

راست را کژ انگاشته‌اند

اثر مشترک

اودوشفر نیکولا توفیق اوریش گلر

راست را کز انگاشته اند

قلای در جهت دفاع از دیانت پهلوی

اثر مشترک

اودوشنفر، نیکولا توفیق و اولریش گلمر

ترجمه از آلمانی به انگلیسی

دکتر جرالدين شوکلت

ناشر

جورج رونالد، آکسفورد



سنت آگوستین:
هر آنچه که در اثر تحرّی کسب کردند، در اثر نخوت از
دست دادند.^۱

حضرت عبدالبهاء:
چنین نفوس سبب می‌شوند که جمیع امور مستقیمه معوج
می‌گردد.^۲

پاپ گریگوری کبیر:
اگر نتنگ و رسوایی پدید آید، بمراتب بهتر از آن است که
حقیقت فراموش گردد.^۳

۱. St. Augustine, *Sermones* 151

۲. الواح وصایا، ایام تسعه، ص ۴۷۹

۳. Pope Gregory the Great (Hom. VII in Ezekiel, quoted from *Migne Patrologiae Cursus Completus Series Latina*, vol. 76, p. 842)

فهرست

صفحه	عنوان
۱	مقدمه مترجمین
الف	پیشگفتار
ط	دیباچه بر نشر آلمانی (۱۹۹۵)
با	دیباچه بر نشر انگلیسی (۲۰۰۰)
۱	مقدمه

بخش اول سبک‌شناسی

۱	فصل اول: توضیحات کلی
۱	۱- محدودیت‌های دانش در ارتباط با دین
۴	۲- نوشته‌های منتقدانه
۱۴	۳- مرتدّ به عنوان محقق
۱۶	۴- منشأ اختلاف
۲۲	فصل دوم: روش‌های اتخاذی فیچیکیا
۲۳	۱- آیا فرصت‌طلبی اصل اساسی در امر بهائی است؟
۲۶	۲- موضع فیچیکیا
۴۲	۳- تصویر فیچیکیا از شارعین امر بهائی
۴۲	۱- ۲- حضرت باب
۴۴	۲- ۳- حضرت بهاء‌الله
۵۹	۴- تصویری که فیچیکیا از حضرت عبدالبهاء ترسیم نموده است
۷۵	۵- تصویر حضرت ولی امرالله در آینه فیچیکیا
۸۶	۶- تصویر مخدوش فیچیکیا از جامعه بهائی
۱۰۰	۷- معناشناسی فیچیکیا
۱۰۶	۸- بهائیان واقع‌گرایان تنگ نظر و افراطیون خطرناک؟
۱۰۶	۱- ۸- در مورد اتهام "انزوای معنوی"
۱۱۴	۲- ۸- در مورد اتهام براندازی

بخش دوم - جامعه و نظام آن

۱۱۹	فصل سوم: تصویری که فیچیکیا از جامعه بهائی و نظم آن ترسیم می‌کند
۱۲۰	۱- پیش زمینه: مفهوم قانون از نظر آئین پروتستان
۱۲۷	۲- ایراد فیچیکیا به نظم اداری بهائی و مبادی آن

- ۱- آیا جمال قدم بیت العدل اعظم را پیش بینی فرموده‌اند؟ ... ۱۲۷
- ۲- آیا الواح وصایای حضرت عبدالجبار مورد تردید است؟ ۱۳۰
- ۳- آیا ولایت امرالله نوعی دیکتاتوری است؟ ۱۳۲
- ۴- راجع به "تشریح اصول اعتقادی" توسط بیت العدل الجدل عمومی ۱۳۵
- ۵- آیا جامعه "حارس فیض الهی" است؟ ۱۳۷
- ۶- حضرت ولی امرالله متیم به ممانعت از تأسیس بیت العدل اعظم می‌شود. ۱۴۰
- ۷- درباره موضوع مصونیت از خطا ۱۴۳
- ۸- آزادی تبلیغ - مرجعیت تبلیغ ۱۶۷
- ۹- آیا تصویب تألیفات قبل از انتشار، نوعی سانسور است؟ ۱۸۰
- ۱۰- آیا کتب ممنوعه‌ای وجود دارد؟ ۱۸۴
- ۱۱- آیا آزادی بیان ممنوع می‌باشد؟ ۱۸۵
- ۱۲- آیا نقد و انتقاد ممنوع شده است؟ ۱۸۸
- ۱۳- نقض میثاق و طرد روحانی ۱۹۲
- ۱۴- "نیرنگ‌ها" و "فشارناشی از پیشبرد نقشه‌ها" در فعالیت‌های تبلیغی؟ ۲۰۶
- ۱۵- آیا "ترک کامل عقاید مسیحی" واقعیت دارد ۲۱۰
- ۱۶- آیا جامعه بهائی ضد دموکراتیک، تمرکزگرا و سکولار است؟ ۲۱۱
- ۱۷- ارزیابی‌های (سوء) فیچیکیا از جامعه بهائی ۲۱۹
- فصل چهارم: نحوه ارائه اعتقادات بهائی توسط فیچیکیا. ۲۲۴
- ۱- در باب مفهوم ظهور ۲۲۴
- ۲- در باب مقام حضرت بیاءالله ۲۲۶
- ۳- در باب مفهوم "فضل" در دیانت بهائی ۲۲۹
- ۴- در باب نظر دیانت بهائی درباره طبیعت انسان ۲۳۴
- ۵- در باب دعای مطلق و منحصر به فرد بودن ۲۳۷
- ۶- در آن واحد به شدت عقل‌گرا، ضد علم و باطن‌گرا، همه با هم؟ ۲۴۹
- ۷- در باب مفهوم آزادی ۲۵۱
- فصل پنجم: تصویر فیچیکیا از حدود و احکام بهائی ۲۷۲
- ۱- قانون به عنوان انگیزه‌ای برای بحث ۲۷۲
- ۲- آیا در مورد کتاب مستطاب اقدس پنهان کاری و فریب کاری صورت

- گرفته؟ ۲۷۶
- ۳- مشکلات انتشار ۲۸۲
- الف - ترجمه‌ها و چاپ‌های قبلی ۲۸۴
- ب - دربارهٔ چاپ انگلیسی انجمن سلطنتی آسیایی در
سال ۱۹۶۱ ۲۸۷
- ج - مشکلات انجام یک ترجمهٔ موثق ۲۸۹
- د - در باب ماهیت تشریح الهی ۲۹۰
- ۴- موضوعات خاص ۳۰۲
- ۱- آیا تئیه یکی از قوانین حضرت بهاءالله است؟ ۳۰۲
- ۲- کتاب مستطاب اقدس - "چارچوبی اجمالی" است؟ ۳۱۱
- ۳- آیا متون مقدسه مورد جعل و تحریف قرار گرفته‌اند؟ ۳۱۶
- ۵- برخی از تصحیحات راجع به محتوای قوانین خاص ۳۳۰
- ۱- رسم ادعیهٔ یومیه ۳۳۰
- ۲- دربارهٔ تراشیدن موی سر ۳۳۴
- ۳- ایام محرمهٔ بهائی و مشرف‌الاذکار ۳۳۶
- ۶- تصحیح تحریفات دیگر ۳۳۸
- ۱- راجع به مبنای تعصب آمیز احکام ۳۳۸
- ۲- در مورد تعادل بین عدالت و محبت ۳۴۰
- ۳- آیا نظام اخلاقی سفسطه آمیز است؟ ۳۴۵
- ۴- آیا احکام دیانت بهائی خشک و غیر قابل انعطاف است؟ ... ۳۵۰
- ۷- دربارهٔ ماهیت حدود و احکام الهی ۳۵۲
- فصل ششم: اندیشهٔ سیاسی دیانت بهائی ۳۵۸
- الف - آیا جامعهٔ بهائی دیکتاتور مآبانه و ضد مردمی است؟ ۳۵۹
- ۱- آیا جامعهٔ بهائی یک "مهدویت سیاسی" است؟ ۳۶۰
- ۲- یک "ادعای تملک قدرت نامّه" یا تحقق نبوات آخر الزمان؟ ۳۶۴
- ۳- نیاز برای صلح ۳۶۷
- ۴- دولت جهانی تمرکزگرا؟ ۳۷۱
- ۵- قلمرو آخر الزمانی صلح ۳۷۴
- ۶- قدرت طلبی یا خدمت به نوع انسان؟ ۳۷۸
- ۷- آیا "تمام اختیار از فرد گرفته می‌شود"؟ ۳۸۲

- ب - آیا حضرت بهاء الله سلطنت طلب و مخالف با آزادی بودند؟ ... ۳۸۴
- ۱ - بیانات حضرت بهاء الله در باره سلطنت ۳۸۶
- ۲ - اتحاد قدرت سیاسی بین مذهب و دولت؟ ۳۸۸
- ۳ - بی طرفی عاری از خشونت یا جانبداری؟ ۳۹۰
- ۴ - گرایش جهان وطنی در مقابل ناسیونالیسم؟ ۳۹۱
- ۵ - مخالفت موجه یا زجر بیک اقلیت مذهبی بی آزار؟ ۳۹۳
- ج - به سوی نوعی جدید از سیاست ۴۰۰
- ۱ - مفهوم سیاست در آثار بهائی ۴۰۱
- ۲ - وفاداری نسبت به مقامات دولتی ۴۰۴
- ۳ - انتخابات بهائی: شکل غیر حزبی انتصاب دموکراتیک حکومت ۴۰۵
- ۴ - الگوی جدیدی برای تصمیم گیری سیاسی ۴۰۸
- ۵ - مسئولیت نسبت به جهانی که در آن زندگی می کنیم ۴۱۰

بخش سوم - مواضع تاریخی

- فصل هفتم: مشکلات تحقیق در رشته تاریخ ادیان ۴۱۴
- فصل هشتم: منابع فیچیکیا ۴۲۵
- ۱ - کتاب نقطه الکاف و تاریخ جدید ۴۲۹
- الف - کتاب نقطه الکاف ۴۳۲
- ب - تاریخ جدید ۴۴۴
- ۲ - هشت بهشت ۴۵۰
- فصل نهم: منابع اروپایی فیچیکیا ۴۵۷
- ۱ - ادوارد گرانویل براون مستشرق ۴۵۷
- ۲ - هرمان رومر، کشیش پروتستان ۴۷۱
- الف - نظریه رومر: ساختار و میزان نفوذ آن بر آثار بعدی ۴۷۶
- ب - تصویر رومر از تاریخچه دیانت بابی و بهائی ۴۷۹
- ج - تفسیر رومر از اعتقادات بابی / بهائی ۴۸۴
- فصل دهم: برخی از وجود تاریخ دیانت بابی و بهائی ۴۹۷
- ۱ - ادعای مهندویت و سر محدودیت ۴۹۷
- الف - منابع تحقیق فیچیکیا ۴۹۸
- ب - راز مهندویت ۵۰۴
- ج - زمینه سیاسی و مذهبی ۵۰۵

د - انتظارات نجات آخرالزمانی اسلامی شیعی غیر سنی	۵۰۸
۵ - ادعای حضرت باب	۵۱۳
۲ - مدعیات حضرت بهاءالله	۵۲۳
الف - نبوت مربوط به ظهور من یظهره الله	۵۲۶
ب - دو دلیل ادعا نشده بر رجحان میرزا یحیی در بغداد	۵۲۹
ج - در مورد تاریخ اظهار امر حضرت بهاءالله	۵۳۳
۳ - میرزا یحیی ازل	۵۳۹
۴ - میرزا یحیی به عنوان رئیس بایها و مخالف حضرت بهاءالله	۵۵۱
۵ - چند مورد قتل و مبادرت به قتل	۵۶۷
الف - قتل دیان	۵۶۸
ب - قتل سه ازلی در عکا	۵۷۲
ج - مبادرت به قتل در ادرنه توسط میرزا یحیی ازل	۵۸۰
۶ - راجع به مسأله انشقاق	۵۸۴
فصل یازدهم: الواح وصایای حضرت عبدالبهاء	۵۸۷
۱ - فرضیه جعل	۵۹۱
۲ - زمینه‌ای مذهبی و تاریخی	۵۹۲
۳ - محتوای الواح وصایای حضرت عبدالبهاء	۵۹۹
۴ - انتصاب حضرت شوقی افندی به مقام ولی امرالله یک بررسی کلی	
تاریخی	۶۱۵
۵ - ابداع کننده نظریه جعل و پیروان او	۶۳۲
۶ - مباحث مربوط به سبک و محتوای	۶۴۲
۷ - ارزیابی خط	۶۵۰
۸ - دلایل اعتقادی که در رد الواح وصایا اقامه می‌گردد	۶۵۷
۹ - در باب ساختار منطقی و استحکام دلایل	۶۶۶
۱۰ - نتیجه گیری	۶۷۵
خاتمه	۶۷۸
ضمایم	۶۸۵
کتابشناسی متن فارسی	۶۹۲

مقدمه مترجمین

مباحث جدلی به عنوان شاخه کاربردی در علوم مذهبی از قدیم در ابتدای ظهور هر دین بزرگ وجود داشت و این نقطه شروع برای مطالعات سیستماتیک در رشته الهیات مربوط به آن دین بوده است. نخستین کتابها در این زمینه در دیانت بهائی، در ایران و در مباحثات بین مسلمین و بهائیان نگاشته شد که از آن جمله می توان از کتب فرائد، تبیان و برهان، و اقداح الفلاح نام برد.

کتب نوشته شده در این زمینه، به دلیل شیوه نگارش "له و علیه"، کشش و انگیزه و هیجان خاصی در خواننده ایجاد می کند و در آموزش جنبه های متنوع و مواردی که در زمینه های تاریخی و مبادی انتقادی کمتر مورد بحث واقع شده، می تواند نقش مفیدی ایفا کند. با این همه، تاکنون کتاب نسبتاً جامعی در زبان فارسی وجود نداشته است که به نقطه نظرات ناکثین، ناقضین و منکرین غربی، از براون گرفته تا معاصرین مخالف ولایت امر و بیت العدل اعظم پاسخ داده باشد.

لذا به اشاره و رهنمود معهد اعلی و همت یاران ایران، جای خالی چنین اثری در جامعه فارسی زبانان با ترجمه کتاب حاضر توسط این جمع مترجمین پر شده است.

این کتاب، گرچه اثری جدلی و مذهبی است ولی با تحقیقی مبسوط در ۸۶۲ صفحه با کتابنامه ای ۳۲ صفحه ای و ۳۸۶۰ پانویست، دقت کار را تا حدی که اثر مشابه آکادمیک بالا برده و الگوی نسبتاً جالبی برای دانشجویان معارف امر بهائی، نویسندگان و محققان سنتی فراهم ساخته تا به تدریج به سبک علمی نزدیک گردند.

این کتاب در عین پاسخ دادن از دیدگاه افراد بهائی - که موظف به دفاع از دین خود هستند - نقش معرفی دیانت بهائی را نیز در عصر حاضر به خوبی بازی می کند و نسخه فارسی این کتاب جهت بالا بردن دید عمومی بهائیان و تعمیق معلومات ایشان در جهت نشان دادن جنبه هایی که کمتر مورد بحث واقع شده می تواند به کار آید زیرا این کتاب از بسیاری از گوشه های تاریخی جمهوری زدایی کرده است.

شاید شایسته تر بود که ترجمه فارسی از روی نسخه اصل آلمانی با عنوان *Der Information als method Making the Crooked Straight* صورت می گرفت تا حاصل کار به تفکرات مؤلفین، خانم نیکولا توفیق، آقایان اولریخ گولمر و اودو شیفر نزدیک تر می بود و امکان خطا کمتر می گشت؛ ولی از آنجایی که تعداد افراد مسلط بر زبان انگلیسی در مرکز ترجمه آثار در ایران بیشتر از آلمانی دانان بود و تقاضا برای اتمام کار نیز مزید بر علت شده بود، تصمیم گرفته شد اقدام بدین نحو صورت گیرد، که مسلماً در راه کسانی که بعدها بخواهند ترجمه

دیگری از این اثر را از آلمانی به فارسی عرضه نمایند، مانعی ایجاد نخواهد کرد. اگرچه این اثر، روش ردّیه‌نویسی غربی را از دیدگاه رسمی بهائیان و نه از دیدگاه کاملاً بی‌طرف یک آکادمیسین لائیک به خوانندگان فارسی‌زبان نشان می‌دهد، ولی به خوبی می‌تواند محرّکی مناسب برای شروع یک رشته تحقیقات و مقالات به شکل کاملاً بی‌طرفانه و متفاوت از دیدگاههای رسمی باشد که تا به حال عرضه شده است تا توجّه محقّقین دانشگاهی امروزی را بیشتر معطوف به امر بهائی و نکات مندمج در آن سازد و این بر عهده منقّدین است که در این راه فتح باب نمایند و قلم زنند.

گفته ترجمه را شریف‌ترین حرفه در امور دنیوی می‌داند و حضرت عبدالبهاء امر ترجمه را بسیار مشکل می‌دانند.^۴ زیرا آن را مستلزم مهارت در اصطلاحات فنیّه و حکمیّه می‌شمارند. فی الواقع، ترجمه مستلزم علم آشنایی به دو زبان، مهارت در کار انتقال روان مطلب و هنر انتقال فکر و روح و سبک کار نویسنده در کمال امانت‌داری است. بدین جهت بوده است که مترجمین و ویراستاران ایرانی مطالب انگلیسی - و قسمت‌های فرانسوی، آلمانی و لاتین لابلائی متون انگلیسی - را با دقّت و وسواس بسیار و با بازبینی‌ها و هماهنگی‌های مکرّر در مدّت یک سال و نیم، او ازید، به پایان برده‌اند و امید داشته‌اند که در عین حفظ اصالت سبک کار نویسندگان، ترجمه‌ای روان به خوانندگان فارسی‌زبان تقدیم نمایند.

این کتاب را که در جواب کتاب *Der Baha'ismus: Welt Religion der Zukunft* (Baha'ismus: World Religion of the Future) تألیف Fransesce-il-Fallac Ficicchia است، باید به فال نیک گرفت، زیرا به قول یکی از بزرگان وقتی افرادی سطحی به ایشان می‌خندند، تازه آن وقت است که انسان هویت می‌یابد و وجود خویش را احساس می‌کند. سنّت تحرّی حقیقت نیز به ما می‌گوید که حتی اگر از جانب مخالفین هم ایرادی بر شما وارد نیاید، همه وظیفه داریم که مرتّباً جنبه‌های مختلف اعتقادات خود را مورد تحقیق و بررسی قرار دهیم. پس آنچه را که باعث ایجاد این احتجاج دینی و این اثر شده باید خیر محض مشاهده شود و مایه کسب فضائل و معارف روحانی تلقّی گردد.

اما سخنی نیز باید از شروع کار، تداوم آن، نحوه همکاری و بالاخره پایان کار توسط مترجمین گفت. در زمستان سال ۱۳۷۹، بنا به دعوت نماینده‌ای از جمع یاران ایران، شش نفر از نفوس‌ای که تجربه‌ای در زمینه ترجمه داشتند، یعنی روحیه حسینی‌پور (فنائیان)، سهیلا فنائیان (محمودکلايه)، ابوتراب سهراب، خسرو دهقانی، نورالدین رحمانیان و

فاروق ایزدی‌نیا گرد آمدند. نُسَخی از کتاب توزیع گردید و مأموریت ترجمه با رعایت دو اصل صحت و دقت از طرفی و سرعت از طرف دیگر، به آنها ابلاغ شد.

ار آنجا که سبک هر نویسنده و مترجمی با دیگری تفاوت دارد، بخش‌های نوشته شده توسط هر یک از نویسندگان به مترجمینی مشخص سپرده شد و از آن میان یک نفر هم مأموریت یافت اصل آثار مبارکه، آیات قرآنی، آیات کتاب مقدس و منولاتی از سایر کتب فارسی مندرج در این کتاب را بیابد تا جایگزین شود و چنانچه ترجمه فقراتی از آثار انگلیسی نیز از قبل موجود بود در این زمره محسوب گردید.

بدین ترتیب با اشتیاق تام کار شروع شد. مدتی بعد شمیم فرخ‌زادی نیز به جمع مترجمین پیوست و طاهره ماخانی با جدیت و دقت تمام وظیفه سنگین تایپ را به عهده گرفت.

در فواصل زمانی معین، این گروه ۸ نفره گرد می‌آمدند و آنچه به زبان فارسی برگردانده شده بود بررسی می‌کردند و هر یک از آنها کار مترجم دیگر را مورد بررسی و ویرایش قرار می‌داد تا نهایتاً هر ترجمه‌ای از نظر دو ویراستار گذشت و نظرات ویراستاران را مترجم اول ملاحظه و اعمال نمود.

متن کامل فارسی سه مرتبه توسط نفوس مختلف بررسی شد تا اشکالات احتمالی نیز برطرف گردد و بدین ترتیب نسخه نهائی آماده گردید. کتابنامه فارسی نیز که شامل کتب مورد استفاده در نقل اصل بیانات مبارکه یا متون فارسیه برخی عبارات بود، نیز تهیه و ضمیمه گردید.

این نکته حائز اهمیت است که پیگیری، نظارت و هدایت جمع مترجمین توسط جناب چنگیز فنائیان، نماینده یاران ایران در جمع مترجمین، باعث شد این تعهد با سرعت و نظم پیش برود. ایشان، علیرغم ثقل فادح مسئولیت‌های مختلف، مرتباً در این جمع حضور یافتند و زمینه‌های مختلف را دقیقاً تعقیب کردند تا بالاخره این امر به انتهای خود نزدیک شد.

نکته حائز اهمیت آن که یک نفر از مترجمین ساکن شاهین‌شهر اصفهان، دیگری در خطه سمنان و یک نفر دیگر در شهر قدس، واقع در میانه راه طهران به کرج، و بقیه در طهران ساکن بودند؛ مع کل ذلک در جمع‌های بررسی ترجمه‌ها مرتباً حضور یافتند تا کار را به انجام رساندند.

مترجمین بر این عقیده نیستند که این ترجمه کامل و عاری از نقص است؛ البته نظرات و نقدهای سازنده ارباب فضیلت و متبحرین در امر ترجمه موجب رفع نقائص در نشرهای بعدی آن خواهد شد.

امید که فارسی‌زبانان از مطالعه این کتاب نفیس بهره‌برند و زحمات نویسندگان نسخه اصلی کتاب را ارج نهند.

راست را کز انگاشته اند

تلاشی در جهت دفاع از دیانت پمانی

اثر مشترک

اودوشنفر، نیکولا توفیق و اولریش گلمر

ترجمه از آلمانی به انگلیسی

دکتر جرالدين شوکلت

ناشر

جورج رونالد، آکسفورد



مقدمه مترجمین

مباحث جدلی به عنوان شاخه کاربردی در علوم مذهبی از قدیم در ابتدای ظهور هر دین بزرگ وجود داشت و این نقطه شروع برای مطالعات سیستماتیک در رشته الهیات مربوط به آن دین بوده است. نخستین کتابها در این زمینه در دیانت بهائی، در ایران و در مباحثات بین مسلمین و بهائیان نگاشته شد که از آن جمله می توان از کتب فرائد، تیان و برهان، و اقداح الفلاح نام برد.

کتاب نوشته شده در این زمینه، به دلیل شیوه نگارش "له و علیه"، کشش و انگیزه و هیجان خاصی در خواننده ایجاد می کند و در آموزش جنبه های متنوع و مواردی که در زمینه های تاریخی و مبادی انتقادی کمتر مورد بحث واقع شده، می تواند نقش مفیدی ایفا کند. با این همه، تاکنون کتاب نسبتاً جامعی در زبان فارسی وجود نداشته است که به نقطه نظرات ناگنین، ناقضین و منکرین غربی، از براون گرفته تا معاصرین مخالف ولایت امر و بیت العدل اعظم پاسخ داده باشد.

لذا به اشاره و رهنمود معهد اعلی و همّت یاران ایران، جای خالی چنین اثری در جامعه فارسی زبانان با ترجمه کتاب حاضر توسط این جمع مترجمین پر شده است.

این کتاب، گرچه اثری جدلی و مذهبی است ولی با تحقیقی مبسوط در ۸۶۲ صفحه با کتابنامه ای ۳۲ صفحه ای و ۳۸۶۰ پانویست، دقت کار را تا حدّ یک اثر مشابه آکادمیک بالا برده و الگوی نسبتاً جالبی برای دانشجویان معارف امر بهائی، نویسندگان و محققان سنتی فراهم ساخته تا به تدریج به سبک علمی نزدیک گردند.

این کتاب در عین پاسخ دادن از دیدگاه افراد بهائی - که موظف به دفاع از دین خود هستند - نقش معرفی دیانت بهائی را نیز در عصر حاضر به خوبی بازی می کند و نسخه فارسی این کتاب جهت بالا بردن دید عمومی بهائیان و تعمیق معلومات ایشان در جهت نشان دادن جنبه هایی که کمتر مورد بحث واقع شده می تواند به کار آید زیرا این کتاب از بسیاری از گوشه های تاریخی جمهوری زدایی کرده است.

شاید شایسته تر بود که ترجمه فارسی از روی نسخه اصل آلمانی با عنوان *Der Information als method Making the Crooked Straight* صورت می گرفت تا حاصل کار به تفکرات مؤلفین، خانم نیکولا توفیق، آقایان اولریخ گولمر و اودو شفر نزدیک تر می بود و امکان خطا کمتر می گشت؛ ولی از آنجایی که تعداد افراد مسلط بر زبان انگلیسی در مرکز ترجمه آثار در ایران بیشتر از آلمانی دانان بود و تقاضا برای اتمام کار نیز مزید بر علت شده بود، تصمیم گرفته شد اقدام بدین نحو صورت گیرد، که مسلماً در راه کسانی که بعدها بخواهند ترجمه

دیگری از این اثر را از آلمانی به فارسی عرضه نمایند، مانعی ایجاد نخواهد کرد. اگرچه این اثر، روش رذیبه‌نویسی غربی را از دیدگاه رسمی بهائیان و نه از دیدگاه کاملاً بی‌طرف یک آکادمیسین لائیک به خوانندگان فارسی‌زبان نشان می‌دهد، ولی به خوبی می‌تواند محرکی مناسب برای شروع یک رشته تحقیقات و مقالات به شکل کاملاً بی‌طرفانه و متفاوت از دیدگاههای رسمی باشد که تا به حال عرضه شده است تا توجه محققین دانشگاهی امروزی را بیشتر معطوف به امر بهائی و نکات مندمج در آن سازد و این بر عهده منتقدین است که در این راه فتح باب نمایند و قلم زنند.

گفته ترجمه را شریف‌ترین حرفه در امور دنیوی می‌داند و حضرت عبداله‌الباء امر ترجمه را بسیار مشکل می‌دانند.^۴ زیرا آن را مستلزم مهارت در اصطلاحات فنی و حکمیّه می‌شمارند. فی الواقع، ترجمه مستلزم علم آشنایی به دو زبان، مهارت در کار انتقال روان مطلب و هنر انتقال فکر و روح و سبک کار نویسنده در کمال امانت‌داری است. بدین جهت بوده است که مترجمین و ویراستاران ایرانی مطالب انگلیسی - و قسمت‌های فرانسوی، آلمانی و لاتین لابلای متون انگلیسی - را با دقت و وسواس بسیار و با بازیابی‌ها و هماهنگی‌های مکرر در مدت یک سال و نیم، او ازید، به پایان برده‌اند و امید داشته‌اند که در عین حفظ اصالت سبک کار نویسندگان، ترجمه‌ای روان به خوانندگان فارسی‌زبان تقدیم نمایند.

این کتاب را که در جواب کتاب *Der Baha'ismus: Welt Religion der Zukunft* (Baha'ismus: World Religion of the Future) تألیف Fransesce-il-Fallac Ficicchia است، باید به فال نیک گرفت، زیرا به قول یکی از بزرگان وقتی افرادی سطحی به ایشان می‌خندند، تازه آن وقت است که انسان هویت می‌یابد و وجود خویش را احساس می‌کند. سنت تحرّی حقیقت نیز به ما می‌گوید که حتی اگر از جانب مخالفین هم ایرادی بر شما وارد نیاید، همه وظیفه داریم که مرتباً جنبه‌های مختلف اعتقادات خود را مورد تحقیق و بررسی قرار دهیم. پس آنچه را که باعث ایجاد این احتجاج دینی و این اثر شده باید خیر محض مشاهده شود و مایه کسب فضائل و معارف روحانی تلقی گردد.

اما سخنی نیز باید از شروع کار، تداوم آن، نحوه همکاری و بالاخره پایان کار توسط مترجمین گفت. در زمستان سال ۱۳۷۹، بنا به دعوت نماینده‌ای از جمع یاران ایران، شش نفر از نفوسی که تجربه‌ای در زمینه ترجمه داشتند، یعنی روحیه حسینی‌پور (فنائیان)، سهیلا فنائیان (محمودکلاویه)، ابوتراب سهراب، خسرو دهقانی، نورالدین رحمانیان و

فاروق ایزدی‌نیا گرد آمدند. نُسخی از کتاب توزیع گردید و مأموریت ترجمه با رعایت دو اصل صحت و دقت از طرفی و سرعت از طرف دیگر، به آنها ابلاغ شد.

ار آنجا که سبک هر نویسنده و مترجمی با دیگری تفاوت دارد، بخش‌های نوشته شده توسط هر یک از نویسندگان به مترجمینی مشخص سپرده شد و از آن میان یک نفر هم مأموریت یافت اصل آثار مبارکه، آیات قرآنی، آیات کتاب مقدس و متولاتی از سایر کتب فارسی مندرج در این کتاب را بیابد تا جایگزین شود و چنانچه ترجمه فنرانی از آثار انگلیسی نیز از قبل موجود بود در این زمره محسوب گردید.

بدین ترتیب با اشتیاق تام کار شروع شد. مدتی بعد شمیم فرخ‌زادی نیز به جمع مترجمین پیوست و طاهره ماخانی با جدیت و دقت تمام وظیفه سنگین تایپ را به عهده گرفت.

در فواصل زمانی معین، این گروه ۸ نفره گرد می‌آمدند و آنچه به زبان فارسی برگردانده شده بود بررسی می‌کردند و هر یک از آنها کار مترجم دیگر را مورد بررسی و ویرایش قرار می‌داد تا نهایتاً هر ترجمه‌ای از نظر دو ویراستار گذشت و نظرات و ویراستاران را مترجم اول ملاحظه و اعمال نمود.

متن کامل فارسی سه مرتبه توسط نفوس مختلف بررسی شد تا اشکالات احتمالی نیز برطرف گردد و بدین ترتیب نسخه نهائی آماده گردید. کتابنامه فارسی نیز که شامل کتب مورد استفاده در نقل اصل بیانات مبارکه یا متون فارسیه برخی عبارات بود، نیز تهیه و ضمیمه گردید.

این نکته حائز اهمیت است که پیگیری، نظارت و هدایت جمع مترجمین توسط جناب چنگیز فنائیان، نماینده یاران ایران در جمع مترجمین، باعث شد این تعهد با سرعت و نظم پیش برود. ایشان، علیرغم ثقل فادح مسئولیت‌های مختلف، مرتباً در این جمع حضور یافتند و زمینه‌های مختلف را دقیقاً تعقیب کردند تا بالاخره این امر به انتهای خود نزدیک شد.

نکته حائز اهمیت آن که یک نفر از مترجمین ساکن شاهین شهر اصفهان، دیگری در خطه سمنان و یک نفر دیگر در شهر قدس، واقع در میانه راه طهران به کرج، و بقیه در طهران ساکن بودند؛ مع کلّ ذلک در جمع‌های بررسی ترجمه‌ها مرتباً حضور یافتند تا کار را به انجام رساندند.

مترجمین بر این عقیده نیستند که این ترجمه کامل و عاری از نقص است؛ البته نظرات و نقدهای سازنده ارباب فضیلت و متبحرین در امر ترجمه موجب رفع نقائص در نشرهای بعدی آن خواهد شد.

امید که فارسی‌زبانان از مطالعه این کتاب نفیس بهره ببرند و زحمات نویسندگان نسخه اصلی کتاب را ارج نهند.



پیشگفتار

به قلم: مک لین (J. A. McLean)

انتشار این کتاب، در ردّ رساله‌ای ۴۵۰ صفحه‌ای علیه امر بهائی، اثر نفسی ناراضی به نام فیچیکیا که از جامعه بهائی کناره‌گیری کرده، کاربردهایی به مراتب وسیع‌تر از یک مباحثه محققانه محدود در اروپای آلمانی‌زبان دارد. سه دلیل بر این مدعا می‌توان اقامه نمود. اول آن که، خواننده با مطالعه رساله دفاعیه، به بررسی و تحقیقی آموزنده در وجوه برجسته و متمایز تاریخ و تعالیم مبارکه امر بهائی، تشکیلات و نظام اداری آن هدایت می‌شود. کتاب راست راکز انگاشته‌اند، صرف نظر از ارزش جدلی آن، ابزار آموزشی جدی و مفیدی است که اطلاعاتی متین و موثق در زمینه امر بهائی عرضه می‌دارد.

از جمله سایر محاسن این کتاب ارائه تحلیلی انتقادی از بسیاری از اطلاعات نادرستی است که از بدایت قرن بیستم، عمده توسط مبلغین متاله پروتستان در غرب انتشار یافته است. این مطالب مورد توجه و علاقه نفوسی واقع خواهد شد که هنوز با آن آشنا نیستند. فیچیکیا ثابت کرد که به جمع‌آوری بسیاری از اطلاعات نادرستی که قبلاً در خصوص امر بهائی انتشار یافته، سخت مشتاق است، به طوری که از آنها به نحو احسن در کتاب *Der Baha'ismus* استفاده کرده است. شیفِر، توفیق و گلر مواضع متعددی را در خصوص منابع مهمه اولیه، مانند منابع مورد استفاده ازلیان و نیز تفاسیر محققانه‌تر در مورد ادیان بابی و بهائی را که توسط نویسندگان آن زمان مانند مستشرق معروف کمبریج، ادوارد براون (Edward G. Browne) (۱۸۸۲-۱۸۱۶) و آرتور کنت دوگوبینو (Arthur Conte de Gobinequ) (۱۹۲۶-۱۸۶۲) به رشته تحریر در آمده است، مورد بررسی و شرح و بسط قرار داده‌اند: نگرش جدیدی نسبت به مجموعه وسیعی از مواضع مربوط به الهیات، جامعه و حکومت (فی المثل روش‌شناسی، شریعه‌الله، بُعد سیاسی امر بهائی) صورت گرفته و نیز مسائلی چون مصونیت از خطای تشکیلات و "نقض میثاق" مورد تجزیه و تحلیل عمیق قرار گرفته است. کتاب راست راکز انگاشته‌اند به انتقاد تند از حضرت شرفی افندی و ولایت امرالله جواب می‌گوید و مسأله اعتبار و صحت الواح وصایای حضرت

عبدالبنیاء را مورد توجه قرار می‌دهد.

دلیل ثانی دلیلی اخلاقی است. درسپایی که از قضیه فیچیکیا گرفته می‌شود در واقع اعظم از تنس مؤلف است. بنا به بررسی شنیفر، گلمر و توفیق، علم روش‌شناسی بر خلاف اصول خود و به نحوی بی‌اساس در سراسر کتاب فیچیکیا مورد استناد قرار گرفته است. قضیه تحریف زنده و حساب شده مبین یک پدیده است، یعنی همان سبک^۱ و شیوه و الگویی که فیچیکیا تنها نماینده منحصر به فرد آن نیست. در واقع، روش و حبله‌هایی که شنیفر، گلمر و توفیق آنها را مردود شمرده‌اند، از بعضی جهات، نمونه خاص طرحی گسترده می‌باشد که توسط نفوسی ابداع شده که، در قالب اثری به ظاهر محققانه، آثار موهن و افتراآمیز در مورد امر بهائی به رشته تحریر در می‌آورند.

دلیل ثالث بر اهمیت این کتاب آن است که حاکی از وقایع آتیه می‌باشد. زیرا با ورود به هزاره سوم که اخیراً اولین طلعه‌های آن پدیدار شده است، و با حرکت مداوم امر بهائی در اتخاذ موضع بحق خود به عنوان جدیدترین دیانت عالم، سایر عرضه‌کنندگان اطلاعات نادرست ممکن است به میدان آیند و از میدان خارج شوند. از این لحاظ، کتاب راست راکژ انگاشته‌اند تأمین‌کننده جواب محکم و متینی است و توجه همگان را به این نکته جلب می‌کند که محققین بهائی برای پاسخ به حملات آشکار و پنهان به امر حضرت بنیاء الله کاملاً آمادگی و صلاحیت دارند.

در ارتباط با این مبحث باید به اختصار به موضوعی پرداخت که با انتشار این کتاب ایجاد شده است. باید توجه داشت که ماهیت و نقش رساله دفاعیه انتقادی در تحقیق و پژوهش بهائی امروزه تنها یکی از چندین روش تعلم و فراگیری است که توسط محققین بهائی تعقیب می‌شود. پاول برنابو (Paul Bernabeo) می‌نویسد، "هر دیانتی، اعم از توحیدی و غیر آن، تحت شرایطی که احساس می‌کند باید در مقابل سوء تعبیر، انتقاد، تبعیض، ظلم و تعدی از خود دفاع کند، ممکن است موضع دفاعی اتخاذ نماید..."^۲ این کتاب، بالاخص از نظر "سوء تفاهم" و "انتقاد"، به وضوح در چنین مقوله‌ای قرار می‌گیرد. اما در این قضیه، چنین کلماتی عبارت از حسن تعبیر است. شنیفر، توفیق و گلمر معتقدند که

1. Typos.

2. 'Apologetics', *The Encyclopedia of Religion* (editor-in-chief Mircea Eliade), vol.

1, p. 349.

تحریرنهای متعدّد مؤلف صرفاً سوء تعبیر شخصی نیست که از درک برخی از وجوه اساسی امر بهائی عاجز مانده است، حتی تحقیق و پژوهشی صرفاً ضعیف و سست هم نیست. مؤلفین استدلال می‌کنند که فیجیکیا هم از لحاظ حذف مطالب و هم از لحاظ ارائه ترتیب آنها دچار خطا شده است؛ و این به معنی درک غلط و تحریفی کاملاً حساب شده می‌باشد. استدلال مندرج در متن گواه این مدعی است.

تحریر رساله دفاعیه پردازانه استدلالی، در عین حال که خلاف مشرب زمانه است، اما از لحاظ تاریخی، در طی عصر تکوین یک دیانت، عصری که امر بهائی در حال حاضر در آن قرار دارد، در اوج و حدّ اعلای خود می‌باشد. در حالی که برخی از محققین گاهی اوقات از لحن دفاعیه پردازانه برخی رسالات بهائی اظهار تأسف می‌کنند، اما ضروریات وضعیت تاریخی فعلی و آثاری مانند آنچه که توسط فرانچسکو فیجیکیا به رشته تحریر در آمده، مستلزم چنین موضع و طرز برخوردی شده است. پاول تیلیچ (Paul Tillich) (۱۹۶۵-۱۸۸۶) عالم علم الهیات سیستماتیک و دیوید کریگر (David Krieger)، یکی از علمای جهانی علم الهیات امروز، خاطر نشان می‌سازند که "میل به دفاعیه پردازی استدلالی"^۳ بود که ابتدا محرک الهیات تکوینی مسیحیت گردید. اگر این اظهار نظر در مورد توسعه الهیات بهائی مورد استفاده قرار گیرد، مسلماً معتبر می‌باشد. از لحاظ تناسب با مقطع تاریخی زمان حاضر، نگرش توجیهی و دفاعی به تحقیق و دانش پژوهی امر بهائی، روشی چندان قدیمی و غیرمتداول نیست.

در حالی که حضرت بهاء الله، شارح امر بهائی، مؤمنین به این دیانت را توصیه می‌فرمایند که، «در کلمات احدی بدیده اعتراض ملاحظه ننمائید» بلکه «بدیده شفقت و مرحمت مشاهده کنید»، اما با نفوسی که به اصول عقاید و تعالیم امرالله حمله کرده‌اند، باید سلوکی متفاوت داشت. حضرت بهاء الله در مورد نحوه سلوک با این نفوس چنین

۳. دیوید کریگر در صفحات ۱۷-۱۸ کتاب *The New Universalism* می‌نویسد: "من ابتدا نشان خواهم داد که چگونه کثرت‌گرایی (pluralism) از یک اشتقاق داخلی، و گسستگی در انسجام و استمرار هویت فرهنگی غربی نشأت گرفت. این امر ایجاب می‌کند نشان دهیم که چگونه الهیات مسیحی از میل به دفاعیه پردازی استدلالی سرچشمه گرفت و چگونه تا به امروز، مصلحت‌جویی واقع‌بینانه (pragmatics) تفکر الهیاتی، و در واقع تمامی تفکر غربی، همچنان با آنچه که می‌توان روش دفاعیه پردازی استدلالی نامید، تعیین می‌گردد."

۴. تیلیچ، در صفحه ۲۴ *A History of Christian Thought* نسبت به دفاعیه پردازی استدلالی را "...زادگاه یک الهیات توسعه یافته مسیحی" خواند.

هدایت می فرمایند:

«آن نفوسی که در ردّ الله الواح ناریه نوشته بر جمیع نفوس حتم است که بر ردّ من ردّ علی الله آنچه قادر باشند بنویسند.»^۵

در حالی که رساله دفاعیه پردازانه استدلالی ممکن است از سایر آشکال معرفت دینی^۶ متفاوت باشد، اما این وجه تمایز در سطح عملی و اجرایی، زائل می گردد. این کتاب نشان می دهد که رساله دفاعیه پردازانه استدلالی نه منسوخ و فاقد انطباق تاریخی است، نه می توان آن را در حدّ یک تخصص عملی محدود و متوسط، که، تنها زمانی که امر بهائی در معرض حمله قرار گرفته استفاده شده است، تنزّل داد. در اینجا تلویحاً به گفتار متآله پروتستان، امیل برنر Emil Brunner (۱۹۶۶-۱۸۸۹) استشهاد می کنم که وقتی نوشت رساله دفاعیه پردازانه استدلالی "... یک رشته متمایز نیست، بلکه یک بُعد از تمامی علم الهیات است،"^۷ به احتمال قوی ادیان بزرگ عالم را مدّ نظر نداشت، بلکه بیان وی ظاهراً تمامی ادیان را در بر می گرفت.

اودو شیفر در مقدمه این کتاب کلام دو محقق ادیان تطبیقی، راس ریت و ادموند پری N. Ross Reat and Edmund F. Perry را نقل می کند که در اوضاع و احوال کثرت گرای زمانه در کمال اطمینان اظهار می دارند، "مباحثه و جدل متعصبانه جزمی، اعم از این که اساساً مذهبی باشد یا غیرمذهبی، در این فجر هزاره دوم^۸ عصر حاضر، کاملاً و حقیقتاً منسوخ و ناسازگار با زمان می باشد."^۹ در حالی که جمیع نفوسی که ارزش گفتگویی بین الادیان و لزوم حلّ مسالمت آمیز اختلافات را مورد تصدیق قرار می دهند، بلا تردید با چنین اظهار نظری موافقت دارند، اما آثار جدلی مانند *Der Baha'ismus* مستلزم ردیه قاطع تری هستند. زیرا اگر حقیقت الهی مانند کُلّ حقایق هنوز باید کشف و بازگو گردد، نفوسی که طالب و متحرّی آن هستند حقّ دارند به منابع موثّق و معتبر دسترسی داشته باشند.

با نگاهی به رهیافت دفاعیه پردازانه استدلالی از دیدگاهی وسیع تر که وجه تمایز

۵. مجموعه الواح مبارکه طبع مصر، ص ۱۵۳ (لوح سلمان).

6. Religionswissenschaft.

۷. موضوع برنر بنا به گفته Avery Dulles در صفحه ۲۳۳ کتاب *A History of Apologetics* برنر نیز مانند

کارل بارت Karl Barth و علی رغم تفاوت موجود بین آنها در خصوص امکان الهیات طبیعی، معتقد به نقش متحصر به

۸. عمداً هزاره دوم نوشته شده است.

فرد مسیحیت در رستگاری انسان است.

9. *From A World Theology. The Central Spiritual Reality of Mankind*, p. 311.

غیرمذهبی و مذهبی را زائل می‌سازد، ما گاهی بر این حقیقت دیده فرو می‌بندیم که دفاعیه پردازانه استدلالی هم در عالم غیر مذهبی و هم مذهبی به یک اندازه کاربرد دارد. دفاعیه پردازانه استدلالی وجه مشخصه هرگونه حمایت و جانبداری یا دیدگاه فعالان سیاسی است و در بسیاری از نهضت‌های غیرمذهبی امروزه نقشی فعال دارد. به این معنی، دفاعیه پردازان استدلالی غیرمذهبی، دعوی آنها هرچه که باشد، در وجوه معین متعارفی با همتایان مذهبی خود شریک و سهیمند. هر دو به دیدگاهی که عرضه می‌کنند معتقد و متعهدند. بر این اساس، می‌توان استدلال نمود که در خصوص دفاعیه‌پردازی استدلالی، هیچ امر ذاتاً مذهبی وجود ندارد، بلکه اساس تفکر پویای بشری است که مشتاق دفاع از حقیقت می‌باشد.

دفاعیه‌پردازی‌های استدلالی به عنوان دفاع، تاریخی طولانی دارند. از لحاظ تاریخی، اولین موارد استفاده از دفاعیه‌پردازی استدلالی در یونان باستان، در قضایای دیوانی و حقوقی بود. در سده پنجم قبل از میلاد، کوکس (Coax)، خطیب امل سیراکیوز (Syracuse)، به نفوس تحت نظام دموکراتیک جدیدالتأسیس در سیراکیوز، که اموال آنها توسط حکام مستبد پیشین مصادره شده بود، توصیه حقوقی ارائه می‌کرد. "صنعت کوکس" (Art of Coax) شامل یک استدلال پنج بخشی متکلف مصنوع حقوقی از طرف او بود.^{۱۰} دفاعیه سقراط در مقابل دادگاه آتن که در *Apology* اثر افلاطون ثبت شده است شاید نافذترین و مؤثرترین ارائه دفاعیه باشد که بر خطابات حقوقی، الهیات و برخی نظرات اخلاقی و البته برفق خطابه تأثیراتی بر جای گذاشته است.

دفاع سقراط بر دو وجه حقوقی و اخلاقی دفاعیه‌پردازی استدلالی اشاره دارد. اتهام نادرست (که چندین مورد صریح و نیشدار را می‌توان در *Der Baha'ismus* یافت) مستلزم دفاع است تا بتوان حقیقت را گشت. وقتی حقیقت گفته شد، آسان‌تر در خدمت عدالت و انصاف قرار گرفته است. از این لحاظ، کتاب راست را که انگاشته‌اند نقش *Parakletos* با وکیل مدافع را به عهده می‌گیرد، که از دعوی شخص دیگری دفاع می‌کند. سه محقق بیانی که در این کتاب به استدلال و بحث می‌پردازند، برای بیان حقیقت در رابطه با امر حضرت بیاءالله به دفاع مبادرت می‌کنند، کار آنها یک نمونه از دفاعیه‌پردازی استدلالی در جهت حصول عدالت یعنی یک استدلال قیاسی با هدف اصلاح اشتباهات می‌باشد.

امروزه استفاده از دفاعیه‌پردازی استدلالی در امور حقوقی و دادگاهی، سیاست، تعلیم و تربیت محققاً در روزنامه نگاری جانبدارانه امری متداول است. دفاعیه‌پردازی

10. "Rhetoric" in *Encyclopaedia Britannica*, vol. XIX (1959).

استدلالی در تمجید و تحسین و حفظ هر نظام اجتماعی سیاسی و با جهان بینی تلویحاً مندرج است. در واقع، دیوید کریگر می‌نویسد که امروز وضعیت "کثرت‌گرایی افراطی" یک پیامد و نتیجه "عام‌گرایی مبتنی بر دفاعیه‌پردازی" در الهیات مسیحی و نیز (من باب طعنه) در انسان‌گرایی غیرمذهبی است، و مسلماً تمامی تفکر غربی مبتنی بر "روش دفاعیه‌پردازی استدلالی" است.^{۱۱} کریگر در مواجهه با آنچه که به نظرش فروپاشی هر دوی این مکاتب است، به دنبال "پیش‌فرض‌های یک الهیات جهانی" است،^{۱۲} که به نظر می‌رسد به نحوی فزاینده شکل یک دفاعیه جدید برای جامعه جهانی را به خود می‌گیرد که در آن کثرت به طور دائم‌التزایدی به یک معیار و هنجار تبدیل می‌گردد.

کتاب راست راکر انگاشته اند خود را به صورت نوع متفاوتی از "الهیات جواب‌دهنده" عرضه می‌نماید. کتاب جاودانی و سترگ سه جلدی پاول تبلیچ به نام *Theology Systematic*^{۱۳}، بخشی از روش "ارتباط و همبستگی" که روشی اساساً دفاعیه‌پردازانه است را تشکیل می‌دهد. تبلیچ در تاریخ تفکر مسیحی^{۱۴} می‌نویسد، "من در الهیات سیستماتیک خودم شکل دفاعیه‌پردازی استدلالی الهیات، یعنی همبستگی بین سؤال و جواب، را به کار می‌برم."^{۱۵} تبلیچ خاطر نشان می‌سازد که، "...دفاعیه‌پردازی استدلالی به معنای پاسخ یا جواب به یک قاضی در یک دادگاه است..."^{۱۶} نظریه تبلیچ در مورد "الهیات جواب‌دهنده" (همبستگی و ارتباط) در *Systematic Theology*، یک دیدگاه انگزستانسبالیستی از وضعیت بفرنج بشری را منعکس می‌سازد زیرا «به سؤالات مندرج در "وضعیت" تحت کنترل پیام ابدی و با وسائل فراهم شده توسط همان وضعیت، جواب می‌دهد».^{۱۷} بالعکس، در کتاب، راست راکر انگاشته اند الهیات جواب‌دهنده به صورت رد و بطلان ظاهر می‌شود. اما در عین حال، استدلال‌های این محققین استدلال بدون گفت و

11. Krieger, op. cit., pp. 17f.

12. ibid, pp. 37-44.

13. 3 vols. (vol. 1: 1951, vol. 2: 1958, vol. 3: 1963), Chicago: University of Chicago Press.

14. History of Christian Thought.

۱۵. پاورقی صفحه ۲۶. اما تبلیچ از خطرات اقدامی دفاعی آگاهی داشت. در مسیحیت تاریخی، او از تحدید مداوم و حذف و طرد که منبع از تعریف جزئی و تمصب‌آمیز است، سخت اظهار تأنت می‌کند.

۱۶. همان مأخذ

۱۷. *Systematic Theology*, vol. I, p. 6. برای اطلاع کامل از نظریه "همبستگی و ارتباط" به مقدمه روش‌شناسی

تبلیچ بر جلد اول کتاب مزبور مراجعه نمایید.

شنود^{۱۸} است؛ این اثر به این امید نگاشته شده که بتواند به تحقیقی آشکار و گفتگویی واقعی که هدف شاخص و ممتاز آن، چون همیشه، تحرّی حقیقت باشد، منجر گردد.

دفاعیه‌پردازی استدلالی انتقادی یک دفاعیه‌پردازی مسئولانه است، نقشی است که بتوانیم از لحاظ واژه‌شناسی ریشه آن را در لغت "مسئول" از فعل سئل به معنی سؤال کردن پیدا کنیم.^{۱۹} مضافاً الهیات جواب‌دهنده مربوط به عهد و میثاق است زیرا خود را متعهد به یک وظیفه یا امری واجب می‌یابد. منشأ و ریشه‌های پیمانی عتیقه مسئولیت را باید نهایتاً از لحاظ صلاحیت و استعداد ربوبی یافت و نقش متألّه را تلویحاً به عنوان یک عضو متعهد جامعه‌ای مؤمن تعریف کرد.

رابرت پری این نقش جواب‌دهنده الهیات بیانی را حدود بیست سال قبل در طری دومین سمینار اخلاقیات و روش‌شناسی^{۲۰} در کمبریج انگلستان در بیانی که هنوز در زمان ما مصداق دارد، به نحو احسن اظهار داشت. پری نکته زیر را بیان کرد که وجه مشخصه نگرش و عمل در کتاب حاضر می‌باشد:

«دفاعیه‌پردازی استدلالی نه بریاد زدن است، و نه گوش سپردن منفعلانه به معیارهای "جهان". بلکه عبارت از تعهد مسئولانه است. مسئولانه بدین جهت که مسؤلیت و صداقت آن توسط مؤمنین مسؤل تضمین شده و تعهد است از این رو هراسان و خائف نیست. آنچه که با کلام الهی ارتباط و اتصال دارد - امر بیانی، یعنی جهانی مشروط و مقید به احتمال مخاطب قرار گرفتن - نمی‌تواند چشم‌اندازی خوفناک باشد.»^{۲۱}

حضرت بهاء‌الله در اشاره به امر خود و نیز به روش آشکار سلوک خویش، علیرغم خصومت دراز مدّت آزار دهندگان‌شان در ایران و امپراطوری عثمانی، در طراز ششم از لوح مبارک طرازات چنین می‌فرمایند، «سز را در این مقام راهی نه و خوف و صمت را مقامی

18. Pre-dialogical.

۱۹. توضیح مترجم: در اصل انگلیسی به لغت responsible اشاره دارد که از ریشه لغت لاتین *respondere* به معنای پاسخ دادن می‌باشد. حجت انطباق با متن فارسی به ریشه لغت مسئول در عربی اشاره شد.

20. Second Ethics and Methodology Seminar in Cambridge.

21. Robert Parry, "Phenomenology, Methodological Agnosticism and Apologetics" in *the Proceedings of the Second Baha'i Ethics and Methodology Seminar*, Cambridge, England, 15-16 September, 1979, p.19.

نه»^{۲۲} حکم ایشان در صفحات آتیه به نحوی ملموس اظهار و بیان شده است.

:

دیباچه بر نشر آلمانی (۱۹۹۵)

اسامی مؤلفین بخش‌های مختلف کتاب بر بالای هر صفحه نقش بسته است. بخش‌های نوشته شده توسط مؤلفین به شرح زیر است:

اودو شیتر: مقدمه، فصلهای ۵-۱، خاتمه و ضمائم

نیکولا توفیق: فصلهای ۸-۱، ۹-۲، ۱۰-۶ و ۱۰-۶

اولریش گلر: فصلهای ۶-۷، ۹-۲، ۱۰-۱ و ۱۱

مؤلفین مایلند از این فرصت برای بیان مراتب امتنان خویش به تمام نفوسی که نسخه دست‌نویس را مورد بررسی و مطالعه کامل قرار داده و نظرات ارزشمند و پیشنهادات سازنده‌ای ارائه نموده‌اند، یعنی یان سمپل (Ian Semple) و کریستوفر اسپرانگ (Christopher Sprung) و به خاطر نسخ خطی خاص - دکتر کامران اقبال، دکتر احسان حلیمی، پیتر مولشلگل (Peter Mühlischlegel) و دکتر فریدو تسولتسر (Friedo Zölzer) استفاده کنند. گفتگوی انتقادآمیزی که صورت گرفت، فرصتی مغتنم و ارزشمند برای ما بود که برخی از نکات را مورد تجدید نظر قرار دهیم و برخی از جزئیاتی را که ممکن بود از آن غفلت کنیم اضافه نماییم. لیزا، امیدواریم که اشتباهات، یعنی نظریه‌های یک طرفه، که در چنین مطالعه پیچیده و بغرنجی به آسانی ممکن است پیش آید، چندان زیاد نباشد. به خاطر اطلاعات ذقیقت استثنی کمبدن (Stephen Lambden) در منابع فارسی و عربی، مدیون وی هستیم. همچنین صمیمانه از سیگرون شیفر (Sigrun Schaefer) سپاسگزاریم. او در ارتباط با پنج فصل اول، ساعات متمادی را صرف تحقیق در کتابخانه‌های مختلف نمود و وظیفه پرمشقت متحدالشکل کردن نسخ خطی و آماده ساختن آنها برای طبع را نیز به عهده گرفت.

در نقل قول از آثار مبارکه حضرت بنیاء الله و حضرت عبدالیهاء، شماره‌های نقل شده به شماره بخش و بند آثار، که در حاشیه اکثر انتشارات اخیر ذکر می‌شود، اشاره دارد. برخی از نوشته‌های ثانوی که از آنها مکرراً نقل قول شده است نیز مخفف نام آنها آورده شده است. اصطلاحات عربی و فارسی طبق نظام نگارشی متداول در جامعه بیانی نوشته شده‌اند (به *Baha'i World*, vol. 18, Haifa, 1986, pp. 893ff مراجعه نمایید).

نقل قولهای طولانی تر لاتین در مواردی که برای تأکید و تشریح متن آورده شده است، ترجمه نشده اند؛ معنای آنها در متن مشخص و معلوم است. دو نقل قول از سنت گوستین و پاپ گریگوری کبیر را، که در صفحه قبل از متن به عنوان سرلوحه آورده شده است، می توان اینگونه ترجمه کرد:

هر آنچه که در اثر تحرّی کسب کردند، در اثر نخوت از دست دادند.

اگر ننگ و رسوایی پدید آید، بمراتب بهتر از آن است که حقیقت فراموش گردد.

مؤلفین

دیباچه بر نشر انگلیسی (۲۰۰۰)

از نشر آلمانی این کتاب در سال ۱۹۹۵ زمان چندان درازی سپری نشده بود که تنازهاها برای نشر انگلیسی آن به طور متوالی واصل می شد. چشم اندازهای چنین نشری، در آن زمان، بسیار تیره بود. با توجه به حجم کتاب و زبان نه چندان ساده آن، بدیهی بود که تنها یک مترجم حرفه‌ای با قابلیت بسیار عالی می توانست در موقعیتی باشد که از عهده ترجمه این کتاب بر آید. این امر که به هر حال این کتاب تهیه و آماده شد مرهون دو حالت و موقعیت مساعد بود:

دکتر فرامرز اتحادیه، ساکن لینتس (Linz) اتریش، که شنیده بود چه امری مانع انتشار نسخه انگلیسی است، بنسبه متکفل پرداخت مخارج هنگفت ترجمه آن گردید. مؤلفین و ناشرین مایلند در کمال صداقت و صمیمیت از حمایت سخاوتمندانه مالی ایشان از این طرح تشکر نمایند.

دومین موقعیت مساعد این بود که خانم دکتر جرالالدین شوکلت (Dr. Geraldine Schuckelt) را مترجمی یافتیم که از عهده مواضع پیچیده این کتاب بر می آمد. ایشان بدون تأخیر مشغول کار شد و آن را با موفقیت به پایان رسانید. ما از دستاورد برجسته و ممتاز ایشان بسیار ممنون هستیم.

ترجمه که حضرت عبدالبهاء از آن به عنوان "یکی از مشکل ترین فنون" یاد می فرمایند، از طرفی مستلزم صحت و وفاداری به متن اصلی و نیز از طرف دیگر مقتضی وجود روح و احساس، بیان مفاهیم، و ظرافت و آراستگی در زبان مقصد می باشد. به ندرت یک مترجم واحد که دور از سایرین به فعالیت مشغول است، قادر به ادای این دو شرط لازم است. کیفیت زبان شناسی حتی بهترین ترجمه را می توان با بررسی منتقدانه و رسیدگی موشکافانه توسط ویراستاران قابل و لایق، بهبود بخشید. این وظیفه وقت گیر را دکتر جان هچر (Dr. John Hatcher)، استاد ادبیات انگلیسی در دانشگاه فلوریدای جنوبی در تامپا (Tampa)؛ مک لین (J.A. McLean)، نویسنده و محقق در زمینه مطالعات مذهبی و دکتر کریگ ولکر (Dr. Craig Volker)، زبان شناس در دانشگاه گیفو (Gifu) در ژاپن، در کنار وظایف حرفه‌ای خود ایفا نمودند. بدین وسیله مایلم مراتب امتنان عمیق و صادقانه خود را به خاطر کار سخت آنها و بسیاری پیشنهادها و نظرات مفید و سازنده ایشان ابراز داریم. در خصوص ترجمه اصطلاحات حنرفی و علم الهیات آلمان در یک متن بهائی،

خواننده باید به ضمیمه‌ای که برای این نشر انگلیسی نوشته شد و در طی آن مسائل اصطلاح‌شناسی مورد بحث قرار گرفته است، مراجعه نماید.

همچنین به طور اخص از ویراستار خود در مؤسسه انتشاراتی جورج رونالد، خانم دکتر می هافمن (Dr. May Hofman) به خاطر کار فوق‌العاده متبحرانه و مدبّرانه ایشان، کمال امتنان را داریم. کار کردن با ایشان واقعاً دلپذیر بود.

آنچه که در پایان ذکر می‌شود و از لحاظ اهمیت کمتر از سایر موارد نیست، ابراز مراتب سپاس و امتنان به سیگرون شیفِر (Sigrun Schaefer) است، که بدون کار مداوم وی این کتاب نمی‌توانست انتشار یابد. مشارک‌الیه‌ها با پیگیری و پشتکار مداوم تمام اقوال نقل شده از منابع متعدد را پیدا کرد، و این کار را در حالی انجام داد که گاهی اوقات آثار منقول در متن اصلی کتاب، در زبان انگلیسی به صورت بی‌نام و نشان و گمنام به چاپ رسیده بودند. همچنین تغییرات مختلف مربوط به متن را وارد کامپیوتر کرد، فهرست تفصیلی را تنظیم نمود، و بالاخره برای کاهش هزینه انتشار، تمامی پیش‌نویس را برای طبع آماده ساخت.

مؤلفین

مقدمه

در سال ۱۹۸۱، دفتر مرکزی کلیسای پروتستان مختص مسائل عقیدتی^۱ رساله‌ای به قلم فرانچسکو فیچیکیا^۲ تحت عنوان آیا بهائیت دین آینده است؟ تاریخ، اصول عقاید و تشکیلات آن، یک تحقیق انتقادی^۳ را به عنوان بخشی از رشته متون منتشره توسط شرکت انتشاراتی کوئل - فرلاگ (Quell-Verlag)، انتشار داد. این شرکت با دفتر مرکزی پروتستان مناسبات نزدیکی داشت. میخائیل میلدنبرگر (Michael Mildenerger)، ویراستار، در پیشگفتار خود، این کتاب را به عنوان "اولین معرفی موثق و معتبر و در عین حال انتقادی" از امر بهائی و به عنوان اثری که خلأئی محسوس را پُر خواهد کرد توصیف نمود، چه که دهها سال یک "معرفی جامع و انتقادی" در این زمینه وجود نداشت. او بر کیفیت کتاب مزبور به عنوان "یک اثر در حد مطلوب در زمینه مطالعات دینی" که تا مدتهای مدید "به سختی می‌توان اثری برتر از آن تحریر نمود"^۴ و مدت‌ها راهنمای تمام کسانی خواهد بود که علاقمند به مطالعه دیانت بهائی باشند، ماند،^۵ شهادت داد.

این کتاب، تحت عنوان اثری خارق العاده مورد تبلیغ قرار گرفته، در واقع یک توصیف تمسخرآمیز و غیر واقعی است. یک فرد بهائی که این کتاب به اصطلاح و ادعای ویراستار یک "اثر در حد مطلوب" علمی را بخواند، بناچار جز به این نمی‌اندیشد که آینه‌ای کج و معوج دیانت او را منعکس ساخته است. تقریباً همه چیز به نحوی غیر قابل تشخیص و شناخت تحریف شده و از جمال ظاهری محروم گشته است.

در بدایت امر، کتاب حاوی حجم عظیمی از اطلاعات آشکارا کذب، تحت عنوان

1. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Central Office of the Protestant Church for Questions of Ideology). (از این پس دفتر مرکزی پروتستان خوانده خواهد شد.)

2. Francesco Ficicchia.

3. *Der Baha'ismus,-Religion der Zukunft? Geschichte, Lehre und Organisation in kritischer Anfrage (Baha'ism-Religion of the Future? History, Doctrine and Organization: A Critical Inquiry).*

۵. داخل جلد کتاب اصلی.

۴. صفحه ۱۳ کتاب اصلی.

به اصطلاح "حقایق" می باشد که فی نفسه تصویری بغایت منفی و مغرضانه از امری بی رحمانه به خواننده ناآگاه منتقل می سازد. در عین حال، امری که به مراتب نامطلوب تر و تیر و بطلان آن دشوارتر می باشد، عبارت از انبوه کنایه های گمراه کننده، تعبیر بی اساس، استنتاج های غامض و نامفهوم و تحریف های مهلک است، که مؤلف برای نمایش دادن تصویری نفرت انگیز از این دیانت مورد استفاده قرار داده است به نحوی که خواننده قطعاً و مسلماً در کمال حیرت سؤال می کند چنین دیانتی چگونه توانسته مؤمنینی را به خود جذب نماید و در سراسر عالم انتشار یابد.

کتاب فیجیکیا را، که در زمان انتشارش برای آن بسیار تبلیغ شد، اکنون بدون اغراق می توان در تمام کتابخانه های اروپای آلمانی زبان یافت. بلا تردید، به علت تبلیغات مؤثر کلیسای پروتستان، این کتاب رایج ترین و وسیع الانشارترین کتاب در خصوص امر بهائی در ممالک آلمانی زبان است و در نتیجه نقشی بارز در شکل گیری استنباط عامه در خصوص امر بهائی ایفا نموده است.

حتی در زمان انتشارش، بدیهی بود که با وجود این کتاب، بهائیان با ابعاد جدیدی از معضلات و مسائل مواجه خواهند شد. در صورتی که در حمله ای که قبل از آن توسط گروهی اندک از مخالفین داخلی به امر بهائی صورت گرفت، از طریق فوران احساساتش، مجادله خشمگانه اش و عنوان نامتناسبش، عدم کنایت و صلاحیت خود را در چشم خواننده منتقد، به اثبات رسانیده بود.^۶ کتاب فیجیکیا در ظاهر به صورت یک اثر جدلاً محققانه علمی انتشار یافت و خواننده را به این باور هدایت نمود که اطلاعات عرضه شده عبارت از ثمره یک "مطالعه عمیق منابع" است که در طی آن، بنا به گواهی میلدن برگر در تشریح خود، مؤلف "با نظری انتقادی و دقیق، معیارهای تحقیق در زمینه مطالعات مذهبی را رعایت کرده است."^۷

این کتاب در نگاه اول مسلماً تأثیری دارد که گویی یک اثر علمی انتقادی است. همچنین دارای ساختاری سیستماتیک، یادداشت های متعدد، ارجاع به سایر قسمت ها برای کسب اطلاعات بیشتر، نقل قول هایی از آثار علمی و نیز منابع عمده و اساسی بهائی است. از اصطلاحات عبری و یونان باستان و نیز اصطلاحات اصلی فارسی و عربی استفاده کرده

6. Hermann Zimmer, *Eine Testamentsfälschung wertet die Baha'i-Religion ab in den politischen Shoghismus*, Waiblingen-Stuttgart, 1971. English Edition *A Fraudulent Testament Devalues the Bahai Religion into Political Shoghism*, Waiblingen, 1973

(یک وصیت نامه جمعی شان دیانت بهائی را در حد یک شوقیزم سیاسی تقلیل میدهد.)

7. Ficicchia, *Baha'ism*, Foreword, p.12.

و یک جدول نمایش تلفظ کلمات عربی و فهرستی از مراجع عرضه کرده است. تمام اینها خواننده عاری از هرگونه سوء ظن و بدگمانی را بدایتاً به این باور هدایت می‌کند که مؤلف کتاب کسی است که با تحقیق در مطالعات مذهبی کاملاً آشنا است و هدف وی عرضهٔ اکتشافاتی به دقت تحلیل شده، سنجیده و متعادل است و در عین حفظ یک فاصلهٔ منتقدانه از مبحث خود، سعی خواهد کرد یک مطالعهٔ عینی، مستند و مدلل در خصوص امر بهائی ارائه نماید. این قابلیت و صلاحیت ظاهری توجیه می‌کند که چرا این اثر از چنین ارزیابی مثبتی در مطبوعات علمی برخوردار شده است.^۸

۸ جوزف هینگر Joseph Henninger در جریدهٔ *Anthropos* (۷۸ (۱۹۸۳) باورقی، صفحهٔ ۹۳۶] به تفصیل دربارهٔ فرضیهٔ فیجیکیا مطالبی نوشت و بدون نظر انتقادی آنها را اقتباس نمود و "به طور کامل" بر ارزیابی میلدن برگر که مؤلف "با نظری انتقادی و دقیق، معیارهای تحقیق در زمینهٔ مطالعات مذهبی را رعایت کرده است." مهر تأیید نداد. هانس یواخیم کلیمکایت Hans Joachim Klimkeit (در شمارهٔ ۳۶ (۱۹۸۴) صفحهٔ ۹۳ *Zeitschrift fur Religions-und Geistesgeschichte*) "تحقیق کامل" مزبور را مورد تحسین قرار داد و در قضاوت میلدن برگر که کتاب فیجیکیا عبارت از "یک اثر در حد مطلوب در زمینهٔ مطالعات دینی" است، شریک و سهیم شد (ص ۹۴). اولاف شومان Olaf Schumann (در باورقی، صفحهٔ ۱۸۴ به بعد *Islam, vol. LXII, Issue 1*) به تفصیل در خصوص اکتشافات پژوهشی فیجیکیا به اظهار نظر پرداخت و در مواردی انتقادگزندهٔ او را اقتباس نمود و نتیجه‌گیری کرده که مؤلف در "ارائهٔ تصویری از بهائیت که تصور بیروانش از خویشتن و نقششان را موجه می‌داند و نیز پیشرفت‌های بارز در زمینهٔ مطالعات علمی این دیانت به بار آوژدهٔ توفیق یافته است (ص ۱۸۶). او معتقد است که از مؤلف برای "عرضهٔ تصویری شفاف و صحیح از این آخرین دیانت جهانی" باید سپاسگزار بود (ص ۱۸۵). هانس والدنفلس Hans Waldenfels SJ، عالِم علوم مذهبی کاتولیک بُن، نیز با انتقاد فیجیکیا هم‌عقیده است و بلا تأمل تعدادی از اتهامات وی را اقتباس نموده اظهار می‌دارد که بهائیان در ردّ و تکذیب این کتاب مشکل خواهند داشت.

[*Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (1982), p. 237]

همین والدنفلس در مقام ویراستار کتاب مرجع *Lexikon der Religionen* منتشره توسط هرودر Herder (فراایبرگ Freiburg, ۱۹۸۷) بود که بعدها به فیجیکیا مأموریت داد به عنوان یک "متخصص مسلم" (نامهٔ مورخ ۸ می ۱۹۹۱ از ناشر Herder-Verlag) ذیل مادهٔ "Baha'ismus" به همان زوش رسالهٔ مورد بحث، مطالبی بنگارد. گونتر لانسکوسکی Gunter Lanczkowski این کتاب را "بیان جامع و کاملی که اهیتی پایدار به عنوان کتابی در حد مطلوب کسب خواهد کرد" خواند [Theologische Rundschau, vol. 48 (1983), p. 210]. کریستین کانوبر

با توجه به عظمت حجم ظاهری کتاب و تصویب آن در جامعه علمی، جامعه بهائی آلمان چه عکس‌العملی می‌بایست نشان می‌داد؟ همانطور که دفتر مرکزی پروتستان بلاتریدید واقف است، امروزه حمله به یک دیانت سازمان‌یافته موجود وضعیتی بسیار نامساعد و نامناسب خواهد بود. فی‌المثل، بحث و جدل در اطراف یوگین دروئرمان^۹ به وضوح مؤید این امر است. بهائیان با یک محذور و معضل اجتناب‌ناپذیر مواجه شدند: اگر به مبارزه طلبی چنین حملاتی جواب مثبت می‌دادند و سعی در اثبات بی‌اعتباری آنها می‌نمودند، با قضاوت، "کسی که عذر می‌آورد، مقصر است"^{۱۰} مواجه می‌شدند. از طرف دیگر اگر ساکت می‌ماندند تا از مجادله و مناقشه بی‌حاصل و حملات جدید اجتناب نمایند و از اختلاف پرهیز کنند، در مورد آنها چنین داوری می‌شد، "سکوت علامت رضاست است"^{۱۱}. بحث و جدل نکردن در خصوص امری به تسلیم تعبیر می‌گردد و این اصلی حقوقی است که در سراسر قانون مدنی آلمان متداول است. طیف وسیعی از عقاید در جامعه بهائی آلمان در خصوص عکس‌العمل صحیح نسبت به کتاب فیجیکیا وجود داشت. نهایتاً، تصمیم گرفته شد در مقابل این کتاب که بغایت آسیب‌رساننده و توهین‌آمیز بود، عکس‌العملی نشان داده نشود.

برای این تصمیم دلایل موجهی وجود داشت:

بلاتریدید شیوه نگارش این کتاب بزحمت می‌تواند دعوتی برای یک مکالمه و

Christian Cannuyer این کتاب را به عنوان *'un travail de niveau universitaire, d'une*

information riche et précise mais très critique' مورد ارزیابی قرار داد

de la Triple Unité, p. (Les Baha'is-Peuple de la Triple Unité, p.165).

۹. Eugen Drewermann یک روانکار و عالم الهیات کاتولیک و مؤلف مشهور کشی چند که در طی آنها، با استفاده از روشهای روانکاری، به تجزیه و تحلیل و توصیف تاریخ کلیسا و اصول عقاید کلیسا می‌پردازد. اظهارات وی مفرغ مناقشه و اختلاف نظر عامه شد که به انحاء اختیارات کشی برای تدریس الهیات (*missio canonica*) منجر گردید.

10. 'Dum excusare credis, accusas' (Saint Jerome, *Ep. quat. ad Virg.* c. 3).

۱۱. کلام *Corpus Iuris Canonice* که جمله کامل آن این است. *'Qui tacet, consentire videtur, ubi*

loqui potuit et debuit' به معنای. 'وقتی کسی می‌تواند و باید سخن بگوید اگر سکوت کند، اعلام رضایت

می‌نماید] [Decr., Liber sextus 5, 13, 43 (Boniface VIII) به Detlef. Liebs, *Lteinische*

Rechtsregeln und Rechtssprichwörter, p. 176, no 80 با اشاره به بسیاری از مقررات قانون مدنی و قانون

تجارت مراجعه نماید.

مذاکره عینی و واقعی باشد. تلاش برای یک تحلیل منتقدانه از محتوای آن، و بالاخص روشن‌های فینیکلیا، به نحوی اجتناب ناپذیر شخص را به چنان ورطه می‌کشد که او را از مبادرت به چنین عملی منصرف می‌نماید. معیناً، حتی یک عامل بازدارنده قوی تر این واقعیت است که در حال حاضر روح زمانه^{۱۲} که سکولاریزم جامع و کامل (و بی تفاوتی نسبت به مذعبات منصفی و سر خصوص مطلق‌گرایی) می‌باشد، نظری نامساعد و خصمانه نسبت به دفاع از مذعبات پیدا کرده است. در جهان کنونی که قویاً تحت تأثیر روح روشن‌فکری^{۱۳} قرار گرفته است و در آن دیگر دیانت نقطه توجه و معیار و ملاک محسوب نمی‌شود، در قرن گذشته این نظریه قوت گرفته است که دیانت تدریجاً در حال امحاء و نابودی است. چنانچه دیانت دیگر موضوع بحث نباشد، پس مجادلات و مناقشات مذهبی نیز دیگر نباید مورد توجه و علاقه باشد.^{۱۳} اگرچه امروز علاقه به تجارب و ارزشهای روحانی تجدید شده است و مردم طالب درک موقعیت و تعیین جهت و جویای یک حس هدفمندی مذهبی هستند، ولی آن را در یک دیانت سازمان‌یافته، یک مسیحیت تثبیت شده با احکام و حدود الزام‌آورش، با انحصار طلبی اش نسبت به حقیقت، با مراسم سنتی و نمادهای اقتدارش نمی‌جویند، بلکه در "عرضه جدید و غیر الزام‌آور رستگاری و نجات" به جستجو می‌پردازند.^{۱۴} در حال و هوای بعد از نوگرایی، یا پست‌مدرنیته^{۱۵} امروز که "هر چیزی" تا بدانجا که به ماوراء الطبیعه یا متافیزیک مربوط است، "پیش می‌رود" و مذعبات جهانی نسبت به حقیقت موجد سوء ظن می‌گردد،^{۱۶} در "عصر کنونی، دین‌های

12. zeitgeist.

۱۲. اندکی بعد از جنگ دوم جهانی، یکی از محققین یهودی به نام هانس یواخیم شوئیس Hans-Joachim Schoeps در مورد 'پدیده جدید بی‌اعتقادی' که 'از هدایت مباحثات - حتی از نوع مجادله‌ای - با صحف مذهبی و با معتقدین به ادیان الهی خودداری می‌نماید' چنین اظهار نظر نمود که این نگرش 'دیگر یک تردید و کفر نیست' بلکه یک نگرش 'بی‌اعتقادی و بی‌تفاوتی' است. (Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neun-zehn Jahrhunderten, pp. 154ff)

14. See 'Wende zum Mythos. Wieviel Mythos braucht der Mensch?', in Herrenalber Protokolle 48, Evangelische Akademie Baden (ed.), Karlsruhe, 1988; Schaefer, Beyond the Clash of Religions, pp. 32ff. 15. post-modernity.

۱۶. در این خصوص به Postmoderne Religion (Jugend und Religion 2) اثر Heiner Barz باورفی صفحات ۸۸، ۱۳۶ و ۲۴۷ توجه نمایید.

من درآوردی که در آنها تکثر آفاق معنا می‌یابد و فردی ساختن تعاریف مربوط به هدف^{۱۷} مطرح می‌باشند، "مجادلات بین ادیان بی‌هوده، بی‌فایده و آزار دهنده تلقی می‌گردد. امروزه مردم از مناقشات و مجادلات مذهبی خسته شده‌اند. اختلافات بین ادیان و داخل فِرَق مختلف متجاوز از هزاران سال خشونت، جنگ و رنج و آلم بی‌حد و حصر منجر شده است. اگر پیشرفتی واقعی هم حاصل شده باشد، در زمینه دَرک روز افزون این واقعیت بوده است که نوع بشر تنها در صورتی می‌تواند بقا یابد که صلح جهانی تضمین گردد و این نکته که صلح عمومی بدون صلح میان ادیان مستحیل و محال است. بنا به گفته کونگ (Kung)، یکی از "مهم‌ترین پدیده‌های قرن بیستم" عبارت است از "بیداری بطشی وجدان و ضمیر کلیسای واحد جهانی"، و "بدایت یک گفتگوی جدی مذهبی" ۱۸ - گفتگویی که هم‌اکنون در "اعلامیه اخلاق جهانی" ۱۹، صادره توسط پارلمان جهانی ادیان^{۲۰} در ۴ سپتامبر ۱۹۹۳ در شیکاگو، شکلی ملموس یافته است. ۲۱ در چنین جوّی مناقشات ادیان امری نامناسب است. ۲۲ مضافاً، یک جامعه مذهبی که هم خود را وقف غلبه بر تعصب کوتاه‌نظرانه، جدال مذهبی^{۲۳} و ارتجاع مذهبی^{۲۴} نموده است و شارع آن "اهل عالم را... به بیداری" ۲۵ وصیت می‌فرماید، و این که "بایکدیگر بروح و ریخان معاشرت نمایند" ۲۶

17. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, pp. 133ff.

۱۸. صفحه XIV کتاب مسیحیت و ادیان جهانی (*Christianity and the World Religions*). همین کونگ بود که فرمول بدون اخلاقی جهانی نشانی نخواهد بود. بدون صلح بین ادیان صلح عالم وجود نخواهد داشت. بدون گفتگو بین ادیان صلح بین ادیان تحقق نخواهد یافت. راه ابداع نمود. صفحه XV کتاب (*Global Responsibility*).

19. Declaration on Global Ethics. 20. Parliament of World Religions.

21. See Hans Küng and Karl-Josef Kuschel (eds.), *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, London: SCM Press, 1993.

۲۲. مجادله حرمی و متعصانه. یا منشأ مذهبی یا غیرمذهبی، در این فجر هزاره دوم عصر متعارف، کاملاً و واقعاً خلاف روند تاریخ و ناسازگاری با زمان است. (Reat and Perry, *A World Theology*, p. 311).

۲۳. «جدال و نزاع مذهبی...» - توضیح مترجم: اصل متن انگلیسی از ورق یازدهم از کلمات فردوسیہ نقل شده است. اما مطلب مزبور از هر دو نسخه موجود، یعنی مجموعه اشراقات و بُنْدَة مین تعالیم حضرته بیاه، اللّٰه حذف شده است. لهذا به معنای مشابه. از بیانات مبارک در لوح این ذنب استناد گردید که در صفحه ۱۰ لوح مزبور نقل گردید.

۲۴. «... ناریست عالم سوز» و «بلاء حقیق» - لوح این ذنب، ص ۱۱ / منتخباتی از آثار حضرت بیاه، اللّٰه، ص ۱۸۴.

۲۵. طراز دوم از لوح طرازات. مجموعه اشراقات، ص ۱۵۱.

و از مؤمنین خورد دعوت می کند که «عاشروا مع الادیان بالزّوج و الریحان»^{۲۷}، غیرمحمّلت است که متمایل به شرکت در مباحثات جدلی با نمایندگان سایر ادیان باشد، بالاخص با توجه به نصایح میرم حضرت عبدالبهاء هدف از دین «اتحاد قلوب»^{۲۸}، «محبت و الفت»^{۲۹} و غلبه بر «منازعات و مجادلات»^{۳۰} می باشد.

به این ترتیب، مدّت یک دهه، فرضیه های جسورانه فیچیکیا بی پاسخ ماند. این فرضیه ها که در کتب مبانی کلیسا مشتاقانه مورد استفاده و تبلیغ قرار گرفت^{۳۱}، گاهی توفیق می یافت که به آثار علمی و دانشگاهی راه یابد.^{۳۳} حتّی برخی از اولیاء حکومت در ارتباط با عرض حال های حقوقی که توسط محافل بهائی تسلیم می شد، برای کسب هدایت به این کتابها مراجعه می نمودند^{۳۴} و بعد سعی می کردند مانع فعالیت های آنها شوند و آنها را یک

۲۶. بشارت دوم از لوح بشارت، مجموعه الواح مبارکه، ص ۱۱۷

۲۷. کتاب اقدس، طبع مرکز جهانی، ص ۱۳۷ (آیه ۱۴۴).

۳۰. توضیح مترجم: در این مقطع از کلام، نویسنده به بیان دیگری از حضرت بهاء الله استناد کرده است که در لوح بشارت آمده است، «عاشروا یا توم مع الادیان کلّها بالزّوج و الریحان» که در ترجمه انگلیسی از کلمات متفاوتی برای ترجمه استفاده شده است. اما چون در اصل بیان یکسان است، از تکرار آن صرف نظر شد.

۲۸. ترجمه.

۲۹. ترجمه.

۳۱. ثالث تعالیم حضرت بهاء الله آن که دین باید سبب الفت باشد سبب ارتباط بشر باشد، رحمت پروردگار باشد و اگر دین سبب عداوت شود و سبب جنگ گردد عدمش بهتر، بی دینی به از دین است. بلکه بالعکس دین باید سبب الفت باشد، سبب محبت باشد، سبب ارتباط بین عموم بشر باشد. (خطابات تک جلدی، ص ۲۴۸) توضیح مترجم: متن فارسی خطابه مبارک که مأخذ نویسنده است، در دسترس نیست، لهذا از بیان مشابه استفاده شد.

۳۲. فی المثل به صفحات ۶۴۱-۶۲۸، *Handbuch Religiöse Gemeinschaften* اثر Horst Reller و Manfred Kiessig ترجمه کنید.

33. See Christian Jäggi, *Zum interreligiösen Dialog zwischen Christentum, Islam und Bahá'íum*, Frankfurt am Main, 1987.

۳۴. معقول و منطقی است که اولیاء حکومت که نگران خطراتی هستند که آشکارا از گروههای مشخصی درون طیف وسیع

جامعه مذهبی به حساب آورند که دارای "نظریه‌های تند و افراطی سیاسی" و "تمایلات فاشیستی"^{۳۵} است.

در اینجا است که کاسه صبر لبریز شده و درجات پذیرش بیش از حد توان و قابلیت می‌گردد. چنانچه سایرین نیز همین دعاوی را پی‌گیری می‌کردند، برای جفط آرامش،

میراد جدید عرضه رستگاری منشأ می‌گیرد. در مقابل شگاکت و بدبینی نسبت به جوامع مذهبی خارج از کلیساهای سنتی عکس‌المعمل نشان دهند و قبل از اتخاذ تصمیم در خصوص عرض حال‌های حفرقی برای کسب اطلاعات به منابع انتقادی^۱ مراجعه نمایند. یک قضیه که به نحوی بارز و خاص نکان‌دهنده و شگفت‌آور است. عراقب امور را، موفقی که از اثر در حد مطلوب^۲ فیجیکیا به عنوان منبع اطلاعات مربوط به امر بهائی استفاده می‌شود، نشان می‌دهد.

عرض حالی که به تاریخ ۵ ژانویه ۱۹۸۸ (با شماره ارجاع 6 Tief II) توسط محفل روحانی محلی برلین - اشتگلیتس Berlin-Steglitz برای اخذ اجازه جهت احداث غرفه اطلاعات در یک مکان عمومی. طی پیامی به تاریخ ۲۵ ژانویه ۱۹۸۸ توسط بخش‌داری رد شد و علت این تصمیم را چنین توجیه نموده بود: "طبق اطلاعات موجود. جوانان می‌توانند بدون معرفت قبلی از این آئین به سازمان و تشکیلات شما بیبوندند. مضافاً. در ثبت نام مؤمنین جدید، شما غائباً از خاطر نشان کردن و بیان فهرست طولانی قواعد و سایر مقررات خودداری می‌نمایید که از آن جمله این نکته است که جمیع اعضاء موظف به اطاعت بی قید و شرط هستند و این که انتقاد علنی و بیان آشکار عقاید، به قیمت مجازات طرد از جامعه، بالمزّه مسرع است. در مراددی که تمام اعضاء یک خانواده بهائی هستند، چنین مطرودیتی می‌تواند به از هم گسیختگی تمام پیوندهای خانوادگی منجر گردد. چه که حتی منسربین اکیداً از هر گونه تماسی با "فرد مطرود" مسرّعند. علاوه بر این نکته که. با توجه به مراددی فوق. تناقض و تباین نسبت به نظام آزاد و دموکراتیک آلمان مشهود و میرهن است. به طور اخص این خطر وجود دارد که جوانانی که نسبت به فعالیت‌های تشکیلات شما بصیرت و بینشی پیدا می‌کنند در مقابل این درراهی غیرمعتاد فرار می‌گیرند که یا باید تمامی پیوندهای خانوادگی را قطع نمایند یا علیرغم اعتقادات خود عضو جامعه بیانی باقی بمانند. مساعدت به شما برای گسترش اهداف و گرفتن اعضاء جدید برای تشکیلات خود با اعطای اجازه برای برپا کردن غرفه اطلاعات. که در درخواست خود منعکس ساخته‌اید. با علاقت کلی عامه، که در کنار سایر امور به تضمین حمایت و حراست جوانان از تأثیرات مضرّه توجه دارد. مابین است.^۳ این توجه باورنکردنی برای رد درخواست (بعداً مسیر معکوس را پیمود) که به موجب آن بهائیان در تشکیلات مخرب خود اجتماع می‌نمایند، مسلماً مبتنی بر افتراوات فیجیکیا می‌باشد. نیازی به تذکر نیست که این اتهامات کذب محضند. آنها در بخش‌های مختلف این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

35. Ficcchia, 'Der Baha'ismus, ungewisse Zukunft der Zukunftsreligion', in *Materialdienst* 15.16, Issue 38 (1975), p. 238.

جامعه بهائی آلمان به نحوی غیرقابل تحمل از انجام دادن امور مذهبی خود ممنوع و محروم می‌گشت، و چنانچه چنین اتهاماتی قرار بود در آراء و تصمیمات رسمی نیز تثبیت گردد، تکذیب آنها با استدلال متقابل تقریباً غیرممکن می‌شد. زیرا، بخصوص در خصوص قضیه "اثر در مورد حد مطلوب" فیچیکیا و مطالب وی در دائرةالمعارف، بنا به گفته فیلسوف هانس گِردگ گادامِر Hans-Georg Gadamer، "صرف مکتوب ساختن" باعث می‌شود که "وثوق و سندیت فوق‌العاده وزین و مؤثری" به یک استدلال تعلق گیرد. او می‌گوید، "کلام مکتوب دارای کیفیتی محسوس و ملموس در خصوص چیزی است که قابل نمایش دادن است و مانند یک دلیل می‌باشد. برای رها شدن از تعصب و تمایل نسبت به مطلب مکتوب و در اینجا نیز مانند تمام اظهارات شفاهی، در تشخیص بین عقیده و حقیقت باید سعی و فیر و جهد بلیغ مبذول گردد.^{۳۶} لِهَذَا، مادام که بهائیان نتوانند با مستندات و مدارک کتبی، به کُتبی که در آنها حملات تحریفی، موهن و افتراآمیز یک به یک مورد تحلیل قرار گرفته و بطلان آنها با نکته‌سنجی اثبات شده باشد، رجوع نمایند، عامه ناس نتیجه‌گیری خواهند نمود که یک جامعه دینی که اعضاء آن در مقابل چنین نقادی و خرده‌گیری سکوت اختیار نمایند و از خود دفاع نکنند باید فاقد دلائل متقابل متن، قاطع و قابل ارائه باشد. کلیساهای رسمی می‌توانند حملات وارده بر خود را نادیده انگارند و به قضاوت خواننده منتقد اعتماد کنند^{۳۷}، اما دایاتی که در تاریخ و تعالیم آن هنوز تحقیق و بررسی زیادی صورت نگرفته و خودش عمده برای عموم نفوس اهل مطالعه ناشناخته است نمی‌تواند به قضاوت خواننده اعتماد نماید.

لذا، تکذیبیه‌ای که اینک انتشار می‌یابد یک اقدام ضروری در دفاع از خود است. ما قصد نداریم دفتر مرکزی پروتستان را که در مسئولیت انتشار اثر فیچیکیا سهیم است، به مبارزه بطلبیم. معهذا، نمی‌توان انتظار داشت یک جامعه نسبتاً کوچک مذهبی، که جایگاهش به عنوان یک "اقلیت شناخته‌شده" در آلمان هم‌اکنون نامساعد و نامعلوم است،

36. *Truth and Method*, p. 241.

۳۷. با این همه، در اوائل سنه ۱۹۹۳ بیست و پنج مورخ کلیسایی تمامی آثار کارل - هابنتس دِشِنِر Karl-Heinz Deschner را مورد تحلیل منتقدانه قرار دادند. آثار و مقالات آنها توسط Herder Verlag در یک مجموعه منتخبات تحت عنوان *Kriminalisierung des Christentums? Karl-Heinz Deschners*

Kirchengeschichte auf em Prüfstand به هفت و ویراستاری Hans Reinhard Seeliger در فرایبورگ

Freiburg در سال ۱۹۹۳ طبع و منتشر شد.

به خاطر صلح و آشتی، در مقابل اتهامات وارده توسط یک منام کلیسایی که توجه و علاقه اصلی آن حفظ قدرت انحصاری خود در برابر حقیقت است، همواره متواضعانه سکوت را حفظ نماید.

بیان یک مطلب، یک موضوع است؛ و تکذیب و اثبات بطلان آن، موضوعی دیگر و کاملاً متفاوت. پرتاب کردن سهام اتهامات به مراتب از اثبات بی اعتباری آنها، بویژه اگر با قضاوت‌های بی ارزش و بی اساس آمیخته شده باشد، آسانتر و سریع‌تر می‌باشد. در اینجا تکذیب جامع تمام آنچه که فیجیکیا به طریقی کذب یا تحریف شده شرح داده است، نه مطمح نظر است، نه میسر می‌باشد و نه ضروری است^{۳۸}؛ اگر از خطر خسته و کسل کردن خواننده با اصلاحات بی پایان اما اجتناب‌ناپذیر صرف نظر کنیم^{۳۹}، تحلیل تفصیلی این کتاب سراسر افتراء بنفسه افتخاری بزرگ برای مؤلف آن است. مقصد از این کتاب آموزش و اعتلای شخصی خواننده نیست؛ بلکه عبارت از یک اثر مبتنی بر واقعیات است که مؤلفین در طی آن، آنچه را که فیجیکیا "معوّج" ساخته و متجاوز از ده سال "مانند یک بیماری مسری ابدی فاحش"^{۴۰} سرایت کرده و به حُسن شهرت امر بهائی در ممالک آلمانی زبان لطمه وارد کرده، مستقیم ساخته اصلاح نموده‌اند.

خطاهای عمده واقعی که "بزرگترین متخصص امروز در خصوص بهائیت" مرتکب شده است، به تنهایی از او به عنوان یک مؤلف موثق و معتبر، سلب صلاحیت می‌کند. ماهیت احساسی این اثر نیز ایجاب می‌کند که صلاحیت علمی وی، و نیز علائق و انگیزه‌های خاص او مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد، زیرا این موارد بر استفاده او از منابع تأثیر و نفوذ داشته است.

در انتهای در خصوص شیوه نگارش این کتاب باید سخن گفت. یک اثر تکذیبیه ضرورتاً تحت تأثیر مطالبی است که مورد تحقیق و تدقیق قرار می‌گیرد. مطالب مورد تحقیق است که ساختار منطقی نقد آن مطالب را تعیین می‌کند. چنانچه در آنچه که ادعا می‌شود

۳۸. این نکته که یک موضوع حاضر در اینجا مورد بحث قرار نگرفته است نباید باعث شود که شخص عجولانه استنتاج نماید که هر آنچه به وضوح تکذیب نشده صحت آن مورد تأیید قرار گرفته است.

۳۹. خواننده گاهی با دخاَل مطالب روبرو می‌شود. وقتی که چند مؤلف به بحث در خصوص یک پدیده بسیار بفرنج می‌پردازند، اجتناب از تکرار مطالب دشوار است. مواضع متعددی به تریبی مطرح شده که فی نفسه قابل فهم است، و مسلم و قطعی نیست که خواننده نکات و استدلالاتی را که قبلاً در ضمن مطلبی متفاوت مطرح شده است به یاد آورد. به ذکر مراجع برای شفافیت نوشته‌های مختلف مبادرت شده است.

یک مطالعه علمی است، مقدّس‌ترین عناصر یک دیانت - شارع آن، تعالیم و مؤمنین به آن - در معرض طعنه‌های گزنده و مکرراً انتقاد بدبینانه قرار گیرند و مورد تحقیر و اهانت واقع شوند، در این مقام ضرب‌المثل "متانت رفتار، صلابت گفتار"^{۴۱} نمی‌تواند مصداق داشته باشد. اشارات متین با استفاده از "کلمه‌ای که خاصیت شیر در او باشد"^{۴۲} کفایت نمی‌کند. دروغ را باید دروغ خواند و فریب را باید فریب نامید. در اینجا زبان به کار رفته واضح و صریح است. نفسی که چنین اثر مضرّ و مخرب را انتشار می‌دهد نباید از بحث و جدل گلابه نماید. احدی بیش از مؤنّین فعلی این تکذیبیه متأسّف نیست که لحن کتاب فیچیکیا جمیع نفوسی را که با نظری منتقدانه به مطالعه و بررسی آن پرداخته‌اند، مجبور می‌سازد برای ردّ و اثبات بطلان استدلالهای او، خود را تا اعماق زشتی و کراهت حقیر و ذلیل سازند.

برخی از نفوس ممکن است سعی کنند این تکذیبیه را به این عنوان که صرفاً "جدلی"^{۴۳} یا یک "دفاعیه" است، ندیده انگاشته در بوته نسیان اندازند، شاید با این امید و توقع که اینگونه الفاظ "دارای بار منفی"^{۴۴} یا حتی مسلماً "بدنام و لگه‌دار" هستند. در واقع،

41. 'suaviter in modo, fortiter in re!' [Gentle in manner, resolute in matter (Claudio Acquaviva (1543-1615), [رهبر زرویت‌ها

۴۲. لوح مقصود؛ طبع مطبعة السعادة؛ ص ۲۰ / دریای دانش. ص ۲۷.

۴۳. این کلام عموماً ناخوشایند تلقی می‌شود. اما گاهی اوقات، وقتی که اثری بیش از حدّ از صراط احترام و اعتبار فاصله می‌گیرد و تکذیب و اثبات بطلان ضرورت می‌یابد، نمی‌توان از آن اجتناب کرد (*difficile est satiram non*

scribere!) همانطور که کتاب *Allahs Plagiator* اثر گرگرت راتر (Gernot Rotter (Heidelberg, 1992) آن را به عرصه شهود نشانند. در این کتاب، مؤلف (که استاد مطالعات شرقی است) آثار گرهارد کتسیلمان Gerhard

Knozelmann خبرنگار رادیو و تلویزیون (و مؤلف فعال و پرکار کتب متعدّد در خصوص خاور نزدیک) را که ناشرش

از او به عنوان "متخصّصی که بیشترین و عمیق‌ترین آشنایی با عربستان را دارد" معرفی نمود. پاره کرد. تقریظ در دیباجه

کتاب راتر را می‌توان دقیقاً برای این تکذیبیه بر اثر "کارشناس ثابت شده"، "محقق عالی در زمینه بهائیت" و "اثر در حدّ

مطلوبش در زمینه مطالعات مذهبی" که مذتهای مدید "بزحمت می‌توان برتر از آن عرضه نمود" مورد استفاده قرار داد. در

دیباجه مزبور آمده است، «به جمیع کارشناسانی که خود مدعی هستند، مؤلفان آثار غیر تحلیلی و نفوسی که تصاویر خصمانه پدید می‌آورند. برای تعمق تقدیم می‌شود.»

۴۴. پیشگفتار هانس - برگ همبگر Hans=Jorg Hemminger بر *Begegnung und*

دفاعیه‌ها - تثبیت الهیات و محتوای دیانت خود شخص، مقایسه با سایر جایگاهها از طریق استدلال، و دفاع در مقابل حملات جدلی و ارائه زیرکانه تصویر وارونه و خلاف واقع - در توسعه خودآگاهی، هویت و اثبات مدعا در تمامی ادیان غیر قابل اجتناب بوده است. الهیات مسیحی از دفاعیه‌های متهورانه ایجاد شده و رشد نموده است. ملخص کلام آن که، دلیلی وجود ندارد که وقتی دفاعیه‌ها از سوی کلیسا باید مدت دو هزار سال، تحقیق شروع و موجه بوده باشد اما اکنون که بهائیان به آن مبادرت می‌نمایند، صرفاً بدین علت که متداول نیست، باید نامتناسب، مشکوک و ناشایسته تلقی گردد.^{۴۵}

شاید این تکذیبیه برای دفتر مرکزی پروتستان موقعیتی فراهم آورد که در عملکرد

اخیراً Auseinandersetzung. Apologetik in der Arbeit der EZW' (*Impulse* 39, IX/1994).

ظهور مجدد الهیات دفاعی توصیف شده است:

Matthias Petzoldt, 'Apologetische Theologie Heute, in EZW (ed.), *Beiträge zu einer christlichen Apologetik*, Berlin, 1999.

۴۵. اولین دفاعیه‌نویس برجسته بهائی جناب میرزا ابوالفضل گناباگانی، از محققین فاضل و فرزانه بود که قبل از ایمان به امر بهائی، ریاست مدرسه الهیات طهران را به عهده داشت. عالی‌ترین کتاب وی یعنی کتاب الفرائد، طبع قاهره به تاریخ ۱۳۱۵ قمری و ۱۸۹۸-۱۸۹۷ میلادی، در دفاع از کتاب ایقان حضرت بهاء‌الله در مقابل حملات یک شیخ برجسته بود. این کتاب هنوز به السنه غربی ترجمه نشده است. در خصوص محتوای این کتاب به باورقی صفحه ۲۵۲ *Symbol and Secret*, pp.252ff. and Kavian Sadeghzade Milani and Leila Rassekh Milani, 'The Proof based on Establishment (Dalil-i-Taqrir) and The Proof based on Verses (Hujjiyyat-i-Ayat) An Introduction to Baha'i-Muslim Apologetics' in *Journal of Baha'i Studies*, VII.4 (June - Sept. 1997) pp. 20ff. In this same article Abu'l-Fadk's *Faslul-Khital*.

در همین مقاله، کتاب فصل الخطاب جناب ابوالفضائل (طبع مؤسسه مطالعات بهائی به کانادا در ۱۹۹۵) به نحو مطلوب زبان فارسی، واقع در دانداس لامع اثر جناب ابوالفضائل، که در Dundas مورد بررسی قرار گرفته است. رساله برهان پاسخ به انضاد تند بر یک واعظ لندن نوشته شده است، با هدایات حضرت عبدالبهاء به در سال ۱۹۱۲ در شیکاگو چاپ و انگلیسی ترجمه و تحت عنوان واقع در لوس آنجلس در سال *The Brilliant Proof* منتشر شد. نشر جدید آن به *Revelation of Baha'u'llah* همراه پیشگفتاری جدید توسط انتشارات اثر جناب ادیب Kalimat ۱۹۹۷ انتشار یافت. در خصوص جناب ابوالفضائل به صفحات ۱۰۷-۹۳ و ۴۳۹-۴۳۵ جلد سوم کتاب طاهرزاده مراجعه نمایید.

خود با نظری انتقادی به تعمق و تأمل پردازد. شاید این مؤسسه در این خصوص بیندیشد که آیا انتشار اثر فیچیکیا به امر حقیقت خدمت کرده است یا خیر و آیا تداوم انتشار چنین اثری یک اقدام مسئولانه خواهد بود یا خیر.

بخش ۱

سبک‌شناسی

فصل اول

توضیحات کلی

۱ - محدودیت دانش در ارتباط با دین

هدف کلیه تحقیقات علمی، یافتن حقیقت است؛ ولی دین مقوله‌ای است که برای تحلیل علمی فقط تا حدودی قابل درک و فهم می‌باشد. جوهر حقیقت یعنی راز حقیقت دین، از دسترس علم خارج است. برای ادعای دین نسبت به حقیقت، هیچ معیار علمی وجود ندارد و از لحاظ علمی نیز قابل انکار یا اثبات نیست. مساعی علماء در زمینه مطالعات دینی صرفاً به تحقیق و تشریح در مورد جنبه‌های اجتماعی پدیدارشناسی و تاریخی موضوع مورد نظر محدود می‌شود. ماهیت رشته دانشگاهی مطالعات دینی توصیفی، روایتی و تطبیقی است. با این همه وقتی گزاره‌های تجویزی و آراء انتقادی مطرح می‌شوند، چون ضرورتاً مبتنی بر پیش شرط‌های^۱ معین، ارزش‌های استاندارد ذهنی و حتی موضع‌گیری‌های جزئی هستند، نمی‌توان آنها را به زیر سؤال برد و دیگر پژوهش‌ها

۱. هر عبارتی پیش شرطی‌هایی را دارد که دیگر اظهار نمی‌شوند. صرفاً چنانچه فرد این پیش شرط لازم را ادراک نماید و به آن می‌تواند درباره حقیقت یک گفته ارزیابی کند.

Hans-Georg Gadamer, "Was ist Wahrheit?", in *Hermeneutik II*. p. 52). An English edition of vol. I of Gadamer's famous book (*Hermeneutik. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, vol. I, Tübingen, 6th edn. 1990; vol. II, Tübingen, 2nd edn. 1993) has been published under the title *Truth and Method*, London: Sheed & Associates, 2nd edn. 1979. There is no English edition of vol. II (*Hermeneutik II*).

منهیم واقعی کلمه علمی نیست. پژوهش دینی به طور خاصی تحت تأثیر ساختار مبتنی بر دور و تسلسل فکری محقق^۱، دیدگاه و طرز تلقی شخصی و ذهنی او نسبت به موضوع تحقیق، پیش فرض هایش،^۲ فرضیه‌های منبعث از دیدگاه‌های اولیه مذهبی اش،^۳ اعتقادات جزمی پیشین^۴ و نیت و علائق نهفته و ناخودآگاهش می‌باشد که میزان و حد تأثیرات این عوامل بر پژوهش دینی را اینجانب در جای دیگری به طور دقیق مورد بررسی قرار داده‌ام.^۵ بر طبق نظر گادامر Gadamer، اندیشه یک حقیقت در علوم انسانی که مستقل از دیدگاه ناظر باشد، "توهمی" است که باید به نام علم "از میان برود."^۶

دفتر مرکزی کلیسای پروتستان در زمینه مسائل عقیدتی (EZW)، مطالب مستند و بسیار جالبی راجع به روح زمان و زندگی دینی در عصر حاضر منتشر می‌کند که کاملاً مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد^۷ و گنجینه‌ای از مطالب خواندنی را راجع به روح زمان و زندگی بر اساس اصول دینی در عصر حاضر، به چاپ می‌رساند. اما، این اقدام به منظور خدمت به مطالعات علمی صورت نمی‌گیرد، بلکه برای تبلیغات کلیسایی، با موضوع و دیدگاه دفاعی انجام می‌شود. همانطور که گوتفرد کونن تسلن Gottfried Kuenzlen کاملاً به جا اظهار کرده است، این مطالب "دفاعیه نویس‌ها و مدافعینی را که کلیسا منصوب

2. Gadamer, *Truth and Method*, p. 235.

۳. مجذوب اطلاعات و دانش پیشین بودن، مطلبی است که از گفتار مارتین هایدگر Martin Heidegger راجع به ساختار پیشین ادراکی، اخذ شده و گسترش یافته است (*Being and Time* صفحه ۱۵۳ غالباً توسط فیلسوف همتای او، گادامر مورد استفاده قرار گرفته است) (*Truth and Method* صفحه ۲۳۵ به بعد، ۲۶۱ به بعد، ص ۴۷۵).

۴. هانس کونگ Hans Kung مسیحیت و عالم ادیان، ص ۲۹.

۵. به *Light shineth in Darkness* ص ۱۴۶ به بعد. فراسوی اختلاف مذهب، ترجمه روحیه فنانیان، ص ۷۵ به بعد مراجعه کنید.

"*Wahrheit in den Geisteswissenschaften*" در هرمنیوتیک *Hermeneutik II* صفحه ۴۰. گادامر برای

مثال از روش مطالعه تاریخ بحث می‌کند که در آن روش، در مورد یک واقعه تاریخی، محققان مختلف نظرات مختلفی ارائه می‌کنند که این اختلاف نظرها بستگی به منابع ملی و وطن هر یک از افراد داشته‌است. یعنی در ملاحظه تأثیرات نبوده، بلکه حاصل حس درون تعلق بوده که دیدگاهی را که باید اتخاذ نماید به فرد دیکته می‌نماید. (همان مأخذ، ص

(۴۲)

۷. بنابراین اثر به اصطلاح "استاندارد" فیجیکیا اشتباهاً در آنجا چاپ شده است.

کرده است "هدایت می نماید.^۸ از تفاسیر، تحلیل، و قضاوت منتقدانه مطالب، کاملاً واضح است که صاحبان منافع راهنمای نویسنده مطالب بوده اند.^۹ این رساله در هنگام نقد و بررسی پدیده های خارج از کلیسا از جنبه انتقادی، اهداف علمی را دنبال نمی کند، بلکه مقاصد دفاعی مذهبی را مد نظر دارد. علاوه بر همه این موارد، مقصود از مطالب ارائه شده توسط دفتر مرکزی کلیسای پروتستان، این است که افرادی را که اهل رفتن به کلیسا هستند، در مورد رقبای غیر مسیحی مدعی حقیقت دینی، آگاه کنند و هشدار دهند. این یک هدف کاملاً مشروع است، ولی نمی توان آن را توضیحی بی طرفانه نامید. به هر حال چرا یک هیأت کلیسایی صرفاً به خاطر پژوهشی علمی باید به دین دیگری پردازد و در مورد آن رساله ای مطوّل به عموم مردم عرضه کند؟

شگفت آور آنکه، میخائیل میلدن برگر Micheal Mildenerger سردبیر مؤسسه مزبور صریحاً اذعان می کند که کلیسا در اظهارات خود راجع به رقبای مدعی حقیقت "متعصب" است، چنانکه می گوید: "حفظ حریم و بی طرفی مورد ادعای علم را از کلیساها توقع داشتن، امری غیر منطقی است. کلیساها مطابق دیدگاه خود استدلال می کنند. آنها در عقاید خود دو آتشه و متعصب هستند و باید چنین باقی بمانند. در غیر این صورت، نسبت به حقایق دینی خود که نماینده آن هستند، نمی توانند مؤمن و وفادار باقی بمانند و از ایفای نقش خود در جهت هدایت ناس باز خواهند ماند."

وقتی که دفتر مرکزی کلیسای پروتستان رساله ای راجع به دیانت بیایی با ادعای "تحقیقی منتقدانه"، منتشر می سازد، باید این نکته را درک کرد که همین طرح مسأله "رقابت" بین دو دین، در ارتباط با صاحبان منافع و انگیزه های پنهانی در پس انتشار این کتاب، به این مفهوم است که باید حزم و احتیاط نشان داد.^{۱۰} حداقل می توان گفت که بین روش های جدی و خشک علمی، بی طرفی، بی غرضی که لازمه یک کار علمی است و اهداف مسلم دفاعیه پرداززی و جانبداری متعصبانه که به آن اذعان کرده اند، یک حالت تنش وجود دارد. البته معیار ارزیابی الیات شناختی مشروع از پدیدارهای غیر کلیسایی مبتنی بر موضع گیری های جزمی تعالیم راست کیشانه Orthodox کلیسا است. با توجه به نظریه سپیرین، "فلاح و رستگاری خارج از کلیسا ممکن نیست"^{۱۱} این عقیده امروزه هنوز

۸ ... Kirche und die صفحه ۱۴.

* *Kommentare* (1982) در "Die religiöse Szene. Kirchliche Apologetik als Sündenbock"

Evangelische یادداشت ۴، ص ۱۹۱.

۱۰. فکری که به ذهن بررسی کنندگان خطور نکرد.

۱۱. "فلاح و رستگاری خارج از کلیسا ممکن نیست EXtra ecclesian Salus Nonest"

اعتبار خود را حفظ کرده است،^{۱۲} هر ادعایی نسبت به نزول وحی الهی بعد از کتاب مقدس مسلماً به عنوان غصب اختیارات دینی محکوم خواهد شد. بنابراین، پدیده‌های دینی توصیف شده، وقتی که به چشم یک فرد مؤمن نگریسته شود، باید به گونه‌ای متفاوت با آنچه که هستند، تعبیر و تفسیر شوند.

دلیلی موجه و منطقی وجود ندارد که چرا همیشه معرفی یک دین با عنوان "متقدانه" را همواره بر آنچه خود پیروان آن دین در جهت معرفی آن می‌نویسند، ترجیح داده می‌شود. هیچیک از آن دو "علمی‌تر" از دیگری نیست. هر دو مورد باید مورد بررسی قرار بگیرند که آیا شیوه ارائه مطالب آنها علمی است یا خیر.

۲ - (نوشته‌های منتقدانه)

البته معرفی یک دیانت توسط نفوس که خارج از جمع پیروانش هستند، تفاوت‌هایی با نحوه معرفی آن توسط پیروانش خواهد داشت که از بیرون بدان ناظرند.^{۱۳} توصیف نفوس میمه در عالم مسیحیت (برای مثال عیسی مسیح یا پولس) و تشریح تعالیم دین مسیح توسط منتقدان بیژدی، مانند^{۱۴} Moses Mendelsohn موسی مندلسون، Salomon Ludwig Steinheim سالومان لودویگ اشتاین هایم،^{۱۵} هانس یواخیم شوپس Hans - Joachim Schoeps یا نویسندگان بیژدی معاصر مانند پینکاس لاپید Pinchas Lapide یا شانوم بن کورین Schalom Ben - Chorin با آنچه مسیحیان در این مورد مطرح می‌کنند، به نحوی فاحش متفاوت است. آیا صرفاً به این دلیل که این تفاسیر به نحوی منتقدانه به عقاید و تعالیم رسمی کلیسا پرداخته و در مورد آن به نتایج متفاوتی دست

ادامه باورنی از صفحه نیل :

اسقف کارناژ و از متألمین آژیه مسیحی که در سال ۲۰۰ میلادی در کارناژ متولد و در سال ۲۵۸ در زمان امپراطور والریان به مرگ محکوم و اولین اسقف شیبید آرتیقا شد (بریتانیکا).

۱۴. مراجعه کنید به *Catechism of Roman Church, No. 866*

۱۳. مارتن بابر *Martin Buber* این قضیه را چنین بیان می‌کند: "رموز درون دیگری برای افراد بیرون از او قابل درک نیست. هیچکس در بیرون از اسرائیل، سر اسرائیل را نمی‌فهمد. و هیچکس خارج از عالم مسیحیت اسرار و رموز درون مسیحیت را نمی‌فهمد و وقتی که یکدیگر را درک نمی‌کنند. می‌توانند به راز و رمز بودن یکدیگر را تصدیق کنند. (*Die Stände*)

Und die Erkenntnis (منحه ۱۵۵).

۱۴. ۱۷۲۶ - ۱۷۸۶.

۱۵. ۱۸۶۶ - ۱۷۸۹.

یافته‌اند، منصفانه‌تر و صحیح‌تر می‌باشند؟ بنابراین، نظر گوته Goethe راجع به تاریخچه کلیسا^{۱۶}، "محکوم کردن کلیسا"^{۱۷} توسط کارل هاینتس دشنر^{۱۸} Karl - Heinz Deschner تحلیل تاریخچه کلیسا از دیدگاه روانشناسی اعماق، توسط یوجن درورمن^{۱۹} Eugen Drewermann، حملات و ضربات گسترده و همه جانبه اوتارانکه هایمن علیه کتاب مقدس و کلیسا^{۲۰} نوشته آتارتک - هینمن Uta Ranke - Heinemann صرفاً به علت خصوصیت "منتقدانه" آنها، از لحاظ صحیح‌ترین اعتبار، بر کلیه مطالب ارائه شده توسط خود مسیحیان، فی نفسه رجحان دارد. من مطمئن هستم، دفتر مرکزی کلیسای پروتستان، چنین نتیجه‌گیری نمی‌کند. آثار "منتقدانه" راجع به دین که در گذشته در کشورهای آلمانی زبان (و نیز در کشورهای انگلیسی زبان)^{۲۱} تألیف شده‌اند، منحصرأ از تراوشات قلمی علمای مسیحی است که در برخورد با جنبه‌های اصلاح خود، یعنی مقاومت در مقابل فعالیت‌های

۱۶. گوته کلیسا را "مخلوطی از خطا و خست می‌نامد".

(Johann Wolfgang v. Goethe, 'Zahme Xenien IX', quoted from *Goethes Gedichte in zeitlicher Folge*, p. 1121).

17. *Abermals Krähte der Hahn. Eine Kritische Kirchengeschichte von den Anfängen bis zu Pius* Stuttgart, 1962; *Kriminalgeschichte des Christentums*, Reinbek, Vol. 1(1986), II .XII., (1990), vol. IV (1994).

۱۸. در داوری راجع به فیلسوف وینی. ولفگانگ استگمولر Wolfgang Stegmuler. این فرد اخراج شده از جرگه کاتولیک‌ها برجسته‌ترین منتقد کلیسا در این قرن است.

19. *Tiefenpsychologie und Exegese*, Olten, 1984; idem, *Strukturen des Bösen*, Paderborn, 1988; idem, *Kleriker-Psychogramm eines Ideals*, Munich, 1991.

20. *Nein und Amen. Anleitung zum Glaubenszweifel*, Hamburg, 1992.

۲۱. جی. آر. ریچارد *The Religion of the Baha'is* لندن ۱۹۳۴ یک مسیونر کلیسای انگلیس که در سوریه و بعداً به عنوان اسقف در ویلز انجام وظیفه می‌کرد.

William McElwee Miller (*Baha'ism, New York, 1931; The Baha'i Faith: Its History and Teachings*, South Pasadena, Calif., 1974) was a missionary of the Presbyterian Church in Iran. A detailed analysis of Miller's works has been made by Douglas Martin, "The Missionary as Historian", pp. 1 - 29.

تبلیغی بهائیان در عالم غرب به رشته تحریر در آمده‌اند، چنانکه خود این نویسندگان مسیحی به راحتی به این قضیه اعتراف کرده‌اند. هرمان رومر Herman Romer که عربی و فارسی نمی‌داند و اطلاعات خود را به طور عمده مدیون براون Browne^{۲۲}، مستشرق انگلیسی است. صریحاً اهداف دفاعی و تبلیغی تحقیق خود را؛ چنین اذعان نموده است: "مطالعه من از نیاز واقعی به مواجهه با تبلیغات بهائیان در آلمان، نشأت گرفته است... در عین حال، این پژوهش برای فعالیت‌های تبلیغی مسیحیان در جهان اسلام نیز مفید است."^{۲۳}

گرهارد روزن گرانز Gerhard Rosenkranz که افتخار دارد حقانیت دیانت بهائی را تشخیص داده بر ویژگی استقلال آن به عنوان یک دیانت منزله سماوی و "آئینی نبوی"^{۲۴}

۲۲. Die Babi-Beha'i (Potsdam, 1991). رسالهٔ دکتر (مقدمه. با توجه به اینکه پژوهش علمی در این زمینه در مراحل

اولیه خود بود؛ این رسانه مربوط به هیئات. پژوهشی بسیار آموزنده است. با وجود این. یافته‌های رومر Romer بالاخص نتیجه‌گیری و نظریه‌های او، بنا بر اقرار خود او. به علت جانبداری از منافع افراد ذینفع و مخصوصاً اتکای شدید و بدون قید و شرط او به براون، مخدوش شده است. براون به علت تحقیقاتش در زمینه بایبگری شایان تقدیر است.

بهائیان نیز مدیون او هستند؛ چون او تنها اروپایی برجسته‌ای بود که افتخار ملاقات با حضرت بیاءالله را یافت و دربارهٔ

حضور به محضر حضرت بیاءالله در عکا گزارشی مؤثر را به رشته تحریر در آورده است. (A Traveller's

Narrative جلد ۲، صص ۴۰ - ۳۹) با این حال. تحقیق براون شدیداً تحت تأثیر اعتقادات درونی و ذهنی او بود، چون

به گمان او. مدعی مشروع جانشینی مقام حضرت باب میرزا یحیی (صحی از) است نه حضرت بیاءالله (به ادوارد

گرنول براون و دیانت بهائی: تألیف ایچ. ام بایرز H. M. Balyuzi. لندن ۱۹۷۰ و مقاله توفیق در همین کتاب

صفحه ۴۵۸ مراجعه کنید) رومر اشتباهات و قضاوت‌های نادرست براون را انقباس می‌کند. ولی در نظر خود در مورد

دیانت بهائی. مضاوت عمل می‌کند و به عقیده او دیانت بهائی درویش مآب است و تنها به لطف تقارن با جنبش فرهنگی

مدرن بوده که نیاسی بسیار مدرن بر تن کرده و می‌کوشد تا پیوندهای خونی خود را با سایر سلسله‌های ۱۸ درویشی را

بشمارد (صفحات ۱۷۵ به بعد). در بارهٔ امر نگاه کنید به بحث گولمر در همین کتاب در صفحهٔ

۲۳. همان منبع. پیشگفتار.

۲۴. Die Baha'i ص ۷. در اظهارات خود مورخ ۳ اکتبر ۱۹۶۱ در ارتباط با کشتار و اذیت و آزار بهائیان در ترکیه در آن زمان.

روزن گرانز مجدداً بر موضع خود تأکید می‌کند و می‌گوید: در تاریخ اخیر ادیان. دین بهائی به عنوان نمونه‌ای از

مرازدی است که چگونه نیضی از میان ادیان موجود (در این مورد از اسلام) بر می‌خیزد و نه تنها داعیهٔ دینی مستقل بودن

را دارد؛ بلکه خود به تنهایی دارای تمام خصائص پدیدار شناسانهٔ ادیان دیگر نیز هست. (نگاه کنید به

تأکید ورزد، در انتقاد خود، بر رومر بسیار منگی است و می‌گوید که در مقام یک متأله مسیحی، به این دلیل به این پژوهش پرداخته تا فرصتی "جهت تأمل و تعمق بر ماهیت خاص پیام مسیحیت بیابد." ^{۲۵} در انتیتی که "حکم الییات شناختی پایانی" را صادر می‌کند، مجدداً در کمال صراحت بر "منحصر بنفرد بودن دیانت مسیحی" تأکید می‌ورزد و با دیدگاهی انتقادی، آن را در تقابل با پیام جدید فلاح و نجاج قرار می‌دهد. ^{۲۶} این نوع آثار و نوشته‌ها، اهداف دفاعیه پردازی استدلالی از مسیحیت و ارتقاء و جنبه عمومی دیانت مزبور را تعقیب می‌کند و به این ترتیب از ارزش‌های علمی آن می‌کاهد.

این نکته که تصویری که یک دین از خود ارائه می‌دهد باید مدار جهت‌گیری برای هر گونه توصیف آن دین توسط غیر مؤمنان باشد، و این نکته که هویت یک دین باید در تصویر یا توصیف مورد نظر در مورد آن دین قابل تشخیص و تصدیق باشد، ^{۲۷} امروزه یک معیار روش‌شناسی پذیرفته شده است. ^{۲۸} ویلفرد کنتول اسمیت، محقق کاتادایی، در زمینه مطالعات تطبیقی ادیان، قاعده‌ای وضع کرده است مبتنی بر این که هیچ اظهار نظری درباره دین دیگری معتبر نیست "مگر آنکه پیروان آن دین و ناظران منتقد غیر مؤمن، بتوانند صحت آن را از لحاظ نظری مورد تحقیق و تأیید قرار دهند." ^{۲۹} لئونارد سویدلر Leonard Swidler، با اشاره به اسمیت Smith و ریموندو پانیکار Raimondo Panikkar، که "طرفین باید قادر به تشخیص هویت خود در آن اظهار نظر باشند" ^{۳۰} آن را "قانون طلایی" خوانده است، و کارل ارنست نیپکو Ernst Nipkow در مورد "قانون مشهور هرمنوتیک" سخن می‌گوید، "یک سنت غیر بومی باید چنان ارائه شود که نمایندگان آن بتوانند آن را به عنوان تعبیر و تفسیر خود بپذیرند." ^{۳۱} کورت هوتن Kurt Hutten در کتابی که راجع به فرقه‌ها

Schaefer, *The Bahai Faith: Sect or Religion?* p. 17.

25. *Die Baha'ï*, p. 7.

26. *ibid.* p. 59.

۲۷. نگاه کنید به Hans Kung, *Christianity and the World Religions*, pp. xivff.

۲۸. نگاه کنید به Hans - Joachim Schoeps *Religionsgesprach*, p. 148. تألیف

29. *Towards a World Theology*, p. 60; *On Understanding Islam*, pp. 282ff.

30. *Interreligions and Interideological Dialogue: The Matrix for all systematic Reflection Today*, p. 15.

۳۱. "Oikumene", in Johannes Lahnemann *Das Wiedererwachen der Religionen*. تألیف

نوشته است،^{۳۲} ابتدا سعی کرد تا از دید خود دیانت بنیایی را جمع به تاریخ و تعالیم آن بنویسد، ولی بخش مربوط به نظم اداری^{۳۳} حاوی اشتباهات فاحش و مغرضانه بود و در مواردی نتوانست در انتقاد از دیانت بنیایی بی طرف بماند. مزیت مطالب مطروحه او این بود که بخش انکار قاطعانه الهیات و تعالیم بنیایی را تحت عنوان مجزائی تدوین کرده بود^{۳۴} و بدین لحاظ با اصول صحیح علم روش‌شناسی انطباق داشت. معیناً، متأسفانه در هر یک از چاپ‌های جدید این کتاب به اعتراضات عدهٔ قلیلی از مخالفان تأسیس قانونی جامعهٔ بنیایی، که با اصطلاحاتی چون اعتقاد نامه‌گرایی Confessionalism و "ساخت شعائر مذهبی" Churchification^{۳۵} از آن یاد کرد، مجال و میدانی فزاینده داد و نهایتاً موضوع مخالفان را اتخاذ کرد. پس از مرگ نویسنده، در چاپ دوازدهم کتاب، اچ. دی. ریمر H. D.

32. *Seher, Grubler, Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart, Stuttgart, 1st edn. 1950, 12tg edb. 1982.*

^{۳۲} مراجعه کنید به جاب دهم. صفحات ۳۰۳ به بعد.

^{۳۳} "Christus - ein Vorläufer Baha'u'llahs?" 10th edn., صفحات ۳۱۱ به بعد.

^{۳۴} شگفت آور است که شخصی روحانی و اهل کلیسا، این اصطلاحات را با مفاهیم فئسی منفی و انتقادی بکار ببرد. هر چند کاربرد این دو اصطلاح نامحاذ است. در دیانت بنیایی هرگز تنظیم اعتقادنامه (اعتراقات) به شیوهٔ متداول در فرقه بندگی‌های مسیحیت اروپای غربی، رایج نیست. در این دین دستورانعمل‌های ثابت و تعاریف اعتقادی کلیشه‌ای و قالبی محدود هرگز وجود ندارد. هدف از تأسیس مشروعاتی که ترقی جامعه را موجب می‌شوند آنجنان‌که توسط مؤسسان این دیانت صریحاً تشریح و تجویز شده‌اند، ایجاد فرقه‌های مذهبی نیست؛ کلیسا سازی نیز نمی‌باشد. البته قطع نظر از اینکه خود بکار بردن اصطلاحات خاص و متداول در مسیحیت برای یک جامعه مذهبی غیر مسیحی جای سؤال دارد، ولی به هر حال، جامعه سازمان یافته بنیایی، یک مؤسسهٔ مختص شعائر دینی خاص نیست؛ یعنی رسومات دینی که طی آن روحانی با کنش واسطهٔ دریافت فیض و یخبندان آن به دیگران است که وجه مشخصهٔ اصلی کلیهٔ کلیساها در عالم مسیحیت است. در دیانت بنیایی وجود ندارد. (مراجعه کنید به صفحه ۱۲۶ رسالهٔ دکترای من به نام *Grundlagen der "Verwaltungsordnung" der Baha'i* صفحات ۸۵ - ۸۲. رساله‌ام به نام:

Gollmer, Gottesreich und Weltgestaltung صفحه ۱، *Baha'i Faith: Sect or Religion*

Theologie im Baha'itum (Diss., unpublished), ch. 11.1; 112.3). هاتن، Hutten و اصحاً از

اصطلاحات توصیفی که در نوشته‌های اخیر جامعه‌شناسی یافت می‌شود، استفاده کرده است. در این نوشته‌ها معانی و مضامین اساساً مسیحی کلمهٔ کلیسا حذف می‌شود و کلمهٔ کلیسا به عنوان نماد هرگونه دین نهادینه شده‌ای به کار می‌رود.

Reimer در مطالب مطروحه هوتن تجدید نظر کرد و تعابیر انتقادی را به آن افزود. این تعابیر قویاً تحت تأثیر کتاب جدید انتشار فیچیکیا است که هوتن آن را "اثر قابل ستایش"^{۳۶} می خواند. از خود فیچیکیا نیز به عنوان "یک کارشناس برجسته در زمینه بهائیت"^{۳۷} دعوت بعمل آمد تا بخش پایانی کتاب را به رشته تحزیر در آورد.

این مطلب به وضوح روش های مورد اقتباس را آشکار می سازد: هسته اصلی این حمله، دیگر عقیده الهیات شناختی مسیحی نبود، یعنی همان عقیده ای که نسبی بودنش برای هر خواننده هوشمندی آشکار و بدیهی است؛ دیدگاه برتری طلبانه مسیحی هم نبود. یعنی همان دیدگاهی که امروزه عده زیادی به آن با دیده تردید می نگرند؛ بلکه در واقع هسته اصلی این حمله را قضاوت و داوری مخالفان دیانت بهائی تشکیل می داد، و در این میان اندک بودن شمار مخالفان و پیش پا افتاده و از هم گسیخته بودن تاریخ واقعی آنب (Wirkungsgeschichte)^{۳۸} اهمیتی نداشت. قصد این بود که دیانت بهائی را به اصطلاح درون بی اعتبار سازند. معرضین داخلی را (که بنا به حکم شرع مرتد و منافق تلقی می شوند)، عملاً به عنوان شاهدی بر این مدعا محسوب داشتند که آنچه امر بهائی در وصف و معرفی خود اظهار می دارد، صرفاً ظاهر سازی هایی کاذب، و قصص و روایات انبیاست و فاقد ارزش علمی و دانشگاهی است، آنها به عنوان شاهد اصلی علیه امری قرار دادند که از آن اعراض کرده بودند. کسی که منکر اعتقادات و ایمان خود شده، یعنی یک مرتد را، اکنون به عنوان شاهد علیه امری قرار دادند که از آن رو برگردانیده بود؛ و او را به عنوان برجسته ترین و برترین کارشناسی که دانش وی از هر فرد دیگری سبقت گرفته است. مورد تکریم و تعظیم قرار دادند. این روش برای اهداف عاجل مورد نظرشان مفید و مؤثر بود، زیرا خواننده عموماً تمایل دارد برای قضاوت های منتقدانه "خودی" های پیشین به مراتب بیشتر از مطالبی که مؤمنین به آن دیانت بیان می دارند، یا انتقادهای الهیات شناختی مسیحی، ارزش و اعتبار قایل شود. انتشار کتاب فیچیکیا در واقع یک اقدام هماهنگ در این جهت بود.

کاملاً امکان دارد که این روش موفقیت آمیز باشد، اما نمی توان از مطرح کردن این سؤال صرف نظر کرد که آیا این شیوه زائیده "روحیه آستی جوانان و انجمن و خوشه و ارتباط متقابل" و روحیه "عشق و عدالت"^{۳۹} است که تشکیلات کلیساها با آنها بازی خود را

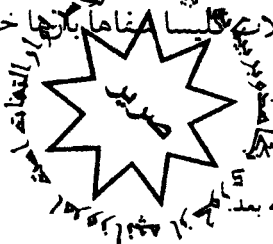
۳۶. همان مأخذ، صفحه ۸۰۰

۳۷. همان مأخذ، ص ۳۲۷

۳۸. اصطلاحی که توسط گادامر ابداع شده، Truth and Method، صفحه ۲۶۷ به بعد.

۳۹. کورت هاتن این کلمات زیبا را در پیشگفتار خود در جاب هشتم کتابش آورده است: "یکی از خصایص حقیقت سبح

این است که اثباتش وابسته به عشق است چون در برانگیختنش مرفوق است. یکی از مؤلفه های اصلی عشق، رعایت عد



نسبت به آنها متعهد نشان داده‌اند. در ژنو Geneva در سال ۱۹۷۷ و در کینگزتون، Kingston پایتخت جامائیکا، Jamaica در سال ۱۹۷۹، شورای جهانی کلیساها اقدام به تهیه یک "مجموعه رهنمودها"^{۴۰} در مورد تغییر نحوه برخورد کلیساها نمود و از کلیساها خواسته شد تحت تأثیر "تفوق‌طلبی" کلیسایی، "تفرعن و تکبر نسبت به هموعان"^{۴۱}، از "ستیزه‌جویی پرخاشگرانه مسیحی"^{۴۲}، "تعصب" و "برخورد قالبی"^{۴۳} دست بردارند و در عوض، گفتگو^{۴۴} با پیروان سایر ادیان با روح فروتنی، ندامت از رفتار گذشته، و صداقت

در هنگام ارزیابی عقاید دیگران است. عقیده هونن در این مورد که هرکسی که نسبت به دین دیگران به نحوی غیر متعانه و خصومت‌آمیز واکنش نشان دهد، گناه حقیقت نیست بلکه آنرا بی اعتبار می‌کند. صمیمانه سزاوار تحسین است. (نقل قول از *Seher, Grubler, Enthusiasten* پیشگفتار چاپ دوازدهم، صفحه ۱۵). با این وجود، کلمات خورش آهنگ و زیبایی او با خصومتی که در مطالب منتشره خود طی ۲۰ سال اخیر نشان داده، مغایرت دارد. او در نوشته‌های خود مستمراً دیانت بهائی را مورد حمله و استیزاء قرار داده‌است. من طی نامه‌ای به استدلال‌های او پاسخی منتقدانه دادم (در *The Light Shineth in Darkness, "Answer to a Theologian"*، صفحه ۱۰۹ - ۵۵ به چاپ رسیده است). فیجیکیا مرتد برای هائز می‌باید مانند یک نعمت خدا داده باشد. از او برای رسیدن به اهدافش استفاده کرد و این او بود که به فیجیکیا پیشنهاد کرد تا یک رسانه صرفاً راجع به دیانت بهائی بنویسد.

40. *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva, 1979.

۴۲. بخش دوم C18, II: صفحه ۱۱

۴۱. بخش اول I 14 B صفحه ۹

۴۳. بخش سوم, III. ۴. صفحه ۸۸

۴۴. گفتگو با ادیان دیگر. *The Lexikon der Religion* با ویراستاری Hans Wlddenfels Sj و چاپ - Herder Verlag در سال ۱۹۸۷. بیت خود را نیز جهت "مشارکت آگاهانه برای آغاز گفتگوی بین ادیان اعلان می‌کند. هانس... با توجه به روز جهانی دعا برای صلح، یعنی ۲۷ اکتبر سال ۱۹۸۶ که پاپ جان پل John Paul دوم همه نمایندگان ادیان مختلف را به آن دعوت کرده بود (و در آن نمایندگان بهائی نیز حضور داشتند) می‌نویسد: "تلاش برای صلح و تفاهم بین ادیان و بدان وسیله مجدداً آنها را به ترجمه به پیام الهی برای عالم فرا خواندن، مشارکتی حتمی در جهت رفاه و آینده احاد مردم بر کرده زمین است" (پیشگفتار اولین چاپ صفحه XI پس شایسته نیست از میان خیل عظیم متخصصان مشهوری که فرهنگ لغات از اسامی آنها مسلو است. نویسنده مدخل (بخش) "بهائی‌گری" کسی باشد بدون هیچ مدرک تحصیلی در زمینه مطالعه ادیان و تنها مورد واجد شرایطش. عضویت کوتاه مدت او در جامعه بهائی است و چنین فردی در یک ستون و نیم (مدخل مربوط به "بهائی‌گری") مرفوز می‌شود تا مطالب نادرست و غلطی را راجع به دیانت بهائی عنوان کند - البته به استثنای چند تاریخ (صفحه ۴۷ - ۴۶). فهرست مراجع نام برده در این مدخل، به تنهایی گرایش فیجیکیا را

مشخص و مدلل می‌سازد: به عبارت دیگر، او علاوه بر اثر خود، فهرستی از نوشتجات منحصرأ منتقدانه علمای مسیحیت را (رومر Rosenkranz، روزن کسرانس Elder، الدر و میلر) و *Handbuch Religiose Gemeinschaften* مورد اشاره در نکته ۲۱ مدخل ذکر کرده، که این کتاب آخری [منظور... *Handbuch* است م.] خودش مبتنی بر رساله فیجیکیاست. او با از جزئیات مدخل مربوط به بیانی گری در دایرة المعارف معتبر ادیان، (*TRE Theologische Realenzykloadie*) خیر نداشته با عمداً آن را نادیده گرفته است. هنگامی که بیش از نیمی از مدخل یک دایرة المعارف حاوی انتقادهای نیش دار و کنایه آمیز است و نویسنده، حتی یک اثر موثق از بین انبوه منابع دست نونی که در آلمان به چاپ رسیده‌اند و یک مورد از منابع دست دومی را که خود جامعه بیانی ارائه کرده، مطرح نمی‌سازد، انسان در مورد بی غرضی و بی طرفی این اثر به تردید می‌افتد. انتشارات هردر *Herder Verlag* بمد از اینکه از پیش زمینه و سابقه و نقایص مدخل دایرة المعارف مورد نظر و تحلیل انتقادی کتاب در دست انتشار بر کتاب فیجیکیا با خبر شد، در پاسخ گفت که نقد کتاب فیجیکیا را مفید دانسته و آن را به ویراستار دایرة المعارف سپرد؛ البته با این درخواست که با توجه به این مسائل در چاپ آتی تغییرات لازم صورت گیرد. در این اثنا، مدخل مورد نظر بدون تغییر در چاپ سزم کتاب در سال ۱۹۹۲ منتشر شد.

افترا و نهمت فیجیکیا نسبت به دیانت بیانی مسلماً مورد ستایش و تمجید انتشارات هردر بود. چون از او دعوت بعمل آمد تا برای مدخل‌های ذیل کلمه کلیدی بیانی در فرهنگ لغات هردر ... *Herder* مطلب بنویسد. (چاپ سزم، سال ۱۹۹۱، چاپ چهارم سال ۱۹۹۴) و بنابراین اکاذیب او در مورد این دیانت را اشاعه داد. در اینجا نیز به نظر می‌رسد ویراستار از این واقعیت نگرانی به خود راه نداده است که فهرست مراجع، به استثنای تز دکترای من و دو اثر حضرت ولی امرالله. صرفاً حاوی آثار نویسندگان منتقد بالاخص اثر خود اوست. دکتر فردریک والننتین *Dr. Freiderik Valentin*، همکار ویراستار حداقل می‌دانست که برای این کلمه کلیدی (بیانی) چه نوع محققى انتخاب شده بود. وی جزوه‌ای راجع به دیانت بیانی نوشته بود (*Bahai: Geschichte - Lehre Praxis Dokumentation 1/81*) که توسط دفتر اسقفی آرک دوشس وین، به چاپ رسید، که برای نگارش این مطلب، شدیداً به کتاب فیجیکیا تکیه کرده و مطالب زیادی از آن را در مقاله خود درج نمود. محفل روحانی منی بیانیان استرالیا، با فرستادن یک سری مدارک ۳۰ صفحه‌ای به نزد سر اسقف مشول کاردینال دکتر گورر *Gerades Krumm gemacht. Der Renegat als Forscher*) که در آن به اصلاح برخی از موارد بسیار جدی آن اکاذیب پرداخته و تعارض و اختلافی را که منجر به انتشار کتاب فیجیکیا شده بود، ذکر کردند. در نامه مورخ چهارشنبه خاکستر (آغاز روزه و برهیزکاری مسیحیان) در سال ۱۹۸۶، کاردینال تشکر خود را برای ارسال آن مدارک ابراز کرده و اظهار کرده بود: "مشتاقانه از شما به خاطر مساعدت در جهت

گیرد، یعنی "اولویت و اهمیت" باید به "خودشناسی و معرفت نفس" سایر جوامع دینی داده شود^{۴۵} و باید از بیشترین اهمیت برخوردار شود. "یکی از لوازم محاوره این است که به شرکت کنندگان اجازه می‌دهد با اصطلاحات خاص خود به تشریح دیانت خویش بپردازند و بر حقیقت آن گواهی دهند. تنها در اثر تمایل متقابل به گوش دادن و یاد گرفتن است که یک گفتگوی مهم پیش می‌رود."^{۴۶} به ما گفته شده که در یک گفتگوی "مبتنی بر اعتماد متقابل و حفظ حرمت و هویت کلیه شرکت کنندگان"^{۴۷} مسیحیان باید به فرمان خدا "همسایه‌ات را مانند خودت دوست داشته باش"، پاسخ مثبت دهند و نیز اینکه، گفتگو می‌تواند راه مناسبی برای این فرمان از ده فرمان باشد: "بر همسایه خود شهادت دروغ مده"^{۴۸}. مجموعه رهنمودهای مزبور علیه این خطر هشدار می‌دهد که "یک دیانت زنده با یک دیانت یا عقیده دیگر مورد تعبیر و تفسیر قرار گیرد نه بر مبنای معیارهای خود آن دین. این اقدام، بر اساس اصول دانش پژوهی و گفتگو، غیر منطقی است."^{۴۹}

دفتر مرکزی کلیسای پروتستان، برای مساعی اش در جهت انتشار این سخنان ناب در "کتابچه راهنمای" # خود که در سال ۱۹۷۹ انتشار داد، سزاوار قدردانی و تشکر است^{۵۰}

بپیورد درک اینجانب، تشکر می‌کنم. متأسفانه ما در این دنیا بارها تجربه می‌کنیم که چگونه حتی برخی از مؤمنان با کمان بی عدالتی و بی انصافی یا مؤمنان دیگر رفتار می‌کنند. و تا چه حد در برابر کسانی که مشمول عنایت و رحمت پروردگارند، ناپردباری نشان می‌دهند. طی نامه‌ای از سری دفتر اسقفی Pastoral Office در تاریخ ۷ فوریه سال ۱۹۸۹، دکتر والتین. محفل ملی را این چنین در جریان قرار داد: "نامه مورخ ۱۳۰/شما را به همراه بروشور راجع به قتل و آزار مجدد بی‌ایمان در ایران و زدیۀ مفصل آدوینیر. دریافت داشتیم؛ با بررسی این مطالب، من متوجه شدم که مطالب انتقادی با استنداده از مذاکره دفتر مرکزی کلیسای پروتستان، EZW که منشاء آن نیز آقای فیجیکیا است، تنظیم شده. بنابراین این مطالب نسبت به این بروشور ارسالی در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد و نسبت به آن جنبه فرعی می‌یابد. من همچنین به اشتباهات مربوط به این اثر را اذهان دارم و در جاب احتمالی این فرهنگ لغت در آینده به این مسائل توجه خواهم کرد. (اگر چه در حال حاضر برنامه‌ای برای جاب بعدی نداریم). معیندا این اظهارات دکتر والتین را از به خدمت

گرفتن فیجیکیا "منحصص" برای تدوین مدخل بهایی منع نکرد. Cui bono?

۴. بخش سزوم III. ۴. صفحه ۱۸. ۴۶. ایضاً صفحه ۱۷ به بعد.

۴. بخش دوم ۱۸ - C. ۱۱۰. صفحه ۱۰F. ۴۸. بخش دوم C. ۱۷. صفحه ۱۰.

۴. بخش اول، E. ۷. صفحه ۱۵.

Arbeitstexte #

و از آن پس مکرراً عدم پایبندی خود را از این اصول ابراز داشته است.^{۵۱} خواننده می‌تواند خود قضاوت کند که پس از سپری شدن فقط دو سال از انتشار این "کتابچه راهنما"، آیا دفتر مرکزی کلیسای پروتستان در هنگام ویرایش و انتشار کتاب به اصطلاح استاندارد فیچیکیا از این اصول تبعیت کرده است یا خیر.^{۵۲} احتمال دارد "متخصص" برگزیده خود، فریب خورده باشد و تا آنجا که به حقایق مربوط می‌شود، هنگامی که فیچیکیا "شهادت کذب" می‌داده، EZW با حسن نیت عمل می‌کرده است. با وجود این EZW حتماً متوجه سوگیری‌های آشکار کتاب فیچیکیا شده، کتابی که در آن دیانت بیثباتی به طرز ساده‌انگارانه‌ای تحریف شده است. انتخاب یک "پیرو پیشین"، یعنی یک مرتد (renegade)،^{۵۳} به تمسخر گرفتن اصول اعلان شده در آن راهنماست. خواننده ناآگاه، به سوی این باور سوق می‌یابد که نویسنده فردی مطلع است و در مورد موضوع دارای اطلاعات تخصصی است، چون زمانی عضو جامعه بیثباتی بوده و از درون جامعه نسبت به آن آگاهی پیدا کرده است. اما، از چه زمانی عضویت کوتاه مدت در یک جامعه دینی،

۵۱. برای مثال رینهارت هامل Reinhart Hummel که دربارهٔ "تعصب. مفروضات غلط" هشدار می‌دهد و مسیحیان را نصیحت می‌کند که نسبت به افراد دارای با عقاید و باورهای متفاوت. منصف باشند. آنها را درک کنند و به آنها احترام بگذارند (صفحات ۹ - ۱۰ Apologetische Modelle) با گاتفرید کانتزین Gottfried, Kuenzlen که تقاضا می‌کند گفتگوی بین ادیان بر اساس اطلاعات واقعی درست دربارهٔ محترمانه و مدعای حقیقت دین مورد تحقیق باشد و انسانها را به تفاهم و همدلی درونی فرا می‌خواند. همچنین دربارهٔ محکومیت عجولانه هشدار می‌دهد: "... لگد کوب کردن کاریکاتورهای یک فرد تا سر حد مرگ کاری کودکانه است (ژولیوس کانتن. نقل از Religion در Geschichte und Gegenwart. چاپ سوم، جلد ۱، صفحه ۴۹۰) (Kirche und die geistigen Strömungen der Zeit) صفحه ۲۰.

۵۲. میشل میلدنبرگر، Michael Mildenerger که مسئول کتاب فیچیکیاست، شفاهاً حمایت خویش را نسبت به این روحیه جدید ابراز داشته است، او هم او را به محترم شمردن دیگران حتی "رقباً" فرا خواند. و خواستار یک تغییر کلی در طرز تلقی درونی نسبت به افرادی با عقاید مذهبی مختلف و گروه‌های غیر مسیحی و غیر کلیسا رو می‌باشد (Die religiöse Szene. Kirchliche Apologetik als Sündbock) با وجود این، میلدنبرگر باید مشروعیت این سؤال را بپذیرد که آیا استفادهٔ ایزاری از یک مرتد در جهت منافع دفاعیه بردازی کلیسا با این درخواست مطابقت دارد یا نه؟

۵۳. N. B. Apostasy (حذف نام) بر طبق تعالیم و احکام بیثباتی جرم محسوب نمی‌شود. هر فرد مؤمنی ممکن است در هر زمانی بدون هیچ هتک حرمتی از جامعه کناره‌گیری کند. (به صفحه ۲۱۷. با داشت ۴۷۷ مراجعه کنید).

فردی را متخصص ساخته، و از کدام موقع تا به حال چنین عضویتی معادل تحصیلات دانشگاهی و تحقیق علمی سنگین و مهم در این زمینه است؟ آیا هر مؤمنی که مرتباً در کلیسا حضور می‌یابد، به خودی خود، در زمینه مسیحیت متخصص است؟

۳ - مرتد به عنوان محقق

معلومات علمی فیجیکیا در سطور زیر به تفصیل آشکار خواهد شد. معیناً معلومات به تنهایی (فرض کنیم فردی از آن برخوردار باشد) فی‌نفسه کسی را در زمینه مطالعات ادیان متخصص و دانشمند نمی‌سازد. بیش از هر موضوع دیگر، معرفی یک دین نه تنها به دانش تخصصی بستگی دارد، بلکه به طرز تفکر و تلقی ذهنی نویسنده نیز منوط و مبتنی است. نیت عالی، انقطاع کامل از تعصبات و جهت‌گیری‌ها، بی‌طرفی تام نسبت به موضوع، از جمله شرایط لازم می‌باشند. با توجه به این شرایط و لوازم می‌توان گفت که فیجیکیا دچار نواقص زیادی است. مطالبی که فیجیکیا اولین بار در نشریه ادواری *Materialdienst*^{۵۴} و سپس در کتابش مطرح نمود، مبین انزجار شدید و تنفروی از جامعه‌ای که زمانی عضو آن بوده و بیان‌کننده شدت میل به انتقام گرفتن از آن می‌باشد که به صورت عنده‌ای چرکین در آمده‌است.^{۵۵} در تمام صفحات کتابش، خطّ بطلانی بر تعهد لسانی او برای حفظ بی‌طرفی تام و انصاف تمام می‌کشند.

این احتمال که مسئولین دفتر مرکزی کلیسای پروتستان، نتوانسته‌اند ماهیت بغرنج موقعیت را تشخیص دهند، اصلاً قابل قبول نیست. از همه اینها گذشته، کلیسای طی‌قرنها در ارتباط با افراد مرتد تجربه کافی داشته است. قاعدتاً افراد مرتد شدیداً تحت تأثیر تضاد و کشمکش درون خود هستند. چنانچه قلم بدست بگیرند، آنها مایلند از جامعه‌ای که قبلاً به آن تعلق داشتند، انتقام بگیرند.^{۵۶} شدیدترین مخانفان و بی‌امان‌ترین منتقدان کلیسا،

۵۴ "Der Baha'ismus - Ungewisse Zukunft der "Zukunftsreligion" در نشریه ادواری

Materiadienst 15/16 شماره ۳۸ (۱۹۷۵).

۵۵ *Baha'ismus* صفحه ۳۰. تجارب تاریخی نشان داده است که با چنین لغافی‌هایی واقعاً باید با احتیاط برخورد کرد.

مورخ رومی به نام تاسیوس (Tacitus) تعریف کرد که "*Sine ira et Studio*" را بنویسد. (*Annales* 1,1,5) و سپس بر علیه شرایط تحت حکمرانی امپراطور دومیتین نظر آتشین و تندری ایراد کرد (CE ۹۶ - ۸۱) و به این ترتیب محبریتش را نزد امپراطور از دست داد.

۵۶ یک مورد بسیار مشابه اخیراً پیش آمده است. زوجی که در ابتدا به طرف دیدگاه‌های سوسیالیست گرایش داشتند، به

روحانیونی هستند که ارتباط خود را با کلیسا قطع کرده‌اند؛ بدخواهانه‌ترین توهین‌ها و دشنام‌ها از قلم مرتد و مطرود تراوش کرده‌است.^{۵۷} خصوصیت متأثر از عواطف و هیجانات نوشته‌های فیچیکیا، انتقادهای نیش‌دار و گزنده، تکرار مکرر و پرشور اتهاماتی معین، استفاده مکرر از حروف خوابیده برای تأکید، بیان مفاهیم و معانی مغرضانه،

آئین بودایی تبتی :

(*Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetanischen Buddhismus*, Dusseldorf: Patmos Verlag 1999).

با اسامی مستعار و ویکتوریا تریموندی منتشر ساختند. مسئولین انتشار این کتاب، آنرا اثری با تجزیه و تحلیل‌های درست علمی، کتابی روشنگر و جاذب با اهمیتی اساسی در زمینه تاریخ فرهنگی توصیف کردند. بر طبق یک بررسی منتشره در *Suddeutsche Zeitung* تحت عنوان نوشته‌های مرتدین، این کتاب، بیانگر حرکت انتقام جویانه دو فرد ناامید است که آئین بودا را به عنوان یک توطئه گسترده جهانی تفسیر می‌کنند که در جست و جوی دستیابی به سلطه آئین بودا و تأسیس حکومت دیکتاتوری راهبان بودائی در سطح جهان از طریق فریب کاری و خشونت است. این دو نویسنده، همان اتهاماتی را مطرح می‌سازند که فیچیکیا علیه دبانث بیانی عنوان کرده است. (به بحث من در صفحات ۱۳۸ - ۱۰۲ مراجعه کنید). آنها گمان می‌کنند که مکتبی غیر انسانی و فاشیستی را شناسائی کرده‌اند که در پی نابودی کلیه کسانی است که عقایدی مغایر با آن دارند. مثل فیچیکیا. مؤلفان این کتاب، دعای یا اظهاراتی را مطرح می‌کنند که عاجز از تصریح آنها هستند و برایشان دلیل و مدرکی ارائه نمی‌کنند، و در واقع، صرفاً از تصوّرات و حدسیات و فرضیات اثبات نشده، بهره می‌جویند. نظر فردی که به بررسی این کتاب پرداخته چنین است: «متأسفانه، این حالت و روحیه بد و فلاکت بار افراد مرتد است: آنها حسن تناسب را از دست می‌دهند. اما چرا یک مرکز انتشاراتی معتبر مسئولیت چنین آثاری را قبول می‌کند؟ آیا در آنجا مسئول و با ویراستاری وجود نداشت که قادر به تشخیص این مسأله باشد که این رساله، یک دست نویس ابتدائی سرشار از عصبانیت است که ممکن است روزی به صورت کتاب در آید؟ اینها سئوالاتی است که حتماً برای خواننده کتاب فیچیکیا نیز مطرح می‌شود.

۵۷. مثل کتاب‌های زیر که اثر یک ژژوئیت پیشین است:

A. Tondi, *Die geheime Macht der Jesuiten*, Leipzig-Jena, 1960; *Die Jesuiten Bekenntnisse und Erinnerungen*, Berlin, 1961; *Vatikan und Neofaschismus*, Berlin, 5th edn. 1959; Joachim Kahl, *Das Elend des Christentums*, Reinbek, 1958.

هیچیک نمی‌تواند از چشم مسئولین ویرایش کتاب، دور مانده باشد.^{۵۸} اینکه علیرغم این خصوصیات، "نقش و ارتباط داخلی نویسنده"^{۵۹} باعث شده که او را مورد ستایش و تحسین مخصوص قرار داده،^{۶۰} و برای مؤلف به این عنوان که "در مطالعات دینی"^{۶۱} موازین تحقیق را با انتقاد از خویشتن دقیقاً رعایت نموده "اعتبار قائل شده‌اند، برای متحیر و مبهور ساختن هر فردی کافی است. این که مسئولان ویراستاری کتاب تا به آنجا پیش رفته‌اند که اثر فیچیکیا را به عنوان "اولین اثر موثق" در معرفی^{۶۲} امر بهائی، توصیف نمودند و بنابراین کلیه تحقیقات تاریخی قبلی دربارهٔ دیانت بهائی را که توسط بهائیان صورت گرفته، غیر معتبر و به عبارت دیگر نادرست، غیر قابل اعتماد و تایید نشده دانسته‌اند، امری باور نکردنی تر است.

۴ - منشاء اختلاف

فرانسیسکو فیچیکیا، متولد سال ۱۹۴۶، در سال ۱۹۷۱ به جامعهٔ بهائی سوئیس پیوست. در آن زمان در یک شرکت شیمیایی در بازل Basle در سمت حسابدار کار می‌کرد. در سال ۱۹۷۲ تقاضای وی مبنی بر داشتن مسئولیتی در مرکز جهانی بهائی در حیفا به این دلیل که نمی‌توانست انگلیسی صحبت کند، رد شد. بعد از مدت کوتاهی حضور در "دانشکده مددکاری اجتماعی" در بازل، از نوامبر سال ۱۹۷۳ در زوریخ به عنوان مددکار اجتماعی استخدام شد. بعد از خواندن کتاب هرمان زیمر Hermann Zimmer،^{۶۳} فیچیکیا به طور فزاینده‌ای منزوی شد، و در اگوست سال ۱۹۷۴، ناگهان احساسات خود را بر ملا ساخت و مانند صاعقه آغاز به حمله کرد و ناگهان بدون هیچ احساس محدودیتی نظرات

۵۸. حیرت آور است که هیچیک از منتقدان مترجم این مطلب نشده بودند.

۵۹. داخل جلد کتاب.

۶۰. نویسنده از دو جهت برای تألیف چنین کتابی به خوبی مجیز است. اولاً او برای مدتی طولانی خود یکی از اعضای جامعهٔ بهائی بود. تعداد بسیار اندکی به اندازهٔ او نسبت به این جامعه شناخت دارند و ثانیاً نسبت به اهداف این جامعه یک علقهٔ درونی داشته است (*Baha'ismus*). پیشگفتار ویراستار. ص ۱۲) در اینجا منظور از "مدت طولانی" سه سال است.

۶۱. همان مأخذ، داخل جلد.

۶۲. همان مأخذ، پیشگفتار صفحه ۱۲. ویراستار کتاب، میشل میلدنبرگر (Michael Mildenerger) در این فضاوت پرشور تنها نیست و از همراهی و مصاحبت دوست خوبی بهره‌مند است. مسئول قبلی، کورت هاتن (Kurt Hutten).

هم به همین نحو میمالات فیچیکیا را مورد تحسین پرشور خود قرار داده بود.

۶۳. برای جزئیات مربوط به زیمر به یادداشت ۳ صفحه ۲ مراجعه کنید، به کلمر. پایین به صفحه ۶۳۲ به بعد مراجعه کنید.

مؤسسات بهائی را شدیداً مورد حمله قرار داد و به پیروی از نظریه زیمر که ادعا کرده بود الواح وصایای حضرت عبدالبهاء (که همراه با کتاب مستطاب اقدس حضرت بهاء الله منشور نظم اداری حضرت بهاء الله را شکل می دهد) جعلی است و مؤسسه ولایت امرالله را که در الواح وصایا تعیین شده، غاصب خوانده، در باره مؤسسات بهائی جامعه حضرت بهاء الله به قضاوت و اظهار نظرهای تند و شدید پرداخت. اتهامات عمده ای که قرار بود بعد از مدت کوتاهی در مقاله اش در نشریه دفتر مرکزی کلیسای پروتستان به نام *Materialdienst* و بعداً در کتابش درج گردد، قبلاً در این اطلاعیه به وضوح ذکر شده بود. بعد از مکاتبه با مرکز جهانی بهائی در حینا، بحث و مذاکرات متعدد با نمایندگان انتصابی تشکیلات بهائی و انتشار اطلاعیه دوّم با همان مضمون، سرانجام در اواخر نوامبر سال ۱۹۷۴ انصراف خود را از عضویت در جامعه بهائی اعلان کرد. نظر به ادامه فعالیت های مخالفت جویرانه اش، بعد از مدت کوتاهی، بر طبق نظامنامه های مرسوم، هیئت های مربوطه، طرد روحانی او را اعلام کردند.^{۶۴}

در اوایل سال ۱۹۷۵، با تسلیم مطلبی تحت عنوان نامه یک خواننده به یک روزنامه یومیّه زوریخ در سطحی گسترده اتهاماتش را مطرح کرد.^{۶۵} بعد از آن طولی نکشید که در ماه اوت سال ۱۹۷۵ مقاله خود تحت عنوان *Der Baha'ismus - ungewisse Zukunft der "Zukunft's religion"* را در نشریه ادواری دفتر مرکزی کلیسای پروتستان مرسوم به *Materialdienst* منتشر کرد. این هجویه که در طی آن امر بهائی را گستاخانه محکوم می نمود، در حکم مقدمه ای برای انتشار کتابش در سال ۱۹۸۱ بود.

شگفت آنکه فیجیکیا در آغاز سال ۱۹۷۷ دوباره با مرکز جهانی بهائی تماس گرفت. او در نامه مورخ ۱۰ فوریه خود به جامعه بهائی اطمینان می دهد که او "شاید به عنوان بزرگترین دشمن کنونی تشکیلات اداری بهائی" ابداً احساس ندامت نکند، اما هنوز احساس می کند "از لحاظ روحانی با امر حضرت بهاء الله مرتبط است. او اعتراف کرد که نسبت به محتوای اساسی آثار حضرت بهاء الله هرگز تردید نداشته است و صرفاً علیه "سرسختی و سازش ناپذیری تشکیلات بهائی" مقاومت می ورزد. او در ادامه می گوید که انگیزه اقدامات او از "علاقه شدیدش نسبت به اصالت بهائیت" سرچشمه می گیرد. در این نامه مجدداً ادعای جعلی بودن الواح وصایا^{۶۶} و جلوگیری عمومی از انتشار کتاب مستطاب

۶۴. به بخش مربوط به شیفر، پائین. صفحات ۱۹۲ به بعد، مخصوصاً به پاراگراف (د) و صفحات ۲۰۴ به بعد مراجعه کنید.

۶۵. *Der Zurcher Oberlander* ۱۱ فوریه سال ۱۹۷۵.

۶۶. 'Baha'ism' (بهائی گری) - یک آینده نامعلوم برای «دین آینده»

۶۷. در مورد این موضوع به گلنر، پائین. صفحه ۵۸۷ به بعد مراجعه کنید.

افدس^{۶۸} را مطرح می‌کند، و آن نامه را "تقاضایی برای گنتگو" می‌نامد، یعنی پیشنهادی "جهت بحث درباره کلیه سئوالات مطرحه با حفظ حرمت طرفین". در نامه‌های بعدی خود به مرکز جهانی،^{۶۹} فیجیکیا اعلان می‌کند که "مایل به بازگشت به آموزش جامعه است." وی تصریح می‌کند که معاشرت و مژانستش را با "ناقضین میثاق"^{۷۰} قطع کرده و می‌پذیرد که انتقادهای تند او نسبت به نظام بیثانی، ممکن است "تا حدی غیز موجه" بوده باشد. فیجیکیا اعلان می‌کند که تحوّل بنیادی در درون او رخ داده و تقاضای "بازگشت به جامعه" را می‌نماید. وی محفل روحانی ملکی سوئیس را راجع به "تحوّل بنیادی" اطمینان می‌بخشد^{۷۱} و اذعان می‌کند که "صدمه عظیمی" بر جامعه وارد کرده و بسیار عجولانه عمل کرده است. سپس تقاضا می‌کند که محفل برای او در مرکز جهانی شفاعت نماید.

در نتیجه مکالمات بین نماینده مرکز جهانی و فیجیکیا^{۷۲} که خود او در توصیف آن، اظهار می‌داشت که این مکالمات "صریح و در جوّی دوستانه" صورت گرفته است،^{۷۳} به مرکز جهانی^{۷۴} اطلاع داد که در تصدیق طلعات مقدّسه امر بیثانی^{۷۵} و اطاعت از آنها مشکلی ندارد و با وجود عدم یقین تامّ راجع به مسأله الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، آماده است که مقام حضرت شوقی افندی را محترم بشمارد. در مکالمه دیگری در نوامبر ۱۹۷۷، معلوم شد که تردیدهای فیجیکیا رانمی‌توان به کلی برطرف کرد. این جریان تجدید عهد طی نامه‌ای تند که در آن فیجیکیا به مرکز جهانی، به اصطلاح اعلام جنگ داده بود، ناگهان متوقف شد. فیجیکیا اعضای بیت العدل اعظم را "فریبکار"، "مظیّر کذب"، "ریاکار"، "فرمانروایان مستبد دروغین و ریاکار" و یک "دار و دسته متنفذین حاکم" [Oligarchic clique] نامید و بدین ترتیب "همه اظهارات قبلی مبنی بر وفاداری خود" را باطل نمود. این نامه با این تهدید خاتمه می‌یابد:

«... من اعلان می‌کنم که از این پس دشمنی، خشمگین برای شما خواهم بود که با تمام وسایل ممکنه در هر فرصتی با شما مبارزه خواهم کرد... اکنون شما نهایت کینه و دشمنی مرا بر علیه خود برانگیخته‌اید...»^{۷۶}

۱. به بحث بحث من درباره این ادعا مراجعه نمایند. ۶۹ مورخ ۱۱ فوریه. ۲۹ مارچ و ۲۳ جون ۱۹۷۷.

۲. در مورد این مطلب به صفحات ۲۰۰ به بعد مخصصاً به یادداشت ۴۴۹ مراجعه کنید.

۳. طی نامه مورخ ۲۸ می ۱۹۷۷. ۷۲ ۲۳ جون ۱۹۷۷.

۴. نامه مورخ ۱۲ جولای ۱۹۷۷. ۷۴ همان مأخذ.

۵. حضرت اعلی. حضرت بیهاء الله و حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امر الله.

۶. نامه فیجیکیا به بیت العدل اعظم در تاریخ ۵ آوریل سال ۱۹۷۸.

این اعلان موضع، به عنوان دشمن موضوع مورد معرفی اش احتمالاً به پیش بینی چند مطلب می انجامد، که بی طرفی، به دشواری می تواند یکی از آنها باشد. نیروی محرکه اقدامات او، یعنی "درگیری درونی" بسیار مورد ستایش شده اش، چیزی نیست مگر نفرت لجام گسیخته و غیر قابل کنترل او. این ادیان نیز، اصولاً این رسم این نیست که بر جان و دل و هستی خویش را وقف امر خاصی می کنند و بعد از مدتی به دلیل یا دلایل از آن فاصله می گیرند و سرانجام از آن رو بر می گردانند. ولی شاید طرفه توجیهی و تحلیلی بتواند توضیح دهد که چرا کشش و انجذاب اولیه فردی باید به نیروی اشتیاق تبدیل شود، کسی که تجربه "مسیر منتهی به دمشق" # به طور معکوس او را می دهد، چرا باید، مثل شیطانی که در سنگاب تعمید افتاده، جامعه ای را که زمانی یکی از اعضای آن بوده و دیانت قبلی خود را مورد حملات شدید قرار دهد؟ به هر حال، او با اثر "به اصطلاح" "حدّ مطلوب" خود و تألیفات بعدی خویش در قالب مدخل های دائرة المعارف مذکور، تهدید خود مبنی بر مبارزه با بهائیان "با تمام وسائل ممکن" و در هر فرصتی عملی ساخت.

فیچیکیا هیچ تحصیلات دانشگاهی و محققاً هیچ تعلیمی در زمینه مطالعه دینی یا الهیات نداشته است^{۷۷} که او را برای ایفای نقش خود به عنوان "محقق در زمینه ادیان" آماده سازد. ^{۷۸} اصطلاحات متعدد عربی، فارسی، عبری و یونانی باستان، به همراه جدول آوا نویسی برای النبای عربی در آغاز کتاب - که برای خواننده ناآگاه دال بر این است که این کتاب اثر یک شرق شناس^{۷۹} متخصص می باشد، لابد باید از منابع دست دوم گرفته

اشاره به مطلبی در انجیل. اعمال رسولان، باب ۹ دارد که می گویند: "پس او (پولس) رهسپار شد. در راه در نزدیکی دمشق ناگهان نوری خیره کننده از آسمان گرداگرد پولس تابید. به طوری که یوزبین افتاد و صدای شنید که به او می گفت: پولس، پولس. چرا اینقدر موارنج می دهی؟... پس از این ماجرا پولس مؤمن شد - م.

۷۷. و حتی شرایط لازم فارغ التحصیل شدن از مدرسه، Abitur، را احراز نکرده است.

۷۸. او در صفحه ۳۱۳ "Baha'ism" از خود با این عنوان یاد می کند. از همه شگفت آورتر آنکه دفتر مرکزی پروتستان در

نشریه ادواری 3 *Materialdienst* (۱۹۹۵) صفحه ۸۹ به بعد نقدی بر کتاب مانفرد هاتر Manfred Hutter

با نام *Geschichte und Lehre einer nachislamischen Weltreligion* (Marburg, 1994) منتشر

کرده که در آن مددکار اجتماعی فیچیکیا گواهی می دهد که نویسنده، یعنی استاد مطالعات دینی در دانشگاه گراس Graz،

موفق به تألیف مطلبی مرجح ولی بسیار آموزنده راجع به دینی نوگرا شده است که هم دقیق و هم کاملاً مطابق با

استانداردهای دانشگاهی است [!]

۷۹. این هدف بدون شک توسط ارجاعات مداوم او به *Mufawadat* (النور الابتهی فی مفاوضات عبدالبهاء

شده باشد یا فرد دیگری آنها را در اختیارش گذاشته است، چون فیجیکیا از این زبانها چیزی نمی داند. در جای دیگری نیز فیجیکیا از تألیفات دیگر نویسندگان بدون ذکر نام آنها، بهره می جوید.^{۸۰} بر طبق ادعای خود فیجیکیا، وی زبان ایتالیایی، اسپانیایی و

London - Leiden (۱۹۰۱) صورت می گیرد. البته در متن او از چاپ آلمانی مذاکرات حضرت عبدالیهاء نقل قول می کند. چون اطلاعی از زبان فارسی ندارد.

۸۰. برای مثال. جانی که دین را قوای نظم دهنده که کلیه جنبه های حیات بشری را در بر می گیرد و بر آنها حق دارد. (صفحه ۳۸۷) تعریف کرده. کلمه به کلمه از مقاله من به نام *Bahui sein* صفحه ۱۱ اخذ کرده است. این مطلب در *The Light Shineth in Darkness* صفحه ۲۶ به انگلیسی به چاپ رسیده است. فهرست کلیه متون مربوط به مطالعات مذهبی که فیجیکیا آنها را در صفحه ۴۴۹ آورده است در رساله دکترای من یافت می شود، که شامل آثار مهجوری است که ندرتاً امروزه شناخته شده اند. مانند Schoeps و Hagen Adam. در صفحه ۳۲۷ در یادداشت ۳۶ فیجیکیا چنین می گوید: "کلیسای کاتولیک ادعا نمی کند که کتاب قانونش (CIC) مسنون از خطاست. به *A. Hagen Prinzipien des Katholischen Kirchenrechts* صفحه ۱۶۱ مراجعه کنید. این مطلب کلمه به کلمه از روی رساله من (صفحه ۷۹ یادداشت ۳۵۷ نوشته شده است که در آنجا همین مطلب به همراه همان مرجع مورد استناد قرار گرفته است. در هنگام خواندن بخش مفهوم قانون (صفحه ۲۱۷) این بخش به نظرم بسیار آشنا رسید - تعجبی ندارد چون او آن را با اندکی تغییر از رساله من با عنوان 'Antwort an einen Theologen' (یاسخ به یک متاثره، مندرج در *The Light Shineth in Darkness* صفحه ۹۷، یادداشت ۳۰۸) اخذ کرده است. این بخش شامل همان نقل قولها و همان مراجع من است. وی حتی از چاپ انگلیسی قوای *"Mysteriuous Forces of Civilization"* اثر حضرت عبدالیهاء نقل قول می کند (چنانکه در سال ۱۹۷۰ نقل قول کرده ام). البته چاپ آلمانی تحت عنوان *Das Geheimnis gottlicher Kultur*, Oberkalbach, 1973 (بر اساس ترجمه انگلیسی رساله مدینه توسط مرضیه گیل با همکاری علی قلی خان *The Secret of Divine Civilization*, Wilmette, III : Baha'i : Publishing Trust, 2nd edn, 1970) در این اثنا در دسترس بود. در این بخش، نقل قولی از اثر هرمن کوهن Hermann Cohen مندرج در اثر او به نام *The Religion of Reason Out of The Sources of Judaism*. با مقدمه ای از Simon Kaplan و مقاله جیت معرفی از Leo Strauss نیویورک:

Frederick Ungar Publ. Co. سال ۱۹۷۲ وجود دارد که فیجیکیا نیز درست مثل کتاب من. آن را نه از متن اصلی بلکه از *Judisch - Christliches Religionsgesprach*. مندرج در *Neunzehn Jahrhunderten*، صفحه ۵۰ نقل می کند. کلیه این موارد می توانند صرفاً تصادفی باشد؟ حتی در فهرست منابع از کتابم، که مطالب بسیاری را از آن

فصل دوم

روش‌های اتخاذی فیچیکیا

سعی فیچیکیا برای فراهم آوردن یک معرفی "نقادانه" از امر بهائی، و باصطلاح افشاگری، با یکی از نگرش‌های بسیار رایج جامعه ما انطباق دارد. در جهانی که ارزشهایش رو به انحطاط گذاشته، آرمانهایش در حال تباهی و رو به زوال است، الگوهای آن اعتبار خود را از دست داده‌اند، و امیدهای آرمانگرایانه‌اش به نحو آسُفناکی ناکام مانده، جهانی که در آن، انسان عمده در وضعیت مخرب و ویرانگری‌اش مشاهده می‌شود (آنچنانکه در هنرها و در رسانه‌ها چنین به تصویر کشیده می‌شود)، جایی که خصلت‌های پست انسانی، مانند نفرت، حرص و آز، و ستمگری‌اش مطمح نظر می‌باشد، در حالی که شرافت و مقام متعالی‌اش در یونۀ نسیان افتاده، فقط به عنوان یک "هیولا"،^۱ ظاهر می‌شود؛ در چنین جهانی، جامعه‌ای با موازین عالی و اهداف متعالیه، مانند جامعه بهائی، موجب برانگیختن سوء ظن می‌گردد. اصلاً چگونه ممکن است چنین جامعه‌ای وجود داشته باشد؟ ساکنین شکاک جامعه نوین ما بسیار مسرور هستند که یک اثر مکتوب "انتقادی" به دست آورند که وعده می‌دهد داخل این نمای زیبا را نشان دهد، اثری که در آن، وجوه جذاب بی چون و چرای این جامعه، مانند پیام محبت عمومی به عالم انسانی، وحدت عالم انسانی، صلح پایدار جهانی، ظهور ملکوت موعود الهی بر وجه ارض، با اتهامات مربوط به وجود خصوصیات مشتمل‌کننده‌ای از قبیل تقلیب عامدانۀ حقیقت، قدرت‌طلبی شخصی، محدود ساختن آزادی تفکر، روشهای عوام فریبانه، عطش نیل به سلطۀ جهانی، و یک عامل تشکیلاتی قهار، مقتدر و حاضر در همه جا که مانع رشد و توسعه و سرکوب‌کننده روح است، در تضاد و تقابل قرار می‌گیرد. روتق و گرمی فعلی بازار روزنامه‌نگاری تجسّسی که هیچ نکته‌ای را از نظر دور نمی‌دارد، موجد "افشاگری‌های" پر شور و هیجان در

۱. در اینجا نویسنده به لغت آلمانی *Untier* اشاره کرده و به کتاب منفی‌با فانه ارلریش هورستمان

Ulrich Horstmann تحت عنوان

Das Untier, Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Frankfurt:

Suhrkamp, 1985 ارجاع داده است.

پرتغالی را می‌فهمد.^{۸۱} به هر حال اطلاعات او در زمینه زبان انگلیسی حداقل تا اواسط دهه ۱۹۷۰ بسیار محدود بود^{۸۲}، واقعیتی که او را از ارزیابی تند و کوبنده سبک نگارش انگلیسی حضرت شوقی افندی باز نداشت.^{۸۳} باید توجه داشت این قضاوت بر اساس ترجمه آلمانی صورت گرفته است. باید اذعان نمود که ترجمه آلمانی چندان رضایت بخش نبوده و غالباً فاقد وضوح کافی است. به عنوان نویسنده اثر، نام، مطالب و سبک گزیده از آن فیچیکیا است، ولی بلا تردید ناشران مذهبی دفتر مرکزی پروتستان نیز، بالاخص با توجه به این که فیچیکیا فاقد سوابق دانشگاهی و علمی مرتبط بوده است، قویاً اعمال نفوذ کرده‌اند.

سرقتم کرده، نامی نبرده تا چه رسد به اینکه در یادداشت جداگانه‌ای به آن اشاره کنند.

۸۱. نامه مورخ ۸ مارس ۱۹۷۲.

۸۲. مکاتبه وی با مرکز جهانی به زبان آلمانی صورت گرفته و در محاورات نیز مترجم انگلیسی زبان به عنوان مترجم مطالب حضور داشته است.

۸۳. *Baha'ismus* صفحه ۳۰۶ به بعد. فیچیکیا او را (شوقی افندی) فردی غیر قابل درک، مغرور، حراف می‌نامد (صفحه

۲۸) و سخنان ایشان را خشک، "واقع بینانه"، "مبهم" و "خود مصرب غیر واقع بینانه" می‌داند (صفحه ۳۰۶).

خصوصاً تاریخ مذهبی شده است^۲، و کتاب فیجیکیا صرفاً چنین "افشاگری" ای به شمار می‌رود. این کتاب اینگونه بر خواننده تأثیر می‌گذارد که گویی تصویری واقعی و عریان از امر بهائی را به وی ارائه می‌نماید و از "آنچه که واقعاً وجود دارد" پرده برمی‌دارد - تصویری که در انتهی چیزی بیش از یک توصیف تمسخرآمیز نیست. روش مورد استفاده او در جهت نیل به هدف در مجموع بدبینانه او، یعنی بی اعتبار کردن امر بهائی، قرار دارد. در این مسیر از هیچ نکته‌ای فروگذار نمی‌کند، نه از طلعات مقدسه امر بهائی می‌گذرد، نه اصول عقاید دیانت بهائی را نادیده می‌گیرد و نه اصول اخلاقی اش را از قلم می‌اندازد.

۱. آیا فرصت طلبی اصل اساسی در امر بهائی است؟

موضع امر بهائی همان سنت و عقیده رایج ادیان الهی است^۳ و مانند جمیع ادیان آسمانی، مدعی بیان حقیقت است. این امر به ترویج متعالی‌ترین اصول اخلاقی می‌پردازد و نرخ بشر را به "صراط مستقیم"^۴ دعوت می‌کند. هیچ چیز متناقض تر از اتهامات فیجیکیا

۲. از جمله این موارد می‌توان به اظهارات آلفرد وُرم Alfred Worm در کتاب

Die Jesus Christus. Wahrheit über den 'wahren' Menschen, Vienna, 1992 اشاره کرد که

حضرت عیسی را بک "آبر ستاره" و بک "جوان بی‌قید و بند و بی‌اعتناء به رسوم" (hippie) می‌خواند و سرسختانه

مبلغین مسیحی را به دروغ‌گویی و فریبکاری در بیان حقیقت متهم می‌کند؛ یک مورد دیگر کتاب پرفروش روزنامه‌نگاران

انگلیسی، مایکل بابجنت Michael Baigent و ریچارد لالی Richard Leigh به نام *über das frühe*

Verschlussache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit Christentum (Munich,

1991) است که در طی آن واتیکان و بخصوص راتزینگر Ratzinger کاردینال دربار پاپ را متهم می‌سازند که در

جلوگیری از انتشار قطعات بازمانده ۲۰۰۰ ساله انجیل توطئه نمودند. هر دو این کتابها از لحاظ علمی فاقد ارزش هستند.

این دو مؤلف، یعنی بابجنت و لالی، که توسط مطبوعات تا مقام محقق ارتقاء یافتند، بنا به قضاوت محقق یهودی

شیماریاهر تالمون Shemaryahu Talmon "فاقد صلاحیت" هستند، زیرا هیچیک از آنها قادر به "خواندن متون

عبری" نیستند (Talmon, 'Streit um die Rollen von Qumran', in *zur debatte*, p. 2).

۳. برای جزئیات بیشتر به صص ۲۳۷ به بعد رجوع کنید.

۴. "الصراط المستقیم" آیه ششم از سوره اول قرآن. در اسلام مترادف با نفس دیانت است و طریق "مستقیم" و در نتیجه

کوتاه‌ترین راه به بهشت می‌باشد. در احادیث، صراط یک اصطلاح آخرالزمانی نیز می‌باشد. صراط مستقیم، که مکرراً در

آثار حضرت نبیاء اللہ به آن اشاره می‌شود (از جمله به طراز اول و سوم از لوح طرازات، تجلی چهارم از لوح نحلیات،

خطبه افتتاحیه کلمات فردوسی، خطبه افتتاحیه و اختتامیه لوح اشراقات. لوح برهان و نیز کتاب اقدس بندهای ۱۴ و ۱۸۶

نمی‌تواند باشد که اظهار می‌دارد یک خصوصیت امر بهائی "تمایل به فرصت‌طلبی" ^۵ است و این اتهامی است که به صورت ترجیح‌بند* مرتباً در سراسر کتاب تکرار می‌شود*^۶، او کار خود را با نسبت دادن اتهام "جعل" و "دوباره‌نویسی تاریخ"^۷ شروع می‌کند و به این منظور بر "تغاییر و تفاسیر بعدی"^۸ در ارتباط با "محاسبات عددی"^۹ بابی‌ها تأکید می‌کند و مدعی است وقتی برخی از متون "با روح عصر منطبق نبود، (با امروزه دیگر منطبق نیست)، یا وقتی که "احتمال داشته این متون به حال و هوای مذهبی آسیب وارد آورند"، "تقلبات، حذفیات و اصلاحاتی در متون مقدسه" صورت گرفته است.^{۱۰} علاوه بر آن، فیچیکیا هرگز از تکرار این اتهام خسته نمی‌شود که شریعت "با تجدّد* وفق داده شده" است^{۱۱}، و "در هیأتی کاملاً جدید و فرصت‌طلبانه ظاهر شده که ابداً با آنچه که در اصل، در ابتدای ظهور عنوان شده وجه اشتراکی ندارد"^{۱۲}؛ او مرتباً بحث و جدل خویش را تکرار می‌کند که متن کتاب

خطبه افتتاحیه کلمات فردوسیه. خطبه افتتاحیه و اختتامیه لوح اشراقات. لوح برهان و نیز کتاب اقدس بندهای ۱۴ و ۱۸۶ (مراجعه نمایید). به نفس مبارک حضرت پناه‌الله اشاره دارد، اما به احکام و اوامر و نیز میثاقی که توسط آن حضرت تأسیس شد نیز اشاره می‌کند. در ادیان هندی نیز با این اصطلاح مواجه می‌شویم: "ماگا Magga" به معنای "صراط صحیح" (*Anguttara Nikaya III, 72*) که آن نیز به "صراط مستقیم" ترجمه شده است (*Itivuttaka, Sutta*) (62). "ماگا" با طریق شریف هشت‌گانه (Noble Eightfold Path) هم‌معنی است.

[*Dialogues of the Buddha, vol. II (Digha Nikaya), VIII.Kassapa-Sihanada*

Sutta (165) 13; see also Saddhatissa, Buddhist Ethics, p. 69ff]

۵. *Baha'ismus*، صفحه ۲۵۹ (تأکید با حروف خوابیده از فیچیکیا است).

* *Leitmotiv*.

۶. همان مأخذ، در صفحات ۱۰۹، ۱۲۹، ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۸۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۷۱، ۲۸۸، ۲۹۳، ۳۲۳، ۳۹۹، ۴۰۴.

۷. *Materialdienst* 15/16, Issue 38 (1975), pp. 238ff. علاوه بر آن در ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۲۰، ۴۲۵، ۴۳۰.

۸. *Baha'ismus*، صفحه ۱۵۹ (تأکید با حروف خوابیده از فیچیکیا است).

۹. *Baha'ismus*، صفحه ۱۱۰ (تأکید با حروف خوابیده از فیچیکیا است).

۱۰. همان مأخذ، ص ۱۲۹.

۱۱. همان مأخذ، ص ۱۸۰ (تأکید با حروف خوابیده از فیچیکیا است).

* *Modernity*.

۱۲. همان، صفحه ۲۵۹.

۱۱. همان مأخذ، ص ۲۵۸ به بعد.

از دسترس مؤمنین "دورنگه داشته شده است" ^{۱۳} و "به دلایل تبلیغاتی" کل آن انتشار است. ^{۱۴} فیچیکیا در کمال شدت و حدت اصرار می‌ورزد که "عبدالبهاء، برای بن از مواجهه با مقاومت در فعالیت‌های تبلیغی خود، شریعت بهاء‌الله را مکتوم نگه است" ^{۱۵}، درست همانطور که هدف از "تبلیغات مذهبی" امر بهائی این است که بت را به صورت نوعی "آبردیانت" اجتماعی و اخلاقی ارائه نماید" در حالی که "عمداً نه اطلاعات مربوط به احکام مذهبی امتناع می‌نماید" و محتوای عقاید مذهبی را افشاء نماید. ^{۱۶} فیچیکیا ادعا می‌کند که امروزه در دیانت بهائی مؤمنین جدید فقط از برخی از عقاید آگاه می‌گردند که "مشمول قاعده عمومی اختفاء نمی‌شوند". ^{۱۷} او ادعا می‌کند، بر ملاحظاتی فرصت طلبانه "مطالب چندان زیادی از اصول و قوانین الهی" به صورت خود باقی نمانده است. ^{۱۸} فیچیکیا، در این رابطه، از "سبکسری‌های دفاعیه پردازانه بغاتی رهبری جامعه" سخن می‌گوید ^{۱۹}. حتی برخی از اصول عقایدی که توسط بت بهاء‌الله وضع شده، مانند تحسین نهاد سلطنت ^{۲۰} و حکم اطاعت از حکومت نه که مکرراً تکرار شده است ^{۲۱}، بدین بهانه که منتج از "ملاحظات فرصت طلبانه" است، به عنوان اصول صرفاً موقت مذهبی، توسط فیچیکیا به باد انتقاد گرفته می‌شود. ^{۲۲} بنا به ادعای بی‌اساس دیگری، فیچیکیا می‌گوید که احکام ارث کتاب اقدس در حاضر "بنا به ملاحظات تبلیغی و تاکتیکی" به صورت کامل اجراء نمی‌گردد، ^{۲۳} و این شانهای تلویحی بر فرصت طلبی است. حتی از دو اجهای بین بهائیان ایرانی در نقطه رتبی با شهروندان کشوری که در آن زندگی می‌کنند، در نظر فیچیکیا از جمله های فرصت طلبانه می‌باشد: او می‌گوید به این طریق افراد بهائی ایرانی "ملیت یا

ان مأخذ، صفحات ۲۶، ۴۳۰. ۱۴. همان مأخذ، ص ۲۵۱.

ان مأخذ، ص ۲۹۳. ۱۶. همان مأخذ، ص ۴۰۴ (تأکید از فیچیکیا است).

ان مأخذ، ص ۴۰۵ (تأکید از فیچیکیا است). ۱۸. همان مأخذ، ص ۴۲۰.

ان مأخذ، ص ۳۲۵.

ی بحث در این باره نگاه کنید به همین کتاب، صفحه ۵۶ به بعد؛ همچنین نگاه کنید به بحث کلمر در همین کتاب، ت ۳۸۸ - ۳۸۴.

ح ابن ذئب، ص ۶۶ / منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۱۳۵ / الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، (ایام ص ۴۷۲). ۲۲. *Baha'ismus*، صفحه ۳۹۹ (تأکید از فیچیکیا است).

ان مأخذ، صفحه ۱۶۰. نگاه کنید به بحث من راجع به این مطلب، صفحات ۳۲۳ به بعد.

حدّ اقل حقّ سکونت در کشور میزبان" را برای خود تضمین می‌کنند^{۲۴}. این رأیی واضحاً در خور سرزنش است که نوع ذهنیت و طرز تفکر فیجیکیا را برملا می‌کند.

فرصت طلبی، نوعی نگرش و عمل است که اصول عالیّه اخلاقی شفاف و جهان شمول بر آن حکمفرما نیست، بلکه صرفاً ناظر بر منافع کوتاه‌مدت و ملاحظات خودخواهانه می‌باشد. فرصت طلبی، که معادل با بی‌شخصیتی است، حتی در سیاست وجهه مطلوبی ندارد. در دیانتی که خود را حامل و مبسّر عالی‌ترین اصول اخلاقی می‌داند، چنین اُنهایی بسیار کوبنده و حیرت‌آور است، زیرا دیانتی که نصایح و توصیه‌های عالیّه آن عبارت از عدم صداقت و اقدامات خلاف اخلاق باشد، انحرافی از مفهوم نفس دیانت صورت گرفته است.

۲. موضع فیجیکیا

نحوه جهت‌گیری و روش‌شناسی فیجیکیا نمی‌تواند حاکی از تصویر و تفسیر دیانتی باشد که مدّعی معرفی و ارائه آن است، بلکه - چه در مورد تاریخ و تعالیم دیانت بهائی و چه در مورد توسعه ساختار حقوقی آن - نشانگر قضاوت مخالفین و منتقدان خارجی آن، عمدتاً روحانیون مسیحی، است. "مطالعه جامع وی از منابع"^{۲۵} عمده شامل تدوین و تألیف گزارش‌ها و تاریخچه‌های مخالفین و اعدا^{۲۶} - "ناقضین میثاق"^{۲۷} بوده که توسط براون، مستشرق انگلیسی، جمع‌آوری و منتشر شده و از طریق رساله هرمان رومر در اروپای آلمانی‌زبان در دسترس قرار گرفته است. فیجیکیا تا آنجا پیش می‌رود که حتی جمیع نظریه‌های مثبت موجود در این آثار را حذف می‌کند و در عوض، از تلخیص و عصاره آن، یک تاریخ "تفادانه" از امر بهائی تهیه می‌نماید. در سراسر کتاب بیش از محدود وی به نحو بارزی مشاهده می‌گردد. حتی جزئی‌ترین و نامربوط‌ترین گزارشها از ایام اولیّه

۲۴. همان مأخذ، ص ۴۰۷. ۲۵. همان مأخذ، صفحه ۱۲ پیشگفتار.

۲۶. گروه معروف به "ازلی‌ها"، حامیان ازل، برادر آبی حضرت بهاء‌الله مرسوم به میرزا یحیی هستند که توسط حضرت باب به عنوان رئیس جامعه بایی منصوب شد و علیه دعوی حضرت بهاء‌الله راجع به اینکه ایشان توسط حضرت باب بشارت داده شده بود (مَنْ يُظْفِرُهُ اللَّهُ) عصیان و مخالفت نمود، و بعدها مدّعی همین مقام برای خویشتن شد.

۲۷. درباره عبارت نقض میثاق به همین کتاب صص ۲۰۰ به بعد، یادداشت ۴۴۹ رجوع کنید.

امر - حتی آثار ضعیف و از لحاظ علمی بی ارزش که توسط مؤنثین کاملاً بی کنایت^{۲۸} به رشته تحریر در آمده است - در صورتی که نکات خصمانه و نامطلوبی در بر داشته‌اند، در فهرست وی قرار گرفته و به آنها اشارت شده، در حالی که هر گونه نکات مثبت مذکور در آنها عمداً ندیده گرفته شده است. او از آثار عمده و اساسی امر بهائی تنها در صورتی نقل قول کرده است که در آنها شواهدی برای توجیه حملات خود یافته یا متون مشخصی مشاهده کرده که به عنوان معاذیری جهت عدم بی طرفی و بی غرضی او قابل استناد بوده، مانند آیاتی^{۲۹} از حضرت بهاء‌الله که به نشانه تأیید در انتهای کتاب آورده شده است.^{۳۰} این آیات نمی‌توانند خواننده را با توجه به تمام آنچه که او تا اینجا از این کتاب در خصوص حضرت بهاء‌الله و امر بهائی فرا گرفته، متحیر نسازد. مضافاً، تمامی آثار و نوشته‌های منتشره در جامعه بهائی که به عنوان منابع دست دوم محسوبند بنفسه توسط فیچیکیا به صورتی غیر محققانه مردود و بی ارزش اعلام شده و بنابراین عمده با تحقیر و اهانت با آنها برخورد شده، مگر آن که بتواند به نفع اهداف خود از آنها بهره‌برداری کند.^{۳۱}

فیچیکیا یک مشغله ذهنی دارد. او در تاریخ امر بهائی فقط "مغایرت‌ها، تحریف‌ها، منازعات داخلی، جنگ قدرت و ادعاهای مربوط به غضب" را می‌تواند مشاهده کند.^{۳۲} او

۲۸. مانند راسموسن *Rasmussen* که در صفحه ۱۹۷ کتاب مزبور از او مطالبی نقل شده است. (به

یادداشت من در همین کتاب حاضر صص ۶۲ به بعد رجوع کنید).

29. *Baha'ism*, p. 431.

۳۰. امروز انسان کسی است که به خدمت جمیع من علی الارض تیا م نماید ... طویب لئن
 اَصْبَحَ قائماً علی خدمه الامم ... لیس اَلْفَخْر لِمَنْ یُحِبُّ الْوَطَنَ بَلْ لِمَنْ یُحِبُّ الْعَالَم...
 (متخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله. ص ۱۶۰ / دریای دانش، صفحه ۲۰-۱۹ / لوح مقصود،
 ص ۱۱-۱۲). فیچیکیا که از توجه به نشر سوم و تجدیدنظر شده آلمانی متخباتی از آثار حضرت
 بهاء‌الله کوتاهی کرده بود، از ترجمه قدیم نقل قول کرده است.

۳۱. از جمله این موارد پایان‌نامه دکترای نگارنده این سطور است که در سال ۱۹۵۷ ارائه گردید. او از
 این پایان‌نامه به شدت انتقاد می‌کند و مطابق فهم و استنباط خود از آن، از پایان‌نامه به عنوان به
 اصطلاح یک شاهد اصلی استفاده می‌کند.

۳۲. مکتوب مورخ ۲۰ می ۱۹۹۱ خطاب به یکی از بینانیان. کارل هاینتس دیشنر *Karlheinz Deschner*
 به قضاوت مشابهی در خصوص کلیسای اژله دست یافت، "تحریف، تحمیل، استثمار،
 تخریب" - عنوان فرعی جلد سوم از کتاب وی تحت عنوان *Kriminalgeschichte des*

اصرار می‌ورزد که، "تاریخ بایت و بهائیت سرشار از منازعات مداوم برای برتری مذهبی، اختلافات شخصی برای کسب قدرت، دسیسه و خشونت است."^{۳۳} آنچه که در اینجا با آن مواجه می‌شویم پدیدهٔ عقیدهٔ ثابت است (که در رساله‌های انتقادی مربوط به ادیان ناشناخته نیست)، که مشابه پدیده‌هایی است که تاریخ مسیحیت را صرفاً به عنوان یک تاریخ خیانت و جنایت به تصویر کشیده‌اند.^{۳۴}

مسئلاً نمی‌توان انکار کرد که "تاریخچهٔ امر بهائی" با "اعمال رذیلاتهٔ محو‌نشدنی"^{۳۵} نفوس قدرت‌طلبی که علیه حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء عصیان ورزیدند، "لگه‌دار" گردیده است. واقعیت این است که یکبار هفت نفر از اصحاب حضرت بهاء‌الله در عکا، برای دفع دسیسه‌های ازلی‌ها^{۳۶}، اقدام به قتل سه نفر از آنها نمودند.^{۳۷} این اقدام علیرغم انذارات کتبی و شفاهی حضرت بهاء‌الله در نهی از اقدامات تلافی‌جویانه، صورت گرفت. نه تنها حضرت بهاء‌الله علناً اقدامی را که از طرف این افراد صورت گرفت مورد بحث قرار دادند، بلکه با تمام وجود این عصیان شرم‌آور را مردود شمردند و اظهار داشتند که این رفتار برای ایشان از هر گونه اعمالی که اعداء در قبال ایشان ممکن بود انجام دهند، فجیع‌تر و دردناک‌تر بود.^{۳۸} زیرا اگرچه تاریخ مقدّس عبارت از تاریخ رستگاری است که از

Christentums (تاریخ جنایی مسیحیت)، نشر Reinbek, 1990 می‌باشد.

۳۳. *Baha'ism*، صفحهٔ ۲۸۸.

34. See Karlheinz Deschner, *Abermals krahte der Hahn*, Stuttgart, 1962; idem, *Kriminalgeschichte des Christentums* (bibliography see above, p. 18, note 18).

۳۵. نویسنده از صفحهٔ ۱۶۵ کتاب *God Passes By* اثر حضرت ولی امرالله نقل نموده است که در صفحهٔ ۲۲۷ کتاب قرن بدیع، ترجمهٔ آن چنین آمده است: "اعمال و افعالی مرتکب گردید که تاریخ امر را لگه‌دار نمود".
۳۶. بیروان میرزا بحیی، ازلی نامیده شدند.

۳۷. به صفحهٔ ۱۸۹ کتاب *God Passes By*؛ صفحهٔ ۳۴ جلد سوم *Revelation* اثر ادیب طاهرزاده، صفحهٔ ۳۱۷ کتاب *Baha'u'llah* اثر بانویزی مراجعه نمایید.

۳۸. در لوحی که به فاصله‌ای کوتاه از وقوع این حادثه عزّ نزول یافت. حضرت بهاء‌الله نضیع می‌نماید، "لَوْ أَذْكَرُ حَرْفًا مِثْلَهُ تَنْفَطِرُ عَنْهُ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضِينَ" (به آیه ۹۲ از سورهٔ مریم در قرآن مجید مراجعه نمایید). در لوحی دیگر می‌فرمایند، "لَيْسَ ضَرِّي سَجْنِي بَلْ عَمَلُ الَّذِينَ يَنْسُبُونَ انْفُسَهُمَ إِلَيَّ وَ يَرْتَكِبُونَ مَا نَحَىٰ بِهِ قَلْبِي وَ قَلَمِي" (در بیان فرق از صفحهٔ ۳۰۷ جلد ثانی قرن بدیع

سوی ذات حق نازل می شود، اما تاریخ نفوس عاصی نیز می باشد که - مانند یهودای اسخریوطی بدنام - مرکز توجه ظهور می باشند. همانطور که در کتاب مقدس آمده است، "لابد است بر وقوع لغزش ها لیکن وای بر کسی که سبب لغزش باشد!"^{۳۹}

"امتحانات و موانع"^{۴۰}، حداقل در سنت ادیان نبوی ابراهیمی، یک پدیده دینی قدیمی است. احکام الهی نیز ممکن است به عنوان امتحاناتی الهی عمل کنند و باعث گردند تا نفوسی که به صلاهی دیانت الهی پاسخ داده اند، به انحراف کشیده شوند^{۴۱}،

نقل شده است، نیز رجوع کنید به منتخبانی از آثار حضرت بهاء الله، فقره ۶۰).

در لوح مبارک قَدْ أَحْتَرَقَ الْمُخْلِصُونَ که تاریخ نزول آن به همین دوران مربوط می شود، حضرت بهاء الله می فرماید، قَدْ حَرِقَ أَلْبَاءُ نِي بَحْرِ أَلْبَاءِ ... قَدْ رَكَدَ بَحْرُ أَلْعَيْنَايَةِ (ادعیه محبوب، طبع طهران، ص ۱۶۳-۱۶۲).

۳۹. انجیل متی، باب ۱۸ آیه ۷ / انجیل لوقا، باب ۱۷ آیه ۱.

۴۰. این عبارت ترجمه *stumbling block* است. نویسنده توضیحی بر این لغت و کاربرد آن دارد. او میگوید. لغت یونانی *skandalon* به طور تحت اللفظی به معنای قالب چوبی دام است یعنی یک تله یا مانع بازدارنده و به این ترتیب مجازاً به هر آنچه که باعث شود شخص سکندری خورده فرو افتد اطلاق می گردد.

[*Lexicon fur Theologie and Kirche (L.ThK), vol. 1, [column 337].*]

۴۱. ما، در ماجرای حضرت موسی، که به عنوان پیامبر، انسانی را به قتل رسانده بود، مسئله مانع بازدارنده را مشاهده می کنیم. (به عهد عتیق سفر خروج، باب ۲ آیات ۱۲-۱۱؛ عهد جدید، اعمال رسولان باب ۷ آیه ۲۴؛ قرآن کریم سوره طه آیه ۴۰، سوره شعراء آیه ۱۸، سوره قصص آیه ۱۵؛ کتاب ایقان صفحه ۴۲، ۴۳، ۴۵؛ در قضیه تولد حضرت عیسی از مریم باکره (انجیل متی باب ۱ آیات ۲۵-۱۸؛ انجیل لوقا باب ۱ آیات ۲۸-۲۶؛ قرآن کریم سوره مریم آیات ۲۶-۱۵؛ کتاب ایقان صفحه ۴۵-۴۴)؛ در قضیه منجی موعود که منطبق با هیکل حلیلی که یهود منتظر بودند ظاهر نشد؛ در قضیه منجی موعود بر فراز صلیب (عهد عتیق سفر تثبیه باب ۲۱ آیه ۲۳، رساله اول پولس رسول به قرنثیان باب ۱ آیه ۲۳، رساله پولس رسول به غلاطیان باب ۳ آیه ۱۳ و باب ۵ آیه ۱۱)؛ و نیز در تغییر قبله از بیت المقدس به مکه، که بنا به شهادت قرآن مجید، باعث شد بسیاری از نفوس ایمان خود را از دست بدهند، و مقصود از آن صرفاً "لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ" (سوره البقره، آیه ۱۳۸؛ کتاب ایقان ص ۴۰-۳۹) باین سنگ راه یا مانع مواجه می شویم. در کتاب بهاگاداد گیتا

امتحانات همچنین ممکن است اقدامات مؤمنینی باشد که دیانت را از داخل فرسوده کرده و آن را به انحطاط و تباهی می‌کشانند. خائنینی مانند یهودا^{۴۲}، "انبیاء کذبه"^{۴۳} که به سبب ایشان "طریقِ حَقِّ ملامت خواهد شد"^{۴۴}، باعث می‌شوند که سایرین نیز از دیانت اعراض نمایند.^{۴۵} این موانع، که محک امتحان است، باید در چارچوب اصل "فضل و تمیز"^{۴۶} ملاحظه شود که حضرت بهاء‌الله آن را اصلی باقی و ذاتی در جمیع ظهورات الهیه اعلام کردند و فرمودند «در جمیع مظاهر قبل این مطلب وضوح یافته...»^{۴۷} «امتحانات الهیه همیشه در مابین عباد او بوده و خواهد بود تا نور از ظلمت و صدق از کذب و حَقِّ از باطل و هدایت از ضلالت و سعادت از شقاوت و خار از گل ممتاز و معلوم شود.»^{۴۸} در قرآن کریم نیز این لطیفه را مشاهده می‌کنیم که می‌فرماید، «أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَمُرُّوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ... فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا»^{۴۹} در ارتباط با تغییر قبله توسط حضرت رسول اکرم،^{۵۰} حضرت بهاء‌الله به این بیان احلی ناطق، «بلی اینگونه امور که سبب وحشت جمیع نفوس است واقع نمیشود مگر برای آن که کُلِّ بمحک امتحان‌الله در آیند تا صادق و کاذب از هم تمیز و تفصیل یابد»^{۵۱}

در جمیع ادیان پدیده‌ای وجود دارد که برخی نفوس بعدها - سهواً یا در نتیجه

Bhagavad Gita ارجونا Arjuna عذاب روحی را تحمل می‌کند چون شایع دیانت مربوطه به او مأموریت می‌دهد که علیه منسوبین خودش، نیردی خونین را که نسبت به هدف و مرجع بودنش شک دارد، رهبری نماید. (i.28ff)

۴۲. انجیل متی. باب ۲۶ آیه ۱۴؛ انجیل یوحنا. باب ۶ آیه ۷۰.

۴۳. عهد جدید، رساله اول پطرس. باب ۲ آیه ۱. ۴۴. همان مأخذ. باب ۲ آیه ۲.

۴۵. انجیل مرقس. باب ۹ آیه ۴۲.

۴۶. منتخبانی از آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۵۴ / مجموعه الواح مبارکه طبع مصر، ص ۳۶۹

اصلی که به مدد آن "انفس طیبه و جواهر مجرده ... بفطرت اصلیه خود بشاطی بحر اعظم وارد شوند تا طالبان جمال ذوالجلال از عاکفان امکنه ضلال و اِضلال از یکدیگر مفصول و ممتاز شوند" (متنجات، ص ۵۴-۵۳؛ مجموعه الواح، ص ۳۶۹) (به کتاب ایقان صفحات ۷،

۴۶-۴۰، ۵۸-۵۷، ۶۳-۶۲، ۸۶-۸۷، ۱۹۶؛ مناجاة، ص ۱۱ نوره نماید.)

۴۷. مجموعه الواح طبع مصر، ص ۳۷۰. ۴۸. قرآن کریم، سوره عنکبوت، آیه ۳ - ۲.

۴۹. کتاب ایقان، ص ۴۰. ۵۰. به یادداشت ۴۱ مراجعه فرمائید.

۵۱. کتاب ایقان، ص ۴۰.

اغراض نفسانی مانند میل به برخورداری از تحسین یا کسب قدرت، خودمداری، یا احساس توفیق و برتری - با زیر سؤال بردن دین، در میان اغنام الله ایجاد افتراق و انشقاق نموده و عواقب وخیم و تأسف باری را موجب گردیده‌اند.^{۵۲} تهدیدی که از جانب آنها متوجه خلق الله است به وضوح در صحف مقدسه و کتب الهیه توضیح داده شده است. حتی در بیانات حضرت بودا اشاراتی به اهل شر و فساد شده که ارکان جامعه مذهبی را از داخل متزلزل و سست می‌سازند و موجب انشقاقها و تحزبها می‌گردند. در مورد آنها چنین آمده است، "بر هم زنده نظام الهی دهرها در مجازات و عذاب و هلاک باقی می‌ماند؛ زیرا کسی که در جامعه از لذایذ برخوردار می‌گردد ولی از شریعت اطاعت نمی‌نماید، امان نمی‌یابد؛ همچنین چون یک نظام متفق و متحد را از هم گسیخته است در عذاب ابدی خواهد سوخت."^{۵۳} در فهرست نفوسی که "به نحوی غیرقابل بازگشت گمراه شده‌اند" و مرتکبین پدرکشی و مادرکشی "که با ابدان متعفن و غیرقابل علاج در جهنم گرفتار آمده‌اند"، بلافاصله نام نفوسی ذکر شده که به سبب آنها "نظم الهی متحمل وضعیت نابسامان گشته است"^{۵۴}.

عنوان سوره شصت و سوم قرآن کریم «المنافقین»^{۵۵} است. این نفوس که «فی قلوبهم مرض»^{۵۶}، «يَزَعَمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا»^{۵۷}، در حالی که آنها «لَكَادِبُونَ»^{۵۸}، «يَقُولُونَ يَا قَوْمِ هَيْهَمَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِم»^{۵۹}، «آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا»^{۶۰}، آنها «فَصَدَّوْا عَن سَبِيلِ اللَّهِ»^{۶۱}، «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا»^{۶۲} و به مثابه «مُرْجِفُونَ»^{۶۳} عمل می‌کنند که

۵۲. درباره حفظ وحدت یک جامعه مذهبی به همین کتاب صفحات ۱۹۷ به بعد، بخصوص یادداشت ۴۴۲ رجوع کنید.

53. Itivuttaka, Sutta 18.

54. *Anguttara Nikaya*, vol. III, p. 112 (§ 9,129).

۵۵. ۲۸ مورد دیگر اشاره به منافقین در قرآن مجید وجود دارد.

۵۶. سوره انفال، آیه ۵۱ / سوره مائده، آیه ۵۷ / سوره بقره، آیه ۹.

۵۷. سوره النساء، آیه ۶۳ / ۵۸. سوره المنافقون، آیه ۲.

۵۹. آل عمران، آیه ۱۶۱ / ۶۰. سوره النساء، آیه ۱۳۶.

۶۱. سوره المجادلة، آیه ۱۷ / سوره المنافقین، آیه ۲ / سوره النساء، آیه ۴۷ (توضیح مترجم: آیه فوق در

این سوره یافت نشد. آیه بعد شامل این عبارت است، «تَضَلُّوا السَّبِيلَ» که معنای آن "گم کنید شماراه

را" می‌باشد، نه "پس منع نمودند از راه خدا". ۶۲. سوره البقره، آیه ۱۰.

«يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ»^{۶۴} و «يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا»^{۶۵}. این نفوس در خواهند یافت که «اولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ»^{۶۶} و «لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»^{۶۷}. آنها عندالله «عَدُوٌّ»^{۶۸}، «المُفْسِدُونَ... فی الارض»^{۶۹}، «رَجَسٌ»^{۷۰} و «ملعونین»^{۷۱} هستند که خداوند «أَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَ سَأَتَتْ مَصِيرًا»^{۷۲}. منافقون مکرراً همراه با الکافرون ذکر شده‌اند. برای آنها، در معیت الفاسقون^{۷۳} و الظالمون^{۷۴} نار جهنم مقدر شده است^{۷۵} و برای منافقین «عَذَابًا مُهِينًا» در نظر گرفته شده زیرا^{۷۶}، «حَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ»^{۷۷} و «لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ»^{۷۸}.

لذا تاریخ کلیسا میراثی حیرت آور از انشقاقها و افتراقها دارد و عهد جدید از انذارات علیه «رسولان کذبه و عمله مکار... که خویشان را به رسولان مسیح مشابه می سازند»^{۷۹}، علیه «خُدّام» که «خویشان را به خُدّام عدالت مشابه سازند»^{۸۰}، علیه معلمینی که «شما را مضطرب می سازند و می خواهند انجیل مسیح را تبدیل نمایند»^{۸۱}، علیه «برادران کذبه که

۶۳. سورة الاحزاب: آیه ۶۰.

۶۴. سورة البقرة: آیه ۲۵ / سورة الزعد، آیه ۲۵.

۶۵. سورة الاعراف: آیه ۴۳ / سورة هود، آیه ۲۲.

۶۶. سورة الزعد، آیه ۲۵.

۶۷. سورة الاعراف: آیه ۴۲.

۶۸. سورة المنافقون، آیه ۴.

۶۹. سورة البقرة: آیه ۱۰ (در قرآن: فی الارض مفذّم بر مفسدون است: "اِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ... أَلَا أَنْتُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ").

۷۰. سورة التوبة، آیه ۹۶.

۷۱. سورة الاحزاب: آیه ۶۱ / سورة الفتح، آیه ۶ (آیه اخیر به این صورت است "غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لَعَنَهُمْ...").

۷۲. سورة الفتح، آیه ۶.

۷۳. "أَنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (سورة التوبة، آیه ۶۸).

۷۴. سورة المائدة، آیه ۴۹.

۷۵. "و فِي النَّارِ هُمُ خَالِدُونَ" (سورة التوبة، آیه ۱۷) توضیح مترجم: مأخذ دیگری که نویسنده ذکر کرده است آیات متفوتی را در بر دارد به این ترتیب که: سورة التوبة، آیه ۹۶ ("مَأْوِيَهُمْ جَهَنَّمُ") / سورة النساء، آیه ۱۳۷ ("بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا" و آیه ۱۳۹ ("إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَ الْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا").

۷۶. سورة النساء، آیه ۱۵۰.

۷۷. سورة المائدة، آیه ۵۸.

۷۸. سورة المنافقون، آیه ۶.

۷۹. عهد جدید، رساله دوم پلوس رسول به قرنثیان، باب ۱۱ آیه ۱۳.

۸۰. رساله پلوس رسول به غلاطیان، باب ۱، آیه ۷.

۸۱. مأخذ فرقی، آیه ۱۵.

... خُفِیَّةٌ در آمدند»^{۸۲}، علیه «معلمان کذب»^{۸۳} که «در خفا در آمده اند»^{۸۴} و جامعه مسیحیت را «بگمراهی ... ربوده»^{۸۵} اند، مشحون می باشد. ملامت «بیدیتان»^{۸۶} که بعد از اقبال به دین الهی، به آن لطمه می زنند، سخت و شدید است.^{۸۷} در مقام مقایسه، حکم مذکور در

۸۲ همان مأخذ. باب ۲، آیه ۴. ۸۳ رساله دوم بطرس رسول. باب ۲ آیه ۱.

۸۴ رساله پیردا. آیه ۴. ۸۵ رساله دوم بطرس. باب ۳، آیه ۱۷.

۸۶ همان مأخذ.

۸۷ آنها به عنوان "حیوانات غیر ناطق که برای صید و هلاکت طبعاً متولد شده اند" (همان مأخذ. باب ۲، آیه ۱۲) و به عنوان "چشمه های بی آب و میه های رانده شده به باو شدید ... که برای ایشان ظلمت تاریکی جاودانی مقرر است" (همان مأخذ باب ۲، آیه ۱۷). به عنوان "درختان صیفی بی میوه، دوباره مرده و از ریشه کنده شده، و امواج جوشیده دریا که رسوایی خود را مثل کف برمی آورند و ستارگان آواره ... که برای ایشان تاریکی ظلمت جاودانی مقرر است ...": "ایشانند که تفرقه ها پیدا می کنند." (رساله پیردا، آیات ۱۳-۱۲-۱۹). در اشاره به نفوسی که سایرین را منحرف می سازند و به دیانت الهی لطمه وارد می آورند، عیند جنید مستنایبی را نقل می کند. "سگ به قی خود رجوع کرده است" و "ختزیر شسته شده به غلطیدن در گل ... رجوع کرده است." (رساله دوم بطرس باب ۲ آیه ۲۲). در مقایسه با این موارد، ملامت ناقضین میثاق توسط حضرت عبدالبهاء که شدیداً مورد اعتراض فیجیکیا قرار گرفته و کلام ایشان را به عنوان "مطالب زشت و زننده"، "زبان گستاخانه" (ص ۲۸۴)، "ملامت و قبحانه" (ص ۲۹۰) توصیف می کند. بی نیابت ملازم است. بیانی را که فیجیکیا در صفحه ۲۸۴ کتابش نقل می کند، بر حسب اتفاق به این صورت در الواح وصایای حضرت عبدالبهاء نیامده است. بدیهی است که از یک تصویر نگه کاری (کولاز) به وجود آورده است که منشأ تک تک اجزاء آن را دیگر نمی توان درست فهمید. الواح وصایا فقط حاوی این یک جمله است، "الهی ... تری عبدک المظلوم بین مخالف سباع ضاریه و ذئاب کاسره و وحوش خاسره" (ایام تسمه، ص ۴۶۴-۴۶۳). با در نظر گرفتن این نکته که حضرت مسیح، بهر دای خائن را "ابلیس" (انجیل یوحنا، باب ۶ آیه ۷۰) می خواند و در قرآن کریم: عمری پیامبر و خصم عنود و دشمن لدود آن حضرت. عبدالعزیز را "امی لقب" (به معنای پدر جهنم: سوره ابل لقب. آیه ۲) لقب می دهد، و وقتی نفسی وضعیت مصیبت باری را که حضرت عبدالبهاء در زمان تحریر این سطور در آن گرفتار بودند (به صفحه ۲۰۷-۱۴۸ کتاب *Covenant* اثر جناب طاهرزاده مراجعه نمایید) درک

رساله دوم پطرس در مورد ارتداد فیچیکیا مصداق دارد چه که پطرس نسبت به نفوسی ابراز انزجار و به آنها اعتراض می‌کند که "ملامت می‌کنند بر آنچه نمی‌دانند ... راه مستقیم را ترک کرده گمراه شدند ... برای ایشان بهتر می‌بود که راه عدالت را ندانسته باشند از این که بعد از دانستن بار دیگر از آن حکم مقدس که بدیشان سپرده شده بود برگردند." ۸۸

طبق عهد جدید، این نوع مانع و رادع نیز بخشی از مشیت الهیه است، "از آن جهت که لازم است در میان شما بدعتها نیز باشد که مقبولان از شما ظاهر گردند" ۸۹. آگوستین مقدس ارتداد را یک معیار و میزان الهی برای جلوگیری از غرّه و قانع شدن مسیحیان به صحف مقدسه و به عنوان فرصتی برای تصنیف عقاید کاتولیک تلقی می‌کند زیرا اینگونه عقاید "وقتی که به دلیل شور و حرارت پرتکاپوی ارتداد در موضع دفاعی قرار گیرند، دقیق‌تر و کامل‌تر مورد بررسی و مطالعه واقع می‌شوند، واضح‌تر و روشن‌تر درک می‌گردند، و با تأکید بیشتری اعلام می‌شوند." ۹۰ اصل جدلی * که مورد قبول هیگل می‌باشد، و به واسطه آن یک امر منفی می‌تواند دارای نتیجه مثبت باشد، در کتب مقدسه بهائی ۹۱

کند. در این حالت زبان تند ایشان نه غیر عمدی است و نه درک آن دشوار می‌باشد. در مورد سبک انواع وصایا به گنسر در همین کتاب، صص ۶۴۱ به بعد و صفحه ۶۴۸ و بعد رجوع کنید.

* توضیح مترجم: در عباراتی که از انجیل نقل شد، اختلافاتی بین متن انگلیسی و ترجمه فارسی مورد استفاده مترجم مشاهده می‌شود که ذکر آن خالی از فایده نخواهد بود. در عبارت اَوْن حیوانات غیرناطق. در متن انگلیسی حیوانات بی منطق آمده است. در عبارت دیگر. درختان صیفی، در متن انگلیسی درختان پاییزی آمده است. عبارت ایشانند که تفرقه‌ها پیدا می‌کنند در متن انگلیسی ایشانند که تفرقه‌ها ایجاد می‌کنند آمده است. و در عبارت خنزیر شسته شده به غلطیدن در گیل ... عبارت رجوع می‌کند از جمله قبل استقراض شده و در متن فارسی موجود نیست و به قرینه حذف شده است.

۸۸. رساله دوم پطرس باب ۲ آیات ۱۲، ۱۵، ۲۱.

۸۹. رساله اول پطرس به قرنتیان باب ۱۱. آیه ۱۹ (توضیح مترجم: در متن انگلیسی به جای کلمه بدعت واژه تفرقه آمده است.)

90. *City of God*, Book XVI, 2 (vol. II, p. 487).

*. dialectical principle.

۹۱. در انگلیسی معمولاً به آنها آثار یا نوشته‌های بهائی (Baha'i Writings) اطلاق می‌گردد. من عبارت کتب مقدسه بهائی را واضح‌تر و مناسب‌تر می‌بینم. حضرت بهاء الله بنفشه آثار مکتوب خویش را به عناوین معنایی مانند لوح، کتاب یا سوره منتخب ساخته و به این ترتیب تصریح کرده‌اند

انعکاس یافته است:

«لَأَنَّ حُرُوفَاتِ النَّفْيِ مَعَ بُعْدِهِنَّ عَنِ نَفَحَاتِ قُدْسِ عِزِّفَانِكَ ...
لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي مُلْكِكَ كَيْفَ يَعْلَمُو كَلِمَاتُ إِثْبَاتِكَ».^{۹۲}

در واقع «نفی» عبارت از «ملامت غافلان» است و بمنزله^{۹۳}، «دهن است برای اشتعال این مصباح»^{۹۴}، زیرا نتیجه غائی آن «کلمة الله جل جلاله» است و «آیات و آثار او در اطراف و اکناف منتشر شود».^{۹۵} حضرت شوقی افندی نیز «هر طوفان نفاق که گاه بگاه بدست معرضین یا مدعیان ایمان بر پا می شود»^{۹۶} را «خیری در لباس شر»^{*} مشاهده می نمایند و می فرمایند:
«زیرا هجوم چنین حملاتی از داخل و خارج به عوض آن که سبب تضعیف امرالله گردد اساس بنیانش را مستحکم می کند و بر شدت اشتعالش می افزاید».^{۹۶}

تردید نیست که وقتی نور بسیاری وجود داشته باشد، میزان سایه ها نیز زیاد است. تباین و مغایرت در عاقله حضرت بهاء الله، مغایرت و مابینت بین نور و سایه، بین جلال و وفاداری از طرفی و شرمندگی و خیانت از طرف دیگر^{۹۷}، تقدیر مصیبت باری بود

که آنها کلام الهی هستند. اگر متون قدسیه را "نوشته ها یا آثار مکتوب" بخوانیم، بُعد الهی آنها مکتون می ماند. با این عنوان حتی ممکن است شامل کتب ثانویه و فرعیه گردند. بعلاوه، اصطلاح "نوشته های حضرت بهاء الله" در خواننده ناآگاه بلااختیار این دیدگاه را ایجاد می کند که تصور نماید حضرت بهاء الله مؤلفی هستند که مجموعه ای از نوشته های جمع آوری شده را از خود به جای گذاشته اند. در اینجا "کتاب مقدسه" برای کلام نزولی حضرت باب و حضرت بهاء الله استناد می شود.

۹۲. مناجاة (طبع برزیل ۱۳۸ بدیع)، ص ۲۱۷. در مورد حروفات نفی به باب خامس از واحد ثانی بیان فارسی سئزله از قلم حضرت باب مراجعه کنید. همچنین در این موضوع می توانید به مطلب

Selections from the Writings of "A" Summary of the Persian Bayan در کتاب

E.G. Browne (به همت موزان مؤمن) صفحه ۳۲۹ مراجعه نمایید.

۹۳. ترجمه بیان حضرت عبدالبهاء. توضیح: بیان فوق از لوحی خطاب به یکی از حضرات افنان استخراج شده است. اصل لوح مبارک بسافت نشد. *Selection from the Writings of*

Abdu'l-Baha ص ۱۹۵.

۹۴. منتخبات، ص ۵۴ / مجموعه الواح چاپ مصر، ص ۳۷۰.

۹۵. حضرت عبدالبهاء، ۲: ۱۹۵، *Promulgation Selections*، صفحات ۴۲۸ به بعد.

۹۶. نظم جهانی بهائی، ص ۲۰.

۹۷. به صفحه ۱۲۵ کتاب *Covenant* اثر جناب طاهرزاده مراجعه نمایید.

که حضرت بهاء الله می بایست تحمل می کردند و امتحانی بود که جامعه جوان و نرپای بهائی می بایست بر آن فائق آید.^{۹۸} این همان امتحان و مانع در امر بهائی است، که حضرت باب در اولین اثر نازله خود، یعنی قیوم الاسماء^{۹۹}، که تفسیری بر سوره یوسف^{۱۰۰} است، بیان فرموده اند. در این اثر، داستان حضرت یوسف و برادرانش به صورت یک تمثیل در ارتباط با آلام و رنجهای «یوسف بقاء»، که ظهورش را حضرت باب بشارت داده بود، و می بایست آن «مصائب و آلام... را از جانب برادر بی وفا و اعداء عدو خویش... تحمل

۹۸. میرزا بحیثی برادر آبی حضرت بهاء الله و میرزا محمدعلی. برادر آبی حضرت عبدالبهاء، علیه میثاق الهی و علیه مقام و مرجعی که به حکم الهی تعیین شده بود عصیان نمودند و به این ترتیب مظهر متبلور نوعی از عصیان و طغیان شدند که به عنوان «نقض میثاق» شناخته می شود. (در این موضوع به همین کتاب صفحات ۲۰۶ به بعد رجوع کنید.) روابط خانوادگی این نفوس با نفس حضرت بهاء الله، در هر دو مورد، مسأله ای حاد و امتحانی شدید بود: یکی از منسوبین نزدیک آنها بقتة مدعی مقام و منصبی الهی شد. چرا می بایست او انتخاب می شد، چرا می بایست چنین افتخاری به او عنایت گردد؟ تاریخ سایر ادیان نیز نشان می دهد که عنودترین اعداء پیامبر غالباً اعضاء عاتله خود او هستند. واقعیتی ملموس و معروف است که «نبی بی حرمت نباشد مگر در وطن و خانه خویش» (انجیل متی باب ۱۳ آیه ۵۷ / انجیل مرقس باب ۶ آیه ۴)؛ حتی برادران حضرت مسیح به آن حضرت ایمان نیاوردند (انجیل یوحنا باب ۷ آیه ۵). صفات بشری مانند تکبر و غرور ارضاء نشده، حسادت یا سوء نیت، یا حتی تلاش برای کسب قدرت، می تواند انگیزه هایی برای ارتداد باشد. دواداتا Devadatta پسر عمری حضرت بود، سعی کرد در جامعه (سانگا Sangha) تفرقه بیندازد و با راندن یک قیل و وحشی به سری حضرت بودا، جان ایشان را تهدید نمود.

(*Buddha. Die Lehre des Erhabenen, Foreword, p.11*) بنابراین دواداتا، که "روحش تحت تسلط و مغلوب" خواسته های گناه آورده خود و "ارتباطات گناهکارانه اش" بود، "محکوم گردید که درها بدون ادنی آرامشی متحمل مجازات و عذاب ابدی گردد" (Itivuttaka, Sutta 89). قابیل و هابیل. یوسف و برادرانش، و ابراهیم (قرآن، سوره ابراهیم آیه ۱) نمونه های دیگری از این امر می باشند.

99. See Lawson, 'Le Bab', 'L'Eternel de Noms', in *Encyclopedie*

Philosophique Universelle, vol. III, pp. 1916ff.

۱۰۰. قرآن مجید. سوره ۱۲. برخلاف آنچه که فیجیکیا می گوید (*Baha'ismus* ص ۴۹)، این سوره یوسف نیست که مطابق احادیث شیعه، جبرئیل. به عنوان «کتاب آرامش» برای حضرت فاطمه. دخت رسول الله، نازل نمود و باید در روز قیامت گشوده گردد؛ بلکه کلمات مبارکه مکتونه است که به قلم حضرت بهاء الله عز نزول یافت. رینر فلتشه (Rainer Flasche) نیز همین اشتباه را مرتکب شده. 89. ("Die Baha'i-Religion", p. 89.)

نماید»^{۱۰۱} بیان می‌فرماید. خیانت، به شکل نقض میثاق،^{۱۰۲} در عائله‌های حضرت عبدالبهاء و حضرت شوقی افندی ادامه یافت و موجب بحرانیهای شدیدی در این جامعه جوان گردید، «که در ادیان سالفه ابداً سابقه نداشت»^{۱۰۳}. اقلیت‌هایی به وجود آمدند، اما به شکرانه وجود مؤسسه عهد و میثاق، «حصن حصین امرالله»^{۱۰۴}، به یمن اقدامات قانونی که علیه ناقضین میثاق^{۱۰۵} (که فیچیکیا یکی از آنها است)، به عمل آمده، وحدت جامعه تا این زمان حفظ شده است، زیرا اقدامات ناقضان هرگز به ایجاد و تشکیل جوامع رقیب منجر نگردیده: «اما آنان که به امرش خیانت ورزیدند پیروان ست‌عنصر و ضعیفش بودند که چون برگهای خشک مرده‌ای بر باد فنا رفتند و هرگز نتوانستند ... در بنیانش خللی اندازند»^{۱۰۶} مضافاً، "تحرّیها و انشعابات"ی^{۱۰۷} که فیچیکیا گزارش کرده، از خصیصه و ویژگی انشقاق و تفرقه برخوردار نیستند. وقتی که انشعاب، بدین علت که به تشکیل یک جامعه رقیب منتج نشده، صرفاً دارای قدر و اهمیتی گذرا و ناپایدار باشد، نمی‌توان آن را "انشقاق و تفرقه" نامید.^{۱۰۸} نظریه "ماهیت منحط"^{۱۰۹} انسان (که همیشه به طور اخصّ مورد تأکید روحانیون مسیحی است)، همیشه امکان تشکیل گروه‌های انشعابی توسط افرادی که مایلند علیه نظام اداری حاکم عصیان و طغیان نمایند، وجود دارد. این امر به سلب وحدت و یکپارچگی و تغییر شکل به یک "انشعاب واقعی در بهائیت"^{۱۱۰} منجر نشده است.

۱۰۱. قرن بدیع، ج ۱، ص ۱۴۳.

۱۰۲. در مورد این اصطلاح به همین کتاب حاضر، ص ۱۹۲ به بعد مراجعه کنید.

۱۰۳. این عبارت از صفحه ۴۰۸ کتاب *God Passes By* نقل شده ولی در متن فارسی موجود نیست. (قرن بدیع، ص ۸۱۲).

۱۰۴. مکاتیب ج ۳، صفحه ۲۹ / الواح و صایا، ایام تسعه صفحه ۴۵۶.

۱۰۵. در مورد این اصطلاح به همین کتاب حاضر صفحه ۲۰۳ به بعد مراجعه نمایند.

۱۰۶. نقل ترجمه بیان حضرت ولی امرالله از صفحه ۱۵۲ نظم جهانی بهائی، ترجمه و اقتباس هوشمند فتح‌اعظم.

107. pp. 29, 289, 331; *Materialdienst* 15/16, Issue 38 (1975), p. 239.

۱۰۸. درست همانطور که، وقتی یکی از اعضاء کلیسا اقدامی شامل جرم کلیسایی "انفصال" مرتکب می‌شود، از اقدام او با عنوان انشقاق و تفرقه کلیسا یاد نمی‌شود.

۱۰۹. درباره این موضوع به همین کتاب صص ۲۲۲، و یادداشت ۵۹۰

رجوع کنید.

۱۱۰. *Baha'ismus* صفحه ۳۳۱. یادداشت ۴۹. به همین کتاب حاضر گلبر، صفحات ۵۹۱ به بعد و ۶۷۶ به بعد مراجعه

ما در این اقدام فیجیکیا برای آگاه کردن خوانندگان کتابش از این "انقلابات"^{۱۱۱} و گزارش اقدامات شرم‌آوری که برای این جامعه جوان به مثابه مصیبت و بلا بود، عیب و ایرادی مشاهده نمی‌کنیم و تقصیری را متوجه او نمی‌دانیم. این وقایع مصیبت‌بار به تفصیل^{۱۱۲} در کتب منتشره توسط جامعه بهائی مندرج است.^{۱۱۳} بلکه باید او را به خاطر استفاده‌گزینشی و دل‌بخواهی از منابع مورد انتقاد قرار داد. او، بدون آن‌که دلیل قابل تأملی ارائه دهد که چرا گزارشهای گروههای کوچک انشعابی که بر علیه میثاق الهی قیام کرده‌اند بیش از تواریخ بهائیان قابل اعتماد و صحیح هستند، از آنها به عنوان پایه و اساس توصیفات و توضیحات خویش در خصوص جامعه استفاده می‌کند و آثار مورخین برجسته بهائی را بالمزه مردود می‌شمارد. در این طریق، او از رگبار سنگین اتهامات خود استفاده می‌نماید و مکرراً از "بازپردازی تاریخ"^{۱۱۴}، و از "تاریخ‌نگاری مبتنی بر تقلب حقایق"^{۱۱۵} سخن می‌گوید و کل روایات بهائی را "غیر قابل اعتماد"^{۱۱۶}، "سازشکارانه"^{۱۱۷}، "دستکاری شده و جعلی"^{۱۱۸} می‌خواند. او در نهایت تکبر و غرور، جمیع کتبی را که جامعه بهائی در معرفی خود نوشته، به عنوان "جار و جنجال تبلیغاتی" و "تبلیغات"^{۱۱۹} صرف، مردود

کنید.

۱۱۱. قرن بدیع، ج ۱، ص ۴۹ (توضیح: مترجم گاد پاسزبای دو لفت "انقلابات" و "وقایع" را در ترجمه *crises* آورده است.)

۱۱۲. این امر مانع از اشاره فیجیکیا نیست که "از جانب دیگر، آنچه را که تاریخ‌نگاری بهائی ذکر نمی‌کند و یا فقط به اختصار بدان اشاره می‌نماید، تروها و کشتارها است..." [*Baha'ism*، ص ۱۸۵] (با تأکید خود فیجیکیا).

۱۱۳. در این رابطه می‌توانید به کتاب قرن بدیع، صفحه ۳۸۰، جلد سوم کتاب *Revelation* اثر طاهرزاده، صفحه ۲۳۴، کتاب پناه الله شمس حقیقت، اثر جناب بالبرزی صفحه ۳۳۲-۳۱۷، کتاب

Covenant of Baha'u'llah اثر جناب طاهرزاده، صفحات ۶۰، ۱۲۵، ۱۶۴، ۱۹۳، ۲۴۵ و ۳۲۲ مراجعه نمایید.

۱۱۴. *Baha'ism* صفحات ۲۴، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۸۰.

۱۱۵. همان مأخذ، صفحه ۱۰۱ و باورقی ۶۶ (تأکید از فیجیکیا است).

۱۱۶. همان مأخذ، صفحات ۱۲۴، ۱۲۷.

۱۱۷. همان مأخذ، صفحات ۲۵۳، ۱۲۷ (با نقل قول از رومر).

۱۱۸. همان مأخذ، صفحه ۱۸۰.

۱۱۹. او این عبارات را در نامه (مورخ ۲۰ می ۱۹۹۱) در اشاره به مطالبی که استاد تاریخ دانشگاه پیل Yale فیروز کاظم زاده در دائره المعارف بریتانیکا (نشر پانزدهم، ذیل ماده *Baha'i Faith*) نوشته. مورد استفاده قرار می‌دهد.

می‌شمارد.

این موضوع چندان جدید نیست. هر نفسی که نسبت به نوشته‌های "انتقادی" در مورد تاریخ امر بهائی شناخت داشته باشد، بلافاصله احساس می‌کند که این برخورد را در جای دیگری نیز دیده‌است، زیرا متألّهین مسیحی در گذشته سعی کرده‌اند تاریخ امر بهائی را به همین طریق ملوّث نمایند و در معرض شبهه قرار دهند. رومر، که یک کشیش ناحیه‌ای* است، وقایع تاریخی را تماماً از دیدگاه ازل و حامیان وی بیان کرده و اعتبار تاریخ‌نگاری بهائیان را با این بیان که "حقایق را تحریف و مغلوّط ساخته" و "تحریف و مخدوش نموده‌اند"، فاقد شرایط لازم دانسته است.^{۱۲۰} میلر، مبلغ مذهبی، در رساله خویش^{۱۲۱} و نیز در "مقدمه" ای که بر ترجمه‌اش از کتاب اقدس^{۱۲۲} نوشته است، همین رویه را دنبال می‌کند.^{۱۲۳} مارتین^{۱۲۴} این روش را مورد بررسی کامل قرار داده و بالیوزی^{۱۲۵} گزارشهای براون در مورد تاریخ امر بابی و بررسی وی در مورد اختلاف بین حضرت بهاءالله و ازل را به تفصیل مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. اثر براون مبنای منحصر به فرد تاریخ‌نگاری فیچیکیا است. انتظار انسان از دیدن یک رساله تک‌نگاری آنست که دارای عالیت‌ترین موازن علمی باشد و وقتی که توسط شخصی نوشته شده که به علّت معلوماتش در خصوص موضوع مورد بحث شدیداً مورد تحسین قرار گرفته، انتظار می‌رود که مؤلف به بررسی و بحث در خصوص آثار و نوشته‌هایی پردازد که به تحلیل حقایق و ارزیابی‌های زیربنای کار او پرداخته‌اند. چنین بررسی و مطالعه‌ای باعث می‌شود که جانبداری، یکسونگری و مشکوک بودن آنها برملا شود. البته امکان دارد که او بکلی از مقاله داگلاس

* Parish

120. *Die Babi-Beha'i*, p. 68.

121. *The Baha'i Faith: Its History and Teachings*, South Pasadena, 1974.

122. *Al-Kitab al-Aqdas or The Most Holy Book* by Mirza Husayn Ali Baha'u'llah,

ترجمه از اصل عربی و ویرایش توسط Earl E. Elder و William McE. Miller. ناشر انجمن سلطنتی آسیایی، لندن، ۱۹۶۱.

۱۲۳. در حالی که گرهارد روزنکرانتس Gerhard Rosenkranz (در کتابش *Die Baha'i*, 1949). علی‌رغم وابستگی‌اش به رومر، عمده از تاریخ‌نگاری بهائی پیروی می‌کند.

124. 'The Missionary as Historian', in *World Order*, Spring 1976.

۱۲۵. ادوارد گرانویل براون و امر بهائی، ترجمه روحیه فناپان.

مارتین (Douglas Martin) بی‌خبر بوده باشد. این واقعیت که او در "مطالعه جامع منابع" ۱۲۶ رویه‌ای‌گزینی اختیار کرد، مرجحاً به مؤلفین "خرده‌گیر" تشبث جسته، عامداً کتب دست دوم بهائی را نادیده گرفته است ۱۲۷ (مگر آنجا که از این کتب به نفع مقاصد خویش بهره‌برداری کرده)، به وضوح از قصور وی در اشاره به کتاب بالیوزی حتی در یک یادداشت مستفاد می‌گردد، گو این که او کتاب بالیوزی را در فهرست خود ذکر می‌کند ۱۲۸ و بالطبع بدیهی است که از آن خبر داشته است. در کتاب جناب بالیوزی، نوشته‌های براون و نیز اشتباهات وی تحلیل و مورد بررسی قرار گرفته است. باید مسلم فرض کنیم که محتوای این کتاب که اساساً واجد اهمیت است، از خواننده دریغ شده، زیرا با شیوه استدلالی و جدلی مؤلف هماهنگی نداشته است: چه که اگر ذکری از آن می‌شد، برای خواننده معلوم می‌شد که منابع مورد استفاده فیجیکیا، براون و رومر (که کارش مبتنی بر اثر براون است)، مشکوک و شبیه برانگیز، یا حداً اقل مورد اختلاف و بحث برانگیزند. این نحوه اقدام مؤلفی است که در هر فرصت ۱۲۹، گزارشهای تاریخی بهائی را به این عنوان که تقلبی، دستکاری و تحریف شده است، تخطئه می‌کند و اثری در حد استاندارد در خصوص تاریخ قرن اول امر بهائی به نام گاد پاسز بای ۱۳۰، اثر حضرت شوقی افندی، را تحت عنوان یک "مداحی نامفهوم، بغرنج و پرحرارت در تحسین بهائیت" ۱۳۱، بی‌ارزش می‌خواند، بدون این که درک نماید این اثر صرفاً به توصیف وقایع تاریخی نمی‌پردازد بلکه عمده الهیات ممزوج شده با تاریخ است. ۱۳۲

نمی‌توان انکار کرد که مستشرق بزرگ بریتانیایی، ادوارد براون، مجذوب شخصیت حضرت باب و تاریخ دیانت آن حضرت بود، و در وجود ازل و صایت و جانشینی قانونی و

126. *Baha'ismus*, Foreword, p. 12.

۱۲۷. کتاب من به نام *Der Baha'i in der modernen Welt. Strukturen eines neuen Glaubens* (نشر

ثانی در ۱۹۸۱. نشر انگلیسی تحت عنوان *The Imperishable Dominion. The Baha'i Faith and the*

Future of Mankind که در سال ۱۹۸۳ توسط Oxford, George Ronald منتشر شد) که ابتدا در سال ۱۹۷۸

منتشر شد و جامع‌ترین اثر به زبان آلمانی در مورد امر بهائی است، حتی در کتابشناسی وی نام برده نشده است.

128. *Baha'ismus*, p. 444.

۱۲۹. همان مأخذ: صفحات ۲۴، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۸۰، ۲۵۳.

۱۳۰. *God Passes By*. نشر ۱۹۴۴ در ویلمت. نشر سوم ۱۹۷۴ و نشر هفتم ۱۹۹۰.

131. *Baha'ismus*, p. 306.

۱۳۲. به گلمر. *Gottesreich* فصل ۱۱.۱.۲ و نیز به کتاب حاضر: ص ۴۱۶، رجوع کنید.

وراثت روحانی حضرت باب را مشاهده می‌کرد، در حالی که در دعوی رسالت حضرت بهاء‌الله یک توسعه و تحوّل جدید را می‌دید. این ارزیابی، همراه با ملاحظات سیاسی^{۱۳۳}، به نگرش منتقدانه براون نسبت به حضرت بهاء‌الله، و محافظه‌کاری‌های او نسبت به تاریخ‌نگاری بهائی، و اولویت دادنش به تواریخ ازلی منجر گردید. تمامی اکتشافات تحقیقی وی متأثر از این تعصب و یکسونگری او است.^{۱۳۴} اما در کدام برهه از زمان در تاریخ ادیان، قضاوت مورّخی که خود در گرداب حوادث گرفتار آمده، معیار ارزیابی برای تعیین اعتبار دعوی نبوت و رسالت قرار گرفته است؟ تأیید یا ردّ دعاوی مربوط به حقیقت دینی، خارج از دایره صلاحیت یک محقّق مطالعات مذهبی، یک مستشرق یا یک مورّخ است.^{۱۳۵} رویهمرفته، واقعیت ظهور دیانت صرفاً شامل وقایع خارجی محسوس نیست؛ ظهور دین مجموعه‌ای از حوادث درون دینی است که بدون در نظر گرفتن آن‌ها، واقعیت عینی خارجی، وقایع بی‌هدف و اتفاقات موردی دیده می‌شود. مکرراً قضیه بدین صورت بوده که هر قدر مورّخ دقیق‌تر بوده، کمتر توانسته به واقعیت درونی و اصلی پی ببرد.^{۱۳۶} تاریخ بنسبه قضاوت را به عمل آورده، و اعلان کرده است: حضرت بهاء‌الله به فلسطین، سرزمین وعود الهیه مربوط به نفس موعود، و صبح ازل به قبرس تبعید شدند.^{۱۳۷} در طول صد سالی که از زمان صعود حضرت بهاء‌الله می‌گذرد، دیانتی که ایشان تشریح

۱۳۳. درباره این موضوع به کتاب حاضر، گلمر صص ۳۹۲ و توفیق صص ۵۱۹ به بعد رجوع کنید.

۱۳۴. پیشگفتار او بر کتاب *The Tarikh-i-Jadid: or, New History of Mirza Ali Muhammad the Bab*

که از فارسی ترجمه شده و مقدمه‌ای بر آن افزوده شده و به وسیله خود براون ویراستاری شده و توسط Cambridge

University Press در سال ۱۸۹۲ انتشار یافته و فیچیکیا مکرراً از آن نقل قول کرده، نشان می‌دهد که قضاوت او

منحصراً مبتنی بر گزارشها و انتشارات حامیان ازل می‌باشد (به کتاب *Edward Granville Browne* اثر جناب

بالیوزی، ترجمه روحیه فنائیان، ص ۵۸، ۹۵؛ "Professor Edward Granville Browne" اثر کنت پوریج

Kent Beveridge مندرج در *issue Baha'i Briefe, 51 (April 1986)* صفحات ۱۸۲-۱۶۹ مراجعه نمایید.)

در خصوص منابع به همین کتاب حاضر صفحه ۴۹۷ به بعد مراجعه کنید.

۱۳۵. تاسیتوس Tacitus مسیحیت را به عنوان یک "خرافه مهلیک و مخزب" (*Annales XV, 44*) ملاحظه نمود، اما

چنین قضاوتی چه ارتباطی با حقیقت آن دیانت دارد؟

136. Ben-Chorin, *Paulus*, p. 8.

۱۳۷. قبرس توسط اعراب و ترکهای عثمانی، جزیره الشیطان نامیده می‌شد. به نوزده هزار لغت تألیف ریاض قدیمی،

صفحه ۶۰۸ مراجعه کنید.

فرمودند در سراسر کره ارض انتشار یافته است.^{۱۳۸} تردیدی نیست که میلیونها نفوس مؤمن به آن حضرت، حیات و تعالیم ایشان را به عنوان نقطه توجّه و تمرکز و معیار زندگی خویش برگزیده‌اند، در حالی که ازل در قبرس وفات یافت، به عنوان یک مسلمان به خاک سپرده شد^{۱۳۹}، و به صورت یک حاشیه در تاریخ ثبت گشت. پروفیسور براون تأیید می‌کند که "تقریباً تمام بابیان بهائی هستند" و این که تعداد ازلی‌ها حتی در زمان وی بسیار اندک بود: "از هر صد بابی احتمالاً بیش از سه یا چهار نفر ازلی نیستند و بقیه آنها بهاء‌الله را به عنوان آخرین و کاملترین ظهور حقیقت الهی پذیرفته‌اند."^{۱۴۰} براون در جای دیگر گزارش می‌کند که "در زمره بابیانی که در ایران با آنها طرح آشنایی ریختم، تنها با شش ازلی ملاقات کردم."^{۱۴۱} با این حال چنین حقایقی برای محقق ما یعنی فیچیکیا نامربوط تلقی می‌شود زیرا در نظر وی کاملاً بدیهی است که قضاوت تاریخ نادرست بوده باشد.

۳. تصویر فیچیکیا از شارعین امر بهائی

۱-۳ حضرت باب

اگر شارع دیانتی فاقد وثوق و اعتبار باشد، خود آن دیانت نمی‌تواند دارای اعتبار باشد. از این رو، فیچیکیا حضرت باب را به عنوان پیامبری به تصویر می‌کشد که شخصیت او متزلزل و در نوسان است، یعنی شخصی که آشکارا نمی‌دانست که کیست و چه

۱۳۸. طبر کتاب سال ۱۹۹۱ (ص ۲۹۹) دائرة المعارف بریتانیکا، از لحاظ جغرافیایی، بعد از مسیحیت، امر بهائی کثیرالانتشارترین دیانت است.

۱۳۹. پسرش رضوانعلی. که بعد از گرویدن به مسیحیت نام "قسطنطین ایرانی" را بر خود نهاد. در طی گزارشی تأیید کرده است ازل، که مسلمان تلقی می‌شد. توسط امام جماعت مسلمان فاماگوستا Famagusta به خاک سپرده شد، زیرا هیچ بابی‌ای پیدا نشد.

[Brown, *Materials*, pp. 322-323; Momen, 5.3-6.1 "The Cyprus Exiles", in *Baha'i Studies Bulletin*, vol. (June 1991), pp. 84ff.]

140. 'Babiism', *Religious Systems of the World*, 8th edn. 1905, pp. 333-353 [reprint in Momen (ed.), *Selections*, p. 425].

141. The Babis of Persia, in: *JRAS*, vol. XXI (New Series Part III, July 1889), p. 518.

می خواهد. زمانی، "تحت تأثیر پیروان متحجر و متعصب خود" ۱۴۲ مدعی لقب مهدی ۱۴۳ می شود؛ گفته می شود که در سال ۱۸۴۶، این ادعا را کنار گذاشته، ۱۴۴ و بعدها این لقب را به حواری اش قدوس تنویض نمود؛ ۱۴۵ و بالاخره تمایل پیدا کرد که لقب صبح ازل را ببخشد. ۱۴۶ او هرگز خودش را مهدی نمی دانست بلکه بلااختیار به سوی این نقش رانده شده بود. ۱۴۷ با این همه، در کتاب بیان بالمره از دعوی مهدویت صرف نظر کرد و آن را به آینده و به «مَنْ يُظْهِرُ اللَّهَ» موعود احواله نمود. ۱۴۸ فیجیکیا اظهار می دارد، که حضرت باب تحت شرایط فشار و سرکوب فزاینده، خود را "به صورت ذخیره احتیاطی" نگه داشت و میدان را به دیگران وا گذاشت و حتی از تفسیری که بر سوره یوسف به نام قیوم الاسماء نوشته بود، پشیمان شد. ۱۴۹ او به طور کلی نسبت به نقش خود ۱۵۰ در جهل و بی خبری بود. ۱۵۱ پیامبری که مانند یک شاخه نی در اثر وزش باد به نوسان می آید، یک مسامحه کار دافع الوقت، ۱۵۲ که نسبت به نقش خود در جهل و بی خبری است، یک

۱۴۳. همان مأخذ، صفحات ۲۰ و ۳۶.

۱۴۲. *Baha'ism* ص ۳۶.

۱۴۴. همان مأخذ، صفحات ۲۱ و ۲۷۰.

۱۴۵. صفحه ۹۲ همان مأخذ؛ صفحه ۲۲۸ (1975) *Materialdienst* 15/16, Issue38.

۱۴۷. همان مأخذ.

۱۴۶. همان مأخذ، ص ۹۳.

۱۴۹. همان مأخذ، صفحه ۶۸.

۱۴۸. همان مأخذ.

۱۵۰. در واقع، حضرت باب، که از اعتقاد حضرت محمد رسول الله بودند، خود را صریحاً مهدی خواندند. مهدی از لحاظ علم معادشناسی شیعه، همان قائم موعود است، و رجعت امام دوازدهم محسوب می شود که در سال ۲۶۰ هجری قمری غیبت اختیار کرد: "أَنَّ الَّذِي نَزَّلَ الْفَرَقَانَ عَلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ... لَيَنْزِلَنَّ الْبَيَانَ عَلَيَّ مَا أَنْتُمْ بِهِ تَوَعَّدُونَ مِثْلَ قَائِمِكُمْ وَ هَادِيِكُمْ وَ مَهْدِيِكُمْ..." (کتاب الاسماء، منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه اولی، ص ۹۹). ادعای حضرت باب در مورد ظهوری جدید، همانطور که نفس حضرتشان به آن شهادت دادند، "تدریجاً به این ترتیب اعلان گردید: بایته، ذکریه، قائمیه، و بالاخره مظهریه" (صفحه ۸۹ کتاب *Symbol and Secret* اثر Buck). در خصوص خط مشی حضرت باب در بیان مأموریت و رسالت خویش به نحوی تدریجی و به طریقی گزینشی، در مراحل منوالی، و تذکرات مداوم به پیروان خویش برای رعایت نهایت احتیاط، حزم و تدبیر. لاجل اجتناب از مخمصه و بلوا، به کتاب *Resurrection and Renewal* اثر امانت از صفحه ۱۹۹ به بعد مراجعه نمایید.

۱۵۱. همان مأخذ، ص ۹۵.

۱۵۲. "تأمل کنند، مردد". اشارتی تلویحی به کورنیتوس فابیوس ماکسیموس *Quintus Fabius Maximus*، یک

فرمانده لشکر مستبد و خودکامه رومی (متوفی به سال ۲۰۸ قبل از میلاد) که به علت سکون و عدم فعالیت استادانه اش

شخصیت مضحک و مسخره است که نمی‌تواند وثوق و اعتبار داشته باشد. در جای دیگر به این مطلب پرداخته می‌شود که هدف از ارائه چنین تصویری چیست.^{۱۵۳}

۲-۳ حضرت بهاء‌الله

دقیقاً همانطور که حضرت محمد رسول‌الله در قرون ماضیه در ادبیات غربی^{۱۵۴} به عنوان شیاد و فریبکار، مظهر ظلم و حيله گری، یک "پیامبر کذاب"، "دجال" یا "مصروع"^{۱۵۵} به تصویر کشیده شد، حضرت بهاء‌الله نیز توسط فیچیکیا به عنوان فردی خود باور "جاه طلب"^{۱۵۶}، و دارای خصایصی ماکیاولی^{۱۵۷} و وار توصیف شده و خصوصیات شخصیت ایشان به صورت "خودپسندی و خودمحوری منفرط"^{۱۵۷}، "روش خود بزرگ‌نگری"^{۱۵۸}، تدابیر حيله گرانه^{۱۵۹}، فرصت طلبی محیلانه^{۱۶۰} و منفی بافی^{۱۶۱} معرفی شده است؛ فیچیکیا در ادامه تصویر خود از حضرت بهاء‌الله ایشان را به عنوان نفسی توصیف می‌کند که هرگز از ادعای خود در مورد رهبری سیاسی دست برداشت،^{۱۶۲} در تعقیب اهداف

در حداکثر تأخیر ممکن در رویارویی مستقیم با هانیبال منامحه کار و دافع‌الوقت نامیده شد. [به کتاب *Caesar and Christ* (قیصر و مسیح) تألیف ویل دورانت William J. Durant، صفحه ۵۰ نسخه انگلیسی مراجعه شود].
۱۵۳. رجوع کنید به گلمر، کتاب حاضر، صص ۵۲۳ - ۴۹۷.

۱۵۴. فی‌المثل به کتاب *Das Leben Muhammeds* تألیف فرانتس بوهل Frants Buhl در شرح حیات حضرت محمد. صفحات ۱۳۹، ۱۵۵ و ۳۵۶ بنگرید؛ در مورد کل این موضوع به صفحه ۱۳۵ کتاب *The Light Shineth in Darkniess* تألیف شینر و نیز صفحه ۴۰ کتاب فراسوی اختلاف مذاهب تألیف همین نویسنده، ترجمه روحیه فنانیان ترجمه نمایید.

۱۵۵. ادعایی که توسط یوحنا دمشقی (متوفی به سال ۷۵۰ میلادی) مطرح شد و باز هم در سال ۱۹۶۶ توسط اسپیندلر A. Spindeler، روحانی کاتولیک، در شماره ۱ فصلنامه *Katholische Glaubenskorrespondenz* منتشره توسط دفتر سرانستف در Hildesheim مطرح می‌گردد و از آن حمایت می‌شود.

۱۵۶. *Baha'ismus* صفحه ۹۶.

✽ NiccoloMachiavelli (۱۴۶۹-۱۵۲۷) فیلسوف، دولتمرد و سیاستمدار ایتالیایی - م

۱۵۷. *Baha'ismus* صفحات ۱۷۹، ۳۰۷، ۱۲۸. ۱۵۸. همان مأخذ، صفحه ۱۲۸.

۱۵۹. همان مأخذ، ص ۲۷۱. ۱۶۰. همان مأخذ، ص ۱۶۰.

۱۶۱. همان مأخذ. ۱۶۲. همان مأخذ، ص ۲۷۰.

خود قسّی القلب بود و از تمام وسائل - از جمله قتل - برای وصول به آنها استفاده می کرد. ۱۶۳ فیچیکیا مدعی است که حضرت بهاء الله اگر شخصاً دستور قتل ازلی ها را صادر نکرده اند ولی با سکوت خود تأییدی بر اعمال قاتلین گذاشتند البته تا حدی که "موقعیت خودش کاملاً مأمون و محفوظ بماند" ۱۶۴. فیچیکیا مدعی می شود که نفس حضرت بهاء الله دستور قتل میرزا اسدالله معروف به دیان را که از جمله پیروان محترم و شریف حضرت باب بود، صادر کردند. ۱۶۵ به خواننده گفته می شود که طبق گزارش ازلیان در کتاب هشت بیشت ۱۶۶، که اعتبارش از نظر فیچیکیا مسلم و غیر قابل بحث است، ۱۶۷ حضرت بهاء الله با برنج زهرآلوده از ازل پذیرایی کردند ۱۶۸ و در زمانی که هنوز در ادرنه بودند، یکی از چهار ازلی تبعید شده به عکا را مسموم ساختند. ۱۶۹ حکم قتل ادعای صادره توسط حضرت بهاء الله، به عنوان "نه یک داستان جعلی صرف" توصیف شده است. ۱۷۰ در این زمینه، فیچیکیا خاطر نشان می سازد که طبق اصول عقاید بهائی، یک پیامبر "عندالله محبوب و دلپذیر است ولو مرتکب قتل شود" ۱۷۱ - یک نمونه افترای شنیع و قبیح ۱۷۲ که بدیهی است مقصد از آن افزودن بار تعصب به ادعاهای مربوط به مسئولیت

۱۶۳. همان مأخذ، ص ۱۴۱.

۱۶۴. همان مأخذ، ص ۱۸۶. فیچیکیا تمامی این اطلاعات را از رومر (صفحه ۱۳۷ *Die Babi-Beha'i*) به دست آورده است. خود رومر نیز این اطلاعات را از براون کسب کرده، و شخص اخیر هم این سؤال را بلاجواب می گذارد که از بین شرح وقایع بهائیان و ازلیان کدامیک دقیق ترند.

۱۶۵. *Baha'ism* صص ۱۱۱-۱۱۲. در واقع، قتل جناب دیان، از اصحاب حضرت بهاء الله، به تحریک ازل که از نفوذ او هراس داشت، صورت گرفت. (به صفحه ۱۳۰ لوح شیخ نجفی، و صفحه ۱۰۵ جلد ثانی قرن بدیع و صفحه ۷۳ *Covenant* اثر جناب طاهرزاده مراجعه کنید.)

۱۶۶. منتشره توسط ادوارد براون در ترجمه اش از کتاب مقاله شخص سیاح که در قضیه باب نوشته است اثر قلم حضرت عبدالبهاء یا *A Traveller's Narrative* نشر ۱۸۹۱، کمبریج (RP 1978) انتشار یافت. کتاب *A Traveller's Narrative* بدون نظرات براون توسط مؤسسه مطبوعات امری در ویلمت ایلینویز در سال ۱۹۸۰ انتشار یافت.

۱۶۸. همان مأخذ، ص ۱۴۱.

Baha'ism /167 صفحه ۱۲۷، ۱۸۵ به بعد.

۱۶۹. همان مأخذ، ص ۱۴۳.

۱۷۰. همان مأخذ، ص ۱۸۶، یادداشت ۱۴۲.

۱۷۱. همان مأخذ.

۱۷۲. به عنوان مدرکی دال بر این ادعای موهن و هولناک، فیچیکیا به دو منبع اشاره می کند: اول، به گزارشی از ادوارد براون (صفحه ۳۷۲ کتاب *A Traveller's Narrative*)، که طبق آن، یک بابی در شیراز اظهار نظر نمود که پیامبر باید دشمن

حضرت بنه‌الله در اقدامات خشونت‌آمیز است تا صحت و اعتبار آن اظهارات افزایش

امر را از میان بردارد. همانطور که یک طبیب یک عضو فانتازمایی را با جراحی از بدن جدا می‌سازد. اگر فرض بگیریم که این گزارش صحیح باشد. نظریه ابراز شده قضاوت شخصی و غیرمعتبر یکی از مؤمنین است؛ این نظریه نه تنها در نصوص مقدسه نازل هیچ مبنایی ندارد؛ بلکه با بسیاری از مواضع مطروحه در آنها مغایر و مبین می‌باشد (به صفحه ۹۴-۹۳ لوح ابن ذئب و نیز کتاب *Revelation* صفحه ۲۷۸ جلد اول مراجعه نمایید). منع دوم عبارت از بیانات حضرت عبدالیهاء در خصوص رسالت الهی حضرت موسی و ظهور آن حضرت در میان خلق (فصل پنجم از کتاب *مفاوضات*) است؛ که در طی آن حضرت عبدالیهاء توضیح می‌فرماید که چگونه خداوند نفسی کللی اللسان را به رسالت برگزید که به علت شهرت به ارتکاب قتل مجبور به اختفاء و زندگی به صورت یک شبان شده بود. در فقره‌ای که فیجیکیا به آن استناد نموده است؛ کلام اینگونه ادامه می‌یابد، "حضرت موسی در مقام دفع ظلم یک شستی بآن شخص قبطی زد میانه مردم بقتل شهرت یافت، علی‌الخصوص مقتول از ملت حاکمه بود" (مفاوضات، ص ۱۲) همین روایت در کتاب مقدس (عهد عتیق، سفر تشبیه، باب ۲ آیات ۱۲-۱۱؛ اعمال رسولان باب ۷ آیه ۲۴) و در قرآن کریم (سوره طه آیه ۴۰؛ سوره شعراء آیه ۱۸؛ سوره قصص آیه ۱۴) نیز قابل مشاهده است، و حضرت عبدالیهاء به وضوح به این مراجع اشاره دارند (به کتاب ایقان صفحه ۴۲ نیز مراجعه نمایید). از این روایات معلوم و واضح است که حضرت موسی، که در حین شتافتن به مساعدت یک سبطی در منازعه‌ای با یک قبطی درگیر شدند، و با زدن ضربتی به قبطی متجاوز و مهاجم، او را کشتند، مرتکب قتل نشدند. حتی اگر این اقدام، در عرف قانون، در زمره مقوله دفاع از خود محسوب نگردد و تحت این عنوان توجیه‌پذیر نبوده باشد. طبق اجماع قضایی نوین، حد اکثر یک مورد دفاع افراطی از خود می‌باشد، که به هر حال باعث شد که ایشان در میان قبطیان به قتل شهرت یابد و لهذا از آن پس ایشان یک جانی فراری تلقی می‌شدند. مقصود از بیان حضرت عبدالیهاء صرفاً توضیح طُرُق الهی است، که انسانی را، علیرغم عیوب و نقاط ضعف ظاهری در شخصیت او، به نبوت مبعوث می‌فرماید. همانطور که قبلاً به این نکته اشارت رفت، (به همین کتاب، ص ۲۹، یادداشت ۴۱ رجوع کنید) لکن نگ ارتکاب به قتل یک شخص، یک مانع و بازدارنده برای مقام نبوت حضرت موسی بود (کتاب ایقان، صفحات ۴۴-۴۲). تعبیر این فصل از کتاب *مفاوضات* برای مطرح ساختن این نکته که طبق بیان حضرت عبدالیهاء قتل عندالله، لاجل عظمت و جلال بیشتر خداوند (*ad majorem Dei gloriam*)، محیوب و دلپذیر است؛ اقدامی شنیع و شرم‌آور می‌باشد. عبارت واقعی این متن که فیجیکیا استنتاج نادرست خود را از آن به عمل آورده. از دید خواننده مخفی نگه داشته شده است به این منظور که - در صورت فقدان فرصت و امکان بررسی حقایق توسط خواننده - او مجبور باشد بپذیرد که مسلماً چنین بیانی از حضرت عبدالیهاء در مرجع مزبور وجود دارد. در این باره همچنین رجوع کنید به توفیق، در همین کتاب صص ۵۷۵ به بعد.

یابد. واضح است که مقصود فیچیکیا ایجاد تأثیری در خواننده است تا او باور کند که ضوابط اصول عقاید بهائی، چنین جنایاتی موجه است و حتی نزد خداوند دلپذیر و مصلحت‌آمیز می‌باشد - این روشی محیلاته و مزورانه است که هدف آن بی‌اعتبار ساختن تعالیم حضرت بهاء‌الله و تنزّل مقام ایشان تا حدّ یک فضاحت اخلاقی می‌باشد.

در سایر موارد نیز، فیچیکیا فقط نکات انتقادی و خرده‌گیرانه در خصوص حضرت بهاء‌الله ذکر کرده است. فی المثل، ادّعا می‌کند که حضرت بهاء‌الله در "نگرش‌های خود" اساساً با سایر شارحین ادیان سالفه، که آرمان و کمال مطلوب خود را در مواضع عبودیت روحانی می‌جستند و شهرت و ثروت ظاهره را مردود می‌شمردند، متفاوت است.^{۱۷۳} بر می‌نویسد در حالی که حضرت باب "مظالم وارده بر خود، یعنی محبوسیتی با شرایط بمراتب سخت‌تر و نهایتاً شهادت را با آرامش و خویشتنداری تحمل نمود"، حضرت بهاء‌الله "در هر فرصتی هاله عظمت خود را" مورد مدح و ستایش قرار می‌دهد، "بر مضامینی که بروی رفته است" ناله و ندبه میکند^{۱۷۴}، و "تمام عالم را به استخلاص و مساعدت خود فرا می‌خواند."^{۱۷۵} بنا به گفته فیچیکیا، تبعید آن حضرت به اسلامبول، "که در آن زمان مهم‌ترین مرکز اسلامی عالم بود"، یک "دعوت"^{۱۷۶} جذاب محسوب می‌شد. مبتنی بر برآورد فیچیکیا، تواریخ بهائی، که روایت می‌کنند حضرت بهاء‌الله مدت چهل سال در حبس و تبعید به سر بردند، "کاملاً بی‌اساس"^{۱۷۷} است، زیرا در سالهای بعد، حضرت بهاء‌الله "در اراضی فتودالی"^{۱۷۸} و نهایتاً در یک "قصر"^{۱۷۹} زندگی می‌کردند. به اعتقاد فیچیکیا حضرت بهاء‌الله، "در تألیف و تحریر آیات" مبارکه "از سبک برادرشان ازل تبعیت کردند"^{۱۸۰} و "مانند روحانیون قدیم اسلامی خطاهای نوشتاری دارند"^{۱۸۱}، و در نوشته‌های پر زرق و برق خویش چون از خود چیزی ندارند، افکار مدرن را گرفته و آن را به عنوان

-
۱۷۳. *Baha'ism*، ص ۳۰۷.
۱۷۴. همان مأخذ، ص ۱۷۴.
۱۷۵. همان مأخذ، ص ۱۰۴.
۱۷۶. همان مأخذ، ص ۱۲۳.
۱۷۷. همان مأخذ، ص ۱۴۵، یادداشت ۲۱.
۱۷۸. همان مأخذ، ص ۱۸۴.
۱۷۹. همان مأخذ، ص ۱۴۵. شرایط ایام اخیر حیات حضرت بهاء‌الله، بعد از بیش از دو سال تیره و تاریک مسجونیت در قفسه‌ها و سالهای محرومیت در بیت عودی خمار، چنان شد که حضرت بهاء‌الله در اراضی بیلاقی (مزرعه) و نهایتاً در یک "بیت اربابی" (بهجی) زندگی می‌کردند. این شرایط تغییر در این واقعیت نمی‌دهد که ایشان تا انتهای عمر مبارک در تبعید به سر بردند.
۱۸۰. همان مأخذ، ص ۱۱۴.
۱۸۱. همان مأخذ، صفحه ۱۷۳ و بعد.

ابداعات و بینش خویشتن قلمداد کرده‌اند^{۱۸۲}. پس فیچیکیا در اینجا صریحاً حضرت بهاء‌الله را به سرقت ادبی متهم می‌سازد. ^{۱۸۳} طبق معمول، فیچیکیا هیچگونه دلیل یا نمونه‌ای ارائه نمی‌دهد. در اینجا هیچ ذکری از استدلال نقضی وجود ندارد، چه رسد به تحلیل انتقادی آنها. صرفاً برای ما یک ملامت و محکومیت تمام عیار باقی مانده است. لَهذا، پرده از وجه این مظهر امر به عنوان یک شیاد متظاهر به تقوی^{۱۸۴} برداشته می‌شود.

۱۸۲. همان مأخذ، ص ۱۲۸. معنای "متظاهرانه و پرمذعا" در این متن چیست؟ مانند شارعین تمامی ادیان سَلَف (انجیل متی، باب ۲۸ آیه ۱۸، "تمامی قدرت در آسمان و بر زمین به من داده شده است". به باب ۲۶ آیه ۵۳ نیز توجه نمایید)، حضرت بهاء‌الله از اختیار و اقتدار الهی سخن می‌گویند. فرد می‌تواند به این ادعا با اعتقاد یا بی‌اعتقادی عکس‌العمل نشان دهد. این که یک ظهور الهی متظاهرانه خوانده شود، با در یک ادعای نبوت حالت مبالغه‌آمیزی از خودبزرگ‌بینی مشاهده گردد (به صفحات ۱۷۹، ۳۰۷، ۱۲۸ همان مأخذ توجه نمایید)، یک قضاوت مذهبی است نه یک اظهار نظر علمی؛ زیرا، همانطور که قبلاً اشارت رفت، همین کتاب صفحه ۱ به بعد مسأله حقیقت در رشته دانشگاهی مطالعات مذهبی. امری نامربوط می‌باشد. ۱۸۳. همان مأخذ، ص ۱۷۵، یادداشت ۱۱۱.

۱۸۴. (*pia fraus* (pious fraud) بنا به گفته فیچیکیا، حتی تعالیم اجتماعی حضرت باب و حضرت بهاء‌الله، بالاخص نسائی حقوق رجال و نساء، "سُنع و اثر اصیل دیانت جدید" نیست (همان مأخذ، ص ۲۵۹؛ صفحه ۹۰ یادداشت ۲۵). هر آن کس که به ظهور مزبور اعتقاد نداشته باشد تمایل می‌یابد در آن، یک ساختار التقاطی و تلفیق عقاید مختلف مذهبی و ترکیب ماهرانه عناصر نامتجانس را مشاهده نماید. پیتر ماین‌هولد Peter Meinhold، عالم علم الهیات (*Die Religionen der Gegenwart*, p. 338) نیز از "ویژگی گردآوری مطالب" در خصوص امر بهائی سخن می‌گوید. این اتهام به تمام ادیان وارد شده است. فی‌المثل، ایگناز گولدزیهر Ignaz Goldziher (در کتاب

Introduction to Islamic Theology and law صفحه ۴۰ به بعد)، مدعی است که التقاط "مبتین طفولیت اسلام" است. او حتی قرآن را "یک ترکیب التقاطی از مفروضات و عقاید مذهبی" می‌خواند و می‌گوید، "محمد، شارع آن، عقاید جدیدی را اعلام نمود. او مفاهیم قبلی در خصوص ارتباط انسان با عالم متعالی و لایتنهای را غنی تر ساخت." (همان مأخذ، ص ۵). آراء مشابهی از مستشرقین مانند تور آندرا Tor Andrae (در *Mohammad: The Man and His Faith*, pp. 10f)، کارل فولرز Karl Vollers (در *Archiv fur Religionswissenschaft*, vol. XII, p. 27)، ریچارد هارتمان Richard Hartmann (در *Preussisches Jahrbuch*, vol. CXLIII, p. 92) و بیکر C. H. Becker (در *Islamsstudien*, vol. 1, p. 389) دیده شده است. حتی این استدلال نیز مطرح شده است که ساختار مسیحیت در اصل و منشأ التقاطی و تلفیق عقاید مذهبی است که مدیون موارد مشابهی می‌باشد که در آثار کلیمیان، در آئینهای بودایی، برهمایی، زرتشتی و فلسفه هلنیستی. عقاید رواقیون و فیرق تصوف وجود دارد: "به

بخش دیگری که روش فیچیکیا را به میزان معتناهی افشاء می سازد، گزارشهای همراه با قضاوت وی در خصوص آگامی حضرت بهاء الله از رسالت الهی خود در سیاه چال است. باید توجه داشت که این یک واقعه عرفانی باطنی است، که تنها مدرک دال بر آن، شهادت نفس حضرت بهاء الله است. اما در خصوص نفس ماهیت این واقعه، هیچ منبع مستقیم دیگری برای کسب اطلاعات وجود ندارد. یک مورخ حدّا کثرت می تواند تأثیرات آن را توصیف نماید، اما نفس این واقعه از دیدگان ما همچنان پنهان باقی می ماند. با این حال، فیچیکیا ابدأ به جستجوی چنین نشانه های تاریخی ثانوی نمی پردازد. او صرفاً مدعی می شود که این "الهام و اشراق" "بحث برانگیز و مورد مناقشه" است،^{۱۸۵} و این احتمال را "نمی توان از نظر دور داشت که این مطلب از ساخته و پرداخته های بعدی بهائیان است یا از خود پیامبرشان است."^{۱۸۶} او در جای دیگر می نویسد، "تا سال ۱۸۵۳، یعنی تائۀ سال بعد از اظهار امر باب، بهاء الله ابدأ ادعا نمی کند که چنین الهام و اشراقی را در سیاه چال طهران تجربه کرده است."^{۱۸۷} به این ترتیب شهادت نفس حضرت بهاء الله در باره این واقعه که در رساله این ذنب^{۱۸۸} شرح داده شده - و حتی در طی یک یادداشت در کتاب فیچیکیا درج شده^{۱۸۹} - تکذیب می گردد.

گویی به همین میزان نیز اکتفا نباید کرد، لذا واقعه رضوان^{۱۹۰} را نیز از "جعلیات ایام

جز نظیم و ندوین. هیچ چیز نازه ای در آن وجود ندارد" (ویل دورانت، صفحه ۵۶۷ قبر و مسیح). من در کتبهای که پیش از این انتشار یافته (*The Light Shines* صفحه ۱۵۰-۱۴۴ فراسوی اختلاف مذاهب. ص ۶۶ به بعد)، این نگرش را مورد بحث و انتقاد قرار داده ام. کاملاً صریح بگویم، این نگرش نابجا، ناشایست و غیر محققانه است. زیرا هرگونه انتقال آراه و عقاید هم که واقعا رخ داده باشد، باز هم آنقدر که مؤمنین می توانند ویژگی نزولی و الهامی پیام دہانت خود را ثابت کنند، محققین نمی توانند آن را به اثبات برسانند.

۱۸۵. اما فیچیکیا نمی گوید چه کسی آن را مورد بحث و مناقشه قرار داده است. این که ازل و پیروانش به این صلاّ عرفانی معتقد نیستند، اصلاً محلی از اعراب ندارد. استفاده از عبارت مبهم "بحث برانگیز و مورد مناقشه قرار گرفته است" خواننده را متحیر و سرگردان می سازد که آیا این واقعه در میان بهائیان هم مورد مباحثه و مناقشه است یا خیر.

۱۸۶. *Baha'ism* ص ۹۵. ۱۸۷. همان مأخذ ص ۱۰۹.

۱۸۸. لوح شیخ تجلی، صفحات ۱۷-۱۶. ۱۸۹. *Baha'ism* ص ۱۲۵، یادداشت ۳۳.

۱۹۰. در این خصوص به مطلبی از استیپن لَمبِدِن Stephen Lambden نعت عنوان "یادداشتهایی درباره تکامل تدریجی اظهار امر حضرت بهاء الله در دوران ادرنه" مندرج در *BSB*, vol. 5.3-6.1 (ژوئن ۱۹۹۱) صفحه ۷۵ و بویژه صفحه ۸۱ (اظهار امر در رضوان) توجه نمایید.

بعد "ذکر می کند؟ واقعه رضوانی که اظهار علنی و سر ظهور موعود^{۱۹۱} بودن آن حضرت و همان اظهار امر علنی به نزد بکترین اصحاب در باغ رضوان در آستانه ترک بغداد به صوب اسلامبول^{۱۹۲} بود که طی آن اعلام فرمودند همان موعودی هستند که حضرت باب به ظهورش بشارت داده بودند) او این نکته را که حضرت شرقی افندی "اذعان" می فرمایند که روایات تاریخی، پراکنده و مبهم اند و اینکه "کشف آن برای مورخین آئینه امر خالی از صعوبت و اشکال نخواهد بود"^{۱۹۳}، مؤید دیدگاه و موضع خویش تلقی می کند. او ضمن مردود شمردن تواریخ بهائی بدین عنوان که ناقص، مجمل، متناقض و غیر قابل اعتماد هستند^{۱۹۵}، همانند رومرگه قبل از او اقدام به این عمل نمود، نظریه براون^{۱۹۴} را نقل می کند

۱۹۱. به *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen, 2nd edn. 1913) اثر ویلمس و *Wilhelm Wrede* توجه نماید که تکامل بعثی اظهار امر حضرت عیسی به عنوان مسیح موعود را مورد بررسی و تحقیق قرار داده است. حضرت عیسی، تا زمان ورود هیکل مبارک به اورشلیم، تنها اشاره ای ضمنی به مذاهای خویش نمودند و سایرین را نیز از اعلام علنی آن بر حذر داشتند (انجیل متی، باب ۱۶ آیه ۲۰، باب ۱۷ آیه ۹ / انجیل مرگس باب ۲۵ و ۳۲ و ۴۸، باب ۷ آیه ۲۴، باب ۸ آیه ۳۰، باب ۹ آیه ۹ / انجیل لوقا باب ۹ آیه ۲۱). مولود مشابهی را نیز می توان در مورد اظهار رسالت حضرت محمد یافت. حضرت بهاء الله ارتباط عرفانی خود با روح القدس در سیاه چال را مدت سال به صورت یک سر مظهر نگه داشتند، نفس آن حضرت از "سین مهلت" و "مقیات ستر" سخن می گویند و بطول طبق صفحه ۱۵۱ کتاب *انوار الیقین* (اصحاح ۱۸۷، قرن بدیع ج ۲ - م) حضرت شرقی افندی اشاره می نمایند که حضرت بهاء الله "مایلی بکشف نقاب و اظهار مقام و کیسوت مقدس خویش نبودند" (قرن بدیع، ج ۲، ص ۱۱۴). در خصوص "رکوف حضرت بهاء الله به مقام مظهر موعود بودن خویش" و "سر مقام خویش" به کتاب *sol and Secret* اثر Buck صفحه ۶۴ و بعد مراجعه نمایید و نیز به گنسر، همین کتاب، ص ۵۲۱، یادداشت ۸۳، رجوع کنید.

۱۹۲. ۲۲ آوریل تا ۳ مه ۱۸۶۳ (سی و دوم تا چهل و سوم نوروز سال ۱۲۴۲ شمسی - م). در سال ۱۸۶۳ نوروز در یوم ۲۲ مارس واقع شد، لهذا ایام رضوان از ۲۲ آوریل تا ۳ مه واقع گردید. معمولاً نوروز در ۲۱ مارس واقع می شود و به ترتیب رضوان در یوم ۲۱ آوریل شروع و در دوم ماه مه به پایان می رسد.

۱۹۳. *Baha'ism* ص ۱۲۵ (تأکید حروف خرابیده از نیجیکیا است).

۱۹۴. قرن بدیع ج ۲، ص ۱۹۲. *Baha'ism* صص ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۲۴.

۱۹۶. همان مأخذ، ص ۱۲۵. این لفظه از کتاب الگوی استدلال نیجیکیا را نشان می دهد: از او رومر نقل قول می کند: "اظهار می دارد: 'دیدگاه رومر منطبق با دیدگاه پروفیسور براون است که در این مورد به صورت (...) اظهار می کند: ... طریق، نیجیکیا این تأثیر را به خواننده غیرمنتقد منتقل می کند که در محقق مزبور به طور مستقل به یک نتیجه رسیده است

که حضرت عبدالبهاء "تعمداً و از روی قصد تاریخ «مظهریت» بهاء الله را قبل از زمان واقعی آن اعلام نمود." ۱۹۷ فیجیکیا ادعا میکند که حضرت بهاء الله، مکرراً به وقایع باغ رضوان اشاره می کنند ۱۹۸، "با فرصت طلبی از محاسبات و پیش بینی های عددی بابیان استفاده می کنند" ۱۹۹ "تا در محدوده مدت زمان نه / نوزده باقی بمانند" ۲۰۰ و بنابراین تاریخ اظهار امر رضوان را تا سال ۱۸۶۳ به تعویق انداختند، تا آن را با اشاره تلویحی حضرت باب در خصوص سنه نوزده منطبق سازند. ۲۰۱ فیجیکیا کلام رومر را ۲۰۲، که اظهار امر در بغداد را یک امر "ساخته و پرداخته شده تاریخی برای عظمت بیشتر بخشیدن به بهاء الله" توصیف می کند، به نشانه تأیید و تصدیق نقل می نماید. ۲۰۳ فیجیکیا به "عید رضوان"، که جشن سالیانه بهائیان در گرامیداشت این اظهار امر و مهمترین عید در تقویم بهائی است، همانند رسالت عرفانی حضرت بهاء الله در مقام نبوت، به نظر شک و تردید می نگرد و آن را "یک واقعه مبهم و مشکوک" می خواند. ۲۰۴ به این ترتیب، حضرت بهاء الله به عنوان پیغمبری که

در حالی که در واقع رومر، که نه فارسی می دانست و نه عربی، کاملاً متکی به براون بود و صرفاً داوری ها و نظریات وی را اقتباس کرده است.

197. *JRAS* 1892 (April), p. 306.

۱۹۸. برای مثال در کتاب اقدس بند ۷۵؛ لوح رضوان (منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله صفحه ۲۷ / ایام تسعه صفحه ۲۵۴)؛ و بالاخص سوره القصر (ایام تسعه، ص ۲۶۲) که در یوم اظهار امر در باغ رضوان نازل گردید. برای جزئیات بیشتر به توفیق، همین کتاب، صص ۵۳۳ به بعد رجوع کنید.

۱۹۹. *Baha'ismus*، صفحه ۱۲۹ (تأکید حروف خوابیده از فیجیکیا است). ص ۱۰۹.

۲۰۰. همان مأخذ، ص ۱۱۰.

۲۰۱. همان مأخذ، ص ۱۲۵.

202. *Die Babi-Beha'i*, p. 75.

۲۰۳. *Baha'ismus*، ص ۱۲۴.

۲۰۴. همان مأخذ، ص ۱۲۶. این امکان کاملاً وجود دارد که تمامی شواهد نشأت گرفته از دیانت مورد نظر را ندیده گرفت و در عین حال به جمع آوری انبوهی از نظرات انتقادی پرداخت که توسط مورخین خارج از این دیانت ساخته و پرداخته شده است و آنها را بدون ادنی انتقادی به عنوان حقیقت غیر قابل بحث عرضه نمود. اما همانطور که در اینجا نشان داده شد برای "محقق شدن در زمینه دیانت" (همان مأخذ، ص ۳۱۳) امری بیش از این لازم است. نفسی که بدون سابقه فرهنگی و معلوماتی مناسب وارد این میدان می شود، حداقل باید با روشها و اصول نظری این رشته علمی آشنایی داشته باشد. اگر در این زمینه پیشرفتی حاصل شده باشد، تصدیق این نکته است که، "تأثیرات تاریخی تنها از واقعیت تاریخی می تواند منشأ بگیرد و تلاش برای توضیح یک واقعه، بخصوص یک واقعه مقدس، به طرز متفاوت با نحوه ای که این

تاریخ را مخدوش و تحریف می‌کند، دروغ می‌گوید و تقلب می‌کند، معرفی می‌گردند. البته می‌توان جایگاههای متفاوت و مختلف بهائیان و ازلیها را در مقابل هم قرار داد و آنها را با توجه به شواهد تاریخی و طبق معیارهای منطقی، روانشناختی، جامعه‌شناختی و عقیدتی، تحقیق و بررسی نمود. معیناً، فیچیکیا هیچیک از اینها را انجام نمی‌دهد. بلکه در عرض، او از ابتدا "می‌داند" که حضرت بهاء‌الله غاصب است، و مقام ازل را مورد بحث و جدل قرار می‌دهد و به علت قدرت طلبی شخصی در جامعه بابی ایجاد اشتقاق می‌کند.^{۲۰۵} اگر قرار است کسی سخن فیچیکیا را باور نماید باید بپذیرد که، حضرت

واقعه مندرج خودش را معرفی می‌کند، قابل قبول نیست."

(Shoeps, *Religionsgesprach*, p. 148). بنابراین قابل قبول نیست که تجربه پولس در جاده منتهی به دمشق یا تجربه وحی و الهام حضرت محمد رسول‌الله را آنچنان که در قرآن توصیف شده، آنگونه که مکرراً در گذشته ایام مطرح شده [فی‌المثل به Buhl توجه کنید که بررسی چنین وقایعی را در صلاحیت روانکار می‌داند (*Das Leben*)] (Ben-Chorin, *Muhammeds*, p. 148). به عنوان خودفریبی و همی یک انسان صرعی. مردود دانست. بن کورن Ben-Chorin و شوپس Schoeps متفکرین پیرویی، در رسالات تک‌نگاری خود در مورد پولس قدیس. مکاشفه پولس در جاده دمشق را به عنوان یک واقعیت پذیرفته‌اند: "تنها یک جیول نادان می‌توانست این واقعیت را نادیده بگیرد که پولس با تجربه حاصله در راه دمشق در یک حالت هوشیاری، و حتی فوق هوشیاری، فرار گرفت که در نتیجه ایام عمرش به او قوایی کاملاً بی‌عذیب و مثیل عنایت نمود. این مرد ضعیف، و آشکارا بیمار، اینک قادر به حصول موفقیت‌هایی بود که بعدها کلی سازمانها و تشکیلات قادر به رقابت با او نبودند. تنها یک آدم بی‌فرهنگ می‌تواند از توهمات سخن بگوید. واقعیت همان چیزی است که دارای تأثیرات واقعی است. این واقعیت را که تجربه دمشق تأثیر حقیقی در پولس داشته، نمی‌توان انکار کرد." (Ben-Chorin, *Paulus*, p. 18) شوپس می‌نویسد، "اگر نفسی مایل است آنچه را که در این لحظه از زندگی این حواری رخ داد درک کند و عواقب آن را در زندگی او مشاهده نماید، باید تمامیت این واقعه ملاقات را آنچنان که در رسالات و مدارک بدان شهادت داده شده، مسلم فرض کند." شوپس بین دیدگاه مذهبی - تاریخی و علم الهیات وجه تمایز قابل است. در نظر یک متأله مسیحی، پولس با پسر خدا که حیات جدید یافته ملاقات کرده است، در حالی که از محقق مطالعات مذهبی انتظار می‌رود که فقط "نتیجه عملی ملاقات با عیسی ناصری مصلوب و جلیل‌القدر را تصدیق نماید. لکن، او باید آنچه را که پولس معتقد بود باور بدارد." (Paulus, pp. 47f). فیچیکیا با محکوم کردن غیرمسئولانه صلاهی عرفانی حضرت بهاء‌الله و ظهور سر مکتوب رسالت موعدد ایشان در بغداد و جعلی و دروغ خواندن آن، نقاب از رخسار خود بر می‌گیرد. داوری وی مفرضانه، بی‌معنی و احمقانه است.

بهاء الله از ابتدا به "تفوق و برتری" برادرشان "کاملاً اذعان دارد" ۲۰۶، و حتی دعوت او به مراجعت به بغداد از جبال سلیمانیه را، که "با تکدر خاطر" ۲۰۷ به آن پناه برده بودند، لئیک گفتند. فیجیکیا به شدت و حدت معتقد است که حضرت بهاء الله به این موضوع اذعان دارند چه که در کتاب ایقان می فرمایند، «تا آن که از مصدر امر حکم رجوع صادر شد و لابداً تسلیم نمودم و راجع شدم» ۲۰۸. به زعم فیجیکیا این «مصدر امر» کسی جز ازل نیست. او حتی سعی نمی کند توضیح یا مدرکی برای این تعبیر نادرست و کاملاً عجیب و غریب خود ارائه نماید ۲۰۹. این واقعیت که "غاصب" بالاخره توفیق یافت (اکثریت بابیان به حضرت بهاء الله ایمان آورده و وفادار ماندند و تنها معدودی همچنان حامی ازل باقی ماندند)، به نظر فیجیکیا، منبعث از شخصیت حضرت بهاء الله بود که نفسی قاطع تر و متبحر تر ۲۱۰ بود که نسبت به برادر جوانتر خود "صرفاً از لحاظ تجربه و قاطعیت، برتری و تفوق داشت." ۲۱۱ به زعم فیجیکیا حضرت بهاء الله "محکم تر و با ثبات تر" نیز بودند، و این خصیصه ایشان "به کنار گذاشته شدن تدریجی ازل و تفوق غایی برادر بزرگترش منجر گردید." ۲۱۲ مضافاً، بنا به استدلال فیجیکیا، حضرت بهاء الله با "ادعای من یظهره اللهی اش، بمراتب بهتر از ازل ساکت، آرام و محتاط، (که در مقابل چنین ادعاهایی از خود خویشتنداری نشان می داد)، با امیدهای توده مؤمنین منتظر به ظهور موعود انطباق یافت." ۲۱۳

ارائه وارونه و نادرست مقام مظهریت حضرت بهاء الله در توصیف حضرت بهاء الله از مقام خویش همچنان تداوم می یابد. فیجیکیا به طور قطع خاطر نشان می سازد که در

۲۰۶. همان مأخذ. ص ۱۱۳. در واقع حضرت بهاء الله تا زمانی که مقام خویش را به عنوان موعودی که حضرت باب به ظهورش بشارت داده بودند اعلام فرمودند، به میرزا یحیی به عنوان رئیس جامعه بابی احترام می گذاشتند.

۲۰۷. همان مأخذ. ص ۱۱۲. حضرت بهاء الله دلایل عزلت و انزوی دوساله خود در جبال کردستان را در کتاب ایقان (صفحه ۱۹۴) توضیح می دهند. همچنین به جلد ثانی کتاب قرن بدیع صفحه ۸۸ به بعد؛ کتاب بهاء الله، شمس حقیقت اثر جناب بالیوزی، ص ۱۵۰ به بعد مراجعه نمایید. "تکدر خاطر" خواندن این دلایل نوعی ناچیز جلوه دادن است که البته این نیز روشی است. ۲۰۸. کتاب ایقان، ص ۱۹۵.

۲۰۹. برای جزئیات بیشتر به توفیق، همین کتاب، صص ۵۲۹ به بعد رجوع کنید.

210. *Materialdienst 15/16, Issue 38 (1975), p. 229.*

211. *Baha'ism, p. 96.*

۲۱۲. همان مأخذ. ص ۱۰۵.

منهوم مظهریت امر* در دیانت بهائی، نظریه پیامبر الهی به عنوان حلول خداوند "قویاً ردّ می شود".^{۲۱۴} او حتی یک متن مرتبط به این بحث اما مبهم^{۲۱۵} را نقل و به یک متن مربوط با آن در کتاب ایقان اشاره می کند.^{۲۱۶} هر دو متن برای خواننده هیچ تردیدی باقی نمی گذارند که منهوم "مظهر ظهور الهی"* هرگونه حلول را مردود می شمارد و لهذا یکسان شمردن پیامبر با خداوند را به هیچ وجه نمی پذیرد. اما بلافاصله در جایی دیگر فیچیکیا، به سراغ آیه ای در سوره البیکل می رود تا آن را به عنوان مدرکی نشان دهد که «وقتی بقاء الله خود را با خدا یکسان می داند» مدعی "برابری شخصی با ذات الوهیت است".^{۲۱۷} نادرستی این اظهار نظر بعداً به تفصیل مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهد گرفت.^{۲۱۸}

گفته درباره این نوع استفاده سطحی و احمقانه از یک متن مقدّس با توجه به نگرش و شیوه ای که فیچیکیا در سراسر "کتاب" خود در پیش گرفته است، حرف آموزنده ای دارد. گفته می گوید:

"از تعبیر و تفسیر هراس به خود راه مده!

گر خطایی حاصل شد، منهومی دیگر به آن بیفزای"^{۲۱۹}

نحوه تعبیر و بیان یک متن در امر بهائی برای وی ابدأ جالب نیست. ظاهراً تنها او، که (به شکرانه سه سال عضویت در جامعه بهائی) به عنوان "متخصص برجسته در خصوص بیائیت"^{۲۲۰} معرفی شده، می داند که یک متن از صحف مقدّسه را چگونه باید تعبیر و تفسیر کرد. به این ترتیب، خواننده، به جای آن که بداند درک متداول جامعه بهائی از متون مذکور چیست، به طور مداوم آگاهی می یابد که فیچیکیا چگونه آنها را تعبیر و درک می کند. اینگونه بیان مطلب نه تنها با رهنمودهای شورای جهانی کلیساها^{۲۲۱} که طبق آن

۲۱۴. *Baha'ism* ص ۲۱۳.

۲۱۵. سوره التوحید که او به حضرت بقاء الله نسبت می دهد و هیچ مرجعی از آن را ارائه نمی کند. برای بررسی بیشتر به همین کتاب. ص ۲۲۸. بدهدانت ۴۳ رجوع کنید.

۲۱۶. *Manifestation of God*.

بخشهای ۱۹۹-۱۹۲.

۲۱۷. صفحه ۲۱۳، *Baha'ism* (تأکید حروف خوابیده از فیچیکیا است).

۲۱۸. به کتاب حاضر صص ۲۲۴ به بعد مراجعه کنید.

219. Im Auslegen seid frisch und munter, (*Be not afraid to interpret!*)

legt ihr's nicht aus, so legt was unter (*If that fails, then read something into it.*)

220. Hutten, *Seher, Grubler, Enthusiasten* (12th edn.), p. 827

۲۲۱. به کتاب حاضر، صص ۱۲ - ۹ رجوع کنید.

گفتگو باید "بر مبنای اعتماد متقابل و احترام برای تمامیت هویت هر یک از شرکت‌کنندگان"^{۲۲۳} صورت گیرد، تناقض دارد، بلکه به وضوح، غیرمحققانه است. نفسی که مایل است در خصوص دیانتی مطالبی را بداند، البته مایل است در خصوص اعتقادات جامعه مؤمن به آن، نه نحوه تعبیر و تفسیر یک رساله تک‌نگاری در خصوص صحف مقدسه آن، اطلاعاتی کسب کند. مضافاً، بدیهی است که فیچیکیا هیچ اطلاعی از علم هرمنوتیک* ندارد:^{۲۲۳} یعنی این که هر متنی از یک کتاب مقدس را تنها در ارتباط با سایر بخشهای مرتبط با آن می‌توان درک کرد و این که در علم هرمنوتیک، می‌توان تناقضات ظاهری بین متون مختلف را حل نمود. این جریان برای یک "محقق ادیان"^{۲۲۴} باید بدیهی و مبرهن باشد. معیناً، به نظر می‌رسد که فیچیکیا چندان نگران "درک کردن" نیست بلکه صرفاً این شق را اختیار می‌کند که به تناقضات ظاهری اشاره نماید، خطاهای متصوره را افشا کند، و به این ترتیب نشان دهد که متون صحف مقدسه منزله چقدر بی معنی است.^{۲۲۵} ادعای مهدویت، که مکرراً توسط فیچیکیا مطرح شده^{۲۲۶}، ابدأ توسط حضرت بهاء‌الله مطرح نشد. و فیچیکیا هم، منبعی برای این ادعای خود ذکر نمی‌کند. زیرا اصلاً

222. Part II, C 17.

۶

۲۲۳. در این خصوص به کتاب *Truth and Method* اثر Hans Georg Gadamer مراجعه نمایید. همچنین

"A Preliminary Survey of Hermeneutical Principles within the Baha'i Writings"

* . Hermeneutics.

اثر Dann J. May را مطالعه نمایید.

۲۲۴. *Baha'ismus* ص ۳۱۳.

۲۲۵. این طرز تلقی در قرآن مجید ملامت شده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (آل عمران، آیه ۵). به کتاب ایقان صفحه ۱۴۲-۱۴۰ نیز مراجعه نمایید.

۲۲۶. "بهاء‌الله، که در اظهار امر علنی اش، به گفته خودش، به نظر می‌رسد که مهدی موعود می‌باشد..." (صفحه ۲۷۰)،

همچنین صفحات ۲۱، ۹۵، ۱۱۷، ۱۳۲ و ۲۱۲؛ مجله *Materialdienst* 15/16, Issue 38 (1975), p. 230 و نیز

100. *Lexikon der Sekten* column همین اشتباه را را اینبارت هومل Reinhart Hummel در ذیل مدخل

'Baha'i' در *Taschenlexikon Religion und Theologie (TRT) vol. I, p. 136* مرتکب شده است. در

این خصوص به مطلبی تحت عنوان *Zur Darstellung der Baha'i Religion in neueren theologischen Lexika* اثر گلمر در *Baha'i-Briefe* شماره ۴۷ صفحه ۲۹ مراجعه نمایید و نیز به بحث او در

همین کتاب، صص ۳۶۰ به بعد و نیز ۴۹۷ به بعد، رجوع کنید.

چنین منبعی، وجود ندارد. اصطلاح "مهدی" در آثار حضرت بهاء‌الله مشاهده نمی‌شود.^{۲۲۷} استناد مداوم فیجیکیا از این اصطلاح یک مرتبه دیگر وابستگی شدید وی به رومر و توجه ناچیز وی به شهادت نفس حضرت بهاء‌الله را نشان می‌دهد. او فقط هنگامی از حضرت بهاء‌الله نقل قول می‌کند که انجام دادن چنین کاری را مناسب مقال خود بداند. او حتی بخشی از سوره الملوک را طبق نسخه رومر^{۲۲۸} نقل می‌کند^{۲۲۹} و نه از روی آنچه که در متن اصلی انتشار یافته است. یا او نمی‌دانسته است که یک ترجمه موثق از سوره الملوک در متخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله^{۲۳۰} درج شده است، یا اینکه ترجیح می‌دهد از منابع ثانویه استفاده نماید زیرا به منابع دست اول انتشار یافته اعتماد ندارد. مقصود از اشاره تمسخرآمیز به این که حضرت بهاء‌الله از حکومات "فقط سلاطین" را می‌توانست تصور نماید^{۲۳۱} و این اطلاعات که، طبق سوره الملوک، "دربار حکام" نمایندگان خداوند می‌باشند^{۲۳۲} بلاتردید به این علت است که تصویر حضرت بهاء‌الله را به عنوان شخصیتی کهنه پرست و قرون وسطائی نشان دهد که روح شرق باستان را از خود ساطع می‌کند.^{۲۳۳} در اینجا فیجیکیا تصور می‌کند "احترام باستانی شرقی نسبت به سلاطین به عنوان تجسم زمینی الوهیت" با "نشئه و طرح" موزیانه و مخفیانه در دست اقدامی مرتبط است که حضرت بهاء‌الله از طریق آن امیدوار به کسب حمایت امرای ارض برای استقرار «سلطه یک حکومت دینی جهانی» هستند.^{۲۳۴}

۲۲۷. حضرت بهاء‌الله مدعی هستند که مَنْ يُظَاهِرُهُ اللَّهُ تَوْسُطَ حَضْرَتِ بَابِ يَسْرِينِي شده بود و با ظهورش و عود کل کتب سماوی، بالاخص رجعت حضرت مسیح و انتظارات مسلمین مربوط به معاد و آخرت (و بالطبع انتظارات مربوط به مهدی در کل جامعه اسلامی) تحقق می‌یافت. حضرت باب قائم بودند و حضرت بهاء‌الله قیوم (این موضوع توسط کامران اقبال در "ارتباط عقائد بایه با عقائد شیخیه" درخوشه‌هایی از فرهنگ ادب و هنر جلد سوم (۱۹۹۱)، نشر آکادمی لندگ، صفحات ۴۱-۱۷ مورد بحث قرار گرفته است.)، نیز رجوع کنید به گلمر: کتاب حاضر، صص ۳۶۰ به بعد و ۴۹۷ به بعد.

228. Die Babi-Beha'i, p. 101.

229. Baha'ism, p. 135.

۲۳۰. متنی که وی نقل کرده است در صفحه ۱۶۰ متخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله (فقره ۱۱۸) آمده است.

۲۳۱. Baha'ism صفحات ۱۶۱ و ۱۳۴. فیجیکیا این عبارت را، بدون ذکر مرجع، عیناً و دقیقاً از صفحه ۱۰۰ کتاب

رومر اتخاذ نموده است. ۲۳۲. همان مأخذ، ص ۱۳۴، یادداشت ۲۷.

۲۳۳. همان مأخذ.

۲۳۴. همان مأخذ، صفحه ۲۷۱ (تأکید حروف خرابیده از فیجیکیا است.)

در سورة الملوک و در هیچیک از سایر آثار مقدسه حضرت بهاء الله ادنی اشاره ای به "دربارهای سلاطین" نیست، چه رسد به توصیف آنها به عنوان "نمایندگان خداوند". نفوسی که حضرت بهاء الله خطاب به آنها کلام خویش را بیان فرمودند، یعنی حکام ارض^{۲۳۵}، اکثراً در آن موقع در زمره سلاطین بودند.^{۲۳۶} هر کسی ممکن است با احترامی که حضرت بهاء الله برای مقام سلاطین قائلند و مفهومی که ایشان از حکومت جهانی دارند،^{۲۳۷} (علیرغم انتقاد ایشان از پادشاهان زمان خود) موافق یا مخالف باشد. اما تبیح این نظرات به این عنوان که صرفاً یک "طرح و نقشه"، یا یک حرکت فرصت طلبانه تنها برای کسب حمایت حکام ارض در تلاش برای استقرار «سلطه یک حکومت دینی جهانی» می باشد،^{۲۳۸} امری کاملاً نامعقول و بی اساس است. مضافاً، وقتی که فیچیکیا اشتباهاً اظهار می دارد که "دربار حکام" (نه خود حکام) "نمایندگان خداوند" هستند، این امر، محققاً ناشی از غفلت مؤلف، یعنی سهو لغوی*، نبوده است، بلکه یک حرکت مصلحتی، یعنی حقه بازی با الفاظ به نفع نحوه معرفی مغرضانه او است. وقتی شخص ملاحظه می کند که در ممالک آلمانی زبان که مورد خطاب فیچیکیا هستند، سلطنت، هوادار چندان ندارد، خواننده قطعاً "دربار حکام" را با مفهوم انتزاعی سلطنت مشروطه دموکراتیک، که حضرت بهاء الله مشروع و قانونی محسوب می دارند، ارتباط نمی دهد، بلکه با فجایع و افراط کاری هایی که، در طول تاریخ، سلطنت را بی اعتبار ساخته، یعنی تجملات افراطی و تشریفات پر زرق و برق، زندگی مُسرفانه و غالباً منحط، چاپلوسی، دسیسه، فساد و انحطاط، انتصاب خویشاوندان در سمتهای مهم، و امثال آن ربط میدهد. مدرک دیگر دال بر مقاصد خبیثانه و مغرضانه فیچیکیا این است که رساله رومر، که فیچیکیا مستمراً به آن

۲۳۵. متخاتی از آثار حضرت بهاء الله صفحات ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۲.

۲۳۶. در کتاب اقدس حضرت بهاء الله "ملوک امریقا و رؤساء الجمهور فیها" (بند ۸۸) را مخاطب قرار می دهند.

۲۳۷. برای تفصیل بیشتر در این موضوع به صفحات ۳۹۳-۳۸۴، ۳۷۴-۳۶۷ و نیز ۴۰۰ به بعد همین کتاب حاضر اثر گلمر

مراجعه کنید.

۲۳۸. یک شعار عوام فریبانه که به دفعات تکرار می شود و فیچیکیا با آن به طرح حضرت بهاء الله برای نظم بدیع جهانی

حمله میکند [به کتاب *Baha'ism* صفحات ۳۶، ۱۱۹، ۲۷۰، ۲۷۱ (تأکید از فیچیکیا است)، ۳۲۱، ۳۸۰، ۳۹۰، ۳۹۳،

۳۹۹، ۴۱۵، ۴۲۹ مراجعه کنید.]

در این خصوص به صفحه ۳۵۹ به بعد همین کتاب حاضر اثر گلمر و نیز بابان نامه دکترای وی تحت عنوان *Gottesreich*

und Weltgestaltung. Grundlegung einer politischen Theologie im Baha'ium

* lapsus linguae.

(منتشر نشده) مراجعه کنید.

رجوع می‌کند و مکرراً بدون ذکر منبع و مأخذ از آن بهره‌برداری می‌نماید، شامل اظهار نظر صحیحی است که گفته: "در این سوره، بقاء و قبل از او باب، سلاطین را نمایندگان خداوند بر روی زمین معرفی می‌کنند."^{۲۳۹} در خصوص این ادعاهای فیچیکیا که بهائیان "همانطور که کاملاً مشهور است" در طی انقلاب مشروطه ایران برای کسب مزایایی که حضرت عبدالبهاء برای آنها "چک و چانه می‌زدند"^{۲۴۰} و از سلطنت‌طلبان حمایت کردند و با ریکه سلطنت ساخت و پاخت نمودند^{۲۴۱}، خوانندگان را به بحث تفصیلی اولریش گلمر در صفحات آتی، راهنمایی می‌کنیم.^{۲۴۲}

مقاصد شیرانه و بدخواهانه فیچیکیا یک مرتبه دیگر وقتی برملا می‌گردد که به توصیف خصوصیات خصم لدود حضرت بهاء‌الله، یعنی میرزا یحیی، که فیچیکیا به وضوح تمام با وی همفکری و همنوایی دارد، می‌پردازد. او سعی می‌کند این مرد را - که فیچیکیا بی دلیل اظهار می‌دارد، "با تاریخ‌نگاری بهائیان" تحقیر و خوار شده است^{۲۴۳} - به یک شخصیت فرشته‌سیرت تبدیل نماید که حضرت باب به عنوان "شخص موعود" به وی توجه داشتند.^{۲۴۴} از این رو، میرزا یحیی به عنوان یک شخصیت بی نهایت دوست‌داشتنی، مهربان، حتی مقدس، به عنوان "یک جوان آرام و منزوی که خود را کاملاً وقف مطالعات ماوراء الطبیعه نموده"^{۲۴۵}، "یک جوان گوشه‌گیر که به حالات جذبۀ عرفانی متمایل است"^{۲۴۶}، یک "شخصیت روحانی" "با یک سرشت و فطرت عرفانی"^{۲۴۷}، برخوردار از همان ذات روحانی که حضرت باب دارا بودند^{۲۴۸}، "آرام و محتاط"^{۲۴۹}، شخصی که از مثال و سرمشق حضرت باب تبعیت می‌کند، "به نحو فزاینده‌ای گوشه‌گیر و منزوی شده، نحوه زندگی یک عارف مقدس و صوفی را در پیش گرفته"^{۲۵۰} توصیف شده است. به عقیده

239. *Die Babi-Beha'i*, p.101, note.

۲۴۰. همان مأخذ. (*Baha'ism*) صفحه ۲۷۳. یادداشت ۲۴.

241. *Baha'ism*, pp. 394f., 272.

۲۴۲. همین کتاب حاضر، صص ۳۵۸ به بعد، بخصوص صفحات ۳۶۴ به بعد.

۲۴۳. *Baha'ism*، صفحات ۱۸۴، ۱۰۱، یادداشت ۳۳.

۲۴۴. همان مأخذ، صص ۱۰۱.

۲۴۵. همان مأخذ، صص ۹۷.

۲۴۶. همان مأخذ، صص ۲۰ / 229 (1975), *Materialdienst 15/16*, Issue 38.

۲۴۷. همان مأخذ.

۲۴۸. همان مأخذ، صص ۹۸.

۲۴۹. همان مأخذ، صص ۱۱۱.

۲۵۰. همان مأخذ، صص ۹۶.

فیچیکیا اشعار قرّة العین^{۲۵۱} "به اعماق روح و روان آن جوان حسّاس رسوخ نموده و او را به تحریر آیات مبارکه ملایم نموده بود." ^{۲۵۲}.

فیچیکیا در هیچ جا در رابطه با تصویر میرزا یحیی، آثار مورّخین بهائی و منابع آنها را جدّاً مورد بررسی قرار نمی دهد^{۲۵۳} او به ارائه بی طرفانه و غیر مغرضانه شخصیت ازل علاقه ای نشان نمی دهد. حتّی دسیسه بازی چون سید محمد اصفهانی، که یحیی را "اغوا کرد"^{۲۵۴}، و حضرت شوقی افندی او را «دجال امر حضرت بهاء الله»^{۲۵۵} می خوانند، حسّ شفقت و همنوایی فیچیکیا را، که تحت تأثیر ثبات و استواری و وفاداری وی نسبت به ازل قرار گرفته، برمی انگیزد.^{۲۵۶} در اینجا فیچیکیا در پی القای این مطلب است که حقوق قانونی و شرعی شخصیت واقعاً فرشته سیرت یحیی توسط یک برادر قدرت طلب و گستاخ، غصب و ربوده شده است. این یک مورد واضح و روشن در تاریخ است که وارونه جلوه داده می شود.

۴ - تصویری که فیچیکیا از حضرت عبدالبهاء ترسیم نموده است

تصویر حضرت عبدالبهاء نیز به طرز حیرت آوری تیره و تار و به عنوان "وجودی خداگونه و علیم"^{۲۵۷} ترسیم می شود، که در "ماهیت پیامبرگونه"^{۲۵۸} پدرش سهیم می شود یعنی فردی که بر "مقام رسالت"^{۲۵۹} خود تأکید داشت و مشتاقانه تسلیم "کیش ابر شخصیت" که ملازم این دعوی است، گردید.^{۲۶۰} به نظر فیچیکیا چهره حضرت عبدالبهاء بر چهره پدرش که شارع این دیانت است، تقدّم یافت^{۲۶۱} و حضرت عبدالبهاء موفق گردید به عنوان نماینده "جناح پیشرو" که سرانجام بر میرزا محمد علی و حامیان محافظه کارش غلبه یافت،^{۲۶۲} تعالیم بهائی را با تفکر غربی "تطبیق"^{۲۶۳} دهد "نظریه های مسیحی را وارد

۲۵۱. شاعره معروف و تنها فرد از نساء در میان هجده مؤمن اولیه حضرت باب که به طاهره ملقب گردید.

۲۵۲. *Baha'ism* ص ۹۹.

۲۵۳. در این خصوص به صفحات ۵۲۹ به بعد و نیز ۵۳۹ به بعد، کتاب حاضر اثر توفیق مراجعه کنید.

۲۵۵. قرن بدیع، ج ۲، ص ۲۲۵.

۲۵۴. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۸۴.

۲۵۷. همان مأخذ، صفحه ۱۹۷ (تأکید از فیچیکیا).

۲۵۶. *Baha'ism* ص ۱۳۰.

۲۵۹. همان مأخذ، ص ۲۷۸.

۲۵۸. همان مأخذ، ص ۱۹۲.

۲۶۰. همان مأخذ.

۲۶۰. همان مأخذ، ص ۱۹۸.

۲۶۳. همان مأخذ، ص ۱۹۸.

۲۶۲. همان مأخذ، ص ۱۹۶.

بهائیت سازد" ۲۶۴ در نتیجه "میراث اسلامی و علی الخصوص شیعی و صوفی - تیا سنی بیرنگ شد" به طوری که حتی امروزه "بخش اعظمی از آن برای بهائیان غربی ناشناخته مانده است." ۲۶۵ حضرت عبدالبهاء به دلایل فرصت طلبانه "از انتشار احکامی که پیامبر این دین ترویج نموده بود، خودداری کرد" زیرا احساس می نمود که "احکام کتاب اقدس در غرب با مقاومت روبرو خواهد شد و به نفع انتشار این دین در باختر نخواهد بود." ۲۶۶ به نظر فیچیکیا حضرت عبدالبهاء هسته اصلی عهد و پیمان جدید، یعنی احکام آن را مخفی کرد تا از درون دین اصلی که رعایت فرائض دینی را لازم می آورد، به تدریج "نهضتی که عموماً "آزاد و نامتد" و نوعی "آبر دین بود"، ریشه گرفت که وقتی در "این ظاهر تغییر یافته جدید" به فضای فرهنگی غرب منتقل شد، "با موفقیت با آرمان های انسان گرایانه و اصول اخلاقی فردی مسیحیت مرتبط گردید." ۲۶۷

چگونه می توان امیدوار بود در این تصویر مضحکی که در آن فیچیکیا هم اعتقادات بهائی و هم واقعیات مسلم را به سخره گرفته، کسی چهره حضرت عبدالبهاء را باز یابد؟ حضرت عبدالبهاء هرگز خود را خداگونه یا علام و علیم ندانستند و مدعی مقام رسالت نیز نبودند همانگونه که از عنوان عبدالبهاء به معنی بنده بقاء که برای خود اختیار نمودند، نیز کاملاً آشکار است.

درست است که برخی از مؤمنینی که در زمان حیات حضرت عبدالبهاء می زیستند، مقامی معادل حضرت بقاء الله برای ایشان قائل بودند و ایشان را مظهر الهی و "رجعت ثانی مسیح" می دانستند، اما حضرت عبدالبهاء بنفسه المندس قاطعانه چنین دعاوی مبالغه آمیزی را رد فرمودند. ۲۶۸ در توقیعی که اساس جمیع معتقدات و الهیات بهائی را بیان می کند، ۲۶۹ حضرت شوقی افندی، فصل کاملی را به رتبه و مقام حضرت عبدالبهاء اختصاص داده، در پرتو بیانات خود حضرت عبدالبهاء به تفصیل مقام ایشان را شرح

۲۶۵. همان مأخذ. صفحه ۲۰۴ (تأکید از فیچیکیا).

۲۶۴. همان مأخذ، ص ۱۹۸.

۲۶۶. همان مأخذ.

۲۶۶. همان مأخذ. صفحه ۲۹۳

۲۶۸. «... نوشته بودید که در میان یاران، در خصوص مجی ثانی حضرت مسیح اختلاف نظر وجود دارد، سبحان الله مکرر این سؤال مطرح شد... مسیح موعود جمال مبارک و حضرت اعلی هستند. اسم من عبدالبهاءست، کینون من عبدالبهاءست...» (دور بهائی، ص ۷۰)

"اما مقام این عبد، عبودیت محضه صرفه حقیقه ثابتة راسخه واضحه من دون تأویل و تفسیر و تلویح و تشریح... من مبین آیاتم این است بیان من". (دور بهائی. ص ۹ - ۸۵)

۲۶۹. دور بهائی، ص ۳ به بعد.

می دهند. با این حال فیچیکیا عمداً هم این بیانات صریح و روشن و هم رساله جناب بالیوزی درباره آثار و حیات حضرت عبدالبهاء^{۲۷۰} را که حتی در کتابشناسی اش هم، وکیل نیاورده، نادیده می گرفته است. مایرون ام فلیس Myron M. Phleps آمریکائی بودائی مذهب^{۲۷۱} که در سال ۱۹۰۲ حضرت عبدالبهاء را در عکا زیارت نموده و عمیقاً تحت تأثیر ایشان فرار گرفته بود، شرح بی نهایت مطلوبی از شخصیت و کیفیات حیات ایشان برای نسل های آینده به جا گذاشته است.^{۲۷۲} فیچیکیا چندین بار به این اثر اشاره می کند،^{۲۷۳} اما ترجیح می دهد که مطالب و محتویات آن را از خوانندگان خود مکتوم دارد و در عوض از مجلات میسیونری قرن نوزدهم^{۲۷۴} و مقالات گمنام نویسندگان فاقد صلاحیت استفاده نماید.^{۲۷۵} ادعای وی مبنی بر این که حضرت عبدالبهاء "موجودی خداگونه و علیم" تلقی می شدند از بیانی از حضرت ولی امرالله^{۲۷۶} استنتاج شده که در آن خصائصی را که مشخصه "مقام بی همتای حضرت عبدالبهاء به عنوان "مرکز عهد و پیمان" است مطرح می فرمایند. این بیان که توسط فیچیکیا نقل شده، مطلقاً مبثائی را برای ادعای وی فراهم نمی سازد. هیچکدام از آن خصائص فراتر از رتبه و مقامی که به حضرت عبدالبهاء اختصاص داده شده، نیست. هیچکدام مدعی خداگونه بودن ایشان نیست. بنابراین برای مستند ساختن این فرضیه، فیچیکیا بلافاصله دو یادداشت در پائین صفحه می آورد^{۲۷۷} و به مقالاتی که توسط راسموسن^{۲۷۸} Rasmussen عصب شناس و

270. *Abdul'l-Baha. The Center of the Covenant of Baha'u'llah*, London, 1971.

۲۷۱. ادعای فیچیکیا (ص ۲۰۱) مبنی بر اینکه وی بیانی بوده اشتباه است.

272. *Life and Teachings of Abbas Effendi*, New York - London, 2nd edn. 1912.

و چاپ جدید تحت عنوان *The Master in Akka* اصلاح و حاشیه نویسی شده، با یک پیشگفتار جدید، توسط مرضیه گیل چاپ در لوس آنجلس، ۱۹۸۵.

۲۷۳. *Baha'ismus*. ۱۸۷، ۱۹۸، ۲۰۱.

۲۷۴. برای مثال: *Church Missinary Intelligencer (Baha'ismus)*, p. 198.

۲۷۵. برای مثال: *Emil Rasmussen (Baha'ismus)*, p. 197.

۲۷۶. قرن بدیع، جلد ۳، ص ۱۹ به بعد. / قرن بدیع، چاپ کانادا، ص ۴۸۵.

۲۷۷. *Baha'ismus*. ۱۹۷. یادداشت ۱۸ و صفحه ۱۹۸ یادداشت ۱۹.

278. "The Followers of Beha in Persia" in *Church Missionary Intelligencer*. (Vol. XLIX pp. 645 ff. (1898),

اطلاعاتی که این مقاله درباره این "فرقه عجیب" ارائه می دهد. فقط در این حد است که شرح می دهد چگونه بهائیان

مسیونر مسیحی استایلنن تصوّر که Stileman نوشته شده، ارجاع می دهد، احتمالاً با این معرفی، کسی زحمت آن را به خود نمی دهد به دنبال این مقالات گمنام برود. بررسی این منابع نیز نشان می دهد که آنها هم هیچ گونه مبنائی را برای ادّعا های فیچیکیا فراهم نمی سازند.

راسموسن که پدیده مذهب را چیزی جز ماحصل اختلالات روانی نمی داند، بدون آن که منبعی را ذکر کند، هفت صفحه درباره "دیانت جدید" ^{۲۷۹} مطلب می نویسد و مدّعی است که "در آثار مقدّسه بیائیان" ادّعا شده که "پیشگویی های موجود در ادیان کلیمی، مسیحی و اسلامی دالّ بر آن هستند که عبدالبهاء ابن الله... و رجعت مسیح است." ^{۲۸۰}

اصفهان طی مذاکره با علمای مسیحی برخلاف تفاسیر تحت اللفظی مرسوم از عبارات عهد جدید تفاسیر تمثیلی و رمزی ارائه نموده اند (همانطور که مسیحیان در مورد عهد عتیق و در استدلالانشان در قبال یهود همیشه همین کار را کرده اند). علاوه بر آن، این مبلغ مسیحی از محبت و صمیمیت بیائیان ستایش زیادی می کند و با نقل این فرمان حضرت بهاء الله که: "عاشروا مع الادیان کلها بالروح و الریحان" (کتاب اقدس، بند ۱۴۴ و بشارت دوم از لوح بشارت، مجموعه الواح، صفحه ۱۱۷ طراز دوم از لوح طرازات، مجموعه اشراقات، ص ۱۵۰، لوح دنیا، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۲۸۹) تأیید می کند که تا جایی که به مسیحیان مربوط می شود. بیائیان به این فرمان عمل می کنند. فیچیکیا این را لاین ذکر نمی بیند و در اینجا نیز مانند سایر جاها همه اظهار نظرهای مثبت را حذف می کند.

279. Der Baha'ismus, in *Zeitschrift für Religionspsychologie*, vol. 1, pp. 382 ff.

راسموسن در این مقاله هم مانند مقاله قبلی اش با عنوان "عیسی" اعتقاد راسخ خود را مبنی بر اینکه "کسی که همه زندگیش را بر اساس این نظریه لایتغیر که یک وسیله یا موجود الهی است، بنا کند، باید به یک اختلال ذهنی مبتلا باشد" (ص ۳۸۵)، بیان می دارد. وی برخی از پیشگامان مذهبی را مصروع و بقیه را مبتلا به هستری یا پارانوئید می داند. این نظر که باب و بهاء الله "نمونه هایی از مبتلایان به پارانوئید هستند، به سهولت می توانند مستند شود" (همان منبع). وی تعالیم آنها را نظرات دیوانه واری می داند که در میان آنها قطعاتی طلائی که از روح زمان *Zeitgeist* اخذ شده، به چشم می خورد. باری، در مورد حضرت عبدالبهاء، وی تصدیق می کند: درباره "اینکه این مرد بایستی از نظر ذهنی دچار اختلال شمرده شود" تردید وجود دارد. (ص ۳۸۸) عجیب اینجاست که این مقاله غیر موجه و مردود که در آن به ما گفته می شود که برای مثال مفیوم روح ابدی "یک مزاج افسانه ای عجیب و غریب" (ص ۳۸۶) است، با این اظهار نظر خاتمه می یابد که: "این نفوس سه گانه" (حضرت باب، حضرت بهاء الله، و حضرت عبدالبهاء) برای "آنها که" می خوانند حیاتشان را بر اساس تجربه، واقعیت و درک و فهم قرار دهند "احتمالاً منع روشنگری و تنویر خواهند بود. (ص ۳۸۹)

280. Emil Rasmussen, *ibid* . p. 385.

همین برای فیچیکیا کافی است. هر چند "آثار مقدسه بهائیان" که تصویر بسیار متفاوتی را نشان می دهند، به سهولت در دسترس وی قرار دارند، وی ترجیح داده است که به آنها مراجعه نکند. استایلمن به وضوح بحث هایی را که در جامعه اولیه بهائی درباره مقام حضرت عبدالبهاء وجود داشت، شرح می دهد. وقتی حضرت شوقی افندی مقام حضرت عبدالبهاء را برای کسانی که قبلاً دسترسی به بیانات خود حضرت عبدالبهاء در این باره نداشتند، روشن فرمودند، این بحث به پایان رسید. استایلمن می نویسد: "برخی از بهائیان بر این باورند که وی نیز مانند بهاء، نه یک فرد عادی که مظهر الهی است. بقیه معتقدند که وی به هیچ وجه مظهر الهی نیست و با استفاده از کلام خود وی، برای این استنباط خود دلیل می آورند که وی به جز بنده ای از بندگان بها نیست. این دسته به این نیز معتقدند که تا هزار سال مظهر الهی دیگری ظاهر نخواهد شد." ۲۸۱ عبارات کتاب مستطاب اقدس ۲۸۲ و بیانات خود حضرت عبدالبهاء موضع اخیر را تصدیق می نماید. آنچه که فیچیکیا به عنوان اعتقاد رسمی بهائیان ارائه می دهد، در واقع نظر اقلیتی از بهائیان در جامعه اولیه بهائی بوده که هیچ مبانی در آثار مقدسه بهائی ندارد و پس از تصریح قاطعانه موضوع، دیگر ابراز نگردیده است. ۲۸۳

بار دیگر در اینجا متوجه روش های فیچیکیا می شویم. وی برای آثار منتقدان هر چقدر هم که مخدوش و از نظر علمی بی ارزش باشند و برای افکار فراموش شده ای که در گذشته افرادی در اینجا و آنجا به عنوان بخشی از اعتقادات بهائی مطرح کرده اند، اعتبار بسیار بیشتری قائل می شود تا برای بیانات حضرت عبدالبهاء، تبیین های معتبر حضرت

281. *Church Missionary Intelligencer*, P. 645.

۲۸۲. کتاب اقدس، بند ۳۷.

۲۸۳. برای جزئیات بیشتر مراجعه فرمائید به:

Peter Smith, "The American Baha'i Community, 1894 - 1917 : A Preliminary Survey, in Momen (ed.), *SBB*, Vol . 1, pp. 100ff. Momen

و همچنین مراجعه فرمائید به :

Hollinger, "Ibrahim George Kheiralla and the Baha'i Faith in America", in Cole and Momen (eds), *SBB*, Vol 2 , p. 121; Smith, "What is a Baha'i? Concerns of British Baha'is, 1900 - 1920 " in Momen (ed), *SBB*, Vol. 5, pp 232ff.; Stockman, *The Baha'i Faith in America, Origins 1892-1900*, Vol . 1, pp 81ff. , 136, 152, 163, 168, 191.

ولی عزیز امرالله در باره اعتقادات بهائی و اعتقادات "کاتولیکی" ^{۲۸۴} جامعه بهائی، یعنی تعلیم و اعتقادی که جمیع در مورد آن اتفاق نظر دارند. * علاوه بر آن فیچیکیا مشخص نمی‌کند که کی و در چه موقعیتی حضرت عبدالبهاء بر "مقام رسالت" خود اصرار ورزیده‌اند.

این اتهام که حضرت عبدالبهاء اجازه داده‌اند موضوع "کیش ابر شخصیت" قرار گیرند، در جامعه آلمان با توجه به تجربیات تاریخی که در حکومت استبدادی هیتلر و رژیم کمونیست در شرق آن کشور داشته، بسیار جدی است. در اینجا نیز فیچیکیا هیچ واقعیت قابل تحقیق یا قابل اثباتی را ارائه نمی‌دهد، بلکه فقط یک حکم قاطع ارائه می‌کند که خواننده نقاد در فقدان اطلاعات بیشتر در موقعیتی قرار ندارد که آن را مورد سؤال قرار دهد. پس واقعیت چیست؟

اینکه حضرت عبدالبهاء شخصیت برجسته‌ای در تاریخ ادیان هستند، واقعیتی است که در میان علمای رشته مطالعات مذهبی غیر قابل بحث و انکار است. همه کسانی که حضرت عبدالبهاء را زیارت نمودند، به شدت تحت تأثیر ایشان قرار گرفتند. حتی براون همانطور که قبلاً اشاره شد و بعداً نیز به تفصیل به آن خواهیم پرداخت ^{۲۸۵} اگر چه به حمایت از دیدگاه‌های ازلی‌ها تمایل داشت، ولی به ستایش عظمت حضرت عبدالبهاء نیز پرداخت. ^{۲۸۶} شرق شناس مجار، آرمینیوس وامبری Arminius Vambery که حضرت

^{۲۸۴}. کاتولیکی به منبرمی که ویستیس دو لرین (Vincentius de Ierin) (d. 450 BCE) تعریف کرده است چنین است: "باید دقت زیادی مبذول داریم تا به آنچه همه، در همه جا و در همه وقت به آن معتقدند، متمسک بمانیم؛ زیرا که چنین چیزی واقعا و حقیقتاً کاتولیک است."

"Magnopere Curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod Semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est enim vere proprieque catholicum" (Commonitorium, ch.2.5 quoted in Mirbt, *Quellen*, vol. 1, no. 432, p. 203.

**Consensus in docendo et credendo*

^{۲۸۵}. به توفیق همین کتاب حاضر: ص ۴۵۷ به بعد مراجعه کنید.

^{۲۸۶}... به ندرت در عمرم کسی را دیده‌ام که سیمایش به این حدّ مرا تحت تأثیر قرار داده باشد... در ملاقات و صحبت‌های بعدی با ایشان: احساس احترام من که در وهله اول فقط بواسطه ظاهر و شخصیت نافذشان به وجود آمده بود بتدریج افزوده گشت. گمان نمی‌کنم شخصی به فصاحت بیان و قدرت تمثیل و توضیح، احاطه دقیق به آثار مقدسه پیورد و مسیحی و اسلام حتی در بین قوم ممتازی که وی بدان متمسک است بتواند یافت. با ملاحظه این خصائص بارز توأم

عبدالبهاء را در سال ۱۹۱۳ در بوداپست زیارت کرده بود، در نامه‌ای که در ۲۴ سپتامبر ۱۹۱۳ در روزنامه ایچپیشن گازت Egyption Gazette منتشر شد، به همین نحو، به تحسین حضرت عبدالبهاء پرداخت و اظهاراتش را با این جمله به پایان رساند: "غرق تحسین شده‌ام." ۲۸۷ لرد لمینگتون Lord Lamington که در آن موقع فرماندار ایالات هندی انگلستان، بنگال، بمبئی و مدرس بود و حضرت عبدالبهاء را در سال ۱۹۱۹ در حین زیارت کرده بود، دربارهٔ ایشان نوشت: "هرگز برجسته‌تر از ایشان کسی نبوده‌است که آرزومند زندگی بشر در صلح و حسن نیت و عشق به دیگران از روی شناخت خصوصیات روحانی که ذاتی آنهاست، باشد. ۲۸۸ حضرت عبدالبهاء در سال ۱۹۱۲ در امریکا به سفر پرداختند و در طی این مدت در کلیساها، کنیسه‌ها و دانشگاهها نطق فرمودند که جزئیات بسیاری از آنها در مجموعهٔ عظیمی از گزارش‌های روزنامه‌ها ثبت شده و گواهی است بر تأثیر همه جانبه‌ای که حضرت عبدالبهاء روی مردم داشتند و تحسین و احترامی که نسبت به ایشان ابراز می‌شد. ۲۸۹ کشیشی از کلیسای موحدین*، کتاب کاملی را به شرح

با شخصیت پرهمینه و حلال و در عین حال پر مهر و صفایان برای من دیگر جای تعجبی از علت نفوذ و احترامی که وی حتی خارج از دایرهٔ محبتین و پیروان آب جلیل و بزرگوارش از آن برخوردار است، باقی نمانده است - در عظمت این رَجُل فرید، هیچکس که سعادت زیارتش را یافته نمی‌تواند لحظه‌ای تردید و تأمل به خود راه دهد." (آهنگ بدیع، شماره مخصوص پنجاهمین سال صعود، آذرماه ۱۳۵۰). استفادهٔ گزینشی و مغرضانهٔ فیجیکیا از منابع در اینجا نیز مشخص است. وی همیشه اظهارات انتقادی براون را نقل می‌کند. اما ترجیحی به اظهاراتی که در آن براون به بیان تحسین خود از حضرت بپناه‌الله و حضرت عبدالبهاء می‌پردازد، نمی‌کند. وی حتی شرح بی‌نهایت مؤثر براون از زیارت حضرت بپناه‌الله در بهجی را از خوانندگانش دریغ می‌کند. (مقدمه مقاله شخص سیاح، ص ۳۹ و ۴۰)

مراجعه فرمائید به نوشتهٔ توفیق همین کتاب صفحهٔ ۵۷۶ - *xl. A Travellers Narrative, ppxcix*

۲۸۷. نقل شده در کتاب 'Abdul-Baha' اثر جناب بالیوزی، ص ۸.

۲۸۸. همان مأخذ، ص ۲۹.

۲۸۹. مراجعه فرمائید به: خطابات مبارکه حضرت عبدالبهاء، جلد ۲، در سفر آمریکا، مؤسسه ملی مطبوعات امری

۱۲۷ بدیع، (م) و به:

Abdu'l-Baha', The Promulgation of Universal Peace, Talks Delivered by Abdu'l-Baha' during His visit to the United States and Canada in 1912. Compiled by Howard MacNutt, Wilmette, Ill.: Baha'i Publishing Trust, 2nd edn. 1982; Momen (ed), The Babi and Baha'i 1844-1912. Some Contemporary Religions Accounts, Oxford : George

ملاقات‌های متعدّدش با حضرت عبدالبهاء اختصاص داد. ۲۹۰
 به هر حال چنین به نظر می‌رسد که فیچیکیا نه این کتاب را دیده و نه کتاب لیدی
 بلامفیلد Lady Blamfield بنام شاهراد منتخب^{۲۹۱} را و نه روایات متعدّدی را که از زائرین
 اولیه چاپ شده است. ۲۹۲

شاید تکان دهنده‌ترین و تأثیرگذارترین شکل ابراز این عشق و احترام وسیع که نثار
 حضرت عبدالبهاء می‌شد، در مراسم تشییع جنازه ایشان به نمایش در آمده باشد. در این
 مراسم نمایندگان دنیای سیاست، شخصیت‌های مهم سه دیانت جهانی، حاکم فلسطین،
 دولتمردان، هیئت‌های دیپلماتیک، سران جوامع اسلامی تحت ریاست مفتی، روحانیون
 کلیساهای کاتولیک رومی، ارتدوکس یونانی و انگلیکن، خاخام‌های جوامع یهود، مشاهیر
 و اشراف فلسطین و جمع غفیری از مردمی که حضرت عبدالبهاء را دوست می‌داشتند و به
 ایشان احترام می‌گذاشتند، صندوق حامل هیکل مبارک را مشایعت می‌کردند. سخنان
 مفتی و اسقف کلیسای ارتدوکس یونانی، علمای اسلام و نویسندگان همراه با شرح

Ronald, 1981, *Western Accounts*, pp. 315-452.

مروری از این کتاب توسط دنیس مک ایون Denis McEoin در *Religion* (1982)، صفحه ۴۰۵ منتشر شده است.

Unitarian. *

۲۹۰. Howard Colby Ives, *Portals to Freedom*, Oxford, 2nd edn. 1974. (این کتاب توسط جناب

ابوالقاسم فیضی به فارسی ترجمه و با عنوان "درگه دوست" منتشر شده است).

291. 1940, repr. Wilmette, III., 1975. Further literature: "Abdu'l-Baha in Canada, Toronto, 1962; "Abdu'l-Baha in Edinburgh, London, 1963; "Abdu'l-Baha in London Addresses and Notes of Conversations, Chicago, 1921 (2nd edn. 1982); Werner Gollmer, *Mein Herz ist bei euch*. "Abdu'l-Baha in Deutschland, Hofheim, 1988; "Abdu'l-Baha in Wien (18-25 April 1913)' Vienna, 1988; Allan L. Ward, *239 Days*. "Abdu'l-Baha's Journey in America, Wilmette, III.: Baha'i Publishing Trust, 1979; Ramona A. Brown, *Memories of "Abdu'l-Baha. Recollections of the Early Days of the Baha'i Faith in California*, Wilmette. III.: Baha'i Publishing Trust, 1980.

۲۹۲. مانند:

Julia M. Grundy, *Ten Days in the Light of "Akka*, Wilmette. III.: Baha'i Publishing Trust, rev. edn. 1979.

مختصر حیات ایشان که در روزنامه‌های نظیر *Lotan* ۲۹۳ و *Le Temps* و تابیر ۲۹۴ *The Timest* چاپ گردید، شاهدی بود بر احترام گسترده عالمگیری که نسبت به حضرت عبدالبهاء ابراز می‌گردید. ۲۹۵ حتی خود رهبر سابق EZW، کورت هاتن Kurt Hutten - که در باره ارزیابی اش از دیانت بهائی ظنّ زودباوری در مورد او نمی‌رود نتوانست تأکید نکند که "این شخصیت‌ها ۲۹۶... در میان اصیل‌ترین شخصیت‌های مذهبی قرار دارند که جهان در قرن نوزدهم به خود دیده است" و اینکه "کسانی را که با آنان ملاقات می‌کردند، عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دادند" ۲۹۷ فیجیکیا هیچکدام از اینها را شایسته ذکر نمی‌داند و کلمه‌ای از این مطالب را به خواننده ارائه نمی‌کند.

در تمامی ادیان عمده جهانی، شارعین و حواریون آنها مورد احترامی ویژه هستند (که گاهی به حد پرستش می‌رسد). علاوه بر حضرت مسیح، حضرت مریم، حواریون برجسته‌ای چون بطروس و پولس، سایر حواریون، وعاظ و مبلغین مسیحی، آباء کلیسا (بخصوص سنت آگوستین) و قدیسان متعدد مورد احترام خاصی هستند و حتی در مراسم و عبادات کلیسا جا پیدا کرده‌اند. شخصیت بودا، "چهارده معصوم" ۲۹۸، حضرت محمد رسول الله، دختر ایشان فاطمه و دوازده امام شیعه از احترام خاصی برخوردار هستند. هیچکس تا آنجا پیش نرفته که این نظریه بی‌معنی را بدهد که این موضع اصیل و متداول بندگی و عبودیت دینی "کیش شخصیت" ایجاد کرده است و به این ترتیب با استفاده از مفهومی که برای اسرارآمیز کردن صاحبان قدرت سیاسی به کار می‌رود، به تحقیر و تخفیف آن پردازد. البته درست است که بهائیان به حضرت عبدالبهاء که از تقدیر و ستایش مردم و سایر ادیان خارج از جامعه بهائی هم برخوردار بودند، عشق می‌ورزند و احترام می‌گذارند. این نیز حقیقت دارد که روز صعود ایشان روز تذکر و گرامیداشت است و شمایل ایشان در

۲۹۳. موزخ ۱۹ دسامبر ۱۹۲۱.

۲۹۴. موزخ ۳۰ نوامبر ۱۹۲۱.

۲۹۵. همچنین مراجعه فرمائید به: کتاب *Abdu'l-Baha* اثر جناب بسالیوزی، صفحات بعد از ۴۶۴.

۲۹۶. حضرت باب، حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء.

۲۹۷. *Seher, Grubler, Enthusiasten* (نشر دهم)، صفحه ۲۹۶ به بعد. در نشر دوازدهم که با اصلاحات بسیار بعد از

فوت مؤلف منتشر شد، هنوز این تصدیق و تأیید مندرج است، اگر چه بلافاصله با اشاره به "ادعاهای متعدد برای کسب

قدرت، دسیسه‌ها، اقدامات خشونت‌آمیز و منازعات داخلی که از مشخصات دوران اولیه تاریخی بهائی است" صفحه ۸۰۴

اعتبار آن رازیر سؤال می‌برد. فیجیکیا که به تدوین مدخل مزبور در این نشر کمک کرده، مسلماً جای پای خود را باقی

گذاشته است!

خانه بسیاری از بهائیان نصب شده است^{۲۹۹}، اما اینها از روی چاپلوسی و تملق نیست، بلکه نمونه‌ای اصیل از احترام و ستایش و اخلاص مذهبی است که فیچیکیا به وضوح از آن بی‌خبر است.

لازم است به تصحیح قضاوت غلط دیگری پردازیم که ناشی از تمایل پروکری^{۳۰۰} فیچیکیا به آن است که حقایق تاریخی را به زور در چهارچوب نامناسب طبقه بندی‌های "محافظه کار" و "متزقی" بگنجانند. از آنجا که حضرت عبدالبهاء هرگز دعوی مرجعیتی به جز آنچه در کتاب عهدی به ایشان تفویض شده بود، نفرمودند، اشتباه است که ایشان را نماینده "جناح پیشرو" بدانیم یا میرزا محمد علی را که بر علیه جانشین منصوب حضرت بهاء الله طغیان کرد، به صورت ائتلاف دهنده اقلیت‌های "محافظه کار" توصیف نماییم.^{۳۰۰} میرزا محمد علی که باعث انشقاق گردید درست نقطه مقابل محافظه کاری بود. البته این واقعیت که وی در حملاتش علیه حضرت عبدالبهاء از استدلال عقیدتی جزمی استفاده می‌کرد، به این معنا نیست که این مباحث اینطور که فیچیکیا می‌خواهد به ما بقبولاند، انگیزه و محرک وی بودند.^{۳۰۱} محمد علی که غرور جریحه دار شده و اشتیاق لگام گسیخته‌اش به ستوده شدن، او را از پذیرش انتصاب حضرت عبدالبهاء به عنوان رهبر جامعه باز می‌داشت، آرزو داشت که این مقام را خود بدست آورد و بنابراین مشروعیت و

۲۹۹. این موضوع که فیچیکیا آن را به عنوان مدرک برای این گفته خود که "امروزه شخص عبدالبهاء (بمخصوص در غرب) بر پدرش که شاعر این دیانت است، تقدم یافته" ارا نه می‌دهد، در واقع مدرکی است بر خلاف آن. شمایل‌های حضرت اعلی و حضرت بیاء الله که مظاهر الهی هستند، برای جلوگیری از خطر شمایل پرستی انتشار نیافته و به ندرت نشان داده می‌شود. درست به همین دلیل در مورد حضرت عبدالبهاء که علیرغم مقام رفیعشان به عنوان "مثل اعلای تعالیم" (حضرت بیاء الله) "دور بهائی، ص ۶۰)، حائز مقام و مرتبت رسالت نیستند، چنین منعی وجود ندارد. فرضیه فیچیکیا با این واقعیت نیز رد می‌شود که سالروز صعود حضرت عبدالبهاء مانند سالروز شهادت حضرت اعلی و سالروز صعود حضرت بیاء الله از ایام محرمه نیست و فقط یک روز بزرگداشت به شمار می‌رود که در آن کار تعطیل نمی‌شود.

Procrustes: دزدی در افسانه‌های یونانی که افراد را روی تختخواب مخصوصی می‌خوابانید و با کشیدن یا قطع باهایشان سعی می‌کرد آنها را به اندازه تختخواب کند (م).

مرجعيت حضرت عبدالبهاء را انکار مي‌کرد. وي براي جلب پيرو نياز داشت که از دلائل و مباحث اعتقادي استناد کند.

اظهارات فيچيکيا درباره ترويج ديانت بهائي توسط حضرت عبدالبهاء نيز به همين اندازه مغالطه آميز است. در واقع حقيقت دارد که حضرت عبدالبهاء همواره کلامشان را با مخاطبانشان مطابقت مي‌دادند و اينکه در غرب ايشان جنبه‌هائي از تعاليم را مورد تاکيد قرار دادند که مخاطبانشان بهتر از همه مي‌توانستند درک و احساس نمايند. حضرت عبدالبهاء که از ظرفيت و توانائي خارق العاده‌اي براي ايجاد همفکري برخوردار بودند^{٣٠٢}، مشتاق بودند که شنوندگانشان پيام ايشان را بفهمند. نابخردانه مي‌بود که جنبه‌هاي عرفاني تعاليم را با زمينه‌اي که در شيعه اسلامي دارند، به یک جمع غربي ارائه دهند، زيرا مردم نه آنها را مي‌فهميدند و نه به آنها علاقه داشتند. پولس حواري نيز در اروپاگ Areopag آتن^{٣٠٣} وقتي که "براي يونانيان يوناني شد" و حتي از یک شاعر يوناني نقل قول^{٣٠٤} نمود روش مشابهي را دنبال کرد. پس از وي نيز جامعه جوان مسيحي "از ميان دريای عقايد انجيلي، به انتخاب و تاکيد بر عقايد پرداخت که با علائق مردم باستان ارتباط داشت، يعني توحيد، شناخت و اميد به حيات جاويد،^{٣٠٥} و انعطاف خود را نشان داد." اين فرصت طلبي نبود و حال هم نيست. اين یک "تطبيق" بوقلمون صفتانه تعاليم با مسالک مختلف فکري نيست و بر اساس اينکه حضرت عبدالبهاء مباحث مسيحي را از نقطه نظر تعاليم بهائي مورد بحث قرار داده‌اند، نمي‌توان از وارد کردن نظرات مسيحي در اعتقادات بهائي سخن گفت^{٣٠٦}، زيرا واضح است که کل تفکر منظم و با قاعده مرتبط با یک ظهور جديد، بلکه کل الهيات، بايد با اين سؤال روبرو شود که چگونه اين ظهور با ديانت آسماني گذشته مرتبط مي‌گردد. علاوه بر آن اين واقعيت که حضرت عبدالبهاء ابعاد عرفاني و اعتقادي اين ظهور را به

٣٠٢. از نظر رواني حساس

"*Psychologisch*" *einfuhlig* (Theodor Loeppert, *Die Fortentwicklung der Babi - Bahai im Westen*, p. 35).

٣٠٣. مراجعه فرمائيد به کتاب اعمال رسولان: باب ١٧. آيه ٢٢ به بعد.

٣٠٤. کتاب اعمال رسولان: باب ١٧. آيه ٢٨. در رساله اول پولس به قرنتيان، باب ١٥. آيه ٣٣. وي همچنين از

نمايشنامه نوبس يوناني مناندر Menander نقل مي‌نمايد، هر چند آن را به عنوان یک نقل قول مشخص نمي‌کند.

305. *Evangelisches Kirchenlexikon*, Keyword "Mission" Column 1342.

٣٠٦. در کتاب مفاوضات که در آن سخنانی که حضرت عبدالبهاء سر ميز غذا در عکا ايراد فرموده‌اند، ثبت شده، به

سئالات مربوط به مواضع مسيحي را زائرین غربي مطرح کرده‌اند.

عنوان عناصر پیوستگی با اسلام در صدر تعالیشان در غرب قرار ندادند، به این معنی نیست که چیزی را پنهان نموده‌اند. حضرت عبدالبهاء صرفاً از این بیان حضرت بهاء‌الله تبعیت فرموده‌اند که: «بقدر و مقام هر نفسی کلمه القاء کنند که شاید بشعور آیند و باقی مقدّس از آفاق متوجّه شوند».^{۳۰۷} تبلیغ و ترویج دیانت بهائی نیز مانند همه فعالیت‌های انسانی تابع فضیلت بنیادی حکمت است که به معنی خردمندی و دوراندیشی بوده^{۳۰۸} و فضیلت اصلی استدلالی به شمار می‌رود. از روش‌های تبلیغی حضرت عبدالبهاء چنین نتیجه گرفتن که ایشان حاضر بوده‌اند شخصیت خود را فدای دستاوردهای فرصت طلبانه سازند، چنانچه فیچیکیا القامی کند، ابلهانه است و این کمترین نکته‌ای است که در این باره می‌توان گفت.

معلوم است که فیچیکیا هرگز با اصطلاح "زمینه‌یابی فرهنگی"^{۳۰۹} برخورد نکرده است. این اصطلاح حاکی از این واقعیت است که ظهور الهی همواره در زمینه فرهنگی موجود انسانی به بشر ابلاغ شده است. یعنی هر ظهوری به تاریخ بخش خاصی از نژاد انسانی و فرهنگ خاصی مرتبط است، به طوریکه "بشارت"^{۳۱۰} برای مردمی که فرهنگ متفاوتی دارند، بایستی به طریقی توصیف شود که برای آنها قابل درک باشد. پولس حواری نمونه‌ای عالی از تطابق تبلیغی^{۳۱۱} بدست می‌دهد و از زمان وی تا به حال مبلغین مسیحی مترصد بوده‌اند که نقاط پیوستگی و ارتباطی با سایر فرهنگ‌ها پیدا کنند و از این راه، مشابهات ("الگوهای معادل و موازی") و ارزش‌های فرهنگی‌ای کشف کنند که تشابه آنها با انجیل بتواند فتح بابی برای تبلیغ اعتقادات مسیحی شود.^{۳۱۲} کتاب جدید تعلیمات

۳۰۷. مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابیبی که بعد از کتاب اقدس نازل شده. ص ۱۴۶.

۳۰۸. مراجعه فرمائید به: کلمات فردوسیه: (بنده من تعالیم، ص ۵۹) لوح دنیا، لوح مقصود، ص ۲۲؛ لوح سید مهدی دمجی، مجموعه الواح بعد از کتاب اقدس، ص ۱۲۱ - منتخب آثار حضرت بهاء‌الله، (ص ۲۱۹) - لوح ابن ذئب، ص ۲۵. کلمات مبارکه مکتونه فارسی، شماره ۳۴ - الواح وصایا (ایام تسعه، ص ۴۸۳) در مورد حکمت ارجاع می‌دهم به کتابی که تحت عنوان اصول اخلاقی بهائی در دست تهیه دارم، (*Baha'i Ethics Part III*)

۳۰۹. *Inculturation*: جایگیر نمودن پیام الهی در فرهنگ‌های مختلف بشری (مراجعه فرمائید به *Catechism* شماره ۸۵۴).

*. Par Excellence.

۳۱۰. *Glad Tidings*

۳۱۱. رجوع کنید به رساله پولس به قرنثیان، باب‌های ۲۳ - ۱۹.

۳۱۲. بعید است رینهارت هامل Reinhart Hummel خوشنود گردد از اینکه اصطلاح فرصت‌طلبی را در اشاره به این عبارت وی بکار برند که: "برای پیروز شدن در کار تبلیغی، البته باید پیام تطبیق داده شود و از نظر فرهنگی زمینه بایی

مذهبی کلیسای کاتولیک این موضوع را تأیید می‌کند و می‌گوید که پیام کلیسا " فقط به تدریج" می‌تواند اعمال شود: " اگر قرار باشد که انجیل در فرهنگ هر امت جان بگیرد، باید یک جریان زمینه‌یابی فرهنگی در کار باشد، البته زمانهائی هم شکست پیش می‌آید."^{۳۱۳} با توجه به اینکه کار انتقال و ارائه پیام حضرت مسیح به زبان روز، اغلب علمای مسیحی را وسوسه کرده که این پیام را طبق فلسفه یا نظریات سیاسی روز تفسیر نموده و به این طریق افکار ناجور و نامتجانس را با آن تلیق و ترکیب نمایند،^{۳۱۴} کتابی که از سوی

گردد. (Apologetische Modelle, p.6) در باره این موضوع همچنین مراجعه فرمائید به:

Giancarlo Collet, Keyword "Inkulturation" in Peter Eichler (ed), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Vol. 2. pp. 394-407; Engelbert Mveng SJ, "Evangelium und Inkulturation" in *zur debatte*, Vol. 24 , issue 1 (Jan/Feb. 1994), pp. 3ff.

۳۱۳. شماره ۸۵۴

۳۱۴. بذیرش و تسلیم علمای مسیحی در قبال ایدئولوژی‌های حاکم در سال ۱۹۳۳ در آلمان نازی به نمایش درآمد. در این زمان اکثر کیش‌های پروتستان به سازمان " مسیحیت آلمانی" پیوستند که اعضای بسیار افراطی‌اش تا آنجا پیش رفتند که خواستار لغای " عهد عتیق" شوند و تقاضا کردند بندآریشی (قانونی که مانع از آن می‌شد که غیر آریائی‌ها به خدمات دولتی مشغول شوند) در کلیسا هم بکار گرفته شود. این جریان مورد مخالفت بکنند کرج *Bekennende Kirche* (از کلیسای اعترافیون) قرار گرفت. این فرقه در اواسط ۱۹۳۰ توسط رهبران کلیسا مانند مارتین نیمولر *Martin Niemoller* که تحت تأثیر اعتقادات مذهبی کارل بارت *Karl Barth* بود، بنا نهاده شده. اکثریت قاطع اسقف‌های پروتستان از سیاست‌های نژاد پرستانه هیتلر و جنگ علیه اتحاد شوروی حمایت کردند و به استثناء معدودی بقیه هیچ مقاومتی در قبال سیاست‌های حزب ناسیونال سوسیالیست در مورد یهودیان نشان ندادند. کلیسا حتی عضویت یهودیان غسل تعمید شده را الغاء کرد (که طبق اصول و قانون کلیسا " یک مرتبه که مسیحی شوی برای همیشه مسیحی هستی" غیر ممکن بود). در هفدهم دسامبر ۱۹۴۱ اسقف‌های ساکسونی *Saxony*، مکلنبرگ *Mecklenburg* شلزویگ - هولشتاین *Schleswig - Holstein*، آنالت *Anhalt*، تورین جیا *Thuringia* و لوپک *Lubeck* اعلامیه ذیل را منتشر نمودند. " رهبری حزب سوسیالیست ملی آلمان با اسناد متعدد به طور غیر قابل انکاری اثبات کرده که جنگ، در بُعد جیانگیر آن، به تحریک یهودیان صورت گرفته و بنابراین در سیاست‌های داخلی و خارجی، هر دو تصمیماتی اخذ نموده و اقداماتی علیه یهودیان به عمل آورده است تا حیات آلمان را تضمین نماید... دکتر مارتین لوتر نیز به همین نحو مدتها قبل براساس تجربیات تلخ، شدت عمل علیه یهودیان و اخراج آنان از آلمان تقاضا نمود. غسل تعمید مسیحی هیچکدام از خصائص نژادی، ملیت یا ماهیت بیولوژیک یهودیان را تغییر نمی‌دهد. کلیسای پروتستان آلمان وظیفه

کلیسا منتشر می‌شود حق ندارد که جامعه دینی دیگری را به علت چنین "زمینه‌یابی‌های فرهنگی" به فرصت‌طلبی متهم کند. با این حال این واقعیت که هویت و عظمت کلیسایی رازیر سؤال می‌برد، آنطور که از مطالب هانیس تسارنت Heinz Zahrnt در می‌یابیم، طبیعی‌ترین چیز در دنیا است: الهیات "همیشه جسمی دارد که مطابق زمان به لباس‌های مختلف در می‌آید"^{۳۱۵} بنابراین در زمان‌های مختلف به زبان "تفکر ارسطویی، گنوسی، نوافلاطونی،

پرورش و پیشبرد حیات مذهبی شهروندان آلمانی را به عهده دارد و مسیحیانی که از نژاد یهود هستند، در این حیات هیچ جا یا حتی ندارند. بنابراین کلیساها و رهبران کلیسایی که زیر این ورقه را امضاء کرده‌اند، تمام روابط خود را با مسیحیان یهودی نژاد قطع کرده‌اند.

(Joachim Beckmann, *Die evangelische Kirche im Dritten Reich*, p. 481.

Jochen - Christoph Kaiser and Martin Greschat (eds), همچنین مراجعه فرمائید به: *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt/M.: Athenaeum Verlag, 1988).

Karl Adam نفوذ ایدئولوژی نازی در کلیسای کاتولیک نیز قابل توجه بود. علمای کاتولیک برجسته‌ای مانند کارل آدام و مایکل شماس Michael Schmaus از سیاست‌های نژادی هیتر استقبال و حمایت کردند. (مراجعه فرمائید به: (Georg Denzler and Volker Fabricius (eds), *Christen und Nationalsozialisten*, Frankfurt /M., Fischer - Verlag, 1993) در دهه‌های اخیر همین نوع تسلیم و پذیرش در اخذ نظرات مارکسیستی و استفاده از روش‌های شرح و تفسیر مارکسیستی. بدون ادنی انتقادی. در الهیات پروتستان به چشم می‌خورد که در آن کارل مارکس "ارسطوی جدید الهیات" نامیده شده است.

(Karl Marx als neuer Aristoteles der in Theologie, Hans Meier, *Kritik der Politischen Theologie*, pp. 34 and 52)

Nikolaus در این رابطه به 20 - 16 Schaefer, *Dominion*, مراجعه نمائید. نیکولاس لوبکویچ Lobkowitz "الهیون فرضاً روشنفکری" را که "با دقت به نبض جهان‌گوش می‌دهند تا جدول تحولات روح زمان را ترسیم کنند" به فرصت‌طلبی متهم می‌کند.

(Nikolaus Lobkowitz and Anselm Hertz, *Am Ende der Religion? Ein Streitgesprach*, p. 36).

۳۱۵. یک تعریف ظریف که با مهارت، هرگونه سلب هویت را به کنار می‌نهد. به هر حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا مفهوم "الهیات بعد از مرگ خداوند" که از مؤمنین می‌خواهد "ملحدانه به خداوند مؤمن باشند"

کانتی، مارکسیستی و انگلیستانسالیستی و حتی به زبان مفاهیم کارل گوستا یونگ C.G. Jung سخن می‌گوید و چرا که نه؟^{۳۱۶} چقدر وقتی پای اعتقاد خود آدم در میان است، مسائل ساده است.

علاوه بر آن توصیف حضرت عبدالبهاء به صورت یک فرصت طلب بی وجدان، در خدمت این ادعای مضحک فیجیکیاست که حضرت عبدالبهاء "ادعای حقیقت مطلق و منحصر به فرد بودن را که مستمراً توسط پدرشان ابراز می‌شد"^{۳۱۷} قربانی ساخته و خصلت ضابطه‌مندی دیانت بهائی را پنهان کرده و دیانت الهی را به "نهضتی" آزاد اندیشانه "که از همه سوره‌هاست" تبدیل ساخته‌اند. این فرضیه در همان لحظه با این جمله تکذیب می‌شود که پس از صعود حضرت عبدالبهاء، حضرت ولی امرالله "این موضع آزاد اندیشانه" را رد کرده جامعه را به سوی تمسک یکپارچه قاطع به احکام دینی^{۳۱۸} هدایت نمودند، اما "به طور متناقضی از اعلام این تحویل غفلت کرد."^{۳۱۹}

این ماجراجویی های ادعائی نسبت به قانون الهی، کاملاً بی اساس و فقط در خدمت ایجاد این تصور در خواننده است که کلام الهی خودسرانه برای کسب منافع شخصی مورد بهره برداری قرار گرفته است. بار دیگر فیجیکیا هیچ سندی برای اتهامات

(Dorothee Solle, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten, 1968; dtv 1994) یا نظریه انبیات مبتنی

بر حمایت از حقوق زنان (ای مادر ما که در آسمانی) صرفاً لباس های باب روز هستند یا نشان دهنده چشم پوشی از اعتقادات اصلی دینت مسیحی می‌باشند.

316. *Gotteswende*, p. 156.

۳۱۷. در اینجا بار دیگر می‌بینیم که چطور فیجیکیا نمی‌تواند بین پدیده‌های مختلف فرق بگذارد. دعوی حقیقت، یعنی کلام الهی، همیشه مطلق است. دین نازله بدون ادعای مطلق بودن متناقض *Contradictio in adiecto* است (مراجعه فرمائید به فراسوی اختلاف مذاهب. ص ۳۴) حضرت عبدالبهاء هرگز هیچ شکی در مورد اعتبار مطلق کلام آسمانی و لزوم اطاعت از آن بر حای نگذاشتند. اینکه ایمان لازم رستگاری است (کتاب مستطاب اقدس، بند اول، لوح تجلیات، تحلی اول و دوم) با اعتقادات پیرویی و مسیحی و اسلامی مطابقت دارد (مراجعه فرمائید به فراسوی اختلاف مذاهب، ص ۸۴). اما دیانت بهائی آن طور که فیجیکیا ادعا می‌کند هرگز دعوی منحصر بفرد بودن به این معنی که سایر ادیان طرق رستگاری نیستند، نداشته و این برخلاف مفهوم آسمانی "دین الله واحد" است. (مستخباتی از آیات حضرت نقطه اولی، ص ۳۷ به بند ۱۸۰ کتاب مستطاب اقدس نیز مراجعه شود) برای بحث بیشتر درباره این موضوع به همین کتاب ص ۲۳۷ به بعد مراجعه فرمائید.

۳۱۸. *Baha'ismus*. ص ۲۹۳.

۳۱۹. همان مأخذ، ص ۲۹۴.

خود ارائه نمی دهد. واقعیت این است که حضرت عبدالبهاء در بیانات و مکالماتشان در غرب نه تنها قوانین الهی نازله در کتاب مستطاب اقدس را پنهان نکردند، بلکه مکرراً به آنها اشاره فرمودند.^{۳۲۰} گاهی برخی قواعد اجتماعی را تشریح فرمودند^{۳۲۱} اما به جزئیات احکام کتاب اقدس نپرداختند.

البته در آن زمان احتیاجی هم به چنین کاری نبود. ظهور الهی چهارچوب جامعی است که همه ابعاد هستی انسان را در بر می گیرد و هدایت می نماید. پیچیدگی و ماهیت چند وجهی پیام آسمانی طی یک جریان تدریجی در پیش چشم انسان های امروزی که به فرموده حضرت بهاء الله: «ضعیفند و از مقصود اولیه بعید»^{۳۲۲} آشکار می گردد. این واقعیت را باید همواره در تبلیغ مد نظر داشت که بایستی به استعداد^{۳۲۳} هر فرد توجه شود. نابخردانه است که در ابتدا نفوس را با جوهری از ظهور الهی مواجه سازیم که فراتر از ظرفیت و استعداد آنهاست. بنابراین قبل از آن که بتوان هسته اصلی عهد و پیمان الهی یعنی احکام را ارائه نمود، باید دیانت بهائی را با تشریح اصول کلی، مبانی اعتقادی مربوط به خدا، خلقت، ظهور، فرد و بشریت و مسئله رستگاری به مردم معرفی کرد. ابلهانه است قبل از آن که فرد اصول زیربنائی را که احکام بر آن بنا شده اند درک کند، خود احکام ارائه گردند. حتی اگر فیچیکیا نداند این مسئله باید حداقل برای ناشران رساله اصول اعتقادی دفتر مرکزی کلیسای پروتستان واضح باشد.

علاوه بر آن در طول حیات حضرت عبدالبهاء، فقط برخی از احکام نازله در کتاب اقدس در شرق به اجراء گذاشته شده بود و در غرب هیچکدام به اجراء در نیامده بود. طبق اراده شارع این دیانت، احکام به تدریج^{۳۲۴} و به صورت بخشی از یک جریان تاریخی به

۳۲۰. به *Promulgation* صفحات ۴۳۵، ۲۱۷ و ۴۵۴ و همچنین مفاوضات صفحات ۵۷ - ۱۲۹ - ۱۷۹ مراجعه فرمائید.

۳۲۱. مراجعه فرمائید به *Paris Talks*، خطابه های ۴۴، ۴۶ و ۵۰.

۳۲۲. نقل از مقدمه کتاب مستطاب اقدس (نسخه عربی و فارسی)، منطبعة نرسط معبد اعلی، ص ۱۳.

۳۲۳. این یک اصل کلی است که در مفهوم ظهور تکاملی ادیان نهفته است: "و بسیار چیزهای دیگر نیز دارم به شما بگویم لکن الان طاقت تحمّل آنها را ندارید" (انجیل یوحنا، باب ۱۶، آیه ۱۲) حضرت بهاء الله می فرماید: "...ریک فی کل ظهور یتجلی علی العباد علی مقدارهم" (مستخبات آثار... ص ۶۳ به صفحه ۱۱۷ نیز توجه فرمائید) این اصل در کار تبلیغ امر و در معرفی احکام مختلف نیز آشکار است: "باید به کمال محبت و بردباری ناس را به بحر معانی متذکر نمود" (نقل از مقدمه کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۴ - ۱۳). "سخرُوا مدائن القلوب بسیوف الحکمة و البیان" لوح این ذئب، چاپ سنگی، ص ۴۱)

۳۲۴. برای جزئیات بیشتر به صفحه ۲۹۰ به بعد مراجعه فرمائید.

اجراء در می آیند که یکی از دلایلش این بود که تعدادی از این احکام از ماهیت قوانین عمومی بودند که وجود جامعه متفاوتی را می طلبند. به این دلیل موقعیت مقتضی نبود که حضرت عبدالبهاء تعلیم و تبلیغشان را روی این دسته از احکام متمرکز سازند.

به این ترتیب فیچیکیا حضرت عبدالبهاء را به صورت یک شخصیت مورد پرستش با حس اغراق آمیز رسالت توصیف می کند که به منظور موفقیت در تبلیغ، فرصت طلبانه، مقدس ترین اصول و هویت دیانت حضرت بپاء الله را قربانی کرده، بی فیدانه احکام الهی را مخفی نموده و به جبران این مثله کردن، به اخذ عناصری از سایر ادیان پرداخته اند تا آنکه دیانت ایشان در "لباس مبدل جدید" ^{۳۲۵} "آزاد اندیشی مذهبی" ^{۳۲۶} سرانجام موفق به جلب پیروان گردد.

۵ - تصویر حضرت ولی امرالله در آینه فیچیکیا

کینه توزی افسارگسیخته مشخصه تصویرپردازی فیچیکیا از حضرت شوقی افندی است، همان شخصی که حضرت عبدالبهاء در الواح وصایا به عنوان "ولی امرالله" ^{۳۲۷} و "مبین منصوص" *Auctoritas interpretativa* منصوب فرمودند. فیچیکیا از هر فرصتی برای حملات کینه توزانه به ایشان استفاده می کند. در نتیجه تصویر معوجی که از حضرت ولی امرالله بدست می دهد به نحو خاصی مغرضانه است. وی حضرت ولی امرالله را به عنوان مسئول تجدید سازمان جامعه بهائی به صورت "سازمانی تودار و محتاط با ساختار و رهبری انعطاف ناپذیر" ^{۳۲۸} توصیف می کند و به ایشان به عنوان یک "قادر مطلق" ^{۳۲۹}، "مستبد غیر قابل دسترس" ^{۳۳۰}، "مستبد مطلق" ^{۳۳۱}، "پاپ جدید" و "بزرگترین منتش عقاید در دنیای بهائی که حال به اجبار به صف کشیده شده است" ^{۳۳۲} می نگرد و می نویسد: ایشان که در نتیجه الواح وصایائی جعلی به قدرت رسیده بود "قدرت بی حد و مرزی را بر

۳۲۵. *Baha'ismus* ص ۲۹۳.

۳۲۶. همان مأخذ، ص ۱۸۷.

327. *Guardian of the Cause of God*.

۳۲۸. پیشگفتار، *Baha'ismus* ص ۱۲.

329 همان مأخذ، ص ۲۸۴. *Materialdienst* 15/16, Issue 38 (1975), p. 226.

۳۳۰. *Baha'ismus* ص ۳۰۴ (تأکید از فیچیکیا).

331. *Lexikon der Sekten*, p.102.

332. "Offener Brief an die Baha'i der Schweiz," August, 1974.

مؤمنین اعمال کرد " ۳۳۳ و منحصرأ خود را به ساختار تشکیلاتی جامعه " مشغول ساخت " ۳۳۴ و در سراسر حیاتش توجه خود را معطوف " به تحکیم قدرت خود " ۳۳۵ نمود. فیجیکیا ادعا می کند که ایشان مانند حضرت عبدالبهاء شینته " کیش ابر شخصیت " ۳۳۶ بود، بر "زیردستانش " ۳۳۷ رهبری غیر قابل انعطافی " ۳۳۸ اعمال می نمود " و در مورد هموطنانش با خشونت قضاوت می کرد " ۳۳۹ و با "استبداد و سختگیری " ۳۴۰ بر آنها حکومت کرده، " با تمام قوا " ۳۴۱ به مخالفین حمله می نمود. علاوه بر آن فیجیکیا مدعی است که ایشان "قوانین سانسور شدید و ممنوعیت آزادی اظهار عقیده " و بسیاری از محدودیت های دیگر را برقرار ساخت " ۳۴۲ که به کلی روحیه آزاد زمان حضرت عبدالبهاء را از بین برد و اعتقادات اصلی اولیه را فدای سکولاریسمی کرد که در حال شکل گرفتن بود. ۳۴۳ دیگر آن که ادعا شده حضرت ولی امرالله هدایات حضرت عبدالبهاء در مورد مشرق الاذکار ۳۴۴ را که به واسطه روحیه بردباری مذهبی شکل گرفته بود معدوم و معکوس نمودند ۳۴۵ و "عمداً از استقرار یک نظام جمعی ۳۴۶ رهبری " ۳۴۷ چنانچه توسط حضرت بهاء الله مقرر گردیده بود، جلوگیری کرد. فیجیکیا بارها و بارها "سخت گیری ولی امر " ۳۴۸ "حکومت سختگیرانه" ۳۴۹ وی و "خودپسندی غیر واقع بینانه" و سبک " پرآب و تاب " ۳۵۰ "پرگویانه"، "ناشیانه"، "مبهم

۳۳۳. Bah'ismus. ص ۲۹۴.

334. *Materialdienst* 15/16, Issue 38 (1975). p. 233.

۳۳۵. همان مأخذ. ص ۳۷۷.

336. *Baha'ismus*, pp. 302, 309, 342 (این اتیام سه بار تکرار می شود (تأکید از فیجیکیاست)

۳۳۸. همان مأخذ. ص ۳۰۲.

۳۳۶. همان مأخذ. ص ۳۰۶.

۳۳۹. همان مأخذ. ص ۳۰۸.

340. *Materialdienst* 15/16, Issue 38 (1975), p. 233.

۳۴۱. *Baha'ismus* ص ۳۰۵.

۳۴۲. همان مأخذ، صص ۳۰۲ (تأکید از فیجیکیاست)، ۳۰۰، ۳۷۹.

344. House of Worship.

۳۴۳. همان مأخذ، ص ۳۰۲.

۳۴۶. این اشاره ای است به بیت العدل اعظم.

۳۴۵. همان مأخذ، صص ۲۴۸ به بعد.

۳۴۸. همان مأخذ، ص ۲۹۱.

۳۴۷. *Baha'ismus* ص ۳۱۴.

۳۴۹. همان مأخذ، ص ۲۹۳.

350. *Materialdienst* 15/16, Issu 38 (1975), p. 332; *Baha'ismus*, p. 308.

و غیر قابل فهم" و "متکبرانه"،^{۳۵۱} "لحن بی ادبانه" و "کلمات خشن"^{۳۵۲} ایشان را مورد حمله قرار می دهد. در خواننده این تصوّر ایجاد می شود که جامعه بهائی توسط یک فرد بی خرد و وحشی (*Unmensch*) رهبری می شده است.

در اینجا فیچیکیا نشان می دهد که ردّ پای معلّم معنوی خود هرمان زیمر^{۳۵۳} Herman Zimmer را دنبال می کند که در سراسر عمرش حضرت ولی امرالله را با نفرتی پارانویایی تعقیب می کرد. بسیاری از "واقعیات"^{۳۵۴} ادعا شده که فیچیکیا در این زمینه فهرست کرده، در فصول بعدی مورد بررسی قرار خواهند گرفت. دلیلی ندارد که کلیه این اظهارات توهین آمیز مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند. بهر حال چندتائی را در اینجا مورد بحث قرار می دهیم تا مخدوش بودن تصویری که فیچیکیا از موضوعش ارائه می کند و روش مغرضانه اش را آشکار سازد.

فیچیکیا برای اینکه آب و تابی به ادّعی خود مبنی بر حکومت مستبدانه حضرت ولی امرالله بدهد، با تمسخر اظهار می دارد که ایشان اجازه می دادند دیگران از عناوینی مانند "حضرت" و "عالیجناب" در رابطه با ایشان استفاده کنند، عناوینی که حتی حضرت عبدالبهاء ادّعی آن را نداشتند.^{۳۵۵} این انتقاد بکلی بی اساس است. اولاً که رسم است رهبران جوامع مذهبی (مانند سران اسماعیلیه^{۳۵۶} یا دالایی لاما) در زندگی اجتماعی یا در حلقه های دینماتیک به شکلی خاص و محترمانه مورد خطاب قرار گیرند.^{۳۵۷} حضرت عبدالبهاء نیز توسط سران ارتش انگلستان در فلسطین "عالیجناب" خطاب می شدند.^{۳۵۸}

۳۵۱. *Baha'ism*، صص ۲۸، ۳۰۶، ۳۰۸. ۳۵۲. همان مأخذ، ص ۳۰۸.

۳۵۳. برای تفصیل بیشتر به کتاب حاضر، صفحه ۶۳۲ به بعد. اثر گلمر مراجعه کنید.

۳۵۴. ادعاهای مبنی بر جعلی بودن الواح وصایا، روش مستبدانه رهبری و قدر قدرتی ولی امر، ممنوعیت بیان آزادانه

عقاید، سانسور، تمايلات دنیوی و غیره. ۳۵۵. *Baha'ism*، ص ۳۰۴.

۳۵۶. *al-isma'iliya*

۳۵۷. طبق قانون کلیسا، پاپ مدعی لقب "حضرت" یا "پدر مقدّس" است. کاردینالها بابستی "عالیجناب" خطاب شوند و

استغفها، سفرای پاپ و مقامات برجسته دربار پاپ با عنوان "جناب معزز" مورد خطاب قرار می گیرند.

۳۵۸. مراجعه کنید به Balyazi, Abdul - Baha, p. 434. در سال ۱۹۲۰، از سوی تاج و تخت انگلستان، با قدردانی از

فعالیت های نوع دوستانه حضرت عبدالبهاء و تلاش هایشان برای کاهش رنج و گرسنگی مردم در طول جنگ جهانی اول

صاحب عنوانی شدند و در نتیجه لقب سر Sir به ایشان اعطاء شد. هر چند ایشان این افتخار را پذیرفتند اما هرگز از این

عنوان استفاده نفرمودند. ادعای فیچیکیا (*Baha'ism*, p. 304, note 67) نمونه ای از ارائه اطلاعات غلط

ثانیاً حضرت ولی امرالله هرگز از عناوین احترام‌آمیز در ارتباط با خودشان استفاده نکردند، چه رسد به اینکه چنین القابی را حق خود بدانند. توقیعات ایشان خطاب به جوامع بهائی همیشه "شوقی" امضاء شده است و نامه‌های شخصی شان را اغلب با عبارت "برادر حقیقی شما شوقی" ۳۵۹ امضاء کرده‌اند. آن حضرت در مکاتبات مؤمنین را به عنوان «همکاران عزیز و محبوبم» ۳۶۰ «یاران و باوران امر حضرت بپاه‌الله» ۳۶۱، «احبای عزیز» ۳۶۲، «ای یاران با وفا و ای وارثان فیوضات جمال ابهی» ۳۶۳ «برادران و خواهران عزیز» ۳۶۴ و غیره خطاب فرموده‌اند.

علیرغم اینکه به ایشان قدرت قاهره و مرجعیت اعتقادی عطا شده بود، برخوردار ایشان با "اهل بپاه" به هیچ وجه آمرانه نبود. ایشان مستبدي حبیث نبودند که بر "زیردستانشان" ۳۶۵ حکومت کنند، بلکه "شبانى" بودند که برای اداره امر الهی منصوب شده و "گله کوچک" مؤمنان را با روح عشق و مشورت هدایت می‌فرمودند. این حقیقت از هر صفحه مکاتبات عظیم ایشان با دنیای بهائی که در آنها از ابتدا تا انتهای حیات ایشان روح مسئولیت مشترک، خدمت مشترک و عشق برادرانه جاری بود، آشکار است ۳۶۶.

توسط وی است.

۳۵۹. حضرت ولی امرالله در ماه می سال ۱۹۲۲ در ترقیمی خطاب به عالم بهائی فرمودند: «ما یلم آرزوی باطنی و آمال قلبی خود را ابراز دارم که دوستان الهی مرا در هر سرزمینی جز برادر حقیقی خود ندانند و جز بنده‌ای از بندگانش نشمند که دست برادری به آنان داده تا جمیعاً به بندگی آستان مولای عالمیان فائز گردیم و دائماً این عبد را شفاهی و کتبی شوقی افندی خطاب فرمایند. زیرا میل ندارم که به اسم دیگری جز آنچه که از لسان اطهر صادر می‌شد، شناخته شوم، این اسم از هر لغت و صفت دیگری احلی و مؤید رشد و ترقی روحانی

این عبد است، (گوهر یکتا، ص ۱۲۰) ۳۶۰. نظم جهانی بهائی، ص ۷.

۳۶۱. نظم جهانی بهائی، ص ۷۱. ۳۶۲. دور بهائی، ص ۴۴.

۳۶۳. نظم جهانی بهائی، ص ۹۷. ۳۶۴. ظهور عدل الهی، ص ۱.

۳۶۵. Baha'ism، ص ۳۰۶.

۳۶۶. حضرت شرقی افندی در ترقیمی خطاب به جامعه بهائیان امریکا درباره دوره اول ولایت خود چنین می‌فرمایند (۱۴ نوامبر ۱۹۲۳): همکاران عزیزم در بوستان الهی: پس از رجوع از غیبتی مدید و گریزناپذیر به ارض اقدس، اولین تمای مشتاقاندهام آن است که رشته‌های اخوت و دوستی که قلوب ما را در عبودیت آستان مقدسش به هم می‌پیوندد، تجدید و تقویت نمایم.

(ترجمه - Baha'i Administration p. 50) اینکه حضرت شرقی افندی بهائیان را نه انبوه رعایا با جانوران

حضرت ولی امرالله با نحوه رهبری خود بهترین سرمشق این حقیقت برای مؤمنین بودند که: «مفتاح امرالله نه اقتدار مستبدانه که همکاری خاضعانه است و نه قدرت جابرانه که روح صداقت و مشورت مشفقانه است.»^{۳۶۷}

زندگی ساده حضرت شوقی افندی تصویری را که فیچیکیا به عنوان یک مستبد عبوس و بد برخورد از ایشان ترسیم می کند، تکذیب می نماید. ایشان با بیزاری از شکوه و تجمل^{۳۶۸}، زندگی تقریباً همراه با ریاضتی را می گذرانند.^{۳۶۹} برای جلوگیری از بروز هر گونه کیش شخصیتی، ایشان از همان ابتدا از احباء خواستند که برای میلادشان جشنی برگزار نکنند^{۳۷۰} و کاملاً روشن ساختند که مرجعیت دینی که به ایشان عطا شده، آنحضرت را بالاتر از یک انسان عادی قرار نداده و نباید منجر به آن شود که امتیازات ویژه ای برای ایشان قائل شوند:

«مناجات نمودن به سوی حضرت ولی امرالله او را ربّ یا آقا خواندن، عنوان اقدس به وی دادن، تبرک از او طلبیدن، میلادش را جشن گرفتن و یا تجلیل هر واقعه ای که ارتباط به حیات وی داشته باشد، کل در حکم انحراف از حقائق مقررّه ایست که در کمون آئین نازنین ما مکنون و مندمج است و مقام تفسیر و تبیین آیات و کلمات حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء که منحصرأ به ولی امرالله عنایت شده مستلزم آن نیست

(Fubvolk!) بلکه همکاران خود می دانستند از عباراتی مانند تمّنات عاجزانه ام (ترجمه Baha'i Administration, p. 27 و در اظهار و علاقه مکرر ایشان به پیشنهادات و توصیه های مؤمنین مشخص است.

(Baha'i Administration, p.33 etc).

367 Shoghi Effendi, Baha'i Administration, p. 63

۳۶۸. برای مثال ازدواج ایشان بسیار ساده و بی تجمل و به دور از دید مردم و فقط در حضور فامیل نزدیک صورت گرفت (حضرت حرم، گوهر یکتا، ص ۲۲۴ به بعد).

۳۶۹. ایشان بی نهایت صرفه جو بودند و همیشه در سفرهای خصوصی خود در سایر کشورها با قطار درجه ۳ سفر می کردند، غذای ساده میل می فرمودند و وقتی در سفرهای خصوصی بودند، در هتل های ساده و بدون تجمل اقامت می نمودند (گوهر یکتا، ص ۹۸ به بعد)

370 . The Baha'i Newsletter, The Bulletin of the National Spiritual Assembly of The States and Canada, no.29, p.2.- همچنین گوهر یکتا، ص ۱۲۱ United

که او را در رتبه و مقام آن هیاکل مقدسه قرار دهد.^{۳۷۱} نحوه‌ای که فیچیکیا منابع را مورد استفاده قرار می‌دهد تا ظاهر قابل قبول و قابل باوری به تصویر خود بدهد از مورد ذیل معلوم می‌شود:

حضرت ولی امرالله تاریخ بهائی را به سه عصر تقسیم فرمودند: "عصر حماسی" یا "رسولی" که با صعود حضرت عبدالبهاء پایان یافت، "عصر تکوین" که با رشد و توسعه جهان گستر دیانت بهائی و ظهور نظم جهانی و تجدید سازمان دنیای سیاست در "صلح اصغر"^{۳۷۲} مشخص می‌گردد و سرانجام "عصر ذهبی" که در آن ثمره ظهور حضرت بهاءالله، یعنی "صلح اعظم" و "استقرار ملکوت الهی بر بسیط غربا" به تحقق می‌پیوندد. عصر واسطه یعنی "عصر تکوین" در مقابل "عصر ذهبی" آینده، "عصر حدید"^{۳۷۳} نیز خوانده شده است.

فیچیکیا با حيله گری از این موضوع استفاده می‌کند و "عصر حدید" را معادل دوره زعامت حضرت ولی امرالله می‌گیرد. وی به بخشی از کتابش این عنوان فرعی را می‌دهد: "عصر آهنین شوقی افندی"^{۳۷۴} و می‌نویسد: "رهبری سخت و غیر قابل انعطاف ولی امر که توسط خود وی "عصر آهنین" نامیده شده..."^{۳۷۵} و خواننده را که عموماً به منابع دسترسی ندارد، فریب می‌دهد که فکر کند حضرت ولی امرالله خودشان از این عنوان استفاده کرده‌اند تا خصوصیت دوره ولایت خود را مشخص سازند.^{۳۷۶} در واقع از زمینه نقل قولی که فیچیکیا می‌کند کاملاً مشخص است که "عصر آهن" (عصر حدید) یک عصر طولانی است که پایان آن فعلاً معلوم نیست و نامش صرفاً برای متمایز کردن آن از عصر ذهبی انتخاب شده است. به این ترتیب فیچیکیا دستاویزی می‌یابد تا به کمک آن ادعاهایش را مبنی بر "رهبری غیر قابل انعطاف" "سخت‌گیری" "ستمگری مستبدانه" و "حکومت مستبدانه" حضرت ولی امرالله، قدری معقول و محتمل جلوه دهد، که البته این کار حيله‌ای است آشکار.

۳۷۱. دور بهائی، ص ۹-۸۸

۳۷۲. در باره این مفهوم مراجعه فرمائید به گولمر همین کتاب، صفحه ۳۶۷ و

Gottesreich, ch 9.2.1; idem, "Der lange Weg zum Grobten Frieden", in *Baha'i Briefe*, issue 50, pp., 128ff; issue 52, pp. 199 ff

۳۷۳. کتاب قرن بدیع، جلد ۱، ص ۵۰. عصر حدید. کتاب قرن بدیع، ج ۴، ص ۶.

۳۷۴. قرن بدیع، ص ۶۵۹.

۳۷۴. *Baha'ism*، ص ۲۷۸.

۳۷۶. *Baha'ism*، ص ۳۰۲.

مثال دیگر از روش‌های غیر مسئولانه و بسیار مشکوک نویسنده، حدسیات مکرر در مورد حوادث تاریخی است که وی می‌پذیرد درباره آنها هیچ سند مشخصی در دست ندارد، حدسیاتی که تلویحاً این پیام را به خواننده القاء می‌کند که تشریح و توصیف رسمی این حوادث در منابع بهائی مبهم و مشکوک است.

حضرت ولی امرالله متعاقب صعود ناگهانی حضرت عبدالبهاء و پس از انتصاب به مقام ولایت، فلسطین را در بهار سال ۱۹۲۲، برای چند ماه ترک کردند. ایشان به کوه‌های آلپ سوئیس رفتند تا سلامت خود را که در اثر رنج و اندوه ناشی از فقدان پدر بزرگ محبوب خود و بار سنگین مسئولیت‌های مقامشان، به شدت آسیب دیده بود، باز یابند و برای امور دشواری که در پیش بود، نیروی خود را متمرکز نمایند.^{۳۷۷} فیچیکیا این دلائل را "به سختی قانع کننده" می‌یابد. زیرا به نظر وی حضرت ولی امرالله می‌توانستند در ارض اقدس انزوا و آرامش بیابند! وی ادعا می‌کند که "احتمال بیشتری" دارد که حضرت شوقی افندی "با مخالفت جدی روبرو شده و بنابراین تصمیم گرفته باشد که مجدداً مملکت را هر چه زودتر ترک کند."^{۳۷۸} مانند همیشه فیچیکیا اطلاعاتی ندارد که شک هایش را درباره دلائل صریحی که حضرت ولی امرالله خودشان ارائه می‌دهند، بر آن استوار سازد. وی با بی‌اعتمادی بیمارگونه‌اش و "ظنون شر" ^{۳۷۹}، همواره در ورای روایت‌های معتبر، مخفی کاری و تحریف و تغییر احساس می‌کند، در نتیجه از این که با اظهار سوء ظن‌های مبهم و القائات نامحسوس به خوانندگانش اطلاعات، بدهد، ابا نمی‌کند.

در جاهای دیگر نیز مکرراً با عبارت پردازی‌های مبهم و حاکی از حدس و گمان روبرو می‌شویم که هیچ چیز خاصی را بیان نمی‌کنند، اما به وضوح مقصود از کاربرد آنها ایجاد شک نسبت به آنچه که بهائیان عرضه می‌دارند، در ذهن خوانندگان است، عبارت‌هایی مانند "ممکن بوده ^{۳۸۰}" "ممکن بوده است..." ^{۳۸۱}، می‌توان فرض کرد که... " ^{۳۸۲}، یا

۳۷۷. به روایت حضرت حرم درباره این موضوع به صفحه ۹۱ به بعد گوهر یکتا مراجعه فرمائید و همچنین به:

Taherzadeh, *Covenant*, p. 285; Bramson-Lerche, "Some Aspects of the Establishment of the Guardianship", p. 263ff.

حضرت شرقی افندی خودشان در این باره می‌فرمایند: «به گذشته و به شرایط نامساعد بیماری و ضعف جسمانی می‌نگرم که نسل‌های آغازین دوره خدمت این عبد به امر را در برگرفته بود.» ترجمه *Baha'i Administration*, p. 51). ^{۳۷۸} *Baha'ismus*، ص ۳۲ (تأکید از فیچیکیا است).

۳۷۹. کتاب مقدس، عهد جدید، رساله اول پاولس به تیموتاؤس، باب ششم، آیه چهارم.

۳۸۱. همان مأخذ، صفحات ۹۸، ۳۳۳، یادداشت ۵۱

۳۸۰. *Baha'ismus*، صص ۱۳۰، ۲۹۶.

"نمی‌توان این احتمال را رد کرد که...^{۳۸۳} در اینجا چند مثال دیگر می‌آوریم: در رابطه با اجتماع بدشت در سال ۱۸۴۸ و انفصال دیانت بابی از شریعت اسلام که در آنجا واقع شد، فیچیکیا می‌نویسد: "می‌توان فرض کرد که آقا^{۳۸۴} حدّاقل نقش واسطه را به خود گرفته است."^{۳۸۵} اما وی مبنای این فرض را مشخص نمی‌کند و هیچگونه تحقیق تاریخی یا اعتقادی و یا مدرکی را دربارهٔ این موضوع ارائه نمی‌دهد. فقط حدس و گمان صرف عرضه می‌دارد.

فیچیکیا مؤکداً نقل قول حضرت ولی امرالله از بیان فارسی را که در آن حضرت اعلی اشاره زود هنگامی به نظم حضرت بهاءالله دارند مورد تردید قرار می‌دهد^{۳۸۶} و این ادعای بی اساس را دارد که چنین آیه‌ای برخلاف این واقعیت است که حضرت باب، صبح ازل را به عنوان جانشین خود انتخاب کرده‌اند نه حضرت بهاءالله را. بار دیگر در اینجا با حدس و گمان صرف رو برو هستیم: "بنابراین باید فرض نمود که عبارت اصلی در بیان فارسی نام بهاءالله را در بر ندارد بلکه شامل اشارهٔ مبهمی به من یظهرهالله است. دشوار بتوان این احتمال را داد که اشاره‌ای به نظم بهاءالله که در آن زمان به کلی ناشناس بوده، وجود داشته باشد."^{۳۸۷} اما نادرستی سؤزن فیچیکیا در مورد اینکه حضرت ولی امرالله نام "بهاءالله" را در متن وارد کرده‌اند به سهولت قابل اثبات است. متن اصلی فارسی^{۳۸۸} این آیهٔ عربی را در بر دارد: طُوبَى لِمَنْ يَنْظُرُ إِلَى نَظْمِ بِهَاءِ اللَّهِ وَيَشْكُرُ رِيَّةَ^{۳۸۹} ترجمهٔ حضرت ولی امرالله کاملاً

۳۸۲. همان مأخذ، صص ۶۱، ۹۸، ۳۳۳؛ یادداشت ۵۱.

۳۸۳. همان منبع صفحات ۹۵ و ۱۵۹، یادداشت شماره ۶۸. در صفحهٔ ۳۰۱، یادداشت ۶۲، چنین عبارت بردازی هائی دوبار پشت سر هم ظاهر می‌شوند: "بنابراین این را نمی‌توان غیر ممکن دانست که... و "لیدانمی‌توان غیر محتمل دانست که..."

۳۸۴. منظور حضرت اعلی است. ۳۸۵. *Baha'ism* ص ۶۱.

۳۸۶. دور بهائی، ص ۷۹. ۳۸۷. *Baha'ism* ص ۳۳۳، یادداشت ۵۱.

۳۸۸. متن اصلی هرگز چاپ نشد، اما از وقتی که در سال ۱۸۴۸ نازل شد، نسخی از آن در ایران و عراق در منتشر شده است. متنی که من از آن نقل قول می‌کنم به درخواست محفل ملی ایران در ۱۵ آوریل ۱۹۵۴ به وسیلهٔ دستگاههای فنر مکانیک تکثیر گردیده است. در آن موقع ۵۰ نسخه تکثیر شد. دکتر کامران اقبال لطف کردند و این نسخه را در اختیار من گذاشتند. در مورد محتوای این اثر و کتابشناسی آن مراجعه فرمائید به:

Muhammad Afnan, in *Encyclopedie Philosophique Universelle*, Vol. III, 1, pp. 1917-1919.

۳۸۹. کتاب مستطاب بیان فارسی، الباب السادس و العشر من الواحد الثالث.

دقیق است:

«*Well is it with him who fixeth his gaze upon the Order of Baha'u'llah and rendereth thanks unto his Lord!*»

گوئی ادعای پوچ جعل بودن به اندازه کافی جسورانه و زشت نیست که فیچیکیا یک دروغ هم به آن اضافه می‌کند و آن اینکه نمی‌توان حقیقت قضیه را بررسی کرد. "زیرا منابع مربوطه در بایگانی رهبران بهائی در حیفا در محفظه‌ای قفل شده نگهداری می‌شود."^{۳۹۰} باز هم این ادعا کاملاً بی اساس است. مانند بسیاری از موارد، فیچیکیا هیچ مبنائی برای این ادعا ارائه نمی‌دهد و توضیح هم نمی‌دهد که با چه روشی به چنین نتیجه‌ای رسیده است. وی هرگز با مرکز جهانی بهائی تماس نگرفته تا تقاضای دستیابی به متن اصلی فارسی را نماید که در هر حال نمی‌توانست آن را بخواند. چرا این متن باید در محفظه‌ای قفل شده نگهداری شود؟ چه معنی دارد که متنی را در محلی قفل شده نگهداری کنند، در حالی که از زمان نزولش این همه نسخه از آن در میان مؤمنین خاورمیانه منتشر شده است؟ علاوه بر آن تقریباً یک قرن است که این متن به یک زبان اروپائی در دسترس عموم است. شرق شناس فرانسوی نیکولا Nicolas، این اثر را به فرانسه ترجمه کرده است.^{۳۹۱} از کتاب شناسی اش^{۳۹۲} پیداست که فیچیکیا حتماً با این کتاب آشناست. اگر وی قبل از انتشار کتاب زحمت کنترل و بررسی آن را به خود داده بود، ترجمه فرانسوی آیه مذکور را چنین می‌یافت:

Heureux celui qui regarde sur l'ordonnance de la Splendeur de Dieu, et remercie son Dieu.^{۳۹۳}

این ادعای مسخره که مرکز جهانی بهائی این منابع را در محفظه‌های قفل شده و دور از دسترس نگه می‌دارد و در نتیجه از روشن شدن موضوع جلوگیری می‌کند، همانقدر که دروغ است، بدخواهانه نیز هست. این موضوع بعداً به تفصیل ضمن بررسی این ادعا که محتوای کتاب اقدس از مؤمنین دریغ می‌گردد، مورد بحث قرار خواهد گرفت.^{۳۹۵} انگیزه فیچیکیا معلوم است. عیب جوئی بی دلیل وی از نحوه عمل در مورد آثار مقدسه به این قصد انجام می‌گیرد که عالی‌ترین مؤسسه دیانت بهائی را که مسئول همه دنیاست در یک

۳۹۰. *Baha'ismus*، ص ۳۳۳، یادداشت ۵۱.

391. *Seyyed Ali Mohammed dit le Bab. Le Beyan Persan, trad. du persan par A.-L.-M Nicolas, Paris: Librairie Paul Geuthner, tome 4, 1911, 1913, 1914.*

۳۹۳. باب شانزدهم از واحد سزوم.

۳۹۲. *Baha'ismus*، ص ۴۳۷.

۳۹۴. *Splendeur de Dieu = Baha'u'llah*، ص ۳۹۵. برای جزئیات بیشتر مراجعه فرمائید به صفحه ۲۷۶.

موقعیت منفی قرار بدهد و به این ترتیب حیثیت و اعتبار دیانت بهائی را به کلی از بین ببرد. این قضیه بار دیگر نشان می‌دهد که نویسنده آنچه که تصور می‌شود یک اثر تحقیقی است، چقدر غیر مسئولانه تهمت جعل می‌زند و چه بی‌فیدانه حقیقت را در تعقیب هدف شخصی خود که بی اعتبار کردن دیانت بهائی به هر قیمت است، تحریف می‌کند.

حتی شرح حضرت بهاء‌الله در مورد دعوت عرفانی خود که برای فیچیکیا یک "واقعه سؤال برانگیز"^{۳۹۶} است، به این شکل مورد شک و تردید قرار می‌گیرد: "نمی‌توان این احتمال را نادیده گرفت که این واقعه بعدها توسط بهائیان یا خود پیامبرشان جعل شده باشد"^{۳۹۷} چه احتمالی را در این دنیا می‌توان نادیده گرفت؟ یک اثر دانشگاهی باید مبتنی بر واقعیات باشد نه بر فرضیات. باید آنچه را که واقع شده است معرفی کند، نه آنچه احتمالش را نمی‌توان نادیده گرفت.

مثال‌های دیگری نیز درباره روش‌های این نویسنده که اینقدر "مجدانه معیارهای تحقیق در حوزه مطالعات مذهبی را رعایت کرده است"^{۳۹۸}، می‌توان آورد. مثلاً این عبارت خیلی جالب است:

"*Scheint ... nicht aus der Luft gegriffen*"^{۳۹۹} (به نظر می‌رسد... کاملاً

ساختگی نباشد) او با این عبارت، ادعائی را که ازلی‌ها در هشت بیست مطرح می‌کنند مبنی بر این که حضرت بهاء‌الله دستور یک قتل را صادر نمودند،^{۴۰۰} یا فرضیات بی‌اساس خود را درباره این که چرا حضرت ولی امرالله زندگی خود را در انزوا گذراندند، باور کردنی می‌کند. وی چنین می‌نویسد:

از همه اینها گذشته آیا علت آن فقط حُجُب و حیا بود، حجب و حیاتی که به سختی با شخصیت وی جور در می‌آید؟ یا افرادی درحقیقت بودند که زمام قدرت را در دست داشتند و از شوقی جوان و درون‌گرا به عنوان مستمسکی استفاده می‌کردند تا خودشان بدون مانع قدرت را در دست داشته باشند؟ حقیقت این فرضیه هنوز اثبات نشده و باید به تحقیقات آینده در جای خودش واگذار شود. به هر حال قرائن خاصی وجود دارد که باعث می‌شود وجود تمرکز قدرت ناشناسی در پشت صحنه قطعی به نظر بیاید.^{۴۰۱}

۳۹۶. *Baha'ism*، ص ۱۲۶. ۳۹۷. همان مأخذ، ص ۱۸۶؛ یادداشت ۱۴۲.

۳۹۸. همان مأخذ، پیشگفتاری که توسط مایکل میلدنبرگ نوشته شده، ص ۱۲.

۳۹۹. همان مأخذ، ص ۱۸۶؛ یادداشت ۱۴۲ (تأکید از فیچیکیاست).

۴۰۰. همان مأخذ. درباره ادعاهای مربوط به قتل مراجعه فرمائید به توفیر در همین کتاب زیر صفحه ۵۶۷.

۴۰۱. همان مأخذ، ص ۳۰۴.

در اصل همه چیز ممکن است، اما ولی معلوم نمی‌کند که این "قرائن خاص" چه هستند. درست دو صفحه بعد وی قبول می‌کند که: "هیچ نشانه‌ای از افرادی که احتمالاً مقام شوقی افندی را انکار کرده باشند وجود ندارد".^{۴۰۲} حتی این واقعیت که حضرت ولی امرالله وصیت نامه‌ای به جا نگذاشتند، فرصتی بدست فیچیکیا می‌دهد که ادعا کند این گمان درباره قدرت متمرکز ناشناسی در پشت صحنه،... وجود دارد. که حال مشتاق بود از ادامه ولایت یا احتمالاً!!] به عهده گرفتن این مقام توسط یک جانشین، چنانچه چنین جانشینی مشخص شده بود، جلوگیری کند".^{۴۰۳} چنین حدس و گمان هائی هرگز وجود نداشت. تنها کسی که حدس و گمان هائی زده، فیچیکیا است. هیچ "مبارزه‌ای بر سر قدرت"^{۴۰۴} هم آنچنان که فیچیکیا ادعا می‌کند، در مورد جانشینی حضرت ولی امرالله پیش نیامد.^{۴۰۵} بحث فیچیکیا درباره اینکه آیا حضرت شوقی افندی خودشان یا دیگران الواح وصایای حضرت عبدالبهاء را جعل کرده‌اند،^{۴۰۶} نیز کیفیت مشابهی دارد. وی صرفاً فرض می‌کند که این یک واقعیت اثبات شده است:

آیا وصیت نامه مشهور عبدالبهاء واقعاً جعل ولی امر بود یا نهایتاً کار یک گروه فشار نیرومند بود که می‌خواست از استقرار بیت العدل اعظم جلوگیری کند تا بتواند بدون مانع و رادع اعمال قدرت کند؟ آیا شوقی افندی این را می‌دانست یا به عنوان یک "ولی امر" و یک دست نشانده مشتاق صرفاً به عنوان یک مستمسک برای قدرت یک گروه ناشناس مورد سوء استفاده قرار گرفته بود؟ درباره این مسئله خود را در عرصه حدس و گمان می‌یابیم.^{۴۰۷}

کسی که به "حدس و گمان"^{۴۰۸} متمایل است برای ایفای نقش تاریخ نگار مذهبی

۴۰۲. همان مأخذ، ص ۳۰۶.

۴۰۳. همان مأخذ، ص ۳۰۶ (تأکید از فیچیکیا است) و ص ۳۰۴.

۴۰۴. همان مأخذ، ص ۳۱۶.

۴۰۵. تلاش مبین ربمی برای غضب ولایت و متعاقب آن طرد وی یک مورد منفرد و مجزا بود که ۳ سال پس از صعود حضرت شوقی افندی روی داد.

۴۰۶. درباره این موضوع مراجعه کنید به نوشته گولمر در همین کتاب صص ۵۸۷ به بعد و بخصر صص ۶۱۵ و ۶۶۶.

۴۰۷. *Baha'ism*، ص ۳۰۵ (تأکید فیچیکیا است).

"Ein Kerl, der spekuliert,

۴۰۸. انسان در اسارت رشته گمان

Ist Wie ein Tier auf durer Heide,

چون حیوان لاشعوری است بر خلنگزاری خشک

مناسب نیست.

۶- تصویر مخدوش فیچیکیا از جامعه بهائی

در حالی که انتظار می‌رود بخش عمده یک کتاب مرجع دربارهٔ دیانت بهائی، که هنوز چندان شناخته شده نیست، به معرفی اصول اعتقادات بهائی تخصص یافته باشد، در کتاب فیچیکیا ملاحظه می‌کنیم که تصویر ارائه شده مختصر، کم رنگ و مملو از خطاست.^{۴۰۹} اگر چه او در آثار خود تا سال ۱۹۷۷^{۴۱۰} دربارهٔ جامعه بهائی و نظم حاکم بر آن کلماتی تحسین آمیز بر زبان رانده بود، ولی در سال ۱۹۸۱ تصویر دهشتناک از جامعه ترسیم می‌نماید تا انتقام خود را به علت رنجشی که بعد از خروج از جامعه پیدا کرده، بطور کامل نشان دهد. از آنجائی که او چند سالی عضو جامعه بهائی بوده، خواننده‌ای که به ظواهر قضایا توجه دارد به آسانی قضاوت تند او را دربارهٔ امر مبارک می‌پذیرد. به هر حال امثال این قضایا مسلماً در جاهای دیگر هم وجود دارد. فی النثل جدیداً طیف وسیعی از فرقه‌های مذهبی ظهور کرده‌اند که همگی مدعی رستگار نمودن بشرند.^{۴۱۱} ولی عملاً

Won einem bosen Geist

روح شیطانی او را در حلقه هائی

im Kreis herumgeführt,

می‌چرخاند و می‌چرخاند

Und rings umher liegt schone,

حال آنکه جمنزاری سبز و شاداب

grune Weide."

در زیر پایش دامن گسترده است

(Goethe, *Faust* 1, Faust's Study, Mephistopheles (p. 80)

۴۰۹. ر.ک. به صص ۲۲۴ به بعد کتاب حاضر.

۴۱۰. او در نامهٔ خود به مرکز جهانی بهائی مورخ ۲۹ مارس ۱۹۷۷ می‌نویسد: "مطالعه دقیق نظم اداری بهائی و مقایسهٔ آن با مؤسسات ادیان دیگر نشان داده که نظام ما با وجود تمام نقائص ممکن - مناسب‌ترین و فکورانه‌ترین آنهاست... به اعتقاد من این نظم اداری مبنای مستحکمی است که جامعه می‌تواند بر آن استوار گشته، به رشد و تکامل خود ادامه دهد. با کمال خوشوقتی اعلام می‌دارد که هیچ مؤسسه دینی دیگری نمی‌تواند شرایطی مناسب‌تر از آن چه که نظامات بهائی تأمین کرده، فراهم آورد."

۴۱۱. البته به اشتباه "فرقه" نامیده شده‌اند. بهتر است آنها را آئین‌های مخرب "بنامیم. (ر.ک. به شیفر، دیانت بهائی، فرقه یا *Gurus in* مذهب؟؛ معارف بهائی، شماره ۱۶، ص ۱ به بعد و کتابنامهٔ آن، همچنین رجوع کنید به راین هارت هومل *Gurus Ost und West. Hintergrunde, Erfahrungen, Kriterien*, Stuttgart, 1984; idem, "Jugendreligionen - Missionierende Gemeinschaften?", in *Zeitschrift fur Mission*

تعالیمی مرموز و انزجارآمیز ارائه نموده‌اند. این فرقه‌ها که دارای ساختار مرموز و مبهم هستند، خود را از دنیای بیرون جدا کرده‌اند و با توسل به قدرت زیاد سبب خفقان، ناتوانی و استثمار و وابستگی کامل روانی پیروان خود شده‌اند.

موضوع اصلی کتاب فیچیکیا انتقاد از جامعه بهائی و به زعم او ساختارهای استبدادی و سلطه طلب آن است. فی المثل در نشریات داخل پوشش جلد و صفحه پیشگفتار کتاب می‌بینیم که ویراستار، رشد جامعه فعلی بهائی را کند توصیف می‌نماید و علت آن را "به وجود آمدن نظم اداری بسته و انعطاف ناپذیری می‌داند که جانشین جنبش اولیه بهائی شده است." که به قول ویراستار دروازه‌هایش از همه جانب به سوی دنیا گشوده بود.^{۴۱۲}

ثبوت بطلان آن بخش از انتقادات فیچیکیا که به واقعیات قابل بررسی مربوط می‌شود به سهولت میسر است. او مرتکب چند اشتباه بزرگ شده که تصویر جامعه و نظم اجتماعی آن را معوج جلوه‌گر می‌سازد. او برای اثبات نظر خود راجع به عدم صلاحیت اعضاء جامعه، حتی در جایی که باید از قبل اطلاع کافی داشته باشد، از دروغ‌پردازی‌های علنی هیچ ابائی ندارد. یک مشکل برای پاسخگویی به انتقادات او از این جانشینی می‌شود که در بسیاری موارد می‌بینیم که او قضاوت‌های ملامت‌آمیز بسیاری را طرح می‌کند در حالی که هیچ مدرکی را برای تأیید حرف‌های خود ارائه نمی‌نماید و این در حالی است که می‌توان حدس زد که در مدارک او شاید اطلاعات غلط چندانی هم وجود نداشته است. قطعاً ویراستاران کتاب فیچیکیا به این اشکال توجه کرده‌اند، و احتمالاً به همین دلیل است که آشکارا بر تجربه ذهنی مؤلف تأکید می‌ورزند تا آنجا که می‌گویند "او خود برای مدتی طولانی عضو این جامعه بوده، و در زمره معبودی از نفوس است که آن را می‌شناسند."^{۴۱۳} به این ترتیب، آنها می‌کشند او را مرجعی مسلم و بی چون و چرا جلوه دهند و به اصطلاح او را برکرسی قضاوت عالی در باب "بهائیت" بنشانند. او خود هم به "تجارب و مشاهدات شخصی خویش"،^{۴۱۴} اشاره دارد. با وجود این مراجعه به تجربه ذهنی، جانشینی برای دقت عالمانه یا شرافت خالصانه، نیست. داوری ملامت‌آمیز ذهنی او که حاصل

(1981), pp. 135-140).

۴۱۲. *Baha'ismus*، ص ۱۲. در این جا میلدن برگر نظر فیچیکیا را در *Materialdienst*, 1975، ص ۲۳۳ می‌پذیرد که

در آن فیچیکیا با کلماتی مشابه می‌گوید: "از جنبشی که از تمام جهات باز بود ساختاری انعطاف‌ناپذیر حاصل آمد."

۴۱۳. همان مأخذ، پیشگفتار توسط مایکل میلدن برگر، ص ۱۲ - چه داوری حیرت‌انگیزی!

۴۱۴. همان مأخذ، ص ۳۰

تجربه‌اش^{۴۱۵} به عنوان عضو جامعه است، به خودی خود اطلاعات علمی یا دقیق بدست نمی‌دهد. برای اینکه تجربه شخصی او ارزش و اعتباری، هر چه باشد بیابد، یافته‌های او باید ابتدا از طریق روش‌های تحقیق عینی، بررسی و تأیید شود نه این که صرفاً از تجربه ذهنی فردی ناشی شود که انگیزه‌هایش به ندرت خالی از شائبه است.

حملات مستقیم فیجیکیا به نظم اداری^{۴۱۶} در وهله اول علیه مبانی قانونی آن است. به انسان چنین التاء می‌شود نظمی که در طول تاریخ تکامل یافته و اکنون وجود دارد، با آن چه مورد نظر مؤسس دیانت بهائی بوده است، یکی نیست. جریان تشکلی که پس از صعود حضرت عبدالبهاء آغاز شده، "مسیری متفاوت از حکم پیامبر یافته است."^{۴۱۷} از جمله فیجیکیا می‌گوید "مرجع مرکزی" هیئت رهبری مسئول برای تمام عالم^{۴۱۸} در احکام حضرت بهاء الله بخصوص در کتاب مستطاب اقدس^{۴۱۹} دیده نمی‌شود. حضرت بهاء الله هیچ مرجع مرکزی عالی، هیچ "بیت العدل اعظمی"،^{۴۲۰} مقرر نفرمودند، بلکه فقط به تأسیس "بیت عدل" محلی^{۴۲۱} امر نمودند. فقدان مرجع عالی فقط توسط حضرت عبدالبهاء شناخته و تصحیح شد و این مؤسسه را در الواح وصایا مطرح فرمودند، و به همین دلیل است که سند قانونی نظم اداری، الواح وصایاست و نه "کتاب مهجور مانده"

۴۱۵. بی شک این مشوال مطرح می‌شود کسی که طی سه سال عضویت در جامعه از لحاظ میزان اطلاعات و قابلیت ادنی، نظری را به خود جلب نکرده، چگونه ناگهان چنین دانشی کسب کرده است. بخصوص اگر بنا بر گفته ایشان دیانت بهائی ساختاری خود - مدار باشد که در آن حتی عضو متوسط جامعه هم اطلاعات کافی بدست نمی‌آورد. (Baha'ism, p. 29).

۴۱۶. اصطلاح «نظم اداری بهائی» که توسط حضرت شرقی افندی رتانی در زبان انگلیسی وارد شد، در زبان آلمانی معادل عبارت نامناسب "*Baha'i-Verwaltungsordnung*" قرار گرفت که باعث تأسف است. چونکه این اصطلاح معنای محدود داشته سب سوء تفاهم و احساس ناراحتی از طرف خواننده بی خبر از امور می‌شود. این که عبارت فوق به نظام حقوقی جامعه از حمنه ساختار تشکیلاتی آن اشاره دارد حتی برای علما و محققان دین هم فوراً روشن نمی‌شود. اصطلاح درست تر "*Ordnung der Gemeinde*" یا "*Gemeindeordnung*" است. این اصطلاح که معمولاً در قانون کلیسا به کار می‌رود، در مجموعه احکام کلیسا، جلد ۴، بخش ۲ § ۶۷، ص ۶۶۷، تألیف کارل بازت نظم جامعه ترجمه شده است.

۴۱۷. *Baha'ism* ص ۳۱۸ به بعد.

۴۱۸. *Baha'ism* صفحات ۳۳۱ و ۳۱۹.

۴۱۹. اشاره دارد به بیت العدل اعظم.

۴۲۰. همان مأخذ. ص ۳۱۹، یادداشت ۵، ص ۳۵۶، ۳۷۲.

۴۲۱. همان مأخذ، ص ۳۳۱.

اقدس " ۴۲۲

با این حال، فیجیکیا هرگز از التاء شک در اعتبار این الواح^{۴۲۳} دست نمی‌کشد و آن را متنی می‌داند که "تقدم اساسی"، بر سایر آثار دیانت بهائی دارد و "از لحاظ اهمیت... قبل از کتاب اقدس" قرار می‌گیرد.^{۴۲۴} مرتب آن را "مورد اعتراض"^{۴۲۵} معرفی می‌کند و سرانجام نظریه جعل آن را که معدودی از مخالفان مطرح کردند واقعیتی انکارناپذیر معرفی می‌نماید و فقط این مسئله را ناگفته می‌گذارد که آیا حضرت شوقی افندی ربّانی، ولی امر منصوب، خود آن را جعل کرده یا نتیجه "یک توطئه حساب شده" بوده است.^{۴۲۶} اگر الواح وصایای حضرت عبدالبهاء واقعا جعلی بود، هیچ‌گونه مشروعیت منصوبی برای ولایت امر یا بیت العدل اعظم و یا "بیوت عدل" ملی وجود نمی‌داشت. به این ترتیب فیجیکیا تأکید می‌کند که این مؤسسات در الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، بر خلاف هدایات حضرت بهاء الله و دستورالعمل آن حضرت راجع به امر جانشینی^{۴۲۷} تعیین گردیده‌اند.^{۴۲۸} بعلاوه فیجیکیا تنها مؤسسات مشروع مطابق نص صریح را "بیوت عدل" محلی می‌داند که "نقش رهبری"، "مرجعیت و قدرت عمل" آن با الواح وصایا محدود شد^{۴۲۹}، چون که کتاب مستطاب اقدس توصیه می‌فرماید پس از صعود حضرت عبدالبهاء، رهبری باید به هیئت‌های جمعی "بیوت العدل"^{۴۳۰} محول گردد.

سپس فیجیکیا در یک شیرجه مرگ * منطقی، زبان به شکوه می‌گشاید که این "بیت العدل اعظم" (که بنا بر اعتقاد او نباید وجود داشته باشد) تا چهل و دو سال پس از صعود حضرت عبدالبهاء تأسیس نشد. پس از آن حضرت شوقی افندی ربّانی را متهم می‌کند که به مدت سی و شش سال از تأسیس این "نظام رهبری جمعی" جلوگیری کرده و تا صعود خویش، به "تنهایی"، "مقدّرات جامعه را بدست گرفته است".^{۴۳۱} به اعتقاد او بیت العدل اعظم که حاصل الواح جعلی وصایای حضرت عبدالبهاء بوده، باید بلافاصله پس از صعود ایشان تشکیل می‌شده است.^{۴۳۲} به نظر می‌رسد که وی توجه نداشته که همین انتقاد و ایراد

۴۲۳. همان مأخذ، ص ۲۸۲ به بعد، ص ۳۲۴.

۴۲۲. همان مأخذ، ص ۳۳۱.

۴۲۵. همان مأخذ، ص ۳۲۴، ۲۹۳ بیعد.

۴۲۴. همان مأخذ، ص ۲۸۲.

۴۲۷. همان مأخذ، ص ۲۸۰.

۴۲۶. همان مأخذ، ص ۳۰۵.

۴۲۹. همان مأخذ، صص ۲۸۴، ۲۸۰، ۲۹۴.

۴۲۸. همان مأخذ، ۲۷۹ به بعد.

۴۳۰. همان مأخذ، ص ۱۹۲.

۴۳۱. همان مأخذ، ص ۳۱۴، ۳۱۰، ۳۵۰.

Salto Mortale *

۴۳۲. همان مأخذ، ص ۳۶۰.

در منطق جدلی خود گرفتارش می‌سازد و در مورد نظریه جعلی بردن الواح وصایا او را دچار تناقض گوئی خود می‌کند. از نظر او نظامات اداری "بر مبنای مستحکمی استوار است"، و به همین دلیل است که وی با بدبینی می‌گوید چاره‌ای نیست جز این که خود را، "از طریق تحسین مکرر و مداوم بیهمتائی و حالت استثنائی"^{۴۳۳}، معتبر و مشروع سازد. وضعیتی که در جای دیگر به آن اعتراف می‌کند.^{۴۳۴}

در مورد نظم و نظام جامعه هم، به خواننده القاء می‌شود که بهائیت دارای "سلسله مراتب رهبری سنت و سختی است - مصون از خطاست" چون که "امر پروردگار" است - نظامی اداری که مقدر است کل ادیان و ملل عالم را تحت یک نظام واحد توحیدی جمع آورد.^{۴۳۵} او تأکید می‌کند که محافل ملی، صرفاً "ارکان اجرایی رکن اعظم مقننه در حیفاهستند".^{۴۳۶} و "مرجعیت عقیدتی"، که در مقام ولایت امر قرار دارد، "بناچار"^{۴۳۷} به بیت العدل اعظم^{۴۳۸} انتقال یافته و از آن پس، مانند کلیسای کاتولیک، عنصری از قدرت حقوقی شده است. به این ترتیب بیت العدل اعظم، "تنها سازمان عقیدتی معتبر"^{۴۳۹} گردیده، از این جهت، "مؤسسه‌ای است برای رستگاری" و "نهادی است روحانی" و "منتدر".^{۴۴۰}

در این مورد فیچیکیا از "قانون گذاری عقیدتی بیت العدل اعظم"^{۴۴۱} صحبت می‌کند که از طریق آن اصل پیشین تقسیم قدرت (بین قدرت عقیدتی و حقوقی)^{۴۴۲} عملاً منسوخ گردیده^{۴۴۳} و بارها اشاره می‌کند به آنچه که "کلیسائی کردن" جامعه بهائی می‌نامد.^{۴۴۴} از این رو، در دیانت بهائی هم یک سازمان، پیام الهی را غصب و اکنون آن را برای تمام

۴۳۳. همان منبع: ص ۳۳۲.

۴۳۴. در حقیقت این امر در تاریخ ادیان بی‌مثیل است که در آن مؤسس دیانتی نه تنها کتاب احکام (کتاب مستطاب اقدس) از خود به جا گذاشته، بلکه برای شکل سازمانی جامعه هم دستورات لازم را صادر فرموده است. (همان مأخذ، ص ۴۲۲).

۴۳۵. همان مأخذ، ص ۲۸ (تأکید فیچیکیاست). ۴۳۶. همان مأخذ، ص ۳۹۱.

۴۳۷. همان مأخذ، ص ۳۶۴. ۴۳۸. همان مأخذ، ص ۳۶۷.

۴۳۹. همان منبع: ص ۳۶۸. ۴۴۰. همان مأخذ، (تأکید فیچیکیا)

۴۴۱. همان مأخذ، ص ۳۶۷.

۴۴۲. در این مورد به پایان نامه دکترای من مراجعه کنید: ص ۹۴ به بعد.

۴۴۳. *Baha'ism*، ص ۳۶۶.

۴۴۴. همان مأخذ، صص ۳۳۷، ۲۷۸، ۴۲۱.

اعضای جامعه مطابق اقدامات ظاهری # تفسیر می‌کند... بنابراین، سازمان به یک نهاد دستگاری،^{۴۴۵} تبدیل شده است. فیچیکیا حتی آنتدر پیش می‌رود که بگوید "نظم اداری" بهائی مدعی است که تنها... نهاد دستگاری الهی بر روی زمین است.^{۴۴۶} خلاصه کلام نظم اداری حضرت بپاءالله، ضد مردمی^{۴۴۷}، و "ضد دموکراسی"، توصیف شده است، وضعی که می‌تواند "تا زمان حیات مؤسس بهائیت،^{۴۴۸} رد یابی شود که، به ادعای فیچیکیا، در آزادی‌های مدنی هیچ چیز جز، "بابی به سوی آشننگی و اغتشاش"، مشاهده نمی‌کرد.^{۴۴۹} این تصویر فوق العاده معیوب از نظم اداری بهائی تا حدودی نتیجه عدم توانائی مؤلف است که بسیاری از مسائل را به درستی در نیافته، و تا حدودی از این غرور بیجا ناشی می‌شود که فکر می‌کند بهتر از هر کس دیگر دیانت بهائی را می‌شناسد و می‌فهمد. اما مهمتر از همه اینها، منبعث از خصومتی است که او نسبت به نمایندگان این نظم اظهار داشته و تصمیم به جنگیدن "با تمام وسائل ممکن" علیه آنها را گرفته است.^{۴۵۰}

بسیار جای شگفتی است که فیچیکیا با وجود دسترسی به پایان نامه دکترای من به زبان آلمانی^{۴۵۱}، مبانی قانونی و ساختارهای جامعه بهائی را ابدأ درک نکرده و طوری تعبیر و تفسیر کرده که مقاصد شوم او را برآورده سازد. علاوه بر این، تصویر فیچیکیا از جامعه بهائی و شیوه مذهبی آن کیفر خواستی است طولانی، مرکب از اتهامات گوناگون در تمام کتاب، که از مقدمه تا پشت جلد ادامه یافته و در نهایت به محکومیت نظم حضرت بپاءالله منتهی شده است. فیچیکیا آن را این گونه توصیف می‌کند: یک "نظام کاملاً سخت گیر... و بالنسبه پیچیده،^{۴۵۲}" یک ساختار خود مختار که حتی عضو متوسط جامعه هم از آن اطلاع کافی ندارد"،^{۴۵۳} "یک ابزار قدرت مطلقه،^{۴۵۴}" "یک سازمان متحجر گرفتار امور دنیوی"،^{۴۵۵}

۴۴۵. همان مأخذ، صص ۴۲۰، ۴۲۱ (تأکید از فیچیکیا).

۴۴۶. همان مأخذ، ص ۳۳۲ (تأکید از فیچیکیا). ۴۴۷. همان مأخذ، ص ۳۳۹.

۴۴۸. همان مأخذ، ص ۳۴۰ (تأکید از فیچیکیا).

۴۴۹. همان مأخذ، صص ۳۴۰، ۳۷۵، ۳۸۹. رجوع کنید به بحث من در پائین صص ۲۵۸ به بعد.

۴۵۰. رجوع کنید به نامه مورخه ۵ آوریل ۱۹۷۸ به مرکز جهانی که از قبل نقل شده، ص ۲۳.

451. Die Grundlagen der "Verwaltungsordnung" der Baha'i, Heidelberg, 1957.

۴۵۲. Baha'ismus, ص ۲۸.

۴۵۳. همان مأخذ، ص ۲۹ (تأکید از فیچیکیا) رجوع کنید به قبل. ص ۹۰، یادداشت ۴۱۵.

۴۵۴. همان مأخذ، ص ۴۱۴، (تأکید از فیچیکیا). ۴۵۵. همان مأخذ، ص ۲۵۳ (تأکید از فیچیکیا).

که سبب "شکست و انحراف" ۴۵۶ اصول خویش گشته زیرا، چاره‌ای جز تصادم با یافته‌های علم و منطق نداشته بخصوص وقتی که بر ادعای خود نسبت به قدرت و اظهارات اعتقادی خویش (یعنی همان عقاید مذهبی) ۴۵۷ پافشاری کرده، یک سازمان همه‌کاره ۴۵۸ و "همه جا حاضر" ۴۵۹ که در آن "همه چیز منظم و معین" است ۴۶۰ چون "همنوائی سازمانی و اطلاق تعصب آمیز" در اولویت قرار دارد، در حالی که تحقیق روحانی مستقل و آزادی در انجام مناسک مذهبی مردود شمرده می‌شود. ۴۶۱

فیچیکیا جامعه بهائی را به گونه‌ای به تصویر می‌کشد که در آن استقلال سرکوب می‌شود زیرا افراد مجبورند خود را به سازمانی بی نام، پر قدرت، و سرکوبگر تسلیم و تفویض نمایند. جامعه‌ای که در آن امکانات خلاقیت فردی در چنگال نظام سرکوبگر بدانندیش به هیچ گرفته می‌شود و در عین حال "مأمنی مطمئن"، برای تمام کسانی است که "نمی‌توانند با مشکلات حیات سازگار شوند" که "از نیاز به غلبه بر مشاکل حیات حفظشان می‌کند" ۴۶۲ جامعه‌ای که اعضای آن باید از توانائی استدلال انتقادی خود، مسئولیت فردی و تصمیم شخصی صرف نظر نمایند و به جریان سلب صلاحیت از خود تن در دهند؛ جامعه‌ای که هیچ کسی در آن جرأت نفس کشیدن ندارد چون هر کسی صدایش را بلند کند، "او را ساکت می‌کند" ۴۶۳، که در آن "پاسخ به هر گونه تفکر انتقادی یا کوشش در نوآوری فردی، طرد آنی از جامعه را بدنبال دارد" ۴۶۴ جامعه‌ای که در آن عقاید انحرافی راجع به اصول اعتقادی به شدت سرکوب می‌گردد" و جامعه‌ای که "آزادی عمل در دین، آزادی بیان عقیده، و تفسیر فردی آثار مذهبی رد می‌شود، و مؤمن به آن باید بی چون و چرا" بانگرش کلی جمع و سازمان مربوطه هدایت شود". ۴۶۵

ما به این باور هدایت می‌شویم که اصل اصیل این جامعه مذهبی، "اصول مطلقه مصرّحه" ۴۶۶ و "اطاعت بی چون و چرا" و "تأکید اکید بر اطاعت از سازمان پر اقتدار" ۴۶۷ می‌باشد. بعلاوه، شخص مؤمن ملزم به "اطاعت بی چون و چرا از دستورات مرکز

- | | |
|---|---|
| ۴۵۶. همان مأخذ. | ۴۵۷. همان مأخذ. ص ۲۵۳ (تأکید از فیچیکیا). |
| ۴۵۸. همان مأخذ. ص ۴۰۴ (تأکید از فیچیکیا). | ۴۵۹. همان مأخذ. ص ۴۲۹. |
| ۴۶۰. همان منبع. ص ۴۲۲ (تأکید فیچیکیا). | ۴۶۱. همان مأخذ. ص ۴۲۶ (تأکید از فیچیکیا). |
| ۴۶۲. همان مأخذ. | ۴۶۳. همان مأخذ. |
| ۴۶۴. همان مأخذ. | ۴۶۵. همان مأخذ. ص ۴۱۷ (تأکید از فیچیکیا). |
| ۴۶۶. همان مأخذ. ص ۴۰۵. | ۴۶۷. همان مأخذ. ص ۴۰۴ (تأکید از فیچیکیا). |

گرای "۴۶۸ سازمان ۴۶۹ است. صفات مورد انتظار از او "تسلیم خود و تبعیت کورکورانه" و نه کشف توان خود و مسئولیت شخصی است." ۴۷۰ فرد مؤمن موظف است در تمام آنچه که انجام می دهد حدود و احکامی را که آثار متدسه و سازمان تعیین نموده، رعایت کند. بنابراین او آنگونه می اندیشد که رهبری می خواهد و آنچه را می طلبد که رهبری می خواهد. او کاملاً "مطیع نظام و منحل در آن است." ۴۷۱ در نتیجه "آموزش مداوم تکامل استدلال و تفکر انتقادی را به پیش نمی برد - انتقاد، نامطلوب و در واقع ممنوع است. آموزش ها به این قصد است که رفتار "درست" آن گونه که سازمان می اندیشد آموزش داده شود." ۴۷۲ تعلیم مذهبی، یعنی موعظه، ناگهان به "تحصیلات ایدئولوژیکی" بدل می شود که به گفته فیچیکیا، جانشین فکر مستقل درباره مواضع جاری و مشاغل جاری می گردد." ۴۷۳ در تربیت مذهبی کودکان طبق حکم حضرت بنه‌الله باید «به شرائط دین» تعلیم یابند ۴۷۴، فیچیکیا فقط می تواند تحصیلات "ایدئولوژیکی" ۴۷۵ را درک کند. یک "استفاده ظریف از زور در مسائل ایمانی"، که متناقص با اصل آشکار تحرّی حقیقت ۴۷۶ است. اصلی که در نهایت "خیالی باطل" تلقی می گردد که به زعم او "هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد" ۴۷۷. او به کرات به "دستورات سازمانی" ۴۷۸، "اوامر مرکزگرا" ۴۷۹ یا "فرامین سازمانی" ۴۸۰ اشاره می کند. به ادعای فیچیکیا دبانت و اعتقاد متداول بهائی مرکب از "اجرای دقیق

۴۶۸. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۸.

۴۶۹. همان مأخذ.

۴۷۰. *Baha'ismus* صص ۴۱۳ به بعد. (تأکید از فیچیکیا)؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۸.

۴۷۱. *Baha'ismus* ص ۴۱۳. ۴۷۲. همان مأخذ.

۴۷۳. همان مأخذ. (تأکید از فیچیکیا).

۴۷۴. "دارالتعلیم باید در ابتدا اولاد را به شرائط دین تعلیم دهند تا وعده و وعید مذکور در کتب الهی ایشان را از مناهی منع نماید و به طراز اوامر مزین دارد و لکن به قدری که به تعصب و حتمیه جاهلیه منجر و منتهی نگردد." (کلمات فردوسی، ورق هشتم)، مجموعه اشرفات، ص ۱۲۳.

۴۷۵. *Baha'ismus*، صص ۴۱۲، ۲۶۰. ۴۷۶. همان مأخذ، ص ۲۶۵ (تأکید از فیچیکیا).

۴۷۷. همان مأخذ، ص ۴۱۲؛ (تأکید از فیچیکیاست). ۴۷۸. همان مأخذ، صص ۲۸۸، ۴۱۸، ۴۲۲.

۴۷۹. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۸.

۴۸۰. *Baha'ismus*، ص ۴۱۳. همین مفاهیم در مدخل لغات در *Lexikon der Religionen* (ص ۴۲) و

Lexikon der Sekten (ص ۱۰۳) توسط فیچیکیا دیده می شود.

اعتقاداتی نیست که در اصل نازل گردیده، بلکه صرفاً در "پذیرش و اجرای اوامر سازمانی است".^{۴۸۱} هر کس که از این قاعده غفلت کند "طرد" می‌شود^{۴۸۲} چون که "رهبری بیائی"،^{۴۸۳} "مدیریت عالی"^{۴۸۴} که فرد نسبت به آن باید "اطاعتی بی چون و چرا و بی قید و شرط" داشته باشد،^{۴۸۵} "هیچگونه انحرافی را تحمل نمی‌کند".^{۴۸۶}

فیجیکیا در زمینه‌های گوناگون^{۴۸۷} به خوانندگان خویش القاء می‌کند که "بیان نظرات شخصی"^{۴۸۸} "ابراز عقیده"، و بیش از همه، نقد و انتقاد کاملاً ممنوع است. او می‌گوید در این جامعه ممنوعیت حتی شامل "تحلیل شخصی اصول اعتقادی امر، هم می‌شود". "هرگونه کوششی برای تعمق و هرگونه فرصت تحقیقات آزاد در الهیات توسط فرد" ممنوع است^{۴۸۹} حتی هر شکلی از تفسیر آثار مقدسه^{۴۹۰}، هرگونه تفسیر تمثیلی^{۴۹۱} از آثار مذهبی، هر اظهار نظری در مورد آثار مقدسه،^{۴۹۲} بخصوص درباره‌ی الواح مبارکه و صایای حضرت عبدالبهاء،^{۴۹۳} "هرگونه جستجوی شخصی برای یافتن معانی"^{۴۹۴} همه و همه ممنوع است - "چون که عضو جامعه در این زمینه‌ها قابلیت ندارد".^{۴۹۵} اگر حرف فیجیکیا را باور کنیم، حتی حضرت باب که تفسیرهای تمثیلی از آثار مقدسه گذشتگان دارند، تفسیر تمثیلی آثار خویش را ممنوع نمودند.^{۴۹۶} و حضرت بهاء‌الله هم با ممنوعیت

۴۸۱. Baha'ismus, ص ۴۲۲ (تأکید از فیجیکیا). ۴۸۲. همان مأخذ، ص ۲۸۸.

۴۸۳. همان مأخذ، صص ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۲۸۸، ۳۰۲، ۳۲۵، ۳۷۷، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۳۰. Lexikon der Sekten, ص ۱۰۳.

۴۸۴. همان مأخذ، ص ۳۲۵. ۴۸۵. همان مأخذ، ص ۲۸۸.

۴۸۶. همان مأخذ.

۴۸۷. همان مأخذ، صص ۲۷۵، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۲۵، ۳۴۵، ۳۶۵، ۴۱۷، ۴۲۳ به بعد؛ Materialdienst ۱۵/۱۶، شماره ۳۸

(۱۹۷۵) صص ۲۳۸، ۲۳۶. ۴۸۸. همان مأخذ، صص ۲۷۵، ۳۰۲.

۴۸۹. همان مأخذ، ص ۲۹ (تأکید از فیجیکیا).

۴۹۰. Materialdienst ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۷.

۴۹۱. Baha'ismus, صص ۹۱، ۱۶۷، ۳۲۵، ۳۳۸، ۳۴۵، ۳۶۵ یادداشت ۱۸۱، ۴۱۷، ۴۲۲ به بعد.

۴۹۲. Materialdienst ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۲.

۴۹۳. Baha'ismus, ص ۳۰۵؛ Materialdienst ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۲.

۴۹۴. همان مأخذ، ص ۳۶۵؛ یادداشت ۱۸۱، صص ۳۴۵، ۴۱۷.

۴۹۵. همان مأخذ، ص ۳۴۱. ۴۹۶. همان مأخذ، صص ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۱۶۷.

آکید هر شکلی از تفسیر آثار مقدسه همین کار را ادامه داده‌اند.^{۴۹۷} به این ترتیب بهائیان "از هر گونه جستجوی فردی برای درک معنای آثار مقدسه‌شان ممنوع‌اند، زیرا همه چیز از قبل گفته شده و نکته‌ای برای گفتن باقی نمانده است."^{۴۹۸}

این ممنوعیت تفکر انتقادی و بیان آزاد عقیده توسط "مقررات فوق العاده دقیق سانسور"،^{۴۹۹} و "منع مطالعه آثار مخالفان"،^{۵۰۰} شمشیر داموکلس # بالای سر تمام اعضای جامعه و تهدید مداوم "طرد دائم"^{۵۰۱} از جامعه^{۵۰۲} تأمین می‌شود. فیجیکیا در این موارد ممنوعه همچون "رد کامل آزادی" علائم رکود از پیش تعیین شده را "مشاهده می‌نماید."^{۵۰۳} به این ترتیب "تسلیم کامل به نظام خویش"^{۵۰۴} از عضو جامعه خواسته می‌شود و این به معنای "انکار کامل بصیرت شخصی دینی و اطاعت محض از مراجع"^{۵۰۵} می‌باشد. یعنی "سلب اختیار کامل از فرد و مشروط ساختن او به تأیید سازمانی که همه تصمیمات را اتخاذ می‌کند"^{۵۰۶}، "سلب صلاحیت کامل روحانی اعضای جامعه توسط نظامی قدرتمند و همه جا حاضر که "تمام نظرات و تأثیراتی را که با استبداد، مطلق‌گرایی و نظریات دین سالاری مورد ادعای بهائیت نباشد ریشه کن می‌سازد" و با "عدم انعطاف فوق العاده در اصول اعتقادی، احکام و شعائر" در برابر "یافته‌ها و بینش‌های نو" خود را حفظ می‌کند.^{۵۰۷} به این ترتیب، مؤسسات جامعه بهائی، "از لحاظ روحانی و سیاسی مدعی قدرتی تمام عیار" هستند.^{۵۰۸} از نظر فیجیکیا آزادی شخصی در تصمیم‌گیری و شکل‌گیری حیات فردی که از فرد خواسته می‌شود، "تابعیت الزامی" و "وابستگی اجتماعی و دینی" عضو جامعه، به حدی رسیده که این سؤال را به ذهن می‌آورد که "آیا دیانت بهائی هرگز قادر به

۴۹۷. همان مأخذ، صص ۱۶۷، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۶۵، ۴۱۷، ۴۱۳، ۴۱۲، ۴۲۳، ۴۲۹.

۴۹۸. همان مأخذ، صص ۴۲۲ به بعد.

۵۰۰. همان مأخذ، (تأکید از فیجیکیا) *Materialists* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، صص ۲۳۷.

نام شخصی که به ستایش عیش و نوش در تیسیس پادشاه ستمگر سیراکیوز پرداخت و پادشاه مزبور او را در یک منمائی بزرگی دعوت نموده و شمشیری که بر موی او ریخته بود بالای سرش بیاریخت تا به وی بفهماند که این شادی و عیش خطرناک است. عبارت شمشیر داموکلس به معنای خطر مشهود، یا خطر آتی که در پیش است به کار می‌رود. - م

۵۰۱. همان مأخذ، صص ۳۰۲ (تأکید از فیجیکیا).

۵۰۳. همان مأخذ، صص ۴۲۳ (تأکید از فیجیکیا).

۵۰۴. همان مأخذ، صص ۳۳۴ (تأکید از فیجیکیا).

۵۰۵. همان منبع، صص ۴۲۸ به بعد.

۵۰۷. همان منبع (تأکید از فیجیکیا).

کسب ساختارهای باز و آزاد خواهد برد.^{۵۰۹} زیرا رد منطق انتقادی شخصی، او را^{۵۱۰} در معرض نظام استبدادی رهبری قرار می دهد. به این ترتیب فیجیکیا به طور مداوم در موقعیت های مختلف بر "ماهیت استبدادی"^{۵۱۱} جامعه بهائی، نظم اداری و "مقاصد و افکار افراطی آن" تأکید می ورزد.^{۵۱۲} او جامعه بهائی را "ابزار قدرتی خودکامه" می پندارد که راجع به آینده اندیشه های خیالی غیر عملی را در سر می پیوراند و به دنبال برتری بیش از پیش است و می خواهد در نهایت خود را تا سطح یک دولت جهانی ارتقاء دهد^{۵۱۳} و "نظامی مبتنی بر قوانین مستبدانه" است که به پندار او مشحون از "اندیشه های سیاسی اصلاح طلبانه همراه با تمایلات خودکامه وار"^{۵۱۴} در واقع او پیشاپیش "گروه"^{۵۱۵} منظمی را می بیند که آماده خدمت به همگونی خداسالارانه "بر تمام مردمان و در تمام ممالک"^{۵۱۶}، آماده حرکت منظم "طبق رهنمودهای صادره از مقامات بالا"^{۵۱۷} برای تصاحب کامل قدرت^{۵۱۸}، برای ایجاد حکومت یکپارچه جهانی حکومت الهی متمرکز^{۵۱۹} برنامه ریزی شده و در "مسیر منتهی به سلطه مطلقه جهانی" است.^{۵۲۰}

بنابراین فیجیکیا دیانت بهائی را خطری واقعی برای جامعه می پندارد، زیرا "مانند برخی از گروه های سیاسی اصلاح طلب و دنیوی "آزادی انتخاب افراد" را منع می کند، و به این ترتیب "نظامی خودکامه، را تشریق می نماید".^{۵۲۱} یک جامعه مذهبی که نظام های

۵۰۹ همان مأخذ، ص ۴۲۷. ۵۱۰ همان مأخذ، ص ۴۱۴.

۵۱۱ همان مأخذ، صص ۴۰۰، ۴۰۹. ۵۱۲ همان مأخذ، صص ۳۹۹، ۴۰۹.

۵۱۳ همان مأخذ، ص ۴۱۴ (تأکید از فیجیکیا).

۵۱۴ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۲. او از قبل اتهام استبداد را در "نامه سرگشاده به بهائیان

سویس، در اوت ۱۹۷۴ وارد کرده بود. ۵۱۵ *Baha'ismus* ص ۳۸۰.

۵۱۶ ("*Super omnes gentes et omnia regna*"), همان مأخذ، ص ۴۲۹. (تأکید از فیجیکیا).

۵۱۷ همان مأخذ، ص ۴۱۸ (تأکید از فیجیکیا).

۵۱۸ همان مأخذ، ص ۳۹۹. فیجیکیا با قصد و منظور این کلمه یعنی "*machtergreifung*" را به کار می برد که معمولاً در

اشاره به قدرت رسیدن هیتلر است. ۵۱۹ *Baha'ismus* ص ۴۲۵ (تأکید از فیجیکیا).

۵۲۰ همان مأخذ، ص ۳۹۱. همچنین رجوع کنید به *Lexikon der Sekten* ستون ۱۰۴. برای بحث در این اتهامات

رجوع کنید به گولمر به همین کتاب، ص ۳۶۰ به بعد.

۵۲۱ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۸.

سیاسی دنیوی (دولت رسمی) را صرفاً یک "بت" ۵۲۲ می‌داند و هدف آن سرنگونی نظم اجتماعی موجود است، نباید متعجب باشد از این که در بسیاری از کشورها از فعالیت ممنوع شود، زیرا کوشش‌هایش در جهت "تهدید دولت و همراه با فعالیت‌های براندازنده است". ۵۲۳ "وفاداری ظاهری به دولت" و "پزهیز از دخالت در سیاست" فرصت‌طلبی محض است، و "صرفاً ملاحظیات عملی است که فقط تا زمانی ملحوظ است که جامعه، که اکنون در مرحله طفولیت است، در موقعیتی قرار گیرد که قادر به تحقق اهداف اعلان شده‌اش باشد" ۵۲۴ فیچیکیا حکم وفاداری و اطاعت از حکومت را که به کرات در آثار حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء تأکید گردیده شیوه‌ای مصلحتی تلقی نموده، جلوه‌ای از "روش تفتیه" می‌داند. ۵۲۵

اگر سخنان فیچیکیا را باور داشته باشیم، عواقب آن برای جوامع بهائی مصیبت بار است؛ زیرا حیات فردی و خانوادگی اعضای جامعه که مداوماً در مسیر آموزش "کار تبلیغی و رویدادهای عمده" ۵۲۶ قرار دارند "با فعالیت مداوم مذهبی به حاشیه رانده می‌شود" ۵۲۷ و اغلب اوقات به ازدواج ناموفق و طلاق می‌انجامد. ۵۲۸ فیچیکیا از "تسلیم و رضای محض" از جانب مؤمنین سخن می‌گوید. ۵۲۹ بسیاری از افراد به دلیل "سخت و شدید بودن حیات اجتماعی" ۵۳۰ از آن کناره می‌گیرند. بسیاری از "اعضای جدید جامعه" احساس "فریب"، "خیانت" و "گمراهی" می‌کنند و خیلی زود ترک ایمان می‌کنند. ۵۳۱ تعداد کسانی که "جامعه را ترک می‌کنند" بسیار زیاد است اما سازمان این موضوع را پنهان

۵۲۲ *Baha'ismus* ص ۳۸۷؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۸. توضیح مترجم: Fetish به اشیاء یا موجوداتی مانند درخت و غیره که به عقیده اقوام وحشی دارای روح بوده و مورد پرستش قرار می‌گرفتند، اطلاق می‌گردد.

۵۲۳ *Baha'ismus* ص ۳۹۳؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۸. فیچیکیا در اینجا زجر و آزار مذهبی را نسبت به بهائیان ایران می‌پذیرد.

۵۲۴ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۸ به بعد.

۵۲۵ همان مأخذ، ص ۲۳۹ "تفتیه" اصطلاحی است که در مذهب شیعه اثنی عشری در اسلام، به کار می‌رود و منظور آن انکار ایمان هنگام رویارویی با خطر است. برای بحث این موضوع به ص ۳۰۲ به بعد رجوع کنید.

۵۲۶ همان مأخذ.

۵۲۶ *Baha'ismus* ص ۳۸۳.

۵۲۸ همان مأخذ، ص ۴۰۴.

۵۲۸ همان مأخذ.

۵۳۱ همان مأخذ، ص ۴۰۵.

۵۳۰ همان مأخذ.

می‌کند. ۵۳۲ آنان که در جامعه می‌مانند با "گرایش به آداب و رسوم" و "امور عجیب" و در "جستجوی رهبری و احساس امنیت در یک سازمان انعطاف‌ناپذیر" خود را "تطبیق می‌دهند". ۵۳۳ جانی دیگر خواننده کشف می‌کند که حیات جامعه بهائی "با فعالیت پر نشاط مشخص می‌شود" ۵۳۴ و این که فرد بهائی در جامعه پذیرفته و درک می‌شود: "همه با هم هستند و با هم بودن احساس تنهایی را در میان اندیشه‌ها و آرمانهایی که انعکاسی در جهان اطراف ندارند" از میان می‌برد. جامعه "خانه" افراد محسوب می‌شود و ایجاد امنیت می‌کند: انسان در آن احساس آسایش می‌کند، شهامت می‌یابد و نیروئی تازه پیدا می‌کند. ۵۳۵ ظاهراً، جامعه بهائی آنقدرها هم که فیجیکیا به ما می‌گوید، تند و خشن نیست. تعجب آور نخواهد بود اگر جامعه‌ای که فیجیکیا به تصویر می‌کشد، دربابد که "انزوای آن از جامعه غیر مؤمن بیرون" پیوسته در حال افزایش است، ۵۳۶ "خطر سرکشی و اشتقاق" در آن در حال ازدیاد است، ۵۳۷ اعضای جامعه، که در معرض "وظیفه آکید اطاعت از سازمان قدرتمند" ۵۳۸ قرار دارند آماده گفتگوی بین ادیان ۵۳۹ نیستند و این امر را "بی فایده" می‌انگارند ۵۴۰ و در حقیقت "از تمام کوشش‌های سازنده در مسیر وحدت دینی و اجتماعی" سر باز می‌زنند. ۵۴۱ فیجیکیا با شدت و حدت آشکار می‌گوید بهائیان "سازندگی اجتماعی و همکاری بین ادیان" را "سرهم بندی" "بی فایده" می‌انگارند. ۵۴۲ حتی اصل "وحدت عالم انسانی" یعنی هدف متعالی پیام حضرت بهاء‌الله هم از انتقاد فیجیکیا در امان نمانده است. او در این اصل صرفاً "افاضاتی شفاهی" می‌بیند: "هیچ چیزی راجع به پروژه‌های اجتماعی و همکاری فعال بهائیان در داخل یک کشور یا راجع به فعالیت‌های بین المذاهب آنان نمی‌شنویم." ۵۴۳ مخصوصاً به این دلیل که "تماس با

۵۳۲. همان مأخذ، ص ۴۰۴. در این مورد باید توجه داشت که تعداد کسانی که جامعه را ترک می‌کنند بالا نیست و مطمئناً

پنهان نمی‌شود. هر ساله در گزارش محفل روحانی ملی این تعداد اعلام می‌شود.

۵۳۳. همان مأخذ، ص ۴۰۵ (تأکید از فیجیکیا). ۵۳۴. همان مأخذ، ص ۴۰۱.

۵۳۵. همان مأخذ، ص ۴۱۰. ۵۳۶. همان مأخذ، ص ۲۹ (تأکید از فیجیکیا).

۵۳۷. همان مأخذ، (تأکید از فیجیکیا). ۵۳۸. همان مأخذ، ص ۴۰۴ (تأکید از فیجیکیا).

۵۳۹. همان مأخذ، صص ۲۹، ۲۳.

۵۴۰. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۳۳۸.

۵۴۱. همان مأخذ.

۵۴۲. *Baha'ismus* صص ۳۹۲ - ۳۹۱: "Flickschusterei".

۵۴۳. همان مأخذ، ص ۴۰۸.

سازمان‌های دینی و غیر دینی توسط بنائیان "انجام نمی‌شود مگر اینکه اهداف تبلیغاتی در میان باشد." ^{۵۴۴} فیچیکیا که از "انزوای غیر معنوی" بنائیان از عالم خارج صحبت می‌کند "دیانت بنائیان را "فرقه‌ای" از خود راضی" می‌نامد که "صرفاً نگران علائق خاص خود است." ^{۵۴۵} فیچیکیا کار جامعه بین المللی بنائیان به عنوان یک مؤسسه غیر دولتی در سازمان ملل متحد را با لحنی تمسخرآمیز "کاری صرفاً تبلیغاتی" ^{۵۴۶} توصیف می‌کند، در حالی که نفس وجود جامعه در سازمان مزبور تصویری را که او از جامعه‌ای منفعت جو و کاملاً منزوی از جهان ارائه می‌نماید، نفی می‌کند. فیچیکیا آن را اینگونه توصیف می‌کند: "عضویت در این هیئت‌های سازمان ملل صرفاً ارزشی تبلیغاتی دارد" چون راجع به شرکت فعال در برنامه‌های تحت اشراف این مؤسسات اطلاعات کافی وجود ندارد" ^{۵۴۷}

۵۴۴. همان مأخذ، ص ۴۰۹.

۵۴۵. همان مأخذ.

۵۴۶. همان مأخذ.

۵۴۷. همان مأخذ، ص ۳۹۲ (تأکید از فیچیکیا).

۷ - معنا شناسی فیچیکیا

یکی از خصوصیات بارز کتاب فیچیکیا استناد از لغاتی است که بار عاطفی دارند، جهت گیری آن‌ها مشخص است، عوام فریبانه و اغلب اوقات حاکی از بدبینی است که باید مورد توجه ویراستاران نقاد قرار گرفته باشد. او تمایل دارد که نشر تعالیم بهائی را "Emsig"^{۵۴۸} (پرسر و صدا، شلوغ) بنامد. گرچه می‌داند که مرجعیت انفرادی از لحاظ اداری در جامعه بهائی وجود ندارد و این که تمام قدرت حقوقی در دست هیئت‌های خودگردانی است که آزادانه انتخاب شده‌اند، باز هم مداوماً هنگام اشاره به محافل روحانی ملی^{۵۴۹} یا بیت العدل اعظم، آنها را "سازمان"^{۵۵۰} "مدیریت"^{۵۵۱} "رهبری"^{۵۵۲} یا حتی "die Zentrale"^{۵۵۳} می‌نامند که منظورش اشاره به قدرت یک دستگاه مذهبی بی نام و نشان مثل "برادر بزرگ" در مان اورول است.*

جنبه برجسته دیگر، علاقه شدید فیچیکیا به برخی صفات است که استفاده مکرر از آن خواننده بی اطلاع را با نقطه نظر مؤلف همساز می‌کند و از لحاظ روانی چنان تأثیری بر او می‌گذارد که حتی در قبول اتهام فاشیزم علیه دیانت بهائی شک نمی‌کند. او بخصوص کاربرد صفات ذیل را بسیار دوست دارد: "بی قید و شرط"^{۵۵۴} "بی چون و چرا"^{۵۵۵} "غیر نقادانه"^{۵۵۶} "سختگیر"^{۵۵۷} "بسیار سختگیر"^{۵۵۸} "غیر قابل انعطاف"^{۵۵۹}، "سخت و سفت"

۵۴۸. "کار تبلیغاتی پرسر و صدا". (همان مأخذ، ص ۴۰۹). "دیانت بهائی یا تبلیغات پرسر و صدا" (همان مأخذ، ص ۳۸۱ به بعد).
۵۴۹. پیشاهنگان بیروت عدل منی.

۵۵۰. *Baha'ismus*, ص ۲۸، ۲۵۳، ۴۰۴ به بعد ۴۱۳ به بعد، ۴۱۷، به بعد، ۴۲۱، ۴۲۹: *Materialdienst* ۱۵/۱۶ شماره ۳۸ (۱۹۷۵). صص ۲۳۵، ۲۳۲ به بعد.

۵۵۱. همان مأخذ، صص ۲۸۸، ۳۲۵، ۴۱۳.

۵۵۲. "*Fuhrung*". همان مأخذ، صص ۲۸ به بعد، ۲۴۶، ۲۸۸، ۳۰۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۷۷، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۳۰: *Lexikon der*

Sekten. ستون ۱۰۳، بین "*Fuhrer*" و "*Fuhrung*" فاصله کوتاهی است!

۵۵۳. *Materialdienst* ۱۵/۱۶ شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۳۲۷. (تأکید از فیچیکیا).

* مفصود، کتاب ۱۹۸۴ اثر جورج اورول است. - م.

۵۵۴. *Baha'ismus*, ص ۴۰۵، یادداشت ۵۲، ص ۲۸۸. ایران می‌پذیرد.

۵۵۵. همان مأخذ، ص ۴۲۸. ۵۵۶. همان مأخذ، صص ۲۸۸، ۴۱۳، ۴۱۷.

۵۵۷. همان مأخذ، صص ۲۳۴، ۲۵۵، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۷۹، ۴۰۴، ۴۲۷ به بعد.

۵۵۸. همان مأخذ، ص ۳۷۹، یادداشت ۱۱۳.

(خشن) ۵۶۰ سختگیر ۵۶۱ فتنه جو ۵۶۲ و "تمرکزگر" ۵۶۳. به این ترتیب، اطاعت از مؤسسات همیشه "بی قید و شرط یا بی چون و چرا" ۵۶۴ توصیف می شود، از جمله "اطاعت بی چون و چرانسبت به مدیریت" ۵۶۵ و "تکلیف آکید در اطاعت از سازمان همه جا حاضر." ۵۶۶ وفای به عهد و میثاق الهی تبدیل می شود به "وفاداری بی چون و چرا و" غیر نقادانه. ۵۶۷ جامعه دارای "سازمانی سختگیر" ۵۶۸ و "رهبری سختگیر" ۵۶۹ "رهبری سفت و سخت" ۵۷۰، "رهبری مصون از خطا"، ۵۷۱ "یک سلسله مراتب سخت سازمان یافته"، ۵۷۲ "یک سازمان سخت"، ۵۷۳ "یک سازمان همه جا حاضر"، ۵۷۴ "یک نظام بسیار بسته،... بلکه پیچیده" است ۵۷۵ که عضو جامعه "بی چون و چرا به آن تسلیم می شود." ۵۷۶ آن چه خواسته می شود "تسلیم کامل به قوانین و احکام سازمانی سختگیرانه است که تمام تفکرات و اعمال مستقل را از طرف عضو جامعه ناکافی دانسته و رد می کند و خود را مالک تمام حقیقت و دارای رفتار مصون از خطا می پندارد" در [[!]] ۵۷۷. میلدن برگر (Mildenberger) در پیشگفتار خود با مسرت و خشنودی دیانت بهائی را "سازمانی که دازای ساختاری منجمد

۵۵۹ همان مأخذ، صص ۲۸ به بعد. ۴۱۸، ۴۰۵، ۳۷۷، ۳۷۵، ۳۳۸.

۵۶۰ همان مأخذ، صص ۴۲۸؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، صص ۲۳۹، ۲۳۳.

۵۶۱ همان مأخذ، صص ۳۴۶. ۵۶۲ همان مأخذ، صص ۲۵۱، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۰۲، ۴۱۱.

۵۶۳ همان مأخذ، صص ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۲۵.

۵۶۴ همان مأخذ، صص ۴۰۵، ۴۲۸؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، صص ۲۳۷؛ *Lexikon der*

Sekten ستون ۱۰۳. ۵۶۵ *Baha'ismus*، صص ۲۸۸.

۵۶۶ همان مأخذ، صص ۴۰۴ (تأکید از فیجیکیا).

۵۶۷ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، صص ۲۳۶.

۵۶۸ *Baha'ismus*، صص ۳۳۸ (تأکید از فیجیکیا). ۵۶۹ همان مأخذ، صص ۲۹ (تأکید از فیجیکیا)، ۲۸.

۵۷۰ همان مأخذ، صص ۳۰۲.

۵۷۱ همان مأخذ، صص ۴۱۳؛ *Lexikon der Sekten* ستون ۱۰۳.

۵۷۲ همان مأخذ، صص ۳۳۸ (تأکید از فیجیکیا).

۵۷۳ همان مأخذ، صص ۳۷۵، ۳۷۹، ۴۰۵، ۴۱۸؛ *Loxikon der Sekten* ستون ۱۰۴. هاتن از یک "سازمان سخت گیر"

در. (12th edn., p. 824) *Seher, Grubler, Enthusiasten* هم صحبت می کند.

۵۷۴ همان مأخذ، صص ۴۰۴ (تأکید از فیجیکیا). ۵۷۵ همان مأخذ، صص ۲۸.

۵۷۶ همان مأخذ، صص ۴۲۸. ۵۷۷ همان مأخذ، صص ۳۷۵ (تأکید از فیجیکیا).

و مدیریت خودسر است" ۵۷۸ توصیف می‌کند. برخی از اصطلاحات و کلمات مستقیماً از "دائرة المعارف شیطان" گرفته شده است. از جمله زمانی که فیجیکیا "سازمان" را به "حذف وقایع نامطبوع تاریخی و عناصری از اصول اعتقادی" ۵۷۹، "حذف" نظرات و افکار غیر سنتی ۵۸۰ و حتی "حذف تمام منہیات صریح کتاب اقدس" ۵۸۱ متهم می‌کند.

به این ترتیب خواننده احساس می‌کند که با دستگاہی بی روح و با قدرتی سرکوبگر مواجه است که توسط گروهی اداره می‌شود که با "احکام سازمانی" ۵۸۲ و "مرکزگرا" ۵۸۳ یا "فرمانهای سازمانی" ۵۸۴ با بی رحمی تمام حکم می‌راند و اعضای جامعه محکوم به این "احکام" و موظف به اطاعتی برده‌وارند. در حالی که دستگاہ خود "تقریباً منحصرأ" نگران تأسیس و تحکیم "نظم اداری" و "اجرای احکام خود"، یعنی نگران وضعیت خویش است. ۵۸۵

این که این معانی و مفاهیم تصادفی نبوده بلکه ناشی از شیوه‌ای مژورانه است از لغظاتی‌های پر شمار مؤلف (کسی که به طرز مضحکی بهائیان را به "پرخاشگری لفظی" ۵۸۶ متهم می‌کند) آشکار می‌شود. در همان جا که جامعه بهائیان را همسنگ جناح راست افراطی و گروه‌های سیاسی خطرناک ۵۸۷ دانسته حتی موافقت خود را با منع فعالیت

۵۷۸. همان مأخذ، ص ۱۲.

Devil's Dictionary کتابی طنزآمیز و انتقادی است که انتشار آن از سال ۱۸۸۱ به صورت یک هفته نامه شروع شد و تا سال ۱۹۰۶ به طور نامنظم و پراکنده ادامه یافت. در این سال بخش اعظم آن تحت عنوان *The Cynic's Word Book* (کتاب لغت کلیبی یا بد بینانه) انتشار یافت. مؤلف آن شخصی به نام *Ambrose Bierce* بود که متن کامل را در سال ۱۹۱۱ انتشار داد. این کتاب آکنده از لغات نژاد پرستانه، ملیت پرستانه، مبتنی بر تبعیض جنسی است یا به طور کلی توهین آمیز و نامطبوع می‌باشد. این کتاب توسط مهشید میر معزی به فارسی ترجمه شد. و بوسیله انتشارات مروارید در سال ۱۳۸۰ به چاپ رسیده است.

۵۷۹. همان مأخذ، ص ۳۲۵.

۵۸۱. همان مأخذ، ص ۲۵۸ (تأکید از فیجیکیا)

۵۸۰. همان مأخذ، ص ۴۲۸.

۵۸۲. *Baha'ismus* صص ۲۸۸، ۴۱۸، ۴۲۲.

۵۸۳. *Materuakduebst* 15/16, Issue 38 (1975) ص ۲۳۸.

۵۸۴. همان مأخذ، صص ۴۱۳، ۲۸۸.

۵۸۵. *Ficicchia in Lexikon der Sekten* سترن ۱۰۴.

۵۸۶. *Baha'ismus* ص ۴۲۵.

۵۸۷. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۸. همچنین به مقدمه، ص ۷، بادداشت ۲۷ رجوع کنید.

جامعهٔ بهائی "در بسیاری از ایالات" به علت آنچه که به زعم او اهداف خرابکارانه است، بیان می‌دارد. ۵۸۸ از آن مهم‌ترین که او این اتهامات را در حالی وارد می‌کند که بخوبی می‌داند بهائیان "طبق اصول دیانت خودشان از هرگونه خشونت انقلابی ممنوع‌اند." ۵۸۹

برخی از این لفاظی‌ها که فاقد هرگونه تحلیل عینی متداول است و خصوصیت اصلی سوء تعبیرهای او را روشن می‌کند ذیلاً اشاره می‌کنیم: "ریشه‌کن شده" ۵۹۰ "تحکم تمرکزگرایانه" ۵۹۱ "هدایت تمرکزگرایانه" ۵۹۲ "دولت متحد تمرکزگرا" ۵۹۳ "سلطهٔ شدید ولی امر" ۵۹۴ "خط مشخص ولی امر" ۵۹۵ "خصیصهٔ خودکامگی" ۵۹۶ "مقتضیات صرف" ۵۹۷ "اختیار مطلق" ۵۹۸ "تسلیم محض" ۵۹۹، "نظام رهبری مستبدانه" ۶۰۰، "نظام کاملاً تحت کنترل" ۶۰۱، "ابزار قدرت سلطه جویانه" ۶۰۲، "تبعیت بدون منطق" ۶۰۳، "تحصیلات" ۶۰۴ "آموزش ایدئولوژیکی" ۶۰۵، "تحصیلات مداوم" ۶۰۶، "تمایلات سلطه گرایانه" ۶۰۷، "انضباط توده‌ها" ۶۰۸، "محدودیت حقوق اعضای جامعه در تصمیم‌گیری مستقل" ۶۰۹، "تبعیت کور کورانه" ۶۱۰، "پیش زمینهٔ سیاسی مبتنی بر قدرت" ۶۱۱، "تحمیل بهائیت" ۶۱۲، "اعمال خداسالاری بهائی" ۶۱۳، "تحمیل دیانت خود" ۶۱۴، "یکنواختی در نظام خود، و مساوات طلبی

۵۸۸ *Baha'ismus*، ص ۳۹۳؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شمارهٔ ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۲۸. در این مورد رجوع کنید به

- | | |
|--|--|
| ۵۸۹ <i>Baha'ismus</i> ، ص ۲۷۵. | گولمر (Gollmer)، ص ۳۹۳ به بعد. |
| ۵۹۱ همان مأخذ، ص ۳۹۸. | ۵۹۰ همان مأخذ، صص ۳۲۵، ۳۲۸. |
| ۵۹۲ همان مأخذ، صص ۳۹۰، ۳۹۳، ۳۲۵. | ۵۹۳ همان مأخذ، ص ۳۸۹ (تأکید از فیجیکیا)؛ <i>Materialdienst</i> 3 (۱۹۷۵)، ص ۹۲. |
| ۵۹۴ <i>Baha'ismus</i> ، ص ۲۹۳. | ۵۹۵ همان منبع، ص ۳۰۰ (تأکید فیجیکیا). |
| ۵۹۶ همان مأخذ، ص ۴۰۰. | ۵۹۷ همان مأخذ، ص ۴۰۲. |
| ۵۹۸ همان مأخذ، صص ۴۲۸ به بعد. | ۵۹۹ همان مأخذ، ص ۳۷۵ (تأکید از فیجیکیا). |
| ۶۰۰ همان مأخذ، ص ۴۱۴. | ۶۰۱ همان مأخذ، ص ۲۸. |
| ۶۰۲ همان مأخذ، ص ۴۱۴ (تأکید از فیجیکیا). | ۶۰۳ همان مأخذ، صص ۴۱۳، ۴۱۷ (تأکید از فیجیکیا). |
| ۶۰۴ همان مأخذ، ص ۴۱۲. | ۶۰۵ همان مأخذ، ص ۴۱۳ (تأکید از فیجیکیا). |
| ۶۰۶ همان مأخذ، صص ۴۱۲، ۴۱۳. | ۶۰۷ همان مأخذ، ص ۴۲۵ (تأکید از فیجیکیا). |
| ۶۰۸ همان مأخذ، ص ۴۲۸ (تأکید از فیجیکیا). | ۶۰۹ همان مأخذ، ص ۴۲۵. |
| ۶۱۰ همان مأخذ، ص ۴۲۸. | ۶۱۱ همان مأخذ، ص ۴۲۵ (تأکید از فیجیکیا). |
| ۶۱۲ همان مأخذ، ص ۲۲. | ۶۱۳ همان مأخذ، ص ۴۲۴. |

تحت لوای بهائیت "۶۱۵"، ادعای "برتری مطلق جهانی" "۶۱۶"، "مسیر منتهی به سلطه مطلقه جهانی" "۶۱۷"، "افکار سیاسی افراطی" "۶۱۸"، "افکار افراطی" "۶۱۹"، "توقعات افراطی" "۶۲۰"، تمایلات فاشیستی "۶۲۱" سیر و "حرکت مطابق رهنمودهای مقامات بالا" "۶۲۲"، "تصاحب کامل قدرت." "۶۲۳"

اعضای جامعه که اینگونه از آنها سلب صلاحیت شده و دچار محدودیت‌های یک نظم اداری همه جا حاضر می‌گردند از نظر فیجیکیا "رعابای" "۶۲۳" شوقی افندی "یا عوام مؤمن" "۶۲۵" عوام الناس "۶۲۶"، و حتی "اوباش بی سرو پا" ی "۶۲۷" او هستند - آیا بدبینی بیش از این امکان دارد!

همینطور در جائی دیگر با نمونه‌هایی روشن از کاربردهای شخصی و دستکاری شده لسانی مواجه می‌شویم، مثل این عبارت "البته همان گونه که شفر می‌گوید... "۶۲۸"، "شفر... می‌پذیرد که... "۶۲۹" یا "شوقی افندی می‌پذیرد که... "۶۳۰". در هیچیک از موارد مورد اشاره فیجیکیا چیزی دال بر تصدیق، "پذیرش" یا اعتراف تحت فشار شواهد وجود ندارد؛ این فقرات نقل شده فقط واقعیاتی را می‌نمایاند که فیجیکیا احساس می‌کند می‌تواند از آنها استفاده نماید. احساسات این محقق در جاهای دیگری هم، از جمله عبارات گستاخانه زیر

۶۱۴. همان مأخذ، ص ۴۲۵. ۶۱۵. همان مأخذ، ص ۳۹۳ (تأکید از فیجیکیا).

۶۱۶. همان مأخذ، صص ۲۲، ۲۷۰ به بعد، ۳۲۱، ۴۱۵، ۴۲۹.

۶۱۷. همان مأخذ، ص ۳۹۱. ۶۱۸. همان مأخذ، ص ۳۹۶ (تأکید از فیجیکیا).

۶۱۹. همان مأخذ، ص ۴۰۰. ۶۲۰. همان مأخذ، ص ۳۹۳.

۶۲۱. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۸.

۶۲۲. *Baha'smus*، ص ۴۱۸ (تأکید از فیجیکیا).

۶۲۳. همان مأخذ، ص ۳۹۹. به ص ۹۰، یادداشت ۵۱۸ به بالا رجوع کنید.

۶۲۴. همان مأخذ، ص ۳۰۶.

۶۲۵. همان مأخذ، ص ۳۱۷: "das gläubige Fubvolk".

۶۲۶. همان مأخذ، ص ۳۹۲، یادداشت ۳۱: "das gewöhnliche Fubvolk".

۶۲۷. نامه‌ای از فیجیکیا به مؤلف، به تاریخ ۲۱ ژوئن ۱۹۸۱: "das gemeine Fubvolk".

۶۲۸. *Baha'ismus*، ص ۳۳۹. ۶۲۹. همان مأخذ، ص ۳۴۹.

۶۳۰. همان مأخذ، ص ۱۲۴.

روشن شده است " الهامات غیبی شوقی افندی چنین می گوید "۶۳۱ یا اینکه " بهائیان از روی خود بینی لبخند می زنند " ۶۳۲ و چهار صفحه بعد دوباره آنان از روی خود بینی لبخند می زنند: " بهائیان به این اتهامات "۶۳۳ با لبخندی ناشی از خودبینی پاسخ می دهند. " ۶۳۴ ممکن است زمانی فیچیکیا با چنین پاسخی مواجه شده باشد اما این بیان کلی هیچ ارزش علمی ندارد، و صرفاً به این منظور به کار رفته که بهائیان را فرقه ای متکبر و متعصب بنمایاند.

از جهت دیگر وقتی فیچیکیا از مخالفان حضرت بهاء الله یا "ناقضین" نام می برد ۶۳۵ یا در باره آنها حرف می زند تملق بسیار و چاپلوسانه ترین صفات را به کار می برد. ۶۳۶ به این ترتیب وایت (White) که در دهه ۱۹۲۰ علیه مؤسسات جامعه بهائی طغیان کرد و فرضیه جعلی بودن الواح و صایای حضرت عبدالبهاء ۶۳۷ را مطرح نمود "یک مخالف با شهامت" ۶۳۸ تلقی می شود؛ در حالی که شخصیتی ممتاز و لایق چون مشکین قلم ۶۳۹ خطاط مشهور که توسط سلطان عثمانی به ماغوسا تبعید شد، یک "جاسوس بهائی" ۶۴۰ نام می گیرد. میزان پیچ و تاب زبان برای استفاده از آن به عنوان یک سلاح، و ابزاری برای ارائه اطلاعات غلط در توضیح او از کلمه "ناقض ميثاق" آشکار است. او می گوید کلمه عربی که در آثار به کار رفته "Najas" (منظور او کلمه Najis ۶۴۱ است) می باشد که به معنای ناپاکی و

۶۳۱. همان منبع، ص ۳۹۷: "so orakeite schon Sawqi Efendi"

۶۳۲. همان مأخذ، ص ۴۰۶.

۶۳۳. این مورد اشاره دارد به اتهام "فرقه ای" از خود راضی، که صرفاً به فکر علائق خاص خود است، (همان ص: ۴۰۹).

۶۳۴. همان مأخذ، ص ۴۱۰.

۶۳۵. برای بحث در این اصطلاح به ص ۲۰۰، یادداشت ۴۴۹ رجوع کنید.

۶۳۶. به ص ۱۱۹ به بعد رجوع کنید.

۶۳۷. درباره این مطلب به کتاب نظم جهانی بهائی حضرت ولی امرالله، صص ۸ به بعد و ص ۱۶ و نیز به *Covenant* اثر

جناب طاهره زاده، ص ۳۴۷. و به برامون لریج (Bramson - Lerche), *Some Aspects of the*

Establishment of the Guardianship, ص ۲۶۹ به بعد و نیز برای بحث مفصل به گولمر (Gollmer), ص ۶۳۲

به بعد در همین کتاب رجوع کنید. ۶۳۸. *Baha'ismus*, ص ۳۳۷ یادداشت ۷۲.

۶۳۹. ر.ک. به *Revelation of Baha'u'llah*, اثر جناب طاهرزاده، جلد ۱، ص ۲۵ به بعد، مؤمن (ویراستار)، ادیان

بابی و بهائی، ص ۳۰۶. ۶۴۰. *Baha'ismus* ص ۱۸۶.

۶۴۱. در این باره رجوع کنید به *SEI*، صص ۴۳۱ به بعد؛ *Hans Wehr, Arabisches Worterbuch* ص ۱۲۴۹.

فضولات بوده در شیعه اسلام در اشاره به تمام غیر مسلمانان از جمله یهود و نصاری به کار می‌رود. به این ترتیب، فیجیکیا می‌خواهد القاء کند که بهائیان از اصطلاحاتی استفاده می‌کنند که توهین به مردم است.^{۶۴۲} واقعیت این است که کلمه عربی بکار رفته در آثار بهائی ناقض الميثاق^{۶۴۳} است که به معنی "شکننده عهد" می‌باشد.

بنابراین، کتاب فیجیکیا، صرفاً به دلیل همین سبک نگارش دستکاری شده و جهت گرایانه نمی‌تواند به عنوان یک کار علمی تلقی گردد. نوشتار او انتقال اطلاعات نیست، بلکه مناقشه و مجادله است. او به جای روشنگری، اضطراب و تشویش را بر می‌انگیزاند.

۸ - بهائیان - واقع‌گریزان تنگ‌نظر و افراطیون خطرناک؟

حال دو نمونه دیگر از انتقادات لاینقطع و تحقیرآمیز او از دستکاری‌های مورد ادعایش را، بررسی می‌کنیم، نمونه‌هایی که تحریف حقائق توسط او را کاملاً آشکار می‌سازد.

۱ - در مورد اتهام "انزوای معنوی".

همان‌گونه که قبلاً گفته شد، فیجیکیا بهائیان را متهم به "انزوای معنوی"^{۶۴۴} کرده، مرتباً ادعا می‌کند که آنان علاقه‌ای به پروژه‌های توسعه اجتماعی یا گفتگوی بین ادیان ندارند.^{۶۴۵} در این مورد می‌نویسد: "بنابراین توسعه اجتماعی و همکاری بین ادیان به عنوان "سرمه بندی"^{۶۴۶} بی‌فایده رد می‌شود. او مأخذ واژه "سرمه بندی" (*Flickschusterei*) را، که آن را در بین دو علامت نقل قول قرار می‌دهد، جزوه اطلاعاتی جامعه بهائی تحت عنوان *Umwelt und Wertordnung*^{۶۴۷} می‌داند. کلمه *Flickschusterei* قطعاً در آنجا هست، اما در زمینه‌ای بسیار متفاوت: یعنی در آنجا در اشاره به خصوصیت جهانی بحران زیست محیطی گفته شده است که ابزار سیاسی دولت ملی دیگر برای حل و فصل مسائل جهانی کافی نیست و آن چه در عوض لازم است، اتحاد بین ملل و اخلاقی

۶۴۲. *Baha'ismus* ص ۲۸۷.

۶۴۳. برای ریشه این لغت به ص ۱۹۹، یادداشت ۴۴۹ در این کتاب رجوع کنید.

۶۴۴. *Baha'ismus* ص ۴۰۹ (تأکید از فیجیکیا). ۶۴۵. همان مأخذ، ص ۲۳، ۲۹، ۳۹۱ به بعد، ۴۰۸.

۶۴۶. همان مأخذ، ص ۳۹۱ به بعد.

۶۴۷. (محیط و نظام ارزشی): هوف هایم (*Hofheim*). ۱۹۷۵، ص ۴.

جهانی است. ^{۶۴۸} فقره مورد نظر به شرح زیر است:

فعالیت یکپارچه مستلزم این است که در مورد معیارها و ارزش‌های اساسی توافق وجود داشته باشد. راه حل‌های جزئی چندان مفید نخواهند بود، حتی وقتی که رنج‌ها را تسکین دهند نباید ما را از تکلیف اصلی خود یعنی جستجو و یافتن نظام ارزشی عملی جدیدی که از نظر تمام مردمان در سراسر عالم معتبر به حساب آید، غافل سازند. تمام موارد دیگر فقط سرهم بندی کردن است. چه کسی می‌تواند به ما نظام ارزش جدیدی ارائه دهد که متناسب با نیازهای تمام انسانها باشد، که بر مبنای آن اشتقاق بین مردمان و ناتوانی ایشان در همکاری از میان برود؟

از این متن کاملاً برمی‌آید که "سرهم بندی" به راه حل‌های ملی مسائل، کوشش‌های فعلی برای درمان امراض، یعنی "راه حل‌های جزئی"، اشاره دارد که در بهترین وجه حالت مُسکِن را دارند. به هیچ‌وجه از "توسعه اجتماعی" یا "همکاری میان" ادیان سخنی به میان نیامده است. فیچیکیا فقط لغاتی را به کار می‌برد که متناسب با مقاصد خاص او باشد. تعمدی بودن و سهوی نبودن کار او با این واقعیت معلوم می‌شود که سه صفحه پیش‌تر بدرستی سه بار از همان جزوه نقل قول کرده، ^{۶۴۹} که تعبیر درستی از دیدگاه بهائیان است: "نظم جهانی خداسالارانه مستلزم "رهائی از بُتِ حکومت ملی" ^{۶۵۰} است". شکلی از مرجعیت بین‌المللی، که بخش‌هایی از اقتدار ملی باید به آن انتقال یابد برای استقرار صلح جهانی ضرورتی فوری دارد، زیرا "پیوسته آشکارتر می‌شود که دولت ملی یک خطای تاریخی خطرناک است." ^{۶۵۱} اتحاد سیاسی عالم فقط وقتی ممکن می‌گردد که "گاو مقدس حکومت مطلقه ملی قربانی شود." ^{۶۵۲ ۶۵۳} فیچیکیا با نقل کلمه *Flickschusterei* در یک

۶۴۸. پیشی که هانس کونگ (Hans Kung) سه کتاب به شرح آن اختصاص داده است *Global*

Responsibility: in Search of a New World Ethic. لندن: انتشارات SCM، ۱۹۹۱؛ هانس کونگ و کارل

زوزف کوشل (Hans Kung and Karl - Josef Kuschel)، *A Global Ethic*، لندن، انتشارات SCM

۱۹۹۳؛ هانس کونگ (Hans Kung) (ویراستار)، *Yes to a Global Ethic*، لندن: انتشارات SCM با مسئولیت

محدود، ۱۹۹۵ و در گزارش کلوب رم هم آمده است: Alexander King and Bertram Schneider

The First Global Revolution، نیویورک، کتابهای بان ته تون (Pantheon) (۱۹۹۱).

۶۴۹. البته اشتباهاً به عنوان محیط و نظم جهانی نقل شده، و در واقع عنوان جزوه محیط و نظام ارزشی است.

۶۵۰. نقل از *Umwelt und Wertordnung*، ص ۴.

۶۵۲. همان مأخذ، ص ۸.

۶۵۱. همان مأخذ.

زمینه کاملاً متفاوت، تحریفی آگاهانه نموده تا انتقاد خود را موجه سازد. اما در مورد خود اتهام، باید گفت که هیچ مبنای واقعی برای "انزوای معنوی" بهائیان وجود ندارد. ۶۵۴ در اجرای حکم مسلم حضرت بهاء الله یعنی «عاشروا مع الادیان کلتها بالروح و الریحان». ۶۵۵، ۶۵۶ هرگز در تماس و همکاری با پیروان دیگر ادیان ۶۵۷ هیچگونه محذور و مانعی نداشته‌اند. کوشش‌های آنها در ایجاد روابط حسنه با نمایندگان ادیان دیگر بسیار متنوع و اغلب قرین توفیقات قابل توجه بوده‌است. بسیاری از جوامع بهائی با مسیحیان کاتولیک و پروتستان، مسلمانان و یهودیان روابط دوستانه برقرار کرده‌اند که در بسیاری اوقات روحانیون این مذاهب را هم شامل شده‌است. اغلب بهائیان به مراسم مذاهب دیگر دعوت می‌شوند و روز به روز در گفتگوهای بین ادیان در سراسر جهان نقش عمده‌تری می‌یابند. در آلمان، گاهی اوقات به بهائیان اجازه داده می‌شود که در ساختمان‌های متعلق به کلیسا نمایشگاه‌هایی برپا کنند یا جشن سال نو ۶۵۸ را در آنها برگزار نمایند. ۶۵۹

در جهانی که روز به روز از ایمان مذهبی تهی می‌شود، بهائیان می‌کوشند زمینه‌ای

۶۵۳. *Baha'ismus*، ص ۳۸۹ - دیدگاهی که، همراه با نیاز به "نظم جهانی" در مجلس جهانی ادیان، در سپتامبر ۱۹۹۳

بیان گردید (مقایسه کنید با کونک و کوشل (Kung & Kuschel (eds): صص ۱۸، ۷۷ به بعد.

۶۵۴. همان مأخذ: (تأکید از فیجیکیا).

۶۵۵. بشارت دوم (مجموعه الواح، ص ۱۱۷)، طراز دوم، (اشراقات، ص ۱۵۰، لوح دنیا (دریای دانش، ص ۸۸).

۶۵۶. "کتاب مستطاب اقدس" ۱۴۴ - در مورد کلمه "عاشروا" ص ۲۴۴، یادداشت ۱۶۹ در همین کتاب رجوع کنید.

۶۵۷. بسیاری از بهائیان اطفال‌شان را تشریح می‌کنند تا در کلاس آموزش دینی دیگر مذاهب (کاتولیک، پروتستان) که در

مدارس تشکیل می‌شود، شرکت کنند تا با اصول اعتقادی مسیحیان آشنا گردند. با همین هدف بود که من هم دخترم در

مدرسه‌ای فرستادم که توسط کلیسای پروتستان اداره می‌شد. (مدرسه الیزابت فون تاون شول، واقع در هایدبرگ). -

که مخارج آن بالا بود. ۶۵۸. "نوروز" در ۲۱ مارس.

۶۵۹. چیزی که مطابق نظر دفتر کلیسای لوتری نباید انجام شود. راهنمای جوامع مذهبی هورست رلر (Horst Reller)

(چاپ سؤم ۱۹۸۵) به سفارش این مجمع، فصلی را به "*Baha'ismus*" اختصاص داده است تحت عنوان فرعی

"توصیه برای عمل نسبت به جامعه" گفته شده است: اطانهای کلیسا نباید تحت هیچ شرایطی در اختیار بهائیان قرار

گیرد (د - ۱۲ - ۷ - ۵). چنین نگرشی در انجا عجیب نیست چون که این مدخل در راهنما تا حدود زیادی بر مبنای

فیجیکیا نوشته شده است.

برای گفتگو و همکاری بر مبنای میراث مشترک روحانی بشر^{۶۶۰} و دیدگاه‌های مشترکی که به اتحاد ادیان جهان منجر می‌گردد به وجود آورند.^{۶۶۱} آنها تمامی سعی خود را به کار می‌برند تا بر روحیهٔ مخرب انحصارطلبی، انشقاق از یکدیگر و محکوم کردن دیگران، کونه نظری و تکیه بر نظرات شخصی، تعصب و عدم تحمل، که این چنین بر تاریخ بشر اثر گذاشته و بلایای بسیار بر ملل عالم وارد آورده است، غلبه نمایند. بهائیان با این اعتقاد که ادیان تاریخی، نمایندهٔ تمامیت «دین الله الواحد»^{۶۶۲} هستند و این که همهٔ آنها از مطلع واحد ظاهر و از مشرق واحد مشرقی،^{۶۶۳} به گفتگوی بین ادیان که از چند دههٔ پیش ایجاد شده، به عنوان اولین قدم در جهت آشتی و صلح بین ادیان می‌نگرند، ائتلافی که به اعتقاد راسخ کونگ^{۶۶۴} پیش درآمدی لازم برای صلح پایدار جهانی است. ارزش این کوشش‌ها همچنین در اعلامیهٔ پارلمان ادیان جهان در مورد نیاز به اخلاق جهانی^{۶۶۵} منعکس گردیده است. بنابراین هدف بهائیان از شرکت در این همایش‌ها تبلیغ نبوده، بلکه تفاهم و درک متقابل است. در واقع، هدف از آن، تغییری کلی در نگرشهاست^{۶۶۶}، هدفی که به خصوص برای بهائیان بسیار عزیز است، زیرا همچنان که در کتب و رسالات قبلی^{۶۶۷} بحث کرده‌ام، آنان معتقدند که استقبال از دیگر سنتهای مذهبی آگاهی فرد را گسترش داده، بی شک به درک عمیق‌تری از دین خود فرد می‌انجامد.^{۶۶۸} اعتماد، گفت و شنود و همکاری متقابل

۶۶۰. نگاه کنید به:

Suheil B. Bushrui, *Retrieving our Spiritual Heritage A Challenge of our Time. Inagural Lecture*, University of Maryland, 1999.

۶۶۱. در مورد گفتگوی بین‌الادیان به همین کتاب حاضر، صص ۲۷۸ به بعد مراجعه کنید.

۶۶۲. مستحبات آثار مبارکه حضرت نطفه اولی، ص ۳۷ همچنین با کتاب مستطاب اقدس مقایسه کنید: «هنا دین الله

۶۶۳. رساله ابن ذئب، ص ۱۰.

مِنْ قَبْلِ وَ مِنْ بَعْدِهِ. (بند ۱۸۲)

664. See *Christianity and the Religions of the World*, pp. 440ff.

۶۶۵. منتشر شده در Kung and Kuschel (eds), *A Global Ethic*, pp. 13f.

666. Leonard Swidler, "A Dialogue on Dialogue", p. 57; idem, "Interreligious and Interideological Dialogue", p. 26.

۶۶۷. ر.ک. به شیفر، فراسوی اختلاف مذاهب، ص ۱۴۶ به بعد.

۶۶۸. به نقل از Fazel, "interreligious Dialogue and the Baha'i Faith - Some Preliminary Observations", in McLean (ed.), *Revisoning the Sacred: New Perspectives on a Baha'i*

صرفاً در جریان گفتگویی ایجاد می‌شود که مشخصه آن سعه صدر، صداقت و تفاهم باشد و یا بواسطه مواجهه‌ای تحقق می‌پذیرد که "صادقانه آنچه را که وحدت بخش است و آنچه را که ایجاد تفرقه می‌نماید به حساب آورد." ۶۶۹

اینکه بهائیان تا سالهای اخیر بیشتر در سطح عامه ناس به این گفت و شنود پرداخته‌اند تا سطح دانشگاهی، عمده به این دلیل است که آنها به تازگی آغاز به ارائه و معرفی دیانت خود در کتب و نشریات اندیشمندانه منطبق با معیارهای دانشگاهی نموده‌اند، ۶۷۰ (که در این مرحله اولیه از تاریخ دیانت شان چندان شگفت انگیز نیست). دلیل دیگر این است که گاهی در پذیرفته شدن در محافل تحقیق و تتبع به عنوان همکار و شریک قابل و لایق با مشکلاتی مواجه می‌گردند. با این وجه، پیوسته مشتاق شرکت در گفتگوهای بین ادیان بوده‌اند.

ده‌ها سال است که بهائیان "روز جهانی ادیان" را در ماه ژانویه جشن می‌گیرند و از نمایندگان ادیان و مذاهب گوناگون دعوت می‌کنند تا در مورد موضوعی مشترک صحبت کنند. ۶۷۱ بهائیان آلمان مانند بسیاری دیگر از کشورها فعالانه در کنفرانس جهانی ادیان و صلح ۶۷۲ و گروه کاری اروپا برای ادیان جهان در تعلیم و تربیت ۶۷۳ شرکت می‌کنند و می‌کوشند هیچ فرصتی را برای دیدار و گفتارهای بین ادیان از دست ندهند. در صدمین سال صعود حضرت بهاء‌الله در پاول میکرشه در فرانکفورت سخنران اصلی پروفیسور دکتر یوهانس لان مان (Prof. Dr. Theol. Johannes Lahnemann) از دانشگاه لانگن - نورنبرگ

Theology, SBB, vol. 8, Los Angeles: Kalimat, 1996.

669. J. Lahnemann, "Die Frage nach Gott in einer sakularen Welt und der Dialog der Religionen", p32.

۶۷۰. مراجعه کنید به بحث فاضل.

۶۷۱ قابل توجه است که در دهه ۱۹۶۰، ۱۹۷۰، دفتر مرکزی کلیسای پروتستان که کتاب فیجیکیا را چاپ کرده است، در نشریه *Materialdienst* اعضای روحانیون پروتستان را مورد انتقاد قرار داده بود که چرا دعوت سخنرانی در "روز جهانی دین" را پذیرفته‌اند، و از این که اجازه داده‌اند بهائیان از آنها برای مقاصد خودشان استفاده کنند، آنها را سرزنش کرده‌اند.

672. World Conference on Religions and Peace. (WCRP)

673. Europäische Arbeitsgemeinschaft für Weltreligionen in der Erziehung (European Working Group on World Religions in Education).

(Erlangen-Nurnberg) ^{۶۷۴} بود که عضو هیئت بخش آلمانی کنفرانس جهانی ادیان و صلح ^{۶۷۵} است. نمایندگان رسمی بهائی در روز جهانی دعا برای صلح در ۲۷ اکتبر ۱۹۸۶ در اسیسی، (Assisi) و همچنین در پارلمان جهانی ادیان در شیکاگو از ۲۸ اوت تا ۴ سپتامبر ۱۹۹۳ حاضر بودند. ^{۶۷۶}

در سپتامبر ۱۹۹۴ در "پنجمین جلسه بحث و تبادل نظر نورنبرگ" که از طرف رئیس دپارتمان تحصیلات دینی دانشگاه ارلانگن نورنبرگ (Erlangen-Nurnberg) تشکیل شده بود، و در آن متألّهین و محققین مطالعات دینی از ۱۳ کشور راجع به موضوع "اخلاق جهانی در تربیت" بحث و تبادل نظر می نمودند، این بنده افتخار ارائه مقاله ای تحت عنوان "الگوی وحدت حضرت بهاء الله" - مبثائی برای اخلاق جهانی " را داشتم، ^{۶۷۷} و سپس در یک بحث میزگرد با پروفیسور کونگ (Professor Kung) شرکت کردم. در "ششمین جلسه بحث و تبادل نظر نورنبرگ" در اکتبر ۱۹۹۷ نمایندگان سنن عمده مذهبی جهان، متألّهین، محققین مطالعات مذهبی، تربیت و سایر مواضع علوم انسانی از بسیاری کشورها تحت عنوان "تربیت بین مذاهب در سال ۲۰۰۰، آینده گفتگوی بین ادیان و فرهنگ ها" مشارکت نمودند. از من دعوت شد رساله ای در مورد "مفهوم عائله بشری از دیدگاه بهائی و واقعیات تعیین حدود تثبیت شده" ^{۶۷۸} ارائه نمایم که از آن زمان در گزارش های کنفرانس چاپ شده

منتشر شده در: 674. *Gedenkfeier zum Hundersten Jahrestag des Hinscheidens Baha'u'llahs*. Eine Dokumentation, Hofheim, 1992.

۶۷۵. در برلین و اسنا بروک (Berlin and Osnabruck) بهائیان به عنوان مسئولان بخش محلی مجمع جهانی ادیان و صلح (WCRP) انتخاب شده اند.

۶۷۶. رجوع کنید به (Kung and Kuschel) *A Global Ethic*، ص ۲۸، ۱۲۲ به بعد.

۶۷۷. این رساله در گزارش گردهمائی چاپ شده است یوهانس لانمان (ویراستار) (Johannes Lahnemann (ed.) *"Das Projekt Weltethos" in der Erziehung*, Hamburg, 1995).

همین مطلب با تفصیل بیشتر در نشریه *Dialogue and Universalism* به ویراستاری آکادمی علوم لهستان، ورشو، شماره ۱۲ - ۱۱ (۱۹۹۶) تحت عنوان "الگوی وحدت حضرت بنیاء الله رساله ای در باب گفتگوی بین ادیان راجع به اخلاق جهانی"، به چاپ رسیده است.

678. *"Das Bild von der Menschheitsfamilie im Baha'itum und die Realitäten hartnackiger Grenzziehungen."*

است. ۶۷۹ در سپتامبر ۱۹۸۸ در یک همایش بین المللی در اوسنابروک (Osnabruck) به مناسبت سیصد و پنجاهمین سالگرد صلح وست فالیان (Westfalien Peace) ۶۸۰ با موضوع "صلح در میان ادیان پیش شرطی برای صلح جهانی" به عنوان نماینده جامعه بهائی در یک بحث میزگرد بین نمایندگان ادیان جهانی شرکت کردم و رساله‌ای درباره "صلح جهانی؟ - چشم انداز پیام حضرت بهاء الله" ۶۸۱ تقدیم نمودم که در گزارش همایش چاپ شده است. ۶۸۲

جامعه بین المللی بهائی در اجلاس دیانت جهانی و گفتگوی توسعه که در فوریه ۱۹۹۸ تحت نظارت دفتر مشاوره بین المللی دین، تربیت و فرهنگ در لندن منعقد شد شرکت کرد. نمایندگان شامل رئیس بانک جهانی دکتر جیمز دی. ولفن سون (Dr. James D. Wolfensohn) و نمایندگان بلند مرتبه ادیان جهان از جمله دیانت بهائی، بودائی، مسیحی، هندو، اسلام، جینی، یهود، سیک و تائو بودند. اینان نمایندگان رسوم مذهبی دارای تقریباً سه میلیارد پیرو بودند. ۶۸۳

خواننده خود می تواند قضاوت کند که اتهام فیجیکیا در مورد اینکه بهائیان "هر شکلی از گفتگوی بین مذاهب را رد می کنند" ۶۸۴ و می کوشند فقط زمانی "با سازمان های مذهبی تماس برقرار کنند" که به نحوی به نفع تبلیغات خودشان باشد ۶۸۵ تا چه حد مطابق واقع است.

این ادعا هم که بهائیان کوچک ترین علاقه ای به طرح های توسعه اجتماعی نشان نمی دهند، نیز خلاف واقع است. این کتاب جایی نیست که طرح های متعدد اجتماعی که بهائیان در سراسر جهان به آن مشغولند فهرست شوند. اشاره ای کوتاه به برخی از آمار و

679. J. Lahnemenn (ed.), *Interreligiose Erziehung 2000. Die Zukunft der Religions - und Kulturbegegnung*, Hamburg: ebv-Verlag, 1998.

۶۸۰ که توسط آن جنگ های سی ساله (۱۶۴۸ - ۱۶۱۸) بین کاتولیک ها و پروتستان ها در اروپا پایان یافت.

681/ "Ewiger Friede? - Perspektiven aus der Botschaft Baha'u'llahs".

682. Detlef Kroger (ed.), *Religionsfriede als Voraussetzung fur den Weltfrieden*, Osnabruck 2000.

"A Dialogue on Spirituality and Development" *The Baha'i World*, ۶۸۳ نگاه کنید به: 1997-98, Haifa, 1999, pp. 61-78.

ارقام و گزارشهای منتشره کنایت می‌کند. ۶۸۶

سرانجام ادعای مکرر فیجیکیا مبنی بر این که فعالیت‌های بهائیان در سازمان ملل "صرفاً ارزش تبلیغاتی" دارد چون که "از همکاری فعال در برنامه‌های سازمان ملل هیچ چیز معلوم نیست" ۶۸۷، فقط نمونه دیگری از سؤ نیت اوست. احتمالاً به این دلیل چیزی برای او روشن نبوده که زحمت جستجوی اطلاعات مربوطه را به خود نداده است. اگر چنین کرده بود، به سادگی می‌توانست دریابد که جامعه جهانی بهائی که از سال ۱۹۴۸ به عنوان یک سازمان غیر دولتی به رسمیت شناخته شده، در سازمان ملل متحد عضویت دارد، از سال ۱۹۷۰ حائز سمت مشاور در شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل (ECOSOC) و یونسف بوده، و ارتباط کاری غیر رسمی با سازمان بهداشت جهانی و برنامه محیط زیست سازمان ملل داشته است. مشارکت بهائیان در زمینه‌هایی چون اقدامات در جهت صلح، حقوق بشر، تعلیم و تربیت، بهداشت، حفظ محیط زیست، پیشبرد حقوق زنان، پیشگیری از جرم و جنایت است. بهائیان در کلیه همایش‌های عمده جهانی سازمان ملل نماینده داشته، برای هر یک در مورد موضوع مطروحه بیانیه داده‌اند. ۶۸۸ دفاتر جامعه بین‌المللی بهائی در سازمان ملل که دو دفتر مرکزی آن در نیویورک و در ژنو می‌باشد و نمایندگی‌های منطقه‌ای آنها در آدیس آبابا، بانکوک، نایروبی، رم، سانتیاگو، وین، سووا و فیجی دایر است، کوشش‌های خود را بر ارائه الهامات الهیه ناشی از ظهور مبارک حضرت بهاء‌الله - بخصوص درباره انسان، احکام اخلاقی، و اصل وحدت بشر - به گونه‌ای متمرکز نموده که در مجامع مشورتی سازمانهای گوناگون جهانی افکار را به حرکت آورد و به این ترتیب در حل مسائل جهانی مشارکت کند. ۶۸۹

مورد تحسین بودن این کار با این واقعیت ثابت می‌شود که جامعه جهانی بهائی در

۶۸۶. رجوع کنید به 'Uta Vob Both, Entwicklungsprojekte in der Baha'i Weltgemeinde' در *Baha'i-Briefe*، یادداشت ۵۳/۵۴ (دسامبر ۱۹۸۷) صص ۱۸ به بعد. در سال ۱۹۹۲، ۲۱ طرح کشاورزی، ۵۲ طرح حفظ محیط زیست، ۵۶ طرح بهداشت، ۵۲ طرح زنان، ۱۷۸ مدرسه متوسطه، ۴۸۸ مدرسه ابتدایی و ۲۸۰ طرح تربیتی دیگر وجود داشته است. (رجوع کنید به نقشه‌شش ساله ۱۹۹۲ - ۱۹۸۶: خلاصه پیشرفتها، ص ۱۲۷).

۶۸۷. *Baha'ismus*، صص ۹۳۲، ۴۰۹. ۶۸۸. رجوع کنید به ص ۳۵۴، یادداشت ۵۳۲.

۶۸۹. فصلنامه *One Country* که توسط جامعه بین‌المللی بهائی در نیویورک منتشر می‌شود، مرتباً درباره تعدد طرحها عدیده این زمینه و طرح‌های اجتماعی گزارش می‌کند که به زعم فیجیکیا اصلاً وجود خارجی ندارد. همچنین رجوع کنید به ص ۳۵۲، یادداشت ۵۲۰ و ص ۳۶۹، یادداشت ۶۷؛ ص ۳۸۰، یادداشت ۱۲۵. بسیاری از این طرحها در پایگاه اینترنتی جامعه جهانی بهائی در اینترنت، به نشانی www.bahai.org فهرست شده‌اند.

یک تحقیق^{۶۹۰} انجام شده تحت نظر یونسکو دربارهٔ نیاز فوری و روزافزون به یک اخلاق جهانی^{۶۹۱} به عنوان نمونه‌ای برجسته معرفی شده که نشان می‌دهد چگونه یک نظام مشترک ارزشها، یک اخلاق جدید، که در سراسر عالم به آن عمل شده می‌تواند مردمان نژادهای گوناگون و فرهنگهای مختلف را متحد سازد: "روش این جامعه مذهبی دلیلی محکم بر این است که تساوی بین مردمان در سراسر عالم نه تنها به فقر فرهنگی یا همسان سازی نمی‌انجامد، بلکه برعکس، موجب "تبادل فرهنگی" روزمره‌ای می‌شود که بسیار از حد متوسط بالاتر است. قابل توجه است که جامعه جهانی بهائی بخصوص متعهد به امر پرورش و گسترش تمام فرهنگها شده است.^{۶۹۲}

این واقعیت که فیچیکیا بدخواهانه این کوشش‌های محسوس و ملموس در پیشبرد آسایش بشری را "کاری تبلیغاتی" می‌نامد، صرفاً عمق حس انتقام جوئی او را علیه جامعه‌ای مذهبی نشان می‌دهد که زمانی به آن تعلق داشته است.

۲ - در مورد اتهام براندازی

فیچیکیا برای اثبات نظر خود در این باب که دیانت بهائی تهدیدی برای دولت است چون حائز "تمایلات افراطی"^{۶۹۳} است، این گونه می‌نویسد:

فقط یک بشریت، و لذا یک ملت و یک دولت (= نظم‌اداری بهائی) وجود دارد. تمام نظامهای دنیوی "بت" هستند. و "باید از میان بروند". به همین دلیل است که بهائیت به سبب فعالیت‌های براندازی و تهدیدی برای دولتها در بسیاری از کشورها ممنوع است.^{۶۹۴}

اولین جمله این نقل قول بدین شکل القاء می‌کند که فیچیکیا از عبارتی که از آثار بهائی اخذ شده استفاده کرده است. در واقع این عبارت توسط فیچیکیا موزیانه وضع شده تا اهداف و ساختارهای استبدادی خودکامه را القاء نماید. فرمول "یک بشریت، یک

690. Ervin Laszlo (ed.), *Rettet die Weltkulturen*, Stuttgart, 1993.

۶۹۱. رجوع کنید به *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* و نیز *A Global Ethic* اثر کرونک.

692. Laszlo (ed.), *Rettet die Weltkulturen*, p. 18.

693. *Baha'ismus*, p. 393.

۶۹۴ *Materialdienst* ۱۶/۱۶؛ یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)؛ ص ۳۳۸.

ملت، یک دولت"، اشاره به شعار مشهور نازی‌ها یعنی یک ملت، یک رایش، یک رهبر^{۶۹۵} است. هیچ فرد بهائی در خواندن این جمله، که بارها کلمه به کلمه در این کتاب آمده،^{۶۹۶} اصول اعتقادی حضرت بهاء‌الله را نمی‌یابد. نتیجه تالی نیز جعل فیجیکیا و تحریف رقت انگیزی از اهداف سیاسی دیانت بهائی است:^{۶۹۷} "فیجیکیا در جمله دوم با بیان اینکه "تمام نظامهای دنیوی "بت" هستند و "باید از میان بروند" با استفاده از علائم نقل قول و حروف ایتالیک به خواننده التاء می‌کند که از آثار بهائی نقل می‌نماید. در اینجا هم هیچ مأخذی ارائه نمی‌دهد. در واقع مأخذی وجود ندارد، چون در هیچ جای آثار مقدسه بهائی گفته نشده که نظام‌های دنیوی باید "کنار گذاشته شود کلمه "بت" را نیز حضرت شوقی افندی بکار برده‌اند اما در زمینه‌ای کاملاً متفاوت: ایشان این کلمه را برای اشاره به سلطه ملی در عرصه حقوق بین‌المللی به کار می‌برند تا ساختارهای قانونی و کهنه آن دسته از ملت‌هایی را مشخص سازند که هنوز در برابر تحقق اتحادیه جهانی حکومت‌های خودمختار که اهل بهاء مروج آن هستند، مقاومت می‌کنند. آن قسمت این گونه است:

امروز اتحاد جهان است که هدف و مقصد بشر سرگردان است. دوره ملت سازی سپری گردیده و هرج و مرجی که از ایجاد دولت‌های ملی مختلف ناشی شده به اعلی درجه خود نزدیک می‌شود. لهذا جهانی که به بلوغ می‌رسد باید خود را از شر این بت برهاند و وحدت و یگانگی جمیع روابط انسانی را قبول کند و یک باره دستگاهی را به راه اندازد که این اصل اصیل وحدت را در آن تجسم بخشد.^{۶۹۸}

695. " ein Volk, ein Reich, ein Fuhrer"

۶۹۶. *Baha'ism*، ص ۳۹۳، تنها تغییر دین است که به جای "نظم و نظام بهائی، فیجیکیا می‌نویسد که مال خودش است"

۶۹۷. در این مورد رجوع کنید به گولمر (Gollmer)، ص ۳۶۰ به بعد در کتاب حاضر.

۶۹۸. نظم جهانی بهائی، ترجمه و اقتباس هوشمند فتح اعظم، ص ۱۶۴، این نیاز که حدود ۶۰ سال پیش - برای غلبه بر سلطه ملی برای اهل عالم مطرح گردیده، همراه با نیاز به نظم جهانی، فوریتی اساسی دارد. این نیازها توسط سخنران امریکائی جرالداو. بارنی، (Gerald O. Barney) مؤلف گزارش "جهان ۲۰۰۰" در سخنرانی‌اش در پارلمان جهانی ادیان در ۱۹۹۳ (Kung and Kuschel (eds), *A Global Ethic*)، ص ۹۸ به بعد، مطرح گردیده است: "اندیشه "سلطه" دولت‌های ملی مدرن کاذب است. ملت‌ها وجودی مستقل ندارند که تحت سلطه هیچ قدرت دیگری در عالم نباشند. همه آنها وابستگی متقابل دارند، در معرض بهداشت و رفاه کل نظام زیست زمین قرار دارند و جزئی کوچک از آن

موضوع این نیست که "نظام‌های حکومت دنیوی باید حذف شوند، بلکه این است که اصل سلطه ملی باید "از میان برداشته شود". پس آنچه ضروری است یک فلسفه سیاسی جدید است و نه سرنگونی فهرآمیز نظم موجود. وجه مشخصه شیوه نقل قول‌های فیچیکیا از آثار بهائی ناشی از غفلت او نیست (که به تنهایی صلاحیت او را به عنوان یک محقق ادیان زیر سؤال می‌برد) بلکه منبعث از تحریفاتی زبان شناختی است که با توسل به آن بهائیان را متهم به انگیزه‌های براندازی حکومت می‌کند و می‌خواهد منع فعالیت این دیانت را در برخی از کشورها توجیه نماید.^{۶۹۹}

همین شیوه در کتاب او نیز دیده می‌شود که در آن - این بار با اشاره صریح به بیانی از حضرت ولی امرالله که در بالا ذکر شد می‌نویسد "شوقی افندی نظامات حکومتی موجود و دستگاههای قانونی آنها را "بتی" می‌داند که باید سرنگون شود"^{۷۰۰} همچنین "بت" سلطه ملی، که به فرموده حضرت شوقی افندی باید از میان برود، تبدیل شده به بت "حکومات ملی موجود و نظامات قانونی آنها"، و مجدداً فیچیکیا عبارت "که باید حذف شود" را اضافه می‌کند و به خواننده القاء می‌نماید که بهائیان دارای انگیزه‌های براندازی حکومتها هستند. سه صفحه بعد فیچیکیا به حقیقت احترام می‌گذارد و می‌گوید "بنابراین شوقی افندی سلطه ملی را یک «بت» می‌داند که باید ترک شود"^{۷۰۱} اما زمینه‌ای^{۷۰۲} که او این جمله را در آن قرار می‌دهد، همچنان سؤ تعبیری موزیانه از اهداف سیاسی بهائیان

به حساب می‌آیند. خطوط فرضی اطراف ملتیا، یعنی مرزها، عموماً به آب، هوا، و سایر سیستم‌های طبیعی هیچ ربطی ندارد و توسعه روابط متزاید دو جانبه بین انسان را و زمین پیچیده‌تر می‌سازد. قواعد (یا قوانینی) که ملتیا برای سلطه بر رفتار انسان و مؤسسات در محدوده حاکمیت خود وضع می‌کنند بر این فرض مبتنی است که بخش غیر انسانی زمین فقط یک "منبع" بی ارزش است. مگر زمانی که توسط انسانها مورد استفاده قرار گیرد. دولت‌های ملی باید خود را تغییر اساسی دهند"^{A Global 2000 Revisted} ص ۶۴؛ رجوع کنید به یزقل دروز:

(Yehezkiel Dror, *Ist die Erde noch regierbar?*, Munich, 1995)

۶۹۹. فعالیت دیانت بهائی در کشورهای کمونیستی و در آلمان هیتلری به دلایل اعتقادی ممنوع شده بود. در بسیاری از کشورهای اسلامی هم به دلایل اعتقادات دینی ممنوع است زیرا ادعای ظهور الهی پس از اسلام در ارتجاع اسلامی، ارتداد و بدعت به حساب می‌آید.

۷۰۱. همان مأخذ، ص ۳۹۰.

۷۰۲. جمله قبلی این گونه است: "در این نظم میدانی برای حکومت متحد غیر دینی، مردم سالار، و نمایندگان منتخب مردم وجود ندارد" (ص ۳۹۰). برای بحث تفصیلی به گولمر Gollmer ص ۳۶۰ به بعد و ۳۸۸ به بعد رجوع کنید.

است.

این دو نمونه به وضوح نشان می‌دهد که چگونه فیچیکیا با توسل به تکرار تعبیری متفاوت، و مبالغه، تغییر موارد تأکید و اکاذیب محض، موضوع تحقیق خود را به قصد این که متناسب با کاریکاتوری باشد که ترسیم نموده است، منحرف و معوج می‌سازد.

بخش دوم

جامعه و نظام آن

فصل ۳

تصویری که فیچیکیا از جامعه بهائی و نظم آن ترسیم می‌کند.

این تصویر جامعه بهائی و مؤسسات مربوط به آن، که عمداً تحریف و دگرگون شده، چطور باید اصلاح شود؟ چگونه باید آنچه را که فیچیکیا "کج و معوج" کرده راست و مستقیم نماییم؟ از آنجا که این کتاب منحصرأ بر اصلاح تصویر و توصیف فیچیکیا، با آن همه اشتباهات و سوء تعبیرات واقعی، متمرکز است چاره‌ای نداریم مگر اینکه خواننده مشتاق به خود انگارهٔ جامعه را به نصوص و آثار مربوط به نظم اداری بهائی ارجاع دهیم. تا به حال در این زمینه دو پایان نامه دکترای به زبان آلمانی نگاشته شده که هر کدام از منظری متفاوت به این نظم اداری می‌پردازد.^۱ یک رساله (چاپ نشده) مربوط به علوم سیاسی^۲ نیز، نظام اجتماعی حضرت بهاءالله را ارزیابی می‌کند و توسعه سازمانها و ساختارهای

۱. "چنین نفوس سبب می‌شوند که جمیع امور مستقیمه معوج می‌گردد..." (رجوع کنید به الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، ایام تسعه، ص ۴۷۹) در اینجا حضرت عبدالبهاء از استعاره‌ای استفاده می‌فرمایند که مکرراً در قرآن مجید بکار رفته است: *كَيْفَ تَصُدُّونَ عَنِ اللَّهِ مِنْ آمْنٍ، تَبْعُونَهَا عَوْجًا...* (سوره آل عمران، آیه، ۹۴) (نیز به سوره‌های اعراف آیه ۴۵، هود آیه ۱۹، ابراهیم آیه ۳ و غیره رجوع نمایید). این استعاره را همچنین می‌توان در اشعیا، باب ۴۰، آیه ۴ و لوقا باب ۳ آیه ۵ ملاحظه کرد: *کجی‌ها راست... خواهد گردید.* و *"هر کجی راست... خواهد شد"*.

*(Self - image)

2. Udo Schaefer, *Die Grundlagen der "Verwaltungsordnung" der Baha'i* (مبانی نظم اداری (بهبائی), Heidelberg, 1957; Kent Beveridge, *Die gesellschaftspolitische Rolle der Baha'i-Verwaltungsordnung innerhalb der Gemeinschaft der Baha'i, unter besonderer Betrachtung der zwei leitenden Institutionen.*

Vienna, 1977. (نقش اجتماعی - سیاسی نظم اداری در جامعه بهائی، با توجه خاص به دو مؤسسه عالی آن)

3. Ulrich Gollmer, *Gottesreich und Weltgestaltung. Grundlegung einer Politischen Theologie im Baha'itum.* (حکومت الهی و تشکیل گیتی: مبانی یک نظریه سیاسی در دیانت بهائی).

اداری آن را بعد از صعود حضرت شوقی افندی، مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱ - پیش زمینه: مفهوم قانون از نظر آئین پروتستان

توصیف فیچکیا از جامعه (بهائی) و نظم اداری آن، تقریباً در هر موردی اشتباه است. اما باید متذکر شد که او اولین کسی نیست که از منظر پروتستانی، جامعه قانوناً نظام‌مند بهائی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. رئیس فقید دفتر مرکزی کلیسای پروتستان، کرت هوتن (Kurt Hutten)^۴، تحوّل و تبدیل جنبشی بدایتاً فرهمندانه^۵ به جامعه‌ای سازمان یافته با ساختاری قانونی را سخت به باد انتقاد گرفت. همدردی او متوجّه تعداد معدودی ناراضیان بود که خود را "بهائیان آزاد" و "بهائیان لیبرال" می‌نامیدند و خواستار جامعه‌ای بودند که فاقد ساختارها و سازمانهای قانونی باشد. هوتن معتقد بود که این نفوس قلیله وراث قانونی و بحق جامعه اولیه‌اند.^۵ او در توسعه نهادینه شدن جامعه بهائی جز "اعتقاد به لزوم جایگاه اعتراف"^۶ مشاهده نمی‌کرد که این خود، به اصطلاح، به "عدول از فیض اصول دین" منجر می‌شد که در طئی آن "نهضت خود جوش و پویا" به یک ابزار سازمانی "جان فرسا تبدیل می‌گردید."^۷ حملات فیچکیا به جامعه بهائی نیز از همین قواعد پیروی می‌کند. بنابراین، قبل از پرداختن به جزئیات اتهامات او، لازم است مفروضات اساسی هوتن را راجع به مقدمات اصلی تفکر پروتستانها درباره قانون^۸ مورد ملاحظه قرار

۴. "Seher, Grubler, Enthusiasten". چاپ دهم، صص ۳۱۷ به بعد - چاپ دوازدهم، صص ۸۱۰ به بعد. در

سال ۱۹۷۰ من با دکتر هوتن مباحثه‌ای داشتم. نگاه کنید به "Schaefer, 'Answer to a Theologian'"

Charismatic *

۵. همان مأخذ. چاپ دهم، صص ۳۱۸ به بعد، چاپ دوازدهم، ص ۸۲۲: فیچکیا، "Baha'ismus"، صص ۲۹۳ و

۳۷۷.

۶. برای نقد این عبارت. به همین کتاب، ص ۸. یادداشت ۳۵ رجوع کنید.

Confessionalism **

Grace ***

7. Seher, Grubler, Enthusiasten, 10th edn., p. 219.

۸. راجع به این موضوع به مباحث اینجانب در:

"Grundlagen" pp. 42ff.; *The Light Shineth*, pp. 97ff.; *Dominion*, pp. 242ff.;

دهیم.

برخلاف اصول شرعی مذهب کاتولیک که در آن قانون، جزئی از نظام الهی آفرینش و یک نهاد روحانی قلمداد می‌شود، مارتین لوتر (Martin Luther)، قانون و دولت را فقط به دلیل همبوط نوع انسان از فیض، ضروری می‌انگاشت.^۹ وی در جزوه "قدرت موقتی" *** خود که در سال ۱۵۲۳ نوشت، قانون را امری "موقتی" می‌خواند که برای حفاظت نیکان از بدان، در زندگی زمینشان لازم است؛ ابزاری که اگر جهان تماماً از مسیحیان می‌شد، دیگر ضرورتی نمی‌داشت.^{۱۰} لهدا، مطابق اصول عقائد پروتستان، قانون و دولت، صرفاً حائز "اهمیتی موقت" می‌باشند. آنها، در بهترین وجه، "خیری نسبی"^{۱۱} و "غیر ضروری"^{۱۲} تلقی می‌شوند. علاوه بر این، همانگونه که متکلم پروتستان امیل برونر (Emil Brunner) اشاره می‌کند، رابطه میان عدالت و محبت، "توسط مسلحان، روشن نشده است."^{۱۳} و "یکی از فاجعه‌بارترین ابهامات در نظریه قانون طبیعت می‌باشد."^{۱۴} فضیلت اصلی دنیوی عدالت، هم‌معنان با ایده قانون، "در بهترین صورت، صرفاً مثنای ثانویه" را، در نظام فضیلت‌گرایی سنتی پروتستان، حائز است.^{۱۵} در مذهب پروتستان تنش شدیدی میان مفاهیم عدالت و رحمت و تمایلی در جهت "انحلال عدالت در دریای رحمت"^{۱۶} دیده می‌شود.

فرا سوی اختلاف مذاهب، صص ۹۸ به بعد رجوع نمایند

9. Luther, *Works*, Vol. 1: "Lectures on Genesis" (2:15-17), pp. 101-115.

***Temporal Authority.

10. *ibid.* Vol. 2, "*The Christian in Society*", pp. 88f.

11. Gustav Radbruch, *Legal Philosophy*, pp. 129, 127.

۱۲. همان مأخذ، ص ۱۲۹.

۱۳. *Justice and the Social order* ص ۲۶۳. یادداشت ۵.

۱۴. همان مأخذ، ص ۲۶۶. یادداشت ۱۹.

۱۵. Radbruch, *Rechtsphilosophie* صص ۳۳۱ - ۳۲۹. او، در یک فرمول بندی مناسب می‌نویسد که: "روابط

انسانی با حکم محبت تعیین می‌شود. رابطه انسان با خدا با حالت ایمان، و رابطه خدا با انسان با وعده بخشایش" (ص

۳۳۰). این قسمت در چاپ انگلیسی کتاب موجود نیست.

۱۶. همان مأخذ، ص: ۳۳۲.

بنابراین تعجبی نیست که در حوزهٔ روحانی، نسبت به مفهوم قانون، نگرش و موضعی حتی محتاطانه‌تر وجود داشته باشد. یکی از دلایل ظهور مذهب پروتستان، اعتراض علیه این فرضیهٔ کاتولیکها بود که مؤسسهٔ قانونی کلیسا توسط شخص حضرت مسیح بنیان‌گذاری شده و لهذا مبتنی بر قانون الهی است، موضعی که لوثر آن را به صورت نمادین با سوزاندن* در میدان عمومی ویتن برگ (Wittenberg) در سال ۱۵۲۰، بیان کرد و سپس به گونهٔ فلسفی در جزوهٔ ای موسوم به *(Wider das Bapsttum zu Rom, Vom Teuffel Gestiftet)*^{۱۷}، منتشر در سال ۱۵۴۴، ابراز نمود. مطابق اصول پروتستانی، قانون کلیسایی، "*ius humanum*"، یعنی پدیده‌ای کاملاً انسانی است^{۱۸} و از آنجا که این قانون در دست انسان است و همانند همهٔ پدیده‌های زمینی بر اساس ضرورت تاریخ تعیین می‌شود، هیچ یک از مقررات کلیسا، نمی‌تواند حائز اعتبار مطلق قلمداد شود.^{۱۹} لهذا، شکلی قانونی و رسمی که کلیسا اتخاذ نموده است، می‌تواند هر گونه‌ای باشد^{۲۰} و "چیزی بنام قانون عمومی کلیسا وجود ندارد."^{۲۱} و "هیچ شکل کاملی از قانون

شش مجمرعه قانون در کنفیسای کاتولیک روم است که از قرون وسطی معمول گشت و در سال ۱۹۱۷ تحت الشماع *Codex Iuris Canonici* (نظامنامهٔ قانون کلیسایی) قرار گرفت. ویتن برگ شهری در آلمان شرقی مرکزی که محل شروع اصلاحات مارتین لوثر بود. - م.

۱۷. بر علیه حاکمیت پاپ در رم که توسط شیطان بنیان نهاده شده. این جزوه به انگلیسی منتشر نشده است.
 ۱۸. این موضوع مبین آن است که چرا در تفکر پروتستانی، نظام همواره امری تلقی می‌شود که باید از پائین به بالا گسترش یابد؛ در حالی که نظام انتصابی، یعنی نظامی که از بالا به پائین جاری می‌شود، با تردید و احتیاط مواجه می‌گردد. اریک هوسلی (Eric Hoesli)، در مقاله‌ای به نام *(Das protestantische gegen das katholische Europa)* که در تاریخ ۱۲ ژانویه ۱۹۹۳ در *(Suddenutsche Zeitung)* به چاپ رسید، به درستی اظهار می‌کند که: "مذهب پروتستان، به سبب خصالت تاریخیش، ملازم تفرق قدرت سیاسی... یارزد و طرد هر گونه مؤسسهٔ ملی بین المللی... است پروتستانها که توسط اشکال سازمانی کینهٔ کلیسایشان، شکل گرفته اند. آنچه را که از پائین به بالا سازمان می‌یابد، دوست می‌دارند و از هر آنچه که از بالا بر آنها تحمیل شود، منجمله هر نوع تجدید حیات قدرت و اختیار دینی یا سیاسی مرکزی، بیزارند."

۱۹. زیگفرید ریکه (Siegfried Reicke)، "*Kirchenrecht*"، ص ۳۶۳.

۲۰. هولشتین (Holstein)، "*Kirchenrecht*"، ص ۲۲۸.

۲۱. کارل بارث (Karl Barth)، "*Church Dogmatics*"، جلد ۴، ص ۶۹۰.

که، در جمیع ازمینه و امکانه، برای جامعه مسیحی معتبر باشد، موجود نیست.^{۲۲} شکاکیت پروتستانی نسبت به قانون، به عنوان پدیده‌ای ناسازگار با روحانیت، در اواخر قرن نوزدهم، در نظریه رودولف شوهم (Rudolf Sohm) به حد کمال رسید؛ به این صورت که به نظری وی "بردگی" جامعه مسیحی (*the geistkirche*)^{۲۳} در مقابل قانون و بسط و سلطه قانون شرع، سبب "هبوط" کلیسا از "فیض" کلیسا شد. تنها کلیسای صحیح مورد نظر حضرت مسیح، کلیسای محبت^{۲۴} می‌باشد که جوهر آن باید صرفاً از طریق فیض الهی و با اتحاد اسرارآمیز مؤمنان با آن حضرت ادراک شود؛ و این در حالی است که سلسله مراتب منظم و سازمان یافته کلیسای قانون^{۲۵}، چیزی است که به علت نقص ادراک و ضعف ایمان جامعه و نیز تمایل انسان به تضمین امنیت، از بطن کلیسای حضرت مسیح بیرون کشیده شده است. وی بر پایه درکی کاملاً اثبات‌گرایانه* از مفهوم قانون و بر اساس درک یک جانبه فرهنگدانه و روحانی** از کلیسا، اظهار می‌دارد که: "جوهر کلیسای روحانی و جوهر قانون دنیوی است"^{۲۶}، و از آن نتیجه می‌گیرد که: "قانون کلیسا نقیض ذات کلیسا است."^{۲۷} ایده خیال پردازانه جامعه صرفاً روحانی (برگرفته از "آناشوی روحانی" یا "حکومت بی قانون"^{۲۸} که شوهم، در مقابل کلیسای مبتنی بر قانون، عرضه کرده است)، مورد تأیید متکلم سوئسی امیل برورنر (Emil Brunner) هم قرار گرفت. او نیز قانون شرع را شرارت عظمی و اعظم "سوء تفاهم کلیسا"^{۲۹} دانست. به زعم شوهم، این واقعیت که

۲۲. همان مأخذ، ص ۱۱۷.

۲۳. "The Church of the Spirit". مطابق نظر شوهم، (Sohm) این موضوع مبتنی است بر کلام حضرت مسیح

که فرمود: "هر جا که دو یا سه نفر بنام من، جمع شوند، من آنجا در میان آنها هستم." (انجیل متا، باب ۱۸، آیه ۲۰)

24. "Liebeskirche".

25. "rechtskirche".

* Positivist.

** Pneumatic.

۲۷. همان مأخذ، ص ۷۰۰.

۲۶. "Kirchenrecht"، جلد ۱، ص ۱.

۲۸. یک کلیسای بدون ساختارهای قانونی که فقط روح القدس بر آن حکم راند. (به انجیل متی باب ۱۸، آیه ۲۰ رجوع کنید).

۲۹. همانگونه که از عنوان کتابش نمودار است، "Das Mibverständnis der Kirche" مطبوع اشترنگارت در ۱۹۵۱

(سوء تفاهم کلیسا، لندن: چاپخانه لوترورث (Lutterworh)، ۱۹۵۲؛ فیلادلفیا: چاپخانه وست منیستر، ۱۹۵۳).

جامعه‌ای ذاتاً روحانی مآب، شکل قانونی و شرعی به خود گرفته، نتیجه افزایش "ضعف ایمان"، عملکرد نفوس "کم ایمان"^{۳۰} و به گفته برونر، برای "پر کردن جای خالی کمال روح القدس"^{۳۱} بوده، و نشانه "فقدان غلیان انتظار" و "ضعف معرفت موعود" می‌باشد. وی چنین استدلال می‌کند که: "آنچه ما نیاز داریم روح القدس است."^{۳۲} انسان که برونر می‌نگرد، "عملکرد قاطع اصلاحات لوتر، انتشار رساله‌اش در سال ۱۵۱۷ نبود" بلکه "سوزاندن کتاب قانون کلیسا، در دهم دسامبر ۱۵۲۰ بود. این گونه قانون کلیسایی، ثمره اعمال سست ایماتان است."^{۳۳} اعتقاد بنیادین سوهم، بر این باور مبتنی است که عرصه روح هرگز نمی‌تواند با عبارات قانونی تبیین گردد و حقیقت دین، ممکن نیست بدون ترک ذاتیت خود، ساختار قانونی بخود بگیرد؛ زیرا نفعه روح الهی که حاکم بر خلق خدا است، "... هر کجا که می‌خواهد می‌وزد..."^{۳۴}

گرچه اکنون دیگر محققان پروتستان قانون کلیسا، این فرضیات را منسوخ می‌پندارند؛ اما این افکار حائز تأثیرات تاریخی مهمی بوده‌اند.^{۳۵} حتی امروزه نیز نفوذ زیادی بر کلیسا اعمال می‌کنند و در حوزه جامعه‌شناسی دین، دوباره ظاهر گشته‌اند. گوستاو منشینگ (Gustav Mensching) یک متفکر و محقق مسائل دینی که سخت تحت تأثیر مذهب پروتستان است، بین روح معنوی و قالب سازمانی رابطه‌ای متقابل و معکوس می‌بیند. به نظر وی هر چه سازمان قانونی کمتر باشد، نیروی حیاتی روح، تشخص بیشتری می‌یابد.^{۳۶} وی نفس وجود یک سازمان رسمی را نشانه و معیار فقدان معنویت اولیه می‌داند و می‌گوید صورت و سازمان موجود جایگزینی است برای معنویت مفقود و بر این اساس اظهار می‌دارد: "در جایی که خود روح، مردم را متحد می‌نماید و هدایت می‌کند دیگر نیازی به یک قالب سازمانی نیست؛ اما در جایی که حیات و نشاط روح در حال زوال

۳۰. به انجیل متی، باب ۶، آیه ۳۰ و نیز باب ۱۴، آیه ۳۱ رجوع کنید.

۳۱. *Das Mibverständnis der Kirche*، ص ۵۸ (نقل از چاپ آلمانی).

۳۲. همان مأخذ، ص ۱۳۲ (نقل از چاپ آلمانی). کارل بارت این مواضع را در کتابش (*Church Dogmatics*)، جلد ۴،

صص ۲، ۶۷، ۴ و نیز در کتاب دیگرش "The Order of the Community"؛ صص ۶۷۶ به بعد، مورد بحث قرار

داده است. ۳۳. همان مأخذ، ص ۱۳۲.

۳۴. انجیل یوحنا، باب ۳، آیه ۸ و نیز به سوهم، "Kirchenrecht"؛ جلد ۱، P.X. و حول این موضوع به

"Grundlagen"؛ ص ۴۴، رجوع نمایند.

۳۵. *Wirkungsgeschichte* (Gadamer)؛ نگاه کنید به کتاب حاضر صفحه ۹، یادداشت ۳۸.

۳۶. *Soziologie der Religion*، ص ۱۸۶.

است به نظامی وحدت آفرین و هدایت بخش احتیاج است.^{۳۷} همین منطق توسط جامعه‌شناس دین، یواخیم واخ (Joachim Wach) نیز، عرضه می‌گردد؛ کسی که سازمان قانونی یک جامعه دینی را خطری روحانی برای تجربه مستقیم حالات دینی و حیات معنویه حساب می‌آورد.^{۳۸}

اکنون قابل درک است که چرا هوترن از هر نوع نظام مستقوی نفرت دارد و نظم اداری تأسیس شده توسط حضرت بهاء‌الله را به باد انتقاد، می‌گیرد. اما، در عین حال، این ایراد و انتقاد مبین تناقضی اساسی نیز هست: وی، به عنوان یک روحانی متکلم پروتستان که افکار و عقائدش ریشه کلیسایی دارد که به طور قانونی تأسیس شده و از اینکه "تاریخ کلیسا عرصه تنش و کشمکش میان روحانیات و تشکیلات بوده"^{۳۹} مطلع و آگاه است، از فرایند نهادینه سازی و تأسیس قانونی در جامعه‌ای ایراد می‌گیرد که شکل قانونی آن توسط بنیان گذارش تعیین گشته است و سپس این فرایند را "کلیسایی کردن" و نادیده انگاشتن "میراث روحانی پیامبر"، می‌نامد. لہذا، از منظر هوترن در جامعه بهائی "دستگاه اداری"، جایگاه "نہضت روحانی"^{۴۰} را اشغال کرده است.

ناراضیان و مخالفانی که در زمان قیادت حضرت شوقی افندی، علیه اتحاد ساختار رسمی و تشکل قانونی جامعه بهائی خصیان ورزیدند، همه از پیشینه‌ای پروتستانی برخوردار بودند و سخت تحت تأثیر ایده‌های این مذهب قرار داشتند و مسحور منظرگاه آن، در مورد سازش ناپذیری روحانیت و قانون بودند.^{۴۱} اما راجع به فیچیکیا، حقیقت این است که محرک او، نه عقائد و باورهای دینی و اصولی، بلکه عداوت عمیق و نفرت شدیدش نسبت به مؤسسات و تشکیلات جامعه بهائی می‌باشد؛^{۴۲} عداوت و نفرتی که "از خوش شانسی او"، با موضع‌گیری‌های پروتستانی مذکور در فوق منطبق گشت و ناگهان به

۳۷. منشیگ، همان مأخذ، صفحات ۱۸۶ به بعد؛ در این باره همچنین نگاه کنید به *Beyond The Clash* صفحات ۹۳

به بعد.

۳۸. *Sociology of Religion* (جامعه‌شناسی دین)، صص ۱۴۹ به بعد.

۳۹. "Gotteswende" Zahrnt، ص ۱۲۹.

۴۰. "Seher, Grubler, Enthusiasten"، چاپ دهم، ص ۳۱۹.

۴۱. برای آگاهی از جزئیات نگاه کنید به :

Bramson - Lerche, "Some Aspects of the Establishment of the Guardianship" صص ۲۶۵ به

بعد، بخصوص، به صص ۵۹۲ به بعد و ۶۵۸ به بعد همین کتاب رجوع کنید.

۴۲. به صفحه ۱۹ مراجعه کنید.

واسطه انتشار کتابش، موقف و منزلتی بی سابقه یافت.

اینجانب در رساله دکترای خود^{۴۳} مفصلاً بحث کرده‌ام که در جامعه بهائی قانون،^{۴۴} امری ذاتی و درونی است. جامعه‌ای که شکل قانونیش، نه انکار روح و جوهر آن و نه جانشینی برای روح القدس است؛ بلکه به جای آن، وسیله و ابزاری ضروری است برای اینکه "بتواند... بر حراست و وحدت و اصالت و حفظ مصالح عالیه امرالله توفیق یابد"^{۴۵} و نیز گفته‌ام که جامعه قانوناً متشکل بهائی نبایستی بر اساس معیارهای برگرفته از اوضاع و شرایط کاملاً متفاوت^{۴۶} مورد ارزیابی و قضاوت قرارگیرد. کارل بارث (Karl Barth)، بسیار بجا، از یک جامعه مسیحی بی سازمان می‌پرسد که "چگونه محبت و معنویت ضعیف و شکننده آنان می‌تواند در عرصه جهان دوام آورد و با سایر جوامع انسانی همزیستی کند؟"^{۴۷} - سئوالی که شایسته است از منتقدان پروتستان در مورد جامعه قانوناً و رسماً به ثبت رسیده بهائی پرسیده شود: اگر این جامعه یک نظام قانوناً سازمان یافته و صاحب مؤسساتی موظف و مختار برای عمل و اقدام نبود چگونه می‌توانست به عنوان "جنبشی خودجوش"^{۴۸} در این دنیای وانفسا، پایدار بماند؟ چگونه برای آن میسر می‌شد عقیده عمومی عالم را در مورد مصائب شدید و مظالم مستمره عارض بر بهائیان ایران، از طرف رژیم آیت الله‌ها برانگیزد و بسیج نماید و باعث شود که سازمان ملل متحد و بسیاری از مجالس ملی^{۴۹} این موارد تزییع حقوق انسانی^{۵۰} را محکوم کنند و شماری از

۴۳. "Grundlagen": صص ۵۹ به بعد.

۴۴. مفهوم قانون: آنگونه که از ظهور حضرت بپاه‌الله استنتاج می‌گردد، نمی‌تواند به طور مشروح در اینجا بررسی شود. من کاری بیش از ارجاع خواننده به متون مربوطه نمی‌توانم انجام دهم. به "Grundlagen": صص ۵۰ به بعد. گولمر (Gollmer). "Gottesreich": فصل ۱۲؛ والبریج *Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time* Walbridge, صص ۳ و ۲۹: *Schaefer, Baha'i Ethics. ch. 4* (در دست تهیه)، رجوع نمایند.

۴۵. نظم جهانی: (حضرت ولی امرالله)، ص ۱۵.

۴۶. یعنی حوزة کلیساشناسی. عرصه مطالعه اصول رسمی پروتستانی.

۴۷. *Church Dogmatics*. جلد ۴، بخش ۲، ص ۶۸۳.

۴۸. (Kurt Hutten), "*Seher, Grubler, Enthusiasten*" چاپ دهم، صص ۳۱۹ به بعد و چاپ دوازدهم.

صص ۸۲۴ به بعد.

۴۹. از جمله پارلمان آلمان (German Bundestag)، در مصوبه‌ای که در تاریخ ۲۵ جون ۱۹۸۱ گذراند؛ به

"*Die Baha'i im Iran. Dokumentation*"، صص ۵۰، ۵۷، رجوع کنید.

سیاستمداران، البته آشکارا و در دراز مدّت با تأثیری تعدیل بخش بر مسئولان ایرانی، صدای اعتراض بلند کنند؟ روح دیانت بهائی بدون نظم اداری آن، اصول و مبادی بشردوستانه اش بدون تأسیس رسمی جامعه، به فرموده حضرت شوقی رتانی، ضربتی قاطع بر هیکل امرالله وارد ساخته که مآلاً به تجزیه و تلاشی اجزاء مرکب‌اش و اضمحلال اساسش منتهی می‌شود...^{۵۱} اگر جامعه بهائی، پس از صعود حضرت عبدالبهاء، در حالتی از "آناشسی روحانی" باقی می‌ماند، مدّتها قبل از میان رفته بود.

۲ - ایراد فیچیکیا به نظم اداری بهائی و مبادی آن

(۱) آیا جمال قدم، بیت العدل اعظم را پیش بینی فرموده‌اند؟

ادّعی فیچیکیا در این مورد که حضرت بهاءالله، برای بیوت عدل محلی، مرجعی عالی و مرکزی در نظر نگرفته‌اند و در باره بالاترین مؤسسه منتخب جامعه بهائی، یعنی بیت العدل اعظم، در کتاب مستطاب اقدس و هیچیک از آثار دیگر آن حضرت ذکر نشده است و نام آن فقط در الواح و صایای حضرت عبدالبهاء^{۵۲} آمده است؛ اشتباهی آشکار می‌باشد. وی به وضوح، از این نکته که حضرت بهاءالله، برای سطوح مختلف بیت العدل، عباراتی متمایز بکار نبرده‌اند؛ غافل مانده است. آیه مبارکه کتاب اقدس که در آن جمال رحمن فرمان تأسیس بیت العدل در هر مدینه را صادر می‌فرمایند، آشکارا به سطح محلی اشارت دارد.^{۵۳}

اما، حضرت بهاءالله، به حق و با عبارات واضح، تأسیس بیت العدل اعظم را نیز مقرر فرموده‌اند. در اشراق هشتم از لوح اشراقات نازل که:

«...امور ملت معلق است برجال بیت عدل الهی؛ ایشانند امناءالله
بین عباده و مطالع الامر فی بلاده...»^{۵۴}

۵۰. در این مورد در همین کتاب به ص ۲۰۷، یادداشت ۲۱۹ و به گلمر (Gollmer)، صص ۳۹۳ به بعد، رجوع نمایند.

۵۱. "نظم جهانی بهائی"، ص ۹.

۵۲. "Baha'ism"، صص ۳۱۹، ۳۳۱، ۳۵۶. نظری در مقاله اوّلیه اش ("Der Baha'ismus"، مذکور در مجله

"Materialdiest" ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۲) آگاه‌تر می‌نمود: "این هیئت که مؤسس آن نفس بهاءالله است،

هرگز در ایام حیات "ولی امرالله" تشکیل نشد." ۵۳. کتاب مستطاب اقدس، بند ۳۰.

۵۴. اشراق هشتم از لوح اشراقات، مجموعه اشراقات، ص ۷۹ / بشارت سیزدهم از لوح بشارت، مجموعه الواح طبع

مضمون آیات بعدی نشان می‌دهد که این بیان مبارک به بیت العدل با حوزه قانون گذاری جهانی، اشاره دارد:

« یا حزب الله مربی عالم عدل است چه که دارای دو رکن است، مجازات و مکافات و این دو رکن دو چشمه‌اند از برای حیات اهل عالم. چون که هر روز را امری و هر حین را حکمتی مقتضی، لذا امور به بیت عدل راجع تا آنچه را مصلحت وقت دانند معمول دارند. نفوسی که لوجه الله بر خدمت امر قیام نمایند، ایشان ملهمند به الهامات غیبی الهی. بر کل اطاعت لازم. امور سیاسیہ کل راجع است به بیت عدل و عبادات بما انزله الله فی الكتاب»^{۵۵}

اشارات مکرر حضرت بهاء الله به "عالم" و بیان صریح آن حضرت در این مورد که این هیئت در شعائر دینی، عبادات اختیاری ندارد، - منعی که در مورد بیوت عدل ملی و محلی اصولاً معنی و مفهوم نمی‌یابد - به وضوح نشان می‌دهد که بیت العدلی با صلاحیت و کفایت جهانی مقصود است.

فقراتی دیگر از آیات الهی^{۵۶} که به وظائف محوله به هیاتی با همین نام اشاره دارد، به روشنی نشان می‌دهد که تمامی جامعه جهانی منظور نظر است و این امر را مسلم می‌سازد که این هیئت، مؤسسه‌ای است که نسبت به کل عالم انسانی مسئولیت دارد. آیه ۴۲ از کتاب مستطاب اقدس، مسئولیتی مخصوص را به کف کفایت "بیت العدل"، با این شرط که "إِنَّ تَحَقَّقَ امرُهُ فی البلاد"، محول می‌نماید. از این آیه مبارکه کاملاً واضح و مبرهن است که مقصود نه بیت العدل "محلی"، بل هیاتی عمومی و جهانی است. وظیفه تعیین حد قانونی برای ریح نفود (که حضرت بهاء الله صریحاً آن را مجاز فرموده‌اند) نیز به "بیت عدل" (مفرد!)^{۵۷} احاله گشته، همانگونه که مسئولیت تعیین مجازات برای زنا، لواط و سرقت^{۵۸}، و یا اعمال محدودیت در مورد ازدواج بر اساس نسبت خونی^{۵۹}، چنین است. منطق مسئله نیز در همان جیت و مسیر شواهد نحوی و دستوری قرار دارد: تشریح

مصر، ص ۱۲۲.

۵۵ بشارت سیزدهم، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۱۲۲ / اشراق هشتم. مجموعه اشراقات، ص ۷۹.

۵۶ کتاب مستطاب اقدس، بند ۴۲: (لوح دنیا) مجموعه الواح طبع مصر، ص ۲۹۲، ۲۹۶؛ لوح اشراقات (مجموعه

اشراقات، ص ۷۶، ۷۹، ۸۵). ۵۷ لوح اشراقات. مجموعه اشراقات، ص ۹۵.

۵۸ رساله "سؤال و جواب"، شماره ۴۹. (ملحقات کتاب اقدس، ص ۵۸).

۵۹ همان مأخذ، شماره ۵۰.

تکمیلی قانون الهی^{۶۰}، فقط می تواند خصلتی جهانی داشته باشد نه محلی. برای مثال در لوح کلمات فردوسیة مذکور است که:^{۶۱}

«... آنچه از حدودات در کتاب بر حسب ظاهر نازل نشده، باید امنای بیت عدل مشورت نمایند؛ آنچه را پسندیدند مجری دارند. اِنَّهُ يُلْهِمُهُمْ ما يشاء...»

کاملاً واضح است که منظور، "بیت عدل"ی است با قدرت و اختیار وضع قوانین مکمل - یعنی، یک معهد اعلائی مسئول کل جامعه. حتی مشاور و مرئی فیجیکیا، هرمان رومر (Hermann Romer)، که وی در مورد بسیاری از اشتباهات خود مدیون او است، از بیت العدل اعظمی سخن می گوید که "بر شالوده جوامع محلی بنا می گردد".^{۶۲} گرچه عبارت بیت العدل اعظم یا بیت العدل عمومی^{۶۳}، به منظور تمایز و تفکیک، بعدها توسط حضرت عبدالبهاء معرفی شد؛ اما آنگونه که فیجیکیا ادعا می کند، این مطلب صحیح نیست که آن حضرت این عبارت را برای نخستین بار در الواح وصایا به کار بردند.^{۶۴} چنین اصطلاحاتی مدتها قبل از آن هم، توسط آن حضرت استفاده شده بود.^{۶۵}

۶۰. ادعای فیجیکیا ("Baha'ismus")، ص ۳۵۷، یادداشت (۱۴۹)، مبنی بر این که بسیاری از بهائیان، اشتهاً عقیده

دارند که این هبت می تواند ضوابط قانون الهی را نسخ کند. خطایی فاحش است.

۶۱. ورق هشتم از کلمات فردوسیة، مجموعه اشراقات، ص ۱۲۳.

۶۲. "Die Babi - Behai"، ص ۱۱۸. ۶۳. بیت العدل جامع و عمومی.

۶۴. الواح وصایا، ایام تسعه، ص ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۷.

۶۵. برای مثال در مذاکرات عبدالبهاء، مجموعه ای از پاسخ هایی که آن حضرت در خلال سال های ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۶، به

اسأله مطروحه عنایت فرمودند. (صفحه ۱۳۰، فصل نه). به عنوان مثالی دیگر، آن حضرت، روز ۲ دسامبر ۱۹۱۲، در

گفتاری در مدینه نیویورک، اظهار داشتند: "یک بیت عدل عمومی و بین المللی بوجود خواهد آمد که احکامش منطبق

خواهد بود با فرامین و تعالیم حضرت بهاء الله... این بیت عدل بین المللی، از میان بیوت عدل سراسر عالم، انتخاب و

تأسیس خواهد شد" (ترجمه) (*Promulgation of Universal Peace*)، ص ۱۵۵. در این باره همچنین به منتخباتی

از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ص ۲۱۰) رجوع کنید و برای مطالبی جامع به گُلُمر در کتاب حاضر، ص ۶۰۲،

یادداشت های ۴۵ و ۴۶ و نیز به "Gottesreich"، فصل ۱۱.۲.۱ مراجعه نمایند.

۲) آیا الواح وصایای حضرت عبدالبهاء مورد تردید است؟

در مورد اصالت و صحت الواح وصایای حضرت عبدالبهاء،^{۶۶} هیچگونه "شک و تردیدی" وجود ندارد.^{۶۷} این الواح مبارکه صرفاً توسط گروه کوچکی از مخالفان غربی مورد تردید و اعتراض قرار گرفت، کسانی که - بدلیل عدم توانایی در خواندن متون عربی یا فارسی و در نتیجه عدم حصول معرفت کافی از نصوص الهی^{۶۸} - نسبت به سرشت و ساختار امر بهائی دچار کج فهمی شدند و آن را به گونه "نپستی" صرفاً روحانی* که فاقد تشکیلات و مؤسسات قانونی است و به عنوان، صرفاً تربیونی تازه برای گفتمان بین ادیان و حرکتی جهانی، در جهت اتحاد و اتفاق مذاهب، در نظر آوردند و در نتیجه، علیه استقرار آن مؤسسات قانونی که حضرت بهاءالله مقرر فرموده و پس از صعود حضرت عبدالبهاء آغاز به کار و فعالیت نمودند، سر به شورش برداشتند. این نفوس که علی الخصوص مخالف مؤسسه ولایت امرالله بودند، به قصد انکار مشروعیت جامعه رسماً تأسیس شده بهائی^{۶۹}، فرصت اتهام جعل و سند سازی در مورد الواح وصایا را که در آن موقع توسط روت وایت^{۷۰} (Ruth White) آمریکائی مطرح شده بود، به خوبی مغتنم شمردند.

۶۶. ادعای فیچکیا مبنی بر این که این سند، فوق مقام "کتاب بنیان داشته شده اقدس" قرار داده شده است و بهائیان امروز آن را حائز "رجحان فوق العاده"ی در میان نصوص مبارکه (Bahaismus) صص ۲۸۲، ۳۳۱) می‌دانند ادعایی است که مستندات و مآخذی برای آن ارائه ننموده و نادرست است. این الواح مقدسه، همراه با کتاب اقدس و کتاب عهد، منشور نظم اداری بهائی هستند. مع هذا، همچنان از لحاظ شأن و منزلت، مادون آیات نازله توسط حضرت بهاءالله می‌باشند. به فرموده حضرت شرفی رتانی: آثار حضرت عبدالبهاء، "... با آنکه همان قوت و اعتبار کلمات حضرت بهاءالله را دارا است، در رتبه و مقام با آن برابر نه..." (دور بهائی، ص ۷۰) و نیز رجوع کنید به گلمر، در همین کتاب، ص ۶۱۴، یادداشت ۱۲۷.

۶۷. Baha'ism، ص ۲۹۶، یادداشت ۳۵، صص ۲۹۳ به بعد، ۳۲۴.

۶۸. در اوائل قرن بیستم الواح معدودی از حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء به السنه غربیه ترجمه شده بود.

* ethereal

۶۹. در باره نظریه جعل، رجوع کنید به گلمر، همین کتاب حاضر، صص ۵۹۱ به بعد.

۷۰. "Abdu'l-Baha's Alleged Will is Fraudulent, Rutland, Vermont, 1930; Abdu'lBaha's

Questioned Will and Testament, Beverly Hills, 1946

برای بررسی دقیق، رجوع کنید به *Covenant*، اثر جناب طاهرزاده، صص ۳۷۴ به بعد؛ Bramson-Lerche

"Some Aspects of the Establishment of the Guardianship" صص ۲۹۶ به بعد.

این اعتراض علیه سازمان اداری جامعه، که اینجانب فصلی کامل از رساله دکترای خود را به آن اختصاص داده‌ام،^{۷۱} باید از منظر و موضعی صحیح مورد ملاحظه قرار گیرد. گرچه فیچیکیا از "بیزاری" نسبت به حضرت شوقی افندی و "مقاومت در بین اقشار وسیعی از مؤمنین" یاد می‌کند^{۷۲}؛ اما تنها معدودی بر علیه استقرار مؤسسات و اقتدار و اختیار حضرت ولی امرالله قیام کردند. آنها افراد اغفال شده‌ای که عاقبت، به عنوان "ناقضین میثاق الهی"، از جامعه طردگشتند. سر و صدائی که هوتن و فیچیکیا برای آنها به راه انداخته‌اند، بسیار دامنه دارتر از وسعت و اهمیّت خودشان است. حتی خود فیچیکیا می‌پذیرد که این گروه قلیل، هرگز چیزی بیش از "چند عضو معدود" نبودند، که "عملاً و صرفاً روی کاغذ" موجودیت داشتند و هرگز موفق به تشکیل جامعه‌ای رقیب نشدند.^{۷۳} و لهذا، کاملاً انحراف‌آمیز است که مصداق "انشقاق"^{۷۴} در جامعه بهائی تلقی شوند.^{۷۵}

۷۱. *Grundlagen*, §9: "Die Baha'i-Lehre und die Problematik der rechtlichen Organisierung religiöser Gemeinschaft" (اصول اعتقادات بهائی و معضل نظام قانونی و جامعه دینی ص ۶۰-۴۲) همچنین نگاه کنید به *Covenant*. اثر طاهرزاده، ص ۳۴۳.

۷۲. *Baha'ismus* ص ۲۹۷.

۷۳. همان مأخذ، ص ۳۷۸. زیرم "آخرین نفر از موهبگانها [قبله‌ای از سرخ بوستان] بود. (رجوع کنید به گلمر، همین کتاب، ص ۶۷۶. یادداشت ۴۶۰).

۷۴. همان مأخذ، صص ۲۹، ۲۸۹، ۳۳۱ یادداشت ۴۹: "Materialdienst" ۱۵/۱۶، شماره ۳۸، (۱۹۷۵)، ص ۲۳۹. همین ادعا را فلاشه (Flasche) در LThK (جواب سوم، ۱۹۹۳، نحت مدخل "دیانت بهائی" (Baha'i-Religion)) مطرح می‌کند، جایی که به سه انشقاق (فرقه) در دیانت بهائی اشاره می‌نماید. اما، او بر این واقعیت چشم می‌پوشد که طغیان محمد علی بر ضد قدرت حضرت عبدالنبیاء و نیز حلقه مخالفان حول روت و ایت منجر به تشکیل یک جامعه رقیب نشد و این که "اختلاف بین بهائیان و ازلیان"، مربوط به مناقشه‌ای در حوزه ادعای مظهریت است و اساساً ربطی به تأسیس جامعه‌های رقیب ندارد. (رجوع کنید به توفیق، همین کتاب، صص ۵۸۵ به بعد؛ و گلمر، همین کتاب، صص ۵۹۹ به بعد).

۷۵. صحبت از "انشقاق" در یک دین، امری است مربوط به علائق اصطلاح‌شناسی یا اصطلاح‌گرایی فرد. این طور نیست که هر عمل اختلاف افکنانه و تفرقه طلبانه‌ای منجر به انشقاق در جامعه مؤمنان شود. در کلیسا، تفرقه‌طلبی‌های زیادی بوده است، اما هر بار که یک عضو آن، عملی را مرتکب می‌شود که از لحاظ کلیسا تشکیل دهنده جرم "انشقاق" طلبی است، کسی آن را انشقاق در نفس کلیسا می‌پندارد. در کاربرد متداول، اختلافات فقط هنگامی "انشقاقات" محسوب

۳) آیا ولایت امرالله نوعی دیکتاتوری است؟

جهالت و عدم صلاحیت فیچکیا هنگامی آشکار می‌گردد که مدعی می‌شود تأسیس ولایت امرالله در الراح و صایای حضرت عبدالبهاء، نقض تصریحات حضرت بپناه‌الله در مورد مسئله وصایت است. وی، آشکارا، در درک ساختارها و سازمانهای مبتنی بر قانون اساسی جامعه بیثباتی و فهم اصل اساسی تفکیک قوا^{۷۶}؛ یعنی جدایی بین قوه تشریح از یک سو و قوه تبیین از سوی دیگر عاجز مانده است، علیرغم آن که این مسئله، با وضوح کامل، در رساله دکترای اینجانب^{۷۷} که وی به آن دسترسی داشته، و به نقل قول فراوان از آن نیز علاقمند است، تشریح گشته است. و بالاخره این سؤال بی جواب می‌ماند که آیا این مؤسسات را نمی‌فهمد و یا اینکه نمی‌خواهد بنهد.^{۷۸}

هیأت‌های منتخبه مقررره توسط حضرت بپناه‌الله، تشکیل دهنده یکی از ارکان نظم

می‌شود که به تشکیل جامعه‌ای رقیب منتهی گردد و لاقابل در طول یک دوره تاریخی معین، باقی و برقرار بماند.

۷۶. این امر فقط تکنیک قوا نیست؛ زیرا این دو قوه، یعنی مرجعیت حقوقی (مشکل از محورهای تفهینی، قضایی و اجرایی) و مرجعیت عقیدتی و مکتبی - یا همان تبیین و تفسیر موقر و معبر تصور - هر یک، به ارگانی متفاوت تفریب گشته که هر کدام مستقل از دیگری بوده، و "در رکنی خوانده شده‌اند (شوقی افندی، دور بیثباتی، ص ۸۰) که نظام اداری جامعه بر آنها مبتنی است. حضرت شوقی ربانی این استقلال را اینگونه تبیین می‌فرماید که: "هیچیک از این دو نمی‌تواند به حدود مقدسه دیگری تجاوز نماید و هرگز نیز تعدی نخواهد نمود؛ هیچیک در صدد تضعیف سلطه و اختیارات مسلم دیگری که از طرف خداوند عنایت گشته است، بر نخواهد آمد." (همان مأخذ، ص ۸۵)

ابده پرورده شده توسط منتسکیر و کانت، سنی بر "تعداد قوا" که در آن قوای تفکیک شده، توسط نظامی مبتنی بر محدودیت متقابل، تحت کنترل در می‌آیند، ("کنترلها و تعدیها")، در مورد تفکیک قوا در نظام جامعه بیثباتی صادق نیست. چنین نگرشی برای نظامی که حائز خصائص خداسالارانه است و سبطه و اقتدارش، نه از مؤمنان بل از خداوند رحمن نشأت می‌گیرد، مناسب نمی‌باشد.

۷۷. "Grundlagen"، صص ۹۴ به بعد، ۱۰۰ به بعد.

۷۸. در کتاب او، اینجانب بارها، به عنوان شاهد اصلی ظاهر می‌گردم. حتی در مورد بیاناتی که به شکل عرضه شده اظهار نداشته‌ام. نکات بسیاری هست که وی خیلی راحت از پذیرش آنها سر باز می‌زند و مداوماً و مکرراً تمایل دارد که آنچه را گفته، دوباره تعبیر و تفسیر نماید. این نکته که او به احتمال قریب به یقین، خودش نیز از این تمایل آگاه است، از نامه‌ای که در تاریخ ۲۱ ژانویه ۱۹۸۱ به اینجانب مرفوم نموده، کاملاً عیان است. در این نامه، با حالتی خودپسندانه می‌گوید که رساله من برایش "کمک فوق‌العاده خوبی" بوده است و بخصوص اظهار علاقه می‌کنند که: "می‌خواهم شهرت به تأخیر افتاده را به آن ببخشم و نمی‌دانم که آیا شما از آن خوشنود خواهید شد یا نه."

اداریند. این هیئت‌ها، همه عناصر قدرت حقوقی، یعنی قوای کلاسیک سه گانه تفنینه، قضائیه و اجرائیه را در اختیار دارند. از طرف دیگر، مؤسسه ولایت امرالله، نوعی استمرار منصب تبیین متعلق به حضرت عبدالبهاء و تداوم مقام آن حضرت به عنوان ریاست عالیہ امرالله و "مرکز عهد و میثاق" جمال ابهی است. از آنجا که به ولی امر فقط قدرت تبیین تفویض گشته و لهذا - جدای از نقش آن حضرت به عنوان "رئیس" "بیت عدل عمومی" ۷۹ در قدرت حقوقی "بیوت عدل" دخالتی نمی‌کند؛ این انحراف آمیز است که فیجیکیا، از "قدرت مطلق" ۸۰، از یک "استبداد" ۸۱ و از تفوق نامحدود بر مؤمنان ۸۲ و از "رئیس مقتدر و مصون از خطای جامعه" ۸۳ و از "ولی امر مقتدر و مهیمن"، ۸۴ صحبت می‌کند. همین مطلب نیز در مورد توصیف فلاشه از ولایت امر، به عنوان "استبداد یک نفره"، ۸۵ یا توضیح هوتن در کتابش راجع به فرقه‌ها، صادق است آنجا که می‌گوید: "با این همه قدرت استبدادی که الواح وصایا برای "ولی امر" تأمین کرد... جنبشی خود جوش را گرفتار "ولی امر" کرد که قدرت تفویض شده به او با پاپ برابری می‌کرد." ۸۶

این مقایسه همانقدر که اشتباه است، اعجاب‌انگیز نیز می‌باشد. آیا متکلم مسیحی، هوتن عاجز از درک این نکته است که قانون شرع ۸۷ به پاپ[‡]، یعنی قدرت در جمیع وجوه

۷۹. الواح وصایا، (ایام تسعه، صص ۴۷۰، ۴۷۱).

۸۰. "Materialdienst"، ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۲.

۸۱. "Bha'ismus"، ص ۲۹۴. ۸۲ همان مأخذ.

۸۳ همان مأخذ، ص ۲۸۴.

۸۴. Materialdienst 15/16، یادداشت ۳۸، (۱۹۷۵)، ص ۲۳۶.

۸۵. "Die Baha'i - Religion"، ص ۹۵. ۸۶ چاپ دهم، ص ۳۱۸ به بعد.

87. " qui ideo vi muneris sui suprema, plena, immediate et universali in Ecclesia gaudet ordinaria potestate, quam semper libere exercere valer" (can. 331 CIC).

قوا و اختیارات پاپ، آنگونه که در اینجا آمده است، از جمله عبارتست از: الف) قدرت متعالی - در کلیسا، هیچ سلطه روحانی بالاتر از پاپ وجود ندارد. ب) قدرت کامل - این قدرت تمامی عرصه‌ها و حوزه‌ها را در بر می‌گیرد. ج) قدرت مستقیم - پاپ در اعمال اقتدارش محدود به هیچ مؤسسه واسطه نیست و د) قدرت عمومی - پاپ هم در کل کلیسا و هم در تمامی مؤسسات تابع کلیسا، حائز اولویت و ارجحیت است. (Peter Kramer, Kirchenrecht, II, p. 100).

‡ jure divino

قیادت کلیسایی^{۸۸}، از جمله قوای کلاسیک متنه، قضائیه و مجریه و نیز اختیار تبیین و ترویج را تفویض می‌کند؟ بعلاوه، آیا او فراموش کرده که پاپ - مانند همه اسقفها - حائز قدرت انتصاب روحانی (*Potestas ordinis*) و دارای اختیار مطلق نسبت به شورای جهانی کلیسای کاتولیک است؟ معادل و مساوی قرار دادن ولی امر با پاپ خطایی فاحش و بارز است؛ زیرا از میان همه این قوای منسوب به پاپ، فقط قدرت تبیین به ولی امر الله تفویض شده است^{۸۹} و لهذا چگونه و چرا هوتن آن را "قدرت استبدادی" معرفی می‌نماید؟^{۹۰}

بر خلاف اظهارات فیچکیا "رهبری جامعه"، یقیناً "به یک فرد"^{۹۱} محول نگشته و ولایت امر الله "اختیارات و قوای اجرایی" مؤسسات انتخابی را "عمده محدود"^{۹۲} نکرده و در واقع اصلاً تأثیری بر آنها نداشته است، زیرا حضرت بهاء الله در هیچ کجا اشاره نفرموده‌اند که مؤسسه بیت العدل مسئول تبیین آثار مقدسه خواهد بود. اگر مطابق نظریه

۸۸ قبلاً "*Potestas iurisdictionis*" گفته می‌شد؛ اما پس از CIC در ۱۹۸۳ "*potestas regiminis*" خوانده شد.

۸۹ ادعای فیچکیا در این مورد که حضرت شرقی افندی تا زمان صعودشان "حاکم مطلق و لهذا صاحب قدرت و اختیاری بودند که قانوناً به ایشان تعلق نداشت" (*Baha'ismus*) صص ۳۴۸ و ۳۳۵؛ یادداشت ۶۳، نوعی افراط در تعلیم دادن و بنابراین غیر معتبر است. تا آنجا که آن حضرت می‌بایست برای هدایت جامعه، تصمیمات عملی اتخاذ نمایند و بخصوص به عنوان مؤسسه‌ای که موقتاً مرجع امور بود. البته، اقدامات قضایی هم انجام می‌دادند. اما، علت این امر این بود که مؤسسه مسئول این امور هنوز تشکیل نشده بود و مرجعیت ایشان در این زمینه‌ها، امری موقتی بوده و حائز جانشینی داشته است؛ همانگونه که اینجانب در رساله دکتری خود اشاره نموده‌ام: "طبیعی است که در مراحل اولیه رشد یک جامعه، نهادهایی که تا آن هنگام بوجود آمده‌اند، باید وظائف حیاتی مؤسساتی را که مقرر شده اما هنوز مستقر نگشته‌اند، به عهده گیرند." (*Grundlagen*)، ص ۱۴۴). گلر نیز به همین نکته اشاره دارد. (*Gottesreich*)، فصل ۱۲/۱) شرح و بسط های قانونی که توسط حضرت شرقی افندی آغاز شد، مؤسسات و تشکیلاتی که بر اساس تبیینات آن حضرت از نصوص مبارکه استقرار یافت و در زمره هیأت تصمیم گیرنده مقرر گشت، همه را نفس آن حضرت موقتی محسوب داشته، مرکول به تعریب بیت العدل اعظم فرموده‌اند: "... چون بیت العدل عمومی تشکیل گردد، باید در وضع کلی امور تجدید نظر" نماید، (ارکان نظم بدیع، ص ۲۳۰)، نظامات بهائی، ص ۱۰۰. در این باره نیز رجوع کنید به (همین کتاب)، ص ۱۴۸؛ یادداشت ۱۷۹.

۹۰ در رساله دکترای اینجانب، (*Grundlagen*)، مقایسه‌ای بین مؤسسه ولایت امر الله با مقام پاپ و خلافت و امامت

۹۱ "*Bah'aismus*"، ص ۲۸۰.

صورت گرفته است، صص ۱۵۱ به بعد.

۹۲ همان مأخذ.

فیچیکیا، فقط بیوت عدل محلی تأسیس شده بود و مسائل مربوط به اصول اعتقادی نیز تحت مسئولیت آنها در آمده بود، وحدت امرالله چگونه می توانست محفوظ ماند و تصمیمات مربوط به اصول اعتقادی که می بایست توسط بیوت عدل محلی که هر مدینه ای اتخاذ می شد چه ماهیتی داشت؟ این موضوع مبرهن می سازد که فرضیات فیچیکیا، تا چه حد نسنجیده و نامعقول است.

۴) راجع به ادعای "تشریح اصول اعتقادی" توسط بیت العدل عمومی انسان از تجاهل کامل فیچیکیا نسبت به نصوص الهی و اصول رسمی دیانت بهائی، مبهوت و متحیر می ماند. ادعای قاطع او مبنی بر اینکه وظیفه تبیین موثق نصوص، بعد از صعود حضرت شوقی افندی، "اضطراراً" به بیت العدل عمومی انتقال یافت^{۹۳} و بدین ترتیب، همانند کلیسای کاتولیک، جزئی از قدرت حقوقی شد و استنتاج دیگر او در این مورد که تفکیک قوا^{۹۴} کنار گذاشته شد و بیت العدل اعظم تا حد یک "ارگان رسمی تبیینی"^{۹۵} ارتقاء مقام یافت، کاملاً بی اساس است. وی، به این مدعیات اکتفاء نکرده، به تردستی ادامه می دهد و ایده "تشریح اصول اعتقادی" را که به زعم او توسط بیت العدل اعظم وضع شده، اختراع می نماید.^{۹۶} چیزی که - همانطور که فیچیکیا خود به خوبی می داند - حتی در دوره حضرت ولی امرالله نیز، نه به عنوان یک حقیقت مسلم و نه به شکل یک مفهوم، وجود خارجی نداشت. از میان دلائلی که در رساله اینجانب در این مورد که چرا تصمیمات تبیینی متخذه توسط ولی امرالله قابل قیاس با تصمیمات پاپ که از موضع قدرت اتخاذ می شود نیست و شامل تشریح اصول اعتقادی^{۹۷} نمی شود،

۹۳. همان مأخذ، صص ۳۶۴، ۳۶۸.

۹۴. در اینجا: تفکیک قدرت حقوقی از اختیار تشریحی. در این مورد به گلمر، "Gottesreich"، فصل ۱۱.۲.۲ و ۱۱.۲.۳ و

۱۲.۱ رجوع نمایند. ۹۵. Baha'ismus صص ۳۶۸، ۳۶۶.

۹۶. همان مأخذ، ص ۳۶۷. این عبارت چندین مرتبه و یکبار هم به حروف مورب (*italic*) در همین صفحه تکرار می شود.

* *ex cathedra*

۹۷. "Grundlagen"، صص ۱۳۵ به بعد. بیانات عقیدتی حضرت عبدالیهاء و حضرت شوقی افندی حائز خصلت تبیینی است و هرگز جنبه عقیدتی، یعنی فرمولی که حقیقت در آن اسیر محدوده های تنگ و تاریک تعریف دین و ایمان گردد، نبوده اند. درباره چنین تعاریف و تعبیری نگاه کنید به *Kung, Infallible? An Inquiry* صص ۱۲۹ به بعد و ۱۳۶ به بعد.

فیچکیا، جمله زیر را نقل می‌کند: "مؤمنان فرمان داده نمی‌شوند بلکه نسبت به این که به چه چیزی باید ایمان داشته باشند، آگاهی داده می‌شوند". اما، این مسئله، بلافاصله، به عنوان "موشکافی مقرراتی" که به قصد انحراف توجه از یک "موضوع نامطبیع عقیدتی"^{۹۸} مطرح شده است، کنار گذاشته می‌شود و نیز بیان اینجانب در همان فقره، مبنی بر اینکه مطابق اصول اعتقادی بهائی، ایمان، امری درونی است که نمی‌توان آن را مقرر کرد و تسلیم کورکورانه به مرجع قدرت ناقض وجدان و شرافت^{۹۹} انسانی است؛ اصلاً مورد توجه فیچکیا قرار نمی‌گیرد.

بیت العدل اعظم هرگز داعیه مرجعیت در حوزه اصول اعتقادی را نداشته و مکرراً این موضوع را تصریح نموده است که پس از صعود حضرت شوقی افندی، هیچگونه مرجعیت تبیینی دیگری وجود ندارد.^{۱۰۰} فیچکیا به قانون اساسی این هیئت اشاره نموده^{۱۰۱} و مدعی می‌شود که در "حق این مؤسسه برای اعمال قدرت تبیینی واضحاً تأکید گشته است."^{۱۰۲} چندان اعجاب آور نیست که وی هیچگونه اشاره‌ای به بندی که چنین حق مفروضی در آن ذکر شده باشد، ارائه نمی‌کند؛ زیرا چنین عبارتی اصلاً وجود ندارد.^{۱۰۳}

۹۸. "Baha'ismus"، صص ۳۴۴. افراد بسیاری چنین سرزنی را مترجه اینجانب می‌نمایند؛ علیرغم این که من احتیاطات موجود میان بهائیان را نسبت به کاربرد واژه "عقیده جزمی" (dogma)، مورد انتقاد قرار داده‌ام و در تأکید نسبت به خعیبه جزمی اصول اعتقادی بهائی و تصمیمات اعتقادی آن، درنگ نکرده‌ام. (Grundlagen)، صص ۱۳۳ به بعد؛ نیز رجوع کنید به همین کتاب. ضمیمه، ص ۶۸۸. یادداشت ۱۳).

۹۹. "Grundlagen"، ص ۱۳۵؛ گلمر نیز، با استناد به بیان حضرت شوقی افندی (دور بهائی، ص ۸۸ به بعد)، تأکید می‌نماید که: "در دیانت بهائی ایمان فرد، حالت و فرایندی درونی است که مستقیماً در برابر خداوند نمود می‌یابد و نمی‌تواند دستوری و فرمایشی باشد. بنابراین بیانات عقیدتی ولی امر، خاصیت تشریحی دارند و هدف از آنها تسلیم و تبعیت نسبت به قدرت ولی امر نیست؛ بلکه رشد و توسعه ینش و بصیرت فرد مؤمن در خلال مطالعه و تحقیق مادام العمر او در آثار و نصوص مبارکه می‌باشد. (Gottesreich)، فصل ۱۱.۲.۲).

۱۰۰. "... بیت العدل اعظم به تبیین آثار مقدسه نخواهد پرداخت." (مکتوب مورخ ۲۵ اکتبر ۱۹۸۴، نقل از "پیام‌های بیت العدل اعظم ۱۹۸۶ - ۱۹۶۳"، ص ۶۴۶)؛ همچنین مکاتیب مورخ ۹ مارچ ۱۹۶۵ و ۲۷ می ۱۹۶۶ (Wellspring of Guidance، صص ۵۲، ۵۳، ۸۸)؛ مکاتیب مورخ ۲۰ اکتبر ۱۹۷۷، ۲۸ اکتبر ۱۹۹۱ و یادداشت دارالتحقیق مورخ ۱۴ می ۱۹۹۱.

۱۰۱. Baha'ismus ص ۳۶۵؛ یادداشت ۱۸۰.

۱۰۳. "با توجه به نصوص مبارکه، در مقدمه (قانون اساسی) فقط حوزه‌های مسئولیت و صلاحیت زیر فهرست شده است:

تفکر در این باره که چرا فیجیکیا این سان عمل می کند بیهوده است. آیا او آرزومند است نشان دهد که چگونه یکبار دیگر "سازمان"، "به نحوی فرصت طلبانه" ۱۰۴ - و در اینجا در مورد انفکاک قوا (ی حقوقی و تبیینی - م) - اصول شریف و شرعی خود را کنار می اندازد؟ شاید "شهادت دروغ" ۱۰۵ او را باید در زمینه و متن فرضیه ادعائی "کلیسایی شدن" جامعه بهائی ۱۰۶، که مکرراً ذکر می گردد، ملاحظه و توجیه کرد؛ یعنی ادعای او مبنی بر اینکه جامعه بهائی به یک "مؤسسه کلیسایی" ۱۰۷، "یک حارس فیض الهی (Heilsanstalt)" ۱۰۸، تبدیل گشته است.

(۵) آیا جامعه "حارس فیض الهی" است؟

این ادعا نیز کاملاً خطا است و به هیچوجه هم با تکرار مکرر صحیح جلوه نخواهد کرد. یک بخش کامل از رساله اینجانب ۱۰۹، دلایل این مسئله را بررسی می نماید که چرا، کاملاً جدای از هر نوع ملاحظات اصطلاح شناسی، جامعه بهائی، ذاتاً، تشکیل دهنده یک "کلیسا" یا یک "حارس فیض الهی" نیست. قطع نظر از خصائص سازمانی جامعه بهائی، بدلیل وجود یک مرجعیت تبیینی ۱۱۰، یک "کلیسا" "حارس فیض الهی" نیست؛ زیرا یکی از دو عنصر مشکله ساختاری موجود در تمامی مؤسسات کلیسایی (یعنی "سرپرستی کلام الهی و سرپرستی شعائر مذهبی" ۱۱۱) در آن وجود ندارد. در حالی که منصب ولی امر

آما وظائف و اختیارات مختصه بیت العدل اعظم: از جمله حفاظت نصوص مقدسه است و صیانتشان از تصرف و تحریف. تجزیه و تفکیک و تنظیم و تنسيق و ربط و تطبیق آیات و آثار مبارکه است... (ارکان نظم بدیع، ص ۳۲۰/ قانون اساسی بیت العدل اعظم، ص ۳).

۱۰۴. "Baha'ismus"، ص ۱۲۹ (مورد تأکید فیجیکیا).

۱۰۵. کتاب مقدس، سفر خروج، باب ۲۰، آیه ۱۶؛ سفر تثبیه باب ۱۵ آیه ۱۷؛ به شورای جهانی کلیساها، *Guidelines*

I, 22 رجوع نمائید؛ همین کتاب، ص ۱۲، را نگاه کنید. ۱۰۶. "Baha'ismus"، صص ۲۷۸، ۳۳۷، ۳۶۸، ۴۲۱.

۱۰۷. همان مأخذ، صص ۲۷۸، ۳۳۷، ۳۶۸.

۱۰۸. همان مأخذ، صص ۳۳۲، ۳۶۸، ۴۲۱، ۴۲۸ (تأکید از فیجیکیا).

۱۰۹. "Grundlagen" فصل ۱۵، صص ۱۰۹ - ۱۰۳؛ همچنین نگاه کنید به: Schaefer, *The Bahai Faith: Sect*

or Religion صص ۵ به بعد. ۱۱۰. رجوع کنید به "Grundlagen" صص ۹۳ - ۹۱.

۱۱۱. نگاه کنید به: Ernst Troeltsch *The Social Teachings of the Christian Churches*, p.478

را، به عنوان "مبین آیات الله"^{۱۱۲} می‌توان، به درستی "سرپرستی کلام الهی" تلقی نمود؛ اما هرگز در جامعهٔ بهائی هیچگونه سرپرستی امور شعائر و مناسک وجود نداشته است، صرفاً به این دلیل که چنین شعائر و مناسکی در نظام بهائی وجود ندارد. در دیانت حضرت بهاءالله چیزی به نام تجسد فیض الهی موجود نیست و لهذا شعائر و مناسکی هم در کار نمی‌باشد.^{۱۱۳} فضل و فیض الهی سرپرستی نمی‌شود و "اعطاء" نمی‌گردد. در اینجا هیچگونه مقام و منصب کشیشی که حائز "مرجعیت مقدس فعلی و آتی برای انجام دادن کارها و فعالیت‌های آئینی"^{۱۱۴} باشد، موجود نیست. بخصوص رسم اعتراف در دیانت بهائی منسوخ و مفتود است^{۱۱۵}، یعنی چیزی به نام "تجمع خصوصی برای مناسک" وجود ندارد. هیچ صاحب منصبان روحانی که مدعی باشند نمایندگان خداوندند تا حدی که هر آنچه را در زمین می‌بندند یا می‌گشایند، در واقع در آسمان بسته یا باز می‌گردد و نیز صاحب اختیاراتی که فیض الهی را به مؤمن افاضه کنند، وجود ندارند. هیچ حق قضاوتی در عرصهٔ وجدان^{۱۱۶} وجود ندارد و هیچ واسطه‌ای برای رساندن فضل الهی به مؤمنان^{۱۱۷}،

Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, pp. 143ff.

۱۱۲. الواح وصایا، (آیات تسعه، ص ۴۶۶).

۱۱۳. بر طبق نظر کارل آدام، این "یکی از حقایق اساسیة الیهات کاتولیک است که غیر از رابطه خالص شخصی با رابطه دینی و اخلاقی فرد مسیحی با حضرت مسیح، آنگونه که در عرصهٔ ایمان و عشق قدسی ظاهر می‌شود؛ رابطه‌ای فرا شخصی و کاملاً واقعی نیز وجود دارد که امرانه چنین فردی را مستقل از حیات شخصی او از لحاظ فیض و وقف حضرت مسیح می‌کند، که حضرت مسیح را، به نحو قاطع و به خاطر خود او، به او عرضه می‌دارد؛ که او را یکبار و برای همیشه در مقام روحانیت متعالی مسیح متمکن می‌سازد." فیض "فقط بر اساس این نظام شعائر و مناسک و از طریق آن" به انسان افاضه می‌گردد. شعائر دینی نه تنها بخشندهٔ فیض رحمانند، بلکه "به روح انسان مسیحی خصلتی دینی و پایدار" الفاء می‌کنند که به واسطهٔ آن. روح، کم یا بیش، بسته به ماده و طبیعت هر شعیره، در روحانیت متعالی مسیح جذب می‌شود و در آنجا جاودانه متمکن و منجذب باقی می‌ماند (*character in debilis*)؛ گرچه - همانگونه که در مورد شخص نفرین شده صادق است - این رابطه غیر شخصی و برونی با مسیح، سبب هیچگونه رابطه شخصی و درونی با فیض و برکت (آن حضرت - م) نخواهد شد. *The Spirit of Catholicism*، صص ۱۴۵ - ۱۴۳؛ ۲۱۳ به بعد.

۱۱۴. *Eichmann- Morsdorf "Lehrbuch des Kirchenrechts"*، جلد ۲، ص ۹۶.

۱۱۵. در واقع، این شعیره، صریحاً ممنوع گشته است (به کتاب مستطاب اقدس، بند ۳۴ و نیز بشارت نهم از لوح بشارت، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۱۱۹ رجوع نمایند).

۱۱۶. حضرت عبدالبهاء تأکید می‌فرمایند که وجدان، هستهٔ مرکزی شرافت انسان و خارج از حوزهٔ تسلط هر مرجعی و از

مطرح نیست.

فیجیکیا، هنگامی که متناسب با مقصودش است، مطالب مطوّلی از رساله اینجانب را نقل می‌کند؛ با وجود این، چنین جزئیاتی را نادیده می‌انگارد و بدین ترتیب خود را از زحمت تحلیل دلایل معروضه در این رساله، رها می‌سازد. وی، و قیحانه فقراتی از آثار حضرت شوقی ربّانی را که در آن تفرد و یکتایی و اصالت و درستی نظم بدیع حضرت بهاء‌الله را تأکید می‌فرمایند، سوّ تعبیر می‌کند^{۱۱۸} و مدّعی می‌شود که این بیانات مبارکه به این معنی است که دیانت بهائی "یگانه عامل و حارس متبارک و حقیقی فیض الهی است که خداوند برای عالمیان مقرر فرموده است"^{۱۱۹} برای او دستورالعمل انحصار طلبانه کاتولیکی^{۱۲۰} کفایت نمی‌کند و با اشاره به مرجعیّت تبیینی در دیانت بهائی، گستاخانه اظهار می‌دارد که "سازمان اداری پیام مُنزل را غصب کرده است" و اکنون "آن را" اقدامات ظاهری^{*} برای تمامی مؤمنان تعبیر و تفسیر می‌کند.^{۱۲۱}

این‌ها همه مهملات است زیرا عبارت "اقدامات ظاهری" ریشه در اصول آئینی اسکولاستیکِ کلیسای کاتولیک دارد و به رابطه میان شعائر مذهبی و فیض الهی اشاره می‌کند، که به عنوان یک اقدام مؤثر^{**} شناخته می‌شود؛ زیرا فیض ارزانی شده نتیجه هیچگونه استحقاقی از جانب مجری یا گیرنده نیست و این نفس مراسم مربوط به اجرای مناسک است که حائز افاضه فیض الهی است. قاعده "اقدامات ظاهری"، "مبین کارآئی

خصائص دل و جان است" (رساله شخصی سیاح، ص ۷۱)، "در کشور وجدان جز پرتو انوار رحمن حکم نتواند و بر سریر قلوب جز قوه نافذۀ مالک الملوک، حاکم نشاید" (همان مأخذ، ص ۲۹) ... وجدان انسانی مقدّس و محترم است... ضمائر و افکار در حیطة احاطه مالک الملوک است نه ملوک و جان و وجدان بین اصبعی تقلیب ربّ قلوب است، نه ملوک" (همان مأخذ، ص ۷۱).

۱۱۷. نیز رجوع کنید به گلمر، "Gottesreich"، فصل ۶/۴ - ۶/۲ - ۶/۳؛ ۱۱/۲/۳؛ ۱۲/۱.

۱۱۸. دور بهائی، صص ۷۴ به بعد. ۱۱۹. "Baha'ismus"، ص ۳۳۲ (تأکید از فیجیکیا).

۱۲۰. "Extra Ecclesiam nulla salus"، که توسط سبیریان قدیس (St. Cyprian) اسفند کارناز (۲۵۸ - ۲۰۰

میلادی) در (6 De unitate Ecclesiae)، فهرست شده است.

* "ex opere operato"

**Opus Operatum

۱۲۱. "Baha'ismus"، ص ۴۲۰.

بزاری و عینی^{۱۲۲} شعائر است و در ارتباط با تبیین موثق و مجاز و اصول اعتقادی به کلی بی معنی است و کلیسا نیز هرگز آن را مرتبط با مرجعیت تبیین به کار نبرده است. چنین خطای فاحش یکبار دیگر فقدان صلاحیت مؤلف را در حوزه الهیات و مطالعات دینی مشخص می‌سازد و نیز مقاصد پنهان او را افشا می‌نماید. حقیقتاً مایه شگفتی است که چنین اشتباه آشکاری مورد توجه و تصحیح ویراستاران قرار نگرفته است.

۶) حضرت ولی امرالله متهم به ممانعت از تشکیل بیت العدل اعظم می‌شود.

این که فیچکیا - علیرغم لفاظی در مورد بی طرفی آکادمیک^{۱۲۳} - عملاً چندان علاقه‌ای به انتقال اطلاعات بی غرضانه ندارد و به جای آن می‌کوشد خواننده را به جهتی خاص ترغیب نماید، بوضوح از سایر موارد تمایلش به تکرار مدعیات متون و مواضع متعددی که وجهه دیانت بهائی را خدشه دار می‌سازد مشخص است و نیز از تأکید نهادنش بر آنها با کاربرد مکرر حروف خوابیده (ایتالیک) و بدین طریق تلاش برای القاء مقصود خود در ذهن خواننده، کاملاً عیان است. یک نمونه از این تمایل، این اتهام خیال پردازانه است که حضرت شوقی افندی، به مدت سی و شش سال و به قصد اینکه "خود به تنهایی" بر جامعه بهائی حکومت کند، از "تأسیس مرجع جمعی رهبری" ممانعت بعمل آورد. این ادعا و اتهام بیش از سه بار در کتاب او تکرار می‌شود.^{۱۲۴}

برای اثبات فرضیه خود، به این حقیقت که بیت العدل اعظم، تا سال ۱۹۶۳، شش سال بعد از صعود حضرت شوقی افندی در سال ۱۹۵۷، تأسیس نشد و نیز به نقل قولی از

۱۲۲. *LThK* جلد ۷، ستون ۱۱۸۴ به بعد؛ جلد ۹، ستون ۲۱۸ به بعد، رجوع کنید. کارل آدام این اصطلاح فنی الهیاتی را چنین توضیح می‌دهد: "مطابق اصول عقائد کاتولیکی، شعائر و مناسک به صورت *ex opere operato* عمل می‌کنند و نه به گونه *ex opere operantis*: یعنی اینکه فیض آئینی (که، به سبب امتیاز از فیض عملی و موقتی، باعث وحدتی ابدی با خداوند است)، در اثر مجاهدات اخلاقی - دینی گیرنده، حاصل نمی‌شود، بلکه بواسطه تحقق بیرونی نفس سنت و علامت آئینی شامل می‌شود. در هر شعیره‌ای چیزی عینی و بیرونی ارائه می‌گردد (*opus operatum*)، یعنی، مطابق غرّب مسیح، تلفیقی از یک عنصر مادی ("ماده") و بعضی کلمات مخصوص ("قالب") است. وقتی این تلفیق، در جهت مقاصد کلیسا، روی گیرنده مؤثر افتاد، آنگاه شعیره معمرله، "عمل مسیح" (*Opus christi*) است که مستقل از سبب شخصی گیرنده (*Opus operantis*)، به وسیله تحقق معتبر خود، سبب شمول فیض آئینی می‌شود." (*The Spirit of*

۱۲۳. "Baha'ismus"، ص ۳۰.

(*Catholicism*, pp. 27

۱۲. همان مأخذ، صص ۳۱۴، ۳۵۰ و ۳۶۰ به بعد.

حضرت عبدالبهاء - که از آن با منطقی غیر قابل باور چنین استنباط می نماید که این مؤسسه می بایست بلافاصله بعد از صعود حضرت عبدالبهاء برپا می شد - اکتفا می نماید.^{۱۲۵} اگر عبارت مورد نظر فیچیکیا را با توجه به زمینه اصلی اش قرائت کنیم، به خوبی مبرهن می گردد که هیچگونه پایه و اساسی برای چنین استنباطی وجود ندارد. فقره منقول از حضرت عبدالبهاء عبارتست از: «پس از عبدالبهاء، هرگاه بیت العدل عمومی تأسیس شود، اختلافات را دفع خواهد کرد.»^{۱۲۶} واضح است که زمان استقرار بیت العدل اعظم، کاملاً باز گذاشته شده است. این حقیقت که حضرت عبدالبهاء - برخلاف انتظارات بسیاری از مؤمنین^{۱۲۷} - زمان را برای انتخاب این مؤسسه، در طول حیات خویش یا بلافاصله پس از صعود خود مقتضی ندیدند، از فحوای یکی از گزارش های وقایع نگار آن حضرت، میرزا محمود زرقانی، بخوبی آشکار است. مطابق این گزارش، حضرت عبدالبهاء که نگران دسائس و فعالیت های نافضان بودند، فرمودند: «اگر وقت مقتضی بود و تأسیس بیت عدل می شد؛ بیت عدل محافظه می نمود.»^{۱۲۸}

اما، دلایل این که چرا چنین مؤسسه عالی مقامی، فقط می توانست مدتی پس از صعود حضرت عبدالبهاء تشکیل شود، واضح و روشن است. بر طبق مفاد الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، بیت العدل اعظم باید توسط اعضاء کلیه محافل روحانیه ملّیه، که نماینده جمیع بهائیان سراسر جهان هستند، انتخاب شود.^{۱۲۹} زمانی که حضرت ولی امرالله زمام امور را در دست گرفتند، حتی یک محفل ملّی هم وجود نداشت. لهذا درست همانطور که کسی نه با زدن ستف، بلکه با استقرار ستون، شروع به ساختن خانه می نماید، ابتدا می بایست بیوت عدل محلی - که هنوز "محافل روحانیه" خوانده می شوند - تشکیل می شد و فقط هنگامیکه در هر کشور معینی اساس این مؤسسات محلی ثبات و استحکام کافی می یافت، یک محفل ملّی می توانست شکل گیرد. حضرت شوقی افندی در همان سالهای اولیه قیادتشان، یعنی در سال ۱۹۲۹ اشاره فرمودند که تشکیل بیت عدل عمومی موکول است به حصول آزادی مذهبی (از جمله این حق که یک جامعه دینی بر طبق قوانین

۱۲۵. همان مأخذ، ص ۳۶۰.

۱۲۶. نقل از نجم باختر، مجلد ۴ (۲۳ نوامبر ۱۹۱۳)، ص ۲۳۸.

۱۲۷. رجوع کنید به *Covenant* اثر جناب طاهرزاده، ص ۳۳۴.

Bramson-Lerche, "Some Aspects of the Establishment of the Guardianship", p. 263.

۱۲۸. کتاب بدایع الآثار، جلد ۱، ص ۲۵۰، نقل از *Covenant* اثر جناب طاهرزاده، ص ۲۸۶.

۱۲۹. الواح وصایا، (آیام تسعه)، صص ۴۷۰، ۴۷۷.

شرعی خود آموزش را سامان دهد و انتخاباتش را برگزار نماید) برای جوامع بهائی ایران و ممالک همجوار، یعنی مناطقی که در آن زمان اکثریت بهائیان در آنها ساکن بودند.^{۱۳۰} علاوه بر این، آنحضرت در ارتباط با محافل ملیه، مرقوم فرمودند:

«تا زمانی که اعضاء آن محافل قادر نباشند بعنوان نماینده کامل بهائیان کشور خود انجام وظیفه نمایند و نیز مادام که در خدمات خویش به هیکل امرالله تجربه و متانت و کمال لازم را نیافته باشند البته قادر نخواهند بود که به آن وظیفه مقدس مباشرت ورزند و پایه‌ای روحانی را برای تشکیل چنان معهد اعلایی در جهان بهائی تدارک بینند.»^{۱۳۱}

این شرایط در سال ۱۹۶۳، زمانی که یکصد سال از وقایع باغ رضوان می‌گذشت، فراهم شد و برای نخستین بار، بیت العدل اعظم، توسط پنجاه و شش محفل روحانی ملی، انتخاب شد.^{۱۳۲}

فیچکیا، بار دیگر، این دلایل و براهین را، بدون اینکه آنها را مورد مذاقه و موشکافی قرار دهد، "غیر مقنع" می‌خواند و به جای آن، با لحنی استهزاء آمیز می‌نویسد: "اشاره به نیاز به استحکام سازمانهای اداری و تشکیلاتی نیز، با توجه به این واقعیت که آنها معمولاً از لحاظ "منحصر بفرد بودن" و "کمال"، بی نظیر شمرده می‌شوند، امری متناقض به نظر می‌رسد."^{۱۳۳} اما، "منحصر به فرد بودن" نظم اداری، که فیچکیا در جایی دیگر به آن اعتراف می‌نماید^{۱۳۴}، و "کمال" بالقوه آن، چه ارتباطی با کار تأسیس و استقرار آن دارد؟ با این همه، نظم و سامان جامعه، به طور خود بخود، نمایان نمی‌شود؛ بلکه باید آن را بر پا داشت و توسعه بخشید، کاری که فقط در خلال یک جریان تاریخی سخت و طولانی، امکان پذیر است.

۱۳۰. نظم جهانی بهائی، ص ۱۲. در ممالک مجاور ایران متعلق به اتحاد جماهیر شوروی سابق، این کار، فقط با انقراض رژیم شوروی ممکن شده است.

۱۳۱. همان مأخذ. همچنین نگاه کنید به:

Bramson - Lerche "Some Aspects of the Establishment of the Guardianship" pp. 275ff.

۱۳۲. "The Baha'i World"، جلد ۱۴، حیفا، ۱۹۷۴، ص ۴۲۷. در حال حاضر (۱۹۹۹) ۱۸۱ محفل روحانی ملی وجود دارد.

۱۳۳. *Baha'ism* ص ۳۶۱.

۱۳۴. "این امر احتمالاً در تاریخ ادیان بی همتا است که مؤسس یک دین نه تنها احکام منصور (کتاب اقدس)، بلکه دستورالعمل کلی شکل آتی جامعه را نیز، برجای گذاشته باشد. ("*Baha'ism*"، ص ۴۲۲). بنابراین او می‌پذیرد که بواقع چنین است.

۷) درباره موضوع مصونیت از خطا

شاید، مُعَوَّج‌ترین تصویری که فیجیکیا از مؤسّسات بهائی عرضه کرده، اظهارات مکرّر او در این مورد باشد که بنا به ادّعی بھائیان تمامی سازمان‌های منتخب اعم از محلی، ملی و بین‌المللی از "موهبت" (*Charisma*)^{۱۳۵} "مصونیت از خطا"، برخوردارند. وی، به کزّات و مرّات، مثل یک چرخ‌گردان، درباره "رهبری مصون از خطا"^{۱۳۶}، "سازمان مصون از خطا"^{۱۳۷}، "نظم اداری مصون از خطا"^{۱۳۸} و سلسله مراتب مصون از خطا"^{۱۳۹} قلم فرسایی می‌کند. حتی در مطلب کوتاهی که در *Lexikon der "Religionen"*^{۱۴۰}، نوشته است، از تأکید بر اینکه: "بھائیت دارای تشکیلاتی خشک و مرکزگرا است... که تصمیماتش را باید فیضان اراده الهی و خطاناپذیر انگاشت"^{۱۴۱} کوتاهی نمی‌ورزد و به این وسیله خواننده را متقاعد می‌سازد که بھائیان مدّعیند مؤسّسات اداریشان مصون از خطا است. فیجیکیا کراراً تأکید می‌نماید که "مصوّبات محفل روحانی ملی نیز مصون از خطا"^{۱۴۲} تلقی می‌شود... در اینجا نیز تصمیمات متّخذہ^{۱۴۳}، فیضان مستقیم اراده الهی و بنابراین خطاناپذیر^{۱۴۴} انگاشته می‌شود. در جایی دیگر نیز از

۱۳۵. این واژه یونانی که از عهد جدید (انجیل - م) گرفته شده است، (رجوع کنید به رساله پولس به رومیان، باب ۶ آیه ۲۳ و رساله اول پولس به قرنتیان باب ۷ آیه ۷) به معنی اصلی خودش بکار رفته است که عبارتست از عطیه فیض یا موهبت الهی.

۱۳۶. *"Baha'ism"*، صص ۲۸، ۱۶۱، ۴۱۳، *"Lexikon der Sekten"*، ستون ۱۰۴.

۱۳۷. همان مأخذ، صص ۲۹۰، ۳۷۱ و بعد، ۳۷۴، ۴۲۹. در ص ۴۰۵، وی از خطاناپذیری ولی امرالله و مؤسّسات "صحبت می‌کند و به این وسیله به این مطلب اشاره دارد که علاوه بر بیت العدل عمومی، محافل روحانی ملی و محلی نیز، مصون از خطا دانسته شده‌اند.

۱۳۸. همان مأخذ، ص ۳۹۳.

۱۳۹. همان مأخذ، ص ۴۲۹.

۱۴۰. *"ed Hans Waldenfels, Freiburg: Herder-Verlag"*، چاپ سزم، ۱۹۹۶.

۱۴۱. سرفصل *"Baha'ism"*، ص ۴۷. نیز به *"Lexikon der Sekten"*، رجوع کنید.

ed. Hans Joachim Gasper, Muller and Friederike Valentin, Freiburg: Herder Verlag

۱۴۲. *"Baha'ism"*، ص ۳۷۱ (تأکید از فیجیکیا).

چاپ سزم، ۱۹۹۱، ستون ۱۰۴.

۱۴۳. در اینمورد، منظور تصمیمات متّخذہ توسط محافل روحانی محلی است.

۱۴۴. *"Baha'ism"*، ص ۳۷۴ (تأکید از فیجیکیا).

"معصومیت مؤسسات ملی و محلی" ۱۴۵ و حتی از "مصونیت ادعایی برای تشکیلات محلی" ۱۴۶ سخن می‌گوید. همین اصرار و ابرام در مدخل مربوط به او در کتاب "Lexikon der Sekten" نیز ظاهر می‌شود. ۱۴۷

این نحوهٔ ارائهٔ کاملاً مغشوش و آشکارا اشتباه به این حقیقت اشارت دارد که فیچکیا، از آنجاکه خوب می‌داند این موضوع از لحاظ تاریخی زیر سؤال است ۱۴۸ و انواع الثائات و تصوّرات منفی را در ذهن متصوّر می‌سازد ۱۴۹ و به امید اینکه شاید از جانب مخاطبین نسبت به این کلمه واکنش منفی ابراز گردد و بدین وسیله نظم اداری جامعه بهائی، هرچه منفورتر جلوه نماید، یکبار دیگر، در تعابیر تازهٔ خود، عمداً آن را می‌پیچاند و منحرف و معوجّ ارائه می‌دهد. اگر به راستی چنین ادعای جامعی نسبت به مصونیت از خطا وجود داشته باشد، بدرستی بیش از حد مشکوک بوده، مبین تکبر و گستاخی، غرور و خودخواهی و جهالت و نادانی است. جامعه‌ای که چنین داعیه‌ای داشته باشد، به راستی مضحک به نظر خواهد رسید. اما، تصویری که فیچکیا ارائه می‌دهد چیزی نیست جز یک انحراف و اعوجاج کامل از اصل اعتقادی بهائی در مورد عصمت و خطا ناپذیری.

"عصمت" ۱۵۰ عبارتی پیچیده است که به فرمودهٔ حضرت بهاء‌الله «معانِ شَتّی و مقاماتِ شَتّی» ۱۵۱، دارد. در حوزهٔ سوء تعبیرات فیچکیا، دو نوع خاص "عصمت" باید مورد بررسی قرار گیرد که در آثار بهائی، یکی عصمت ذاتی و دیگری عصمت موهوبی - یعنی عصمتی که به فضل الهی اعطاء می‌گردد ۱۵۲ - خوانده می‌شود.

الف: عصمت ذاتی

ریشهٔ نظریهٔ عصمت از اسلام است که در اصل از قرآن مجید استنباط شده و بسط

۱۴۵. همان مأخذ، ص ۳۷۲، "Lexikon der Sekten"، ستون ۱۰۴.

۱۴۶. "Baha'ismus"، ص ۳۷۱، یادداشت ۱۹۶. ۱۴۷. ستون ۱۰۳.

۱۴۸. حتی در الهیات مسیحی نیز این معنا، معرض مجادلات فراوان بوده است. (رجوع کنید به Hans Kung, *Infallible? An Inquiry*, 1972). تعداد قابل توجهی از متفکران دینی وجود این فزه را حتی در مورد شخص مسیح انکار می‌کنند؛ زیرا چنین می‌انگارند که آن حضرت در مسئلهٔ رجعت، مرتکب خطا شدند.

۱۴۹. ادعای مصونیت از خطا با ماهیت انسان منافات دارد. امروزه، در عصر خطاگرایی، معصومیت، ادعایی منسوخ می‌باشد. (Heiner Barz, *Postmoderne Religion*, p.136).

۱۵۰. عصمت (مصونیت از خطا و گناه)، از عصمت، یعنی حمایت کردن، نجات دادن.

۱۵۱. بذّة من تعالیم... ص ۸ / مجموعه اشراقات. ص ۵۸ (لوح اشراقات).

۱۵۲. حضرت عبدالبهاء، "مفاوضات"، ص ۱۳۰.

یافته است. هم صاحب نظران سنی و هم شیعی به پیامبران، مصونیت از خطا و گناه نسبت داده‌اند^{۱۵۳}. رسل معصومند؛ یعنی بدون گناه، بی عیب و نقص، منزّه از لغزش‌های اخلاقی و به فضل الهی مصون از اشتباه کاری و در قضاوت و حکمرانی، مبرا از خطا، می‌باشند. حضرت بهاء‌الله با لسانی مهیمن و مقتدر، این معنا را تأیید فرموده‌اند و نظریه "عصمت کبری" ^{۱۵۴} را، در کتاب مستطاب اقدس ^{۱۵۵} و در لوح اشراقات ^{۱۵۶}، مطرح نمودند. مطابق این نظریه، معصومیت منحصر و محدود به "مظہر الہی" است ^{۱۵۷}:

«لَيْسَ لِمَطْلَعِ الْأَمْرِ شَرِيكٌ فِي الْعِصْمَةِ الْكَبْرَى. إِنَّهُ لَمَظْهَرٌ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ فِي مَلَكُوتِ الْأَنْشَاءِ»^{۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰}

بنابراین، عصمت ذاتی، صفتی فطری برای مقام رسالت الهی، خصوصیتی انحصاری برای مقام وجودی مظہر ربّانی (درست همانگونه که اشعه، خاصیت ذاتی خورشید است.)، و در نتیجه عنصری اساسی در مظہریت شناسی بنیائی ^{۱۶۱} است. مظاہر قدسی، به دلیل داشتن عصمت ذاتی و "علم وجودی" ^{۱۶۲}، "متحقق به جمیع

۱۵۳. متفکران تندرو سنی عصمت را به نحوی نامحدود شامل رسول الله می‌دانند؛ اما بعضی مراجع این مذهب آن را در مورد همه رسل، تعمیم می‌دهند. مطابق اصول شیعه، عصمت صفت ذاتی امامان نیز هست. به *SEI* عصمت. ص ۱۷۸ به بعد رجوع کنید.

۱۵۴. "العصمة الكبرى". نیز به سرفصل "عصمت" در *SEI* ص ۱۷۸ رجوع کنید.

۱۵۵. نذرة من تعاليم. ص ۸ به بعد.

۱۵۶. کتاب اقدس، بند ۴۷.

۱۵۷. "عالم الخلق".

۱۵۸. "المظہر الالہی".

۱۵۹. کتاب مستطاب اقدس، بند ۴۷.

۱۶۰. نقل قول در بیان، حضرت بهاء‌الله از قرآن مجید است؛ رجوع کنید به سوره آل عمران آیه ۴۰؛ سوره ابراهیم. آیه ۱۷؛

سوره حج، آیه ۱۸ و غیره.

۱۶۱. رجوع کنید به خلاصه تعالیم بنیائی راجع به طبیعت و منزلت مظہریت در کتاب اقدس، یادداشت ۱۴۰. در این باره نیز

به صص ۲۲۶ به بعد همین کتاب، رجوع نمائید؛ و نیز نگاه کنید به:

John S. Hatcher "The Doctrine of the "Most Great Infallibility" in relation to the "Station of Distinction" ', in John Hatcher and William Hatcher, *The Law of Love Enshrined*, pp. 59ff.; Schaefer, ص ۹۱ به بعد.

۱۶۲. علم الوجودی.

اشیاء^{۱۶۳} هستند؛ "... آنچه از ایشان صادر، عین حقیقت است و مطابق واقع... آنچه گویند قول حق است و آنچه مجرا دارند، عمل صدق."^{۱۶۴}

وقتی فیچکیا، (بدون ذکر هیچ مأخذی!) ادعا می‌کند^{۱۶۵} که بیت العدل نیز در این موهبت عظمی، یعنی عصمت کبری، شریک و سهیم است؛ کلامش کذب و آشکارا منافی نصوص مبارکهٔ بنائی است.

ب: عصمت موهوبی (العصمة الصفاتیه) ^{۱۶۶}

یک وجه تمایز اساسی میان عصمت ذاتی و عصمت موهوبی این است که مورد اخیر، فقط یکی از دو خصیصهٔ عصمت، یعنی مصونیت از خطا و معصومیت در قضا را حائز است. عصمت موهوبی دال بر رهایی از گناه، پاک و منزّه بودن و بی عیب و نقص بودن نیست.^{۱۶۷}

در دیانت بنائی، عصمت موهوبی، منحصرأ از یک جهت، به منصب حضرت عبدالنبیاء^{۱۶۸} به عنوان "مرکز پیمان" و "محور میثاق"^{۱۶۹} و به حضرت شوقی افندی، به عنوان "ولی امرالله"^{۱۷۰} و به سمت مشترکشان، به عنوان مفسر آثار مندسه و "مبین آیات انبیه"^{۱۷۱}، و از جهت دیگر به بیت العدل اعظم^{۱۷۲}، عنایت گشته است. هر دو مؤسسه عالیه ولایت امرالله و بیت العدل اعظم، مشمول تضمین "آنچه قرار دهند من عندالله است"^{۱۷۳} واقع گشته‌اند.

به منظور رد ادعای مضحک فیچکیا مبنی بر این که آئین بنائی، مطلقاً، هر تصمیمی

۱۶۳. حضرت عبدالنبیاء. مذاوَضات. ص ۱۱۹. حضرت نبیاءالله. لوح اشراقات. بُنْدَةُ مِنْ تَعَالیم. ص ۴.

۱۶۴. حضرت عبدالنبیاء. مذاوَضات. ص ۱۳۰.

۱۶۵. Baha'ismus 165. ص ۱۶۱.

۱۶۶. حضرت عبدالنبیاء. مذاوَضات. ص ۱۳۰.

۱۶۷. هیچ ولی امراللهی نمی‌تواند ادعا نماید که مَثَلِ اعلای تعالیم حضرت نبیاءالله است و یا آن که مرآت صافی‌ای است که انوار حضرتش را منعکس می‌سازد... (آنها) در رتبهٔ حدودات بشریه واقفند است (دور بنائی). ص

(۸۷)

۱۶۸. حضرت نبیاءالله. کتاب اقدس. بند ۱۲۱. ۱۷۴: کتاب عبندی. دریای دانش: ص ۱۷۳.

۱۶۹. حضرت عبدالنبیاء. الواح وصایا، (آیام تسعه، ص ۴۶۱).

۱۷۰. همان مأخذ.

۱۷۱. همان تسعه، ص ۴۶۶.

۱۷۲. الواح وصایا، (آیام تسعه، ص ۴۶۷).

۱۷۳. به صص ۱۲۷ به بعد همین فصل رجوع کنید.

را که مؤسسات منتخب (بیوت عدل در سطوح محلی، ملی و بین المللی)، اتخاذ کنند فیضان اراده الهی و نتیجتاً "مصون از خطا" می داند؛ کافی است اشاره شود که مطابق نصوص مقدسه صریحه، محافل روحانی محلی و ملی، مشمول این عطیه الهیه نیستند.^{۱۷۴} با این وصف، ذهن خواننده نتّاد ممکن است همچنان درگیر این واقعیت باشد که باز هم مراجع بشری (ولایت امرالله و بیت العدل اعظم)، بالاتر از رده انسان معمولی قرار داده شده اند؛^{۱۷۵} و این مسئله ای است که در دنیای مادی امروزی، با بدبینی بسیار مواجه است. اصلاً آیا می توان بدون نقض اصول تفکر منطقی، به چنین عقیده ای پایبند بود؟ به نظر اینجانب، فوّه خطاناپذیری باید با قصد دستیابی به درک و فهمی مورد تأمل قرار گیرد که مستلزم "فدا کردن منطق" نباشد. لهنذا، در این مقطع، حائز اهمیت است که موضوع حاد و حساس حدود ذاتی عصمت موهوبی، مورد نقد و بررسی قرار گیرد. این مسئله باید حلّاجی شود که آیا هر چیزی که ولی امرالله بگوید و بنویسد مطلقاً عاری از خطا است و به همین نحو آیا هر تصمیمی که بیت العدل عمومی اتخاذ نماید، حتی راجع به امور اداری یومیه یا مسائل و موارد جزئیّه، مشمول نظر کلی و رسمی حضرت عبدالبنیاء در این مورد است که ذاتاً "آنچه قرار دهند من عندالله است"^{۱۷۶} به عبارت دیگر، آیا عصمت موهوب به این مؤسسات نامحدود است و یا حد و مرزی ذاتی دارد؟

پاسخ به این سؤال در مورد مؤسسه ولایت امرالله آسان تر از مؤسسه بیت العدل اعظم است زیرا حضرت شوقی افندی، بشخصه، حدود عصمت افاضه شده به منصب خود را تعریف فرموده اند. معصومیت آن حضرت تا جایی اتساع می یافت که حوزه قدرت تبیینشان اقتضا می کرد؛^{۱۷۷} محدود به منصبشان بود؛ یعنی به تبیین موثق ایشان از نصوص مبارکه^{۱۷۸} و به نقش ایشان به عنوان مدافع و محافظ دین الله محدود می گردید. خارج از

۱۷۴. در صص ۱۶۱ به بعد، مشروحاً بررسی خواهد شد.

۱۷۵. که با گفته "Errare humanum est"، (خطا شان انسان است)، مشخص می شود.

۱۷۶. الواح وصایا، ۱/۱۷ (ص ۱۱).

۱۷۷. رجوع کنید به "Grundlagen"؛ صص ۱۳۸ به بعد؛ گلمر "Gonesreich"؛ فصل ۱۱.۲.۲.

۱۷۸. این سؤال مطرح می شود که آیا معصومیت حضرت ولی امرالله، قضاوت های ایشان در موارد اخلاقیات را نیز، مانند آنچه که برای قدرت قضایی پاپ ادعا می شود (رجوع کنید به ص ۱۵۰، یادداشت ۱۸۷ از همین کتاب)، در بر می گیرد یا خیر. به نظر من به این سؤال باید به طور مثبت پاسخ داد. این موضوعی صحیح است که ظهور حضرت بهاءالله مفهومی موسوم به قانون طبیعی الهی را که تمامی الهیات کاتولیکی بر آن منتهی است (توماس آکوئیناس، تمامی آن را

به قانون طبیعی الهی را که تمامی الهیات کاتولیکی بر آن منتهی است (توماس آکوئیناس، تمامی آن را *lex aeterna, Lex indita non scripta* (S.th. 1,2 q. 91 a.2) خوانده است.)، تأیید نمی نماید. اخلاقیات

حیطه این وظائف، حضرت ولی امرالله، آشکارا، مصون از خطا نبودند^{۱۷۹} و در واقع

بیثباتی، *Theonomous* (مأخوذ از زبان یونانی، خدا: *Theo*، قانون: *nomos*) و اختیارگرایانه (*Voluntaristic*) است؛ به این معنی که همهٔ ارزشهای اخلاقی از تصمیمات مثبت مختار خداوند نشأت گرفته‌اند. او مظهر "یَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ" است. (اشراقات، بِنْدَةُ مِنَ تَعَالِيمِ، ص ۲۲. کتاب مستطاب اقدس، بند ۷)... (وَلَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ) (کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۶۱). این معنای اختیارگرایی اخلاقی، جایی برای ایدهٔ قانون طبیعی، باقی نمی‌گذارد. لِهَذَا، اگر کل اخلاقیات مبتنی بر مثبت غالب الهی باشد، همانگونه که در ظهور اعظمش به اهل عالم متجلی است، باید چنین استنتاج کرد که فِوَه و اختیار نبینی ولی امرالله (و به همراه آن معصومینش)؛ تمامی موارد اخلاقیات را نیز در بر می‌گیرد.

۱۷۹. "عصمت ولی امرالله منحصر و محدود به مسائل و مواضیعی است که دقیقاً به امر الهی و تبیین تعالیم ربّانی مرتبطند. ایشان مرجعی مصون از خطا در مواضع دیگر، مانند اقتصادیات، علوم و غیره نیستند... معصومیت ولی امر مشمول تبیین آیات مُتْرَیله و کاربرد آن می‌باشد. همچنین هر نوع هدایاتی که ایشان در ارتباط با صیانت امرالله و سلامت آن، صادر نمایند؛ باید دقیقاً اطاعت و اجراء گردند؛ زیرا او در حوزه حفظ و صیانت امر الهی نیز مشمول عصمت و خطاناپذیری است." (ترویج مَرِح ۱۷ اکتبر ۱۹۴۴، صادره از جانب حضرت خیرقی افندی؛ نقل از "Some Aspects of the Establishment of the Guardianship", p. 257

Bramson - Lerche همچنین رجوع کنید به مأخذ ذکر شده در ص ۲۸۴ کتاب برامسون - لِرچ). در این زمینه باید این سئوّه مورد تأکید قرار گیرد که هر تصمیمی که حضرت ولی امرالله در عرصهٔ نظم اداری، بیثباتی اتخاذ فرمودند، نتیجهٔ تبیین مرتقوّن نصوص الهی نبوده‌است. در مراحل اَوَّلِیّهٔ رشد و تکامل جامعه، هنگامی که مؤسسات آن هنوز در مرحلهٔ نوزادی بودند و مرجع تشریح آن نیز وجود نداشت - زیرا بیت العدل اعظم که مسئولیت قانونگذاری تکمیلی به عهدهٔ آن محوّل گشته، هنوز تشکیل نشده بود - حضرت ولی امرالله می‌بایست حوائج روزمرهٔ جامعه را برآورده می‌کردند. لِهَذَا بعضی از تصمیمات مَتَّحِدَهٔ ایشان در مورد اصول نظم اداری، خصصتی مَفْذَمَاتِی داشته. این تصمیمات، به صریح بیان حضرت ولی امرالله، به تصریح و تأیید بیت العدل اعظم، مرکوّل گشته‌اند که وقتی تشکیل گردد "باید در وضع کلی امور تجدید نظر نموده و اصولی را برقرار کند که امور امریه بدان وسیله تا زمان مقتضی اداره شود." (نظامات بیثباتی، ص ۱۰۰).

بنابراین بیت العدل اعظم می‌تواند اصول نظم اداری را که حضرت ولی امرالله به طور مرتقوّن اختیار فرموده‌اند، تغییر دهد. سن مک گلین (Sen Mcglinn) نیز در اظهار نظری که بر منافع سبنا فاضل و خاضع فنانا پذیر، بنام *Some Interpretive Principles in the Baha'i Writings, BSR, vol. 7. (1997)p. 84ff.* نوشته. این موضوع را متذکر داشته است. در این باره همچنین رجوع کنید به ص ۱۳۴. یادداشت ۸۹ و نیز به ضمیمه، ص ۶۸۸ یادداشت ۱۵ از همین کتاب.

هیچگونه تصمیمی درباره هیچ امری "خارج از محدوده تعالیم مبارکه" اتخاذ نمی فرمودند.^{۱۸۰} تا آنجا که وقایع مستند نشان می دهند، آثار تاریخی آن حضرت، در حوزه مرجعیت عقیدتی ایشان قرار نمی گیرد و لهذا مشمول موهبت مصونیت نیستند؛ اما، در بخش هایی از آثار تاریخی ایشان که تشکیل دهنده "الهیات تقریری" است؛ یعنی جایی که این "تعبیر و تفسیر ایشان از اهمیت الهیاتی حوادث تاریخی"^{۱۸۱} است که در صف مقدم قرار می گیرد؛ حضور این موهبت، حقیقتاً، به باور می آید.

اما راجع به بیت العدل اعظم، چنین تصریح شده که خداوند این مؤسسه را «مصدر کل خیر و مصوناً من کل خطاء» قرار فرموده^{۱۸۲} و این که هر تصمیمی اتخاذ نماید، «همان حق و مراد الله» است.^{۱۸۳} حضرت بپاء الله نیز بنفسه الاقدس، تضمین فرموده اند که: «أَنَّهُ يَلْهَمُهُمْ مَا يَشَاءُ»^{۱۸۴}؛ و تصریح نموده اند که «ایشان ملهمند به الهامات غیبی الهی...»^{۱۸۵} بنابراین موهبت خطاناپذیری نه شامل جامعه به عنوان یک کل (مانند کلیسای کاتولیک)^{۱۸۶}، و نه شامل تک تک اعضاء بیت العدل اعظم، (که همچنان ذاتاً یک فرد

۱۸۰. توفیق صادر از حضرت شوقی افندی، مورخ ۲۹ سپتامبر ۱۹۵۳.

۱۸۱. "Bramson - Lerche, "Some Aspects of the Establishment of the Gaurdianship" در اینجا

اشاره می شود که حضرت شوقی افندی، علی رغم تحقیق بسیار دقیقشان، در کتاب قرن بدیع، مرتکب بعضی اشتباهات جزئی شده اند. (همان مأخذ، ص ۲۸۵، یادداشت ۲۰) رابرت استاکمن (Robert Stockman) نیز می نویسد: همین ملاحظات در مورد عبدالنبیاء و شوقی افندی نیز صادق است؛ که در آثارشان اطلاعاتی را نقل می فرمایند که به نظر می رسد، از نظر تاریخی، دقیق نیست. منشی شوقی افندی بیان می نماید که ایشان در مسائل اقتصادی و علمی خطاناپذیر نیستند و ظاهراً در مواضع تاریخی نیز داعیه عصمت ندارند (گرچه آثار تاریخی ایشان بوضوح، منعکس کننده دقت و صحت بسیار بالایی است.)، (نقل از خلاصه نطق های ایراد شده در "چهارمین کنفرانس حاج مهدی ارجمند راجع به نصوص" ۶ - ۴ نوامبر ۱۹۹۴، منعقد در نیجمن (Nijmegen)، هلند).

۱۸۲. حضرت عبدالنبیاء، الواح وصایا، ایام تسعه، ص ۴۷۰.

۱۸۳. همان مأخذ، ص ۴۷۷.

۱۸۴. ورق هشتم از کلمات فردوسیه، نبذة من تعالیم، ص ۵۳. از متن مربوطه معلوم است که این وعده، مربوط به بیت العدل اعظم است.

۱۸۵. بشارت سیزدهم، مجموعه الواح مبارکه، ص ۱۲۲ / نبذة من تعالیم، ص ۴۰.

۱۸۶. مطابق قاعده تنظیم شده توسط توماس آکوئیناس: "کلیسا به عنوان یک کل، نمی تواند مرتکب خطا شود." (S.th.)

عادی انسانیند) می‌شود، بلکه مختص مقام و منصب معهد اعلی است که به عبارتی تشکیل دهنده همان حد عینی و ذاتی موهبت خطاناپذیری می‌باشد.^{۱۸۷}

درباره حوزه‌های ویژه‌ای که در آنها به اقدامات بیت العدل اعظم، موهبت خطاناپذیری اعطاء شده باشد، در نصوص مقدسه و نیز در آثار حضرت شوقی افندی، بیان روشنی، وجود ندارد و بیت العدل اعظم نیز درباره موضوع محدودیت‌های ذاتی حاکم بر مصونیت خود، تاکنون توضیحی ارائه ننموده‌اند. این موضوع که تأثیرات وسیع روانی بر افکار مؤمنان و درک آنان از امر الهی دارد و ربطی هم به مقام قانونی آن معهد اعلی ندارد (مقامی که صرفاً منبعث از این حقیقت است که حضرت بهاء‌الله آن را مقدر فرموده‌اند)، هنوز بر اساس نصوص مبارکه مربوطه، مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است.^{۱۸۸}

۱۸۷. در مقابله این معصومیت یا خطاناپذیری باب (به 891,2035 can. 749 CIC; Catechism, nos. 749 CIC; Catechism, nos. 891,2035) مراجعه نمائید.) که حتی "به فرامین مندرج مربوط به قانون اخلاقی طبیعی" (همان مأخذ. شماره ۲۰۳۶) نیز تعمیم می‌یابد. آشکار می‌شود که نه تنها در محتوا بل در مشروعیت. تفاوت‌هایی وجود دارد: خطاناپذیری باب بوسیله استنباط. مشروعیت می‌یابد. مطابق قانون شرع. برتری حقوقی باب که متضمن مرجعیت عقیدتی نیز هست، مبتنی است بر اشاره بطرس به مقام خود. به عنوان رهبر حواریون، (متنی ۱۶/۱۸؛ یوحنا ۱/۴۲. ۲۱/۱۵؛ لوقا ۲۲/۳۲) و نیز بر جانشین شدن رسول گونه استنفا رم در مقام بطرس. و خطاناپذیری باب در "مقام تبیین" نیز از وعده روح القدس (متنی ۲۸/۲۰) استنتاج می‌شود که گفت: "و اینک من هر روزه تا انقضای عالم همراه شما می‌باشم..." و همچنین: از وعده "روح راستی" (یوحنا ۱۴/۱۶ و بعد) که طی آن اصالت و صحت امری که رسولان و جانشینان آنان موعظه می‌کردند؛ برای همیشه تضمین شده است. (به لوقا ۱۰/۱۶؛ و برای جزئیات بیشتر راجع به این موضوع به *LThk* جلد ۱۰. ستون ۴۸۲ به بعد. رجوع کنید.) کلیساهای غیر کاتولیک. چنین استنتاجاتی را مورد تردید قرار داده‌اند و این استنتاجات حتی در درون کلیسای رومی نیز مورد مجادله‌اند. نگاه کنید به *Kung, Infallible?* ص ۵۳ به بعد. ص ۶۴ به بعد. ص ۸۸ به بعد. اما واژه "مصونیت از خطا". به معنی عدم امکان (inability) از سقوط در خطا. در هیچ موضعی از عهد جدید یافت نمی‌شود.

از حیث دیگر. مؤسسات ولایت امرالله و بیت العدل عمومی؛ مستقیماً توسط نصوص مبارکه؛ یعنی کتاب مستطاب اقدس حضرت بیه‌الله و الروح و صابای حضرت عبدالبهاء مشروعیت می‌یابند و بنابراین. وعده برخوردارگی از موهبت مصونیت از خطا. همانگونه که نشان داده شد، جزئی مصرح از نصوص مقدسه بهائی است.

۱. اینجانب در رساله دکتری خود که در سال ۱۹۵۷. قبل از صعود حضرت شوقی افندی به جاپ رسید، این مسئله را مطرح نمودم که آیا مصونیت این مؤسسه از خطا. شامل حوزه‌هایی دیگر. سوای قدرت تقنینی آن هم می‌شود یا نه و در همان

به نظر اینجانب دلایل و زمینه‌های مناسبی برای این استدلال وجود دارد که، مشابه تبیین حضرت شوقی افندی از محدودیت اختیارات خودشان، مصونیت اعطایی به بیت‌العدل عمومی نیز حائز حدودی ذاتی است؛ یعنی اینکه این موهبت ربانی تمامی اعمال و اقدامات آن معهداعلی را در بر نمی‌گیرد، بلکه صرفاً شامل وظائف عبارتند از وضع قوانین جدید و اتخاذ تصمیم "در آنچه اختلاف واقع یا مسائل مبهمه و یا مسائل غیر متصوِّصه"^{۱۸۹}؛ یعنی جمیع مواضع و مسائلی که در نصوص الهی مسکوت مانده و جنبه عمومی دارند. قصد من این نیست که این مسئله پیچیده را در اینجا، عمیقاً مورد تحلیل و بررسی قرار دهم؛ زیرا چنین اقدامی خروج از محدوده مورد نظر در این کتاب است^{۱۹۰}. بنابراین، تعداد قابل توجهی از مباحث، بررسی نشده باقی می‌ماند^{۱۹۱} و آنتیایی هم که مطرح خواهد شد، فقط می‌تواند فهرست وار ذکر شود.

مایلم یک نکته را روشن نمایم: پیشنهاد اینجانب در مورد تفسیری محدود کننده از آن فقرات نصوص مبارکه که به بیت‌العدل اعظم مصونیت از خطا اعطاء می‌کند، نباید سوء تعبیر شود و به عنوان تلاشی برای تعدیل فرصت طلبانه این مفهوم [مصونیت از خطا] و به قصد قابل قبول کردن آن برای نفوسی که "ضعیفند و از مقصود اولیه بعید"^{۱۹۲}، تلقی گردد؛ مفهومی که در جامعه سکولار ما از اشارات و معانی ضمنی منفی برخوردار است و معاصران بدبین آن را نوعی تحریک محسوب می‌دارند. قصد من این نیست که آنچه را نصوص مقدسه به بیت‌العدل عمومی اعطاء نموده انکار نمایم و یا تقلیل و تخفیف دهم و به این وسیله مرجعیت روحانی آن را، بدون هیچ ملاحظه‌ای، تضعیف کنم؛ بلکه هدف من این است که به جهت حصول درکی بهتر از تمهیدات حضرت بهاء‌الله و حضرت عبداله‌بهاء و یافتن پاسخی قانع کننده برای این سؤال اساسیه، منابع و مأخذ موجوده را مورد بررسی قرار دهم. یگانه مقصد من از پرداختن به جوانب مختلف این موضوع، مصون ساختن امر الهی و نیز مرجعیت معهد اعلائی جامعه بهائی از حملات و انتقادات بدبینانه کسانی

زمان نظر مرجع خود را در مورد توضیح و تفسیری محدود کننده از فقرات مربوطه در نصوص مبارکه، اظهار داشتیم ("Grundlagen"، ص ۱۷۴). جناب گلر نیز اخیراً این موضوع را مورد بررسی قرار داده است. ("Gottesreich")

فصل ۱۲.۴.۳. ۱۸۹. الواح وصایا، (آتام تسعه، ص ۴۷۷).

۱۹۰. این کار را در مقاله‌ای مجزا، که در دست تهیه است، انجام خواهم داد.

۱۹۱. مباحثی مثل استلزام‌ها و پیامدهای دفاعیه پردازانه مهم ادعای مصونیت نامحدود. جنبه‌های مختلف هدایت الهی و

۱۹۲. حضرت بهاء‌الله، مقدمه کتاب اقدس، ص ۱۳.

غیره.

است که دیانت را به چشم حقارت می‌نگرند و آن را به باد استهزاء می‌گیرند؛ که البته این اقدام را با ارائهٔ تعبیر و توضیحی انجام خواهم داد که از لحاظ منطقی مستحکم برود. متبول طبع خیراندیشان باشد.

در جهت هدف این کتاب، کافی است توضیحاتم را منحصر به نکات زیر نمایم:

(۱) نقطهٔ شروع این تأملات این حقیقت است که بیت العدل اعظم که مصدر مطلق قدرت حقوقی است، از بدایت به عنوان یک مرجع تنبینی در نظر گرفته شده و وظیفه قانونگذاری تکمیلی به عهدهٔ آن محوّل گشته است. در حالی که موازین و معیارهای کتاب (آثار حضرت بهاء الله - م) که تشکیل دهنده قانون الهیند، برای حداقل هزار سال، معتبر و غیر قابل تغییر می‌باشند^{۱۹۳} و در حوزه و سطحی انتزاعی تر تنظیم گشته‌اند؛ به بیت العدل اعظم این قدرت و اختیار تفویض شده که این قوانین را شرح و بسط دهد و بر حسب مقتضیات جامعه‌ای مستمراً متحوّل، با تشریح مکمل، قوانین جنبی و تکمیلی را وضع نماید. و این است مهم‌ترین هدف و مسئولیت این معهد اعلی.^{۱۹۴}

این مطلب بدین معناست که تغییرات آتی شریع بیثباتی، آنگونه که در مورد اسلام رخ داد؛ نه از طریق تفاسیر رسمی^{۱۹۵} علماء^{۱۹۶}، بلکه بواسطهٔ قانونگذاری تکمیلی توسّط

۱. به کتاب اقدس، بند ۳۷ رجوع کنید.

۱. این موضوع مصحح بسیاری از آثار حضرت عبدالنبیاء و حضرت شرقی افندی است. در اینجا، فقرهٔ زیر کفایت می‌کند: "از این بیانات کاملاً واضح و روشن است که ولی امر مبین آیات الله و بیت العدل اعظم واضع احکام غیر منصوصه است. تفسیر و تبیین ولایت امر در دایرهٔ خویش، همانقدر مورد تمکین و اتقیاد است که قوانین موضوعه بیت العدل که حقوق و امتیازاتش وضع قوانین و احکام غیر منصوصه حضرت بهاء الله است." (دور بیثباتی، ص ۸۵).

۱. همانگونه که حضرت عبدالنبیاء در لوحی (مذکور در مقدمه کتاب اقدس، ص ۱۳ - ۱۲)، توضیح می‌دهند: اهمیت مقررات و نمیدانی که حضرت بهاء الله و حضرت عبدالنبیاء، برای توسعهٔ آتی قوانین و احکام بیثباتی، منظور می‌فرمایند هنگامی معلوم و مشخص می‌شود که آنها را با توجه به شرح اسلام مورد بررسی قرار دهیم. یک تفاوت اساسی میان مقام قوانین اسلامی و بیثباتی این است که حضرت بهاء الله، "عبادات"؛ یعنی آداب و مناسک پرستش را از قانونگذاری و تشریح تکمیلی معاف فرمودند. به این احکام باید مطابق "ما انزله الله فی الكتاب" (نبذة من تعالیم، صص ۲۷، ۴۰)، عمل نمود؛ و این در حالی است که احکام شریعت (اسلام - م)، بعضی مقررات مربوط به عبادات و مناسک و وظائف عبادتی را نیز در بر می‌گیرد.

در دیانت بیثباتی، عقاید و نظریات "علماء فی البیاء" (کتاب اقدس، بند ۱۷۳) مرجعیتی ندارد مگر آنکه به تأیید و

مرجمی منصوص، صورت می‌گیرد؛ مرجعی که علاوه بر این، مختار است قوانین موضوعه خود را نسخ نماید و آنها را با شرایط و مقتضیات جهانی که پیوسته در حال تغییر و تحول است، توافق و سازگاری دهد.

کاملاً مشخص و معلوم است که در حوزه تشریح، به بیت العدل اعظم موهبت مصونیت از خطا اعطاء شده و به دلیل همین خطا ناپذیری، قوانین مکمله وضع شده توسط این هیئت عالییه قوانین مقدس، یعنی جزئی از قانون الهی، محسوب می‌گردد^{۱۹۷}، زیرا «همان حق و مراد الله»^{۱۹۸} و «مانند نص است»^{۱۹۹} به این نحو، قوانین و احکام مقدسه بیثباتی از «امر ضروری انعطاف»^{۲۰۰} برخوردار بوده؛ متشکل است از قوانین و احکامی که حضرت بهاء الله در کتاب مستطاب اقدس به اهل بهاء عنایت فرموده‌اند، (که هسته مرکزی قانون الهی است) و نیز قوانین تکمیلی که بیت العدل اعظم وضع و مقرر می‌نماید.

۲) این تفسیر پیشنهادی محدود کننده توسط مآخذ و منابع موثق تأیید می‌گردد. حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء در هر متن و فقره‌ای از نصوص الهیه، که مبین و معرف صلاحیت تشریحی این مرجع عالییه است، دلالت روحانی و هدایت قطعی مصون از خطا^{۲۰۱} را برای آن وعده فرموده‌اند و البته در هر موضعی، این وعده، همراه اشاره به "کتاب الله" یا "نصوص مقدسه" است:

«آنچه از حدودات در کتاب بر حسب ظاهر نازل نشده، باید امنای بیت عدل مشورت نمایند، آنچه را پسندیدند، مجری دارند. اِنَّهُ يُلْهِمُهُمْ مَا يَشَاءُ وَ هُوَ الْمُدَبِّرُ الْعَلِيمُ...»^{۲۰۲}

«... چون که هر روز را امری و هر حین را حکمی مقتضی، لذا امور به بیت عدل راجع تا آنچه را مصلحت وقت دانند معمول دارند. نفوسی که لوجه الله بر خدمت امر قیام نمایند، ایشان ملهمند به الهامات غیبی الهی. بر کل اطاعت لازم. امور سیاسیه کل راجع است به بیت عدل و عبادات بما

نصرب بیت العدل برسد. (مقدمه کتاب اقدس، ص ۱۲).

۱۹۷. (ius divinum)، به "Grundlagen"، صص ۷۷ به بعد رجوع کنید. نیز به همین کتاب. صص ۲۳۴ به بعد.

۱۹۸. الواح وصایا، ایام تسعه، ص ۴۷۷. همان مآخذ. ص ۴۷۷.

۲۰۰. بیت العدل اعظم. مقدمه کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۳.

۲۰۱. "مَصُونًا مِنْ كُلِّ خَطَاوٍ"، (الواح وصایا، ایام تسعه، ص ۴۷۰).

۲۰۲. حضرت بهاء الله. کلمه الله در ورق هشتم از فردوس اعلی. نبذة من تعالیم، ص ۵۳..

انزله اللہ فی الكتاب...»^{۲۰۳}

«... اما بیت العدل الذی جعله اللہ مصدر کُلِّ خیر و مقصوداً من کُلِّ خطاء... مقصد بیت عدل عمومی است... این مجمع، مرجع کل امور است و مؤسس قوانین و احکامی که در نصوص الهی موجود نه و جمیع مسائل مشکله در این مجلس حل گردد... این بیت عدل مصدر تشریح است و حکومت قوه تنفیذ...»^{۲۰۴}

«مرجع کل کتاب اقدس و هر مسئله غیر منصوصه راجع به بیت عدل عمومی و بیت عدل آنچه بالاتفاق و یا به اکثریت آراء تحقق یابد، همان حق و مراد الله است...»^{۲۰۵}

«... و آن اعضاء (اعضاء بیت العدل عمومی) در محلی اجتماع کنند و در آنچه اختلاف واقع، یا مسائل مبهمه و یا مسائل غیر منصوصه، مذاکره نمایند و هر چه تقرر یابد، همان مانند نص است...»^{۲۰۶}

این بیانات مبارکه دلایلی قویه در جهت اثبات این نظریه اند که موهبت خطاناپذیری صرفاً شامل عمل قانونگذاری است. "کتاب" و "نصوص الهی"، حائز اعتباری عمومینند و از اینجاست می‌توان چنین نتیجه گرفت که فقط تصمیماتی «مصون از خطا» هستند که، به همین صورت، دارای جنبه و اعتباری عمومی باشند.

باید توجه داشت که حوزه‌های صلاحیت معرفی شده در الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، در زمینه تشریح تکمیلی، یعنی «حل جمیع مسائل مشکله» مذاکره در آنچه اختلاف واقع، یا مسائل مبهمه،^{۲۰۷} بایستی وظایف تمینینی تلقی شوند. ارجاع صریح به

۲۰۳. همان مأخذ، ص ۲۷. ۲۰۴. الواح وصایا، (ایام تسعه، ص ۴۷۰).

۲۰۵. همان مأخذ، (ایام تسعه، ص ۴۷۷). ۲۰۶. همان مأخذ، (ایام تسعه، ص ۴۷۷).

۲۰۷. به عنوان مثالی برای "آنچه (در آن) اختلاف واقع"، می‌توان به تصمیم بیت العدل اعظم در این مورد اشاره نمود که "طریق تعیین ولی ثانی امر جهانی، وصی حضرت شوقی افندی به کلی مسدود و امکان تشریح قوانینی که تعیین من هو بعده را میسر سازد بالمره مفقود است." (۱۶ اکتبر ۱۹۶۳، ارکان نظم بدیع، ص ۸۲) این تصمیم که به مسئله‌ای حساس از جامعه جهانی جهانی مربوط می‌شد، اقدامی در حوزه قانونگذاری و حائز خصیصه یک قانون بود. زیرا توضیحی معتبر بود راجع به این مسئله که آیا یکی از دو رکن نظم قانونمندی اداری می‌بایست استمرار یابد یا نه. این

نصوص مقدسه در هر مورد و نحوه اشاره به این وظائف جنبی که به حلّ و فصل «مسائل غیر منصوصه» ختم می شود، به اضافه این بیان صریح که تمامی تصمیمات متخذ در این حوزه صلاحیت، «مانند نص است»^{۲۰۸}، کلّ به وضوح آشکار می سازد که این تصمیمات، موفقی، یا به عبارتی اداری - اجرایی یا قضایی نیستند؛ بلکه صرفاً تصمیماتی هستند که جنبه کلی و عمومی دارند.

۳) همچنین این حقیقت که تصمیمات بیت العدل اعظم حصلاً و حیاتی (Revelational) نیست لزوم توضیح و تفسیری محدود کننده را، بیش از پیش ثابت و مبرهن می سازد که مورد حمایت جناب گلستر نیز قرار گرفته،^{۲۰۹} در اینجا، روح القدس به عنوان یک خدائی که به موقع برای رفع مشکلات و مسائل حضور پیدا می کند^{۳۰}، عمل نمی کند. بیت العدل اعظم صرفاً گیرنده، تبدیل کننده و مظہر روح القدس نیست. تصمیمات آن به واسطه وحی پیامبرگونه ("*Divino*", "*quasi per inspirationem*"), (*afflante Spiritu*) حاصل نمی شود، بلکه به جای آن، در خلال فرایندی منطقی و استدلالی بدست می آید؛ فرایندی که طی آن، پس از اقامه حقایق مربوطه و ایضاح رهنمودهای اساسی مندرج در نصوص مبارکه، یک جریان مشورتی رسمی به نوعی وحدت نظر و در نهایت به تضمین منتهی می گردد که با اکثریت یا به اتفاق آراء اتخاذ می شود.

اهمیت این حقیقت که بیت العدل اعظم، به نحوی عقلایی عمل می کند و پس از مشورتی مستدل، تصمیم می گیرد فوق احصاء است. اما همانطور که اینجانب قبلاً اشاره نموده ام^{۲۱۰}، جامعه بنیائی مالک نوعی معبد دلّی^{۳۱} نیست که هرگاه کسی دچار شک و تردید و بلا تکلیفی باشد دست به دامان آن شود. این طرز فکر، تصویری ناپخته و حتی

توضیح بر اساس قانون مال اندیشی ویژه ("*Mahnahmegesetz*"), حائز ربط و تأثیری قانونی و همبستگی برای تمامیت جامعه جهانی (بنیائی) است. اعلان عمومی آن نیز با یکی دیگر از پیش شرطهای قانونگذاری سازگاری دارد؛ یعنی اینکه هر قانونی باید انتشار یابد و به نظر عامه مردم برسد.

۲۰۸. قابل تصوّر نیست که این بیان مبارک تصمیمات برخوردار از ماهیت اداری یا قضایی یا حتی مسائل جزئی را نیز شامل شود.

209. "*Gottesreich*", ch. 12.4.3.

۳۰ *deus ex machina* این عبارت لاتین مربوط به قرن چهارم قبل از میلاد است که در یکی از آثار سوفوکل Sophocles بیان شده که ربّ النوعی برای حلّ بحرانیهای به بن بست رسیده ظاهر می شود و به اراده الهی آن را حلّ می کند - م.

210. "*Grundlagen*", p. 290.

۳۱ *Delphic Oracle* معبد دلف در یونان قدیم که مرکز غیبگویان بوده است - م.

سحرآمیز از آن هدایت خطاناپذیری است که به معیند اعلیٰ وعده داده شده؛ این یک نگرش کاملاً غیر قابل قبول است و مجرد این تمایل در نفوس است که از اتخاذ تصمیمات مستنله اجتناب کنند و از تقبل و تحمل مسئولیت بپرهیزند و برای بهره‌مندی از "هدایت خطاناپذیر"، امور مشکله را به بیت العدل اعظم محوّل نمایند.

۴) همانگونه که بیت العدل اعظم خود تصریح نموده‌اند^{۲۱۱}، خطاناپذیری مترادف علم و خبیر بودن (omniscience) نیست. مانند هر هیئت تصمیم‌گیرنده دیگری، بیت العدل اعظم نیز متکی به اطلاعات است.^{۲۱۲} اما ماهیت و کیفیت این اطلاعات، بسته به سطحی که تصمیم در آن اتخاذ می‌گردد، متغیر است. در سطح اجرایی و قضایی، اطلاع و آگاهی از حقایق تاریخی و اجتماعی مرتبط با قضیه مورد نظر لازم است؛ در حالی که در سطح تشریحی آنچه مورد نیاز است، علم و آگاهی از مسائل و مواضیعی است که به وضع قوانین مربوط می‌شود.

در مورد مسائل نوع اول، یعنی پی بردن به حقایق تاریخی، بیت العدل متکی به دیگران است. اطلاعات مرتق لازم برای تصمیمات اجرایی و قضایی، توسط مؤسسات تابعه یا افراد گردآوری می‌شود. اما یک تصمیم مصون از خطا مستلزم این است که در هر موردی، اطلاعات موقته معروضه، مطلقاً عاری از خطا باشد؛ چیزی که عملاً غیر ممکن است. هیچ گونه تضمینی وجود ندارد که کلیه حقایق و دقائق مربوط به تصمیم متخذ، جمع آوری شده باشد و اگر هم چنین باشد، اطمینانی وجود ندارد که این حقایق، قبل از انتقال به بیت العدل اعظم، آسان که شایسته اهمیت نسبیشان است، مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته باشند.^{۲۱۳} اگر چنین امری قابل تضمین نباشد، در نتیجه برای صحت مطلق تصمیمات متخذ، در این سطح هم، نمی‌تواند تضمینی وجود داشته باشد و نیز؛ درستی چنین تصمیماتی مشروط خواهد بود؛ زیرا وابسته به صحت و اعتبار مطلق

۲۱۱. دستخط مرحله ۲۳ آگوست ۱۹۷۷.

۲۱۲. "بیت العدل اعظم: قبل از اتخاذ تصمیم درباره هر مسئله‌ای، محتاج است تمامی حقایق مربوط به آن را، در اختیار داشته باشد. اگر، پس از هر تصمیمی، حقایق جدیدی در مورد آن ظاهر شود، ممکن است آن تصمیم تغییر نماید." (دستخط مرحله ۱۳ آگوست ۱۹۸۱) در مورد تصمیمات متخذ توسط بیت العدل اعظم و هدایات صادره از جانب آن و ارتباط این دو با اطلاعات به کار رفته؛ واضح و مبرهن است که طبیعت این تصمیمات و هدایات، متأثر از اطلاعاتی است که اساس و پایه آن می‌باشد. (دستخط مرحله ۲۶ می ۱۹۹۳).

۲۱۳. اینجانب، به عنوان عضو سابق یک محفل روحانی منی، در این مورد که اطلاعات گزارش شده به بیت العدل اعظم گاهی تا حدی می‌توانند پراکنده و ناقص باشد، سابقاً تجربه دارم.

اطلاعات گرد آمده مربوط به مسئله مورد نظر است. اما، خطاناپذیری مشروط، نوعی تناقض (*contradictio in adiecto*) است. تصمیمی که مبتنی بر حقایق باشد که به طور ناقص و اشتباه انتقال یافته، چیزی نیست جز خطا که البته باید اصلاح گردد. بیان بیت العدل اعظم در این مورد که یک تصمیم می‌تواند، هنگامیکه «حقایق جدید... معلوم شود»، «اصلاح گردد»،^{۲۱۴} مؤید این تعبیر و برداشت است.

اما در مورد حوزه تشریح (وضع قواعد انتزاعی عمومی و کلی) و تصمیمات مربوط به موارد خاصی که جنبه عمومی دارد^{۲۱۵}، وضعیت متفاوت است. در این موارد، تصمیم در سطح کلی قوانین اتخاذ می‌شود؛ یعنی مستقل از هر مورد خاص تاریخی و مجزا از بررسی حقایق قطعی مربوط به آن. در این حالت، آنچه که مورد نیاز است اطلاعات عمومی و کلی است. البته در اینجا نیز، بیت العدل اعظم نیاز دارد تا جمیع شرایط و جوانب موضوع را مورد تمحص و بررسی قرار دهد و از استلزامات عقیدتی و حقوقی مربوط به عمل قانونگذاری^{۲۱۶}، آگاهی داشته باشد، اما چنین اقدامی تشریحی دیگر متکی به ابضاح اطلاعات تاریخی و تأمین حقایق قطعی، توسط مؤسسات یا افراد دیگر که همواره در

۲۱۴. رقامت مورخه ۱۳ آگوست ۱۹۸۱ و ۲۲ آگست ۱۹۷۷. رجوع کنید به کتاب حاضر، ص ۱۶۰.

۲۱۵. یک تصمیم با جنبه عمومی، تصمیمی است که ربط شرعی و قانونی با "اهل بیاء" یا به عبارتی، جامعه جهانی بهائی، داشته باشد. بیت العدل اعظم از بدو تأسیس، در آپریل ۱۹۶۳ تکثیر، تصمیمات اندکی اتخاذ فرموده‌اند که باید به آن جنبه تشریحی داد: مثلاً اتخاذ تصمیم در مورد استمرار مؤسسه ولایت امرالله: (به همین کتاب، ص ۱۵۴. یادداشت ۲۰۷ رجوع کنید) و مؤسسه ایادی امرالله، به اجراء در آوردن حکم حقوق الله در پیام رضوان ۱۹۹۱ و به اجراء در آوردن قوانین عبادتی کتاب مستطاب اقدس، با اشاره به صلات‌های واجبه، سوم و ذکر الله‌ایی (رجوع کنید به آیات ۱۸، ۱۳، ۱۰ - ۱۶، رساله سئوال و جواب شماره‌های ۶۲، ۶۷ - ۶۶، ۷۷ - ۷۵) با اعلان عمومی آن به دنیای بهائی، در ۲۸ دسامبر ۱۹۹۹. البته این قوانین، قوانین کلاسیک، به معنای وضع قواعد انتزاعی عمومی نیستند؛ اما در علم حقوق به آنها "Loi d'instruction" یعنی "قوانین مقدماتی" (*Einführungsgesetz*)، گفته می‌شود.

۲۱۶. جزم‌های قانونی (*Legal dogmatics*) و فنون قانونی. در زمره اصول ضروری هر نوع عمل قانونگذاریند. این مقدمات و بنیان‌های جزئی قانونی، که پیش‌نیازی برای وضوح و اعتبار قوانین موضوعه‌اند، توسط "فضلاً" یا "علماء فی البیاء" (العلماء، جمع علیم به معنی داننده، مأخوذ از ریشه علم. به معنی دانایی)، انجام خواهد شد؛ نفوسی که "کانون اصلی (قوة) تشریح‌اند" (رجوع کنید به کتاب اقدس، آیه ۱۷۳؛ حضرت عبدالبهاء، رساله مدینه، ص ۴۴)، اما نظریات و استنباطاتشان را "حکمی نه، مگر آنکه تحت تصدیق بیت العدل در آید." (حضرت عبدالبهاء، ارکان نظم بدیع، ص ۱۹۲). جهت آگاهی از کل موضوع به گُلمر، "Gottesreich"، فصول ۱۱.۲.۳ و ۱۲.۴.۳ رجوع کنید.

معرض خطا هستند، نخواهد بود و لهذا بیت العدل اعظم مستل و مستغنی از اقدامات ضرورتاً خطاپذیر مؤسسات و افراد دیگر خواهد بود. چنین استقلالی برای معهد اعلی، پیش شرطی منطقی است برای اتخاذ تصمیمی که، آنگونه که در نصوص مبارکه مذکور است، مُجَلَّایِ مَشِیتِ اللّهِ و مَبْرَأِ از خطا باشد:

«و بیت عدل، آنچه بالاتفاق و یا به اکثریت آراء تحقق یابد همان حق و مراد اللّهِ

است.»^{۲۱۷}

۲۱۷. الواح وصایا (ایام تسعه. ص ۴۱۷). شباهتی که فیچکیا از رومر. (*Die Baba'i - Beha'i* ص ۱۱۸) عاریت گرفته و

برسبیلۀ آن، خطاپذیری بیت العدل عسری با اصل اسلامی اتفاق نظر یا اجماع است (صص ۱۶۲، ۲۸۱) مقایسه شده: به هیچ وجه صحیح نیست. درست است که در هر دو مورد ادعای مصونیت از خطا به عمل آمده، اما این نکته تنها وجه مشترک این دو نظریه است.

ذیلاً نگاهی به اصطلاح اجماع می‌افکنیم. در حالی که شیعه اسلام دارای مرجعیتی عقیدتی به شکل امامت بود (نگاه کنید

به (Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 1-48ff) در تفسیر اسلام چنین نهادی وجود نداشت -

خلیفه، نماینده دینی رسول اللّهِ تلقی می‌شد و مرجعیت عقیدتی نداشت (نگاه کنید به "*Grundlagen*" ص ۱۵۱).

یادداشت ۴۹۸ و آثار و کتب ذکر شده در آنجا). با وجود این، بتدریج، در میان اهل سنت نیز نهادی بوجود آمد که به تبیین

رسمی اصول اعتقادی پرداخت. از حدیث منقول توسط ابن ماجه (*Madja*)، مبنی بر این که "است من هرگز با امر خطا

مرافقت نخواهد کرد" (ترجمه) بعد از مجادلات فراوان چنین استنباط شد که، یک اتفاق نظر یا اجماع در مورد هر مسئله

اعتقادی، همواره منادی حقیقت است. اجماع وقتی محقق انگاشته می‌شد که فقیهای مشهور زمان یا مجتهدین، در مورد

مسئله‌ای مربوط به شریعت، هم رأی می‌شدند. هر تصمیمی که بر اساس اجماع اتخاذ می‌گشت، همواره درست و

لازم‌الاتباع تلقی می‌شد. (در این باره نگاه کنید به "*Islamisches Recht*" Bergstrasser صص ۱۳۱ به بعد؛

Goldziher Introduction صص ۵۰ به بعد و *SEI* ص ۱۵۷)

میان اجماع و اقدامات تشریحی بیت العدل اعظم که موهبت خطانابذیری به آن اعطاء گشته، تفاوت‌های زیر وجود دارد:

الف: اجماع نه نهاد است و نه تصمیمی که در زمان تاریخی معینی اتخاذ و اعلام شده باشد؛ بلکه صرفاً اظهاریه‌ای است مبنی

بر اینکه روزگاری در گذشته، نوعی توافق همگانی اعتقادی، وجود داشته است.

ب: در اجماع، موارد شرعی و مسائل اعتقادی، به طرز معین و مرفق تبیین می‌گردد؛ در حالی که بیت العدل اعظم مرجعی

است برای اتخاذ تصمیماتی که خارج از حوزه اصول اعتقادی واقع می‌شود؛ این مرجع، فاقد حق تبیین بوده، اما حائز حق

تشریحی است که هرگز در عالم اسلام وجود نداشته است.

ج: تشریح بیت العدل منکی است بر مشورت و رایزنی، در حالیکه اجماع، مبتنی بر مشورت میان مجتهدین مشخص نیست؛

(۵) یک نکته بسیار مهم و حساس، اصلاح پذیری تصمیمات متخذه توسط معهد اعلی است. تصمیمات مصون از خطا "همان حق و مرادالله" هستند. به عنوان مجاری و مجالی اراده الهی، چنین تصمیماتی اصولاً همانقدر تغییر ناپذیرند که نفس اراده الله. اراده حق را نمی توان "اصلاح کرد" و اعمال خطاناپذیر، در معرض "اصلاح" واقع نمی شوند. تبیینات ولی امرالله از نصوص مبارکه توسط حضرت ولی امرالله مصون از خطا هستند و لهذا تغییر ناپذیرند.^{۲۱۸} تشریح بیت العدل اعظم نیز مصون از خطا است و اگر حضرت عبدالبهاء در الواح وصایا یک *clausula salvatoria* یعنی قید و شرط صریحی را مقرر نفرموده بودند، این تشریح نیز در معرض نسخ قرار نمی گرفت. برطبق این قید، بیت العدل اعظم نه تنها «واضع قوانین غیر منصوصه» است؛ بلکه «ناسخ آن مسائل نیز تواند بود».^{۲۱۹} تنها همین عبارت است که به بیت العدل اعظم این اختیار را اعطاء می کند که قانون موضوعه خود را نسخ نماید و به این ترتیب، آن را با «اقتضای زمان»^{۲۲۰} انطباق دهد؛ یعنی اینکه «واضع بیت عدل ناسخ نیز بیت عدل» است.^{۲۲۱}

اگر خطاناپذیری تصمیمات معهد اعلی به حوزه های اختیارات اداری، اجرایی و قضایی آن نیز تعمیم یابد، این مرجع از قدرت لازم برای اصلاح تصمیمات خود، که در هنگام آشکار شدن حقایق جدید بروز می نماید، برخوردار نخواهد بود؛ زیرا نصوص مبارکه چنین قید صریحی را در مورد تصمیمات خارج از محدوده تشریح تکمیلی، در بر ندارد. این استنتاج که غیر قابل قبول است. به زعم اینجانب این نیز دلیل دیگری است به نفع این نظریه که تصمیمات اجرایی و قضایی، مشمول موهبت خطاناپذیری نیستند.

(۶) در این زمینه، باید به این نکته عطف نظر داشت که بین نسخ یک قانون موضوعه توسط بیت العدل اعظم به قصد جایگزین کردن آن با قانونی جدید که متناسب با مقتضیات متغیر زمان باشد، و حذف یک تصمیم در حوزه اختیار اجرایی و قضایی که

زیرا در اسلام نهاد شورا هرگز مجال رشد نیافت و به اجماع نیز فقط به نحو مرتب مشورت شد.

۲۱۸. یک اجماع مستلزم نوعی توافق مطلق است؛ در حالی که بیت العدل اعظم بر اساس رأی اکثریت حاصل از مشورت، اتخاذ تصمیم می کند.

۲۱۹. "ولی امرهای لاحق... نمی توانند تبیینات ولی امرهای سابق را "نسخ" نمایند" (حضرت شوقی افندی، نقل از توفیق منبع مرفوم از جانب آن حضرت، مورخ ۱۹ فوریه ۱۹۴۷) "ولی امرالله معنی حقیقی نصوص مبارکه را بیان می نماید. تفسیر ایشان، تبیین حقیقت است و نمی تواند تغییر یابد". (معهد اعلی، رقیبه مورخه ۹ مارچ ۱۹۶۵، نقل

از *wellspring* ص ۵۲). ۲۱۹. همان مأخذ، ۲:۸ (ص ۲۰).

۲۲۰. آیام تسعه، ص ۴۷۷. ۲۲۱. آیام تسعه، ص ۴۷۷.

ناشی از ظهور حقایق جدید است، تفاوتی کیفی موجود است. بیت العدل اعظم با نسخ یکی از قوانین خود، تشریح پیشین را "اصلاح" نمی‌کند؛ بلکه آنرا با شرایط نوظهور بر روی کره ارض، انطباق می‌دهد. فقط وقتی "حال عمومی تغییر کلی حاصل نماید (و) اختلاف از زمان حصول یابد". بیت العدل اعظم محق است که قوانین موضوعه خود را نسخ کند و منطبق با «اقتضای زمان»^{۲۲۲} نماید.

اما، تغییر تصمیم معهد اعلی، در عرصه اختیارات اداری و قضایی و نسبت به یک موضوع معین، پس از آشکار شدن حقایق جدید، کیفیت دیگری دارد. هر طور به قضیه بنگریم، تغییر به سبب حقایق جدید، نوعی "اصلاح" است؛ یعنی دو قضاوت متناقض موجود است که فقط یکی از آنها می‌تواند درست باشد. اگر برای کلیه تصمیمات اداری و قضایی بیت العدل اعظم ادعای معصومیت از خطا شود، این مشکل پیش می‌آید که چگونه می‌توان تصمیمات متناقض یک بیت العدل را نسبت به یک موضوع معین، به طور عقلانی توجیه نمود. از این بن بست منطقی چگونه می‌توان خارج شد؟ به عقیده اینجانب، داعیه خطاناپذیری برای هر دو تصمیم، غیر معقول است. چنین مُعضلی را بدون نقض اصول تنگنر منطقی نمی‌توان حل کرد.

"معصومیت" یک تصمیم خطا و لاجرم اصلاح شده را نمی‌توان با توسل به این استدلال سنسپه‌آمیز توجیه کرد که اگر واقعیات زیر بنایی صحیح می‌بودند، تصمیم نیز درست از آب در می‌آمد. این اقدام به نوعی خطاناپذیری فرضی منتهی خواهد شد که بر اساس آن، نه نفس تصمیم متخذ، بلکه جریانانی که طی آن تصمیم حاصل شده، مصون انگاشته می‌شود. چنین استدلالی این اصل اصیل را عقیم و علیل خواهد کرد. بنابراین از لحاظ اینجانب، صرف این حقیقت که چنین تصمیماتی مشمول اصلاح می‌باشند موجد دلیل منطقی دیگری است در جهت اثبات این نظر که آنها تحت پوشش موهبت اعطائی معصومیت، قرار نمی‌گیرند.

(۷) در این جا نمی‌توان به این اعتراض قابل طرح پاسخ داد که چنین تعبیر و تفسیری ضرورتاً به تضعیف و تقلیل هدایت الهی اعطاء شده به این مؤسسه منیع می‌انجامد.^{۲۲۳} در این باره آنچه مایلیم در اینجا ذکر کنم این است که حتی اگر آن هدایت مخصوص ربانی که در اصل خطاناپذیری متجلی است شامل تصمیمات اداری و قضایی بیت العدل اعظم نشود، آن مرجع عالی همچنان بدون تردید، مشمول آن هدایت کلی الهی موعود برای کلیه بیوت عدل خواهد بود، که شرایط اصلی مشمول آن را حضرت عبدالبهاء تشریح

۲۲۲. آیام تسعه، ص ۴۷۷.

۲۲۳. لازم است خواننده را به مقاله‌ای که مشغول آماده کردن آن هستیم، ارجاع نمایم.

فرموده‌اند.^{۲۲۴}

۸) ناگفته نماند که نظریه عرضه شده در اینجا، هیچ تأثیری بر مرجعیت قانونی این مؤسسه عالی ندارد؛ زیرا این مرجعیت، مبتنی بر مصوتیت ویژه این هیئت نیست، بلکه صرفاً از این حقیقت نشأت می‌گیرد که این مؤسسه فخریه را حضرت بنیاء الله تاسیس فرموده‌اند و از آنجا که معید اعلی و مرجع معلماً می‌باشد، در جمیع حوزه‌های اختیار، نظر نهائی، راجع به آن است^{۲۲۵} و از تمامی تصمیماتش باید بدون قید و شرط تبعیت بعمل آید.^{۲۲۶} اما، مرجعیت روحانی بیت العدل اعظم، بسیار فراتر از قدرت و اختیار آن هیئت در ارائه نظر نهائی در هر مورد و مسئله‌ای است. مرجعیتی که در تشریح خطاناپذیرش جلوه‌گر است و به سبب آن جامعه بهائی برای همیشه از موهبت حضور مؤسسه‌ای برخوردار است که "همواره سلطه و اختیاراتی را که من جانب الله بوده و از نفس مظهر ظیور سرچشمه گرفته است" تضمین می‌نماید و "وحدت پیروان آئینش" را محفوظ می‌دارد.^{۲۲۷}

۲۲۴. "اول فرضیه اصحاب شور، خلوص تبت و نورانیت حقیقت و انقطاع از ماسوی الله و انجذاب به تفحات الله و خضوع و خشوع بین احباء و صبر و تحمل بر بلا و بندگی عتبه سامیه الهیه است و چون به این صفات موفق و مؤید گردند نصرت ملکوت غیب الهی احاطه نماید... اول شرط محبت و النت تام بین اعضای آن جمعیت است که از بیگانگی بیزار گردند و یگانگی حضرت پروردگار آشکار کنند... اگر وحدت حال و یگانگی بی ملال در میان نیاید، آن جمع پریشان گردد و آن انجمن بی سر و سامان شرط ثانی آنست که... اعضاء در حین ورود توجه به ملکوت اعلی کنند و طلب تأیید از افق ایبی... در نهایت خلوص و وقار و سکون و آداب در انجمن قرار یابند و به نهایت ادب و ملایمت کلام و اهمیت خطاب به بیان آراء پردازند. در هر مسئله‌ای تحری حقیقت کنند نه اصرار در رأی؛ زیرا اصرار در رأی منجر به منازعه و مخاصمه گردد و حقیقت مستور ماند... در این خصوص و اجراء این شروط چون همت نمایند، تأیید روح القدس رسد و آن مجمع مرکز سنوحات رحمانیه گردد." (مکاتیب عبدالیهاء، ج ۳، صص ۵۰۴ به بعد؛ حیات بهائی، ص ۹۵)، به این ترتیب، حضرت عبدالیهاء تصریح می‌فرمایند که هدایت روح القدس فقط شامل حال محافظی خواهد بود که مشاورانشان تحت شرایط و ضوابط مشخص شده در این فقرات مبارکه انجام شود.

۲۲۵. گویی می‌توان حکم کلی و مشهور آگوستین (Augustine) را که گفت *"Roma locuta, causa finita"* (Sermones, 151, 10) به صورت *"Haifa locuta, causa finita"* (حینا سخن گفته است، قضیه تمام است)، باز نویسی کرد.

۲۲۶. حضرت عبدالیهاء اطاعت از دو مؤسسه فخریه (ولایت امرالله و بیت العدل اعظم) را به بیان فصیح و بلیغ مورد تأکید قرار داده‌اند (به الواح وصایا ۱/۱۷ (ص ۱۱)، رجوع شود). ۲۲۷. حضرت ولی امرالله، دور بهائی، ص ۸۱

ح) کتبهٔ مؤسّسات تصمیم‌گیرندهٔ دیگر، یعنی "بیوت عدل" محلی و خصوصی نیز مشمول وعدهٔ هدایت الهی هستند؛ اما صرفاً تحت شرایطی معین و قانوناً غیر قابل تحقیق، که حضرت عبدالبهاء تعریف و تبیین فرموده‌اند.^{۲۲۸} به چنین مؤسّساتی موهبت خطاناپذیری اعطاء نشده است.

بنابراین ادّعای فیچکیا در مورد خلاف این قضیه، آشکارا کذب و خطا است. یک دلیل بر اینکه مؤسّسات محلی و ملی از موهبت مصونیت بی بهره‌اند این واقعیت است که هم اساسنامهٔ اداری آنها و هم قانون اساسی بیت العدل اعظم الهی،^{۲۲۹} متضمّن حق تجدید نظر و حق استیناف می‌باشند تا امکان بازنگری و اصلاح تصمیمات اشتباه تضمین گردد. اگر تصمیمات و مصوّبات محافل محلی و ملی نیز انعکاس ارادهٔ الهی بود، چنین حقوقی زائد و بی معنی جلوه می‌نمود. فیچکیا به زعم خود، این مسئله را که مقرّرات مربوط به مراحل استیناف با خطاناپذیری مورد ادّعای او برای محافل محلی و ملی که در ظل بیت العدل اعظم هستند، در تضاد کامل است آن را دوبار در خلال کتابش، مورد تأکید و تصریح قرار می‌دهد.^{۲۳۰} اما، ابراز چنین تناقضی او را بر آن نداشته که استنباط اشتباه خود را مورد تردید قرار دهد؛ بلکه آن را صرفاً به عنوان دلیلی برای اثبات بطلان کل نظام، ملحوظ داشته است.

وی هنگامی که "مصونیت از خطا" را به این مؤسّسات نسبت می‌دهد، این احتمال را که ممکن است خود در خطا باشد، کاملاً مردود می‌شمارد و قاطعانه به رسالهٔ اینجانب که بیان می‌دارد مؤسّسات منتخب جامعهٔ بیانی، همگی، "مجاری" هدایت الهی و هدایت روح قدسی برای محافل محلی و ملی نیز - مشروط بر آن که مشاورانشان با روح خلوص و انتطاع و محویّت مجری گردد - وعده داده شده، استناد می‌نماید. فقراتی از آثار حضرت عبدالبهاء^{۲۳۱} که عیناً در این رساله^{۲۳۲} نقل شده و لذا در دسترس فیچکیا بوده، به وضوح نشان می‌دهد که در جریان مشورت بیانی چه حدّی از موازین اخلاقی و چه مقداری از انضباط نسانی مورد نیاز است؛ تا آنجا که - همانگونه که در رسالهٔ خود تأکید کرده‌ام^{۲۳۳} - تحقّق این شرایط روحانی، هرگز نمی‌تواند با معیارهای قانونی سنجیده و برآورد شود.

۲۲۸. همین کتاب، ص ۱۶۱، یادداشت ۲۲۴.

۲۲۹. قانون اساسی معیند اعلیٰ. بخش ۷ (حق تجدید نظر)؛ مطلب ۸ (استیناف).

۲۳۰. *Baha'ism*. ص ۳۷۱، یادداشت ۱۹۶؛ ص ۳۷۴. ۲۳۱. همین کتاب، ص ۱۶۱، یادداشت ۲۲۴.

۲۳۳. *Grundlagen*. صص ۱۶۲ به بعد. ۲۳۲. همان مأخذ، ص ۱۷۴.

اما فیچیکیا، کاملاً بر عکس، می نویسد: "در حالیکه خطاناپذیری آن^{۲۳۴}، مسلم است؛ یعنی مبتنی بر شرایط اولیه ای نیست؛ مصونیت محافل ملی و محلی موکول به این شرط است که مشاوران، "در جزوی روحانی، مشحون از خلوص و از خود گذشتگی، به اجراء درآید." ۲۳۵ "گرچه، بدون تردید، یافتن معیار و میزانی برای ارزیابی آن، ممکن است مشکل به نظر برسد." ۲۳۶ "وی، بدون توجه به این که وعده هدایتی که موکول به تحقق شرایط عالی اخلاقی است، به این معنی است که این مؤسسات عاری از خطا نیستند و اینکه عبارت مصونیت مشروط، ذاتاً حاوی تناقض است، عمداً این بیانات مصرحه و نصوص واضح را نادیده می انگارد. اینکه رومر^{۲۳۷} - شخصی که فیچیکیا، به خاطر ارزیابی های فاقد مأخذ و منبعش، آشکارا مدیون اوست - بیان داشته که "مؤسسه محلی"، صاحب "همان" مصونیت و مرجعیت است، با توجه به پراکندگی اطلاعات در آن زمان، امری قابل اغماض است؛ زیرا فیچیکیا خرد معترف است^{۲۳۸} که اطلاعات رومر منحصر و محدود بود به فهرست براون از محتویات کتاب اقدس^{۲۳۹} و "نقل قول های پراکنده او در کتابش" و نیز به آثار هیپولیت دریفوس (Hippolyte Dreyfus)^{۲۴۰} و گلدزپهر^{۲۴۱}؛ یعنی مؤلفانی که در آن دوران اولیه، حائز معلومات و اطلاعات محدودی بودند. اما این واقعبت که فیچیکیا، علی رغم این که تمامی منابع منتشره از آن تاریخ به بعد (بخصوص مجموعه^{۲۴۲} Hofheim, 1975 "Geistige Rate-der Hauser Gerechtigkeit" - که در هر صفحه آن تصریح شده که محافل محلی و ملی مؤسساتی خطا پذیر می باشند) را در اختیار داشته و عمداً و علناً همه آنها را نادیده می انگارد؛ امری است که فقط می تواند بر

۲۳۴. منظوریست العدل اعظم الہی است.

۲۳۵. این نقل قولی است از رساله دکترای اینجانب ("Grundlagen", صص ۱۲۳، ۱۷۴).

۲۳۶. Die Babi - Bahai، ص ۱۱۸.

۲۳۶. Bahaismus، ص ۳۷۲.

۲۳۹. JRAS (۱۹۰۰)، صص ۳۵۴ به بعد.

۲۳۸. همان مأخذ، ص ۱۰۹.

۴۰. "Essai sur le Baha'isme. Son histoire, sa portee sociale, Paris", ۱۹۷۳، چاپ چهارم ۱۹۰۹؛ پاریس، ۱۹۰۹.

۴۱. "Vorlesungen uber den Islam, Budapest, 1910; 2nd edn. Heidelberg, 1925; edn. 1963.

ترجمه انگلیسی آن:

roduction to Islamic Theology and Law, Princeton: Princeton University Press, 1981

and The Local Spiritual Assembly, London: Baha'i Publishing Trust, بدون تاریخ

The National Spiritual Assembly, London: Baha'i Publishing Trust, 2nd enlarged edn.

1973.

اساس تشریح عمیق او نسبت به موضوع "تحقیق" اثر، توضیح داده شود. وقاحتی که وی با تکیه به آن مستمراً تعبیر نابخردانه خود را به عنوان اصول و مبادی امر بهائی جلوه می‌دهد و لجاجتی که بر اساس آن از هر نوع انتقادی، تا حد اصرار بر قضاوت غلط خود حتی پس از گوشزد کردن اشتباهاتش^{۲۴۳} سر باز می‌زند، صلاحیت او را به عنوان یک محقق معتبر و بیطرف سلب می‌نماید.

۲۴۳. فیچکیا، در نامه مورخ ۲۰ مارچ ۱۹۹۱، خطاب به یک فرد بیانی که با مؤسسه انتشاراتی "Herder-Verlag"، راجع به اشتباهات علنی او، موجود در مقاله مندرج در "Lexikon der Sekten" (تحت مدخل Baha'i) مکاتبه کرده بود؛ نسبت به صحت آن مطالب تأکید می‌ورزد. وی یکبار دیگر، نظریات اینجانب را به عنوان شاهدهی برای اثبات این ادعایش مبنی بر این که محافل محلی و ملی نیز خطاناپذیر نگاشته شده‌اند، مطرح می‌نماید و به فقره زیر از رساله دکترای اینجانب استناد می‌جوید. ("Grundlagen"، صص ۴۱ به بعد): "نظم اداری جامعه بهائی حائز این مشخصه قطعی است که قوانین و فرامینش لازم الاجرا است. اطاعت از این مصوبات و مقررات، صرفاً به اختیار مؤمنین محول نمی‌گردد و به آنان توصیه نمی‌شود؛ بلکه این قرارها، بدون توجه به نظریات الهیه، مرتق و معتبر است؛ نفع و اعتدالی که عمومیت داشته، منحصر به موارد مخصوصه نمی‌باشد. اطاعت از این قواعد و فرامین، اجباری و در زمره فرائض شخصیه محسوب است؛ افراد جامعه بهائی از آنها تبعیت می‌کنند، زیرا معنی‌مند که باید چنین کنند (Opinio necessitatis). این که این قواعد و قوانین صرفاً قراردادی نمی‌باشند با این واقعیت اثبات می‌گردد که اعتبارشان دراز مدت است؛ یعنی - از آنجا که الهیست - قاطع و غیر قابل تغییر بوده، جامعه نمی‌تواند نسخ و نسخ‌شان نماید. بنابراین باید چنین نتیجه گرفت که اینها، در حکم قوانین شرعیست." مقصود از این بحث اثبات این نظر بوده که مصوبات و تصمیمات در جامعه بهائی، قوانین شرعی محسوبند و نه صرفاً سنن قراردادی و این موضوع هیچ ارتباطی با مسئله خطاناپذیری ندارد. اگر به معنای تبیین و بیت تعدل عمومی موهبت خطاناپذیری عنایت نشده بود، خصیصه شرعی این موازین و معیارها، ذره‌ای تغییر نمی‌کرد. فیچکیا که آشکارا از درک مقصود بحث من به کلی باز مانده، پس از این نقل قول به فقره‌ای دیگر از رساله اینجانب که در آن عناصر ساختاری حکومت الهی نظام جامعه بهائی را مطرح کرده‌ام، اشاره می‌نماید: "لذا نظم اداری خصلتاً حکومت الهی است؛ یعنی خداوند خود بر خلق حکم می‌راند - البته نه از طریق چیزی شبیه معبد دلفی. بلکه به واسطه نزول کتاب الهی و نیز مؤسسانی مشرور که بدانان موهبت مصونیت اعطاء گشته است." (همان مأخذ، ص ۹۲). همانگونه که از توضیحات کتاب برمی‌آید، در اینجا مقصود دو مؤسسه ولایت امرالله و بیت تعدل اعظم، می‌باشد. اما فیچکیا گستاخانه معنایی کاملاً متفاوت به این فقره می‌دهد و می‌نویسد که: "از این متن بوضوح چنین مستفاد می‌شود که محافل محلی و ملی نیز مورد نظر هستند." استنتاجات مغشوش و خودبینانه وی نشان می‌دهد که تا چه حد برای برداشتن به چنین موضوعی، فقیر و تاجه مندر برای مشارکت در مباحث آکادمیک حقیر است.

این بی شرمی که وی با آن هر موضوعی را مغشوش و معوج می سازد، از بحثی که در مورد "خطاناپذیری ولی امرالله" مطرح می نماید نیز معلوم است.

او، با استناد به رساله اینجانب^{۲۴۴} به درستی می گوید که: "از آنجا که به ولی امرالله فقط از زمان انتصاب بر منصب خود، مصونیت از خطا اعطاء شده است، چنین نتیجه می شود که این مصونیت ذاتی نیست، بلکه موهوبی است. بنابراین ولی امرالله در رفتار شخصی حائز خطاناپذیری نیست؛ یعنی مصون از گناه نیست."^{۲۴۵} اما درست در جمله بعدی از آنچه که "فرقه عالیه ولی امرالله"^{۲۴۶} می نامد، چنین استنباط می کند که علی رغم این، "به نظر می رسد" که بهائیان به ولی امرالله "درست مثل پیامبران، عصمت ذاتی نسبت می دهند."^{۲۴۷} آنچه که در اینجا "به نظر می رسد" که صحت داشته باشد، در صفحه بعدی به حقیقتی مسلم مبدل می شود. فیچیکیا، از یکی از بیانات حضرت عبدالبهاء (که نقل می نماید) که کمی بعد از تولد حضرت شوقی افندی، در وصف قوا و کمالات برجسته روحانی و اقدامات عظیمه آتی آن طفل، صادر فرموده اند، عجلانه چنین نتیجه می گیرد که: "کسی که (در کودکی) کامل و ممتاز و متعالی است، همواره نیز بی عیب و نقص است و لهذا خطاناپذیر و مصون از گناه می باشد. بنابراین آنچه که ما در اینجا می بینیم، آن علیم و خبیر بودن و خطاناپذیری نیست که هنگام استقرار بر منصب اعطاء می شود، بلکه به طور کاملاً واضح و علنی، صفات و خصوصیات ذاتی و همیشگی است."^{۲۴۸} فیچیکیا به این طریق به حضرت شوقی افندی نوعی "عصمت ذاتی"، همراه با مصونیت از گناه منسوب می نماید - خصائصی که بر طبق تعالیم حضرت بهاءالله، همانگونه که قبلاً هم اشاره شد، مختص مظاهر مقدسه است. اما وی به این هم کنایت نمی کند و حتی موهبت خطاناپذیری شامل منصب ولی امرالله را با خصلت "علیم و خبیر بودن" معادل می گیرد؛ صفتی که به هیچ فرد انسانی منسوبش نتوان نمود. اما واقعیت این است که مطابق اصول و مبادی دیانت بهائی، به حضرت شوقی افندی فقط "عصمت موهوبی" آن هم در اجرای وظائف متعلق به منصب آن حضرت، اعطاء شده است. این اغراق گویی ها صرفاً نوعی نمایش است که فیچیکیا به قصد تضعیف حیثیت و اعتبار دیانت بهائی، به راه انداخته است.

۲۴۵. Baha'ism, صص ۳۴۱ به بعد.

۲۴۴. Grundlagen, صص ۱۳۰ به بعد.

۲۴۷. همان مأخذ.

۲۴۶. همان مأخذ، ص ۳۴۲ (تأکید از نیچیکیا).

۲۴۸. همان مأخذ.

فیچکیا، حتی به این حرفها هم قناعت نمی‌کند و اجازه می‌دهد خشم و غضب، چنان از منبج صدق منحرفش نماید که ادعا کند این "سازمان سخت و انعطاف‌ناپذیر" چنان وانمود می‌کند که انکار "مالک مطلق حقیقت و رفتار خطاناپذیر"^{۲۴۹} است و بدین وسیله در واقع خود را در دامی مهلک گرفتار می‌سازد. یک سازمان مصون از گناه؟ از دوران دیرین گفته‌اند که: "زیر آفتاب هیچ چیز تازه نیست" *^{۲۵۰} و به قول ابن عقبه، "همه چیز قبلاً دیده شده!" گویا به این نکته توجه نموده، وقتی که می‌سراید:

چه می‌تواند بیندیشد انسان غافل از هر چیز و عاقل بر هر چیز
جز آنکه پیشینیان تاکنون اندیشیده‌اند؟^{۲۵۱}

اما، پیشینیان هرگز نظریهٔ بی‌گناهی جمعی و بی‌گناهی یک هیئت متحد را مطرح نکرده‌اند و این فیچکیا است که در این عرصه به راستی صاحب اصالت و ابتکار است. درست همچون افسانهٔ میداس (Midas)، سلطان فریجیه (Phrygia) که به هر چیزی دست می‌زد فوراً به طلا تبدیل می‌شد، چنین می‌نماید که هر موضوعی هم بدست فیچکیا بیفتد چنان در جهت پیش داوری‌های شخصی او تغییر ماهیت می‌دهد که دیگر شناخته نخواهد شد. این مؤلف، بدون هیچگونه محذور اخلاقی، در آغاز کتابش خوانندگان را از تلاش خود در جهت "استقرار اکتشافات و بیانات خود بر اصول علمی" مطمئن می‌سازد^{۲۵۲} و سپس به کرات فقرات نصوص مربوط به مباحث را نادیده می‌انگارد.^{۲۵۳} او حتی این نصوص مبارکه را ذکر هم نمی‌کند تا چه رسد به اینکه مورد تجزیه و تحلیل دقیق و جدی قرار دهد. احتمالاً او حتی آنها را نمی‌فهمد. لہذا، راجع به این موضوع هم، استنتاجات معوجّ او کنایتش نمی‌کند؛ یعنی پس از اینکه بر خلاف شهادت صریح نصوص مبارکه، برای ولی امرالله "عصمت ذاتی" و گناه‌ناپذیری قائل می‌شود و سپس ریاکارانه موهبت خطاناپذیری را با علیم بودن که مختص ذات الهی است، معادل می‌انگارد و بعد گامی جلوتر می‌نهد و با جدیت و قاطعیت تمام مطرح می‌کند که اهل بنیاد مدعی "خطاناپذیری رفتاری" (یعنی گناه‌ناپذیری) تمامی مؤسسات اداری خود هستند؛ عاقبت الامر ردیف اتهاماتش را با یک دروغ تمام عیار به پایان می‌برد و اظهار می‌دارد:

"این است آن چیزی که بیثباتان به راستی دربارهٔ شخص شوقی افندی تعلیم

۲۴۹. همان مأخذ. ص ۳۷۵.

۲۵۰. کتاب جامعهٔ حضرت سلیمان، باب ۱، آیه ۹.

۲۵۱. "Nihil novi sub sole"

۲۵۲. "Faust II ACT II, Mephistopheles, p. 250".

۲۵۳. Baha'ism, ص ۳۰.

۲۵۴. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۴۷؛ مجموعه اشراقات، ص ۵۸؛ حضرت عبدالنبیاء، مذاوَضات، ص ۱۲۹، فصل مد.

دیده‌اند." ۲۵۴ این نمونه‌های متعدّد از سوء تعبیرات و گفتار نادرست، به روشنی نشان می‌دهد که منظور این به اصطلاح "متخصص مسلم" ۲۵۵ چه بوده، هنگامی که در نامه‌اش به مرکز جهانی بهائی تهدید می‌نماید ۲۵۶ که از هر فرصتی برای مبارزه با امر حضرت بهاء‌الله، "با جمیع وسائل ممکنه"، استفاده خواهد کرد. ۲۵۷

۸ - آزادی تبلیغ - مرجعیت تبلیغ

درست همان انحراف و اعوجاجی که در تصوّر فیچیکیا از جامعه و تشکیلات آن موجود است، در توضیحاتش راجع به آزادی مؤمنین در ابلاغ پیام حضرت بهاء‌الله و تعلیم دیگران در امر الهی (*Lehrfreiheit*) از یک طرف و در اختیارات تبیینی ولی امرالله، یعنی وظیفه ایشان در ارائه تبیین موثق از کلمه‌الله، از طرف دیگر، نیز عیان و آشکار است. او، بحث و بررسی این موضوع را در رساله دکترای ۲۵۸ اینجانب "مبهم و متناقض" ۲۵۹ ارزیابی می‌کند؛ به این دلیل که به زعم او آزادی بیان در این باره وجود ندارد. ۲۶۰ (وی، همچنین اینجانب را به "موشکافی سنسپه‌آمیز" ۲۶۱ "مته به خشخاش گذاشتن، قانون مآبی" ۲۶۲ و "شعارگرایی" ۲۶۳ متهم می‌سازد و به "اشتباهات اساسی" در رساله‌ام اشاره می‌کند که به سبب ضرورت انطباق آن با "تحکّمات فرصت طلبانه رهبری فعلی دنیای بهائی" ۲۶۴، حادث شده است). اما این احتمال که ممکن است اشتباه از جانب خود او باشد، اصلاً برایش مطرح نیست. این موضوع مرا به یاد یکی از کلمات قصار لیختنبرگ (*Lichtenberg*) می‌اندازد که گفت: "وقتی کتابی با مغزی برخورد می‌کند و صدایی تهی حاصل می‌شود، آیا همواره کتاب مقصر است؟" ۲۶۵

۲۵۴. "Baha'ismus"، ص ۳۴۳.

۲۵۵. انتشارات "Herder - Verlag"، نامه مورخ ۸ می ۱۹۹۱.

۲۵۶. نگاه کنید به همین کتاب، ص ۱۸.

۲۵۷. انتشارات "Herder - Verlag"، نامه مورخ ۸ می ۱۹۹۱.

۲۵۸. "Grundlagen"، صص ۱۰۹ به بعد. ۲۵۹. "Baha'ismus"، ص ۳۴۳، یادداشت ۱۰۰.

۲۶۰. همان مأخذ، ص ۳۴۴، یادداشت ۱۰۸. ۲۶۱. همان مأخذ.. ص ۳۴۵، یادداشت ۱۱۰.

۲۶۲. همان مأخذ، ص ۳۴۴. ۲۶۳. همان مأخذ، ص ۳۳۲.

۲۶۴. همان مأخذ، ص ۳۲۳، یادداشت ۲۰.

۲۶۵. جرج کریستف لیختنبرگ (*Georg Christoph Lichtenberg*)، *Werke, Aphorismen*، ص ۱۶۶.

اکنون بهتر است نکات مربوط به این مسئله را جزء به جزء مورد بررسی قرار دهیم: الف) فیچکیا، نه معنی عبارت "قوة تبیین" ^{۲۶۶} (*lehrgewalt*) و نه مفهوم حق تبلیغ؛ یعنی حریت و مسئولیت فرد در "تبلیغ امره" ^{۲۶۷}، هیچکدام را درست نفهمیده است؛ زیرا براین باور است که این دو، نقیض یکدیگرند. ^{۲۶۸} ممکن است او، در وصول به چنین نتیجه‌ای قربانی این عقیدهٔ مکرراً مطروح خود شده باشد که مؤمنین از حق "تحری شخصی معانی" آیات نازله محرومند، ^{۲۶۹} و از تفسیر نصوص الهی ممنوعند ^{۲۷۰}، زیرا چنین اقدامی را قبلاً حضرت باب ^{۲۷۱} و حضرت بهاء‌الله ^{۲۷۲} ممنوع فرموده بودند (قضیه‌ای که اصولاً می‌بایست احتمال بوجود آمدن یک مرجع تبیین را منتفی می‌کرد).

این نظریه که تفسیر نصوص مبارکه مطلقاً ممنوع است (و افراد بیثباتی، گهگاهی در گذشته آن را ابراز می‌داشتند)، مبتنی بر سوء تفاهمی ^{۲۷۳} است که ناشی از فهرست "مناهی" مندرج در کتاب اقدس می‌باشد. این فهرست مجموعه تلخیص و تدوین حدود و احکام کتاب اقدس "که در آن نهی از تأویل کلمات الهی" نیز درج شده ^{۲۷۴}، به چاپ رسیده است. برای مدتی مؤمنین در این مورد دچار سرگردانی بودند و بسیاری از آنان به سمت این فرض منحرف شدند که در جامعه پیروان حضرت بهاء‌الله، سوای تفسیرات موثق و رسمی حضرت عبدالبهاء و حضرت شوقی افندی، تفسیرات فردی غیر مجاز است - نظری که درک آن برای ناظران غیر مؤمن اغلب مشکل بوده است. در واقع تصوّر دبانتی که در آن تفسیر نصوص مبارکه ممنوع باشد، بسیار دشوار است.

این درک نادرست ارتباط بسیار نزدیکی با تصویری خطا از معنای "تفسیر" دارد. تبیین یا تفسیر، تحری و تفحص نظام‌مند معنا است که بدون آن کلمه‌الله بدون استفاده و بی فایده خواهد بود. هر نوع اعلان امرالله که بجز ذکر محض نصوص باشد، هر ترجمه‌ای از آثار به السنهٔ دیگر، حتی هر تفکری دربارهٔ آیات مُتَزَلِه و هر تفحصی برای حقایق و معانی

۲۶۶. به "Grundlagen" صص ۱۰۷ به بعد؛ نیز به همین کتاب، ضمیمه، ص ۶۸۱، رجوع کنید.

۲۶۷. حضرت بهاء‌الله، منتخبات آثار مبارکه حضرت بهاء‌الله، ص ۱۵۱، لوح ملک پاریس. کتاب مبین، ص ۵۴.

۲۶۸. "Baha'ism" صص ۳۴۴ و بعد. ۲۶۹. همان مأخذ، صص ۳۳۸، ۳۴۵، ۳۶۵، ۴۱۷، ۴۲۶، ۴۲۸.

۲۷۰. همان مأخذ، صص ۲۹، ۹۱، ۳۳۸، ۳۴۵، ۳۶۵. "Materialdienst" ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۲۷.

۲۷۱. "Baha'ism" صص ۸۷، ۹۰ به بعد، ۱۶۷.

۲۷۲. همان مأخذ، ص ۲۴۹، یادداشت ۲۰، نقل قول از روزن کراتز (Rosenkranz)، ص ۳۲۵.

۲۷۳. اینجانب این موضوع را در "In a Blue Haze" صص ۲۹ به بعد، بررسی نموده‌ام.

باطنی *in pectore* در نهایت نوعی تفسیر است: "تفسیر مولد معنی است." ^{۲۷۵} بعلاوه، همانگونه که در اصول اخلاقی و قانونی مطرح است، رفتار موجه و متن باید تابع موازین اخلاقی و نوامیس الهی باشد و این تبعیت اجتناب ناپذیر، بدون توضیح و تفسیر میسر نخواهد بود؛ زیرا اجرای هر قانون و قاعده‌ای مستلزم درک و فهم آن است. معنی و مقصد هر قاعده‌ای، منطبق هر قانونی، باید واضح و روشن باشد، همانطور که رابطه‌اش با سایر مقررات و موازین در سلسله مراتب ارزش‌ها باید معین باشد. منع تبیین و تفسیر به منزله منع تفکر و اندیشه است و هیچ امری به اندازه عقیم سازی عقلانی مؤمنان، منافی مقصد حضرت رحمن نیست و لهذا تعبیر و تفسیر مؤمنان نه تنها هرگز منع و نهی نشده؛ بلکه در واقع "نتیجه فکر بشری" تلقی گشته است. ^{۲۷۶}

اما تفسیرات فردی معتبر نیست، زیرا مرجعیت، خاصیت ذاتی تفسیر نمی‌باشد. حضرت بهاء الله تفسیر و تبیین معتبر را به حضرت عبدالبهاء به عنوان وصی و جانشین خود، منووس و منحصر فرموده‌اند. ^{۲۷۷} حضرت عبدالبهاء خود، وظائف خویش را تعریف نموده‌اند. چنانچه در ضمن پاسخ به یک سؤال (راجع به جزئیات حکم نهی قمار موجود در کتاب اقدس ^{۲۷۸})، اشاره می‌فرمایند که تعیین چنین جزئیاتی به بیت العدل اعظم الهی ارجاع شده است و اضافه می‌نمایند:

«عبدالبهاء مبین کتاب است نه مؤسس احکام غیر مذکوره در کتاب» ^{۲۷۹}

و هنگامی که حضرت عبدالبهاء، حسب وظیفه خود، حضرت شوقی افندی را به سمت ولی امرالله منصوب فرمودند، با کاربرد همان عبارت، وظیفه این منصب و مقام منصوص را تبیین نصوص الهیه، مشخص نمودند:

«(شوقی افندی) ... مبین آیات الله» ^{۲۸۰} است.

تعیین یک مرجع تبیین (*auctoritas interpretativa*) ^{۲۸۱}، به طور خود بخود،

۲۷۵. Buck, *Symbol and Secret*, xix.

۲۷۶. ملحقات کتاب مستطاب اقدس، یادداشت ۱۳۰.

۲۷۷. کتاب مستطاب اقدس، بندهای ۱۲۱، ۱۷۴: کتاب عهدی، ادعیه محبوب، ص ۳۹۸.

۲۷۸. بند ۱۵۵. ۲۷۹. اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام. ص ۳۴۵.

۲۸۰. الواح وصایا، (آیات تسعه)، ص ۴۶۶.

۲۸۱. عبارت "تبیین" که کول (cole) برای تفسیر موثق به کار می‌برد ("*Interpretation in the Baha'i, in BSR*").

جلد ۵/۱ (۱۹۹۵، ص ۱۱) ظاهراً از کلمه هم خانواده "مبین" گرفته شده است که حضرت عبدالبهاء در الواح وصایا از آن استفاده فرموده‌اند.

مشعر بر نئی هرگونه تفسیر دیگری است که داعیه مرجعیت داشته باشد. حضرت بهاء الله در لوح اتحاد نهاد و منصب روحانیت را نسخ فرموده‌اند؛^{۲۸۲} بنابراین در جامعه بهائی طبقه خاص و مجزایی از روحانیون، مثل "علما" در اسلام، که قوانین دینی را با اختیار لازم‌الاتباع توضیح می‌دهند. وجود ندارد و استنباطات «علماء فی البهائ» نیز هیچگونه بحکمیت و مرجعیتی ندارد، مگر آنکه تحت تصدیق بیت العدل اعظم درآید.

در کتاب مستطاب اقدس هیچگونه منع عمومی در مورد تفسیر و تبیین آیات الهی وجود ندارد. بالعکس، دو آیه شریفه‌ای که درباره این موضوع موجود است، روشن می‌سازد که مؤمنین عموماً محقّقان آثار الهی را تفسیر کنند. تفسیرات فردیه در محدوده‌ای معین مقبول هم هست. هرکسی حق دارد درک خود را از نصوص منقّسه دارا باشد و عقیده خود را بیان نماید، البته تا آنجا که داعیه‌ای بر قطعیت و مرجعیت نداشته باشد.^{۲۸۳} اما، برخی قوانین و قواعد تفسیری^{۲۸۴} وجود دارد که باید مراعات شوند. حضرت بهاء الله در بسیاری از الواح مبارکه تفاوت و تمایز میان آن آیاتی را که مستعد تفسیر تمثیلی

۲۸۲. رجوع کنید به طاهرزاده، "Revelation"، جلد ۴، صص ۱۹۱ به بعد.

۲۸۳. رجوع کنید به شرقی افندی *Baha'i Administration* ص ۶۳؛ *Principles of Baha'i Administration* ص

۲۵. این نظریه، در یکی از بیانیه‌های بیت العدل اعظم نیز، واضحاً، ذکر شده است: "در دیانت بهائی بین تبیین و تفسیری که توسط مراجع منصوص صورت می‌گیرد با تفسیرات و استنباطات فردی که ضمن مطالعه تعالیم و آثار الهی حاصل می‌شود؛ فرق بارزی وجود دارد. در حالی که مورد اول مختص ولی امرالله می‌باشد، از مورد دوم که استنباطات شخصی باشد، به فرموده شخص حضرت ولی امرالله، به هیچ عنوان نباید ممانعت شود؛ زیرا فی الحقیقه این قبیل تفسیرات فردی، ثمره قوه عقلانی انسانی بوده و موجب درک بیشتر و بهتری از تعالیم الهیه است؛ مشروط بر آنکه از این رهگذر هیچگونه اختلاف و مناقشه‌ای بین یاران حاصل نشود و هرکس بفهمد و بالصراحه روشن سازد که نظرات و عقائدش صرفاً جنبه شخصی دارد." (ازکان نظم بدیع، ص ۳۰۰؛ به کتاب مستطاب اقدس، یادداشت ۱۳۰ نیز رجوع نمود).

۲۸۴. درباره این موضوع رجوع کنید به :

Seena Fazel and Khazeh Fananapazir, "Some Interpretive Principles in the Baha'i Writings" in BSR, vol 2.1, (1992) pp. 4f.; Sen MaGlenn, 'Commentary on Fazel and Fananapazir's "Some interpretive Principles in the Baha'i" Writings', in op. cit., vol. 7 (1997), pp. 84ff.; Cole, 'Interpretation in the Baha'i Faith' in op. cit., vol. 5.1 (1995), pp. 1ff.

(تأویل) هستند و آیاتی که مربوط به مسائل و مواضعی مانند حدود و احکام و رسوم و عبادات می باشند، مورد تأکید قرار داده اند. در مورد گروه اخیر از آیات نبایستی با تعبیر و تفسیر استعاری از معنای ظاهری و علنی آنها، عدول کرد. از جمله در کتاب مستطاب اقدس مصرح است که:

«من يدعى امرأ قبل اتمام الف سنة كاملة انه كذاب مفتر...»
 «من يأول هذه الآية او يفسرها بغير ما نزل في الظاهر انه محروم من روح الله و رحمته التي سبقت العالمين...»^{۲۸۵}

این آیه مبارکه پیامدهای اعتقادی و قانونی بسیار گسترده ای دارد؛ زیرا ذوره اعتبار قوانین الهی را، به مدت حداقل یک هزار سال، تعریف و تعیین می کند. هر نوع تفسیر و تأویل استعاری و مجازی این تعریف ممنوع شده است.^{۲۸۶}

اما تفسیر استعاری (تأویل) فقرات نصوص مبارکه به نحو کلی و عمومی، پذیرفته شده است. بخصوص، همانگونه که کریستوفر باک (Christopher Buck) اظهار نظر کرده، "فقرات غیر شفاف نصوص الهی، مانند تمائیل، سخنان استعاری و نظاره های مکاشفه ای که به یک معنی "میهم" ^{۲۸۷} می باشند "مستعد چنین فرایندی هستند...." متونی که در وهله اول در معرض تأویلند، برای تأویل مناسبند آیات "میهم" یا استعاری قرآن هستند که بر اساس آیه شریفه (آل عمران، آیه ۷)، در خود قرآن به مشابهات معروفند ^{۲۸۸} کتاب مستطاب ایقان تفسیری استعاری (تأویلی) است از معاد شناسی کتاب متدس و قرآن.^{۲۸۹} اما، کتاب مستطاب اقدس به جهت ممانعت از تحریف نصوص بوسیله تناسیر تشبیهی و استعاری غیر مجاز، یک قاعده کلی هرمنوتیک عرضه می دارد:

«ان الذي يأول ما نزل من سماء الوحي ويخرجه عن الظاهر انه ممن حرف كلمة الله

۲۸۵. بند ۳۷. حضرت بهاء الله، اندکی بعد از اظهار امر عننی در سال ۱۸۶۳. بیان مشابهی را در کتاب بدیع نیز نازل فرمودند.

(رجوع کنید به طاهرزاده، *Revelation*، جلد ۱، صص ۲۷۹ و بعد؛ جلد ۲، ص ۳۸۱).

۲۸۶. حضرت بهاء الله در یکی از الواح مبارکه تصریح می فرمایند که "هرسته" از این دور مبارک "دوازده ماه بما نزل فی

الفرقان و نوزده شهر بما نزل فی البیان که هر شهری نوزده یوم مذکور است" می باشد. (نقل از ملحقات کتاب

مستطاب اقدس، یادداشت ۶۲). *Symbol and Secret*، ص ۱۹، xix

۲۸۸. همان مأخذ، ص ۸۳

۲۸۹. "آیات مربوط به آخرت شناسی که به اصطلاح "جزء سوم" قرآن خوانده می شود، محتاج شارح (مؤول) است؛ کسی که عمل

(تأویل) را انجام می دهد. لهذا بیان درست این است که حضرت بهاء الله در نقش "مؤول" ظاهر شده اند." (باک (Buck)،

(Buck, *Symbol and Secret*, p. 82)

العلیا وکان من الاخسرین فی کتاب مبین...»^{۲۹۰}

بدین ترتیب، روشن و واضح است که داعیه فیچکیا، دال بر اینکه حضرت بهاء‌الله هرگونه تفسیری را نهی فرموده‌اند، کذب محض است. ممانعتی که حضرت باب نیز به عمل نیاورده‌اند. فیچکیا در این باره به استادش رومر^{۲۹۱} و به بیان عربی^{۲۹۲} استناد می‌کند،^{۲۹۳} گرچه در هر دو مورد صلاحیت چنین کاری را ندارد؛ زیرا رومر هرگز از نهی عمومی تفسیر از جانب حضرت بهاء‌الله یا حضرت باب سخن نمی‌گوید بلکه صرفاً راجع به تفسیر استعاری مطروح در آیه کتاب مستطاب اقدس حرف می‌زند، که در آن تصریح شده است قانون الهی برای حداقل هزار سال معتبر است.^{۲۹۴} به نظر می‌رسد که وی از قاعده کلی تفسیری مقرر در بند ۱۰۵،^{۲۹۵} مطلع نبوده‌است. همچنین رومر ادعایی مبنی بر منع تفسیر از جانب حضرت باب ندارد و فقط مدعی نهی تفسیر استعاری از جانب آن حضرت است،^{۲۹۶} که البته این هم خطا است. به احتمال بسیار زیاد فیچکیا فقره مذکور از بیان عربی را، بدون نقد و بررسی از رومر گرفته - که فقط شماره آیه مبارکه را، بدون محتوای آن، ذکر کرده است. گرچه فیچکیا ترجمه فرانسوی نیکولا (Nicolas) از بیان عربی را در کتابنامه خود ثبت کرده، اما احتمالاً به آن رجوع نکرده‌است، زیرا اگر چنین کرده بود به آسانی در می‌یافت که در بیان هیچگونه نهی تفسیری وجود ندارد. ترجمه فرانسوی این آیه چنین است:

"Je n'ai permis a personne de commenter le Beyan, si ce n'est en conformite avec le commentaire que j'en donne."^{۲۹۷}

بنابراین حضرت اعلی، فقط تفاسیری از آیات خود را نهی می‌فرمایند که با توضیحات خود آن حضرت از آثار مبارکه شان مغایرت داشته باشد؛ همانگونه که حضرت بهاء‌الله نیز در کتاب مستطاب اقدس، چنین فرموده‌اند. علاوه بر این، آن حضرت در کتاب بیان فارسی^{۲۹۸}، به جهت ممانعت از تحریف نصرص مقدسه به واسطه اشتباهات حادث

۲۹۱. Die Babi - Baha'i. ص ۱۲۷.

۲۹۰. بند ۱۰۵.

۲۹۲. Baha'ismus. ص ۱۶۷.

۲۹۳. واحد دوم. باب سزم.

۲۹۴. نقل شده در بالا. یادداشت ۲۹۰.

۲۹۵. به همین کتاب. ص ۱۷۱. شماره ۲۸۵ رجوع کنید.

۲۹۶. به "Die Bahi - Baha'i". ص ۱۲۷ رجوع کنید.

۲۹۷. بیان عربی، باب ۲، آیه ۳. متن عربی این آیه (که در مورد آن مدیران دکتر بدیع الله بناهی همنم) عبارتست از: ما اذنت

احداً ان یفسرَ الا ما فسرْتُ.

۲۹۸. واحد سزم. باب ۱۸. در ترجمه فرانسوی نیکولا. چنین آمده‌است:

در امر ترجمه، قرائدی را برای شرح و تفسیر آثار نازل خود، مقرر می نمایند و از اینجا نتیجه می شود که تفسیر و تبیین آثار الهی مجاز است.

در اینجا، یک بار دیگر با فنون تحریف معانی فیجیکیا، مواجه می گردیم: در حالی که رومر فقط درباره منع "تفسیر تمثیلی و استعاری قانون الهی، آن گونه که قبلاً حضرت باب (در بیان) اعمال نرموده اند"، سخن می گوید^{۲۹۹}؛ فیجیکیا این نکته را به منع و نهی همه گونه "تفسیر و تبیین آثار مبارکه باب"، تبدیل می کند.^{۳۰۰}

همچنین، معنی بر شرح و تفسیر نصوص مقدسه، بخصوص، آنطور که فیجیکیا ادعا می کند، بر شرح و تفسیر الواح مبارکه وصایا^{۳۰۱}، وجود ندارد. وی می نویسد: "هرگونه تفسیر یا نقدی بر الواح وصایا - و در واقع به طور کلی بر اصول بهائیت، بر مؤمنین منع گشته و کوچکترین تخطی از آن با مجازات طرد روحانی مواجه می گردد"^{۳۰۲} او برای چنین استنباطی نه منبعی ذکر می کند و نه توضیح بیشتری می دهد.^{۳۰۳} اما چه کسی هرگز تفسیر و تبیین الواح وصایا و سایر آثار منزل را منع کرده است؟ چه وقتی این کار صورت گرفته است؟ چه شخصی تاکنون به دلیل "کوچکترین تخطی"، طرد شده است؟ مؤلف محقق ما درباره این سئوالات سکوت می کند. وی، در کتابنامه اش^{۳۰۴} از کار دیوید هافمن (David Hofman) موسوم به "تفسیری بر الواح وصایای حضرت عبدالهیه" * (اکسفورد، ۱۹۵۵) یاد می کند و در چندین موضع نیز به آن استناد می نماید^{۳۰۵}. چگونه چنین چیزی

"Celui qui veut commenter une chose de ce qui reste du Point."

اصل آیه مبارکه چنین است: "من اراد أن یفسر شیئاً من آثار النقطة..." (بیان فارسی، باب ثامن و العشر من الواحد الثالث).

۲۹۹. "Die Babi - Bahe'i". ص ۱۲۷. ۳۰۰. "Baha'ismus". ص ۱۶۷.

۳۰۱. همان مأخذ، صص ۳۰۰، ۳۰۵؛ مجله "Materialdient". ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۲.

۳۰۲. "Baha'ismus". ص ۳۰۰.

۳۰۳. فیجیکیا، در مورد ادعای خود که هرگونه تفسیر و نقدی بر الواح وصایا، ممنوع است و این امر به منزله امتحانی برای وفاداری به امر الهی محسوب است * (ص ۳۰۵)، تأکید از شخص فیجیکیا است)، به قضیه احمد سیراب اشاره می کند. گرچه فقدان جزئیات کتابشناسی اعتبار این ادعا را زیر سؤال می برد؛ اما این احتمال وجود دارد که احمد سیراب که به عنوان ناقض میثاق الهی طرد شد (رجوع کنید به طاهرزاده، "Covenant"، صص ۳۴۸ - ۳۴۳)، چنین مطلبی را اظهار کرده باشد - اما این مسئله، با حقیقت موضوع منافات دارد.

* "Baha'ismus"، ص ۴۴. * A Commentary on the Will and Testament of Abdu'l-Baha

۳۰۵. همان مأخذ، صص ۲۸۳، ۳۴۶.

ممکن است؟ آیا او از درک این موضوع و امانده که اگر نظرش صحیح می‌بود، چنین اثری نمی‌توانست وجود داشته باشد؟ فیچکیا این حقیقت را چگونه توضیح می‌دهد که در جامعه بیثباتی طیف وسیعی از منابع درجه دوم درباره امر الهی، از جمله آثار تشریحی و رساله‌های متعدد دکترئی انتشار یافته؟^{۲۰۶} - بگذریم از آثار فراوانی که توسط انجمن‌های مطالعات بیثباتی در بسیاری از کشورها منتشر شده است که بتامه، تألیفات و مطالعاتی هستند که هیچ کدامشان، بدون تفسیر و تبیین نصوص مقدسه، نمی‌توانست نوشته شود. اگر تفسیر آیات و آثار ممنوع بود، چگونه نفوس مؤمنه که لسان عربی را آموخته‌اند، می‌توانستند برخی از آیات غیر منتشره حضرت بپاءالله را، بعضی اوقات به همراه حتی تفسیرات جزئی، به زبان انگلیسی ترجمه نمایند؟^{۲۰۷} اگر منع و نهی تفسیر به ضعف و

۳۰۶. *Inter alia Nicola Towfigh, Schopfung und Offenbarung aus der Sicht Baha'i-Religion*

der Hildesheim ۱۹۸۹. فهرستی از پایان نامه‌های دکترئی در جلد هجدهم "عالم بیثباتی" (حیفا، ۱۹۸۶). صص ۸۹۰

به بعد). موجود است.

۳۰۷. آثاری مانند "لوح هله هله یا بشارت" از دوره اخیر بغداد، مندرج در *BSB* ۲/۳ (دسامبر ۱۹۹۳)، صص ۱۱۲ - ۱۰۵

و نیز "لوح کل الطعام"، از دوره اولیه عراق، مندرج در *BSB* ۳/۱ (ژوئن ۱۹۸۴). صص ۱۱۲ - ۱۰۵ و نیز "اسرار نداء

موسی"، ترجمه و توضیح قسمتی از لوح حضرت بپاءالله خطاب به جناب خلیلی. مندرج در *BSB* ۴/۱ (مارچ ۱۹۸۶)،

صص ۷۹ - ۳۳ که همه ترجمه جناب لمبدن هستند و نیز تفسیر حضرت عبدالبهاء بر حدیث اسلامی "گنت گنتا

مخفیا"، مندرج در *BSB* ۳/۴ (دسامبر ۱۹۸۵). صص ۳۵ - ۴. ترجمه جناب مؤمن (Momen) و نیز "لوح حضرت

بپاءالله در تفسیر آیه کتاب مستطاب اقدس، درباره نیاز به یک خط و زبان بین المللی". مندرج در *BSB* ۴ - ۴/۳ (آوریل

۱۹۹۰) صص ۴۹ - ۲۸. ترجمه لمبدن و نیز تفسیر حضرت بپاءالله بر سوره الشمس". مندرج در *BSB* ۴ - ۴/۳ (آوریل

۱۹۹۰). صص ۲۷ - ۴. معرفی و ترجمه موقت توسط کون و نیز "لوح حضرت بپاءالله خطاب به جمال بروجردی" مندرج

در *BSB* ۲ - ۵/۱ (ژانویه ۱۹۹۱). صص ۱۲ - ۴. ترجمه کامل موقتی توسط فناپناپذیر و نیز "سوره الاصحاب". یکی از

آثار اولیه ادرنه. مندرج در *BSB* ۶/۱ - ۵/۳ (جون ۱۹۹۱)، صص ۷۴ - ۴. معرفی و ترجمه موقت توسط کول و نیز "هفت

وادی حضرت بپاءالله". مندرج در *BSB* ۳ - ۶/۲ (فوریه ۱۹۹۲). صص ۷۴ - ۲۶. ترجمه موقت به همراه توضیحات

توسط لمبدن و نیز "به روز آوردن سوره الله: یکی از آثار نازله در ادرنه در سال ۱۸۶۶ (۴)". مندرج در *BSB* ۷/۲ - ۶/۴

(اکتبر ۱۹۹۲). صص ۱۷ - ۴. ترجمه توسط کول و نیز "لوح طب" مندرج در *BSB* ۷/۲ - ۶/۴ (اکتبر ۱۹۹۲)، صص ۶۵ -

۱۸. معرفی، ترجمه و توضیح توسط فناپناپذیر و لمبدن و نیز "لوحی دیگر از حضرت بپاءالله خطاب به فارس حکیم".

مذکور در *SBS* ۴ - ۷/۳ (جون ۱۹۹۳). صص ۴۷ - ۲۲. ترجمه لمبدن و نیز "لوح حضرت بپاءالله خطاب به ملکه

ذلت واقعی عقول و اذهان مؤمنان منتهی شده بود، چه کسی قادر بود تحلیلی منتقدانه بر "اثر استاندارد" آقای فیچیکیا عرضه نماید؟

انحراف آمیزتر از همه این است که فیچیکیا فقط مدعیات کذب مطرح نمی‌کند، بلکه پس از آن - برای این که هر چه بیشتر این احساس را برانگیزد که دقیقاً آنچه را اهل بناء معتقدند و آنچه را "مراکز اداری" شان به آنها می‌گویند، نقل می‌نماید - به شیوه‌هایی بسیار خیالبافانه، به تشریح و توضیح آنها مبادرت می‌ورزد. به عنوان فقط یک نمونه، وقتی ادعا می‌کند که بهائیان "حتی از تحری فردی در معانی در فحوای آثار الهی ممنوع هستند"، شتابزده، به عنوان یک برهان اضافه می‌کند: "چون همه چیز گفته شده و دیگر چیزی برای گفتن باقی نمانده".^{۳۰۸} وی، هیچ کوششی به عمل نمی‌آورد که به خوانندگان خود بگوید چنین مطلبی را چه کسی و در کجا ذکر کرده است. واقعیت این است که چنین چیزی در هیچ جایی ثبت نشده و اینجانب شخصاً، هرگز با چنین حرف مهملی مواجه نشده‌ام. فیچیکیا بسیار مزورانه این فرضیه را به عنوان مقدمه‌ای برای قضاوت بعدی خود ابداع کرده است که می‌گوید این قضیه به رضح در زمره "علائم رکود ذاتی مقدر" و به منزله نوعی "جمود عقلانی" است.^{۳۰۹}

ب) همانگونه که اینجانب در جایی دیگر اثبات نموده‌ام،^{۳۱۰} وجود یک مرجعیت عالی تبیینی، آزادی عمومی برای تبلیغ امر الهی را نفی نمی‌کند. وظیفه خطیره قضاوت در این مورد را که در رساله اینجانب چه چیزی مبهم و متناقض و سنسپه‌آمیز است، به عهده خواننده آگاه محول می‌کنم.

فیچیکیا نمی‌خواهد بپذیرد که اصل آزادی تبلیغ حاکم بر جامعه بهائی است که بر طبق آن هر مؤمنی مختار است پیام الهی را اشاعه دهد؛ زیرا چنین حقیقتی موافق تصویری نیست که او می‌کوشد از این جامعه ارائه دهد. وقتی که فرد از تحری در معنای آثار الهی ممنوع باشد چگونه آزادی تبلیغ می‌تواند وجود داشته باشد؟ با التفات به این حقیقت که طبقه مخصوصی از مؤمنان وجود ندارد که موظف به تبلیغ عقاید امریه شده باشد؛ اگر آزادی تبلیغ وجود نداشت، تعالیم امر الهی چگونه می‌توانست انتشار یابد؟ پس در "اقدامات تبلیغ گروهی" که بنا به اظهار نظر بدبینانه فیچیکیا، "مؤمنان همواره در آنها به

ویکتوریا، مندرج در مأخذ فوق، صص ۲۱ - ۴، شرح و تکمیل ترجمه شامخ منجذب و نیز "لوح هفت پرش

حضرت بهاء الله، مذکور در مأخذ فوق، صص ۶۸ - ۴۸، معرفی و ترجمه موقت توسط شهریار رضوی.

۳۰۹. همان مأخذ. ص ۴۲۳ (تأکید از فیچیکیا).

۳۰۸. "Baha'ismus"، صص ۴۲۲ و بعد.

۳۱۰. همان مأخذ. صص ۱۰۸ به بعد.

جلو رانده می‌شوند، چه عملی انجام می‌شود؟^{۳۱۱} هر چه از این مدعیات بی معنا کم‌تر یاد شود، نیکوتر است.

ح) حریت مؤمنان در ابلاغ امر رحمن مبتنی بر فریضه عمومی تبلیغ امرالله است که حضرت بقاءالله آن را به عهده پیروان خود محول فرموده‌اند. به هر مؤمنی امر شده که پیام الهی را تبلیغ نماید:

«... یا ملاء الیهاء، بلغوا امرالله لان الله کتب لکل نفس تبلیغ امر و جعله افضل الاعمال...»^{۳۱۲}

«... اعظم موهبت الهیه تبلیغ است و سبب تأیید و اول تکلیف ما است، چگونگی از این موهبت باز مانیم؟ تا جان و مال و راحت و آسایش خویش را فدای جمال ابهی نمائیم و تبلیغ امرالله کنیم...»^{۳۱۳}

این دعوت که «شاید نفسی را به شریعه رحمن وارد نمائی»^{۳۱۴} از هر فرد مؤمنی به عمل آمده و در هر جایی از نصوص مبارکه، به صور مختلفه مطرح شده است.^{۳۱۵} تبعیت از این فرمان از جمله وظائفی است که از طریق عهد و میثاق الهی^{۳۱۶} به عهده مؤمنین و مؤمنات نهاده شده؛ یعنی وظائفی که در قبال خداوند متعهدند و قوای حقوقی (فضایی، تقنینی، اجرائی - م) مؤسسات انتخابی و نیز قوه تبیینی مرجع انتصابی، در آن مداخلتی ندارد. وقتی در نظر آوریم که در دیانت جهانی هیچ گونه طبقه روحانیتی وجود ندارد، این امر اهمیت بیشتری می‌یابد. به همین دلیل هر فرد مؤمنی محتاج است حقایق اساسیه امریه را بداند و در ارزش و اهمیت آنها بیندیشد تا بتواند آنها را «به شکل اصیل و خالص»^{۳۱۷} به دیگران عرضه بدارد. پیام حضرت بقاءالله فقط به این دلیل توانست به این سرعت گسترش یابد که همه آحاد مؤمنین فراخوانده شدند که هر یک متناسب با امکانات و استعدادات خود، به ابلاغ کلمه الله مشغول شوند، نه این که گونه معدودی از هیات‌های تبلیغی با مأموریت مخصوص به این کار اختصاص یابند.

بنابراین برخلاف کلیسای کاتولیک (که در آن حق و وظیفه ابلاغ کلمه الله مستلزم

۳۱۱. "Baha'ismus"، ص ۳۸۳.

۳۱۲. کتاب مبین، ص ۳۸۷.

۳۱۳. ایام تسعه، ص ۴۸۳.

۳۱۴. منتخبات آثار حضرت بقاءالله، ص ۲۱۸.

۳۱۵. نیز رجوع کنید به کتاب مبین، ص ۱۴۰، اشراقات ص ۲۰۳، لوح دنیا، لوح اصل کل الخیر، لوح سید مهدی دهجی،

الواح وصایا، (ایام تسعه، ص ۴۸۳، ۴۶۵، ۴۶۶). منتخبات آثار حضرت بقاءالله، ص ۲۱۵.

۳۱۶. همانگونه که گنمر نیز در "Gottesreich"، فصل ۱۱، ۲، ۱، نشان داده است.

۳۱۷. نگاه کنید به: *Principles of Baha'i Administration* (نظامات جهانی)، ص ۱۱، حضرت ولی امرالله.

احاله مأموریت مخصوص، (*Missio canonica*)،^{۳۱۸} می باشد، مؤمن، برای تبلیغ امرالله محتاج تفویض اختیار ویژه نیست و هیچ فرد یا مؤسسه‌ای نیز نمی تواند او را از این وظیفه باز دارد و یا آزادی عملش را سلب نماید. حتی طرد اداری فرد مؤمن به دلیل نقض مکرر و جدی قوانین الهی، تأثیری در حق (و تکلیف) تبلیغ و انتشار امرالله ندارد.^{۳۱۹} بنابراین هیچگونه اقدامات تنبیهی وجود ندارد که فرد مؤمن را از تبلیغ امر الهی باز دارد. تنها اقدام احتیاطی موجود برای حفظ اصالت ابلاغ کلمه و صیانت وحدت جامعه طرد روحانی است که معهدا، نوعی چاره‌نهایی *ultima ratio*^{۳۲۰} بوده، فقط در موارد "نقض میثاق" به کار برده می شود.

در ابلاغ و انتشار امر الهی، فرد مؤمن حائز این حق سلب ناشدنی است که درک و فهم خود را از آثار و نتایج الهی عرضه نماید. در این باره حضرت شوقی افندی می فرمایند:

«مادامی که شخص صریحاً بگوید که آنچه اظهار می دارد، نظریات خصوصی اوست، نباید آزادی او را در اظهار عقیده شخصی محدود نمود... خداوند به انسان قوه عاقله عطا فرموده که از آن استفاده شود نه آنکه عاطل و باطل ماند؛ معذک، مقصد آن نیست که آیات سُتْرَلَه واجد مرجعیت مطلقه نمی باشد، بلکه باید حتی المقدور کوشید تا خود را به آن میزان اعظم نزدیک ساخته و در موقع توضیح و تبیین مطالب با استشهاد از بیانات مبارکه علاقه مندی خویش را نسبت به آیات الهی نشان داد. انکار مرجعیت

۳۱۸. که به شکل زیر در بند ۱۳۲۸ مجمع بین المللی کلیساها (در سال ۱۹۱۷) تنظیم شد:

Vemini ministerium praedicationis licet excerpere, nisi a legitimo Superiore missionem receperit, facultate peculiariter data, vel officio collato, cui ex sacris canonibus praedicandi munus inhaereat."

اما اعلامیه بین المللی کلیساها در ۱۹۸۳ دیگر حاوی واژه "*misio*" نمی باشد. مقررات مربوط به این مسائل در احکام CIC ۷۶۳ - ۷۶۷ موجود است. آنچه دیده می شود معکوس شدن وضعیت قانونی در این مورد است: در حالی که در CIC های اولیه هیچکس مأذون به تبلیغ نبود مگر این که اجازه نامه عسی برای این کار داشته باشد؛ اکنون هر (اسقف، کشیش یا خادم کلیسایی) محق است که موعظه نماید، مگر اینکه این اختیار محدود و یا مسلوب شده باشد.

۳۱۹. تنها محدودیت این است که مؤمنانی که حقوق ادارشان معلق شده باشد برای خدمت در فعالیت های تبلیغی رسمی فرا خوانده نمی شوند.

۳۲۰. به "*Grundlagen*"، صص ۳۵ به بعد، ۱۴۲ به بعد و به همین کتاب، صص ۱۹۲ به بعد رجوع کنید.

آیات مُنزله کفری است صریح و جلوگیری کامل از اظهار عقیده شخصی دربارهٔ آیات مبارکه امری است تبیح. باید سعی کرد که میان این دو حالت افراطی حد اعتدال را رعایت نمود.^{۳۲۱}

بدون این تمسک و تشبث دقیق به نصوص ربّانی و تبیینات موثقه معتبره ناشی از اختیار مبینین منصوصش، اصول اعتقادی امرالهی دستخوش مطامع مستبدان و زورگویان می‌شد. با وجود این باید در نظر داشت که به فرمودهٔ شخص حضرت بهاء‌الله، کلمه‌الله حائز ابعاد متعدده است: «معانیها لانفاد»^{۳۲۲}؛ یعنی همانگونه که در حدیث منقول در کتاب مستطاب ایقان آمده، آیات مقدسه معانی متنوعه التاء می‌نمایند:

«لکل علم سبعون وجهاً... نحن نتکلم بکلمة و تُرید منها احدی و سبعین وجهاً...»^{۳۲۳}

در دیانت بیائی، حالت جزمی دادن به اصول اعتقادی که وجه مشخصه تاریخ کلیسا است و ترتیب و تنظیم حقایق دینی در قالب تعاریف و فرامین، وجود ندارد. بنابراین، در درون جامعه بیائی، مطمئناً، نسبت به طیف وسیع حقایق و معانی مندرج در نصوص الهی، عقاید متنوعه مختلفه موجود است. اینکه اصل حُریت تبلیغ به "تنوعی عظیم از نظریات نسبت به مسائل و مواضع وفیره" منتهی می‌گردد، در واقع همان تنوع و تکثر عقاید و افکار است که علناً مورد استقبال می‌باشد.^{۳۲۴} تنها ضرورت مصرّح این است که در الهیات بیائی "نبایستی هیچگونه مناقشه و مجادله‌ای پیرامون هیچ موضوعی حادث شود" و لازم است "امکان بروز نظریات متنوع حول یک موضوع"، تضمین گردد؛^{۳۲۵} به عبارت دیگر "تبع و تحقیق باید متنوع و غیر جدلی باشد".^{۳۲۶}

بنابراین فرد در تبلیغ و ترویج امر بیائی دارای مرجعیت قطعی نیست و در تبیین و تدوین اصول اعتقادی آن مشارکتی ندارد.^{۳۲۷} چنین قدرت و قاطعیتی منحصرأ متعلق به

۳۲۱. مذکور در جزوه "نظامات بیائی". لجنة منی نشر آثار امری. مصر ۳۲ - ۳۱.

۳۲۲. منتخبات آثار مبارکه حضرت بهاء‌الله، ص ۱۱۶ / تفسیر سورهٔ شمس، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۸ - ۹

۳۲۳. کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۹۸ (قاموس ایقان، جلد ۴، ص ۱۵۶۴).

۳۲۴. رفاقم شریفهٔ معبد اعلی، مورخ ۲۰ اکتبر ۱۹۷۷ و ۲۸ می ۱۹۹۱؛ در این موضوع نیز به گُلنر "Gottesreich"، فصل ۱۱.۲.۳، رجوع کنید.

۳۲۵. McLean, "Prolegomena to a Baha'i Theology" و مجلهٔ *Journal of Baha'i Studies* ۵/۱ (مارچ

۳۲۶. همان منبع.

- جون ۱۹۹۲). ص ۴۹.

۳۲۷. ادعای فیچکیا که با اشاره به بحث اینجانب دربارهٔ این موضوع (*Grundlagen*) ص ۱۰۳ مطرح کرده، منی براین که

نفس نصوص مقدسه و مرجع تبیین، یعنی ولایت امرالله است. ^{۳۲۸} این مرجع ضرورتاً حائز اقتدار و اعتبار است ^{۳۲۹} اقتدار و اعتباری که بدون آن، مؤسسه‌ای کاملاً زائد و زائل می‌یود - و تبیینات مورثه حضرت ولی امرالله، البته لازم الاتباع و الاجراء می‌باشند. ^{۳۳۰} اما مجرد یک مرجعیت تبیینی تناقضی با آزادی تبلیغ ندارد؛ در واقع یکی موکول به دیگری است؛ زیرا آزادی تبلیغ به معنی "هراقدام آزادانه" ای نیست، بلکه محدود به حدودی معین است و شرط لازم اولیه آن وفاداری به نصوص الهی است. ^{۳۳۱} حریت ابلاغ و انتشار مبتنی است بر "تعهد فرد به نصوص مبارکه؛ نصوصی که پایه و اساسی الزامی برای هرگونه تبیین و تفسیری است." ^{۳۳۲}

اما واضح است که فیجیکیا این پایه و اساس را درک نمی‌کند و این ضعف و ناتوانی از انتقادهای مکرر او از "تتید تعصب آمیز نسبت به بهاءالله"، ^{۳۳۳} "جزم گرایی"، ^{۳۳۴} "ترویج مضن گرایی آمرانه"، ^{۳۳۵} رد و نفی "آزادی مذهبی شخصی"، "دینداری پویا"، ^{۳۳۶} "خود

مؤمنین هیچ حتی ندارند": نوعی غلو در تعمیم است و لیزذا صحت ندارد.

^{۳۲۸}. برخلاف این، در کلیسای کاتولیک، هر موعظه‌ای مؤثر محسوب می‌شود: "... مسیح خود حامی قدرت کلیسا است... وقتی کشیش کاتولیک کلمه الهی را بیان می‌کند، این نفس مسیح است که از طریق او سخن می‌گوید. یقیناً، این صلاحیت و مرجعیت مسیح به وجه بارز و واضح در بیانیه‌های آئینی جانشین او نمایان است؛ اما در موعظه آن کشیش ساده در کلیسای روستای دور افتاده‌اش نیز محسوس است" عیسی مسیح خود به واسطه حواریونش سخن می‌گوید؛ صدای اوست که از فم رسولانش شنیده می‌شود...

(St Augustine, *In Ev. Joann.*, XLVII,5) (Karl Adam, *The Essence of Catholicism*, pp. 24, 26).

^{۳۲۹}. چیزی که ظاهراً فیجیکیا فکر می‌کند اکتشاف خودش است، "Baha'ism"، ص ۳۴۴، یادداشت ۱۰۸.

^{۳۳۰}. مرجع تبلیغ در کلیسای کاتولیک نیز طالب "تبعیت دینی با اراده... و با قوای عاقله" است. (*Catechism*, Nos. 829), (87).

^{۳۳۱}. "مؤمنین باید مراقب باشند که سر موئی از تعالیم الهی انحراف نجویند. توجه اعلای آنان باید معطوف به حفظ اصالت اصول و مبادی و قوانین امرالله باشد". (ترجمه) (حضرت ولی امرالله، *Down of a New Day*

^{۳۳۲}. گلمر. "Gottesreich". فصل ۱۱.۲.۳.

ص (۶۱).

^{۳۳۳}. "Baha'ism"، صص ۳۷۹، ۱۶۶، ۲۶۸، ۲۹۰.

^{۳۳۴}. همان مأخذ، صص ۲۷۸ (تأکید از فیجیکیا)، ۳۱۸، ۳۴۳، ۳۷۷، ۴۲۶.

^{۳۳۵}. فرهنگ "Lexikon der Sekten"، ستون ۱۰۴. ^{۳۳۶}. "Baha'ism"، ص ۲۹۰.

مسئول انگاری فردی،^{۳۳۷} "تحقیق و تتبع مستقل روحانی" و "رفتار آزاد دینی"^{۳۳۸} - و هر چیز دیگری که به تصوّرش آید - و بخصوص از ادعایش مبنی بر "تسلیم بینش های روحانی شخصی فرد در جهت اطاعت محض نسبت به مراجع رسمی در امور اعتقادی"،^{۳۳۹} بخوبی جلوه گر است. اما، ایمان دینی، طبیعتاً و خصلتاً، غیر مشروط است و طالب تعهد و تنبّل بی قید و شرط می‌باشد. اگر در نصوص الهی بنیائی قاطع و امرانه نهاده نمی‌شد، امر بنیائی نمی‌توانست به صورت یک دین ظاهر شود. تخطئهٔ یک دین به این بهانه که به نحوی جزئی و اصولی به مؤسّس خود مرتبط و متصل است، سخنی لغو و بی‌معنی است.

۹) آیا تصویب تألیفات قبل از انتشار، نوعی سانسور است؟

حقیقت مدّعی فیچکیا در این مورد که "مقرّرات بسیار سخت سانسور" اعمال می‌شود،^{۳۴۰} اتهامی که با توسّل به آن می‌کوشد تصویر مترنخ "Metternich" و نظام‌های تمامیت طلب را در ذهن خواننده زنده نماید، چیست؟ همه کتابیائی که احبّاء درباره امر الهی می‌نگارند و نیز تمامی ترجمه‌هایی که از متون اصلی به عمل می‌آید، قبل از انتشار مورد ملاحظه و بررسی قرار می‌گیرد. این مرور و ملاحظه، هم روی ترجمهٔ منابع دست اوّل و هم روی منابع دست دوّم مربوط به امر الهی را حضرت عبدالبنیاء ابداع فرمودند^{۳۴۱} و مقصد از آن در وهلهٔ اوّل تضمین صحت ترجمهٔ متون اصلیّه است^{۳۴۲} و در وهلهٔ دوّم، به

۳۳۷. همان مأخذ: ص ۳۷۷.

۳۳۸. همان مأخذ: ص ۴۱۷، ۲۹، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۴۵، ۴۱۳، ۴۲۶.

۳۳۹. همان مأخذ: ص ۴۲۸.

۳۴۰. همان مأخذ: ص ۳۷۹، یادداشت ۴ و نیز صص ۳۰۰ و ۳۰۲ و نیز مجلهٔ "Materialdienst" ۱۵/۱۶، شمارهٔ ۳۸ (سال

۱۹۷۵)، صص ۲۳۱ و بعد. فیچکیا باید حتماً از خود پرسیده باشد که اگر مؤسّسان از مبادرت به هر نوع تحقیق در بارهٔ

معانی و بیان عقاید شخصی ممنوعند، چنین مقرّراتی چه لزومی دارد.

۳۴۱. به "Tablets of Abdu'l-Baha"، جلد ۱، ص ۱۲۴؛ جلد ۲، ص ۴۶۴؛ حضرت ولی امرالله. مراجعه نمایند.

۳۴۲. در انواع کلیساها نیز هیچکسی نمی‌تواند بدون اجازه اقدام به ترجمه و انتشار کتاب مقدّس نماید. مطابق مصوّبات ۸۳۲ -

۸۳۳ از مجمع بین المللی کلیساها (CIC)، انتشارات کتاب مقدّس فقط می‌تواند پس از تصویب کلیسا صورت گیرد.

ترجمه به زبان‌های زنده نیز مستلزم تأیید نظارت مقدّسهٔ عالیّه. "Imprimatur" (چاپ شود)، است. تفاسیر نیز باید

مضرب یا سنن کلیسایی باشد. کاتولیک‌ها از قرائت ترجمه‌های غیر کاتولیکی. از جمله آنهایی که توسط کلیسای شرقی

انجام شده، ممنوعند. (به Morsdorf, Lehrbuch, Vol.11, pp. 431 مراجعه کنید).

بیان حضرت ولی امرالله^{۳۴۳} ممانعت از این است که ارائه نظرات - که تشخیص آن برای بیگانگان چندان آسان نیست و تصحیح بعدی آنها نیز بسیار مشکل می باشد - به وجهه عمومی امرالله آسیب برساند؛ بخصوص این که امرالله هنوز در مرحله نوزادی بوده، اصول و مبادی آن نسبتاً ناشناخته است. هدف از این بررسی ها رفع اشتباهات و اجتناب از ارائه نظرات نادرست است.^{۳۴۴} جامعه باید "ادراکی دقیق و صحیح از مآرب و مقاصد خود را به عامه بسیار شکاک، عرضه نماید" (ترجمه)^{۳۴۵} همانگونه که گلمر نیز به درستی اشاره نموده، هیئت های منتخب مسئول برای کار نظارت و بررسی کتب و تألیفات نباید اجازه دهند "اختلاف تعبیر و تفاسیر موجود از نصوص مبارکه، منجر به منع اعطای اجازه انتشار گردد".^{۳۴۶} مطالعات و تحقیقات آکادمیک (پایان نامه ها و رساله های دکتری) که خارج از محدوده تخصصی، در دسترس عموم قرار نمی گیرند از جریان نظارت و بررسی معافند.^{۳۴۷}

حضرت شوقی افندی، همواره نقد و ارزیابی انتشارات و تألیفات را اقدامی موقتی^{۳۴۸} توصیف فرموده اند که صرفاً تا زمانی که امرالله در مرحله صباوت است،^{۳۴۹} لازم و ضروری می باشد. ایشان تضمین نموده اند که :

«درست است که امروزه برخی از هدایات و دستورات حضرت مولی الوری،^{۳۵۰} مورد تأکید مخصوص واقع می گردد و دقیقاً به آنها تشبث می شود؛ اما باید اطمینان داشته باشیم که آنها تمهیدات و اقداماتی موقتند که برای صیانت و حمایت امرالله، در مرحله صباوت کنونیش در نظر گرفته شده اند تا روزی که این نهال نحیف و شریف به حد کفایت

۳۴۳. *Baha'i Administration* صص ۳۸ به بعد: "آنها باید در این ایام که امرالله هنوز در مرحله صباوت است، بر کلیه ترجمه ها و انتشارات بهائی نظارت داشته باشند و به طور کلی وسایل عرضه معظم و منظم آثار بهائی و نشر و توزیع آن به عامه مردم را فراهم سازند".

۳۴۴. به توفیق مورخ ۱۵ نوامبر ۱۹۵۶ صادر از قلم حضرت ولی امرالله، مندرج در رقیمة شریفة معهد اعلی، مورخ ۲۸ اکتبر ۱۹۹۱، مراجعه کنید.

45. *Universal House of Justice, Individual Rights and Freedoms in the World Order of*

Baha'u'llah, p. 19

۳۴۶. "Gottesreich". ص ۳۸۱.

۳۴۷. یادداشت دارالانشاء مرکز جهانی، ۸ سپتامبر ۱۹۹۱، مذکور در ۷/۲ - ۶/۴ BSB (اکتبر ۱۹۹۲)، ص ۱۲۵.

۳۴۸. نظم جهانی بهائی، ص ۹.

۳۴۹. *Individual Rights and Freedoms* ص ۱۹.

۳۵۰. *Master* (یا آقا، سرکار آقا) از القاب حضرت عبدالبهاء است.

رشد کند و قادر شود بی مبالاتی دوستان و حملات دشمنانش را بخوبی تحمل نماید.

این نظارت‌ها و بررسی‌ها، "مثل اجازه انتشار در کلیسای کاتولیک، نتیجه محدودیت‌های تبلیغی" نیستند^{۳۵۲} و "نظارت بر انتشارات به قصد دور داشتن آثار مضره از جامعه مؤمنان"^{۳۵۳} نمی‌باشند و از همه مهمتر، در جهت حذف نشریات مختلفه و منع عقاید و آراء غیر مطلوبه و اجبار به انطباق و تک قطبی کردن فکر و اندیشه به کار برده نمی‌شوند؛ بلکه بر عکس، تنوع و کثرت عقاید و افکار مطلوب و مقبول می‌باشد. نیابستی ناگفته بماند که لجنات تصویرب تألیفات گهگاهی با مؤلفان درگیر می‌شوند. من خود در گذشته تجاری منفی از این دست داشته‌ام. وقتی نفوس منتخبه برای نظارت و

۳۵۱. *Baha'i Administration* ص ۶۳. در مجموعه *Individual Rights and Freedoms* (۴۷-۴۲). بیت العدل

اعظم در مورد مسئله نظارت قبل از انتشار اظهار نظر کردند و مجدداً آن را تأیید نمودند و تقاضای حذف آن را به عنوان تقاضاهای نابینگام رد فرمودند. در سال ۱۹۹۵. بیرونی لیت (Barney Leith) در مقاله‌ای جالب تحت عنوان *(Baha'i Review : Should the "Red Flag" law be repealed?, in BSR 5.1, pp. 27ff)* بار دیگر این موضوع را مطرح نمود و در سال ۱۹۹۷. بیت العدل اعظم در پاسخ تقاضای هدایت در مورد این مسئله. نحوه عملکرد جاری را باز هم تأیید نمودند و به مسئولیت محافل روحانی برای "آموزش" مصححان و ویراستاران در جهت اجرای وظائفشان اشاره کردند و هدف از این نظارت و بررسی را کمک و مساعدت به اهل بیهاء برای اجتناب از آسیب رساندن به امرالله و انحراف افکار عمومی از ماهیت تحریف طینت و تعالیم آن در آثار منتشره خود" (رقیمه شریفه معبد اعلی مورخ ۲۴ مارچ ۱۹۹۷، ص ۲) اعلام نمودند. فرایند نظارت و بررسی "برای حمایت امرالله در مقابل انتقادات بیرونی نیست و نمی‌تواند باشد... اهل بیهاء باید بیاموزند که چگونه این گونه ایرادات را درک کنند و چطور به نحو مقتضی با آنها برخورد نمایند. انتقادات آگاهانه و سازنده از جانب نفوس غیر بیهائی می‌تواند روشنگر و نیز مفید باشد. اغلب چنین نقدهایی حاوی اطلاعات نادرست هست اما محتوی سوء نیت نیست". (همان منبع). حضرت بیهاء‌الله خود بیروانشان را در این باره چنین آگاهی می‌بخشند: "ای سلمان بر احبای حق القاء کن که در کلمات احدی به دیده اعتراض ملاحظه منمائید، بلکه بدیده شفقت و مرحمت مشاهده کنید." (مجموعه الواح، ص ۱۵۳) در همین لوح مبارک آن حضرت در ارتباط با حملات واقعی به امر الهی، می‌فرماید: "... آن نفوسی که الیوم در رد الله الواح ناریه نوشته؛ بر جمیع نفوس حتم است که بر رد من رد علی الله آنچه قادر باشند، بنویسند." (همان منبع) ۳۵۲. گنمر. "Gottesreich". فصل ۱۱.۲.۳.

۳۵۲. *Thk* جلد ۲، ستون ۷۴۲؛ نیز رجوع کنید به مورس دورف (*Lehrbuch*) (Morsdorf)، جلد ۲، ص ۴۳۲.

تصویب واجد شرایط لازمه نباشند و از کفایت و درایت ضروری برای انجام دادن وظیفه محوله بی بهره باشند، کشمکش و درگیری اجتناب‌ناپذیر می‌گردد. صلاحیت و کفایت از شرایط لازمه چنین مسئولیتی است. هنگامی نیز که مصحح (ویراستار) از درک هدف اصلی کار، یعنی رفع اشتباهات باز می‌ماند و انگار که شریک در تألیف است و نظریات شخصی خود را برای داوری دربارهٔ محتوا و سبک اثر ملاک قرار می‌دهد، مسائل و مشکلات بروز می‌کند. همین وضعیت نیز هنگامی که ویراستار می‌کوشد مؤلف را از بیان مثلاً، استنتاجاتی که مورد قبول خود او نیست - حتی اگر در محدودهٔ تفسیر مستظهر به نصوص الهی باشد - باز دارد، پیش می‌آید. چنین نگرش‌هایی این واقعیت را نادیده می‌انگارد که در دیانت بهائی، همانگونه که اینجانب اشاره نموده‌ام،^{۳۵۴} حقیقت به نحوی یک بُعدی استقرار نمی‌یابد، بلکه به فرمودهٔ حضرت بهاء‌الله در کتاب مستطاب ایقان، به صورت تنوعی وسیع از تعابیر و تفاسیر ظاهر می‌شود. توسل به جزم اندیشی از جانب ویراستاران درست نیست. حضرت ولی امرالله حقّ مقدّس فرد را برای "اظهار مافی الضمیر و آزادی او را برای اعلان وجدان و ابراز عقاید و نظریات خود"^{۳۵۵} به بیان صریح، تأیید و تأکید فرموده‌اند:

«هیچ نفسی حقّ ندارد عقاید و نظریات خود را بر دیگران تحمیل نماید و از مستمعین خود بخواهد تعابیر مخصوصهٔ او را از آثار قدسیهٔ سمائیه بپذیرند. اینجانب ایرادی بر تفسیرات و استنباطات شما، مادامی که به عنوان ملاحظات و ادراکات شخصی خودتان عرضه شوند، نمی‌بینم. بیان قاطع و رسمی این که یک تعبیر جزمی امری، به طور عمومی پذیرفته و توسط مؤمنین آموزش داده شود، غیر ضروری و گنج‌کننده است.»^{۳۵۶}

به عهدهٔ هیئت‌های مسئول است که وقتی ویراستاران علناً پای از محدودهٔ خود فراتر می‌نهند، وارد عمل شوند و راه‌حلی برای مسئله بیابند. اگر فرآیند تصحیح و بررسی به درستی عمل کند می‌تواند برای مؤلف بسیار ذی ثمر باشد. راهنمایی مناسب و هدایت شایسته، موجب می‌گردد افکار بدیعه پدید آید و نویسنده به نقد اثر خود بپردازد و در نتیجه به اصلاح دست نوشتهٔ مؤلف منجر گردد. اینجانب همواره علاوه بر جریان معمولی مرور و بررسی دستنویس‌هایم، از ملاحظه و بررسی منتقدانه دوستانم که متخصص در رشته‌های مختلف هستند، بهره‌ها برده‌ام.

۳۵۴. همین کتاب، ص ۱۷۸.

۳۵۵. حضرت ولی امرالله، "Baha'i Administration"، ص ۶۰.

۳۵۶. شرفی افندی، توفیق ۶ آپریل ۱۹۲۸، نقل از "Unfolding Destiny"، ص ۲۲۳.

۱۰) آیا کتب ممنوعه‌ای وجود دارد؟

هرگز، آنگونه که فیچکیا ادعا می‌کند، مقرراتی دال بر "منع مطالعه آثار مخالف" ۳۵۷ و "کتب معاند" ۳۵۸ وجود نداشته است. در دیانت بهائی منتهوی بنام کتب ممنوعه وجود ندارد و همانند کلیسای کاتولیک، چیزی موسوم به لیست انتشارات ممنوعه مطرح نمی‌باشد. ۳۵۹ بار دیگر فیچکیا هیچگونه سند و مدرکی برای مدعیات خود عرضه نمی‌کند. وی حتی یک مأخذ هم ذکر نمی‌نماید که محتوی این ممنوعیت مفروض باشد. در مورد ناقضان عهد و میثاق الهی ۳۶۰ نیز لازم به ذکر است که مطابق قانون الهی باید پس از اخراج اینان از جامعه، از معاشرت با آنها اجتناب کرد، زیرا "یکلی امرالله را محو و شریعت الله را سحق و جمیع زحمات را هدر خواهند داد" ۳۶۱ معیذاً، در آثار بهائی هیچگونه تصریحی دال بر منع قرائت آثار آنان، موجود نیست و مؤسسات امریه نیز هرگز چنین منعی را مقرر نکرده‌اند؛ بلکه صرفاً احبّاء را با عباراتی قاطع متذکر داشته‌اند که بهتر است از خواندن این آثار خودداری کنند زیرا اگر خوانندگان از تاریخ و اصول دیانت بهائی آگاهی عمیق نداشته باشند، چنین مطالبی می‌تواند به تضعیف ایمانشان منجر گردد. فیچکیا خود از مترّره قانونی مذکور در رقیمة شریفه بیت العدل اعظم، مورّخ ۲ اکتبر ۱۹۷۴، بخوبی آگاه است. در صفحه ۸ این رقیمه مطلب زیر آمده است:

«... و در پایان مایلیم به این سؤال پاسخ دهیم که آیا احبّاء مجازند آثار ناقضان میثاق را مطالعه کنند یا خیر. باید بگوئیم که آنان از این عمل ممنوع نشده‌اند.» علی‌رغم چنین تصریحی، فیچکیا، هم در مقاله منتشره‌اش در سال ۱۹۷۵ ۳۶۲ و هم در کتابش به فاصله شش سال بعد، به ابراز چنین دروغی مبادرت می‌ورزد. او ترجیح می‌دهد اطلاعات مصرّح و موثّق را که در اختیار داشته، از خوانندگان خود مکتوم دارد.

۳۵۷. "Baha'ism". ص ۳۷۹. یادداشت ۴ (تأکید از فیچکیا).

۳۵۸. مجله "Materialdienst" ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (سال ۱۹۷۵). ص ۳۲۷.

۳۵۹. مقرر توسط باب بی چهارم در سال ۱۵۵۹ و سرانجام مقرر در قانون ۱۳۹۷ مجمع CIG (در سال ۱۹۱۷). آخرین نشر

رسمی این فهرست در سال ۱۹۴۸ صورت گرفت.

۳۶۰. برای جزئیات این موضوع به همین کتاب ص ۱۹۲ به بعد رجوع کنید.

۳۶۱. الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، (ایام تسعه: ص ۴۷۷).

۳۶۲. مجله "Materialdienst" ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (سال ۱۹۷۵). صص ۲۳۲.

(۱۱) آیا آزادی بیان ممنوع می باشد؟

مهملات فیچیکیا درباره منع اظهار نظر و عقیده^{۳۶۳} و نهی هرگونه ایراد و انتقاد^{۳۶۴}، همانند سرود یکنواخت کلیسا^{۳۶۵}، در سراسر کتابش جریان دارد. این نواهی ادعایی او، تکیه گاهی استنتاجی در اختیارش می گذارد که همه گونه اتهاماتی را علیه جامعه بنیائی و نظام اداری رسمی آن اقامه نماید؛ اتهاماتی که اگر درست می بودند، برای جامعه بسی شوم و منحوس می نمودند. جامعه ای که حق انسانی ابراز آزاد عقیده را نفی نماید - حتی که امروزه در قانون اساسی هر دولت مردم سالاری تضمین گشته است - در واقع، هر نفسی را از پیوستن به خود باز می دارد؛ زیرا چنین اقدامی به سلب صلاحیت از خود منتهی می گردد.

اما، این اتهام فیچیکیا نیز کذب است. وی فقط در دو مورد از مواضع بسیار زیادی که این دروغ را ذکر می کند، می کوشد وجود چنین منعی را به استناد دو فقره از بیانات حضرت عبدالبنیاء اثبات نماید.^{۳۶۵} یک فقره مأخوذ از رساله ای است که آن حضرت در سال ۱۹۱۲ خطاب به جامعه بنیائی سان فرانسیسکو مرقوم فرمودند؛ در آنجا می فرمایند:

«مطابق نص صریح کتاب اقدس و سایر الواح مبارکه، مرکز میثاق

رافع جمیع مشکلات است؛ زیرا مبین کتاب است. هیچ نفس دیگری حتی

توضیح و تشریح نص کتاب را، چه در جلوت و چه در خلوت، ندارد.»^{۳۶۶}

و فقره دیگر از الواح و صایای حضرت عبدالبنیاء نقل شده است:

«نفسی را حق رأی و اعتقاد مخصوصی نه. باید کل اقتباس از مرکز امر و بیت عدل

نمایند.»^{۳۶۷}

هر دو فقره مزبور به نحوی شبیه ناپذیر به عهد و پیمان الهی و مؤسساتی که در کانون آن قرار گرفته اند، یعنی مرجع تبیین و بیت العدل اعظم، مربوط می شوند. هر دو، مسئله وصایت و جانشینی حضرت عبدالبنیاء را ملحوظ می دارند. هیچکس نباید بر نظر خود در

۳۶۳. "Baha'i'smus"، صص ۲۷۵، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۲۵، ۳۴۶ یادداشت ۱۱۳، ۳۶۵، ۴۱۷، ۴۲۳، ۴۲۷ و نیز "Materialdienst"

۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (سال ۱۹۷۵)، صص ۲۳۶، ۲۳۸.

Cantus Firmus سرود یا مناجات ساده کلیسای ارتدوکس - م.

۳۶۴. همان مأخذ، صص ۴۱۳، ۲۹، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۴۵، ۳۵۹ به بعد، ۴۱۷، ۴۲۶.

۳۶۵. همان مأخذ، صص ۳۴۵ و بعد. ۳۶۶. "نجم باختر"، جلد ۸ (۱۹ ژانویه ۱۹۱۸)، ص ۲۲۳.

۳۶۷. الواح و صایا، (ایام تسعه، ص ۴۸۴).

این موضوع اصرار ورزد؛ هیچکس نباید ادعای مرجعیت کند و بدین وسیله «عَلَم مخالفت برافرازد و خود رأی کند و باب اجتهاد باز نماید».^{۳۶۸} این دعوتی است برای وفاداری به "مرکز میثاق الهی و نه نهی و منعی عمومی در مورد بیان آزاد عقیده. این حقیقت هنگامی آشکارتر می‌شود که متن اصلی الواح وصایا به زبان فارسی مورد ملاحظه قرار گیرد.^{۳۶۹} کلمه "Right" با عبارت عربی "حق" ^{۳۷۰} بیان شده است که به راستی در معنی، به واژه "اختیار" نزدیک‌تر است؛ در حالی که منع عمومی ابراز آزاد عقیده می‌بایست محتملاً با عبارت "مجاز" بیان می‌شد.

این معنا و مفهومی است که همیشه از این فقرات استنباط گشته و هیچکس به جز فیچکیا آنها را به معنی منع و نهی کلی و عمومی آزادی ابراز عقیده و نظر تعبیر نکرده است. در رساله دکترای اینجانب، متن مربوطه تمام و کمال ذکر شده و فقره منقوله توسط فیچکیا به صورت زیر، یادداشت نویسی شده است: "این جمله صرفاً به قاعده وصایت اشارت دارد".^{۳۷۱} در حمایت از این موضع، من به اثر جناب هافمن اشاره می‌کنم که در تفسیر خود بر الواح وصایا^{۳۷۲} همین نظریه را مطرح می‌کند. اما، فیچکیا، بدون تحلیل و بررسی موضوع و بدون اقامه دلایل بیشتر، با تندی و شتابزدگی این نظر را بی اساس می‌انگارد و اصرار می‌ورزد که فقرات مذکوره به این معنی است که "هرگونه اظهار عُلنی عقیده، به طور کلی و قطعی، ممنوع است."^{۳۷۳}

خواننده خود می‌تواند قضاوت کند که تعبیر فیچکیا تا چه حد متقاعد کننده است؛ تعبیری که او را در انزوای عقلانی قرار می‌دهد. به هر حال، باید این سؤال را عنوان کرد که آیا وظیفه مؤلفی که خود را "محقق در ادیان" می‌داند،^{۳۷۴} این است که عموم را از نحوه تعبیر و تفسیر خود در مورد فقره‌ای مخصوص از نصوص آگاه گرداند؟ و آیا برای او بهتر نبود مخاطبین خود را از نحوه ادراک این فقرات در درون جامعه پیروان و نیز از نتایج قانونی مترتب بر آن توسط همان جامعه، مطلع می‌کرد؟

اما، فیچکیا فقط صاحب قدرت تزلزل‌ناپذیر تفسیر نصوص به شیوه‌ای متفاوت با

۳۶۸. الواح وصایا، (پام نهمه، ص ۴۸۴).

۳۶۹. "نفسی را حق رأی و اعتقاد مخصوصی نه؛ باید کل اقتباس از مرکز امر و بیت عدل نمایند".

۳۷۰. به معنی حقیقت. حقیقت الهی. قانون الهی (به SEI صص ۱۲۶ به بعد رجوع کنید).

۳۷۱. "Grundlagen"؛ ص ۱۲۷. ۳۷۲. "Commentary"؛ ص ۲۶.

۳۷۳. "Bahaismus"؛ ص ۳۴۶. یادداشت ۱۱۳ (تأکید از فیچکیا).

۳۷۴. همان مأخذ، ص ۳۱۳.

نحوه تفسیر آنها در جامعه مربوطه و نیز گزینش مواردی را که مقتضی می‌داند، نیست بلکه عمداً منابعی را که می‌داند صریحاً به حق آزادی ابراز عقیده شهادت می‌دهند و حتی چنین اظهار و ابرازی را تا حد یک وظیفه ارتقاء می‌بخشند، نیز نادیده می‌انگارد. حضرت عبدالبهاء راجع به موضوع مشورت در جامعه، در بین احبّاء، بیان می‌فرمایند که:

«باید به نوعی مذاکره و مشاوره گردد که اسباب اختلافی فراهم نیاید و آن این است که حین عقد مجلس، هر یک به کمال حریت رأی خویش را بیان و کشف برهان نماید. اگر دیگری مقاومت می‌کند، ابداً او مکدر نشود؛ زیرا تا بحث در مسائل نگردد، رأی موافق معلوم نشود و بارقه حقیقت شعاع ساطع از تصادم افکار است... اعضاء محترمه باید به نهایت آزادگی بیان رأی خویش نمایند.»^{۳۷۵}

این فقره در صفحات ۱۶۲ و ۱۶۳ از رساله دکترای اینجانب مذکور است و بلافاصله بعد از آن، توضیحات زیر درباره محتوای آن درج شده است:

“بنابراین مؤمنین نه تنها مختار بل موظفند نظریات خود را آزادانه بیان کنند. زیرا تنها پس از تصادم افکار مختلفه است که حقیقت مکشوف می‌گردد... لهذا استقلال قضاوت و رأی یکی از خصائص برجسته و مهم مشورت و رایزنی بهائی است... روش مذکور برای مشورت، محدود و منحصر به فعالیت‌های مؤمنین در درون مؤسسات اداری نیست؛ بلکه مؤمنین باید در حیات یومیه خود نیز به آن متوسل شوند. روابط این مؤسسات با یکدیگر و با آحاد جامعه نیز باید مبتنی بر اصل مشورت و رایزنی باشد.”^{۳۷۶} بعد از این توضیح، بیان حضرت شوقی افندی که حق آزادی بیان را به عنوان یکی از حقوق اساسیه اهل بپناه، تصریح می‌کند؛ ذکر شده است:

«... همچنین شایسته است به خاطر آوریم که در بنیان امرالله اصل

حق تردیدناپذیر فرد برای اظهار ما فی الضمیر و آزادی او برای اعلان

وجدان و ابراز عقاید و نظریات خود، مقرر و محفوظ است.»^{۳۷۷}

فیچیکیا باید از این بیانات مبارکه حضرت عبدالبهاء و حضرت شوقی افندی بخوبی آگاه بوده باشد؛ زیرا در کتابش جمله‌ای را از رساله اینجانب ذکر می‌کند^{۳۷۸} که بلافاصله بعد از فقره مذکور از حضرت شوقی افندی قرار دارد. از فحوای کتابش^{۳۷۹} معلوم است که متن رقیمه مورخ ۲۳ مارچ ۱۹۷۵ بیت العدل اعظم^{۳۸۰} خطاب به یکی از احبّای

۳۷۶. "Grundlagen". صص ۱۶۲ و بعد.

۳۷۵. خصائل اهل بپناه، ص ۶۳.

۳۷۸. "Bahaismus". ص ۳۶۰.

۳۷۷. "Baha'i Administration". ص ۶۳.

۳۸۰. همان مأخذ، بادداشت ۳۵.

۳۷۹. همان مأخذ، ص ۱۵۰.

سویسی را خواننده است. در این رقیمه، با استناد به بیانات حضرت ولی امرالله^ع حق مسلم آزادی بیان مورد تأکید قرار گرفته است. این حقایق نشان می‌دهد که ادعای وی مبنی بر منع آزادی بیان نه فقط حاصل دخل و تصرف عمدی در یک فقره از نصوص الهی است. بلکه علیرغم آگاهی کامل او از این فقرات دقیقه، صورت گرفته است. یکبار دیگر ملاحظه می‌کنیم که منظور او از این که در نامه‌اش، مورخ ۵ آپریل ۱۹۷۸^{۳۸۲}، اظهار می‌دارد که "توسل به جمیع وسائل ممکنه" با اهل بقاء به مبارزه خواهد پرداخت، چه می‌تواند باشد. البته، آزادی اظهار نظر و آزادی بیان که «اصلی اساسی»^{۳۸۳} در دیانت بهائی محسوب می‌شود، باید بر طبق معیاری که حضرت بقاءالله مقرر فرموده‌اند، «انتظام یابد»؛^{۳۸۴} و آن معیار این است: "إِنَّ أَلْيَانَ جَوْهَرٌ يَطْلُبُ النُّفُوزَ وَالْإِعْتِدَالَ... وَأَمَّا الْإِعْتِدَالَ امْتِزَاجَهُ بِالْحِكْمَةِ...";^{۳۸۵} بیان مستلزم "اعمال دقیق قوهٔ تشخیص است؛ زیرا هم محدود کردن آن و هم افراط در آن، عواقب ناگوار بیاری می‌آورد".^{۳۸۶} بنابراین تمامی عقاید و نظریات باید بیان گردد، منتهی: "در نهایت خلوص و وقار و سکون و آداب... و به نهایت آداب و ملایمت کلام"^{۳۸۷}؛ و باید به سمت خیر و صلاح عمومی، جهت داده شود؛ رویکردی که به "عمق تغییر در معیارهای جاری بحث و گفتگوی جمعی، آنگونه که حضرت بقاءالله برای جامعه‌ای بالغ اراده فرموده‌اند"،^{۳۸۸} دلالت دارد. اما، باید در نظر داشت که این موارد جنبه‌هایی از مسئولیت اخلاقی فردی هستند و نه دستورالعمل‌هایی که به اعمال فشار و اجبار گروهی منتهی شود؛ تا چه رسد به سخنگیری و نظارت تشکیلاتی.

۱۲) آیا نقد و انتقاد ممنوع شده است؟

آزادی بیان ضرورتاً دال بر حق نقد و بررسی است.^{۳۸۹} همانگونه که فیچکی متعصبانه و به کرات به خوانندگانش اطمینان می‌دهد، جامعه‌ای که هرگونه تفکر انتقادی

۳۸۱. "Baha'i Administration"، ص ۶۳. ۳۸۲. به همین کتاب. ص ۱۸ رجوع کنید.

۳۸۳. بیت العدل اعظم، 24، "Individual Rights and Freedoms"، (ص ۱۲).

۳۸۴. همان مأخذ. ۳۸۵. مجموعه الواح، چاپ مصر، ص ۴۴.

۳۸۶. "Individual Rights and Freedoms"، 27 p. 13.

۳۸۷. حضرت عبدالبهاء، نقل از "حیوة بی‌ثباتی"، ص ۹۵.

۳۸۸. "Individual Rights and Freedoms"، 29 p. 14.

۳۸۹. برای اطلاع از جزئیات نحوه اجرای نقد و بررسی در جامعه، رجوع کنید به کلمر، "Gottesreich"، فصل ۳-۱۳، ۲.

را از بین اعضاء خود نفی نماید و با آن بگونه "طرد و اخراج فوری از جامعه" برخورد کند،^{۳۹۰} چندان نخواهد پائید؛ زیرا "هر نظامی، به عنوان عاملی برای انتظام و استحکام خود، محتاج نقد و بررسی است."^{۳۹۱}

شان و منزلت خرد انسانی^{۳۹۲} و فوای نقّاده بشری، در آثار حضرت بهاء الله، حائز جایگاهی یگانه است. «عقل»،^{۳۹۳} «آیت کبرای خداوند»^{۳۹۴} و «آیه تجلی»^{۳۹۵} رحمانی و "اول نعمتی که به هیکل انسانی عنایت شده"،^{۳۹۶} توصیف گشته و چنین مقرر شده که انسان این موهبت رحمن را به کار بندد: «خداوند به انسان قوه عاقله عطا فرمود که از آن استفاده شود نه آن که عاقل و باطل ماند».^{۳۹۷} همان گونه که بیت العدل اعظم تأکید می نمایند، ظهور الهی "واهمه ای از کاربرد عقل و خرد ندارد"، زیرا "هر چقدر انسان بیشتر به این مقوله بیندیشد و بیشتر آن را مطالعه و تحقیق نماید، حقایق بیشتری برایش مکشوف می گردد".^{۳۹۸} بنابراین سبب حیرت و شگفتی می بود اگر جامعه ای مذهبی که چنین ارزش و اهمیتی برای قوه نقّاده انسانی قائل است، آنگونه که فیجیکیا مکرراً مطرح می کند^{۳۹۹} باب انتقاد را بر روی اعضاء خرد می بست. "او مدعی است که نه تنها ابراز نظر انتقادی ممنوع است، بلکه "هر فکر نقّادانه" (!) به "اخراج فوری از جامعه" نیز، منجر می گردد.^{۴۰۱}

۳۹۱. گلمیر. "Gottesreich"، فصل ۱۳.۲.۳.

۳۹۰. "Baha'ism"، ص ۲۲۶.

۳۹۲. درباره نقش عقل انسانی رجوع کنید به Nader Saeidi, *Faith, Reason and Society in Baha'i*

Udo Schaefer, "Die Freiheit und ihre Schranken", pp. 32-52, 59ff *Perspective in World Order* (Spring / Summer 1987) و نیز به

"Baha'i Ethics" مطرح کرده ام.

۳۹۳. خرد، منطق، بصیرت، ذهن، هوش، هوشیاری. ۳۹۴. رساله مدینه، ص ۳.

۳۹۵. مجموعه الواح، ص ۳۵۲. ۳۹۶. منتخبات، ص ۱۲۷.

۳۹۷. حضرت شرقی افندی، نقل از "Principles"، ص ۲۵. (ترجمه)

۳۹۸. رقیمه شریفه مورخ ۱ سپتامبر ۱۹۷۵.

۳۹۹. "Baha'ism"، صص ۲۹، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۴۵، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۲۶.

۴۰۰. اگر تفکر انتقادی موجود نباشد، صراحت مطلوب در روند مشورت چگونه محقق شود؟ و اگر آزادی بیان فرد

سلب شده باشد، چگونه وظائف خود را نسبت به امر الهی انجام دهد؟

Universal House Of Justice, *Individual Rights and Freedoms* 31 (p. 14).

۴۰۱. همان مأخذ، ص ۴۲۶. نظر فیجیکیا "Materialdiens"، شماره ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (سال ۱۹۷۵)، ص ۲۳۳، این مورد که احمد

سهراب به دلیل "انتقاد" طرد شد. درست نیست. سهراب که نسبت به الواح وصایا شک و شبهه ای نداشت، به عنوان یک

چنین ادعایی، تحریف عمدی دیگری از اصول حاکم و جاری در جامعهٔ بهائی است. در واقع، در نظام جامعه، نقد و انتقاد حائز "جایگاه مشخص و مقرر خود" می‌باشد^{۴۰۲} و برای شروع، می‌تواند مستقیماً متوجهٔ مؤسسات تصمیم‌گیرنده گردد: «اهل بهاء کاملاً محق و مجازند محافل روحانی خود را مورد انتقاد قرار دهند».^{۴۰۳} اما، همانگونه که حضرت شوقی افندی اشاره فرموده‌اند، این، برای فرد بهائی صرفاً یک حق نیست بلکه او همچنین دارای این:

«مسئولیت خطیر (است)... که هرگونه پیشنهاد، توصیه یا انتقادی را که وجداناً احساس می‌کند برای اصلاح و علاج بعضی شرایط یا گرایش‌های موجود در جامعهٔ محلی خود، باید ارائه دهد؛ به صراحت و تمامیت اما با احترام و ملاحظه، به اعضاء محفل تقدیم نماید».^{۴۰۴}

و متقابلاً، بر عهدهٔ محفل روحانی است که «به چنین نظریات عرضه شده، توجه دقیق مبذول نماید».^{۴۰۵}

علاوه بر این، فرد مؤمن حائز این حق است که در جلسات و تشکیلات منعنده در سطوح مختلفه، علناً «انتقاد صریح و سازنده»^{۴۰۶} خود را مطرح نماید. ضیافت نوزده روزه^{۴۰۷} که از جمله، «برآوردن احتیاجات و نیازهای مختلف اداری جامعه» است، محیط مناسبی است «برای انتقاد صریح و سازنده و مشورت و رایزنی دربارهٔ وضع امور جاری در

"ناقض عهد و میثاق" و به دلیل حملاتش علیه حضرت ولی امرالله و نیز فعالیت‌های تفرقه‌انگیزانه‌اش؛ طرد شد. وی معدودی از حامیان خود را در دو سازمان، به اسامی *The New History Society* (انجمن تاریخ بدیع) و *The Caravan of East and West* (کاروان شرق و غرب)، که خود بنیان‌نهاد، گرد آورد. مؤسسهٔ دؤم، همانگونه که فیچکیا به درستی می‌گوید، حالت یک "کلب مکتبهٔ جهانی" را داشت. تلاش‌های وی برای ایجاد جامعه‌ای جایگزین، به نحو رقت باری به شکست انجامید. در این باره به *Covenant* اثر جناب طاهرزاده، ص ۳۴۴، رجوع کنید.

۴۰۲. گلمر، "Gottesrich"، فصل ۱۳، ۲۳.

۴۰۳. حضرت ولی امرالله، "The National Spiritual Assembly"، ص ۲۲.

۴۰۴. توفیق منبع مورخ ۱۳ دسامبر ۱۹۳۹، نقل از "Individual Rights and Freedoms 32"، (ص ۱۴ و بعد).

۴۰۵. حضرت ولی امرالله، همان مأخذ، ص ۱۵. ۴۰۶. همان مأخذ، ص ۳۳ (ص ۱۵).

۴۰۷. تشریح بهائی به ۱۹ ماه ۱۹ روزه تقسیم می‌شود (به اضافه ایام هاء). در نخستین روز هر ماه، اعضاء جامعه برای عبادت و مشورت و ضیافت، اجتماع می‌کنند.

جامعه بینائی محلی^{۴۰۸} امکان دیگر، انجمن شور روحانی ملی است؛ یک اجلاس سالیانه که در آن نمایندگان جمیع نواحی کشور برای انتخاب محفل روحانی ملی مجتمع می شوند؛ یک تربیون آزاد برای هر نماینده که با نمایندگان تمامی جامعه ملی به گفت و شنود پردازد؛ جایی که نقد و انتقاد می تواند به طور علنی عنوان گردد.

حضرت شوقی افندی که «مشورت توأم با صراحت و آزادی» را «شالوده» نظم جامعه می خوانند،^{۴۰۹} در این باره می فرمایند:

«این از جمله اصول اساسی نظم اداری است که تحت هیچ شرایطی، حریت و حق نمایندگان، مادامی که از اصول مقرر نظام اداری تخطی نمایند، برای بیان آزاد و کامل آراء، احساسات، شکایات و توصیه های خود، محدود نگردد».^{۴۱۰}

این حق در ماده ۱۳ از بخش سوم اساسنامه محفل روحانی ملی بهائیان آلمان، به صورت زیر ثبت شده است:

«نمایندگان محققند عقاید و آراء خود را، به طور آزاد، علنی و مستقل

بیان نمایند؛ آنان باید عقده از دل بکشایند و به صراحت از بیم ها و

امیدهایشان، اما به نحوی معتدلانه و بی غرضانه، سخن گویند».

احتمال دارد فیجیکیا منع انتقاد ادعایی^{۴۱۱} خود را که برای اثبات آن هیچگونه

مأخذی ذکر نمی نماید، از منع و نپیی اشکال تراشی و کار شکنی استنتاج کرده باشد. هر

یک از اعضاء یک محفل موظف است نسبت به تصمیمات متخذه با رأی اکثریت وفادار

باشد و نبایستی بیرون از محفل، به چنین مصوباتی «اعتراض نماید یا نکته گیرد».^{۴۱۲}

مقصود از این بیان آن است که انتقاد گرایم و مانع تراشی مخرب، از درون، قدرت و

صلاحیت محفل روحانی را تضعیف نمایند، «چون در این صورت نظم امرالله خود در

۴۰۸. "Individual Rights and Freedoms 33". (ص ۱۵).

۴۰۹. "نظامات بهائی، ص ۱۳۵.

۴۱۰. توفیق منبع مورخ ۱۲ آگوست ۱۹۳۳، خطاب به بکنفر از مؤمنین. نقل از "Matopma; Convention" شماره ۱۵، ص

۳۰. عبارت شرطی "... مادامی که... تخطی نمایند..." مربوط به موارد سوء استفاده است؛ یعنی نوعی محدودیت

اجباری بر آزادی بیان نیست، بلکه مانعی است ذاتی که در مورد هر حقی صادق است: هر حقی، حتی حقوق اساسی

تضمین شده در قانون اساسی، ممکن است بواسطه سوء استفاده، ضایع شود. (رجوع کنید به اصل ۱۸ از قانون اساسی

آلمان (Grundgesetz).)

۴۱۱. "Baha'ismus"، صص ۲۹، ۳۰۰، ۳۴۵، ۳۵۹ به بعد، ۲۸۸، ۴۱۳ به بعد، ۴۱۷، ۴۲۶.

۴۱۲. حضرت عبدالبهاء. نقل از "نظامات بهائی"، ص ۵۷.

مخاطره خواهد افتاد... و اغتشاش و اختلاف بر جامعه مسلط خواهد شد.^{۴۱۳} بنابراین، همانگونه که از "حق منتقد برای بیان نظریات خود" حمایت به عمل می‌آید، "قدرت وحدت بخش امرالله نیز باید محافظت شود و مرجعیت حدود و احکامش صیانت گردد؛ زیرا همین قدرت و مرجعیت است که وجهی ضروری و حیاتی از همان حریت و آزادی است.^{۴۱۴} اگر چه ممکن است این دستور العمل بویژه به مذاق شخصی خوش نیاید، اما استنتاج نپهی کلی و جامع از هرگونه انتقادی از این قاعده، به کلی با صداقت مبیانت دارد.

بنابراین، همانگونه که گلر به درستی اشاره می‌کند، نقد و انتقاد "در معنا و مفهوم بهائی آن، بخودی خود یک ارزش نیست" بلکه "ابزاری است" برای اصلاح تصمیمات یا سامان دادن به اوضاع و امور و لهذا باید "از عملکرد ستیزه جویانه و تزلزل افکنانه اش عاری گردد و به عبارت دیگر نباید به ساختارهای هواخواهانه و رفتارهای متعصانه منتهی شود؛ زیرا در نصوص و آثار بهائی نزاع و جدال مصرانه محکوم گشته است. همچنین نباید وسیله‌ای شود در دست شرکت کنندگان که با آن به افزایش اهمیت و محوریت خود پردازند یا غیر مستقیم به ترویج مناصد انتخاباتی خویش مشغول گردند؛" به جای آن باید انگیزهٔ اصلی آنان "توجه خالصانه به خیر عموم" باشد.^{۴۱۵}

بنابراین کار فرد منتقد احساس مسئولیت است و کار مؤسسات، صداقت و صراحت بی قید و شرط نسبت به نقد و انتقاد.^{۴۱۶} و به همین جهت است که رابطهٔ اهل بهاء با مؤسساتشان، نه بر پایهٔ "اطاعت غیر نقادانه"^{۴۱۷} و یا "تسلیم غیر منقدانه"^{۴۱۸}، بلکه مبتنی بر اساس وفاداری منقدانه است؛ زیرا "وفاداری و اطاعت به هیچ وجه به معنی پذیرش کورکورانه نیست؛ بلکه مکملی ضروری است برای کاربرد آزادانه عقل و خرد، آنگونه که امر الهی مقرر می‌دارد."^{۴۱۹}

۱۳) نقض میثاق و طرد روحانی

فیچکیا در جهد و تلاشش برای ارائهٔ نظم اداری جامعهٔ بهائی به عنوان نظامی بیرحم و سرکوبگر، مکرراً توجه خوانندگان خود را به اقدامی انضباطی معطوف می‌نماید که به اشکال گوناگون در جمیع جوامع، اتحادیه‌ها و انجمن‌ها و نیز در تمامی جوامع دینی

۴۱۰. حضرت ولی امرالله، نقل از "Individual Rights and Freedoms 33"، ص ۱۵.

۴۱۱. همان منبع ۳۴، (ص ۱۵). ۴۱۵. "Gottesreich"، فصل ۲.۳، ۱۳.

۴۱۲. رجوع کنید به حضرت ولی امرالله، "Baha'i Administration"، صص ۶۳ به بعد.

۴۱۳. "Baha'ismus"، ص ۲۸۸. ۴۱۸. همان مأخذ، صص ۴۱۳ به بعد، ۴۱۷.

۴۱۹. رقیمه نریفتهٔ معهد اعلی، مورخ ۱ سپتامبر ۱۹۷۵.

و کلبه کلیساهای مسیحی وجود دارد: یعنی نفی و طرد و اخراج. وی، بی تردید در این اقدام متکی به این واقعیت شناخته شده است که روح زمان جاری موافقت چندانی با چنین احتیاطات قانونی ندارد.^{۴۲۰}

اطلاعاتی که وی در این باره عرضه می‌کند، تحریف کاملی از واقعیت امور است. او می‌کوشد خواننده را متقاعد کند که هر کسی ادنی انحرافی از "مدیریت" جامعه حاصل نماید،^{۴۲۱} بدون استثناء از جامعه اخراج می‌شود: او می‌گوید "هرکسی فرامین سازمانی را نادیده‌انگارد... طرد می‌شود"^{۴۲۲}، "حتی کوچکترین تمردی به طرد فوری منتهی می‌شود"^{۴۲۳}؛ "پاسخ به هر تفکر یا تلاش نقادانه‌ای در هر مقام و مرتبه‌ای به اخراج فوری از جامعه منجر می‌گردد".^{۴۲۴} به این ترتیب، خواننده ملزم به چنین تصویری می‌شود که طرد و اخراج، یک واقعه روزمره در جامعه بیثباتی است؛ تأثیر و تصویری که فیجیکیا با کاربرد کلماتی مثل "به سختی"^{۴۲۵} و "به فوریت"^{۴۲۶} آن را تشدید می‌نماید؛ یعنی این که چنین اقدامی فی الفور و بدون درنگ و معطلی، *Stante Pede* صورت می‌گیرد. انسان تعجب می‌کند که چگونه این جامعه هنوز وجود دارد؛ با نفی و طردی چنین شدید و غلیظ می‌بایست مدت‌ها پیش انحلال یافته و معدوم و منقود شده باشد. در اینجا نیز بار دیگر لازم است آنچه را که فیجیکیا منحرف و معوج ساخته، راست و مستقیم نمایم.

الف) هر کجا که افراد بر اساس قانون به یکدیگر پیوندند و انجمنی بیارایند، برای ممانعت از مضرات عارضه از جانب اعضاء ناقضه، قوانین و مقرراتی اختیار می‌کنند. یک فوئبالیست که به طور مداوم اما خودسرانه گل می‌زند چندان در باشگاه مربوطه باقی نخواهد ماند. یک سیاستمدار که خط مشی‌های حزب خود را علناً بی اعتبار می‌سازد و مکرراً به نفع جناح مقابل رأی می‌دهد، خیلی زود نتایج اعمال خود را مشاهده خواهد کرد. آئین نامه اغلب باشگاه‌ها و انجمنها و تمامی احزاب سیاسی شامل پاراگراف‌هایی است که مقررات اخراج را مشخص می‌نماید.

در مورد جوامع دینی و مذهبی نیز به همین صورت است. اما در هیچ جایی خطر تحزب و انشقاق و تجزی و خیانت و قدرت‌طلبی و سنگ اندازی، شدیدتر و وخیم‌تر از اینجا نیست؛ جایی که عالی‌ترین ارزش، یعنی نفس حقیقت در معرض مخاطره واقع

۴۲۰. همانگونه که به عنوان مثال و به وضوح در عکس العمل عمری نسبت به تصمیمات انضباطی کلیسا مرتبط با مسائل

اعتقادی، مشخص است. ۴۲۱. "Baha'ism"، ص ۴۱۳.

۴۲۲. همان مأخذ، ص ۲۸۸. ۴۲۳. همان مأخذ، صص ۳۰۰، ۳۳۴.

۴۲۴. همان مأخذ، ص ۴۲۶. ۴۲۵. همان مأخذ، ص ۳۰۲ (تأکید از فیجیکیا).

۴۲۶. همان مأخذ، صص ۳۰۰، ۴۲۶.

می‌شود.^{۴۲۷} بدون بعضی اقدامات احتیاطی برای مقابله با حملات براندازنده درونی که وحدت اصول اعتقادی امر یزدان و اتحاد تابعان و پیروان را تهدید می‌نماید، جامعه، بی‌دفاع در برابر تلاش‌های نفاق افکنانه، دستخوش زورگرایی‌ها و بوالهوسی‌های نفسانی خواهد شد. همه ادیان، برای طرد و اخراج از جامعه، به صور و اشکال گوناگون، حائز قوانین و مقرراتی هستند.^{۴۲۸} در آئین یهودی، مرتدین، توسط انجمن مشایخ بهبود^{۴۲۹} طرد می‌شدند و مجاز نبودند وارد کنیسه شوند.^{۴۲۹} کلیسا، بر اساس مفاد کتاب انجیل،^{۴۳۰} چارچوب قانونی پیچیده‌ای را در ارتباط با طرد و نفی بوجود آورده است.^{۴۳۱} طرد و اخراج - که از پیش انواع "شدیده" و "خفیفه" داشت - هم اکنون در کلیساهای کاتولیک و پروتستان هر دو، جاری و برقرار است و مورد تأیید و حمایت عالی‌ترین مراجع مذهبی مانند توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas) قدیس^{۴۳۲} و مارتین لوتر (Martin Luther)^{۴۳۳}

۴۲۷. راجع به مفهوم "سنگ اندازی"، به همین کتاب، ص ۲۹، یادداشت‌های ۴۰ و ۴۱ رجوع کنید.

۴۲۸. حتی دیانت زرتشتی (به یسنه، ۴۹/۳ رجوع کنید). از مرفع تاریخ ادیان به *LThK* جلد اول، ستون ۱۲۲۴ به بعد رجوع کنید.

* Synedrion انجمن هفتاد نفره مشایخ بهبود که در قدیم درباره کلبه امور مذهبی سری داده اظهار نظر می‌کرد - م.

۴۲۹. به انجیل یوحنا ۲۲/۹، ۱۲/۴۲، ۱۶/۲ مراجعه کنید.

۴۳۰. به انجیل متی باب ۱۸، آیات ۱۸-۱۵؛ رساله اول پولس به قرنیان باب ۵ آیات ۵-۱؛ رساله دوم پولس به تیموتاؤوس باب ۵ آیات ۲-۵ رجوع کنید: "مردمان... صورت دینداری... خواهند داشت... و لکن قوت آن را انکار می‌کنند. از ایشان اعراض نما".

۴۳۱. متن، اشکال مختلف و آثار طرد، در قوانین صادر از CIC ۲۲۶۷ - ۲۲۵۷ (۱۹۱۷)، تهیه و تنظیم شد. در مجموعه قوانین جدید که در سال ۱۹۸۳ منتشر شد، مقررات طرد و اخراج، در پاسخ به شرایط تازه، معرض اصلاحات وسیع قرار گرفت. اکنون یک شخص فقط "با احتیاط زیاد و به علت خطبات بسیار جدی"

"... censuras autem, praesertim excommunicationem, ne constituat, nisi maxima

cum moderatione et sola delicta graviora", can. 1318 CIC)

مثل انشقاق، ارتداد و الحاد (مجامع ۷۵۱ و ۱۳۶۴) و یا به سبب سفت جنین (مجمع ۱۳۹۸) که در مورد آن، طرد بیامدی

خورد به خورد (*ipso iure*) می‌باشد، اخراج صورت می‌گیرد.

۴۳۲. اما در مورد مرتدین، آنها چنان گناهی را مرتکب شده‌اند که نه تنها اخراج آنها از کلیسا به وسیله حکم طرد رسمی بلکه

حذف آنها از این دنیا از طریق اعمال آشد مجازات را ترجیح می‌کند... بنابراین اگر جاعلان و خلاف کاران توسط امرای

نیز قرار گرفته است. در هر دو کلیسای کاتولیک و پروتستان، طرد و تکنیر نه فقط در مورد خطاهای مذهبی جدی، مثل الحاد،^{۴۳۴} ارتداد و انشقاق اعمال می‌شد، بلکه طیف وسیعی از خلاف کاری‌ها، مانند بی حرمتی به ایام مقدسه، برهم زدن مراسم کلیسایی و غیره را هم در بر می‌گرفت.^{۴۳۵} در کلیسای پروتستان چنین خلاف‌هایی مشمول تنبیهات دنیوی نیز واقع می‌شد؛ حتی تنبیهات بدنی " امری رایج" بود.^{۴۳۶} با توجه به این واقعیات، بسیار آزار

دنیوی قانوناً به مرگ محکوم می‌شوند. جقدر قانونی‌تر است که بدعت‌گذاران، بلافاصله پس از بروز اعتقادشان. نه فقط از جامعه کلیسا اخراج شوند، بلکه کاملاً به حق، بدلیل بدعت اعدام گردند. (S. th , pars Ila - Ilae q. 11, a 3).^{۴۳۳} اما در مورد مرتدین و رافضین، نیازی به هیچگونه مهلتی نیست؛ آنها را می‌توان بدون استماع سخنانشان محکوم کرد و در حالی که در جوبه دار معدوم می‌شوند. فرد مژمن باید به ریشه فساد بنازد و سپس دستهای خود را در خون اسفها و پاپ که همان شیطان در لباس مبدل است، بشوید (Tischreden III' ۱۷۵). رفتار کالوینیستی نیز در مورد مخالفان، به هیچ وجه معتدل نبود و این حقیقتی است که با صدور فرمان کالوین (Calvin) برای جوب بست کردن و زنده سوزاندن میشل سروتوس (Michael Servetus) حکیم، به دلیل انتشار نظریات ضد تثلیثش، بخوبی ثابت شد.

۴۳۴. شدت و حدتی که مسیحیان فرقی دیگر با آن محکوم می‌شدند، از نمونه زیر مشخص است: واعظ محکمه مارگریو (Margrave) از نواحی آنس باخ (Ansbach)، منم به کالوینیزم شد. در گزارشی از جانب علماء دانشگاه لوتتری توبینگن (Tubingen)، گفته شد که دستگیری و تبعید برای یک رافضی تنبیهات بسیار ناچیزی است و چون اشد مجازات منع شده بود، مجازات مناسب می‌بایست حبس ابد در یک دژ باشد، البته به همراه تلاش‌های متناوب برای اعاده ایمان او. ولی اگر این تلاش‌ها بی ثمر ماند، با بدعت‌گذار باید چون یک فرد دیوانه رفتار شود؛ یعنی مادام العمر در حبس باقی بماند.

(Ernst Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen*, p. 115).

۴۳۵. مراسم طرد و اخراج شکل لعن و نفرین بخود می‌گیرد: (anathema sit) (رجوع کنید به رساله پورلس به غلاطیان، ۱/۹ و رساله اول پورلس به قرنتیان، ۱۶/۲۲). مطابق مفاد کتاب "Consistorial order of Mecklenburg"، منتشره در سال ۱۵۷۰، شخصی که قرار بود طرد شود، می‌بایست توسط کشیش و طی مراسم رسمی مخصوصی "به جهت هلاکت جسم" (رساله اول پورلس به قرنتیان، ۵/۵)، به شیطان سپرده می‌شد. وظیفه کشیش بود که نزول "خشم و غضب شدید خداوند" را برای او بخواهد؛ به نحوی که "حتماً منزوی گردد و از مؤانست مقدسین در آسمان و زمین محروم شود و جاودانه، به همراه همه دیوهای دوزخ، ملعون و محکوم باقی بماند" و اعضاء جامعه مسیحی، برای تشدید رنج تنبیه، "از معاشرت با مطرود" ممنوع می‌گشتند. (نقل از Zeeden, "konfessionsbildung", ص ۱۶۳).

دهنده است که اثری موهون و منتشر تحت عنايات کلیسا باید اجازه یابد قانون کاملاً متفاوت دیانت بهائی دربارهٔ طرد و نفی را به عنوان نوعی "تفتیش عقیدهٔ قرون وسطایی" تحقیر و تبیح نماید.^{۴۳۷}

البته، تردیدی نیست که سنتی ایمان مسیحی^{۴۳۸} منجر به زوال مقررات کلیسایی حاکم بر طرد و اخراج گشته است. این قوانین و مقررات دیگر با اوضاع و احوال جاری در کشور آلمان که در آن هر ساله صدها هزار نفر کلیسا را ترک می‌گویند، تناسبی ندارد. هر قدر تکثرگرایی (Pluralism) الهیاتی در مذهب پروتستان بیشتر گسترش یافته، امکان تعریف عبارت بدعت، کمتر شده است. اگر قرار بود کلیسای پروتستان، مبانی اعتقادی کلیسای سنتی ارتودوکس را به عنوان معیار خود در نظر گیرد، گروه‌های عظیمی از اعضایش، می‌بایست طرد و نفی می‌گشتند: "اگر کسی در صدد بر می‌آید صرفاً "اصول خالص" را رایج سازد، مجبور بود اکثریت مؤمنین را اخراج کند و این مطمئناً راهی بود به سوی فرقه‌گرایی".^{۴۳۹} بنابراین، تصمیم گرفته شد بر حسب ضرورت طریق اصلح انتخاب گردد؛ یعنی آنچه که امروزه دیگر پاره سنگی و تاریخی تلقی می‌گردد، کنار افکنده شود و به جای آن تسامح و مدارا پیشه گردد.^{۴۴۰}

و اکنون همین نحوهٔ عمل از دیگران نیز خواسته می‌شود؛ یعنی به نام مدارا و بردباری، نوعی تکثرگرایی غیر ضروری از اصول اعتقادی را رواج دادن و به جای جامعه‌ای مؤسس بر قانون، جامعه‌ای صرفاً روحانی و "جنبشی خودجوش" مستتر کردن. جامعه‌ای را که در آن هر چیزی در معرض سؤال باشد و هر کسی هرگونه که بخواهد عمل

^{۴۳۷}. "Baha'ism". ص ۳۳۷ (تأکید از فیچکیا).

^{۴۳۸}. بر طبق نظر عالم روحانی گوتفرد کونزلن (Gottfried Kuenzlen). کلیساها "حقوق انحصاری خود را از دست داده‌اند. مسیحیت و کلیسا، در بازار امکانات دینی، به عرصه‌ای اختیاری برای اعمال مذهبی بدل شده‌اند.

(*"Kirche und die geistigen Strömungen der Zeit"*, p. 19). علاوه بر این، مفاهیم اساسی اصول

مسیحی، مانند فیض و گناه، در میان بعضی نسلهای جوان‌تر در جامعهٔ مسیحی، حتی ناشناخته‌اند.

Barz, *Postmoderne Religion*. صص ۲۵۲، ۱۳۷.

^{۴۳۹}. Elmar zur Bonsen, "Auf dem Weg in ein neues Heidentum. Sind die traditionellen Kirchen nur noch Auslaufmodelle?" in *Suddeutsche Zeitung* 5/6 March 1994.

^{۴۴۰}. روحانیونی که علناً نسبت به اصول کلیسا ابراز تردید می‌کنند و آشکارا با این اصول درگیر می‌شوند و یا طرقی را برای زندگی ترویج می‌نمایند که مورد تأیید کلیسا نیست. حداکثر در معرض بعضی اقدامات تنبیهی قرار می‌گیرند؛ اما طرد و اخراج نمی‌شوند.

کند، سازمانی که عاری از هویتی واقعی گردد (که در این صورت می توان به سهولت خط بطلان بر آن کشید). نظریات متداول امروزی، که خود مشروط و وابسته به شرایط تاریخی هستند، قاعده و هنجار شمرده می شوند و مفهومی از حقیقت و جامعه، جایگزین جامعه مورد نظر می شود بی آنکه به تفاوت ها و تمایزهای موجود توجه شود. و بر همین اساس است که قانون طرد و اخراج، یادگاری از عصر ماقبل تجدّد نمایانده می شود.

ب) نظم جامعه بهائی یک بدعت و نوآوری نیست که شرایط بیرونی به آن تحمیل کرده باشد؛ بلکه جزئی لایتجزئی از عهد و میثاق الهی است که میان حضرت بهاء الله و پیروان آن حضرت مترّ و مستمر می باشد. بنابراین، اقرار و اعتراف به این نظم "ته به عنوان زائده ای بر جامعه بهائی، بلکه به عنوان عنصری غیر قابل تجزّی از اصول اساسی بهائی و غیر قابل انشکاک از حقایق عالیّه مورد حمایت امر ربّانی" صورت می گیرد.^{۴۴۱} عهد و میثاق (صغری) برای حفظ وحدت جامعه است^{۴۴۲} و لهذا "حصن متین"^{۴۴۳} و "حصن حصین"

۴۴۱. "Grundlagen" ص ۳۲.

۴۴۲. برای توضیح بیشتر در مورد "عهد و میثاق صغری" به گُلْمَر. در همین کتاب، ص ۵۹۹ به بعد و نیز به *Covanet* اثر

جناب طاهر زاده صص ۳۱۳، ۲۷۳ رجوع کنید. تاریخ ادیان نشان می دهد که در همه ادیان الهی، نشئت و تفرقه در جامعه به دست اعضاء مخالف و مخرب آن، همواره خطری جدّی و عصبانی مهم شمرده شده است.

در مذهب بودایی، اختلاف و انشقاق و فقدان اتحاد در جامعه، گناهی بزرگ محسوب می شود که فرد خاطی به دلیل

ارتکاب آن تا پایان زمان در آتش دوزخ مجازات خواهد شد. (رجوع کنید به همین کتاب، ص ۳۱): "ای راهبان، یک چیز در

جهان موجود است که در صورت بروز به زیان و خسران ربه ذلت و فلاکت مردمان بسیار و نیز خدایان، منجر می گردد. و

اما آن چه چیزی است؟ آن اختلاف و شقاق در نظم است؛ زیرا در نظامی که تفرق رخ داده باشد، منازعات متقابل،

فحاشی متقابل و اختلاف و اعراض متقابل موجود است و در آنجا (یعنی در چنین نظامی)، نفوس نازاری و

ناخشنود خواهند بود و (حتی) در بین راضیان نیز اختلاف نظر موجود خواهد بود. در این باره شخص مبارک سخن گفت

و چنین اظهار نمود، "کسی که مزاحم نظم باشد برای ابد در مجازات و هلاکت باقی می ماند؛ زیرا کسی که از جامعه بهره

می برد، اما از قانون تبعیت نمی کند، از امنیت ساقط می شود و به ذلیل نقض یک نظم سازگار، برای همیشه در هلاکت

می سوزد." (18) *Itivutaka*. از جانب دیگر، وحدت و یگانگی در جامعه، به "منفعت و سعادت و به مسرت و عزت

مردمان بسیار و نیز خدایان منجر می گردد؛ زیرا در یک نظم سازگار، ای راهبان، نه منازعات متقابل موجود است و نه

فحاشی متقابل و نه اختلاف و اعراض متقابل و در آنجا (یعنی در چنین نظامی) نفوس راضی و خشنود خواهند بود و در

بین راضیان، (رضایت) افزون تر خواهد شد. در این باره شخص مبارک سخن گفت و چنین اظهار نمود: "کسی که موافق

نظم باشد، مسرور خواهد بود و مهربانی آنان که موافقت، افزون خواهد گشت؛ زیرا کسی که از این موافقت مشغوف

است و از قانون تبعیت می‌کند؛ از امنیت ساقط نمی‌گردد و به دلیل سازگار کردن نظم، برای همیشه در فردوس برین مسرور خواهد بود. (همان مأخذ، بندهای ۱۸ و ۱۹).

در قرآن مجید، موضوعی که گرازا ذکر می‌شود، حفظ وحدت جامعه در برابر خطری است که از جانب منافقین (برای توضیح بیشتر به همین کتاب، صص ۳۰ به بعد، رجوع کنید)، حیات امت را تهدید می‌کند. این فرمانی است از جانب خداوند که: "ان اقبواللدين ولاتنزعوا فيه" (سورهٔ شوری، آیه ۱۱) در قرآن چنین می‌نماید که حضرت مسیح این فرمان را اطاعت کرده و می‌گوید: "وان هذا امتکم امة واحده و انا ربکم فاتقون. فتقظعوا امرهم بینهم زیرا "کل حزب بما لدیهم فرعون." (سورهٔ مزمنون، آیات ۵۵ - ۵۴). در این باره نیز رجوع کنید به:

Khoury, *Was sagt der Qur'an zum heiligen Krieg?*, pp. 35ff., Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, p. 134; Zirker, *Christentum and Islam* pp. 128ff.

حضرت مسیح در آنچه که در بین حواریون و جامعه ایشان به "دعای خلیفه‌گری" معروف است، دعا می‌فرماید که وحدت جامعه بیروانش محفوظ ماند. ("ut omnes unum sint!") یعنی "تا همه یک گردند" (انجیل یوحنا، باب ۱۷، آیه ۲۱) پولس قدیس مسیحیان اولیه را ترغیب می‌کرد که "... شقاق در میان شما نباشد، بلکه در یک فکر و یک رأی کامل شوید." (رساله اول پولس به قرنتیان، باب ۱، آیه ۱۰) رسالات رسولان مکرراً کسانی را که وحدت جامعه مسیحی را تضعیف می‌نمایند، محکوم می‌کنند. (به همین کتاب صص ۳۱ به بعد رجوع کنید). اما بر خلاف چنین موضعی، رودولف شوهم (Rudolf Sohm)، پروفیسور قانون شرع، وحدت مسیحی و کلیسای را امری زائد و حتی مضر می‌شمارد (رجوع کنید به: Hans Barion "Rudolf Sohm, und die Grundlegung des Kirchenrechts", p. 20). و نیز محقق (پروستان) مطالعات دینی، گوستاو منشینگ بر این عقیده است که مقتضیات ساختاری اولیهٔ یک جامعهٔ دینی از وحدت شکل نمی‌گیرد، بلکه از نرعی پیچیدگی در اشکال و فواید بوجود می‌آید؛ زیرا چنین اشکال و فوایدی مبتنی هستند بر نفس حیات دینی و روحانی ("Soziologie der Religion", p. 257). معیناً، نمی‌توان نادیده گرفت که وحدت خلق خدا به نظر انواع کلیساها، همواره امر مطلوبی بوده؛ کلیساهایی که امروزه به نحوی چنان دردناک فاقد روح اتحادند که کاتولیک‌ها و پروتستانی‌ها حتی قادر نیستند مراسم عشاء ربانی را با یکدیگر بجا آورند. در مذاهب پروتستان و کاتولیک، هر دو، وحدت و جامعیت عناصری ضروری تلقی می‌شوند. تلاش‌هایی به عمل آمده که با عرضهٔ مفهوم "کلیسای نامرئی" (در این مورد نگاه کنید به "Holstein "Kirchenrecht, p. 125" و نیز به "Grundlagen", p. 60) خلا، موجود وحدت تجربی و ملموس جبران شود. این واقعیت که پولس قدیس به علت تلاشهایش جهت حفظ

امرالله است و رکن متین دین الله".^{۴۴۴} این وحدت و یگانگی بیش از حد تصوّر ارزشمند است و حفظ و صیانت آن، هدفی مشروع و متعالی می باشد؛ زیرا فقدان اتحاد و همبستگی به معنی تشتت و تفرّق دینی است که اضطراباً و نهایتاً به انهدام قدرت خلاّقه متشکله مندمجه در ظهور الهی، منتهی خواهد شد. به همین سبب، حضرت بهاءالله در کتاب عهد، پیروان خود را انداز می فرمایند که:

«... اسباب نظم^{۴۴۵} را سبب پریشانی منمائید و علت اتحاد را علت اختلاف مسازید.»^{۴۴۶}

نقطه ضعف جامعه‌ای که منادی وحدت روحانی و سیاسی کلّ عالم انسانی است نفس اتحاد و همبستگی خود آن است و لِهَذَا پیش بینی های قانونی برای حفظ نظم که این اتحاد را تضمین می کند و جامعه را از اشتقاق حفظ می نماید، ضروری است. این حفظ و صیانت مستلزم وجود مقرراتی برای اخراج عضوی از جامعه است که با حمله به نظم مقرر الهی و مؤسّسات تابعه آن، عهد و میثاق را تهدید می کند و وحدت جامعه را از درون به مخاطره می اندازد.^{۴۴۷}

ج) طرد و نفی در قانون بهائی، هم از لحاظ شرایط اعمال و هم از نظر نتایج و آثار، متفاوت از آن چیزی است که در مسیحیت وجود دارد. طرد و اخراج فقط در موارد نقض میثاق قابل اعمال است و لِهَذَا تا حد زیادی استثنایی است. تعالیم الهی تعریفی قانونی برای این تخطی ارائه نکرده؛ اما از فحواي فقرات فراوانی از نصوص مبارکه مشخص است که صرفاً منادیان تخریب^{۴۴۸} و مروجان تفرقه در زمره ناقضان میثاقند.^{۴۴۹} به فرموده

وحدت کلیسا، به عنوان تنها هیکل حضرت مسیح (رجوع کنید به "*Evangelisches Kirchenlexikon*"، مدخل "*Mission*"، ستون ۱۳۴۱ با ارجاع به رساله اوّل پولس به کورنتیان، باب ۱، آیه ۱۳ و نیز باب ۱۰، آیه ۱۷)، بسیار ستوده شده. این حقیقت را کاملاً فاش می سازد که فیجیکیا راجع به این موضوع معیارهائی دوگانه به کار برده؛ یعنی چیزی که کلیسا بسی قدرش می نهد - یعنی وحدت خلق خدا - هنگامی که در مورد اهل بهاء مطرح می شود. تعبیری تحقیرآمیز از آن به عمل می آید و تحت عنوان "حفظ انحصارگرایی سازمانی" "*Baha'ismus*"، ص ۲۸۷، (تأکید از فیجیکیا)) و با "انحصارطلبی سازمانی که فرد مجبور است کورکرانه تسلیم آن شود" (همان مأخذ، ص ۴۱۷، تأکید فیجیکیا و نیز "*Lexikon der Sekten*"، مدخل "*Baha'i*"، ستون ۱۰۴، از آن یاد می شود.

۴۴۴. ایام تسعه، ص ۴۶۷. ۴۴۴. مکاتیب عبداله‌بهاء، جلد ۳، ص ۲۹.

۴۴۵. مقصود دین الهی است. ۴۴۶. ادعیه محبوب، ص ۴۰۰، به صفحه ۳۹۳ نیز توجه کنید.

۴۴۷. الواح وصایا، ایام تسعه، صص ۴۵۸ و ۴۸۱.

۴۴۸. فیجیکیا استفاده اینجانب را از عبارت "عناصر مخرب" (در توصیف ناقضان - م) در رساله دکترای خود

حضرت عبدالبهاء:

«دشمن امرالله کسی است که بیانات و آثار حضرت بهاءالله را به زعم خود و ادراک خویش تفسیر نماید و جمعی را حول خویش جمع کرده، تشکیل حزبی نماید و به شهرت و مقام و ستایش خود پردازد و در امرالله تفرقه اندازد.»^{۴۵۰}

یک ناقض میثاق کسی است که می‌کوشد «القای شبّهات کند»^{۴۵۱} و «از شدت تملّق، بعضی نفوس ضعیفه را متزلزل می‌نماید»^{۴۵۲}، «اختلاف» می‌اندازد و «تفرقه»^{۴۵۳} می‌افکند. چنین شخصی تلاش می‌نماید «علت تفریق کلمه‌الله گردد»^{۴۵۴} «فی الارض الفساد»^{۴۵۵} اندازد و می‌کوشد «به وسائلی چند و بهانه‌ای چند... تشبّث نماید و سبب تفریق جمع اهل بهاء گردد».^{۴۵۶} و «ادعاهای ما آنزّل الله بها من سلطان» مطرح کند.^{۴۵۷}

("Grundlagen"، صص ۳۵ و ۱۳۳)، مورد انتقاد قرار داده است. اما، با وجود این به نظر من کاربرد این کلمه صحیح است. من، آنطور که فیچکیا ادعا می‌کند، ناقضان میثاق را «حشرات خرنخوار» نخوانده‌ام ("Baha'ismus"، ص ۳۳۶. یادداشت ۶۸). بلکه صرفاً مشابهتی با مادهٔ ۴۲ از قانون جنایی آلمان که در آن زمان معتبر بود، برقرار کرده‌ام. این مادهٔ قانونی اجازه می‌داد نفوسی که تهدیدی مستمر برای جامعه محسوب بودند، (که در مادهٔ ۲۰، «جانیان بانظره خطرناک» توصیف شده‌اند)، بوسیلهٔ «جس پیشگیرانه» برای همیشه از جامعه منزوی گردند. (در حال حاضر این قضیه در مادهٔ ۶۶ قانون جنایی آلمان ثبت شده است).

۴۴۹. ناقض انمیثاق (شکنندهٔ عهد و پیمان)، از ریشهٔ نقض به معنی شکستن، سست و لغز کردن، ویران و خراب کردن، تعدی کردن، طغیان کردن گرفته شده است. ناقض اولین صیغهٔ اسم فاعل آن است (رجوع کنید به "Arabisches Worterbuch"، صص ۱۳۰۶ و بعد) دربارهٔ عبارت نقض انمیثاق (شکستن پیمان)، که از ریشهٔ قرآنی است (۲/۲۷، ۴/۱۵۵، ۵/۱۳، ۱۳/۲۵، ۱۳/۲۵). رجوع کنید به مک ایون (MacEoin)، در *EI*، جاب ۱۹۹۳، جلد ۷، ص ۶۲۱. کلمات عربی «عهد» و «میثاق» که عبارت فوق از آن مشتق شده‌است، با استفاده از واژهٔ "Covenant" به انگلیسی ترجمه شده‌اند، و از ای که در خلال کتاب مقدس شاه جیمز (King James)، به عنوان معادل کلمهٔ عبری "b'rith" و کلمهٔ یونانی "diatheke" ظاهر می‌شود.

۴۵۰. نقل ترجمه از کتاب «بهاءالله و عصر جدید»، ص ۱۴۹، ضمیمه ۱۹۸۸ برزیل.

۴۵۱. ایام تسعه، ص ۴۶۸، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۹۹، ۴۶۳. ۴۵۲. مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۸۵.

۴۵۳. ایام تسعه، صص ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۷۶، ۴۷۷. ۴۵۴. همان مأخذ، ص ۴۶۷.

۴۵۵. همان مأخذ، ص ۴۶۴. ۴۵۶. همان مأخذ، صص ۴۶۷ و بعد.

در آثار مبارکه تشریح شده است که مقاصد ناقضان، اغلب از میل مفراط آنان برای تبعیت از "شبهوات انفسهم"^{۴۵۸}، از "هوس"^{۴۵۹} هایشان و از "فکر ریاست"^{۴۶۰} خواهی و "حسد الذی هو اعظم سبب... البشر"^{۴۶۱} "ارتدوا من الحب. والوفاق الی اشد النفاق"^{۴۶۱} و "ارتداد البشر عن الصراط المستقیم"^{۴۶۲}، نشأت می گیرد.

حضرت عبدالبهاء ظهور چنین نفوس را این گونه توضیح می دهند: "احساس مقهوریت، حقارت و ذلت" به "حالت عقل کل بودن، از خود راضی بودن و توهم خطانا پذیر بودن" مبدل می گردد و عاقبت به "انتقاد و ایراد کورکورانه از هر تصمیم و اقدام رهبر یا رهبران جامعه" منتهی می شود...

«هر یهودایی (کتابه از ناقض میثاق - م) احساس عقل کل* بودن را در خود پرورش می دهد. او سبب می شود که اعضای ضعیف و ست ایمان و فاقد قوه تشخیص جامعه گرفتار تزلزل و لغزش شوند. او بخصوص جوانان بی تجربه را به خود جلب می نماید و بخوبی می داند که چگونه پیروان مؤنث احساساتی و غیرمنطقی و غیر نقاد امرالله را دور خود جمع کند؛ خلاصه اینکه یهودا در این مسیر با کمترین مقاومت حرکت می کند. تمایل او به معروفیت و شهوتش برای قدرت و عطش سیری ناپذیرش برای نفسانیات، او را روز به روز از خداوند دورتر می سازد».^{۴۶۳}

حضرت عبدالبهاء ناقضین میثاق را "مفسدین" می نامند که "به انواع حیل در فکر ریاستند و به جهت حصول ریاست شبهاتی میان احباء القاء می نمایند که سبب اختلاف

۴۵۸. همان مأخذ. ص ۴۷۵.

۴۵۷. همان مأخذ. ص ۴۷۸.

۴۵۹. متخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ص ۲۱۰. ۴۶۰. مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۷۱.

۴۶۱. متخباتی از مکاتیب، ص ۱۶۰.

۴۶۲. همان مأخذ.

* Promethous. در اساطیر یونانی رب النوع آتش و خالق نوع بشر و مظهر نبوغ انسانی است - م.

۴۶۳. نقل از پاسخ حضرت عبدالبهاء به یک مسیونر انگلیسی در ۲۷ ژانویه ۱۹۱۰ در حینا که سوال کرد چرا ایشان و پدر

بزرگوارشان، پیامبر بیانی، نتوانستند در خانواده خود اقبال و اتحاد کامل برقرار سازند. این پاسخ را دکتر جوزفین فالجر

(Dr. Josephine Fallscheer). پزشک مختصرص آن حضرت که شاهد این گفتگو بوده، در چهارمین نامه اش به

یک بیانی آلمانی به نام خانم الف. شوارتز (A. Schwarz)، اهل اشتوتگارت، گزارش نموده است. این نامه در *Sonne*

der Wahrheit ج ۱۱، (۱۹۳۱)، ص ۹ به چاپ رسیده (با ترجمه موقتی).

شود و اختلاف سبب آن گردد که یک حزبی را تابع خود کنند.^{۴۶۴} "نفوسی... که از روح الهی بی بهره‌اند و تابع نفس و هوا، هوای ریاست در سر دارند."^{۴۶۵} این نفوس بسیار خطرناکند؛ زیرا مقاصد پلید خود را علناً بیان نمی‌کنند؛ بلکه "خفیه القای شبهه می‌نمایند"^{۴۶۶}؛ "به لسان، اظهار ثبوت و استقامت می‌کنند" اما "در باطن به تحریک مشغولند."^{۴۶۷} بی‌وفایان که "خفیی و جلی، لیلاً و نهاراً در کوشش‌اند که امرالله را متزلزل نمایند" و "سرآفتنه و آشوبی افکنند"، "به ظاهر اغنامند و در باطن گریه درنده، به زیان شیرین و بدل سم قاتل"^{۴۶۸}:

«البته هر مغرور ارادهٔ فساد و تفریق نماید، صراحتاً نمی‌گوید که غرض دارم؛ لابد به وسایلی چند و بهانه‌ای چون زر مغشوش، تشبث نماید و سبب تفریق جمع اهل بهاء گردد».^{۴۶۹}

ناقصان میثاق «در کمینند و به (هر) وسیله‌ای می‌خواهند میان احبباء اختلاف اندازند»^{۴۷۰} به همین دلیل "مناققان"^{۴۷۱} نیز خوانده شده‌اند؛ کسانی که باید امراللهی را در سبب آنها محافظت کرد؛ زیرا:

«چنین نفوس سبب می‌شوند که جمیع امور مستقیمه مُعَوَّج می‌گردد و مساعی خیریه بر عکس نتیجه می‌دهد»^{۴۷۲}... در اندک ایامی امرالله و

۴۶۴. منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالیهاء، ص ۲۰۹ / مکاتیب ج ۳، ص ۷۱.

۴۶۵. همان مأخذ، ص ۲۰۵ / مکاتیب ج ۳، ص ۸۴. ۴۶۶. مکاتیب عبدالیهاء، ج ۳، ص ۸۶.

۴۶۷. همان مأخذ.

۴۶۸. مکاتیب عبدالیهاء، ج ۳، ص ۵۲۶. نیز رجوع کنید به رسالهٔ بولس به رومانیان، باب ۱۶، آیه ۱۷ و ۱۸ که در آن می‌نماید: «... می‌شوند» از آنانی که دو دستگی و تفرقه ایجاد می‌کنند، دوری کنید؛ زیرا چنین اشخاص باعث سستی ایمان دیگران می‌باشند و می‌خواهند عقایدی را دربارهٔ مسیح تعلیم دهند که با آنچه شما آموخته‌اید، مغایرت دارد. «کسانی که خداوند ما، عیسی مسیح را خدمت نمی‌کنند و فقط در پی نفع خودشان هستند. ایشان خوب سخنرانی می‌کنند و مردم ساده‌دل نیز اغلب فریب ایشان را می‌خورند».

۴۶۹. الواح وصایا، ایام تسعه، صص ۴۶۷ و بعد. ۴۷۰. مکاتیب عبدالیهاء، ج ۳، ص ۶۹.

۴۷۱. برای توضیح بیشتر به همین کتاب، صص ۳۱ به بعد، رجوع کنید.

۴۷۲. ایام تسعه، ص ۴۷۹. در مورد کلمه "عرج" به قرآن، سورهٔ زخرف، آیه ۹۴، سورهٔ اعراف، آیه ۴۳ و ۸۴، سورهٔ هود، آیه ۲۲.

سورهٔ ابراهیم، آیه ۳ مراجعه کنید. به یادداشت ۱ در این فصل نیز توجه نمایید.

کلمة الله... را، اگر فرصت یابند، محو و نابود کنند.»^{۴۷۳}

بنابراین، ناقض میثاق، با تیشه به "ریشه شجره مبارکه"^{۴۷۴} می زند و لهذا قانون الهی حکم می کند که او، به همراه تمامی کسانی که به معاشرت با او ادامه می دهند، "اخراج از جمع اهل بهاء"^{۴۷۵} گردند. به این دلایل، مؤمنی که از جامعه بیانی طرد شده است، دیگر عضوی از آن محسوب نمی گردد.^{۴۷۶} نقض میثاق خطایی مخصوص به خود و منحصر به فرد^{۴۷۷} است؛ نزدیک ترین مشابه آن از لحاظ قانون شرع (مسیحی - م) مفهوم شقاق و نفاق است؛^{۴۷۷} یعنی "بریدن از جامعه، به دلیل الثائات عناصر فتنه گر"^{۴۷۸}.

یک شخص، بواسطه بیانیه رسمی ناقض میثاق معرفی می گردد؛ یعنی این که اخراج

۴۷۴. همان مأخذ. ص ۴۵۹.

۴۷۳. همان مأخذ. ص ۴۸۳.

۴۷۵. همان مأخذ. ص ۴۶۸.

۴۷۶. برای بررسی تفاوت بین قانون بیانی مربوط به طرد و قانون کلیسا در این مورد، به رساله دکترای اینجانب رجوع کنید. (*Grundlagen*, ص ۳۶).

≡ *Sui generis*: اصطلاح لاتین حرفی به معنای موضوع مستقل. اختصاصی یا منحصر به فرد است - م.

۴۷۷. ماده قانونی ۷۵۱ از سیرای کلیساها. اگر خطای "نقض میثاق" با خطاهای کلیسایی ارتداد، الحاد و انشقاق (قانون ۷۵۱. مصوب ۱۳۶۴) مقایسه شود، معلوم می گردد که ارتداد با بقیه در یک رده قرار نمی گیرد. همانگونه که حشمت مؤید به درستی اظهار می دارد: "آزادی تذبذب مفهوم انتزاعی ارتداد را برای بیانیان غیر قابل درک و بی معنی می نماید؛ مفهومی که حتی در عصر حاضر نیز اعدام نفوس کثیره را موجه جلوه می دهد" *The Historical Interrelationship of Islam and The Baha'i*, p. 84. اگر ایمان خود را از دست بدهد، حق دارد، بدون هیچ شکلی از اتهام و بدنامی جامعه پیروان حضرت بپناه الله را ترک گوید؛ زیرا "حق بنفسه احدی را مجبور نمی کند روحانی شود. انسان باید از حق آزادی و اختیار برخوردار شود". (حضرت عبدالبهاء، نقل از "بپناه الله و عصر جدید"، طبع برزیل، ص ۱۴۹). حضرت بپناه الله، بنفسه الاقدس، می فرماید: "قَمَنْ شَاءَ فَلْيُعْرَضْ عَن هَذَا التَّصْحِیحِ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَتَّخِذْ اِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً (لوح مبارک احمد، "ادعیه حضرت محبوب"، ص ۱۸۳). لِنِذَا بَقَوْلِ صَحِيحِ وَالْبَرِيحِ (Walbridge)". در دیانت بیانی ارتداد جرم محسوب نمی شود و مؤمنی که دین خود را ترک می گوید، در رده نفوس غیر مؤمنه قرار می گیرد و مستحق تفتیح و سرزنش نیست" (*Sacred Acts*, p. 265). این مسائل در رساله دکترای اینجانب مطرح شده است، (*Grundlagen*, بخش ۳۵). بنابراین ادعای فیجیکیا در این مورد که ارتداد به طرد منجر می گردد (ص ۲۸۸) و حتی معادل نقض میثاق می باشد (ص ۲۹۰)، غلط است. به دلیل حریت و اعتقادی و تفسیری موجود در دیانت بیانی، مفهوم ارتداد عملاً وجود ندارد.

۴۷۸. *LThK* ج ۹، ستون ۴۰۴.

از جامعه، امری تشکیلاتی است و برعکس قانون شریع مسیحی، نمی‌تواند به طور خود بخود (*Ipsa facto*) رخ دهد. طرد و اخراج به عنوان اقدامی تطهیری از جانب جامعه، به این معنی است که تماس مؤمنین با شخص مطرود ممنوع است. مطابق حکم الهی، چنین تماسی به منزله نقض میثاق است.^{۴۷۹} از عهد شکنان باید اجتناب کرد،^{۴۸۰} زیرا اینان طالب آنند که "به کلی امرالله را محو و شریعت الله را سحق و جمیع زحمات را هدر" دهند.^{۴۸۱}

مطرودین می‌توانند به جامعه بازگردند و چنین اقدامی "پس از آنکه صدق تبت آنان به ثبوت رسید" عملی بوده و هست^{۴۸۲} و ادعای فیچکیا^{۴۸۳} مبنی بر این که قبل از بازگشتن از آنان خواسته می‌شود "به طور علنی اقرار به خطاکاری و پشیمانی نمایند" کذب محض است و احتمالاً به قصد برانگیختن تصوّراتی از حالات استبدادی و اعمال تفتیشی در ذهن خواننده، مطرح شده است. برعکس، واقعیت این است که در دیانت بهائی اعترافات علنی به کلی ممنوع شده است. از آنجا که حضرت بهاءالله اعتراف به معاصی^{۴۸۴} را نهی فرموده‌اند، "چه که سبب و علت آمرزش و عفو الهی نبوده و نیست" و از آنجا که "حق... ذلت عباد خود را دوست ندارد"،^{۴۸۵} بنابراین نتیجه می‌شود که اقرار علنی عصیان و

۴۷۹. الواح وصایا، ایام تسعه، ص ۴۷۹.

۴۸۰. از جمله "اساس اعظم امرالله، اجتناب و ابتعاد از ناقضین است". (الواح وصایا، ایام تسعه، ص ۴۷۷) تفاوت و تمایزی که قبلاً در قانون شریع مسیحی (قبل از سال ۱۹۸۳)، میان "بردباری" و "اجتناب" (مجمع ۲۲۵۸، CIC) از جمله مع تماس مدنی مجمع ۲۲۶۷؛ رجوع کنید به میرسدورف (Morsdorf). "Lehrbuch"، ج ۳، صص ۳۹۳ به بعد) موجود بود و در مجموعه قوانین جدید حذف شده است. در دیانت بهائی وجود ندارد؛ یعنی فردی که طرد شده، همواره *vitandus* می‌باشد؛ اما نباید از حقوق و آزادی‌های مدنی و اعمال آنها محروم ماند. (رجوع کنید به همین کتاب، ص ۲۲۱ و نیز به گنجر در همین کتاب حاضر، ص ۶۴۸، یادداشت ۳۰۱).

Toleratus از مصدر *Tolerare* به معنای بردباری و تحمل نشان دادن - م

Vitandus از مصدر *vitare* به معنای اجتناب کردن - م

۴۸۱. الواح وصایا، ایام تسعه، ص ۴۷۷.

۴۸۲. روحیه ربانی، "بیست و پنج سال ولایت امرالله". مندرج در اخبار امری شماره ۲، شهرالمعظمه - شهرالتر ۱۰۴ بدیع (خرداد ۱۳۲۶).

۴۸۳. "*Baha'ismus*"، ص ۳۳۷.

۴۸۴. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۳۴.

۴۸۵. گنجینه حدود و احکام، ص ۳۱۱. بشارت نهم از لوح بشارت.

پشیمانی کلاً ناشایسته و بی معنی است.

د) طرد^{۴۸۶} نوعی ابراز وجود است و " ابراز وجود فی نفسه زشت و زننده نیست." ^{۴۸۷} از هیچ جامعه‌ای نمی‌توان انتظار داشت به خاطر بردباری بی مورد، موجودیت خود را به خطر اندازد. طرد روحانی نوعی حره نهائی است که در موارد بسیار حاد اعمال می‌گردد و آن هنگامی است که با وجود احتیاطها و هشدارهای لازم، نقض جدی عهد و میثاق الهی استمرار می‌یابد. این گفته فیچیکیا که این اقدام در پاسخ به "کوچک‌ترین نقض" و در مقابل "هرگونه تنگ‌انتقادی" صورت می‌گیرد،^{۴۸۸} همانقدر بی‌اساس است که ادعای او مبنی بر اینکه اخراج "بلافاصله" اجراء می‌گردد. فیچیکیا خود آن تحمل و بردباری را که مؤسسات در مقابل اقدامات تفرقه افکنانه‌اش به خرج دادند و آن صبر و شکیبایی را که در مدتی مدید به کار گرفتند تا او را از این اقدامات باز دارند، بخوبی مشاهده و تجربه کرده است.^{۴۸۹} او، همچنین می‌داند که فقط پس از اینکه با مرکز جهانی به مقابله برخاست و با تکبر و بیختر خود را یک "ناقص میثاق" قلمداد کرد، از جامعه طرد و نفی شد. در طول چهل سال گذشته، در تمامی اروپای آلمانی زبان، فقط دو مورد طرد روحانی وجود داشته است که یکی از آنها، همین فیچیکیا است، کسی که نفس کتابش بهترین دلیل است بر این که چنین اقدامی، اجتناب‌ناپذیر بوده است.

۴۸۶. این طرد و نفی متفاوت از طرد اداری یا سلب حقوق اداری است که در حال حاضر تنها تنبیه موجود برای مؤسسات منتخبه در موارد نقض قوانین جهانی می‌باشد. این تنبیه شامل سلب موقت حق انتخاب کردن و صلاحیت انتخاب شدن و نیز شرکت در جلسات رسمی جامعه محلی جهانی (ضیافت ۱۹ روزه) و نیز حق اعانه به صندوق جهانی است.

۴۸۷. بیان شفاهی هانس کونگ در "V. Nurnberger Forum" در تاریخ ۲۸ سپتامبر ۱۹۹۴.

۴۸۸. "Baha'ism"، صص ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۴۵، ۴۱۳، ۴۲۶.

۴۸۹. او در نامه‌ای خطاب به بیت العدل اعظم و محفل روحانی ملی بهائیان سوئیس، مورخ ۷ دسامبر ۱۹۷۴، در ارتباط با طرد روحانی خود می‌نویسد: "به نظر می‌رسد که این کار برای منشنین بیت 'عدل' در حیفا، چندان آسان نبوده است، زیرا مدت‌ها طول کشید تا مرا از جامعه اخراج کنند."

۱۴) آیا در مأموریت‌های تبلیغی "حیله" و "فشار برنامه‌ای وجود دارد؟

در کتاب فیچکیا، "مأموریت‌های تبلیغی" بهائیان، به نحو ویژه، مورد انتقاد و تخطئه واقع می‌شود. وی از "مأموریت‌های تبلیغی تهاجمی" ۴۹۱ و از "تمایلات امپریالیستی و مأموریت‌های تبلیغی خاصهٔ آن" ۴۹۲ که "پیشینه‌ای از سیاست مبتنی بر قدرت طلبی" دارد، ۴۹۳، سخن می‌گوید و بدینوسیله آشکارا قصد دارد این ایده را القاء نماید که چنین فعالیت‌های تبلیغی از چیزی جز تمایل به قدرت، تمایل به "قبضهٔ کامل قدرت" (*machtergreifung*) ۴۹۴ و به "تفوق دنیوی" ۴۹۵، نشأت نمی‌گیرد. وی بخصوص از آنچه که "سیاست‌های میسیونری" ۴۹۶ می‌خواند، یعنی این حقیقت که جامعهٔ بهائی اقدامات و فعالیت‌های تبلیغی (عبارت کارهای "میسیونری" در جامعه بهائی مصطلح و معمول نیست) خود را به طور منظم و مرتب انجام می‌دهد و این که انتشار دیانت بهائی مطابق طرح و برنامه صورت می‌گیرد، ابراز انزجار می‌نماید و این نحوهٔ عمل را "اقدامی بیش از حد غیر عادی" تلقی می‌کند و می‌نویسد: "انگار که می‌توان یک دین را با برنامه‌ای که از ۹ سال قبل تنظیم شده به پیش برد! و مجموعه‌ای از ارزش‌های روحانی را، درست مثل هر کالای عادی دیگری، در همهٔ قارات عالم توزیع و عرضه نمود." ۴۹۷ و بالاخره، به خواننده می‌آموزد که "بهائیت، علیرغم فعالیت‌های میسیونری متعصبانه و سرمایه‌گذاری‌های گسترده‌اش" در مقایسه با "اسلام که کار میسیونری خود را بدون سرمایه‌گذاری مالی عمده، صورت می‌دهد"، چندان موفق نبوده است. ۴۹۸

این حقیقت که گسترش دیانت بهائی مطابق نقشه‌هایی منظم و مرتب صورت می‌گیرد، کاملاً صحیح است. حتی در دوره حیات حضرت بپاءالله، در پاسخ به دعوت آن

۴۹۰. عبارت "مأموریت" در ضمیمهٔ کتاب. در صص ۶۸۵ به بعد. توضیح داده شده است.

۴۹۱. "Baha'ism". ص ۱۸. ۴۹۲. همان مأخذ. ص ۴۲۵. (تأکید از فیچکیا).

۴۹۳. همان مأخذ. (تأکید از فیچکیا).

۴۹۴. همان مأخذ. ص ۳۹۹ (تأکید از فیچکیا)، برای آگاهی از اشارات مختلف این عبارت به همین کتاب، ص ۹۶، یادداشت

۵۱۸. رجوع کنید. ۴۹۵. همان مأخذ. ص ۴۲۹.

۴۹۶. همان مأخذ. ص ۴۲۴. یادداشت ۷۶. ۴۹۷. همان مأخذ. ص ۳۷۴ (تأکید از فیچکیا).

۴۹۸. همان مأخذ. صص ۳۸۱ و بعد. تفاوت میان مصارف یک دین (اسلام) با جمعیتی قریب به یک میلیارد نفر، مشکل از

دولت‌هایی با منابع مشترک در مقایسه با مخارج جامعه‌ای با حدود ۶-۵ میلیون پیرو با اعانات داوطلبانه، امری مشخص

و معلوم است.

حضرت برای تبلیغ امرالله، توسط تمامی پیروانشان، روش هایی منظم اتخاذ شد و در جهت "نصرت امر الهی"، برای تمام کسانی که "هاجرُوا من اوطانهم"، مساعدت و تأیید روح قدسی الهی تضمین گشت و خدمتشان "سید اعمال"^{۴۹۹} توصیف شد. حضرت عبدالبنیاء در مجموعه‌ای از الواح صادره خطاب به جامعه بنیانیان آمریکا در خلال سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۱۹، برای انتشار تعالیم بنیائی به سراسر کرهٔ خاکی، آنان را به مجاهداتی منظم و مجدانه فرا خواندند و برای تحقق این هدف، هدایات مخصوصه عنایت فرمودند.^{۵۰۰} آن حضرت در الواح وصایای خود از اجتهاد می‌خواهند که بر اثر اقدام حواریون حضرت مسیح گام بردارند که "از هر تعلق بی‌زار شدند و در ممالک و دیار منتشر شدند و به هدایت من علی الارض پرداختند."^{۵۰۱} جلوه و ظهور "طرح ملکوتی" حضرت عبدالبنیاء، تحت قیادت و هدایت حضرت شوقی افندی رخ نمود، که از سال ۱۹۳۷ به بعد، برای اشاعهٔ تعالیم بنیائی نخست در آمریکا و سپس در اروپا، آفریقا و آسیا، یک سلسله نقشه‌های متوالی را ابداع و اجراء نمودند. حضرت روحیه رتائی^{۵۰۲} شرحی مؤثر از انتشار امرالله در خلال این دوره، ارائه نموده‌اند. هم اکنون بیت العدل اعظم جامعهٔ جهانی بنیائی را با نقشه‌هایی افزون‌تر، در همان مسیر هدایت می‌نمایند. علیرغم تعداد نسبتاً قلیل (تقریباً ۶-۵ میلیون نفر) پیروان و تابعان، امرالهی هم اکنون از لحاظ جغرافیایی، پس از مسیحیت، گسترده‌ترین دیانت جهان است.^{۵۰۳}

قضاوت فیجیکیا در این مورد که "مجموعه‌ای از ارزش‌های روحانی... درست مثل هر کالای عادی دیگری، در همه قازات عالم توزیع و عرضه می‌گردد، فی نفسه لغو و باطل است. زیرا برجسته‌ترین وجه دنیای حدید برنامه ریزی منظم و موزون امور و اوضاع زندگی است. در حالی که تمامی فعالیت‌های حکومتی و اقتصادی برنامه ریزی می‌شوند، او انتظار دارد که انتشار کلمهٔ الله، بدون طرح و برنامه، به بخت و اقبال احاله گردد. یک "متخصص"^{۵۰۴} باید حداقل از تاریخ کلیسا اطلاع داشته باشد. کار میسیونری مسیحی، از

۴۹۹. منتخبات آثار حضرت بنیاءالله. صص ۶۶، ۲۱۵.

۵۰۰. "الواح نقشه ملکوتی" (الواح فرماین نبیئی)، مکاتیب عبدالبنیاء، ج ۳.

۵۰۱. الواح وصایا، آیام تسعه، ص ۴۶۶. ۵۰۲. "گوهر یکا"، صص ۴۳۵-۳۸۱.

۵۰۳. "دائرة المعارف بریتانیکا، سال ۱۹۹۲".

۵۰۴. این لقبی است که هانس والدنفلس (Hans Waldenfels) در "Lexikon der Religionen"، فیجیکیا را با آن

نخستین ایام، به صورت برنامه ریزی شده، اداره گشته است. ^{۵۰۵} پولس قدیس "به نحو سیستماتیک در مراکز حیات اقتصادی و فرهنگی" موعظه می‌کرد. وی "از آغاز، همکاری‌ها و جوان‌تر را تربیت نمود و وظائفی فردی به آنها محوّل کرد". ^{۵۰۶} تا به امروز، فعالیت‌ها و کارهای میسیونری مسیحی به نحو منظم و برنامه‌ریزی شده صورت گرفته و به حال خود رها نشده تا بدون هیچ کنترل و نظارتی رشد کند. در سال ۱۶۲۲، پاپ گریگوری پانزدهم، مجمعی از کاردینال‌ها را تشکیل داد که به فعالیت‌های میسیونری اختصاص داشت. ^{۵۰۷} این هیئت، شبیه یک ستاد مرکزی، زیر نظر شخص پاپ، فعالیت‌های میسیونری را برنامه ریزی و اجراء می‌کرد. فیچکیا با از این حقایق بی اطلاع است و با فکر می‌کند: "آنچه زید مأذون است، برای عمرو ممنوع می‌باشد". ^{۵۰۸}

اما راجع به "نقشه‌ها"ی جامعه بیثباتی باید متذکر شد که ادعای موهوم فیچکیا مبتنی بر این که این نقشه‌ها "مقرر می‌دارد که در یک زمان معین در یک کشور یا محل مخصوص چند نفر مصدق باید ثبت نام شود"، ^{۵۰۹} نادرست است. نقشه‌ها، حاوی اهدافی برای فتح اقالیم جدید و تأسیس جمعیت‌های تازه است. حد و اندازه‌ای که فیچکیا با آن امور را انحصاراً از منظر نفی و نقض ارائه می‌کند، از ادعای او درباره "فشار نقشه‌ها" ^{۵۱۰} و کاربرد "حیله‌ها و دسیسه‌ها"، ^{۵۱۱} عیان و آشکار است. با طرح اتهاماتی از این قبیل، تحریک افکار عمومی مردم علیه یک دیانت، آنیم در جامعه‌ای که (بحق!) دعوت تعصب‌آمیز دیگران به آئین خود را نفی می‌کند، کار آسانی است. بنابراین چنین مدعیات و ایراداتی به شهرت و اعتبار دیانت بیثباتی آسیب فراوانی وارد می‌سازد. اگر بعضی افراد به علت اشتیاق بیش از حد، در اشاعه عقائدشان به نحو افراطی و غیر حکیمانه عمل کرده‌اند، ربطی به قواعد و اصول دیانت بیثباتی ندارد و طرح و تدبیری هم مؤید آنان نبوده است. اگر برنامه‌های تبلیغی مبتنی بر "حیله‌ها و دسیسه‌ها" باشد، کاری بس بی بنیاد و فاقد از آن

۵۰۵ به "Evangelisches Kirchenlexikon". مدخل "Mission". سنون ۴۴ - ۱۳۴۲ رجوع کنید.

۵۰۶ همان مأخذ. سنون ۱۳۳۹؛ و نیز به اعمال رسولان باب ۱۶. آیه ۱ و بعد. رساله اول پولس به سالونیکیان. باب ۲. آیه ۲ به بعد. رساله دوم پولس به تیموتائوس، باب ۴. آیه ۱۰؛ و رساله پولس به تیطوس، باب ۱، آیه ۵ به بعد رجوع کنید.

507 . "Sancta Congregatio de Propaganda Fide".

508 . "Quod licet Jovi non licet bovi."

۵۰۹ "Baha'ismus". ص ۴۲۴. یادداشت ۷۶ و ص ۳۸۴.

۵۱۰ همان مأخذ. ص ۴۲۴. یادداشت ۷۶ (تأکید از فیچکیا).

۵۱۱ همان مأخذ. ص ۳۸۴ (تأکید از فیچکیا).

حکمت^{۵۱۲} و درایتی است که حضرت بنه‌الله به عنوان اصل اساسی تبلیغ امرالله، مورد تأکید قرار داده‌اند.^{۵۱۳}

همچنین، آنچه که فیچیکیا اظهار می‌دارد، رها کردن عمدی مصدقین است در ناآگاهی نسبت به اصول دیانت بهائی، بخصوص با توجه به ضرورت ترک دین پیشین خود، این نیز به دور از تدابیر تبلیغی است. جذب نفوس به داخل دیانت بهائی بخاطر رشد سریع آماری،^{۵۱۴} و در نتیجه پذیرش افرادی در جامعه که نمی‌دانند چه مشکلاتی برایشان پیش می‌آید و به زودی از کار خود پشیمان می‌شوند، اقدامی نابخردانه است. وقتی فیچیکیا می‌نویسد "تا آنجا که ممکن است، اصول اعتقادی امری، به صورت مشروح" برای مبتدیان بیان نمی‌شود و فقط "پس از تصدیق" برای آنان روشن می‌گردد؛^{۵۱۵} حرف او را صرفاً می‌توان پرچ و بی‌معنی دانست و وقتی اظهار می‌دارد که هیچگونه علم و آگاهی از امر الهی از مصدقین جدید خواسته نمی‌شود،^{۵۱۶} فقط به این معنی درست است که فرد مایل به پیوستن به جامعه بهائی، تحت امتحانات سخت (*examen rigorosum*) قرار نمی‌گیرد؛ زیرا "امتحان" کردن ایمان افراد، ممکن نیست. در ممالک غربی معمولاً مصدقین، قبل از پیوستن به جامعه، برای مدتی قابل ملاحظه، امر الهی را مورد مطالعه و مذاقه قرار می‌دهند. این ایراد تکراری فیچیکیا که عناصر تجویزی و دستوری * دیانت بیانی عمداً از مصدقین دور داشته می‌شود،^{۵۱۷} مردود است، فقط به این دلیل ساده که مثلاً

- واژه عربی "حکمت"، هر دو فضیلت *dianoetic*، احتیاط و دور اندیشی و نیز حکمت و خردمندی را شامل است. هر-
-ری این فضیلت‌ها بر خیر اخلاقی متمرکزند. کسانی که تمایل به حفظ منافع شخصی خود راهبرشان است و صرفاً به
-صالح خود می‌اندیشند، حکیم و دور اندیش نیستند؛ بلکه خودخواه و خودپرست می‌باشند؛ زیرا "حکمت" همواره
-ستنی بر خلوص نیت است. (در این باره رجوع کنید به "*Baha'i Ethics*" که در حال آماده کردن آن هستم).

- متخبات آثار حضرت بنه‌الله، فقرة ۱۶۳ و نیز به کلمات فردوسی، لوح دنیا، لوح مقصود، لوح سید مهدی
-حجی نیز به کلمات مکتونه فارسی، فقرة ۳۶ و نیز به الواح وصایا، رجوع کنید.

- جین اقدامی برخلاف اندرز صریح حضرت بنه‌الله است که می‌فرمایند: "حکمای عباد آنانند که تا سمع نیابند لب
-گشایند؛ چنانچه ساقی تا طلب نبیند ساغر نبخشد". (کلمات مکتونه فارسی، فقرة ۳۶). درباره روش‌های تبلیغ،
-رجوع کنید به *Dominion*، صص ۲۵۳ - ۲۵۶ اثر شیئر.

- "*Baha'ism*"، صص ۴۰۴ و بعد، ۴۲۴.

- همان مأخذ، صص ۳۸۴، ۴۲۵.

در آلمان به هر مؤمن جدید مجموعه‌ای از آثار بهائی، از جمله کتاب جناب هرمان گروسمان (Hermann Grossmann)، موسوم به "دیانت بهائی و جامعهٔ بهائی" ^{۵۱۸} تسلیم می‌گردد که در آن اعمال واجبه و فرائض یومیه فرد مؤمن درج شده است.

(۱۵) آیا "ترک کامل عقاید مسیحی" واقعیت دارد؟

عمل کناره‌گیری از کلیسا، به عنوان پیش شرط لازم جهت پیوستن به جامعهٔ بهائی، فرقه‌گرایی تنگ نظرانه نیست، بلکه استنتاجی معتول و منطقی است. کسی نمی‌تواند در آن واحد هم به عنوان یک مسیحی به رجعت آتی حضرت مسیح و هم به عنوان یک بهائی به اینکه این رجعت هم اکنون با ظهور حضرت بیاء الله تحقق یافته، معتقد باشد؛ مگر اینکه البته از لحاظ ذهنی دچار اسکیزوفرنی شده باشد. درست همانطور که یک شخص نمی‌تواند هم زمان یک یهودی و یک مسیحی یا مسلمان باشد و نه حتی عضو دو فرقه از دین واحد (یعنی مثلاً هم کاتولیک و هم پروتستان) باشد، یک فرد نیز قادر نیست در آن واحد هم بهائی و هم عضوی از جامعهٔ مذهبی دیگری باشد. وقتی انسان با کلمهٔ الله مواجه می‌گردد ناگزیر باید انتخاب کند؛ همانگونه که حضرت مسیح می‌فرمایند، «هر که پدر یا مادر را بیش از من دوست دارد، لایق من نباشد» ^{۵۱۹} «کسی که دست را به شخم زدن دراز کرده، به پشت سر نظر کند، شایستهٔ ملکوت خدا نمی‌باشد» ^{۵۲۰}.

فیچکیا در عین حال که (به خطا!) مدعی است لزوم کناره‌گیری از کلیسا تا بعد از تصدیق مبتدی مسیحی به او اعلان نمی‌شود؛ در جایی دیگر می‌گوید: "در آثار و ادبیات بهائی موجود در غرب، عموماً ذکر "کناره‌گیری از کلیسا" مطرح شده است". و به این ترتیب خود به حقیقت مسئله اذعان می‌کند! و سپس به ابراز این نظر مرموز می‌پردازد که:

"... به عنوان مثال نه فقط به معنی گسستن از مذهب کاتولیک یا مذهب پروتستان است، بلکه به منزلهٔ ترک کامل عقاید مسیحی و یا هر نوع وابستگی مذهبی دیگر می‌باشد" ^{۵۲۱}. منظور فیچکیا از "ترک کامل عقاید مسیحی" چیست؟ گسستن از حضرت

^{۵۱۸} Hermann Grossmann, "Der Baha'i und die Baha'i-Gemeinschaft". Hofheim, 3rd edn.

^{۵۱۹} (The Baha'i and the Baha'i Community).

^{۵۱۶} انجیل متی، باب ۱۰، آیه ۳۷.

^{۵۲۰} انجیل لوقا، باب ۹، آیه ۶۲؛ نیز رجوع کنید به مکاشفات، باب ۳، آیات ۱۵ و ۱۶.

^{۵۲۱} "Baha'ism"، ص ۳۳۴، یادداشت ۵۹.

مسیح به معنی انکار اصل محوری عقاید بهائی، یعنی وحدت مظاهر الهی است. در آثار حضرت بهاء الله شواهد بسیاری موجود است که شهادت حضرت مسیح را واقعه‌ای عمومی و جهانی توصیف کنند و از شخصیت آن حضرت و کلام آسمانیش، تجلیل و تکریم به عمل می‌آورند؛ از جمله: «طوبی لمن اقبل الیه بوجه منیر»^{۵۲۲} و به همین لحاظ، حضرت شوقی افندی، عقیده اهل بهاء را به حضرت مسیح "محکم" و "تزلزل ناپذیر" و "متعالی" می‌خوانند و تصریح می‌نمایند که «این صرفاً خرافات و موهمات مسیحی است که ما از آن اجتناب می‌کنیم».^{۵۲۳} بنابراین، هیچ فردی نمی‌تواند به حضرت بهاء الله ایمان داشته باشد بدون اینکه حضرت مسیح را نیز به عنوان مظهر الهی بپذیرد. این امر، برای بسیاری از یهودیان که به دیانت بهائی ایمان آورده‌اند، بزرگترین مانع و رادع بوده است. بنابراین، ادعای فیچیکیا در این مورد که علاوه بر کناره‌گیری از کلیسا، از اهل بهاء "ترک کامل عقاید مسیحی" نیز خواسته می‌شود، نمونه‌ای دیگر از قلب اطلاعات و واقعیات است که وی با توسل به آنها و بسیاری مدعیات دروغین دیگر، می‌کوشد^{۵۲۴} بهائیان را معارض کلیسا و حتی معاند مسیحیت جلوه دهد.

۱۶) آیا جامعه بهائی ضد دمکراتیک، تمرکزگرا و سکولار است؟

مطابق نظریات فیچیکیا نظم اجتماعی حضرت بهاء الله "ضد دموکراتیک"^{۵۲۵} و "تمرکزگرا"^{۵۲۶} است. به خواننده چنین القاء می‌شود که "نفی دموکراسی" را می‌توان از "زمان حیات بنیان‌گذار بهائیت" رد یابی کرد که به زعم فیچیکیا، در آزادی‌های اجتماعی چیزی جز "بابی برای فتنه و فساد" مشاهده نمی‌کند و "لذا تسلیم بی قید و شرط به احکام و قوانین خود را طلب می‌نماید."^{۵۲۷} فیچیکیا، افزون بر این، معترض است که این نظم با رشد و توسعه تدریجی خود "تمایل و تغییر عمده‌ای به سوی دنیوی سازی یافته است"^{۵۲۸}

۵۲۲- متخبات آثار حضرت بهاء الله، فتره ۳۶.

۵۲۳- "Principles of Baha'i Administration": ص ۳۰.

۵۲۴- ادعای حمله به مبانی اخلاقیات مسیحی ("Bah'ism")، ص ۴۱۲ و ادعای جدل علیه ادیان دیگر. (همان مأخذ، ص ۴۲۵).

۵۲۵- همان مأخذ، ص ۳۳۹. درباره این ادعا نیز مراجعه کنید به همین کتاب، صص ۳۵۹ به بعد.

۵۲۶- همان مأخذ، ص ۳۹۰.

۵۲۷- همان مأخذ، صص ۳۴۰، ۳۷۵.

۵۲۸- همان مأخذ، صص ۲۸، ۴۲۲.

تا آنجا که آن را یک "سازمان منحجر، گرفتار در دنیوی سازی"^{۵۲۹} ارزیابی می‌کند.

برای بررسی این اتهامات، نکات زیر را باید مورد توجه قرار داد:

(الف) اشارات انتقادآمیز حضرت بهاء‌الله در کتاب مستطاب اقدس^{۵۳۰} به آزادی طلبی خلقی^{۵۳۱} که داووزی‌های فیچکیا بر آن استوار است، در فصلی بعدی مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت^{۵۳۲} و در همانجا نیز مفهومی از حریت که مورد نظر حضرت بهاء‌الله است ارزیابی خواهد شد و آنگاه روشن و واضح خواهد گشت که آن حضرت نه آزادی‌های فردی و نه اصول دموکراسی، هیچکدام را مردود نشمرده‌اند.

(ب) اصول سازمانی زیر بنایی، برای نظم اجتماعی حضرت بهاء‌الله، که الگویی برای نظم بدیع جهان آرای آن حضرت است، قطعاً با اصول دموکراسی پارلمانی معاصر که مبتنی بر سیاست‌های حزبی است، فرق دارد. همانگونه که حضرت شوقی افندی بیان فرموده‌اند،^{۵۳۳} این نظم عناصر هر سه نوع حکومتی را که ارسطو وصف کرده باهم جمع می‌کند، در حالی که نمی‌توان آن را معادل هیچ یک از آنها در نظر گرفت.^{۵۳۴} این نظم به هیچوجه "ضد دموکراتیک" نیست،^{۵۳۵} زیرا عناصر دموکراتیک و گرایش‌های حکومت الهی در آن غلبه دارند. در رساله دکترای اینجانب، پیرامون این موضوع، مطالب زیر درج شده است:

در "نظم اداری" بهائی، قدرت حقوقی، منحصرأ محول است به هیئت‌های انتخاب شده از پائین؛ یعنی از طرف مؤمنان و مؤمنین. در این نظم، اصول اساسی حاکمه عبارتند از اصل خودگردانی و اصل قدرت گروهی که هر دوی آنها با اصل کلیسایی تک سالاری استقنی در تضاد کاملند؛ نیز در نظم اداری بهائی، اصل مشورت و رایزنی^{۵۳۶} جایگزین اصل

۵۲۹. همان مأخذ، ص ۲۵۳ (تأکید از فیچکیا).

۵۳۰. آیات ۱۲۲ و ۱۲۵.

۵۳۱. "Baha'ism". صص ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۸۹.

۵۳۲. رجوع کنید به همین کتاب، صص ۲۵۸ به بعد.

۵۳۳. دور بهائی، صص ۹۰ به بعد.

۵۳۴. رجوع کنید به "Grundlagen"، صص ۱۲۰ به بعد. در آنجا من این نظم را به صورت "یک سیستم نظام حکومت الهی

مؤسس بر شیوه‌های دموکراتیک همراه با عناصری سلطنتی و اشرافی"، تعریف کرده‌ام.

۵۳۵. "Baha'ism"، ص ۳۳۹.

۵۳۶. رجوع کنید به "Grundlagen"، صص ۶۱ به بعد و نیز Schaefer, Dominion، صص ۲۵۰ - ۲۴۷ و نیز به گلمر

"Gottesreich"، فصل ۱۱.۲.۳ و نیز به همین کتاب حاضر، صص ۴۰۸ به بعد.

تصمیم‌گیری اختیاری فردی است. یکی دیگر از اصول انفکاک‌ناپذیر این نظم آن است که افراد حائز هیچگونه مرجعیتی در حوزه اختیارات قضائی و قانونی * نیستند و این موضوعی است که در آثار حضرت شوقی افندی مرتباً تأکید می‌گردد: «مخالف روحانیه و نه نفوس مؤمنه، تشکیل دهنده زیر بنایی هستند که نظم اداری بر آن استوار است»^{۵۳۷}... اجتناب از هرگونه اصل رهبرگرایی و نیز ارجحیت اصل شورایی، در عرصه فعالیت‌های تبلیغی نیز، به همان اندازه مطرح و معتبر است؛ یعنی اینکه «مهاجران» - آنگونه که میسیونرهای بهائی خوانده می‌شوند - در جوامع جدید متسعه، از هیچگونه مزیتی برخوردار نیستند...^{۵۳۸} تا آنجا که به هیأت‌های منتخبه مربوط می‌شود، نظام اجتماعی تا حد زیادی دارای خصیصه دموکراتیک است. در اینجا، اصل حکومت دموکراتیک به نحوی بسیار استوارتر از نظام‌های دموکراتیک دیگر رعایت می‌شود؛ زیرا فقط در عالم نظر نیست که هر مؤمنی در انتخابات منصب مربوط به اختیارات قانونی و قضائی * * * همزمان می‌تواند هم رأی دهنده باشد و هم نامزد انتخاباتی.^{۵۳۹} انتخاب شدن برای چنین منصبی، عملاً برای هر کسی میسر است؛ زیرا رأی دهندگان از قبل به روش‌هایی چون معرفی نامزدهای انتخاباتی، ارائه لیست‌های انتخاباتی و کاندیداتوری، به نفع نفوسی مشخص تحت تأثیر قرار نمی‌گیرند. قوانین و مقررات مربوط به نهی تشکیل احزاب و منع هر نوع اعمال نفوذ در جریان انتخابات، هر دو اصل دموکراتیک و حکومت الهی

Jurisdiction *

۵۳۷. توفیق منبع صادره از جانب حضرت شوقی افندی، نقل از "Principles of Baha'i Administration"، ص ۱۹. ادعای فیجیک در این مورد که "آبادی امرالله" یک سمت روحانی و یک صفت از مسئولان و صاحب امتیاز حقوق بگیر را تشکیل می‌دهند؛ صحیح نیست. عضویت در هیئت‌های منتخبه تصمیم‌گیرنده، از طریق انتخابات صورت می‌گیرد و در هر تجدید انتخاباتی این سمت بر روی اعضاء جدیده منقح است. حتی اعضاء بیت‌العماد اعظم هم حقوق ذات در یافت نمی‌کنند. خادمین مرکز جهانی بهائی به صورت بیعانی و موفقی کار می‌کنند. حتی مؤسسات انتصابی، یعنی "آبادی امرالله" و "مشاورین"، سمت‌هایی صرفاً افتخاری و عاری از هر نوع منسک و شعائرند.

*** Jurisdictional office

۵۳۸. "Grundlagen"، صص ۱۰۵ و بعد.

۵۳۹. درباره قانون انتخابات بهائی رجوع کنید به "Grundlagen"، صص ۱۵۹ به بعد و نیز به "Dominion"، صص ۲۴۷ -

۲۴۵ و نیز گلمر، "Gottesreich"، فصل ۱۱.۲.۲ و نیز به همین کتاب، صص ۴۰۶ به بعد.

حاکم بر نظم اداری را محافظت می‌کند.^{۵۴۰}

فیچکیا به هیچ یک از این دلایل و شواهد اشاره‌ای نمی‌کند و برای تجزیه و تحلیل جدی آنها و نیز اثبات این مدّعی خود که دیانت بهائی "ضد دموکراتیک" است، زحمتی به خود نمی‌دهد. اشاره او به عدم تفکیک قوا^{۵۴۱} دلیلی کافی برای چنین قضاوتی نیست؛ زیرا تفکیک قوای سه گانه، در حالی که بر اساس اصول منتسکیو خصیصه برجسته حکومت مشروطه است، اما خصلتی ضروری برای نفس دموکراسی نمی‌باشد. علاوه بر این، هنوز کاملاً روشن نیست که تمرکز فعلی قوا در مؤسسات تصمیم‌گیرنده، اصلی بنیادی و لکن یتغیر از نظم اداری باشد.^{۵۴۲} مادامی که امر حضرت بهاء‌الله هنوز در مرحله صباوت است، مناهیم ضمنی نصوص الهی کاملاً آشکار و علنی نیستند.^{۵۴۳} گلسر، با ذکر فقرات متعدده از نصوص مبارکه که به تفکیک قوا اشاره دارند، تمرکز فعلی قوا را خصلتی موقتی می‌داند و آن را با عبارت قوای "حقوقی"^{۵۴۴} بیان می‌کند.

حتی اشاره فیچکیا^{۵۴۵} به بیان حضرت شوقی افندی که "شرط اصلی آن نوع حکومت این است که مسئول ملت باشد و اختیاراتش نیز متکی به اراده ملت و این شرط در این امر اعظم نیست"، زیرا دارندگان این اختیارات «مسئول مستخین خود نمی‌باشند»^{۵۴۶}، کمکی به اثبات نظریه انتقادی او نمی‌کند؛ زیرا وی، (یقیناً به طور عمد)، بخش متدّماتی جمله را از خوانندگان خود مخفی می‌دارد و آن این که: «نباید به هیچ وجه تصوّر رود که نظم اداری آئین حضرت بهاء‌الله مبتنی بر اساس دیمقراطی صرف است؛ زیرا...»^{۵۴۷}. بنابراین نظم اداری جامعه بهائی، قطعاً «دیمقراطی صرف» نیست؛ اما این امر، آن را "ضد دموکراتیک" نیز نمی‌کند. از این حقیقت هم نباید چشم پوشید که در بعضی دموکراسی‌های پارلمانی موجود، اعضاء پارلمان، اصولاً مسئول انتخاب کنندگان خود نیستند. قانون اساسی آلمان (*Grundgesetz*)^{۵۴۸} حاوی این توضیح مجمل و گویا است که: "آنان نمایندگان کلّ ملت خواهند بود و بدون التئان به فرامین و اشارات اطرافیان، صرفاً به ندای وجدان خود توجه خواهند کرد" - حقیقتی که غالباً و عملاً مطالبات نظام حزبی، آن را تضعیف و تحقیر می‌نماید. حضرت شوقی افندی احتمالاً هنگام ارائه این بیان، الگوی دموکراسی پارلمانی انگلستان و نیز شاید اصول اساسی نظام های

۵۴۱ "Baha'ismus" ص ۳۴۰.

۵۴۰ "Grundlagen" ص ۱۲۱.

۵۴۳ "Baha'i Administration" ص ۴۲.

۵۴۰ "Grundlagen" ص ۱۰۵.

۵۴۵ "Baha'ismus" ص ۳۴۰.

۵۴۴ "Gottesrich"؛ فصل ۱ - ۱۲.

۵۴۷ همان مأخذ.

۵۴۶ "دور بیقائی" ص ۹۲ - ۹۱.

۵۴۸. قانون اساسی، ماده ۳۸، باراگراف اول، جمله دوم.

دموکراتیکی را مدّ نظر داشته‌اند که در آنها انتخاب کنندگان برای عزل وکلای پارلمان در هر زمان، از اختیارات لازم و مقررات کافی برخوردارند. علاوه براین، بیان آن حضرت ادّعی هر نوع نظامی دربارهٔ برخورداری از جهت مشروعیت را زیر سؤال می‌برد؛ یعنی این که دموکراسی بر قدرت و اختیار خلق مبتنی است، در حالی که نظم بدیع حضرت بهاء‌الله بر قدرت و اختیار حق منکّی است. بنابراین استنباط سازمانی "ضد دموکراتیک" از این فقره واحد خطابی بارز است. در بحث اهداف و مقاصد سیاسی دیانت بهائی^{۵۴۹} معلوم خواهد شد که نظم جهانی حضرت بهاء‌الله، آنگونه که فیجیکیا علیرغم این همه شواهد بر علیه آن، می‌کوشد القاء نماید؛ هرگز "نفی دموکراسی" (و بخصوص نفی نظریه فدرالیسم)^{۵۵۰} را نمی‌نماید.

ج) فیجیکیا هر قدر هم که بدون اقامهٔ دلیل و برهان، این ادّعا و اتهام را تکرار نماید،^{۵۵۱} باز هم نظم حضرت بهاء‌الله، خصلتاً "تمرکزگرا" نیست. بیوت عدل موجودیت و قدرت خود را مدیون قانون اصیل الهیند و نه قانون استنتاجی. براساس قانون الهی آنها در چارچوب سلسله مراتب مقررّه، هیئت‌هایی خود مختار و خودگردان هستند. جامعه جهانی یا "اهل بهاء"، به این سلسله مراتب روحانی و منظم نیاز دارد، زیرا در غیر این صورت نه ارگان‌های زنده و پویا، بلکه مجموعه‌ای از جامعه‌های خود مختار محلی مننک و مجزّاً خواهد بود. جزئی از یک جامعهٔ بزرگ بودن، هیئت‌های منتخبه محلی و ملی را تا حد "ارگان‌های اجرایی قوّه تشریح عالی رتبهٔ مستقر در حیفا"^{۵۵۲} - یعنی آنگونه که فیجیکیا می‌خواهد به ما بقبولاند،^{۵۵۳} یعنی صرفاً شعبی از مرکز جهانی - تقلیل مقام نمی‌دهد. مرکزمداری، چه در سلسله مراتب اجتماعی و چه به عنوان یک پدیدهٔ سیاسی، در نصوص الهی بنام یک "آفت"^{۵۵۴} مردود شمرده شده، زیرا "مروج استبداد" می‌باشد.^{۵۵۵} غلبه بر تمرکزگرایی، حتی "ضرورت زمان" دانسته شده است.^{۵۵۶} حضرت شوقی افندی، علیه تمایلات تمرکزگرایی، چه در اتحادیه جهانی آتی^{۵۵۷} و چه در درون جامعه بهائی

۵۴۹ به همین کتاب، صص ۳۶۰ به بعد، رجوع کنید. "Baha'ismus"، صص ۲۶۸، ۳۸۹، ۳۹۰.

۵۵۱ همان مأخذ، صص ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۲۵؛ نیز رجوع کنید به همین کتاب، صص ۳۷۱ به بعد.

۵۵۲ همان مأخذ، ص ۳۹۱.

۵۵۳ درست همانگونه که حوزهٔ اسفنی ناحیه‌ای یک عامل اجرایی صرف برای اسفنی مرکزی و یا مقام باب، که وی تابع و

۵۵۴ "نظم جهانی بهائی"، ص ۵۷. مطبع آن می‌باشد، نیست.

۵۵۵ "Promulgation"، ص ۱۶۷. ۵۵۶ همان مأخذ.

۵۵۷ "نظم جهانی بهائی"، صص ۵۷ - ۵۶.

فعلی مکرراً اذکار می‌نمایند. در این ارتباط ایشان از هیئت‌های منتخب می‌خواهند که «جهت نمایند حد اعتدال را به نحوی برقرار سازند که از یک جهت، از آفات مرکز گرای افراطی که ارزش‌های خدمات خالصه امریه را مسدود و مغشوش و در دراز مدت مکدر و محقر می‌نماید، به کلی اجتناب گردد و از جهت دیگر، از مخاطرات تمرکز زدایی کامل که قدرت و اختیار حاکمیت را از کف نمایندگان ملی عصبه مؤمنین و مؤمنات خارج می‌سازد، قطعاً ممانعت بعمل آید.»^{۵۵۸}

فیچکیا لااقل از یک مورد از این اندازات آگاه بوده؛ زیرا نص^{۵۵۹} مربوطه را ذکر می‌نماید. ^{۵۶۰} با وجود این بر نظر خود اصرار می‌ورزد و با گستاخی و بی‌شرمی خاص خود، مدعی می‌شود که شرقی افندی باید (در جایی دیگر - م) تغییر موضع داده باشد. زیرا با وجود اینکه قبلاً^{۵۶۱} استقلال ملی ممالک را به عنوان تضمینی برای مقابله با آفت مرکزیت افراطی "در نظر گرفته است، اکنون دیگر در این نظم "جایی" برای یک "اتحادیه جهانی فدراتیو"^{۵۶۲} وجود ندارد؛ چون واقعیت این است که بهائیان برای استقرار یک "دولت متحد تمرکزگرا"^{۵۶۳}، یک "دولت جهانی با حاکمیت مرکزی"،^{۵۶۴} یک "دولت جهانی متحد با حاکمیت مرکزی و گرایش حکومت الهی" سخت در حال تلاشند^{۵۶۵} - این همه ادعائی کاملاً بی‌اساس است، زیرا با کلیه آثار و نصوص بهائی در تناقض کامل است.^{۵۶۶}

همچنین باید اضافه گردد که "احکام" و "قرامین"^{۵۶۷} تمرکزگرا و سازمانی، که فیچکیا دائم از آن نام می‌برد و بر طبق فرضیات او به "تعالیم منزله اصلیه" (!) افزوده شده و تعیین کننده تمامی حیات فرد است،^{۵۶۸} از اختراعات ایشان می‌باشد. یک مؤسسه مسئول برای کل عالم - یا آنگونه که فیچکیا دوست دارد آن را بنامد یک "Zentrale" - که به طور

۵۵۸ "Baha'i Administration" ص ۱۴۲.

۵۵۹. توفیق منبع صادره توسط حضرت شرقی افندی، مورخ ۲۸ نوامبر ۱۹۳۱ مذکور در "نظم جهانی بهائی"، ص ۴۲.

۵۶۰ "Baha'ism" ص ۳۹۰، بادداشت ۲۵. ۵۶۱ در سال ۱۹۳۱.

۵۶۲ "Bahai'smus" ص ۳۹۰. ۵۶۳ همان مأخذ، ص ۳۸۹ (تأکید از فیچکیا).

۵۶۴ همان مأخذ، ص ۳۹۸. ۵۶۵ همان مأخذ، ص ۴۲۵ (تأکید از فیچکیا).

۵۶۶ برای بررسی بیشتر، رجوع کنید به گلمر، همین کتاب، صص ۳۷۱ به بعد.

۵۶۷ "Baha'ism" صص ۲۸۸، ۴۱۳، ۴۱۸، ۴۲۲ و نیز "Materialdienst" ۱۵/۱۶، شماره ۳۸ (سال ۱۹۷۵)، ص ۲۳۸ و

نیز "Lexikon der Sekte"، ستون ۱۰۴.

۵۶۸ "Baha'ism" ص ۴۲۲. فیچکیا مدعی است "کل مایمنک فرد از او اخذ و اعمال دینی و اخلاقی توسط سازمانی

همه کاره معین و مقرر می‌گردد." (ص ۴۲۹).

پیوسته بکوشد تعیین کند که ۱۸۱ محفل ملی و ۱۳،۲۳۲ محفل محلی موجود^{۵۶۹} در حال حاضر، چه تصمیماتی باید اتخاذ نمایند و مستمراً دستور صادر نماید که بیش از ۵ میلیون پیرو چگونه باید زندگی کنند، در واقع نوعی دیوان سالاری نامتعادل است که از حیث عمل و انتفاع ساقط می‌باشد. گویا خیال پردازی محقق ما بر او چیره شده و یا شاید بعضی صفحات کتاب ۱۹۸۴ جرج اورول در میان منابع او خزیده است؟*

نکته برجسته دیگر این است که در دهه های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، هنگامی که جامعه‌های بی نظم و شکل و قاعده اولیهٔ بهائی، به تدریج شکل قانونی بخود می‌گرفتند و تشکیلات رسمی مذکور و مندمج در آثار مبارکه - که یا مصرح نصوص مقدسه بودند و یا با استنباط از برخی از آنها استنتاج می‌شدند - مبتنی بر قوانین و مقررات، تنظیم و تدوین می‌گشتند، حضرت شوقی افندی، از طریق مکاتبات جهان شمول^{۵۷۰} خود، راه را برای تأسیس یک جامعه جهانی، آماده فرمودند؛ جامعه‌ای که خصلتاً ارگانیک بود؛ یعنی بر طبق همان اصول جاری در هر دو سطح محلی و ملی شکل می‌گرفت. این مهم، سوای کنترل جهانی از مرکز، از چه طریق دیگری می‌توانست تحقق یابد؟ فقط وقتی که خصائص مشترک جوامع مختلف شالوده لازم را برای یک جامعه جهانی واقعی بوجود آورند، استقلال و تنوع جوامع منفرده، ممکن و محقق می‌شود. رشد ارگانیک به معنی تکثر و تنوع صادر از ریشه و منشاء مشترک است. اصل کلی حاکم بر استقرار جامعه (جهانی) حضرت بنیاء الله را باید چنین تبیین کرد: وحدت و یگانگی در حداکثر لازم و تنوع و گوناگونی در حداکثر ممکن.

ب) منظور فیچیکیا از "دنیوی سازی" دیانت بهائی چیست؟ این نیز شعار نابخردانه و توهمین آمیز دیگری است که او بدون آقابه هیچ دلیلی، شایع می‌سازد. انسان از این مقدمه اش که "دیانت بهائی نیز بدون مؤسسه سازی (institutionalization) و دنیوی سازی (profanization) سقوط کرده^{۵۷۱}، فقط می‌تواند چنین استنباط کند که وی، فرایند ثبت قانونی امر الله را چیزی مانند دنیاطلبی، مانند "تمایل و تغییر عمده به سمت دنیاطلبی"^{۵۷۲}، مشاهده می‌کند. اما "دنیاگرایی الحادی"^{۵۷۳} مترادف "بی حرمتی به

۵۶۹ آمار تنظیم شده توسط مرکز جهانی بهائی، ۱۹۹۸ - ۱۹۹۷.

* ۱۹۸۴ نام کتابی از جرج اورول است که وضعیت دنیا در سال ۱۹۸۴ را پیش بینی می‌کند - م

۵۷۰ مستدرج در "World Order"، ویسلمت J11 (Wilmette)، چاپ هشتم، ۱۹۳۸ و نیز در Baha'i

"Administration"، ویلمت، چاپ اول، J11، ۱۹۴۵ و نیز در "Messages to America"، ویلمت، ۱۹۴۷.

۵۷۱ "Baha'ism"، ص ۴۲۲ (تأکید فیچیکیا). ۵۷۲ همان مأخذ، ص ۲۸.

مندسات " است. احتمالاً فیچکیا می‌خواهد این نظر را بیان کند که دیانت یبائی یا ثبت قانونی خود، بُعد عرفانی و محتوای قدسی اصلیش را از دست داده و به جای آن، به سازمانی دنیوی صرف، تنزل و تدنی یافته است.^{۵۷۴}

این ادعا، منعکس کننده تعصب عمیق مکتب پروتستان و جامعه شناسان دین است که با توسل به آن، همانگونه که قبلاً بررسی شد، چنین می‌پندارند که روحانیت و سازمان، پدیده‌هایی سازش ناپذیرند.^{۵۷۵} هر چیزی که تشکل رسمی بیابد، حتماً خود به خود، متحجر می‌شود، یک سازمان متحجر، گرفتار در دنیوی سازی.^{۵۷۶} این ادعا، این سؤال را بر می‌انگیزد که آیا هر جامعه دینی، به محض این که شروع به تشکل و سازمان‌گرایی می‌نماید، در مسیر دنیوی سازی قرار می‌گیرد؟ آیا کلیسای رسماً و قانوناً متشکل را می‌توان یک "سازمان متحجر" نامید؟ اگر ثبت و تأسیس قانونی جامعه پیروان یک دین، آنگونه که فیچکیا و فلشه تحت تأثیر تعصبات روحانیت‌گرای خود گمان می‌برند، eo ipso، منجر به دنیوی سازی آن می‌شود؟ پس کلیسا می‌بایست از عهد عتیق در دنیوی سازی غرقه شده باشد، زیرا از همان اوان اولیه به طور قانونی تأسیس و ثبت شده است. این داوری درباره کلیسای پروتستان نیز صادق است، چون از بدو ایجاد، ثبت شده و صورت قانونی یافته است.

همچنین باید سؤال شود که آیا جامعه‌ای را که بنیان‌گذارش شکلی قانونی برای آن مشخص نموده و اکنون در حال ایجاد همان ساختارهای مقرر شده‌ی باشد، می‌توان متهم به ترک مقاصد مقدسه خود و متحجر شدن به شکلی دنیوی نمود؟ آیا چنین اتهامی را می‌توان علیه دیانتی اقامه کرد که پیروانش چنین عاجلانه دعوت شده‌اند تا با برانگیختن این جهان دنیوی ماده‌پرست و درآوردن آن در ظل مشیت خداوند، کل سیاره ارض را دگرگون نمایند؟ بعلاوه، باید متذکر شد که بُعد عرفانی دیانت یبائی مسئله‌ای مربوط به

۵۷۳. مأخوذ از لاتین. "بیرون از معبد" = *Profanus*

۵۷۴. به همین صورت. حکیم پروتستان ریتر فلشه (Rainer Flasche). دیانت یبائی را انسان مشاهده می‌کند که از زندگی توحیدی و عرفانی اولیه خود... به سمت عملگرایی صرف تغییر جهت داده و به یک جهان بینی پوزیتیویستی عامیانه نوع دوستانه متمایل گشته است. وی ادعا می‌کند که این دین نه تنها هویش را از دست داده بلکه در بسیاری عرصه‌ها حتی منشاء خود را نیز نمی‌شناسد. او در ادامه اظهار می‌دارد که "فندان تدین عرفانی اولیه. گاهی به سمت فلسفه‌ای مبتذل و صرفاً دنیوی. لغزش می‌یابد" (The Baha'i-Religion zwischen Mystik und Pragmatismus". صص ۹۷ - ۹۴.

۵۷۵. رجوع کنید به همین کتاب. صص ۱۲۰ به بعد.

۵۷۶. "Baha'ismus"، ص ۲۵۳ (تأکید از فیچکیا).

قانون نیست، بلکه امری مربوط به رابطه هر فرد و کل جامعه است با حضرت الوهیت. سرچشمه‌های عرفان در آثار و نصوص مقدسه محفوظ و مصون است؛^{۵۷۷} چگونه ممکن است از میان رفته باشد؟

۱۷) ارزیابی‌های (سوء) فیچیکیا از جامعه بهائی.

بخش‌های پیشین به این قصد و هدف نگاشته شدند که ماهیت پر اشتباه اغلب "واقعیات"ی را که فیچیکیا ارزیابی‌های سوء و (نا) داوری‌های خود درباره جامعه بهائی را بر آنها استوار کرده و اتهام و بهتانی را که در تمام فصول کتابش رسوخ یافته، ایضاح و اثبات نماید. اما انسان چگونه باید به ارزیابی‌های شخصی و زننده و انتقادهای اغلب بدبینانه او از جامعه‌ای که روزگاری به آن تعلق داشته، پاسخ دهد؟ انسان چه می‌تواند بگوید وقتی با این اتهام مواجه می‌شود که از نظر اکثریت مؤمنان، دیانت بهائی "مقرامنی" است که "حمایت و امنیت" را نصیب تمامی کسانی می‌سازد که قادر نیستند با مسائل زندگی مقابله کنند؛ "مأمنی" است که در آن می‌توانند از "تحلیل انتقادی عقاید و حیات خود" برحذر باشند.^{۵۷۸} به کوتاه سخن، جامعه بهائی چیزی نیست جز پناهگاهی برای شکست خوردگان و ناکامان اجتماعی.^{۵۷۹}

تنها جواب ممکن به چنین دید و تصویری متعصبانه و بدخواهانه از جامعه بهائی و مؤسسات آن، به عنوان نظامی قدرت طلب و سرکوب‌گر، این است که تضاد و تباین آن را با مباحث و مقولاتی که این مؤسسات متوجه و متعهد به آنها هستند، روشن نماییم. مشخصه قطعی این مؤسسات، آن روحانیت بنیادی و ضروری است که جوهره آنها محسوب می‌شود و بدون آن سازمان‌هایی بی روح و حیات و فاقد هرگونه ثمره و نتیجه

^{۵۷۷} برای مثال، رجوع کنید به داریوش معانی، "Die Mystischen Dimensionen Kitab-i-Aqdas" مذکور در

"Gesellschaft für Baha'i Studien". تحت عنوان "Aspekte des Kitab - i - Aqdas"، صص ۲۲۲ -

۵۷۸ "Bahai smus"، ص ۴۲۶.

۱۹۳.

^{۵۷۹} منتقدان دین، بخصوص زیگموند فروید (Sigmund Freud)، دین را نتیجه فرافکنی محض نمایلات درونی و

تفکرات آزمندانۀ دوران طفولیت می‌دانند که در حیات بزرگسالانی که متمنی امنیت کودکی‌اند، منعکس می‌شود. اگر فیچیکیا

نیز چنین می‌اندیشد که بحثی نداریم؛ اما این واقعیت که وی مجاز است در کتابی مدون و منتشر تحت نظارت سازمانی

کلیسایی. علیه بهائیان ایرادی را عنوان کند که علیه دین به طور کلی اقامه می‌شود؛ آشکار می‌سازد که اظهار و ابراز اصول

متعالی یک چیز است و عمل کردن بر طبق آنها، چیز دیگر.

خواهند بود. این حقیقت که نظم اداری جامعه با ساختار مؤسساتی آن، به خودی خود هدف نمی‌باشد و قطعاً به قول شوهم "جانشینی برای روح القدس"، هم نیست، مکرراً همانگونه که از فقره ذیل بر می‌آید، مورد تأکید حضرت شوقی افندی بوده است.^{۵۸۰}

«... بنابراین دیانت بهائی نیز، همچون سایر ادیان الهی، اساساً و ذاتاً، روحانی و عرفانی است. هدف اصلی آن اعتلاء و ارتقاء فرد و جامعه است از طریق کسب فضائل و قوا و کمالات روحانی. در وهله اول، این روح انسان است که باید تغذیه شود و دعا و مناجات است که می‌تواند این مائده روحانی را به بهترین وجه تأمین نماید. از منظر حضرت بهاء الله، قوانین و مقررات و مؤسسات و تشکیلات، فقط وقتی که حیات روحانی درونی ما تکمیل و تبدیل یابد، به نحو حقیقی مفید و مؤثر واقع خواهد شد. در غیر این صورت، دیانت به سازمانی صرف تدنی خواهد یافت و به جسمی مرده مبدل خواهد شد.»^{۵۸۱}

حضرت شوقی افندی، یعنی همان شخصی که فیچکیا او را مسئول ادعای خود درباره تمامیت طلبی و اقتدار طلبی مؤسسات می‌داند، درباره روحی که باید در جامعه و مؤسسات آن مسلط باشد، هدایات فراوانی ارزانی فرموده‌اند. از جمله اینکه «روح امر الهی، همکاری متقابل است و نه دیکتاتوری و استبداد».^{۵۸۲} کسانی که برای خدمت در مؤسسات فرا خوانده می‌شوند، باید «یشاوروا فی مصالح العباد لوجه الله کما یشاورون فی امورهم»^{۵۸۳}؛ باید «چون راعی اغنام»^{۵۸۴} بوده، همواره در نظر داشته باشند که «منصد اصلی شریعت الله حکومت جابرانه و استبداد رأی نبوده، بلکه اساس آن دوستی و مؤدت خاضعانه و مشورت آزاد و صمیمانه است»^{۵۸۵}، و وظائف آنان:

«... امر کردن و تحکم نبوده بلکه مشورت است و آن هم نه تنها مشورت بین خود،

۵۸۰. رجوع کنید به "نظم جهانی بهائی"، ص ۱۴.

۵۸۱. مذکور در توفیق منبع خطاب به یک نفر از مؤمنین، مورخ ۸ دسامبر ۱۹۳۵. نقل از "The Importance of Prayer,"

Meditation and the Devotional Attitude "جمع آوری از مهندس اعلی، مارس ۱۹۸۰، ص ۱۴.

۵۸۲. مجموعه "The Local Spiritual Assembly"، ص ۱۵.

۵۸۳. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۳۰.

۵۸۴. مجموعه "The Local Spiritual Assembly"، ص ۱۴. (نقل از توفیق مورخ ۳۰ آگوست ۱۹۳۵ که از جانب حضرت

شوقی افندی خطاب به محفل روحانی ملی بهائیان آمریکا، نگاشته شده).

۵۸۵. "Baha'i Administration"، ص ۶۳ (همچنین در "The Local Spiritual Assembly"، ص ۱۴). (بهائی

بلکه باید هر چه بیشتر ممکن شود با متخین خود نیز مشاوره نمایند و باید صرفاً خود را به منزله وسائلی بدانند که برای معرفی امرالله به طور شایسته و مؤثر، انتخاب شده‌اند. آنان نباید هرگز چنین تصور نمایند که به منزله زینت و زیور هیکل امرالله بوده و فطرتاً از حیث استعداد و یا لیاقت بر دیگران تفوق داشته و یگانه مروجین تعالیم و مبادی امرالله می‌باشند. باید با کمال خضوع به وظائف خود قیام کرده... در جمیع احیان از روح تفوق و استکبار و روش استتار اجتناب نمایند و از رفتار تسلط‌طلبی بیزار شوند و در مشاورات خود هرگونه تعصبات و امیال شخصی را کنار بگذارند و با کمال تدبیر و حکمت احباء را محرم اسرار خود قرار داده، طرح و نظریه خود را با آنها در میان نهند و مشکلات و معضلات خود را در حضور آنها مطرح سازند و از آنها استشاره و مصلحت‌جویی نمایند.»^{۵۸۶}

هئیت‌های تصمیم‌گیرنده باید هنر رهبری و قیادت را تمرین و ممارست کنند؛ هنری که اولین لازمه آن «به‌کارگیری قدرت و لیاقتی است که در آحاد تابعان و پیروان آن (امراللهی - م) موجود است.»^{۵۸۷}

همانگونه که حضرت شوقی افندی، در مورد ناقضان میثاق تأکید نموده‌اند، در یک جامعه آزاد، حتی اعمال و رفتاری چون «مخالفت و نارضایی یا نفاق و جدایی و یا انکار و ارتداد»، ذره‌ای تجاوز به حقوق مسلمة مدنیة اشخاص و یا «به قدر خردلی، تعدی به نفس آنان» را توجیه نمی‌نماید. به فرموده حضرت شوقی افندی، نقض این اصل، «به منزله رجعت آنان» (اعضاء هیئت‌های تصمیم‌گیرنده - م)... «به روش‌های قرون ماضیه» بوده، «نار تعصب و ناشکیبایی را در صدور نفوس شعله‌ور» خواهد کرد.^{۵۸۸}

اساسنامه بیت العدل اعظم نیز که در مقدمه آن، وظائف و مسئولیت‌های این مؤسسه یک به یک ذکر شده، حقوق افراد را مورد حمایت و پشتیبانی قرار داده است، برخی از این وظائف عبارتند از: «حفظ حقوق شخصی و تأمین ابتکار و آزادی افراد» و نیز «اتخاذ تدابیری... در مواظبت از معاهد و تشکیلات امریه که مبادا از مقامات مخصوصه

۵۸۶. همان مأخذ. ص ۶۴ (نیز در "The Local Spiritual Assembly". ص ۱۱)، (بهای پروسیجر، ص ۵۴ - ۵۳).

۵۸۷. حضرت شوقی افندی، نقل از هورنی (Hornby)، "انوار هدایت"، شماره ۶۱. باید تأکید کرد که این فقرات، از نمونه‌هایی که به قصد ارائه تصویری کامل تنظیم شده، اخذ نشده است، بلکه از تألیفاتی استخراج شده که برای کاربردهای عملی مؤسسات و مؤمنین فراهم شده، گرفته شده است.

۵۸۸. حضرت شوقی افندی، توفیق منبع خطاب به بهائیان ایران، مورخ جولای ۱۹۲۵. (ترجمه شده (از فارسی به انگلیسی - م)

خود تخطی نمایند و یا از حقوق و مزایای خویش غفلت ورزند» و نیز «ترویج و صیانت عدل الهی... که یگانه ضامن امن و امان و استقرار حکومت نظم و قانون در عالم امکان است».^{۵۸۹}

البته این حقیقتی شناخته شده است که عالم واقعیت کمتر با عالم نظر و اصول آرمانی تطابق دارد. دیانت بهائی به مفهوم الهیات شناختی "طینت ساقط و سافل آدمی" قائل نیست، اما همانگونه که در قرآن مجید آمده، می‌پذیرد که "خُلَاقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيفًا"^{۵۹۰} و به همین دلیل، در بهترین حالت، می‌تواند در مسیر کمال قرار گیرد؛ اما هرگز قادر نیست به آن واصل شود. بنابراین، حقیقت قدسی نیز به نحو ناقص در ارض ظاهر می‌گردد و در نتیجه، بعد از حضرت بهاء‌الله، فرایند توسعه و تبدیل آن نیروی الهی و جذبۀ ملکوتی به جامعه‌ای ارگانیک و جهانی - به نحوی که قادر به عمل بوده، نه تنها با تار و پود عشق و ایمان، بلکه به واسطه حکم و قانون نیز متحد و متنق باشد - نیز مثل هر رشد ارگانیک دیگری، با بحران‌ها و بی‌نظمی‌ها و عتب‌گردها و آغازهای فراوان مواجه بوده، جریان یافته و بسیار سخت و دردناک را شکل می‌دهد و در این مسیر، همواره نخستین مرحله، مشکل‌ترین آن است. جوامع جدید اغلب توسط نفوسی تشکیل می‌گردند که به هر حال درجایی به جامعه بهائی پیوسته‌اند، اما اخلاق و رفتارشان هنوز متأثر از جامعه بزرگتری است که در بحران و بلا گرفتار است. این نفوس فقط به تدریج هویتی بهائی می‌یابند و درکی عمیق‌تر از این اصول و تعالیم حاصل می‌کنند. بنابراین جامعه بهائی معاصر، انعکاسی از اهل ملاء اعلی نیست، بلکه به منزله زائری است که به سمت این مقصد علیا در حرکت است.

دشواری حفظ یک وجود مذهبی در حالت آوارگی* و مشکلاتی که هنگام برپا داشتن جامعه‌ای در محیطی ناپذیرا، بیش از حد خرده‌گیر و بدبین پیش می‌آید، از مسائل پولس قدیس کاملاً نمایان است. جامعه‌های مخاطب او چقدر ضعیف و مسائل و مشکلات آنها چقدر عظیم و توجه و تعلق آنها به روح "آدم ابوالبشر" چقدر شدید بود و با وجود این همین جوامع، اساس فتوحات کلیسای مسیحی و بنیاد فرهنگ مغرب زمین را شکل دادند. تعلق و وابستگی به یک اقلیت کوچک مذهبی، در دنیایی با ابعاد و اهواء

۵۸۹. قانون اساسی بیت العدل اعظم: اساسنامه، صص ۴ و ۵.

۵۹۰. سوره نساء، آیه ۳۲ و سوره انفال، آیه ۶۷ ضعف و گناهکاری و ناسبایی انسان موضوعی مکرر در آثار منمّسه بهائی است.

اما در عین حال، اصل عصبان اولیه که اگرستین قدیس آن را از تمثیل انجیلی سفوط آدم از بهشت، استنتاج کرده است.

مرود می‌باشد (به "مفاوضات عبدالهیه"، صص ۹۱، ۹۶ - ۹۲. رجوع کنید).

* Diaspora

کاملاً متفاوت، کار آسانی نیست. اهل بیاء از هرگونه طبقه روحانیتی که مسئولیت تبلیغ و ترویج امرالله به آنها سپرده شده باشد، عاریند. هر مؤمنی موظف است با غیر مؤمنین مراوده و گفتگو داشته باشد و البته در حد توانش نیز چنین می کند و طبیعی است که برخی از این گفتگوها محتاج اصلاحات و تأملات خود انتقادی و نقد خود می باشد. تشکیلات و مؤسسات بهائی نیز هنوز در مرحله صباوتند و فضائل اساسی حکمت و عدالت هم، که به آنها محول شده، اهداف غائیبند و لهذا ابراز قضاوت های حکیمانه و اتخاذ تصمیم های عادلانه، بی اندازه مشکل است. ماهیت اولیه بیوت عدل محلی و ملی با توجه به این واقعیت عیان می گردد که آنها هنوز با این عنوان خوانده نمی شوند بلکه در حال حاضر بنام "محافل روحانی" شناخته می شوند.

به عبارت دیگر، کجا می توان جامعه ای یافت که مطلقاً عاری از نقائص و معایب باشد؟ یک ارزیابی عادلانه از یک جامعه دینی باید همه این مسائل را مد نظر گیرد. اما حتی اگر قرار باشد یک عضو سابق، صرفاً به نقائص جامعه توجه کند و آنها را زیر ذره بین بگذارد، باز هم تصویر کج و معوجی را که فیچیکیا عمداً ترسیم نموده، نخواهد دید. همانگونه که لیشتنبرگ (Lichtenberg)، به درستی می گوید: "خطرناک ترین دروغ، حقیقتی است که عمداً اعوجاج یافته باشد."^{۵۹۱} و این امری اطمینان بخش است، زیرا انتقادات اهانت آمیز فیچیکیا، چنان افراطی، جسورانه و هتاکانه است که انتظار می رود، با حقایقی که اکنون اصلاح گشته اند، خواننده منتقد بتواند به قضاوت و داوری خویش از هجونا مه فیچیکیا نائل شود؛ البته مشروط بر آنکه در جستجوی اطلاعات باشد و نه در صدد تأیید تعصبات فیچیکیا.

۵۹۱ ("Aphorismen" ("uber die Religion"). ص ۱۱۷. ایزاک آسیموف (Isaac Asimov) نیز همین نظر را بیان

می دارد. وقتی می گوید: "دروغ نیکوتر. هر چه به حقیقت نزدیک تر" (Foundation's Edge)، ص ۲۴۸.

فصل چهارم

نحوه ارائه اعتقادات بهائی توسط فیچیکیا

توصیف فیچیکیا از اصول اعتقادی بهائی در بسیاری از موارد محدود و ناقص و نارساست، بنابراین در اینجا فقط به عمده‌ترین اشتباهات می‌پردازیم.

۱. در باب مفهوم ظهور

فیچیکیا این اعتقاد را مطرح می‌کند که "ظهور، رویدادی واقعی که بین خدا و بشر رخ می‌دهد و در آن خداوند بنفسه صورت انسانی به خود می‌گیرد، نیست. در اینجا ظهور به صورت نزول یک کتاب است"،^۱ او این عقیده را جزئی از اصول اعتقادی بهائی توصیف می‌کند و به این ترتیب به راه خطا می‌رود. زیرا اگر ظهور الهی فقط وقتی به صورت واقعی رخ دهد که "خداوند صورت انسانی به خود" بگیرد (از طریق تجسد و حلول) پس، ادیان یهودی، اسلام، بودائی و زرتشتی را نمی‌توان "ادیان نازل" از سوی خداوند دانست و بنابراین فقط مسیحیت و آن هم آن طور که کلیسا آن را درک می‌کند (همراه با صور خاصی از هندوئیسم) شرط لازمه را خواهند داشت. زیرا، سایر ادیان جهانی ظهور را جریانی می‌دانند که در آن صفات خداوند از طریق یک واسطه انسانی آشکار می‌گردد و نه جریانی که در آن ذات خداوند سرمدی لایتناهی در جسد انسانی حلول می‌کند.

هر چند دیانت بهائی دیانتی "صاحب کتاب" است، اما ظهور را یک رویداد واقعی می‌داند، زیرا کتاب به طور گریزناپذیری با شخصیت و حیات حامل پیام الهی مرتبط است. برای بهائیان، مظهر ظهور، یعنی حضرت بپاء الله، "کلمه الله"، لوگوس "Logos" "کتاب الله" است که "علی هیکل الانسان"^۲ ظاهر شده و «الکتاب الذی ینطق فی قطب الابداع، انه لا اله الا انا العلیم الحکیم»^۳ است.

بنابراین وقتی فیچیکیا بدون آنکه متکی به نص صریح یا استنباط خاصی باشد، اظهار می‌دارد که: "در نتیجه پیامبر نه شخصیتی نجات بخش، بلکه دریافت کننده و انتقال

۱. "Baha'ismus". ص ۲۱۶.

۲. لوح باب، کتاب مبین، ص ۴۱، همچنین مراجعه فرمائید به منتخبات آثار حضرت بپاء الله، شماره ۵۲.

۳. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۱۶۸. به آیه ۱۳۴ نیز مراجعه فرمائید.

دهنده فرامین الهی است"،^۴ محتوای آثار مقدسه بنیائی، بخصوص اصول اعتقادی مربوط به مظہریت و مظاهر الهی را نادیده گرفته زیرا در این اظهار نظر جنبه‌های مختلف رسالت و مظہریت را با هم اشتباه گرفته است. در واقع، همه مظاهر الهیه شخصیت هائی نجات بخش و همگی مواردی از تجلی یعنی مداخله الهی در عالم بشری هستند. و عود آخرت شناختی ادیان درباره "روز خداوند"^۵ با ظهور حضرت بقاء الله تحقق یافته و روزی که در آن مردم «ملاقوا ربهم»^۶ و «یوم الله»^۷ و «سید الایام»^۸ که «یوم الذی وعدتم به فی کل الالواح»^۹ و «روز مشاهده و اصغاً»^{۱۰} و «یومی که در آن فضل الهی جمیع کائنات را در برگرفته»^{۱۱}، سرانجام فرا رسیده است.

این واقعیت که فیچیکیا هرگز به مفهوم نجات و فلاح که کراراً در آثار حضرت بقاء الله ظاهر می شود، برخورد نکرده، نشان می دهد که دانش وی درباره موضوع تحقیقش تا چه اندازه سطحی است. حضرت بقاء الله «منجی»^{۱۲} «اهل عالم»^{۱۳} و تعالیمش «یُنَجِّیکم فی الدنیا و الآخرة»^{۱۴} است. آن حضرت در نصوص بسیاری جنبه رستگاری و نجات بخشی ظهور اعظمشان را بیان نموده و برای مثال فرموده اند: «اختار لنفسه الاحزان لسرور من فی الاکوان»^{۱۵} و «قبلنا الضرا و البأسا لتنزیه انفسکم مالکم»^{۱۶} «آته انفق نفسه لاصلاح العالم»^{۱۷} «آنا جئنا لکم و جعلنا مکاره الدنیا لخالصکم»^{۱۸}.

۴. "Baha'ismus"، ص ۸۴
۵. عاموس نبی، باب ۵ آیه ۱۸ - اشعیای نبی، باب ۲، آیه ۱۲.
۶. نساء الله، قرآن مجید: سوره بقره: آیه ۴۵ همچنین مراجعه فرمائید به: سوره عنکبوت: آیه ۲۳، سوره کیف: آیه ۱۱۱، سوره رعد: آیه ۲، کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۳۸ به بعد.
۷. منتخبات آثار حضرت بقاء الله، شماره‌های ۷ و ۵ و ۲۴ و ۱۶ و ۲۵ و غیره...
۸. همان مأخذ، ص ۹۸.
۹. کتاب مبین، ص ۳۳۱.
۱۰. منتخبات آثار حضرت بقاء الله، شماره ۷، ص ۱۵. ۱۱. همان مأخذ، ص ۱۹۸.
۱۲. همان مأخذ، ص ۱۱۲.
۱۳. کتاب عبیدی (ادعیه محبوب، ص ۳۹۲) قرن بدیع، جلد ۲، ص ۱۳ نیز مراجعه فرمائید.
۱۴. منتخبات آثار حضرت بقاء الله، شماره ۳۷. ۱۵. همان مأخذ، شماره ۴۵.
۱۶. همان مأخذ، شماره ۱۴۱، همچنین مراجعه فرمائید به کلمات مکتوبه فارسی، شماره ۲۰ و لوح اقدس (کتاب مبین، ص ۱۳۹) و مناجاة صص ۳۰، ۳۴، ۵۳، ۷۵، ۷۷، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۵۴، ص ۲۰۸ و کتاب مستطاب اقدس، آیه شماره ۱۵۸.
۱۷. منتخبات آثار حضرت بقاء الله، شماره ۱۴۶.
۱۸. لوح اقدس (کتاب مبین، ص ۱۳۹).

۲. در باب مقام حضرت بهاء‌الله

آنچه که فیچیکیا دربارهٔ محور اصلی اعتقادات بهائی^{۱۹}، یعنی مظهریت و اعتقادات مربوط به "مظاهر الهی"^{۲۰} می‌نویسد، متناقض است.^{۲۱} وی از نصوص بسیاری که در این باره موجود است، قسمتی از سورهٔ هیکل را انتخاب می‌کند، فقط به این منظور که به خواننده القاء کند که بین رد نظریهٔ حلول از یک سو و ادعای او دربارهٔ یکی دانستن حضرت بهاء‌الله و خداوند از سوی دیگر تناقض آشکاری وجود دارد. به این ترتیب مقام حضرت بهاء‌الله به نحو حیرت آوری مبهم باقی می‌ماند.

در واقع در بیانات حضرت بهاء‌الله دربارهٔ مقام خودشان تناقضی که ادعا شده وجود ندارد بلکه این تناقض حاصل سوء تئیت فیچیکیاست. یکی از اصول اساسی تعالیم بهائی این است که خداوند حلول نمی‌کند:

«قُلْ اِنَّ الْغَيْبَ لَمْ يَكُنْ لَهٗ مِنْ هَيْكَلٍ لِيُظْهَرَ بِهِ»^{۲۲}

حضرت بهاء‌الله صراحتاً می‌فرمایند که: «مابین خلق و حق و حادث و قدیم و واجب و ممکن به هیچ وجه رابطه و مناسبت و موافقت و مشابهت نبوده و نیست»^{۲۳} "مظاهر" الهی و بنابراین نفس مقدس حضرت بهاء‌الله مخلوق خداوند هستند و از طریق "وحدت ذاتی و جوهری"،^{۲۴} با خداوند یکی نیستند، هر چند به قلمرو وجود شناختی دیگری به غیر از عالم انسانهای معمولی تعلق دارند.^{۲۵} بنابراین در اینجا نیز مانند قرآن مجید^{۲۶} اصل اعتقادی مبنی بر: "تثلیث مقدس"^{۲۷}، رد شده است.

۱۹. برای بررسی دقیق‌تر این اصطلاح مراجعه فرمائید به: McLean, "Prolegomena to a Baha'i Theology"

Journal of Baha'i Studies, vol. 5.1 (1992). صص ۶۷ - ۲۵.

۲۰. برای جزئیات بیشتر مراجعه فرمائید به: Cole, *The Concept of Manifestation in the Baha'i Writings*,

Association for Baha'i Studies, Ottawa, 1982.

۲۱. "Baha'ismus"، ص ۲۱۲ به بعد.

۲۲. متخبات آثار حضرت بهاء‌الله. شماره ۲۰. مفهوم حلول قاطعانه توسط حضرت بهاء‌الله رد شده است (همچنین مراجعه

فرمائید به کتاب مستطاب ایقان: ص ۷۳). ۲۳. همان مأخذ. شماره‌های ۲۷:۴ و ۱۴۸.

۲۴. مراجعه فرمائید به. *Catechism* , No. 252.

۲۵. دربارهٔ این موضوع و بیان حضرت بهاء‌الله دربارهٔ عوالم سه گانه (عالم حق، عالم امر، عالم خلق) مراجعه فرمائید به

فراسوی اختلاف مذاهب: ص ۸۵ به بعد.

۲۶. مراجعه فرمائید به سورهٔ مائده: آیه‌های ۱۸ و ۷۶. سورهٔ بقره: آیه ۱۱۰. سورهٔ زخرف: آیه ۱۶۹ و سورهٔ اخلاص. همچنین

طبق تشبیه آینه^{۲۸} که حضرت بهاء الله بکار می‌برند، خداوند را نمی‌توان مستقیماً درک نمود و عرفان حق فقط از طریق «واسطه»^{۲۹} میثاق یا «مرایای قدسیه»^{۳۰} یعنی مظاهر الهی ممکن است. در مظاهر الهیه است که انسان با خداوند رو برو می‌شود:

«من عرفهم فقد عرف الله و من سمع کلماتهم فقد سمع کلمات الله و من اقر بهم فقد اقر بالله و من اعرض عنهم فقد اعرض عن الله و من کفر بهم فقد کفر بالله و هم صراط الله بین السموات و الارض و میزان الله فی الملكوت الامر و الخلق»^{۳۱} مظہر الهی بالنسبه به انسان "حق" است^{۳۲} و بالنسبه به خداوند "احقر من الطین" بنابراین حضرت بهاء الله می‌فرماید:

«هو یا الهی اذا نظر الی نسبتی الیک احب بان اقول فی کل شیء بانئنی انا الله و اذا انظر الی نفسی اشاهدها احقر من الطین»^{۳۳}

بیانات حضرت بهاء الله درباره مقام خودشان را بایستی با تمثیل فوق و با تأکید قاطعانه بر وحدت اساسی انبیاء^{۳۴} درک نمود.^{۳۵} آیه‌ای را که فیچیکیا از سوره هیکل نقل

مراجعه فرمائید به: Heribert Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, pp. 55ff.

۲۷. در این مورد نگاه کنید به:

Louis Henuzet, "Formation du dogme de la Trinite", in *La Pensee Baha'ie*, no. 120 (Autumn 1993), pp. 5ff.

۲۸. کتاب مستطاب ایقان، ص ۷۷، مذاوضات، ص ۱۵۷.

۲۹. مراجعه فرمائید به رساله بولس رسول به غلاطیان: باب سؤم، آیه ۱۹، تیموتاؤس اول: باب ۲، آیه ۵، رساله به عبرانیان: باب ۸، آیه ۶ - باب ۹: آیه ۱۵ - باب ۱۲، آیه ۲۴.

۳۰. منتخبات آثار حضرت بهاء الله، شماره ۱۹، اصطلاح مظہر الهی یک اصطلاح فنی در آثار بیانی است که در عرض اصطلاحات سنتی "نبی" و "رسول" به کار می‌رود. درباره این موضوع مراجعه فرمائید به: Towfigh, Schopfung und Offenbarung صص ۱۷۲ به بعد، Cole, *The Concept of Manifestation*، صص ۱۸ به بعد؛ شیف، فراسوی اختلاف مذاهب، صص ۱۲۴ به بعد.

۳۱. منتخبات آثار حضرت بهاء الله، شماره ۲۱ و لوح تجلیات. (تجلی دوم).

۳۲. کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۳۷ به بعد.

۳۳. نقل از حضرت ولی امر الله، دور بیانی، ص ۳۳. همچنین مراجعه فرمائید به منتخبات آثار حضرت بهاء الله، شماره ۲۹ و لوح ابن ذئب، ص ۳ - ۳۱.

۳۴. منتخبات آثار حضرت بهاء الله، شماره ۳۴.

می‌کند نیز باید در همین زمینه دید و نباید آن را حاکی از یکسانی حضرت بهاء‌الله با حق یا اینکه ایشان از همان جوهر الهی هستند دانست.

«قُلْ لَا يُرِي فِي قَلْبِي إِلَّا هَيْكَلُ اللَّهِ وَلَا فِي جَمَالِي إِلَّا جَمَالُهُ... وَلَا فِي قَلَمِي إِلَّا قَلَمُهُ الْعَزِيزُ الْمَخْمُودُ قُلْ لَمْ يَكُنْ فِي نَفْسِي إِلَّا الْحَقُّ وَلَا يُرِي فِي ذَاتِي إِلَّا اللَّهَ».^{۳۶}

«هیکل‌الله» رمزی از مظهر الهی در میان مردم است، رمزی از حضرت بهاء‌الله. این هیکل مانند آینه‌ای است که سلطنت الهی را منعکس می‌سازد.^{۳۷} حضرت بهاء‌الله در جای دیگری نیز با عبارت «هیکل‌الله فی الارض»^{۳۸} به خودشان اشاره می‌کنند که اصطلاحی تمثیلی است که در انجیل یوحنا به رمز درباره حضرت مسیح بکار برده شده است.^{۳۹}

علیرغم فراوانی نصوصی که درباره مقام ایشان وجود دارد، علمای معاند،^{۴۰} حضرت بهاء‌الله را به این که خود را با حق یکی دانسته‌اند، متهم ساختند. حضرت بهاء‌الله قاطعانه این ادعا را رد فرمودند:

«و منکم من قال انّ هذا هو الَّذی ادعی فی نفسه ما ادعی فوالله هذا البیتان عظیم ما انا الا عبد آمنت بالله و آیاته و رسله و ملائکته»^{۴۱}

بسیار بعید است که فیچیکیا از این اصول محوری عقاید بهائی بی خبر بوده باشد، بخصوص که به کتاب ایقان^{۴۲} و به نقل قول دیگری درباره این موضوع که به حضرت بهاء‌الله نسبت داده شده،^{۴۳} ارجاع می‌دهد. پس چرا سعی می‌کند به خواننده وجود نوعی

۳. مراجعه کنید به لوح ابن ذئب، ص ۳۳ - ۳۱. ۳۶. نقل در صفحه ۲۵ دور بهائی / کتاب مبین، ص ۱۷.

۳۷. در مورد سوره هیکل مراجعه فرمائید به: Taherzadeh, Revelation. جلد ۳، صفحات ۱۴۶ - ۱۳۳.

۳۸. منتخب آثار حضرت بهاء‌الله، شماره ۱۴۶.

۳۹. باب ۲. آیات ۱۹ - ۲۱. همچنین مراجعه فرمائید به انجیل متی: باب ۲۶. آیه ۶۱ - باب ۲۷. آیه ۴۰ مکاشفات یوحنا:

باب ۲۱. آیه ۲۲. ۴۰. مراجعه فرمائید به لوح ابن ذئب، ص ۳۱.

۴۱. منتخب آثار حضرت بهاء‌الله، شماره ۱۱۳ - درباره این موضوع مراجعه فرمائید به مقاله استنن لمبدن:

'The Sinaitic Mysteries: Notes on Moses/Sinai Motifs in Babi and Baha'i Scripture', in Momen(ed.), SBB, vol 5, pp. 149ff.

۴۲. صفحه ۱۳۷ به بعد.

۴۳. Baha'ism, p. 213. فیچیکیا بیانی را از حضرت بهاء‌الله از یک منبع مشکوک به اسم سوره التوحید نقل می‌کند

که در آن از نظریه تثلیث مقدس و مفهوم حلول انتقاد شده است. لوحی به این اسم در میان آثار حضرت بهاء‌الله وجود

"معادل انسانی با حق" را القاء کند؟ آیا برای آن است که برای انتقاد خود از "حس خود مبهم بینی اغراق آمیز"^{۴۴} و "رفتار همراه با تجلیل و تعظیم خود"^{۴۵} در حضرت بپاءالله دلیل ارائه دهد؟ یا صرفاً برای آن است که تناقضاتی را که ادعا می‌کند یافته، نشان دهد و به این ترتیب مفهوم روشن ذات غیب را که "عرفان عرفا" و "بلوغ بلغا"^{۴۶} از درکش عاجزند تیره و مبهم نماید؟

۳. در باب مفهوم "فضل" در دیانت بهائی

اظهارات فیجیکیا درباره فضل با عقاید بهائی تطابق ندارد. وی در اشاره به مفهوم عهد و پیمان می‌نویسد: "خداوند با بستن عهد و پیمان با بشریت، دیگر یک قدرت مستبد

ندارد. شاید منظور وی مدینه التوحید باشد که از آن فقط یک قسمت کوتاه ترجمه شده است (مراجعه فرمائید به منتخبات آثار حضرت بپاءالله، شماره ۲۴ در مورد این لوح مراجعه نمائید به *Taherzadeh, Revelation*، ج ۱، صص ۱۰ و به بعد). شاید فیجیکیا از سوره التوحیدی که اثر حضرت اعلی است، نقل قول می‌کند. از آنجا که هیچ ترجمه معتبری از این سوره وجود ندارد، اینکه فیجیکیا متن آلمانی را از کجا آورده است، معلوم نیست. وی منبمی را ذکر نمی‌کند و جملات نقل شده ناشناخته است.

۴۴. *Baha'ism*، صص ۱۷۹، ۳۰۷، ۱۲۸. انتقاد فیجیکیا که تلویحاً به این معناست که حضرت بپاءالله به ناحق از موضع قدرت و مرجعیت سخن می‌گویند، قضاوتی نه علمی و مستدل که متعصبانه است. وی به جای آنکه مسئله حقیقت را باز و قابل بررسی باقی بگذارد، از قضاوت شخصی خود به عنوان معیار دریافته‌های تحقیقی اش استفاده می‌کند و با این کار نمی‌تواند تشخیص دهد که معیارهای سنتی را نمی‌توان در رابطه با دعوی پیامبری مؤسین ادیان به کار برد. برای مثال این حقیقت توسط بیانات حضرت مسیح نشان داده شده که می‌فرمایند: "تمامی قدرت در آسمان و زمین به من داده شده است" (انجیل متی: باب ۲۸، آیه ۱۸. همچنین مراجعه فرمائید به انجیل لوقا: باب ۱۱، آیات ۳۱ و ۳۲). در اینجا فیجیکیا در همان حد و با همان گستاخی آلفرد ورم *Alfred Worm* نویسنده (به صفحه ۳۳، یادداشت ۲ مراجعه فرمائید) سخن می‌گوید که در کتابش درباره حضرت مسیح می‌نویسد: "عیسای یوحنا این جان فاقد خصائل نیکو و فروتنی و سرشار از اعتماد بنفس و استبداد است." (صص ۵۹ و بعد) وی "یک شخصیت برجسته، خودمحور و تقریباً اغراق آمیز است" (ص ۱۴۴).

۴۵. *Baha'ism*، ص ۱۲۸.

۴۶. «صد هزار موسی در طور طلب به ندای لن ترانی منصق و صد هزار روح القدس در سماء قرب از اصفاء کلمه لن تعرفنی مضطرب» (منتخبات آثار حضرت بپاءالله، شماره ۲۶).

صرف نیست بلکه قدرتی است که از خود عشق و عدالت نشان می دهد^{۴۷} و چند صفحه بعد در رابطه با حکم صوم نیز همین نظر را ابراز می کند. وی از لوح نوروز که^{۴۸} در آن همه اعمال انسانی مشروط به قبول الهی شمرده شده این قسمت را نقل می کند:

لَاِنَّ الْأَعْمَالَ كُلَّهَا مُعَلَّقَةٌ بِقَبُولِكَ وَمَنْوُطَةٌ بِأَمْرِكَ لَوْ تَحَكَّمُ لِمَنْ أَفْطَرَ حُكْمَ الصُّومِ إِنَّهُ
مِمَّنْ ضَامٌّ فِي آزَلِ الْأَزَالِ وَلَوْ تَحَكَّمُ لِمَنْ صَامَ حُكْمَ الْإِفْطَارِ إِنَّهُ مِمَّنْ آغْبَرَّ بِهِ ثَوْبَ الْأَمْرِ وَ
بَعْدَ عَن زَلَالِ هَذَا السَّلْسَالِ»^{۴۹}

و به درستی اظهار نظر می کند که: "قبول روزه از سوی خداوند صرفاً منوط به فضل الهی و مستقل از کوشش های صائم است"^{۵۰} اما در فضل الهی چیزی به جز خودکامگی می بیند: "علیرغم مفهوم عهد و پیمان با انسان، خود کامگی صرف خداوند بار دیگر در اینجا آشکار می شود."^{۵۱}

این قضاوت احتیاج به تصحیح دارد. به واسطه عهد و پیمان^{۵۲} اصلی و اولیه نیست که "خدای ابراهیم و خدای اسحق و خدای یعقوب"^{۵۳} که حضرت بهاءالله به آن مقرر و معترف است،^{۵۴} تبدیل به "عشق و عدالت صرف" می شود. طبق آثار مقدسه، خداوند در ذات خود تغییر نمی کند و همواره «بمثل ما قد كنت»^{۵۵} باقی می ماند. عالی ترین صفات، مانند عشق و عدالت در ذات خداوند مکتون است و بنابراین طی زمان بوجود نمی آید. از نظر دیانت بهائی، اگر بخواهیم از عبارت حضرت ولی امرالله استفاده کنیم، باید بگوئیم "کفر محض" است که تصور کنیم خداوند مستبدی دمدمی مزاج است که فقط با بستن عهد قدیم برای رستگاری و نجات نوع انسان "استبداد صرف" خود را کنار می گذارد و به خدای عشق و انصاف تبدیل می گردد. چنین تصویری با بیان مبارک حضرت بهاءالله درباره ماهیت خداوند به این معنی که همه چیز متغیر است به جز خداوند که لن یتغیر است، تناقض دارد:

۴۷. Baha'ismus، ص ۲۱۶ به بعد.

۴۸. نوروز به دنبال پایان ماه صیام و در اعتدال بهاری فرا می رسد. این جشن یک سنت ۵ هزار ساله در ایران دارد.

۴۹. Baha'ismus، ص ۲۱۴.

۴۹. ادعیه حضرت محبوب، ص ۳ - ۱۳۲.

۵۱. همان مأخذ، ص ۲۴۲؛ یادداشت ۱۳.

۵۲. مراجعه فرمائید به قرآن مجید: سوره اعراف: آیه ۱۷: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ - آیا من خداوند شما نیستم؟

۵۳. سفر خروج: باب ۲: آیه ۶ - انجیل متی: باب ۲۲، آیه ۳۲ - مکاشفات یوحنا: باب ۳، آیه ۱۳ قرآن مجید: سوره

۵۴. الروح نازله بعد از کتاب اقدس، ص ۱۷۲.

یوسف، آیه ۳۸.

۵۵. مناجاة، ص ۱۸ و ص ۲۴.

«لم تزل كنت... ولا تزال تكون بلا وجود شيء عندك»^{۵۶}
 ظاهراً "جملات فیجیکیا حاکی از این "نگرش عوامانه"^{۵۷} است که خدای یهود،
 خدای خشم و قهر و خدای اسلام، تجسم استبداد کهن شرقی است در حالی که خدائی که
 انجیل به آن متر و معترف است، خدای "عشق و شفقت"^{۵۸} می باشد. موضعی که آشکارا
 هدفش اثبات برتری تصویری است که مسیحیت از خداوند ارائه می دهد.^{۵۹}
 در لوح نوروز، "استبداد صرف خداوند" نیست که ظاهر می شود، بلکه سلطنت و
 اقتدار مطلق اوست که آشکار می گردد. در دیانت بهائی نیز مانند اسلام ارتباط عمودی بین
 خداوند و بشر بسیار مؤکد است: یعنی اتکا به خداوند (توکل)، ترس از خداوند (تقوی)،
 وابستگی به خداوند و اطاعت از او (طاعت) بسیار سفارش شده است. در دیانت بهائی نیز
 رابطه بین خدا و انسان مانند یهودیت^{۶۰} و اسلام با اصطلاحات ربّ و عبد و بنده و مولا
 مشخص گردیده است.^{۶۱} شایسته نیست که بنده از مولای خود عیب جوئی کند^{۶۲} یا با
 وی مشاجره نماید زیرا او "هر که را می خواهد رحم می کند"^{۶۳}... «اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»^{۶۴} و «لا

۵۶. مناجاة، ص ۱۳۱ - و همچنین ص ۱۷۲، ص ۹۰ و ص ۹۱.

57. Heinz Zahrnt, *Cotteswende*, p. 115.

۵۸. کارل زانت Heinz Zahrnt این را "افسانه‌ای کفرآمیز" می خواند: در ارتباط با خشم و عشق الهی. عهد قدیم و
 عهد جدید هیچ گونه تفاوتی با هم ندارند.

۵۹. هر چند بنا به منتضیات زمان در هر دور از ادوار الهی صفات خاصی از صفات الهی با شدت و حدت بیشتری جلوه
 می کند، درست نیست چنانکه متداول است از "خدای عهد عتیق" و "خدای عهد جدید" و "خدای قرآن" سخن
 بگوئیم، گویی که این همیشه یک خداوند واحد نیست که مورد نظر است.

۶۰. عهد کلمه‌ای است که اغلب مؤمن در ادعیه بکار می برد تا وضعیت خود را در مقابل خدا یا مالک خود نشان دهد
 (برای مثال مراجعه فرمائید به مزامیر داوود: باب ۸۶، آیه ۲: "ای خدای من بنده خود را که بر تو توکل دارد، نجات
 بده" همچنین مراجعه فرمائید به اَوَّل سموئیل نبی، باب ۳، آیه ۱۹) لوتار پرلیت Lothar Perliitt می نویسد: "کلمه عهد
 برای توصیف تعلق نزدیک به خداوند و نزدیکترین رابطه با او بکار می رود"

("Gebot und Gehorsam im Alten Testament", in Wolfgang Bohme (ed.), *Gehorsam-
 eine Tugend?* . p. 11).

۶۱. در مسیح "رابطه بین ربّ و عبد کاملاً" در ارتباط بین پدر و پسر تجسم یافته است

۶۲. رسالهٔ پولس به رومیان: باب ۹: آیه ۲۰. (Lothar Perliitt, *ibid.*, p. 24).

۶۳. همان مأخذ. باب ۹، آیه ۱۸. ۶۴. قرآن مجید: سوره بقره، آیه ۲۵۴.

يَسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»^{۶۵} همین مفهوم کُرارا در کتاب مستطاب اقدس ظاهر می شود:

«أَنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَلَا يَسْئَلُ عَمَّا يَشَاءُ»^{۶۶}

اما آنچه که اراده الهی در اختیار نامحدود خود بر آن تعلق می گیرد، هرگز ناشی از استبداد بلهرسانه نبوده، بلکه "حاصل عقل و انصاف و حقیقت است" (ترجمه)،^{۶۷} قضاوت الهی «محض حکمت است و مطابق واقع»^{۶۸}

نسی که فیجیکیا از لوح نوروز نقل می کند، اهمیت الهیات شناختی بسیار زیادی دارد. زیرا سد آهنینی در قبال تشریح و هر نوع نظام اخلاقی که فقط مبتنی بر استحقاق فردی باشد، بنا می نهد و رد هر گونه اجبار و اضطراب در دین است. با هیچ وسیله ای انسان نمی تواند خود را از رحمت الهی بهره مند سازد، نه از طریق شعائر دینی و عمل عامل و نه از طریق اجرای احکام الهی. تمثیل "رب و عبد" به وضوح نشان می دهد که تسلیم شدن به احکام، به انسان حق طلبکاری از خداوند را نمی دهد، بلکه نشان دهنده اقتدار مطلق اراده الهی است: همه اعمال انسانی نیازمند و محتاج قبول الهی است.^{۶۹} اصول اخلاقی مندرج در احکام مواردی نیست که صرفاً مبتنی بر استحقاق و مطابق با موازین قانونی رعایت و اطاعت باشد، که گاهی اوقات از نقطه نظر عناید پروتستانی یعنی توجیه صرفاً بر مبنای ایمان، به صورت یک اتهام مطرح شده است. محدود ساختن تکالیف به دیون شرعی که به صورت قواعد شرعی درآمد، صرفاً خلاصه ای از وظائفی است که انسان نسبت به خداوند دارد. زیرا آنچه لازم است، تسلیم صوری نسبت به ظاهر قانون نیست. شرع از مؤمن می خواهد که تکالیف مفروضه را با ایمان خالصانه انجام دهد. حضرت بهاء الله در یکی از اولین آثارشان می فرمایند: «اعْمَلْ حُدُودِي حُبًّا لِي»^{۷۰}

۶۵ همان مأخذ. سوره انبیاء. آیه ۲۳.

۶۶ آیه ۷ همچنین مراجعه فرمائید به آیات ۴۷، ۱۳۱، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۲. این عقیده منیرمی است که مکرراً در سراسر الواح حضرت بهاء الله تکرار می شود. برای مثال مراجعه فرمائید به منتخب آثار حضرت بهاء الله. شماره های ۶۸،

۱۱۴، ۱۲۹ و الواح تجلیات، کلمات فردوسیه. لوح دنیا، لوح اشراقات، سوره الوفا (آثار قلم اعلی). ج ۴، ص ۳۵۲ و ۵ -

۳۵۴: لوح برهان (حقیق مخخوم: ج ۲، ص ۹۷۰). در مورد مفید عهد و میثاق مراجعه فرمائید به:

McLean, *Dimensions in Spirituality*, pp. 53ff. رابطه بین خدا و انسان در آنجا به عنوان رابطه آقا و بنده

توصیف شده است. به بحث بنده در کتاب حاضر. ص ۳۳۸ و صفحات بعد مراجعه فرمائید.

۶۸ مذاوَضات مبارکه. ص ۱۳۱.

۶۷ Paris Talks ص ۴۷.

۶۹ کتاب مستطاب اقدس. آیه ۱۶۱ - منتخب آثار حضرت بهاء الله. شماره ۱۳۵.

۷۰. کلمات مبارکه مکتونه عربی. شماره ۳۸.

آیات آغازین کتاب احکام آن حضرت نیز شامل این اندرزا است که:

«اعْمَلُوا حُدُودِي حُبًّا لِيَجْمَالِي»^{۷۱}

خرده گیری توهین آمیز فیجیکیا مبنی بر اینکه دیانت بهائی "یک دیانت متشع" ^{۷۲} و "دیانتی غیر قابل انعطاف و متکی به اجرای احکام" ^{۷۳} است، اشتباه است زیرا حیات روحانی و دینی بهائی مطلقاً محدود به رعایت تکالیف شرعی ناشی از عهد و میثاق نیست. این مفهوم که ارزش همه اعمال انسانی بسته به اراده الهی است، «مِنْ اَصْلِ الدِّينِ» ^{۷۴} است. بنابراین خطر آنکه اجرای شرع باعث خشکه مقدس شدن و سرانجام مایه "فخر" ^{۷۵} مؤمن شود، وجود ندارد، زیرا هیچکس از اینکه اعمالش مورد رضای حق است یا درگاه الهی مقبول است یا خیر، اطمینان ندارد. اینکه آیا مؤمن نجات و فلاح می یابد یا خیر، معلوم نیست. ^{۷۶}

«زیرا حسن خاتمه مجهول است. ای بسا عاصی که در حین موت به

جوهر ایمان موفق شود خمر بقا چشد و به ملاء اعلی شتابد» ^{۷۷} و بسا مطیع

و مؤمن که در وقت ارتقای روح تقلیب شود و به أسفل درکات نیران مقرر یابد.» ^{۷۸}

بنابراین مؤمن باید خاضع و خاشع باشد و "بر عاصیان قلم عفو درکشد و به حقارت ننگرد". ^{۷۹} مؤمنی که به عهد و میثاق الهی وفا کند و با تمام وجود بکوشد که در مسیر الهی گام بردارد، در حیات خود مطمئن به فضل و رحمت الهی خواهد بود. فیجیکیا در "کتاب" به اصطلاح "استاندارد" هیچ ذکری از این که فضل و رحمت الهی یکی از محورهای اصلی آثار مقدسه بهائی می باشد، نیست. کذب تصویری که فیجیکیا از یک خداوند مستبد به خوانندگانش التاء می کند، همراه با قضاوتش درباره این که دیانت بهائی فقط مقید به رعایت احکام مستبدانه و بلهوسانه است، توسط نصوص

۷۱. *Baha'ism* ص ۲۹۳.

۷۱. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۴.

۷۳. (تأکید از فیجیکیا) همان مأخذ. صص ۲۳۴ و ۴۲۷.

۷۴. منتخبات آثار حضرت بهاء الله، شماره ۱۳۵.

۷۵. رساله پولس رسول به افسیسان: باب ۲، آیه ۹ و رساله اول پولس به فرنیان: باب ۱، آیه ۲۹.

۷۶. برای بررسی این موضوع مراجعه فرمائید به: Gollmer, *Gottesreich*, ch. 6.4.

۷۷. برای مثال، دزدی که به صلیب کشیده شده بود (انجیل لوقا: باب ۲۳، آیه ۴۲).

۷۸. کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۵۰.

۷۹. همان مأخذ، به منتخبات آثار حضرت بهاء الله، شماره ۱۴۵ نیز مراجعه فرمائید.

سیاری ثابت می‌گردد که به ذکر بی‌منتتهائی^{۸۰} و عظمت^{۸۱} فضل الهی که «سبقت العالمین»^{۸۲} و «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»^{۸۳} و شرط کل حیات است^{۸۴} و انوار بخشش و بر عاصی و مطیع تأییده^{۸۵} و بر فخر و غضب خداوند غلبه یافته و بر عدالتش سبقت گرفته^{۸۶} می‌پردازد. بدون فضل و رحمت الهی «لَتَفْنِي كُلَّ الْمَوْجُودَاتِ وَيَنْقُلِي كُلَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ»^{۸۷}.

۴. در باب نظر دیانت بهائی درباره طبیعت انسان^{۸۸}
آن طور که فیجیکیا می‌گوید، بنائیان معتقدند که نفس انسان "روح غیر مادی و غیر مخلوق"^{۸۹} و انسان "موجودی اسیر تندیر از پیش تعیین شده"^{۹۰} است. هر دو این اظهارات کذب است.

الف) به بیان حضرت بهاءالله همه چیز به جز خداوند، حتی لوگوس، مخلوق است. نه روح انسانی غیر مخلوق و ازلی است و نه آن که عالم ماوراء یک نوع بانک است که ارواح در آنجا برای حیات زمینی شان تجسد یابند. روح "حادث"^{۹۱} است و به واسطه تولید مثل و در لحظه انعقاد نطفه ایجاد می‌شود^{۹۲} و "بعد از وجود، باقی"^{۹۳} است.

۸۰. مناجاة، ص ۱۰۷، سطر ۷، ص ۴۴، سطر ۸ به بعد. ص ۱۸۱ (زیارتنامه) سطر ۳ ادعیه محبوب، ص ۳۲۵.

۸۱. ادعیه محبیب، ص ۳۴۳ - همچنین مناجاة، ص ۹۵، سطر ۳ - ص ۱۰۴، سطر آخر - ص ۱۱۶، سطر ۱ - ص ۱۴۱.

۸۲. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۴.

سطر ۱.

۸۳. قرآن مجید. سوره اعراف: آیه ۱۵۵.

۸۴. "من الَّذِي تَوَجَّهَ بِرُوحِهِ الِى وَجْهِكَ وَ مَا تَوَجَّهْتَ اِلَيْهِ لِحَفَظَاتِ حَنَانِكَ؟ اَشْهَدُ حَيْثُمَا بَانَ اِقْبَالُكَ عِبَادِكَ

سَبْقِي اِقْبَالَهُمْ اَيَّاكَ وَ ذَكَرَكَ اَيَّاهُمْ كَان قَبْلَ ذِكْرِهِمْ اَيَّاكَ" (مناجاة، ص ۱۷۰).

۸۵. مناجاة، ص ۹۴، سطر ۱۷.

۸۶. ادعیه حضرت محبوب، ص ۳۰۰.

۸۷. همان مأخذ، ص ۶۶.

۸۸. در اینجا قصد ندارم بیاناتی را که در آثار مقدسه درباره طبیعت انسان وجود دارد ارائه دهم، بلکه فقط خواسته‌ام

برخی اشتباهات را اصلاح کنم. درباره انسان‌شناسی بهائی (به معنی فلسفه طبیعت انسانی در دیانت بهائی) به بحث بنده

در کتاب *Baha'i Ethics, Part II, ch. 6* و همچنین بحث بنده در: *In a Blue Haze, pp. 38ff.*، و نیز به

۸۹. *Baha'ismus* صص ۲۲۰ و ۲۲۸. *Gollmer Gottesreich ch. 6* مراجعه فرمائید.

۹۰. مذاوَضَاتِ مَبَارَكَة، ص ۱۱۴.

۹۱. همان مأخذ، ص ۲۳۴.

۹۲. مراجعه فرمائید به: *Shoghi Effendi in Hornby, Lights of Guidance, no. 697.* این یکی از

ب) ادعای فیچیکیا که انسان "موجودی اسیر تقدیر از پیش تعیین شده" است (یعنی سرنوشت آن در "لوح محفوظ حیات" نوشته شده و "بنابراین دقیقاً" مراحل آن تعیین گردیده است) با اعتقادات بهائی مطابقت ندارد. عنوانی که فیچیکیا بر این بخش از کتاب خود نهاده است: "اراده آزاد، تقدیر از پیش تعیین شده، رنج و سعادت"^{۹۴}، نشان می‌دهد که وی شناختی از این اصطلاحات ندارد. در حالی که در ابتدا به درستی خاطر نشان می‌کند که انسان "موجود آزادی است که مستقلاً" تصمیم می‌گیرد. اما بعد اراده آزاد را در مقابل این حکم کتاب مستطاب اقدس قرار داده که انسان بایستی تسلیم قانون الهی شود و از این اجرای حکم الهی که جزئی از پای بندی به عهد و میثاق است، چنین نتیجه می‌گیرد که: "بنابراین آزادی جایی در این نظام خشک و غیر قابل انعطاف دینی که مبتنی بر اجرای شرع است، ندارد."^{۹۵} اما اطاعت دینی که تسلیم ارادی به اراده الهی است چه ربطی به آزادی اراده دارد؟ موضوع نصی که وی نقل می‌کند، آزادی اراده نیست. وجود آن مسلم شمرده شده زیرا اطاعت همواره آزادانه است. در واقع آزادی اراده^{۹۶} لازمه چنین اطاعتی است. بخشی که فیچیکیا از کتاب اقدس^{۹۷} نقل می‌کند^{۹۸} مربوط به آزادی اخلاقی و حدود آن است.^{۹۹} از این که آزادی دلبخواهی نیست و حد و مرزی دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت که انسان "موجودی اسیر تقدیر از پیش تعیین شده" است.

نظریه تقدیر و سرنوشت از پیش تعیین شده به معنایی که لوتر^{۱۰۰} یا کالوین^{۱۰۱} بکار می‌برند یا به مفهوم جبر اسلامی یا اشعریه^{۱۰۲} که از سنی مذهبان محافظه کار هستند، مطرح

تفاوت‌های اصلی روح انسانی با مظاهر الهیه است که ازلی هستند. (مراجعه فرمائید به انجیل یوحنا: باب ۸، آیه ۵۳ - مکاشفات یوحنا: باب نول، آیه ۸ و مذاوضات مبارک، ص ۸۷ و ص ۱۱۴).

۹۳. مذاوضات مبارک، ص ۱۱۴. ۹۴. *Baha'ismus* صص ۲۳۲ به بعد.

۹۵. همان مأخذ، ص ۲۳۴.

۹۶. درباره این موضوع مراجعه فرمائید به تألیف بنده: *Baha'i Ethics, Part II, ch.5, 4C.*

۹۷. آیات ۱۲۵ - ۱۲۲. همین کتاب صفحه ۲۵۸، یادداشت ۲۹۴ را ملاحظه فرمائید.

۹۸. *Baha'ismus* صص ۲۳۳ - ۲۳۲.

۹۹. همین کتاب حاضر، ص ۲۶۱ به بعد را ملاحظه فرمائید.

۱۰۰. نگاه کنید به کتاب او *De Servo arbitrio (1525), WA 18, pp. 600-787*

101. *Institutio religionis christianae (1559).*

۱۰۲. در مورد این در اصطلاح مراجعه فرمائید به: *SEI, p. 80, Keyword "Jabriya".*

می‌کنند، هرگز در دیانت بهائی شکل نگرفته است. مفهوم بیان حضرت عبدالبهاء که می‌فرماید علم الهی «سبب حصول شیء نیست»^{۱۰۳}، درست بر خلاف آن چیزی است که فیجیکیا تصور کرده و نشان می‌دهد که اراده الهی سرنوشت انسان را چه از نظر فلاح و نجات و چه از نظر سرنوشت زمینی اش قبلاً تعیین نکرده است. وعده مکافات و وعید مجازات که در احکام آمده^{۱۰۴} همراه با تأکید شدیدی که بر مسئولیت اخلاقی می‌شود، همه مبتنی بر این فرض هستند که انسان می‌تواند خود تصمیم بگیرد که از اوامر الهی پیروی کند. در حالی که حیوان "اسیر مادّیات" است، انسان اسیر مادّیات نیست، خداوند او را آزاد کرده^{۱۰۵} بنابراین "انسان هم به خیر قادر است، هم به شرّ"^{۱۰۶} و گناهکاری^{۱۰۷} وی نه ناشی از سرنوشت بلکه ناشی از قصور شخصی خود وی شمرده می‌شود. بنابراین جبر از هر نوع که باشد، خواه منشاء فلسفی داشته باشد، خواه منشاء بیولوژیکی یا منشاء دینی رد می‌شود.^{۱۰۸}

بایستی توجه داشت که عبارت "لوح محفوظ قدر" که فیجیکیا از آن استفاده می‌کند، یک اصطلاح بهائی نیست. لوح محفوظ یک اصطلاح قرآنی است^{۱۰۹} که مکرراً در آثار حضرت بهاء الله آمده^{۱۱۰} و ایشان این اصطلاح را با رسالت خودشان برابر می‌نمایند:

«تالله قد ظهر اللوح المحفوظ و آتته یمشی بین عباده و یقول هذا یومٌ
وُعدتُم به فی کتب الله من قبل»^{۱۱۱}

به فرموده حضرت عبدالبهاء لوح محفوظ با کتاب عهد حضرت بهاء الله یکی

۱۰۳. مفاوضات مبارک. ص ۱۰۴.

۱۰۴. لوح بشارت، اشراقات (اشراق ازل و اشراق نیم). لوح مقصود.

۱۰۵. خطابات مبارک. ج ۱، ص ۷۴. ۱۰۶. همان مأخذ. ص ۹۷.

۱۰۷. این مفهوم در صلاة کبیر که در آن مؤمن کراراً اعتراف می‌کند که گناهکاری است که بشنش زیر بار گناه خم شده است:

«عصیانی انقض ظهیری» (ادعیه حضرت محبوب، ص ۷۳) بیان شده و همچنین در بسیاری از نصوص دیگر آمده

است «لأنها امارة بالسوء» (مناجاة، ص ۴۲ - ۱۴۱) در باره این موضوع همچنین مراجعه فرمائید به:

Baha'i Ethics, Part II, ch. 5. 4d.

۱۰۸. برای بحث بیشتر در باره این موضوع مراجعه فرمائید به: *Gollmer و Gottesreich, ch. 6.4.*

۱۰۹. مراجعه فرمائید به سوره بروج: آیه ۲۲.

۱۱۰. لوح برهان (رحیق مختوم: ج ۲، ص ۹۱۶) / انواع نازل بعد از کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۵۱، ۱۶۹، ۱۷۳.

۱۱۱. آثار قلم اعلی، ج ۲، ص ۱۷، رحیق مختوم: ج ۲، ص ۹۶۶.

است "۱۱۲" "لوح محفوظ قدر" که فیجیکیا به آن اشاره می‌کند فقط در مذاکرات ۱۱۳ آمده و قسمتی از جمله ای است که از حضرت عبدالبهاء سؤال می‌شود و نه پاسخی که آن حضرت می‌دهند. ۱۱۴

۵. در باب دعاوی مطلق و منحصر به فرد بودن

نوشته‌های فیجیکیا دربارهٔ دیانت بهائی و رابطه‌اش با سایر ادیان چند جملهٔ درست در بر دارد، اما مطالب مهم چنان با تأکید بیش از حد یا ساده‌انگاری مخدوش شده‌اند که نمی‌توان آنها را اصلاح نشده باقی گذاشت، بخصوص که استنتاجات وی چنین القا می‌کند که بهائیان به دنبال اهدافی متضاد با آنچه که در آثار مقدسه‌شان تعیین شده هستند.

بی تردید این اظهار نظر فیجیکیا که "دیانت بهائی آن گونه که عموماً تصور می‌شود یک نهضت بین المذهبی نیست" ۱۱۵، صحیح است. این دقیقاً همان سوء تفاهمی بود که باعث شد برخی از مؤمنان بر علیه استقرار ساختارهای قانونی در جامعه که آغاز تأسیس مؤسسات جامعه بود، طغیان نمایند. ۱۱۶ آنها ظهور حضرت بهاء الله را صرفاً دعوتی برای اتحاد ادیان و یک نهضت همه شمول و زمینه و بنیادی برای مذاکره و گفتگوی بین ادیان می‌دانستند. وقتی کورت هاتن Kurt Hutten نوشت که "نهضت بهائی" بایستی "مانند کسی که از بیماری طاعون اجتناب می‌کند" از خطر اینکه "خودش تبدیل به یک سازمان مذهبی دیگر شود" اجتناب کند ۱۱۷ "چون در این صورت مخالف اعتقادات و سنن خود عمل کرده" و به نظر وی "قربانی سازمانی شدن خود خواهد شد"، عمداً به این سوء تفاهم دامن زد. ۱۱۸

باری به شهادت آثار مقدسه، آثار حضرت بهاء الله پیام الهی به نوع انسان، "بشارت" ۱۱۹ "حق" ۱۲۰، "صراط مستقیم حق" ۱۲۱ و "وَأِنَّهُ نُوْرٌ لَا تَعْقِبُهُ الظُّلْمَةُ وَ صَوَابٌ لَا يَعْتَرِبُهُ

۱۱۲. مراجعه فرمائید به رحیق مختوم، ج ۲، ص ۹۱۷. ۱۱۳. ص ۱۰۴.

۱۱۴. موضوع تقدیر از پیش تعیین شده در این کتاب مورد بحث قرار گرفته است: Gollmer, Gottesreich, ch. 6.4.

q.v.

۱۱۵. Baha'ism, ص ۲۶۸. از سوی دیگر وی در جای دیگر می‌نویسد که حضرت عبدالبهاء «بدون توجه به قواعد

جزمی کتاب اقدس، بهائیت را به عنوان "یک نهضت جهانی مذهبی" که برادری ادیان را ترویج می‌کند، معرفی

نمود.» (همان مأخذ، ص ۲۹۳). ۱۱۶. مراجعه فرمائید به همین کتاب، ص ۱۲۰ به بعد.

117. Séher, Grubler, Enthusiasten, p. 319.

۱۱۸. همان مأخذ.

۱۱۹. بشارت، لوح کرمل (رحیق مختوم، ج ۲، ص ۹۷۷)، لوح اقدس (کتاب مبین، ص ۱۴۰)، کلمات فردوسیه (ورق

الخطا^{۱۲۳} می باشد. حضرت بهاء الله به گواهی خودشان "روح الحق" که در سخن یوحنا^{۱۲۳} به آن وعده داده شده که "فپو یرشدکم"^{۱۲۴} و "صراط الاقوم بین العالمین"^{۱۲۵} هستند. بنابراین دیانت بهائی مانند همه ادیان آسمانی دعوی حقیقتی دارد که صرفاً یک فرض ذهن گرایانه پسامدرن نیست بلکه ادعائی بی قید و شرط و کلی و معتبر برای همه است. حضرت عبدالبهاء می فرماید: «اگر حق است برای کل است و اگر حق نیست برای احدی نیست»^{۱۲۶} این مفهوم کلی حقیقت اساس همه ادیان است و به صورت مختلف توسط آگوستین بیان شده است.^{۱۲۷} عمومی بودن دیانت بهائی ناشی از دعوی بر حق بودن آن است. از آنجا که دیانت بهائی مدعی اعتبار عمومی و مطلق است و متعاقب آن خواهد اطاعت از پیام الهی است، مطمئناً فیجیکیا حق دارد به همین دلیل به دیانت بهائی نسبت دعوی "مطلبت داشتن" بدهد.^{۱۲۸}

شاید این نظر برای آنها که اعتقادشان بر اساس این بیان حضرت شوقی افندی شکر گرفته که «حقایق دینی امری است نسبی، نه مطلق»، حیرت آور باشد.^{۱۲۹} به هر حال این نتیجه گیری اصلاً با بیان ایشان در تناقض نیست چرا که واضح است که ایشان به ادیان

بنجم، لوح دنیا (مجموعه الواح مصر، ص ۲۸۶). ۱۲۰. لوح حکمت. (مجموعه الواح طبع مصر، ص ۳۹)

۱۲۱. منتخبات آثار حضرت بهاء الله، شماره ۸۱. ۱۲۲. اشراقات و نذرة من تعالیم، ص ۸

۱۲۳. باب ۱۶، آیه ۱۳.

۱۲۴. لوح اقدس. منتخبات آثار حضرت بهاء الله. شماره ۱۱۶.

۱۲۵. کتاب مستطاب اقدس. آیه ۱۸۶. مراجعه فرمائید به قرآن. سوره فاتحه. آیه ۶.

۱۲۶. نقل شده در: جان اسلمنت، بهاء الله و عصر جدید. ترجمه جدید منتشره در برزیل، ص ۲۸۷.

127. 'Quia communis et omnibus veritas. Non est nec mea, nec tua; non est illius, aut illius: omnibus communis est' (Enarrationes in Psalmos LXXV, 17(20). 'Non habeo quasi privatum meum, nec tu privatum tuum Veritas nec mea sit propria, nec tua ut et tua sit et mea' (ibid. CIII, II (25)).

۱۲۸. Baha'ism. صفحات ۲۹۳، ۲۶۸، ۳۳۴، ۴۱۸؛ Materialdienst 3 (۱۹۹۵)، ص ۹۲. برای بحث درباره این

موضوع مراجعه فرمائید به: شفر، فراسوی اختلاف مذاهب، ص ۳۴ به بعد. در مورد نسبی بودن ظهورات الهیه مراجعه فرمائید به همان منبع مذکور، ص ۹۳ به بعد.

۱۲۹. «تعالیمش [تعالیم دیانت بهائی] برای این محور دور می زند که حقائق دینی امری نسبی است، نه مطلق و آئین

یزدانی تجدیدپذیر است، نه جامد و نهائی.» (نظم جهانی بهائی، ص ۸۰).

تاریخی، روابط متقابل آن‌ها و وابستگی آنها به شرایط تاریخی عصر خودشان و به نسبی بودن درک انسانی^{۱۳۰} اشاره می‌فرمایند و نه به دعاوی بی قید و شرط آنها نسبت به حقیقت.

اگر این بیان از زمینه خود خارج شود و به عنوان یک فرمول ساده مجزا بکار گرفته شود، به آسانی در زمینه نسبیت گزائی پسامردن اشتباه فهمیده می‌شود. حقیقت دینی در ارتباط با ظهورات گذشته و آینده الهی و شرایط متغیر زمان و ظرفیت روحانی رو به رشد نوع انسان،^{۱۳۱} نسبی است.^{۱۳۲} اما در رابطه با دعوی بی قید و شرط حقیقت که همه ادیان جهانی داشته‌اند، مطلق است. حقیقتی که از خداوند صادر می‌شود، مطلق است. مختاریم که آن را بپذیریم یا رد کنیم، اما وقتی آن را بپذیریم، معتبر، بی قید و شرط، ماورای هر نوع انتقاد و بی نیاز از توجیه عقلی است. همه افکار بشری و همه فلسفه‌ها نسبی است. در فلسفه فرد اختیار و حق انتخاب دارد. اما چنین حقی دربارۀ وحی الهی وجود ندارد. در کتاب مستطاب ایقان حضرت بیاءالله کسانی را که از ظهور الهی فقط آنچه را که مطابق میل و هوای ایشان است، می‌پذیرند^{۱۳۳} و از بعضی که مغایر هوای ایشان است بالمره اعراض می‌نمایند^{۱۳۴} تشبیح می‌فرمایند. قرآن مجید می‌فرماید:

«أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ؟»^{۱۳۴}

اما، آیا این دعوی مطلق بودن آنطور که فیجیکیا ادعا می‌کند دال بر دعوی انحصار حقیقت نیز هست؟ آیا بهائیان دیانت خود را "تنها دیانت بر حق و معتبر برای عصر کنونی"^{۱۳۵}

۱۳۰. مراجعه فرمائید به: رساله اول پولس رسول به قرنیان: باب ۱۳، آیه ۱۲ - قرآن: سوره بقره، آیه ۲۱۳ - کلمات

مبارکه مکتوبه عربی، شماره ۶۷ - منتخبات آثار حضرت بیاءالله: شماره‌های ۳۳ و ۳۸ و ۸۴ و ۸۹

۱۳۱. «كُلُّ مَا نَزَّلْتُ عَلَيْكَ مِنْ لِسَانِ الْقُدْرَةِ وَ كَتَبْتَهُ بِقَلَمِ الْقُوَّةِ قَدْ نَزَّلْنَاهُ عَلَيكَ وَ لَخَيِّكَ لَا عَلَي شَأْنِي وَ لَخَيِّبِي.»

کلمات مکتوبه عربی، شماره ۶۷/ به منتخبات آثار حضرت بیاءالله، شماره ۳۸ نیز مراجعه نمایید.

۱۳۲. از آن جایی که انسان راهی به حقیقت مطلق ندارد و هر ظهور مطابق ظرفیت‌های روحانی، مرحله رشد و سطح درک نوع بشر ظاهر شده، همانطور که مؤمن می‌گوید نسبیت، اساس فلسفه و حکمت بهائی است.

('Relativism: A Basis for Baha'i Metaphysics', in Momen (ed.), *SBB*, vol. V, p. 185ff).

در مورد کل موضوع مراجعه فرمائید به: شفر. فراسوی اختلاف مذاهب، ص ۳۶ به بعد و ص ۹۲ به بعد.

۱۳۳. ایقان مبارک، ص ۱۴۱.

۱۳۴. سوره فاتحه: آیه ۷۹.

۱۳۵. *Baha'ismus*، ص ۳۹۳ (تأکید از فیجیکیا).

و "یگانه دیانت معتبر و صحیح" ۱۳۶ و "تنها دیانت الهی حقیقی و معتبر" ۱۳۷ و "یگانه پیام حق" ۱۳۸ می‌دانند؟ آیا ادیان گذشته در نتیجه ظهور جدید، "کنار گذاشته شده‌اند؟" ۱۳۹

رابطه دیانت بهائی با ادیان آسمانی بیش از آنچه جملات اغراق آمیز و ساده‌انگارانه فیچکیا نشان می‌دهد، نیاز به توضیح دقیق‌تری دارد. هر دیانتی در برخی موارد با مسأله ارتباط با ادیان قبل مواجه شده است. همه آنها خواه ادیان ابراهیمی، خواه ادیان شرق میانه یا ادیان آسیائی در طیف یک سنت خاص قرار گرفته‌اند. رابطه یک دین با سنتی که در آن قرار دارد و با ادیانی که خارج از آن سنت هستند، از نحوه تعریف آن دین از مفهوم ظهور، استنتاج می‌گردد. ۱۴۰

مفهوم ظهورات تکاملی و ادواری ۱۴۱ و وحدت اساسی ادیان از اصول زیر بنائی دیانت بهائی و الگوی جدید دینی است. ادیان آسمانی تاریخی یعنی زنجیره پیامبران از حضرت آدم تا حضرت بنیاء الله «دین الله الواحد» ۱۴۲ و «دین الله من قبل و من بعد» ۱۴۳ است. به فرموده حضرت عبدالنبیاء ظهور حضرت بنیاء الله «نه طریق تازه نجات» که همان «طریق قدیم» (ترجمه) ۱۴۴ است که از غبار تاریخ که به ناگزیر با گذشت زمان چهره ادیان را پوشانیده، پاک شده است. بوم ظهور آن حضرت ظهور "کتاب الله" جدید و

۱۳۶. همان مأخذ. صص ۲۱۴، ۴۱۸. ۱۳۷. همان مأخذ. صص ۲۱۴، ۴۲۴ (تأکید از فیچکیا).

۱۳۸. همان منبع. ص ۴۲۳. ۱۳۹. همان مأخذ. ص ۲۱.

۱۴۰. برای اطلاعات بیشتر در باره این موضوع مراجعه فرمائید به: شفر، فراسوی اختلاف مذاهب، ص ۴۸ به بعد و

Hans Zirker, Christentum und Islam صص ۵۵ به بعد و ۱۴۰.

۱۴۱. «بَقِيَ اللَّهُ رَسُولًا بَعْدَ مُوسَى وَعِيسَى وَ سَيُرْسِلُ مِنْ بَعْدِي إِلَى آخِرِ الدَّيْلِ لَأَخِرَ لَه» (سورة الصبر - نقل شده توسط حضرت ولی امرالله در فقه بهائی، ص ۱۱۶. همچنین مراجعه فرمائید به مستخبات آثار حضرت بنیاء الله، شماره‌های ۲۴ و ۳۴) همین نظر در بیباک‌آوادگیتا (7-8: IV) و در شرح بودائی به این ترتیب بیان شده: «آنهايي که در گذشته دور کامل و هوشيار بودند. نظام رهبانيتي داشتند که مثل حالا بود و اين والامقامان آن را بخوبي اداره مي‌کردند همانطور که امروزه آئين رهبانيت بخوبي توسط من اداره مي‌شود و آنها که در آینده دور کامل و هوشيار خواهند بود. آئين رهبانيتي عالي خواهند داشت که بخوبي هدايت مي‌نمايند، همانطور که آئين رهبانيت امروزه توسط من به خوبي اداره مي‌شود.» (Majjhima Nikaya, Vol. II, no. 51 (p. 3 f)).

۱۴۲. مستخبات آیات حضرت اعلی، ص ۳۷. ۱۴۳. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۸۲.

۱۴۴. نقل از: *Sonne der Wahrheit* 1 (1947) ص ۱.

"تسطاس الحق" "قد یوزن ما عند الامم" ۱۴۵ است که "یفصل الحق عن الباطل" ۱۴۶، اصلاح حقیقی است، ۱۴۷ روز داوری ادیان است، "وقت حصاد" ۱۴۸ است که در انجیل متی ذکر شده و حضرت بهاء الله در لوحی خطاب به پاپ پی نهم در این باره فرموده‌اند:

«إِنَّهُ قَدْ آتَى يَوْمَ الْحِصَادِ وَ فَضَّلَ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ حَزَنَ مَا اخْتَارَ فِي أَوَاعِي الْعَدْلِ وَالْقَنَى فِي النَّارِ مَا يَتَّبَعِي لَهَا» ۱۴۹

این دیدگاه معیار لازم را برای ارزیابی نقش ادیان گذشته فراهم می‌سازد. دعوی حقیقت آنها به رسمیت شناخته شده و پذیرفته می‌گردد. منشاء آنها الهی است و مظاهر کلام الهی هستند. ۱۵۰ چنین نیست که آنها، مطابق تصور فیجیکیا ۱۵۱، صرفاً به واسطه نطفه لوگوس* سهمی از حقیقت داشته باشند. درست نیست بگوئیم که در نتیجه ظهور جدید "کنار گذاشته شده‌اند" و برای حقایق آنها محدودیت زمانی مشخص شده. بیانات تورات و انجیل و قرآن همچنان حقیقت دارند و بخش جامعی از آثار مقدسه به معنای وسیع کلمه را تشکیل می‌دهند ۱۵۲ و همه حقائق روحانی که در آنها موجود است. وجوه ۱۵۳ مختلف یک حقیقت اصلی اولیه هستند که نوع انسان هرگز نمی‌تواند به عمق آن پی برد. "شرع قدیم" فقط تا حدی که زمان شرایط اجتماعی نوع بشر را تغییر بدهد، اعتبار خود را از دست می‌دهد. یعنی ظهورات الهیه تغییر مقتضیات جامعه انسانی را نیز در نظر می‌گیرند به طوری که مؤسس هر دیانت جدید آن را به نحو مناسبی شکل می‌دهد تا در دامان خود قوانینی را که به بهترین نحو باعث رشد جامعه می‌شوند، پرورش دهد. به عبارت دیگر، شرع نازله، نوعی جامعه تاریخی بر تن دارد که به جای تخریب "شرع قدیم" آن را به ثمر و کمال مطلوب خود می‌رساند. در حالی که بُعد افقی ظهور (آن جنبه از دین که مربوط به پیشرفت

۱۴۵. کتاب مستطاب اقدس، آیات ۹۹، ۱۸۳. ۱۴۶. لوح احمد، ادعیه حضرت محبوب، ص ۱۸۲.

۱۴۷. مراجعه فرمائید به: شفر. فراسوی اختلاف مذاهب. ص ۹۹ به بعد و ص ۱۰۲ به بعد.

۱۴۸. باب ۱۳، آیه ۳۰ به بعد و باب ۱۳، آیه ۳۶ به بعد.

۱۴۹. الواح نازله خطاب به ملوک و رؤسای ارض. ص ۸۸ - ۸۷.

۱۵۰. کلمه: کلمه خلاق. اصطلاح لوگوس مسلماً آنطور که فیجیکیا می‌گوید با عقل یکی نیست. (ص ۸۰ - ۸۷) طبق سنت

حضرت محمد، عقل اول مظهر اولین موجود صادره از حق است.

* Logos Spermatikos

۱۵۱. Baha'ismus، ص ۴۲۴.

۱۵۲. در معابد بهائی (مشارق الاذکار) در جایی که فقط کلام الهی باید شنیده شود، حتی از آثار مقدسه‌ای که آداب و سنن

آنها بسیار پراکنده است مانند بهاگادگیتا و شرع بودائی هم خصوصی برای زیارت انتخاب می‌شود.

۱۵۳. حضرت ولی عزیز امرالله، Guidance for Today and Tomorrow, p.2.

نیای دائم تغییر و اشکال عبادت، احکام و مراسم است)، باصطلاح متغیر است، بُعدِ عمودی یعنی هستهٔ ابدی دیانت الهی که "تغییر و تبدیل نمی‌کند"^{۱۵۴}، ثابت به شمار می‌رود.^{۱۵۵}

از این بحث چنین می‌توان نتیجه گرفت که اولاً ادیان نوع بشر را بایستی جدی گرفت و محترم شمرد چرا که همه از "مطلع واحد"^{۱۵۶} سرچشمه گرفته‌اند، هر چند که در مسیر طولانی تاریخ طرق مختلفی را برای تحوّل در پیش گرفته‌اند و وحدت اصلی آنها را فقط کسانی می‌توانند درک کنند که چشم‌هایشان می‌تواند در حجبات کثرت نفوذ کند و ورای آنچه را که معلق و مشروط به حوادث تاریخی است ببیند.^{۱۵۷} آنها نه به واسطهٔ ظهور حضرت بهاء‌الله کنار گذاشته شده و بی اعتبار خوانده شده‌اند و نه اینکه ظهور حضرت بهاء‌الله تنها "راه حقیقی" به نجات و رستگاری و "یگانه دیانت معتبر و صحیح" دانسته شده است. اعتقاد بهائیان مبنی بر اینکه کور حضرت آدم به پایان رسیده و با ظهور حضرت بهاء‌الله و عود ادیان قبل به تحقق پیوسته و یک عصر جدید جهانی آغاز گشته و کمال حقیقت و رستگاری را در ظهور ایشان می‌توان یافت، مبنائی برای این ادعا نیست که دیانت بهائی راه منحصر بفرد به سوی رستگاری^{۱۵۸} است به این مفهوم که در ادیان دیگر

۱۵۴. مفاوضات مبارک، ص ۳۶.

۱۵۵. به شرف، فراسوی اختلاف مذاهب، ص ۹۷ به بعد مراجعه فرمائید. هانس زیرکر Hans Zirker عالم کاتولیک درست نتیجه‌گیری کرده است که: "بیانیت، بحث قدیمی خانمیت انحصاری را بدون آنکه امکان دعوی حقیقت مطلق (ادیان گذشته - م) را رد کند، کنار می‌گذارد." (*Christentum und Islam*)، ص ۱۴۰.

۱۵۶. مستحبات آثار حضرت بهاء‌الله، شماره ۱۳۲ / مجموعه اشراقات، ص ۱۸۴.

۱۵۷. به هفت وادی (وادی معرفت): آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۱۰۲ به بعد مراجعه فرمائید.

۱۵۸. برای بررسی این دعوی در مسیحیت و اسلام مراجعه فرمائید به مقالات فاضل و فناپذیر:

"A Baha'is Approach to the Claim of Exclusivity and Uniqueness in Christianity", in *Journal of Baha'i Studies*, Vol. 3.2 (1990 - 91) pp. 15 ff, and "A Baha'i Approach to the Claim of Finality in Islam", in *ibid.* vol. 5 - 3 (Sept. Dec. 1993), pp. 17 ff.

همچنین ارجاع می‌دهم به مقالهٔ جالب سینا فاضل تحت عنوان:

"Understanding Exclusivist Texts" in *Baha'i Scriptural Studies*, vol. 1, Los Angeles: *Kalimat*, 1995.

نمی‌توان رستگاری یافت. اینکه ایمان به حامل پیام الهی شرط رستگاری است ۱۵۹ عقیده‌ای نیست که منحصر به دیانت بهائی باشد. این عقیده با آنچه در عهد جدید و قرآن ۱۶۰ و حتی دیانت زرتشت آمده، مطابقت دارد. ۱۶۱ آنچه لازم است ایمان به جمیع مظاهر الهیه است که همه آنها از نظر تجسم و حنی الهی مقام یکسانی دارند. کسی که هر یک از آنها را انکار نماید مانند آن است که همه را تکذیب کرده باشد. ۱۶۲

عام‌گرائی الهیات شناختی که در اصل وحدت ادیان و در وحدت اساسی بشر تجلی کرده، صرفاً یک موضع نظری نیست، بلکه عواقب عملی گسترده‌ای در حوزه شرع و اخلاق دارد. در آثار حضرت بهاء‌الله، هنجارهای قانونی، نگرشها و اعمال دینی که هدفشان ایجاد تمایز بین پیروان ادیان مختلف باشد یا در آنها سایر ادیان تحقیر شده و بر علیه پیروان آنها تبعیض ایجاد شده باشد، رد شده‌اند و در این آثار مقدسه این موارد را می‌یابیم:

الف) الغای صریح ۱۶۳ مفهوم شیعی "نجاست" که طبق آن غیر مسلمانان ناپاک ۱۶۴

۱۵۹. *Heilsnotwendigkeit* مراجعه فرمائید به آیه اول کتاب مستطاب اقدس، لوح تجلیات، لوح احمد (ادعیه

حضرت محبوب، ص ۱۸۱) زیارتنامه (ادعیه حضرت محبوب، ص ۸۸) و بیان فارسی، باب ۱۵ از واحد ۳.

۱۶۰. سوره حدید: آیه ۹، سوره فتح: آیه ۲۸ - انجیل مرقس: باب ۱۶، آیه ۱۶ - انجیل یوحنا: باب ۳، آیه ۱۸. انجیل متی:

باب ۱۰، آیه ۳۲ - انجیل لوقا: باب ۱۲، آیه‌های ۹ - ۸.

۱۶۱. "ای فانیان، وقتی قوانین حکیم را که حرکت و سکون خیر را نشان می‌دهد، بخوبی فراگیر کنید و (به خوبی دانستید) که

چه خسران ابدی (در انتظار) ریاکار است و چه (سودی) در انتظار درستکار، آنگاه در آینده (چیزهای) مطلوب به واسطه

آنها دست یافتنی خواهند بود" (*Gathas, Yasna 30:11*).

۱۶۲. "الَّذِي أَعْرَضَ عَنْ هَذَا الْجَمَالِ فَقَدْ أَعْرَضَ عَنِ الرَّسْلِ مِنْ قَبْلِ تَمَّ اشْتَكَبَ عَلَى اللَّهِ فِي أَوَّلِ الْأَزَالِ إِلَى أَبَدِ

الْأَبَدِينَ". (لوح احمد، ادعیه حضرت محبوب، ص ۱۸۵).

۱۶۳. کتاب مستطاب اقدس، آیه شماره ۷۵.

۱۶۴. حکمی که در قرآن (سوره توبه، آیه ۲۸) هست و طبق آن مشرکون نجس شمرده می‌شوند، در شرع شیعه به تمام غیر

مسلمانان که شامل "اهل کتاب" یعنی مسیحیان و یهودیان هم می‌شود، تعمیم یافته است. جوهر مادی غیر مؤمن از نظر

آئینی و عبادی نجس شمرده شده و در میان چیزهایی است که باعث ناپاکی آئینی و عبادی می‌شود. غذا یا ظرف غذا و

آشامیدنی به محض اینکه توسط غیر مسلمانان لمس شوند، نجس شمرده می‌شوند (برای جزئیات بیشتر، مراجعه

فرمائید به Goldziher, *Introduction* صص ۲۱۳ به بعد؛ همچنین مراجعه کنید به *SEI*, keyword 'Nadjis'

شمرده می‌شوند و بایستی از آنها اجتناب شود. ۱۶۵

ب) نهی از لعن ۱۶۶ و ذم پیروان سایر ادیان که در بعضی مذاهب انجام می‌شود. ۱۶۷

ج) الغای ممنوعیت ازدواج با پیروان سایر ادیان. ۱۶۸

رفع موانعی که باعث تبعیض و جدائی بودند مقدمه‌ای برای صدور فرمانی از حضرت بهاء‌الله است که نظیر آن در سایر کتب مقدسه دیده نمی‌شود، فرمانی که در آن به پیروانشان امر می‌فرمایند که با اهل سایر ادیان به روح و ریحان معاشرت نمایند. ۱۶۹ این فرمان تمایز کهنی را از میان بر می‌دارد که توسط سازمان‌های مذهبی گذشته برای حفظ بقای خود بکار می‌رفت و در آن بشریت به دو دسته "مؤمنین" (که مشمول رحمت الهی بودند) و "منکرین" (که مورد خشم و لعن خداوند بودند) تقسیم می‌شد. ۱۷۰ بعلاوه این

۱۶۵. مراجعه فرمائید به لوح دنیا. (مجموعه الواح، ص ۲۹۵).

۱۶۶. لعن از لَعْن و یلعن به معنی لعنت کردن که معنون هم از آن مشتق شده است. (مراجعه فرمائید به الواح بشارات، طرازات و اشراقات و کتاب عهدی).

۱۶۷. احکام مذهبی شیعه طائب نعن مخالفان مذهبی است. "قصور در انجام آن به منزله یک لغزش دینی است" (Goldziher, *Introduction*, p. 181). حضرت بهاء‌الله در اشاره به عنای شیعه می‌فرمایند: «از لسان هر یک از آن حزب در هر یوم لعنت‌ها مذکور و ملعون با عین حلقی از غذاهای یومیّه آن حزبست» (لوح دنیا). موضع مشابهی نیز در مسیحیت وجود داشت. طی قرون متوالی، دفاعیه نویسان اولیه کلیسا، آباء کلیسا، پاپها، مبلغین کلیسا و مصلحین، پیروان را به این عنوان که از سوی خداوند محکوم و محروم شده‌اند، لعن کرده‌اند. عبارت ضد بهبود در دعای شناخت: "ایمان یهودیان را اصلاح کن" از مراسم عشاء ربانی عید قیام مسیح و عید پاک تا سال ۱۹۵۵ حذف شد.

۱۶۸. به آیه ۱۳۹ کتاب مستطاب اقدس و "رسالة سؤال و جواب شماره ۸۴ مراجعه فرمائید. در حالی که قرآن (سوره مائده: آیه ۷) به مردان مسلمان اجازه می‌دهد که با زنان یهودی و مسیحی مذهب ازدواج کنند، این کار در شرع شیعه که در آن پیروان سایر ادیان توحیدی با بت پرستان (مشرکون، مراجعه فرمائید به سوره بقره، آیه ۲۲۰) یکی شده‌اند، حرام شده است. هم طبق احکام پروتستان و هم طبق احکام کاتولیک ازدواج بین مسیحیان و غیر مسیحیان باطل است.

۱۶۹. کتاب مستطاب اقدس. آیه ۱۴۴. الواح بشارات. طرازات و دنیا. فعل عربی عَشَرَ، يَعَاشِرُ از نظر لغت‌شناسی به کلمه معاشره (کلان، قبیله، خویشاوندی نزدیک) و عشیر (همدم، رفیق، دوست) مربوط است و به آن یک جنبه عاطفی شدید به مفهوم دوستی نزدیک با شخص می‌دهد. کلمه انگلیسی Consort در ترجمه این آیه به این معنی بکار رفته است.

۱۷۰. به این نحو حضرت بهاء‌الله وحدت نوع بشر را اعلان نمود. در تعالیم ادیان ماضیه عالم انسانی به دو

توصیه نه تنها فرمان قرآن را مبنی بر خودداری از احسان به کافران^{۱۷۱} (یهودیان و مسیحیان)^{۱۷۲} فسخ می‌کند بلکه بهائیان را دعوت می‌کند که گفتگو و مذاکره^{۱۷۳} با ادیان دیگر را نیز با همین روح انجام دهند تا بر نگرش‌های منفی تفرق، تعصب، عقیده‌گرایی و تنگ نظری نسبت به سایر ادیان فائق آیند.^{۱۷۴} ائتلاف بین ادیان^{۱۷۵} هدف جریان نجات و رستگاری^{۱۷۶} است که سنگ بنائی برای "صلح و سلام عمومی"^{۱۷۷} و لازمه صلح پایدار

قسم تقسیم شده: یکی اهل کتاب یا شجره طیبه و دیگر اهل کفر و خطا یا شجره ملعونه اولی تعلق به مؤمن داشت و دیگری به بی دینان و کافران. یک گروه مشمول رحمت الهی بود و گروه دیگر مورد قهر و غضب خالق. حضرت بهاءالله با اعلان وحدت عالم انسانی این را رفع نمود و این اصل منحصر به تعالیم ایشان است که همه را غریق بحر فضل و جود الهی کردند. برخی خوابند باید بیدار نمود، مریضند باید معالجه کرد، طفلند باید تربیت نمود، اما همه تحت فضل و رحمت الهیند (ترجمه) (Abdu'-Baha, *Promulgation*, p. 454).

۱۷۱. مراجعه فرمائید به قرآن مجید: سوره آل عمران: آیه‌های ۲۷ و ۱۱۸ و سوره مائده: آیه ۵۸ و سوره متحنه: آیه ۹.

۱۷۲. همان مأخذ، سوره مائده: آیه ۵۶.

۱۷۳. به بحث بنده درباره موضوع فوق از صفحه ۱۰۷ به بعد مراجعه فرمائید و همچنین مراجعه فرمائید به:

Seena Fazel, "Interreligious Dialogue and the Baha'i Faith: Some Preliminary Observations", in McLean (ed.), *Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Baha'i Theology*, SBB, vol. 8. Los Angeles: Kalimat, 1996; Schaefer, "Baha'u'llah's Unity Paradigm: A Contribution to Interfaith Dialogue on a Global Ethic", in *Dialogue and Universalism*, vol. VI. 11 - 12 (1996), pp. 23 - 41.

۱۷۴. مراجعه فرمائید به: شفر: فراسوی اختلاف مذاهب، ص ۴۵ به بعد.

۱۷۵. مراجعه فرمائید به مکاتیب عبدالبهاء، جلد ۳، ص ۷۲.

۱۷۶. معنی تحت اللفظی کلمه آلمانی *Heilsgeschichte* تاریخ رستگاری است. اما این کلمه پیچیده‌تر از اینهاست و دنیائی معنی در بردارد و شامل مقصدی که خداوند برای نوع بشر تعیین نموده، همراه با آنچه که در طول تاریخ برای نجات و فلاح نوع انسان انجام داده، می‌گردد. در دیانت بهائی *heilsgeschichte* به صورت یک جریان پیوسته و مداوم مشاهده می‌شود که ساختار آن را ظهور ادیان آسمانی و فرارسیدن "یوم الله"، "یوم الله" موعود و "یوم القیامت" با ظهور حضرت بهاءالله شکل می‌دهد که کور عمومی نوبنی را آغاز نموده‌اند که در آن همه نوع انسانی تحت خباء حکم الهی در می‌آید و صلح اعظم (که همان ظهور ملکوت الهی است) مستقر می‌شود.

جهانی است.^{۱۷۸}

علاوه بر آن در آثار حضرت بپاءالله به احترام عمیتی نسبت به فضائلی مانند صبر^{۱۷۹} و مدارا^{۱۸۰} و نپهی شدید از تعصب مذهبی^{۱۸۱} و اخطارهای مؤکدی بر علیه تبلیغ متعصبانه و فریبکارانه^{۱۸۲}، تعصب^{۱۸۳}، مجادله^{۱۸۴} های مذهبی بینوده و "موشکافی های بی ثمر در مجردات و فرضیات"^{۱۸۵} بر می خوریم. حضرت عبدالبهاء نیز بر علیه "تابع تصورات بی فائده"^{۱۸۶}، "تدقیق و بحث زائد" که "جز آن که سبب نزاع و جدال شود، ثمره ای از او حاصل نه"^{۱۸۷} انداز می فرمایند. دیانت که هدفش ترویج عشق و محبت و آشتی و صلح در میان

۱۷۷. منتخباتی از مکاتیب، ص ۱۱۰؛ مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۱۶۰؛ منتخبات آثار حضرت بپاءالله، شماره ۱۱۹؛ لوح مقصود، (مجموعه لوح لامه، مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۱۰۰ و پیام وعده صلح جهانی - م).

۱۷۸. آثار مربوط به این موضوع عبارتند از:

"Tablet to the Hague", in "Abdu'l-Baha, Letter and Tablet from "Abdu'l-Baha to Central Organization for a Durable Peace, The Hague, Chicago Baha'i Publishing Society 1920; The Universal House of Justice, To the Peoples of the World: A Baha'i Statement on Peace by the Universal House of Justice on the Occasion of the International Year of Peace, published by the Association for Baha'i Studies, Ottawa, 1986; Ulrich Gollmer, "Der lange Weg zum Grobten Frieden", in *Baha'i-Briefe*, issue 50 (October 1985), pp. 128ff.; issue 52 (December 1986), pp. 207ff.; Schaefer, *Dominion*, pp. 139-144.

۱۷۹. لوح طرازات، لوح مقصود.

۱۸۰. کلمات مبارکه مکتوبه فارسی، شماره ۴۸، منتخبات آثار حضرت بپاءالله، شماره ۱۱۵ و الواح ۱۷:۲۸.

۱۸۱. که "بلا عقیم" و "نار عالم سوز" خوانده شده (لوح ابن ذئب، ص ۱۱).

۱۸۲. کلمات مبارکه مکتوبه فارسی شماره ۳۶ منتخبات آثار حضرت بپاءالله، شماره ۵ و ۱۶۳.

۱۸۳. کلمات فردوسی (ورق هشتم).

۱۸۴. کتاب مستطاب اقدس، آیات ۷۷ و ۱۷۷، الواح نازله بعد از کتاب اقدس، ص ۱۴۸ و رساله مدینه، ص ۱۲۶.

۱۸۵. کتاب مستطاب اقدس، یادداشت شماره ۱۱۰، ص ۱۸۲.

۱۸۷. همان مأخذ.

۱۸۶. رساله مدینه، ص ۱۲۵.

بشر است،^{۱۸۸} نباید منجر به جدائی و اختلاف و برخورد و کینه و دشمنی شود.^{۱۸۹} پس آنچه لازم است چیزی بیش از مداراست، آنچه مطلوب است، ارتباط محبت آمیز، "شفقت و رأفت" و فراغت از "ضعینه و بغضا"^{۱۹۰} است. پس، همانطور که حضرت بهاء الله می فرمایند، قلم اعلیٰ "ابواب نجات و اتحاد را باز نموده" و هر چه که تا به حال مردم را در مسائل روحانی از یکدیگر جدا می کرد و "علت اختلاف و تفریق بود، از میان برخاست."^{۱۹۱}

گفتگو و مذاکره بین ادیان که حضرت بهاء الله طالب آن هستند، به خودی خود هدف نیست. هدف نهائی آن، نیل به عالی ترین هدف دین یعنی "حفظ و اتحاد و اتفاق و محبت و الفت عالم"^{۱۹۲} است، بنابراین حضرت بهاء الله از رؤسای ادیان و امرای ارض دعوت می فرمایند که به اصلاح عالم قیام نمایند و با مشورت «هیكل عالم را که حال مریض مشاهده می شود، شفا بخشند و به طراز صحت مزین دارند.»^{۱۹۳} در نتیجه به بیائیان توصیه شده که با ادیان دیگر به منظور خدمت به سعادت تمامی خانواده بشری همکاری نمایند.

حضرت شوقی افندی موضع دیانت بهائی را نسبت به ادیان کهن با تأکید روی وحدت و حقیقت ابدی آنها خلاصه می فرمایند. محوری و مهم بودن مسئله مورد بررسی، نقل قول طولانی متن مربوطه را موجه می سازد:

«دین بهائی که حضرت بهاء الله موجد و مصدر آن است هرگز ادیان سابقه را انکار نمی نماید و هرگز حتی به قدر ذره ای از قدر و منزلتشان نمی کاهد و یا حقیقت شان را دگرگون نمی سازد بلکه تخفیف مقام انبیاء گذشته و تحقیر حقایق جاودانی تعالیم شان را به هر نوع که باشد، تقبیح می کند... بیدرنگ اعلان می نماید که مقام ادیان اساسشان الهی است، هدفشان واحد است، هریک مکمل دیگری است و مقصدشان استمرار دارد»

۱۸۸. مراجعه فرمائید به لوح مقصود و منتخبات آثار حضرت بهاء الله، شماره ۳۴.

۱۸۹. مراجعه فرمائید به الواح مقصود، طرازات و کلمات فردوسیه و منتخبات آثار حضرت بهاء الله، شماره ۱۵۶.

«دین باید سبب محبت شود، دوا به جهت شفاست، اگر دوائی سبب مرض گردد، نخوردن آن دوا بهتر است.» خطابات مبارکه، ج ۱، ص ۵۵ (به لوح لاهه، مکاتیب ج ۳، ص ۱۰۳ مراجعه شود).

۱۹۰. لوح بشارت، لوح طرازات، لوح دنیا و کتاب مستطاب اقدس، آیات ۷۵ و ۱۴۴.

۱۹۱. لوح دنیا، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۲۸۹. ۱۹۲. لوح مقصود، ص ۱۲.

۱۹۳. لوح مقصود، ص ۱۳.

و نوع بشر سخت بدان نیازمند است^{۱۹۴}... امر بهائی که در اعلیٰ ذروه یک دور کلی و موعود جمیع اعصار است، اصول اولیه ثابت‌های را که مایه حیات و اساس ادیان سالفه است، تثبیت و تأیید می‌نماید و اساس غائی و معین معتقدات این امر آن است که این ادیان کُلّ به امر الهی ظاهر گشته‌اند: به عقیده اهل بهاء این شرایع الهیه مراحل مختلفه دین واحدی است که من جانب الله بوده و کاملاً به یکدیگر مرتبط و در طی اعصار و ادوار همواره رو به تکامل و ارتقا است و دین بهائی خود جزء لاینفک آن است. امر بهائی معترف بر آن است که جمیع شرایع سالفه من عندالله ظاهر گشته‌اند و موفقیت‌های عظیمی که نصیب این ادیان گردیده همواره مورد تکریم اهل بهاست... آئین بهائی هرگز در صدد آن نیست که اساس روحانی ادیان عالم را منهدم سازد، بلکه منظور حقیقی و مقصد اصلی‌اش آن است که اساس این ادیان را اتساع بخشیده، مبادی آنان را احیاء کرده، مقاصد و اهداف آنان را به یکدیگر مرتبط ساخته، حیات آنان را نشه‌ای بدیع بخشیده، وحدت آنان را ثابت و محقق داشته، پاکی و صفای اولیه آنان را تجدید کرده، وظایف آنان را به یکدیگر مرتبط ساخته و آنان را در تحقق اعظم نوایای خود کمک و مساعدت نماید»^{۱۹۵}.

همه اینها را لغاظی و انگیزه‌های فرصت طلبانه دیدن و بهائیان را "متعصب"^{۱۹۶} افراطی مجسم کردن، کینه توزانه است. اینکه فیجیکیا حتی تا آنجا پیش می‌رود که ادعا می‌کند در دیانت بهائی "همزیستی میان ادیان مختلف رد شده"^{۱۹۷} و هدف "کار تبلیغی بهائی"

۱۹۴. نظم جهانی بهائی، ص ۸۰.

۱۹۵. دور بهائی، ص ۵ - ۳۴ / (به صفحه ۱۰۵ نظم جهانی بهائی نیز مراجعه کنید).

۱۹۶. *Baha'ism* صص ۲۷۷ و ۴۱۶ به بعد. اگر چنین باشد خبثی عجیب است که در جریان دعاری حقوقی مدنی مربوط به خشونت‌های شدیدی که بین هندویان و مسلمانان رخ داد (که آتش آن با خراب شدن مسجد بابری در ایودها (Ayodhya) که در سال ۱۵۸۲ در محل یک معبد هندو ساخته شده بود، شعله‌ور گردید)، دیوان عالی هند از جامعه بهائی و دیانت بهائی به عنوان نمونه و الگویی برای حل چنین اختلافاتی نام می‌برد: درک و فهم بی طرفانه منضیبات یک جامعه هماهنگ و صلح پرور را باید در دیانت بهائی جستجو نمود.

(Transferred Case no. 41, 42, 43 and 45 of 1993; Writ Petition no. 20 B, 1993; 186, 1994, pp. 91-93 of the verdict).

197. *Lexikon der Sekten*, column 101.

همراه با "مجادلاتش با سایر ادیان"، "نابودی همه ادیان موجود" است.^{۱۹۸} نشان می دهد که کینه توزی تا چه اندازه، چشمان وی را نسبت به حقیقت کور کرده است.

۶. در آن واحد بشدت عقل گرا، ضد علم و باطن گرا، همه با هم؟

جملات فیچیکبا درباره عقل گرایی، علم و باطن گرایی^{۱۹۹} چنان آشفته و متناقض و مبهم است که لزومی ندارد به بحث در جزئیات آنها بپردازیم. وی از یک سو مدام می گوید که دیانت بهائی را حاصل روشنگری غرب و دنباله رو "نهضت فرهنگی تجدید طلبانه خاورمیانه"^{۲۰۰} و "حتی اساساً" مرتبط با رهبران انقلاب ترکان جوان^{۲۰۱} نشان دهد. وی به دیانت بهائی به عنوان "عقل گرایی ای که به نمایش و بزرگداشت پیروزی های واقعا تبلیغاتی"^{۲۰۲} می پردازد، نظر می کند و با نقل قول از گلدزیهر Goldziher^{۲۰۳} حتی آن را با "آزاد اندیشی مذهبی" یکی می کند^{۲۰۴} و در جای دیگر می نویسد که "دیانت بهائی خود را دیانتی که شدیداً عقلانی است، جلوه می دهد"^{۲۰۵} که تلویحاً به این معناست که این عقل گرایی کاذب است. از سوی دیگر ادعا می کند که دیانت بهائی دشمن علم است و می نویسد که "نگرشی مملو از تضاد و ستیزه نسبت به علم" دارد.^{۲۰۶}

و این حدیث را که در کتاب مستطاب ایقان نقل شده: "العلم حجاب الاکبر"^{۲۰۷} مدرکی برای ادعای توخالی خود قرار داده که حضرت بهاءالله هر دانشی را که مبتنی بر علم باشد "تا آنجا که از وحی ناشی نشده باشد" رد می نماید.^{۲۰۸} به همین دلیل وی جداً انتظار دارد که دیانت بهائی در آینده خواهان آن شود که "به محض امکان، همه علوم فقط در کتب این دیانت مطالعه شوند"^{۲۰۹} [!]

۱۹۸. *Baha'ism* ص ۴۲۵.

۱۹۹. همان مأخذ، صص ۱۶۷ به بعد، ۱۸۷ به بعد و ۲۵۲ به بعد.

۲۰۰. همان مأخذ، صص ۸۷، ۹۰، ۱۶۶ و ۲۵۵. این اصطلاح از رومر اخذ شده است. (*Die Babi - Beha'ı* صفحات ۹۰.

۲۰۱. *Baha'ism* ص ۲۵۲. (۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴).

۲۰۲. همان مأخذ، صص ۲۵۳ و بعد.

۲۰۳. گلدزیهر نیز به نوبه خود به فضاوت یک مبلغ مسیحی در ایران، عالیجناب اف. ام. جوردهان F. M. Jordan که به

نظر وی بهائیان چیزی به جز "عقل گرایان صرف بی دین" نیستند، ارجاع می دهد. (*Introduction* ص ۲۵۳).

۲۰۴. *Baha'ism* ص ۱۸۷. (۲۰۵. همان مأخذ.

۲۰۶. همان مأخذ، ص ۱۶۷، یادداشت ۸۹. (۲۰۷. کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۴۵.

۲۰۸. *Baha'ism* ص ۲۵۴. (۲۰۹. همان مأخذ، ص ۱۶۷.

حضرت بهاء الله و حضرت عبدالبهاء در مورد علم، دین، عقل، دانش و تعلیم و تربیت بیانات بسیاری فرموده‌اند که تصویر به کلی متفاوتی از آنچه گفته شد، ترسیم می‌نمایند. کسب دانش اجباری است:

«دانائی از نعمت‌های بزرگ الهی است، تحصیل آن بر کُل لازم»^{۲۱۰}
 «علم به منزله جناح است از برای وجود و مرققات است از برای صعود
 تحصیلش بر کُل لازم»^{۲۱۱} «حتی احبای الهی چه صغیر و چه کبیر، چه ذکور
 و چه اناث هر یک به قدر امکان در تحصیل علوم و معارف و فنون متعارف
 چه روحانی و چه امکانی بکوشند.»^{۲۱۲}

به علم مقامی معادل دین داده شده، علم و دین دو بال هستند که انسان با آن می‌تواند به اوج معرفت پرواز نماید. حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «انسان... به بال واحد پرواز نتواند»^{۲۱۳} اگر قرار باشد انسان «فقط با بال دین» پرواز کند، «فوراً به مرداب اوهام سقوط می‌کند» در حالی که «با بال علم تنها، اوج نمی‌گیرد و به حسیض یأس آور مادیت می‌افتد» (ترجمه)^{۲۱۴} علوم «قنطرة حقیقت»^{۲۱۵} هستند و «اساس متین» این «دور بدیع»^{۲۱۶} حضرت بهاء الله تأیید می‌فرمایند که: «صاحبان علوم و صنایع را حق عظیم است بر اهل عالم»^{۲۱۷} چرا که «حکیم دانا و عالم بینا دو بصرند از برای هیکل عالم».^{۲۱۸} حضرت عبدالبهاء در رساله سیاسی خود تحت عنوان «رسالة مدینه»^{۲۱۹} درباره مخالفان سرسخت اصلاحات در ایران که مخالف «افکار جدید» و «اکتساب... از ممالک سائره»^{۲۲۰} هستند و در قبال اخذ دستاوردهای علمی و فنی غرب مقاومت می‌کنند، بشدت انتقاد می‌فرمایند. حضرت بهاء الله نیز به تمجید «آفتاب صنعت» که «از افق آسمان غرب نمودار شده» می‌پردازند و به آنان که مخالف ترقی هستند، می‌فرمایند: «باید به

۲۱۰. لوح طرازات. طراز ششم (نبذة من تعالیم، ص ۷۰).

۲۱۱. لوح تجلیات. تجلی سزم.

۲۱۲. مجموعه نصوص تربیتی ۲۰ - ۱۹.

۲۱۳. خطابات مبارکه، ج ۱، ص ۱۵۸.

۲۱۴. *Parus Takts*، ص ۴۴.

۲۱۵. منتخبات مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ص ۱۰۷.

۲۱۶. مجموعه نصوص تربیتی، ص ۵۲.

۲۱۷. لوح تجلیات، مجموعه اشراقات، ص ۲۰۳.

۲۱۸. لوح مقصود، ص ۱۷.

۲۱۹. «الرسالة المدینة». طبع مطبعه كردستان علمیه. ۱۳۲۹ مجری.

۲۲۰. رسالة مدینه، ص ۱۶ و ص ۳۹ - ۳۸.

انصاف تکلم نمود و قدر نعمت را دانست».^{۲۲۱}

تحصیل و کسب علم برای همه مردم یک تکلیف دینی است.^{۲۲۲} چرا که «کنز حقیقی از برای انسان علم اوست و اوست علت عزت»^{۲۲۳}، آن است که «سبب ترقی عالم بشریت» است^{۲۲۴} در حالی که «اساس اساس سیئات نادانی و جهالت است»^{۲۲۵}. حضرت عبدالبهاء برای کشور عقب مانده ایران در قرن نوزدهم میلادی طالب «توسیع دائره معارف و تشیید ارکان فنون و علوم نافع و ترویج صنایع کامله»^{۲۲۶} و اجرای تعلیم و تربیت اجباری شدند^{۲۲۷} و در خطابه‌های عمومی خودشان در ایالات متحده و کانادا به کرات و مرات از قوه متفکره و کسب علم و فلاسفه ازمینه کهن، بخصوص سقراط^{۲۲۸} و افلاطون^{۲۲۹} و ارسطو^{۲۳۰} تمجید نمودند.

«اعظم منقبت عالم انسانی علم است».^{۲۳۱}... «اولین تجلی حق بر انسان علم است... همه مواهب در اصل الهی هستند اما هیچ یک با قوه متفکره متفحصه و متجسس قابل قیاس نیست که موهبت ابدی است و سبب سرور بی منتها» (ترجمه)^{۲۳۲}... «فلسفه ذهن را پرورش می دهد» (ترجمه)^{۲۳۳}

درست است که در بعضی نصوص شرطی برای این بیانات گذاشته شده است. حضرت بهاء الله آن علمی را که «اهل ارض از آن منتفع شوند»^{۲۳۴} و «سبب منفعت و ترقی و ارتفاع مقام انسان»^{۲۳۵} و «اثر و ثمر از آن ظاهر و سبب راحت و آسایش عباد است»^{۲۳۶} ستایش فرموده و «علمی که به حرف ابتدا شود و به حرف منتهی گردد»^{۲۳۷} را

۲۲۱. لوح طرازات، طراز پنجم (مجموعه اشراقات، ص ۱۵۴ - ۱۵۳).

۲۲۲. تجلی سزم از لوح تجلیات و مجموعه نصوص تربیتی، ص ۳۸، سطر آخر - رساله مدینه، ص ۴۲.

۲۲۳. تجلی سزم از لوح تجلیات. (مجموعه اشراقات، ص ۲۰۳).

۲۲۴. مجموعه نصوص تربیتی، ص ۳۷. ۲۲۵. مجموعه نصوص تربیتی، ص ۳۶.

۲۲۶. رساله مدینه، ص ۱۸. ۲۲۷. همان مأخذ، ص ۱۳۲.

۲۲۸. خطابات مبارکه، ج ۲، ص ۳۱۰. ۲۲۹. همان مأخذ، ص ۲۹۹ و ۲۶۸.

۲۳۰. همان مأخذ، ص ۲۹۹ و ۲۶۸. ۲۳۱. همان مأخذ، ص ۷۷.

۲۳۲. *Promulgation*، صص ۴۹ و بعد. ۲۳۳. همان مأخذ، ص ۲۱۳.

۲۳۴. لوح تجلیات، تجلی سزم. ۲۳۵. لوح مقصود، ص ۱۴.

۲۳۶. لوح ابن ذئب، ص ۱۵.

۲۳۷. لوح تجلیات، لوح مقصود. کتاب مستطاب اقدس، آیات ۷۷ و ۱۷۷ و لوح ابن ذئب، ص ۱۵.

تأیید نفرموده‌اند. منظور ایشان از این بیان مبارک چیست؟ چنانکه حضرت شرقی افندی می‌فرمایند ایشان به رسائل و تفسیرات مربوط به علوم دینی و الهیات و «به بحث و موشکافی‌های بی‌ثمر در مجردات و فرضیات» که «به جای آن که مددی در نیل به حقیقت باشد، باری سنگین بر ذهن انسان می‌نهد»^{۲۳۸} اشاره می‌نمایند. این قضاوت را احتمالاً در مورد مطالعات بی‌ثمر فلسفی و بحث‌های صوری و لفظی که به امری جز «گفتگوهای»^{۲۳۹} بینوده و «منازعات و مجادلات بی‌فایده»^{۲۴۰} منجر نمی‌شود، باید به کار برد. زیرا به فرموده حضرت بهاء‌الله «اکثری از حکمای ایران عمرها به درس حکمت مشغولند و عاقبت حاصل آن جز الفاظی نبوده و نیست.»^{۲۴۱} حضرت شرقی افندی تأکید می‌فرمایند که:

«فلسفه‌ای که شما به آن مشغول خواهید شد و بعدها تدریس خواهید نمود، مسلماً از علمی نیست که از حرف ابتدا شود و به حرف منتهی گردد. مقصود بحث و موشکافی‌های بی‌ثمر در مجردات و فرضیات است نه یک علم سالم و منطقی مانند فلسفه.» (ترجمه)^{۲۴۲}

شخص فکری می‌کند که این «متخصص برجسته» در مورد دیانت بهائی بایستی جائی در «مطالعه جامع منابع»^{۲۴۳} با این بیانات در آثار بهائی مواجه شده باشد و فقط می‌تواند چنین تصور کند که وی یا از این بیانات بی‌خبر بوده و یا عمداً آنها را نادیده گرفته و این واقعیت را از خوانندگان دریغ کرده که در این دیانت کسب «علم و دانائی... و عقل و هوشیاری و اطلاع بر حقائق کونیه و اسرار الهی»، «رکن اعظم» و «اساس متین دین الله»^{۲۴۴} توصیف شده‌اند. بیاناتی که با تصویری که فیچیکیا به عنوان دینی کینه پرست و ضد روشنفکری القا می‌کند، ابتدا مطابقت ندارد.

قضاوت وی مبنی بر اینکه دیانت بهائی مخالف علم و دانش^{۲۴۵} است، متکی به

۲۳۸. نقل از یادداشت شماره ۱۱۰، ص ۱۸۲ در کتاب مستطاب اقدس.

۲۳۹. الواح نازله بعد از کتاب اقدس، ص ۱۴۸. رساله مدینه، ص ۱۲۵.

۲۴۱. لوح مقصود، ص ۱۴.

۲۴۲. ترویج مریخ ۱۵ فوریه ۱۹۴۷ مرقومه از قیلي حضرت ولی امرالله به یکی از انجیاء مندرج در صفحه ۴۴۵ *Unfolding Destiny*.

۲۴۳. مایکل میلدنبرگر در پیشگفتارش بر کتاب فیچیکیا، ص ۱۲.

۲۴۴. مجموعه نصوص تربیتی، ص ۳۸ / متخاتی از مکاتیب حضرت عبدالیهاء، ص ۱۲۳.

۲۴۵. *Baha'ism*، صص ۱۶۷ و ۲۵۴.

یک جمله است، حدیثی که حضرت بهاء‌الله در کتاب ایقان نقل می‌فرماید: «العلم حجاب الاکبر»^{۲۴۶}. در اینجا بار دیگر فیچیکیا روش مغرضانه خود را نشان می‌دهد. وی این نقل قول را از زمینه خود خارج می‌کند و از خواننده خود پنهان می‌کند که آنچه در اینجا به آن اشاره شده، رشته‌های خاصی از علوم است. یعنی «علم فلسفه و علم کیمیا و علم سیمیا»^{۲۴۷} و بخصوص مجادلات کلامی و «علوم محدودۀ محبوبه» علما که مانند حجاب آنان را از تشخیص ظهور جدید باز می‌دارد.^{۲۴۸} بنابراین حضرت بهاء‌الله اشاره به علمی می‌فرماید که بنا به فرمودۀ خودشان «به حرف ابتدا شود و به حرف منتهی گردد»^{۲۴۹} از این میان یک دشمنی کلی را نسبت به علم و دانش نتیجه گرفتن و همه بیانات مقدسه دیگر را نادیده گرفتن، نمونه دیگری از تحریف کینه توزانه فیچیکیا است. البته این انتقاد مانع نمی‌شود که گستاخانه بیانات حضرت عبدالبهاء درباره رابطه علم و دین^{۲۵۰} را محکوم و ادعا کند که در آنها این نکته به حساب نیامده که «دین ماهیتا معنوی و غیر عقلانی» است.^{۲۵۱} علاوه بر آن فیچیکیا ادعا می‌کند که «یک جنبه شدیداً باطنی در بیهائیت» یافته و اظهار می‌کند که «بهاء‌الله و بیائیان بسیار متمسک^{۲۵۲} گروهی مخفی را تشکیل می‌دهند که

۲۴۶. کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۴۷. ۲۴۷. کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۴۴.

۲۴۸. همان مأخذ، ص ۱۵۲. همچنین مراجعه فرمائید به:

John Hatcher and William Hatcher, *The Law of Love Enshrined*, pp. xiiff.

۲۴۹. تجلی سوم از لوح تجلیات، مجموعه اشراقات، ص ۲۰۳. مراجعه فرمائید به همین کتاب، ص ۲۵۱، یادداشت ۲۳۶. در جای دیگر نیز حضرت بهاء‌الله در مورد مخالفان عقیدتی خود و دانشی که ادعا می‌کنند معیار حقیقت است می‌فرماید: «آذان را ثقل اوهام از اصغای ندای الهی منع نموده و حُجبات علوم و ظنون عیون را از مشاهده انوار وجه محروم داشته. (الواح بعد از کتاب اقدس، ص ۱۴۸).

۲۵۰. «دین و علم توأم است. اگر مسئله‌ای از مسائل دین به حقیقت مطابق عقل و علم نباشد، آن وهم است.» (خطابات مبارکه، جلد ۱، ص ۱۵۵). همانطور که گولمر در بررسی مقاله‌ای که آر. هامل R. Hummel نوشته و در *Taschen-lexikon Religion und Theologie* تحت ویراستاری اروین فالباخ Erwin Fahlbusch منتشر شده، خاطر نشان می‌سازد: «این برنامه‌های تجویزی است که حل مشکلات اصلی مربوط به اخلاقیات و نظریات علمی تمدن فنی و صنعتی ما را هدف قرار می‌دهد. (Baha'i-Briefe, issue 47 (April 1984), p. 29).

۲۵۱. Baha'ismus، ص ۲۵۳ (تأکید از فیچیکیا).

۲۵۲. منظور چه کسانی هستند؟ چه گروه‌ها و طبقات دیگری وجود دارند؟

حقیقت کامل در اختیار آنهاست.^{۲۵۳} وی برای این فرضیه با اشاره به آیه‌ای از لوح حکمت دلیل می‌آورد که مجدداً آن را نه از منبع اصلی منتشره^{۲۵۴} بلکه از گولدزیبر نقل می‌کند.^{۲۵۵} اما این آیه فقط دال بر آن است که حضرت بهاء‌الله، همه چیز را نازل فرموده‌اند.^{۲۵۶} هرگز ذکری از وجود یک گروه باطنی برگزیده از مؤمنین که آنان را با عقاید سَری، آشنا کرده باشند، وجود ندارد. فیچیکیا که خودش اینقدر از حدس و گمان لذت می‌برد، به سادگی حدس و گمان‌های مبهم گلدزیبر را درباره این موضوع اخذ کرده،^{۲۵۷} همان طور که قبلاً رومر چنین کاری کرده بود.^{۲۵۸}

بدیهی است فیچیکیا اصطلاح "باطنی" را بخوبی درک نمی‌کند. این اصطلاح به معنی اصلی اش به عقیده سَری یک دیانت یا مکتب گفته می‌شود که فقط محارم از آن اطلاع دارند. بنابراین کلمه باطنی (که گاهی برای تحقیر استعمال می‌شود) به معنی "حقیقتی سَری است که فقط اقلیتی محرم یا تعلیم یافته از آن خبر دارند." این معنایی است که امروزه در دوره نهضت عصر جدید* و بیداری مجدد عرفان پذیرفته شده و این همان معنایی است که فیچیکیا از این کلمه اختیار می‌کند. در این وهله باید توجه داشت که در دیانت بهائی نه عقیده باطنی‌ای وجود دارد، نه "حلقه‌ای باطنی"^{۲۵۹} از "خواص برگزیده" که در جایی شکل گرفته است حضرت بهاء‌الله در کتاب مستطاب اقدس محکوم می‌کنند کسانی را که ادعای

«الباطن و باطن الباطن. قُلْ يَا أَيُّهَا الْكٰذِبُ تَاللّٰهِ مَا عِنْدَكَ اِنَّهُ مِنَ
التَّشْوٰر. ترکناها لکم کما تترک العظام للکلاب.»^{۲۶۰}

و در جای دیگر می‌فرمایند:

«نفوسی که به اوهام خود معتکف شده‌اند و اسم آن را باطن

۲۵۳. *Baha'ism* ص ۱۸۸.

۲۵۴. مجموعه‌ای از الواح مبارکه حضرت بهاء‌الله، که بعد از کتاب اقدس نازل شده حیفاً. ۱۹۷۸.

۲۵۵. مقدمه، ص ۲۴۹.

۲۵۶. هیچکدام از مظاهر البیه همه چیز نازل نکرده‌اند. «كُلُّ مَا نَزَّلْتُ عَلَيْكَ مِنْ لِسَانِ الْقُدْرَةِ وَ كَتَبْتُهُ بِقَلَمِ الْقُوَّةِ قَدْ نَزَّلْنَاهُ عَلٰی قَدْرِكَ وَ لَحِيكَ لِأَعْلٰنِ شَأْنِيْ وَ لَحْنِيْ» (کلمات مکنونه عربی. شماره ۶۷: همچنین مقایسه فرمائید با منتخبات آثار حضرت بهاء‌الله. شماره ۸۹ و انجیل یوحنا. باب ۱۶، آیه ۱۲).

۲۵۷. "به نظر می‌رسد که وی برخی عقاید باطنی را برای یک گروه منتخب نگه داشته است" (*Introduction*, p. 249).

* New Age.

۲۵۸. *Die Babi - Beha'i* ص ۱۴۳.

۲۶۰. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۳۶.

۲۵۹. *Baha'ism* ص ۱۸۸.

گذاشته‌اند، فی الحقیقه عبده اصنامند.»^{۲۶۱}

علاوه بر این معنی، کلمه باطنی اشاره ضمنی دیگری هم دارد که معلوم است برای فیچیکیا ناشناخته است. در الهیات همواره این اعتقاد وجود داشته که کلام الهی علاوه بر معنی بیرونی (و ظاهری) یک معنی درونی (و باطنی) دارد. این که کلام الهی دارای معانی درونی عرفانی است که فقط بر کسانی آشکار می‌شود که در طریق عرفان سالک شده، حُجُبَاتِ نَفْسِ را کنار زده و خود را از «سبحات و اشارات ظنون و اوهام (لا یسمئه لا یغنیه)»^{۲۶۲} که «لایسمن و لا یغنی من جوع»^{۲۶۳} آزاد نموده باشند، امری است که نقش مهمی در اسلام و بخصوص در شیخیه (مکتب شیخ احمد احسائی)، بازی کرده است.^{۲۶۴} همین تمایز را بایستی در آثار حضرت بهاء‌الله یافت.^{۲۶۵} ادعیه نازله کرارا شامل طلب تأیید الهی برای فهم این حقائق عرفانی و «مسک المعانی»^{۲۶۶} است. چنانکه مثال‌های زیر نیز نشان می‌دهند:

«یا الهی آیدنی... لا خرق الحُجُبَاتِ الَّتِي مَنَعْتَنِي عَنِ الْاِقْبَالِ الْيَكِّ وَالْاِنْعَمَائِ فِي بَحْرِ

۲۶۱. نقل از کتاب مستطاب اقدس، یادداشت شماره ۶۰.

۲۶۲. لوح مقصود، ص ۱۶. ۲۶۳. قرآن مجید، سوره غاشیه، آیه ۷.

۲۶۴. باطن به معنی درون و پنهان و ظاهر به معنی بیرون و قابل رؤیت. همچنین مراجعه فرمائید به:

B. Radke, keyword: "Baten", in *EIR*, vol. 3, pp. 895ff.; *SEI*, keyword "Batiniya" pp. 60ff.; *Amanat, Resurrection*, pp. 12, 117f., 409; Kamran Ekbal, "Das Messianische Chronogramm Muhammad Shaha aus dem Jahr 1250/1834", in *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*, p. 154.

در باره این موضوع همچنین مراجعه فرمائید به

John Hatcher, *The Ocean of His Words*, ch. 5 ("The Huris of Inner Meaning: Solving the Mysteries of Figurative Language"), pp. 165-231.

۲۶۵. مراجعه فرمائید به: کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۹۸ - هفت وادی، آثار قلم اعلیٰ، ج ۳، ص ۱۲۷ به بعد و ۱۴۹ به بعد - ورق پنجم و ششم از کلمات فردوسی - لوح مقصود، ص ۱۶ و همچنین تفسیر حضرت بهاء‌الله بر سوره الشمس (سوره ۹۱ قرآن) و: Cole, Baha'u'llah's "Commentary on the Surah of the Sun", *Introduction and Provisional Translation*, in *BSB* 4:3-4 (April 1990), pp. 4ff.

مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ۶۲، ۱۳۷، ۱۶۳، ۲۴۳، ۲۶۴.

۲۶۶. مناجاة، ص ۱۹۳.

عیرفانیک»^{۲۶۷}

«... عَلَّمَهُ^{۲۶۸} سَرَک المصون...^{۲۶۹} و ما را نیز بر اسرار آگاه کن.»^{۲۷۰} (ترجمه).
 «... آثار احدیتت که در حقائق موجودات مخزون است، آشکار فرما.»^{۲۷۱} (ترجمه)
 «... تا بتوانیم... راز تو گوئیم»^{۲۷۲}

«... تعرّفنی ماکان مکنونا» فی کناثر عرفانک و مستورا» فی خزائن علمک»^{۲۷۳}

واضح است که فیجیکیا نتوانسته همه اینها را بفهمد، در غیر این صورت آن قسمت‌هایی از آثار را که مربوط به ابعاد عرفانی این دیانت است باطنی و سری نمی‌دانست. چنانکه موقع نقل قول بخشی از مذاکرات که در آن حضرت عبدالبهاء شرح می‌دهند که هر چه مظهر الهی می‌کند و می‌گوید: «محض حکمت است و مطابق واقع» و کسانی که «اسرار خفیه حکمی از احکام و یا عملی از اعمال» را نفهمند، نبایستی به آن اعتراض کنند^{۲۷۴} چنین می‌کند و در باره آن این گونه اظهار نظر می‌نماید: «در اینجا بار دیگر جنبه سری و باطنی عقاید بپائی به وضوح بیان شده است.»^{۲۷۵} این نظر به کلی اشتباه است. نسی که از حضرت عبدالبهاء نقل شده، فقط حکایت از آن دارد که احکام نازله بی چون و چرا و بی نیاز از اثبات است و فقط تا حدی می‌توان آن را از طریق عقلانی توضیح داد. دیانت نازله ورای طبقه بندی‌های عقلانی است (عبیب جوئی‌های فضل فروشانه و خام فیجیکیا از حضرت عبدالبهاء نشان می‌دهد که وی خیلی خوب از این موضوع مطلع است)^{۲۷۶} و احکام منزله معتبر و لازم الاجراء هستند.

این کشف جدیدی نیست، بلکه حقیقتی کهن است. مدتها پیش در قرن دوازدهم میلادی موسی بن میمون Moses Maimonides خاطر نشان ساخت که اهداف و مقاصد تعداد اندکی^{۲۷۷} از احکام تورات معلوم است. آیا این به یهودیت جنبه «سری و باطنی»

۲۶۷. دعا و تفکر، ص ۱۷۲. ۲۶۸. یعنی مؤمنی را که در حال مناجات است.

۲۶۹. منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ص ۴۱.

۲۷۰. Baha'i Prayers (English edition)، ص ۹۶.

۲۷۱. همان مأخذ، ص ۱۱۱. ۲۷۲. مجموعه مناجات چاپ آلمان، ص ۳۴۴.

۲۷۳. مناجاة، ص ۱۹۵. ۲۷۴. مذاکرات مبارک، ص ۱۳۱.

۲۷۵. Baha'ismus، ص ۲۵۳؛ یادداشت ۹۸ (تأکید از فیجیکیا).

۲۷۶. همان مأخذ، صص ۲۵۲ و بعد.

۲۷۷. مراجعه فرمائید به: Dalalat al-Ha'irin: The Guide of the Perplexed, ch. XXXI. pp. 106ff.

در مورد هدف احکام الهی مایکل فرید لاندل Michael Friedlander چنین می‌نویسد: «این نکته که هر حکم در

می دهد؟ آیا تمایزی که حضرت مسیح بین "خلوت خوانده شدگان که به آنها "سر ملکوت خدا عطا شده" و آنها که "بیرون" هستند که "همه چیز!!" به مثل ها دریافت می کنند" ^{۲۷۸} قائل شده اند به معنای وجود عقیده سَری برای معدودی "خواص برگزیده" است؟

در جای دیگر فیچیکیا اشاره درستی ^{۲۷۹} به پایان نامه دکترای بنده ^{۲۸۰} دارد و می گوید ظرفیت درک انسان از ارزش های اخلاقی محدود است و منبع اصلی اصول اخلاقی، ظهور الهی است. دشوار بتوان این امر را "عقل گرایی که به نمایش و بزرگداشت پیروزی های واقعا" تبلیغاتی" می پردازد، دانست. ^{۲۸۱} با این حال کمی بعد فیچیکیا "سرنوشت غم انگیز بپناه الله" را ناشی از این واقعیت می داند که "تلاش کرد از یک سو علم و دین را آشتی دهد و از سوی دیگر شرعی ایجاد نمود که به علت "مصون از خطا بودن" غیر قابل تغییر است و نمی توان آن را حتی وقتی یافته های جدید (و از نظر علمی متقن) اقتضا می کنند، اصلاح نمود. ^{۲۸۲} فیچیکیا این شرع را به نحو خاصی "عجیب" ^{۲۸۳} و "پیچیده" ^{۲۸۴} (یعنی درست بر عکس "شدیدا" عقلانی" ^{۲۸۵}) می یابد و در سراسر آثار حضرت بپناه الله روح "شرق قدیم" ^{۲۸۶} و "اخذ نظرات شرق قدیم که حتی اسلام مدرن هم آن را منسوخ می داند" ^{۲۸۷} را احساس می کند. تنها شاید فیچیکیا بداند که چگونه این خصوصیات را می توان با یکدیگر مقارن و همراه دانست: نفوذ شدید روشنگری غرب، قرابت ادعائی به آزاد اندیشان و در عین حال و به طور همزمان قرابت شدید به جوامع سَری و باطنی، دشمنی زیاد با علم و دانش ^{۲۸۸} و

کسب این هدف (سعادت انسانی) چه نقشی دارد را نمی توانیم با اطمینان بیان کنیم زیرا در تورات حکمت و هدف احکام جز در موارد استثنائی بر ما آشکار نشده است. (The Jewish Religion , p. 243).

۲۷۸. انجیل مرقس: باب ۳، آیه ۱۱، مقایسه فرمائید با رساله اول پولس رسول به قرنتیان: باب ۵، آیه ۱۲ - رساله پولس رسول به کولتسیان: باب ۴، آیه ۵ و نامه اول پولس رسول به تسالونیکیان: باب ۴، آیه ۱۲.
۲۷۹. Baha'ismus صص ۳۲۰ به بعد.
۲۸۰. Grundlagen, صص ۵۱ به بعد.
۲۸۱. Baha'ismus صص ۲۵۴ به بعد.
۲۸۲. همان منبع، ص ۲۶؛ Materialdienst ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۶.
۲۸۳. Baha'ismus صص ۴۳۰.
۲۸۴. همان مأخذ، ص ۱۳۵، یادداشت ۲۷.
۲۸۵. همان مأخذ، ص ۱۸۷.
۲۸۶. Materialdienst ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۶. به هر حال وی برای این خورده گیری خود هیچ دلیل و توجیهی ارائه نمی دهد.
۲۸۸. Baha'ismus صص ۱۶۷.

رد آزادی و دموکراسی^{۲۸۹} که ناشی از روح "شرق کهن" است که خواستار رجعت به گذشته می باشد.

دیانت بهائی نه "شدیدا" باطنی^{۲۹۰} است و نه، همان طور که خدا محور نظام خلاق آن اثبات می کند،^{۲۹۱} "شدیدا" عقل گرا^{۲۹۲}.

۷. در باب مفهوم آزادی^{۲۹۳}

فیچیکیا از آیاتی از کتاب اقدس که در آن از تلاش انسان برای آزادی^{۲۹۴} انتقاد شده است، چنین نتیجه می گیرد که آزادی جایی "در سازمان این دیانت سخنگیر و "متشرع"^{۲۹۵}

۲۸۹. همان مأخذ، صص ۲۳۳ و بعد، ۲۷۵، ۳۳۰، ۳۸۹ و بعد، ۴۲۳.

۲۹۰. همان مأخذ، صص ۱۸۸ و ۲۳۳. ۲۹۱. همان مأخذ، صص ۱۸۷.

۲۹۲. درباره این موضوع و در مورد نقش عقل مراجعه فرمائید به تألیف بنده تحت عنوان:

در حال آماده شدن برای نشر است. (5 - 3 - 6, Part II, *Baha'i Ethics*)

۲۹۳. برای بررسی دقیق نظرانی که در این فصل ارائه شده مراجعه فرمائید به:

Schaefer, *Die Freiheit und ihre Schranken. Zum Begriff der Freiheit in Baha'u'llahs Kitab-i-Aqdas*, Hofheim, 1994.

بن رساله در کتاب دیگرم که در تپیه است: (*Baha'i Ethics*) خواهد آمد.

۲۹۴. آیاتی که (آیات ۱۲۵ - ۱۲۲) فیچیکیا به آن اشاره می کند زادر اینجا می آوریم تا خواننده بتواند خودش قضاوت کند: انظروا فی الناس و قلة عقولهم يطلبون ما یضرهم و یترکون ما ینفعهم الا انهم من الهائمین * انا نرى بعض الناس ارادوا الحرية و ینتخرون بها اولئک فی جهل مبین * ان الحریة تنتهی عواقبها الی الفتنة الی لا تخمد مارها کذلک یخبرکم المحصى العلیم * فاعلموا ان مطالع الحریة و مظاهرها هی الحیوان و للانسان ینبغی ان ینکون تحت سنن تحفظه عن جهل نفسه و ضرر الماکرین * ان الحریة تخرج الانسان عن شئون الادب و الوقار و تجعله من الارذلین * فانظروا الخلق کالاعنام لا بد لها من راع لیحفظها ان هذا لحق یقین * انا نصدقها فی بعض المقامات دون الاخر انا کنا عالمین * قل الحریة فی اتباع اوامری لو انتم من العارنین * لو اتبع الناس ما نزلناه لهم من سماء الوحی لیجدن انفسهم فی حرریة بحتة طوبی لمن عرف مراد الله فیما نزل من سماء مشیته لمهیمنة علی العالمین * قل الحریة الی تنفعکم انما فی العبودیة لله الحق و الذی وجد حلاوتها لا یبدلها بملکوت ملک السموات و الارضین *.

۲۹۵. *Baha'ism*, صص ۲۳۴ (تأکید از فیچیکیا).

ندارد و حضرت بهاء‌الله "تأمین آزادیهای اجتماعی" را تأیید نفرموده‌اند زیرا "منجر به فتنه و فساد و آشوب می‌شود."^{۲۹۶} فیچیکیا این را ردّ دموکراسی می‌داند چون "بهاء‌الله طالب اطاعت بی قید و شرط از احکامش است."^{۲۹۷}

هر چند فیچیکیا در این اظهار نظر همراهان خوبی دارد و با ایگناز گولدزیه‌ر^{۲۹۸} که او هم این آیات را به غلط، قضاوتی بر علیه آزادی سیاسی تصوّر نمود، همفکر است، اما چنین تفسیری اشتباه است. این سوء تفاهم آشکار نشان می‌دهد اینکه شخص مدّت کوتاهی عضو جامعه بهائی بوده باشد، فقط معلوماتی سطحی درباره منابع دست اول آن داشته باشد و نظرات منتقدین خارج از آن دین را، هر چند هم برجسته باشند، کنار هم جمع کند، کافی نیست تا بتواند معنی فقره‌ای از آثار مقدّسه را درک کند و آن را به درستی ارزیابی نماید. اگر کسی بخواهد مفهوم آزادی را در عمق ریشه امر بهائی درک کند و آیاتی را که فیچیکیا نقل می‌کند، به نحو صحیح تفسیر نماید، آنچه لازم دارد یک تحقیق و تتبع منظم و تحلیلی از آثار مقدّسه به عنوان یک کلّ و یک ارزیابی هرمنوتیکی از همه بیانات حضرت بهاء‌الله راجع به نظر ایشان درباره انسان، مسئله قدرت سیاسی و بخصوص رابطه بین نظم و آزادی و همینطور سایر نصوص درباره آزادی است. تجزیه و تحلیل دقیق آثار حضرت بهاء‌الله نشان می‌دهد که قضاوت انتقادی ایشان درباره میل انسان به حرّیت، ردّ آزادی نیست و این آیات به آزادی‌های اجتماعی که در قانون اساسی تضمین شده مربوط نمی‌شود. تحقیق اخیر کول^{۲۹۹} راجع به نظر حضرت بهاء‌الله درباره نظم سیاسی، آگاهی‌های زیادی می‌دهد و بر خلاف نتایجی است که گولدزیه‌ر (و در نتیجه فیچیکیا) به آن رسیده‌اند.

الف) اصل کلمه‌ای که در مقابل "Liberty" و "Freedom" انگلیسی در کتاب مستطاب اقدس آمده "حرّیت"^{۳۰۰} است که به هیچ وجه معادل مفهوم غربی آزادی که ریشه در فلسفه روشنگری دارد، نیست. کلمه حرّیت علاوه بر آزادی، معانی تلویحی بی بند و باری،

۲۹۷. همان مأخذ، صص ۳۴۰، ۳۸۹، ۳۷۵.

۲۹۶. همان منبع، ص ۲۷۵.

۲۹۸. مقدمه، ص ۲۵۱.

299. *Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century* in *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992), pp. 1-26.

۳۰۰. برای بحث دقیق‌تر درباره این اصطلاح به: Schaefer, *Freiheit*, ص ۲۶، یادداشت ۱۸۶ همچنین به *Baha'i*

Ethics, part 11, ch. 6, 1, 2، مراجعه نمایند.

نانجیبی، هرزگی، آزاد اندیشی^{۳۰۱} و حتی ترک اصول اخلاقی* و نیهیلیسم سیاسی^{۳۰۲} را نیز در بردارد (و داشت، بخصوص در خاورمیانه قرن نوزدهم). انتقاد حضرت بهاء الله از حُریت (که معمولاً در انگلیسی و فرانسه liberty و liberte ترجمه می شود) بر علیه افسار گسیختگی است، نه آزادی های دموکراتیک و آزادی انسانی که در محدوده اعتدال است. (ب) این را نیز باید در نظر داشت که ظهور الهی یک پدیده تاریخی است و با توجه به زمینه تاریخی که در آن واقع شده، اغلب تمایلات و وقایع تاریخی و تحولات معاصر را منعکس می نماید. برای این که بتوان آیات کتاب مستطاب اقدس را به درستی تفسیر نمود، شخص باید این واقعیت را در نظر داشته باشد که انقلاب فرانسه که چند دهه قبل رخ داده بود، فقط آزادی های دموکراتیک به ارمغان نیاورده بود، بلکه با خود انکار خدا و افراط کاری هائی که به نام انقلاب انجام شده بود، همراه داشت. شخص باید این را نیز به خاطر داشته باشد که در آن مرفع مشخصه بارز روح زمان (Zeitgeist) اروپا، نیهیلیسم^{۳۰۳} بود و نظریه پردازان آنارشیسم و هرج و مرج گرائی (استیرنر Stirner، پرودن Proudhon، باکونین Bakunin، نچایف Nechajev و کروپتکین Kropotkin) معاصر حضرت بهاء الله بودند و اینکه مجامع آنارشیستی در آن زمان می کوشیدند که با ارتکاب قتل اساس نظم موجود را متزلزل سازند و اینکه کتاب مستطاب اقدس در زمان کمون پاریس که وحشت های حاصله از آن در همه جا تتر و بیزاری آفرید، نازل گردید. در مقابل این تحولات سیاسی که همه آنها به نام آزادی صورت گرفت، تعجبی ندارد که مفهوم آزادی نیز با این جنبه های منفی به هم پیوست و بنابراین معنای خود کلمه حُریت را تحت تأثیر قرار داد به طوری که از نظر زبان شناسی تحوّل یافت و معانی تلویحی موهنی پیدا کرد.

(ج) اشتباه بودن قضاوت گولدزینر، از این واقعیت آشکار می گردد که حضرت بهاء الله در همه الواح بخصوص در الواحی که خطاب به حکام معاصر نازل فرموده اند، به شدت ستمکاری قدرتمندان، ظلم و ستم به مردم، انواع حکومت استبدادی، حکومت

۳۰۱. مراجعه فرمائید به: Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, pp. 108ff

* antinomianism: مطابق این دیدگاه انسان مجبور به رعایت قانون اخلاقی نیست: به ویژه برخی مسیحیان عقیده دارند که به فضل الهی نیازی به قوانین اخلاقی ندارند. (م).

۳۰۲. مراجعه کنید به: Cole, *Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century*, pp. 215ff.

۳۰۳. درباره این موضوع مراجعه فرمائید به: Wolfgang Kraus, *Nihilismus heute oder Die Geduld der Weltgeschichte*, Frankfurt, 1985.

مطلقه و تمرکز قدرت را محکوم می‌فرمایند^{۳۰۴} و حتی در اولین اثر خود، کلمات مبارکه مکتوبه به "ظالمان ارض"^{۳۰۵} بر علیه حکومت ظالمانه اخطار می‌کنند. طبق لوح مقصود "ملوک و سلاطین" بایستی "مرایای اسم عزیز الهی" باشند و "عالم را از سطوت ظلم محفوظ دارند"^{۳۰۶} اما در واقع حضرت بنیاء الله عدل را "به سیاط ظلم معذب"^{۳۰۷} و نور آن را "مستور"^{۳۰۸} می‌بینند چرا که «هیكل عدل تحت مخالف ظلم و اعتساف مشاهده می‌شود»^{۳۰۹} و منجر به آن می‌گردد که «هر یوم بلاى جدیدی ارض را اخذ نماید و فتنه تازه بر پا شود»^{۳۱۰} حضرت بنیاء الله بدون هیچگونه تردیدی آینه‌ای در مقابل سلاطین زمان خود می‌گیرند و تکبر و نخوت و عدم صداقت و ظلم و ستم و ثروت عظیم و اسراف و تبذیر آنها را تقبیح می‌فرمایند^{۳۱۱} و آنها را به حکومت عادلانه و به اخذ "حق المظلوم" و مجازات ظالمین فرا می‌خوانند^{۳۱۲} که دشوار بتوان این مطالب را چنان که فیچیکیا ادعا می‌کند مدرکی برای تمایل به استقرار مجدد حکومت قدیمی و "تحسین کهن شرقی نسبت به سلاطین"^{۳۱۳} دانست.

"آفتاب عدل" که حضرت بنیاء الله می‌فرمایند: «عالم را... اخذ نماید»^{۳۱۴} حکومت قانون است که در آن قدرت فرمانروایان در محدوده قانون و عدالت حفظ می‌شود. بنابراین عدل و انصاف^{۳۱۵} برای آنان که قدرت را در دست دارند، فضیلتی اساسی است. این مسئله همچنین نشان می‌دهد که چرا حضرت بنیاء الله به حکومت مشروطه مبنی بر قانون اساسی تمایل دارند و چرا ترکیب "شوکت سلطنت" که "آیتی است از آیات الهی"^{۳۱۶} و حکومت دموکراتیک را تائید می‌فرمایند.^{۳۱۷} ایشان در لوح دنیا^{۳۱۸} و در لوح خطاب به ملکه

۳۰۴. به لوح دنیا، لوح مقصود و لوح حکمت و لوح اشراقات مراجعه فرمائید.

۳۰۵. کلمات مبارکه مکتوبه فارسی، ص ۵۷، فراز ۶۴.

۳۰۶. لوح مقصود، ص ۸

۳۰۷. لوح طرازات، طراز پنجم، بندهٔ من تعالیم، ص ۶۹.

۳۰۹. لوح مقصود، ص ۹.

۳۰۸. لوح دنیا و اشراقات.

۳۱۰. همان مأخذ.

۳۱۱. مراجعه فرمائید به منتخبات آثار حضرت بنیاء الله، ص ۱۶۰ و نیز ۱۵۸ سطر آخر.

۳۱۲. همان مأخذ؛ شماره ۱۱۶، و کتاب مستطاب اقدس، آیه ۸۹.

۳۱۳. *Baha'ism*، ص ۱۳۵، یادداشت ۲۷.

۳۱۴. لوح مقصود، ص ۷.

۳۱۵. برای بحث بیشتر مراجعه فرمائید به: *Baha'i Ethics* قسمت ۳.

۳۱۶. لوح بشارات، بشارت بانزدهم.

۳۱۷. لوح بشارات، لوح دنیا، لوح ابن ذئب، ص ۴۵.

۳۱۸. لوح دنیا، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۲۸۵.

ویکتوریا^{۳۱۹} شکل حکومت انگلیس را که ترکیب سلطنت و حکومت دموکراسی است، ستایش نمودند چرا که مشورت پارلمانی «اصول ابنیه الامور» را مستحکم می سازد و قلوب مردم را اطمینان می بخشد.^{۳۲۰} این نشان می دهد که ایشان به دولت مشروطه که شرف انسانی را قدر می نهد و از حقوق انسانی حمایت می کند، تمایل دارند.^{۳۲۱}

بیان ایشان که می فرمایند: «أَنَّ الْحُرِّيَّةَ تَنْتَهِي عَوَاقِبَهَا إِلَى النَّتْنَةِ الَّتِي لَا تَخْمَدُ نَارَهَا»^{۳۲۲} چنانچه گلدزپهر تصور می کند و فیجیکیا سعی می کند جلوه دهد، به آزادیهای مدنی که در حکومت مدرن مبتنی بر قانون اساسی تأمین شده، ربطی ندارد، بلکه مربوط به آزادی مطلقی است که حد و مرزی را نمی پذیرد یا حد و مرزهای وسیع افراطی آن به نحوی خودسرانه و دلخواهی تعیین شده اند و بی پایه و اساس هستند. یعنی ایشان به آزادی افسار گسیخته اشاره می فرمایند. همانطور که کول توضیح می دهد، آنچه حضرت بهاء الله رد می فرمایند، این است: «افسار گسیختگی ضد مذهبی» و

(آزادی / به عنوان مجوزی برای برپا کردن فتنه و آشوب عمومی و فساد اخلاقی. از سوی دیگر ایشان جنبه های مثبت آزادی را رد ننموده و می فرمایند: «أَنَا نَصَدَقُهَا فِي الْبَعْضِ الْمَقَامَاتِ دُونَ الْآخَرَ» احتیاط ایشان در مورد آزادی / مجوز چنانچه گلدزپهر ظاهراً تصور می کند، ناشی از اعتقاد به حکومت مطلقه یا حکومت دستگاههای دینی بر آراء و عقاید نیست. رهبران بنیائی برخلاف معاصرشان، پاپ لوئی سیزدهم بر انتخابی بودن دولت تأکید داشتند و طالب آن بودند که دولت در قبال همه ادیان به یک اندازه تحمل و بردباری داشته باشد.»^{۳۲۳}

د) حضرت بهاء الله آزادی «فی اعتدال» را تأیید می فرمایند (یعنی فضیلتی اساسی که همه چیز حتی بالاترین ارزشها تابع آن است،^{۳۲۴} زیرا «چون تجاوز نماید، سبب ضرر گردد»^{۳۲۵}) ایشان درباره آزادی و مدنیت می فرمایند:

۳۱۹. لوح این ذئب، ص ۴۵. همچنین مراجعه فرمائید به منتخب آثار حضرت بهاء الله، شماره ۱۱۹ و ۱۲۰ و

Taherzadeh Revelation vol. 3, p. 123. ۳۲۰. لوح این ذئب، ص ۴۵.

۳۲۱. مراجعه فرمائید به منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ص ۱۰۶.

۳۲۲. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۱۲۳.

۳۲۳. Iranian Millenarianism and Democratic Thought ص ۱۵ و بعد. با ارجاع به منابع بیشتر.

۳۲۴. منتخب آثار حضرت بهاء الله، شماره ۱۶۴.

۳۲۵. ورق نهم از کلمات فردوسیه، مجموعه اشراقات، ص ۱۲۳.

«مع آن که به قبول اهل معرفت فائز است، اگر از حد اعتدال تجاوز نماید، سبب و علت ضرر گردد.»^{۳۲۶}

بنابراین وقتی حضرت بهاء‌الله می‌فرماید که «انَّ الحُرِّيَّةَ تنتهي عواقبها الى الفتنة التي لا تخمد نارها»^{۳۲۷} از آزادی افسارگسیخته یا هرزگی و فساد اخلاقی سخن می‌گویند. ۵) پس طبق مفهومی که حضرت بهاء‌الله از «آزادی حقیقی» در نظر دارند، تصور اینکه مردمی، در فقدان هرگونه مرجعیت و قدرتی، در جامعه‌ای پر هرج و مرج رشد کنند و آنگاه خود به خود به اراده و اختیار حقیقی دست یابند، رد می‌شود و این به معنای رد آنارشسیسم (هرج و مرج طلبی) انقلابی است. حضرت بهاء‌الله، آن نوع جامعه را هم رد می‌نمایند که در آن هیچ ممنوعیتی وجود ندارد و هدف آن، آزادی از قیود رفتار سنتی است، یعنی جامعه‌ای اهل مسامحه که در آن هرکس مجاز است هرکاری می‌خواهد انجام دهد، مشروط بر آن که حقوق دیگران را نقض نکند.^{۳۲۸} اصل اعتدال^{۳۲۹} نه فقط در مورد آزادی سیاسی، بلکه در باره همه امور انسانی صدق می‌کند. پس مفهوم آزادی در محدوده اعتدال چیست؟

و) برای پاسخ دادن به این سؤال بایستی وارد مبحث معرفت‌شناسی بهائی شویم. از آثار حضرت بهاء‌الله این اصل اساسی معلوم می‌گردد که «عقل»^{۳۳۰} که در نصوص مقدسه مورد ستایش بسیار است،^{۳۳۱} محدود است و قادر نیست حدود آزادی را با اطمینان کامل تشخیص دهد. برای تشخیص ارزش‌هایی که این حدود را تعیین می‌کنند، انسان به عقل کلی ظهور الهی متکی است. از نقطه نظر دین، گستاخی انسان در آن است که: «نظر به سرچشمه عصبانی دارد که وی را به آنجا می‌کشاند که حقیقت و خیر را رد کند تا آن

۳۲۶. لوح مقصود، ص ۱۴. ۳۲۷. کتاب مستطاب اقدس: آیه ۱۲۳.

۳۲۸. برای بحث دقیق‌تر مراجعه فرمائید: *Freiheit* صص ۳۰، ۳۵ به بعد؛ *Baha'i Ethics*, Part II, ch. 6.3.

۳۲۹. برای تجزیه و تحلیل این اصطلاح به *Baha'i Ethics* مراجعه فرمائید.

۳۳۰. برای جزئیات بیشتر مراجعه فرمائید به:

Schaefer, *Freiheit* pp. 45ff.; idem *Baha'i Ethics*, Part II, ch. 6,3-5; ch. 13.

همچنین مراجعه فرمائید به Gollmer, *Gottesreich*, ch. 13.2.2.2.

۳۳۱. مراجعه فرمائید به منتخبات آثار حضرت بهاء‌الله، شماره‌های ۸۳ و ۹۵ رساله مدینه، ص ۲-۱. خطابات مبارکه، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۳ و خطابات مبارکه، ج ۳، ص ۲-۱۱۱ و *Promulgation* صص ۶۳ به بعد، ۱۲۸ و ۲۳۱ و ۲۸۷ و

۲۹۲ و ۲۷۳ به بعد، *Paris Talks*, 11:4, 23:6.

که خود را بالا برده برای خود اصل مطلق بگیرد^{۳۳۲}، که معتقد بشود، خودش می داند خوب و بد چیست و بخواهد مثل خدا باشد و "مانند خدا عارف نیک و بد"^{۳۳۳} شود. در حالی که تعیین نیک و بد حق انسان نیست، بلکه حق مخصوص خداوند است.^{۳۳۴}

درک این نکته که پیچیدگی جامعه فراتر از گنجایش عقلانی و تجربی انسانی است و انسان قادر به درک و فهم جامعه در تمامیت و کلیت آن نیست، باعث شده که منتقدین اجتماعی مدرن تصدیق نمایند که محدوده‌هایی هست که عقل انسان را به آن راهی نیست. آنها از "عقلانیت محدود"^{۳۳۵} سخن می‌گویند، تشخیصی که مطابق این بینش است که علم و دانش ماهیتاً موقتی و فرضی است و در نهایت نمی‌تواند اثبات شود.^{۳۳۶}

این بینش که ما "معرفت جزئی" داریم،^{۳۳۷} از آثار مقدسه نیز درک می‌گردد. این واقعیت که انسان نمی‌تواند به طور مطمئنی خیر و شر را تشخیص بدهد، در قرآن نیز تأیید شده است:

«وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ
شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.»^{۳۳۸}

همین معنی در یکی از مناجات‌های حضرت بهاء‌الله نیز آمده است:

«قَدِيرُ لِي يَا اَلِهِي خَيْرُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ مَا يَنْفَعُنِي فِي كُلِّ عَالَمٍ مِّنْ
عَوَالِمِكَ لِأَنِّي لَا اَعْلَمُ نَفْعِي وَ ضَرِّي.»^{۳۳۹}

ماهیت غیر قطعی دانش بشری در حوزه اخلاقیات در کتاب مستطاب اقدس نیز در زمینه آیات مربوط به حریت بیان شده است. حضرت بهاء‌الله می‌فرماید:

«يَطْلُبُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَيَتْرُكُونَ مَا يَنْفَعُهُمْ.»^{۳۴۰}

۳۳۲. Pope John Paul II, *Veritatis Splendor*, no. 86. همچنین به شماره ۱۰۲ مراجعه فرمائید.

۳۳۳. سفر پیدایش: باب ۳، آیه ۵.

۳۳۴. همچنین مراجعه فرمائید به: *Veritatis Splendor*, no. 35, pp. 112ff.

۳۳۵. Friedrich Tenbruck, *Zur Kritik der planenden Vernunft* صص ۲۳ به بعد؛

Helmut Schelsky *Die Arbeit tun die andern* ص ۱۹۵.

336. Karl Popper, *Objective Knowledge*, pp. 75f; *The Logic of Scientific Discovery*, p. 280.

۳۳۷. رساله اول پولس رسول به قرنتیان: باب ۱۳، آیه ۹.

۳۳۸. سوره بقره، آیه ۲۱۳. به امثال سلیمان: باب ۱۴، آیه ۱۲ و باب ۱۶، آیه ۲۵ نیز توجه نمائید.

۳۳۹. مناجاة، ص ۱۷۲.

۳۴۰. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۱۲۲.

اتکای انسان به ظهور الهی که وی را با اطمینان به "صراط مستقیم" هدایت می‌کند، در آثار مقدّسه با تمثیل‌های متعدّدی بیان شده‌است. برای مثال مظهر الهی به عنوان "پزشک دانا" که «درد را به دانائی درمان می‌کند»^{۳۴۱}، توصیف شده‌است. عقل انسان اگر بخواهد در فقدان یک معیار ثابت، ارزش‌های اخلاقی لازم الاجرائی را برقرار سازد، محکوم به شکست است. عقل نه قادر است با مباحثه به اتفاق نظر در این موضوعات برسد و نه می‌تواند ارزش‌هایی را که به آن رسیده، برای همه لازم الاجراء نماید. زیرا انسان به دلائل متقن هم‌نوعان خود را به عنوان افراد صاحب نظر و مرجع در امور اخلاقی قبول ندارد. علاوه بر آن، یک نظام اخلاقی صرفاً عقلانی فقط در مورد حیات زمینی معنا دارد. زیرا عقل چیزی از حیات آتی نمی‌داند و انسان نمی‌تواند ساختارهایی را که لازم است روی زمین برای نجات و فلاح در عالم آتی مستقر شود، تعیین نماید.

ماهیت انسانی همواره یکسان است. پس ظهورات الهی مختلف در "بعْدِ عمودی"^{۳۴۲} خودشان را به صورت «دین الله من قبل و من بعد»^{۳۴۳} و به صورت «دین الله واحد»^{۳۴۴} که در قرآن به نام اسلام به آن اشاره شده، آشکار می‌کنند.^{۳۴۵} اما عالم در سیلان دائمی است، جامعه انسانی دائماً در حال تغییر و تحوّل است و قواعد اجتماعی (مانند قوانین مربوط به ازدواج، خانواده، ارث، قانون جزا و غیره) بایستی "به اقتضای وقت... تبدیل" شود.^{۳۴۶} به دلائلی که در فوق تشریح شد، عقل انسان بدون یک معیار ثابت و مستقر شده قادر نیست که مجموعه قوانین اجتماعی که مورد قبول عام باشد، ایجاد

۳۴۱. مراجعه فرمائید به منتخب آثار حضرت بهاء‌الله، شماره‌های ۱۶، ۳۴، ۱۰۶، ۱۲۰. تمثیل "پزشک" در شرع بودا نیز یافته می‌شود. بودا خود را "پزشک دانا" توصیف می‌کند که به جهان فرستاده شده و معالجه را طبق وضعیت بیمار تجویز می‌کند.

(*Sutta Nipata, Brahmadatto no. 444 and Adhimutto no. 722*).

۳۴۲. در مورد ماهیت دو بُعدی ظهور مراجعه فرمائید به: منتخب آثار حضرت بهاء‌الله، شماره ۳۴. درباره مفاهیم ابعاد "عمودی" و "افقی" مراجعه فرمائید به شفر، فراسوی اختلاف مذاهب، ص ۹۷ به بعد و همین مؤلف: *Dominion*. pp. 125ff. ۳۴۳. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۱۸۲.

۳۴۴. منتخب آیات حضرت اعلیٰ، ص ۳۷.

۳۴۵. برای جزئیات بیشتر درباره این موضوع مراجعه فرمائید به شفر، فراسوی اختلاف مذاهب، ص ۴۸ و ص ۴۳، یادداشت شماره ۴۳.

۳۴۶. از حضرت بهاء‌الله نقل شده در بهاء‌الله و عصر جدید، ص ۱۹۷.

نماید. ۳۴۷

ز) بنابراین مرزهای آزادی صرفاً در محدوده‌ای که به حقوق دیگران تجاوز نشود، قرار نمی‌گیرد،^{۳۴۸} بلکه در ساختارهایی هم قرار می‌گیرد که مقدمات تجویزی، یعنی نگرش به مقام انسان^{۳۴۹} و اصول ماوراء الطبیعی معین می‌نمایند. مسئله ماهیت مقام انسان نهایتاً فراتر از فهم عقل و دانش علمی است.^{۳۵۰} زیرا این مسئله با مسئله اولیة هدف و معنای وجود انسان پاسخ داده می‌شود و این را فقط دین می‌تواند پاسخ دهد.

بنابراین بسیاری از احکام حضرت بهاء‌الله به منظور حفظ انسان از ایجاد ساختارهایی مقرر شده‌اند که مخالف مقصد الهی و مقام بلند انسان به عنوان "اشرف و اکمل مخلوقات"^{۳۵۱} و صورت و مثال^{۳۵۲} و امانت خداوند^{۳۵۳} هستند، به همین جهت در کتاب مستطاب اقدمی می‌فرمایند:

«للانسان ینبغی ان یکون تحت سنن تحفظه عن جهل نفسه و ضرر الماکرین» ان الحرّیة تخرج الانسان عن شئون الادب و الوقار و تجعله من

۳۴۷. عقل عموماً توسط علائق و منافع شخصی هدایت می‌شود. آنچه را که دوست دارد می‌بیند و می‌تواند دلایل قانع کننده‌ای برای یک موضع خاص و در صورت لزوم موضع متضاد آن بیاورد. همانطور که مونتینی *Montaigne* در مقالاتش (ch. XII، جلد ۲، صص ۲۸۴، ۲۷۹ و ۲۸۵ به بعد) می‌نویسد از عقل می‌توان تقریباً برای توجیه همه چیز استفاده نمود. برای جزئیات بیشتر شما را ارجاع می‌دهم به تألیفم تحت عنوان: *Baha'i Ethics*, ch. 6, 4 و در مورد نیاز به رستگاری شما را ارجاع می‌دهم به *Dominion*, pp. 128 - 132

۳۴۸. همان طور که در ماده ۳ قانون اساسی آلمان آمده است. در حالی که مرز آزادی را مطابق آنچه که "قانون اخلاق" نامیده می‌شود، تعیین می‌کنند، این اصطلاح به عنوان "وجدان اخلاقی جامعه" تفسیر شده و بنابراین نسبی شده است - در اینجا کاری به دشواری تعریف محتوای یک آگاهی اخلاقی دائم‌التغییر نداریم. نگاه کنید به:

See Maunz and Durig, *Grundgesetz. Kommentar*, note 16 to art. 2.1).

۳۴۹. در مورد این موضوع مراجعه فرمائید به *In a Blue Haze* اثر شینر، ص ۳۸ به بعد؛ *Baha'i Ethics*، اثر همرو، بخش اول، فصل ۲ و ۵؛ بخش دوم، فصل ۵ و ۳؛ *Gottesreich*، اثر گلمر، فصل ۶.

۳۵۰. شوپنهاور این که شرافت انسانی را بتوان مبنای تعیین قوانین اخلاقی قرار داد، "عبارتی تو خالی"، "تار عنکبوتها و حباب صابون‌های مدارس" و "صرفاً" اخلاقیات دینی در لباس مبدل" خواند.

(*The Basis of Morality*, § 13, p. 148; § 12, p. 133).

۳۵۱. کلمات مبارکه مکثونه عربی، شماره ۳.

۳۵۱. کتاب مستطاب ایقان، ص ۸۴

۳۵۳. مستحبات آثار مبارکه حضرت بهاء‌الله، ۱۴۰.

الاردلین»^{۳۵۴}

احکام الهی به انسان "ناموس طبیعی"^{۳۵۵} را می‌دهند و بسیاری از قواعد "شئون ادب" و "رفعت مقام" [انسانی] را روشن می‌سازند که در غیر این صورت چیزی جز عباراتی تو خالی نخواهند بود.

بنابراین شریعت محدود به فعالیتی جهت حفظ حقوق قانونی نشده، بلکه اگر بخواهیم از اصطلاحات یهودی^{۳۵۶} استفاده کنیم، سدی در مقابل گناه و دفاعی در مقابل "عامل خطا"^{۳۵۷} است، چرا که انسان را از پستی و شرارت و رذالت حفظ می‌نماید.

«انا امرناکم بکسر حدودات النفس والهوی لا ما رقم من القلم الاعلی

انه لروح الحیوان لمن فی الامکان»^{۳۵۸}

اراده غالبه الهیه مرزهای آزادی را تعیین می‌کند. حضرت بهاءالله آزادی در محدوده این مرزها را "حریت" و "حرّیه بحتّه" می‌خوانند، چنانکه در این آیات نیز آمده است:

«قُل الحریه فی اتباع اوامری لو اتم من العارفین»^{۳۵۹} لو اُتبع الناس ما

نزلناه لهم من سماء الوحی لیجدن انفسهم فی حرّیه بحتّه... قل الحرّیه التی

تنفعکم انها فی العبودیه لله الحق»^{۳۵۹}

حضرت بهاءالله بنفسه المتمدّس شهادت می‌دهند که برای هدایت نوع انسان به این آزادی حقیقی آمده‌اند. این گواهی است بر بُعد نجات بخشی رسالت آن حضرت که خودشان می‌فرمایند:

«قد قید جمال القدم لا طلاق العالم و حبس فی الحصن الاعظم لعق العالمین»^{۳۶۰}

بنابراین آزادی عبارت است از تمسک اخلاقی فرد به احکام الهی از روی اختیار.

۳۵۵. رساله مدینه، ص ۱۱۵.

۳۵۴. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۱۲۳.

۳۵۶. مراجعه فرمائید به: Hans-Joachim Schoeps, *Judisch-christliches Religionsgesprach*, p. 55.

۳۵۷. آموزه الهیات خاخامی در مورد منشاء گناه که از سفر پیدایش باب‌های ۵ و ۶ و ۸ و ۱۲ استخراج شده است.

(Sukka 52b, . Sanh 91b) در مورد معنای کلمه عبری یزر *Yezer* در سفر پیدایش، باب ۶، آیه ۸ و باب ۸، آیه ۲۱

(زیرا که یزر دل انسان از طفولیت بد است) و سوء تعبیر آن که نظریه گناه اولیه از آن منشاء گرفت، مراجعه فرمائید به:

(Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, p. 181).

۳۵۸. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۲.

۳۵۹. همان مأخذ، آیه ۱۲۵. مقایسه فرمائید با لوح دنیا، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۲۹۱.

۳۶۰. منتخب آثار حضرت بهاءالله، شماره ۴۵، و همچنین شماره ۱۴۱، لوح ابن ذئب، ص ۴۰. کلمات مبارکه

مکتونه فارسی، شماره ۵۲، لوح اقدس (کتاب مبین، ص ۱۳۹)، مناجاة، ص ۳۴.

مؤمن داوطلبانه احکام الهی را به مورد اجراء می‌گذارد و فقط در قبال خداوند مسئول است.^{۳۶۱} آزادی حتمی بر خلاف آنچه به نظر می‌رسد، نوعی آزادی است که از اطاعت از اراده الهی آنطور که در احکام بیان شده، ریشه می‌گیرد. این آزادی در تسلیم به خداوند است.

این نظریه جدیدی نیست. ایگناتیوس از لویولایی *Ignatius of Loyola* این آزادی را "اطاعت آزاد ساز" نامیده است، اطاعتی که منجر به آزادی می‌شود، اطاعت به عنوان نشانه‌ای از یک روح شریف در نمایشنامه ایفی ژنی در تورس *Iphigenia in Tauris* اثر گونه نیز ظاهر می‌شود، آنجا که قهرمان زن داستان می‌گوید:

از عنفوان کودکی اطاعت را آموختم.
ابتدا به مادرم، به پدرم، پس به الهی‌های
و گرچه روحم را همواره تسلیم دیده‌ام
اما به زیباترین وجه آزاد یافته‌ام.^{۳۶۲}

البته اطاعت اصطلاحی است که امروزه در "عصر ذهنیت تقریباً بی حد و مرز... معانی تلویحی تقریباً به کلی منفی در بردارد"^{۳۶۳} و اغلب با انقیاد و بردگی یکی می‌شود و اصطلاحی است که وجود قدرت را اصل مسلم می‌گیرد و حتی توسط علمای دینی پیشرو رد شده است.^{۳۶۴} فیجیکیا که به کلی تحت تأثیر این روح زمان قرار گرفته، مکرراً در کتابش

۳۶۱. و نه آنطور که فیجیکیا می‌خواهد به خوانندگانش القاء کند در برابر رهبری *"die Zentrale"* (مرکزیت).

۳۶۲. V.3

۳۶۳. Lothar Perliitt, "Gebot und Gehorsam im Alten Testament". p. 11

دیدگاه بد بینانه علمانی که در درک مفهوم اطاعت، رهیافتی سکولار اتخاذ می‌کنند توسط روکسان ال لالوند در مقاله شایان توجهش به خوبی توصیف شده، نگاه کنید به:

Roxanne L. Lalonde, "Obedience: Liberty Through Love of God in *Journal of Baha'i Studies*, vol. 8.4 (September-December 1998), pp. 51ff.

۳۶۴. هوبرت هالبناز Hubert Halbfas مقاله کاترلیک در اشاره به اطاعتی که فرماندهان اردوگاه آشویتس از خود نشان دادند. فرد مسیحی معتقد به اقتدار مطلق خداوند را خطری برای دموکراسی می‌بیند. وی استدلال می‌کند که: "در کردک به واسطه ادعایش. اعتقادی به خداوند ایجاد می‌شود که کاملاً تجسم سلسله مراتب مراجع قدرت است. بنابراین دعا می‌تواند باعث درونی شدن ساختارهایی گردد که اطاعت اجباری مادام انعم و علاقه به مرجع قدرت را در افراد ایجاد می‌نمایند." (۱۹۷۳) *Vorgange*, Issue 3 (1973), p. ("Gegen die Erziehung zum Gehorsam",

از اطاعت طلبی انتقاد می‌کند^{۳۶۵} و با عیب جوئی و بدبینی آن را با تسلیم از روی ساده‌باوری و از خود بیگانگی یکی می‌کند. به هر حال برای کسی که رساله‌ای درباره‌ی یک دیانت متکی به وحی می‌نویسد، عیب بزرگی است که نداند اطاعت از ملازم اساسی طریق روحانیت و جزء اصلی همه‌ی ادیان متکی به وحی است.

برای مثال، در گاتهای^{۳۶۶} حضرت زرتشت، سروش، فرشته‌ی اطاعت به عنوان "بزرگترین" فرشته‌ها از فلک نور خداوند ظاهر می‌شود^{۳۶۷}. مطابق تورات اطاعت از اراده‌ی الهی جوهر دین است. تأثیر میثاق الهی ریشه در بیم از خداوند و اطاعت احکام دارد.^{۳۶۸} حضرت مسیح بنفسه المقدس مثل و نمونه‌ی اطاعت بودند. ایشان حتی تا لحظه‌ی شهادت مطیع اراده‌ی الهی و تسلیم آن بودند. ایشان مثلِ اعلای بندگی^{۳۶۹} هستند و از پیروانشان اجرای اراده‌ی الهی را به عنوان شرط لازم برای دخول در ملکوت الهی طلب می‌فرمایند.^{۳۷۰} شرط لازمه‌ی نجات و رستگاری اطاعت از حضرت مسیح،^{۳۷۱} انجیل^{۳۷۲} و مقامات

59).

بنابراین قدرت برحق و قدرت ناحق بدون بررسی با یکدیگر یکی شده‌اند. به هر حال مفهوم اطاعت در الهیات سیستماتیک هنوز "اهمیت محوری" دارد:

(Christian Walther, "Freiheit und Gehorsam - Wie lassen sie sich vereinbaren?", in W. Bohme (ed.) *Gehorsam-eine Tugend?*, p. 55).

Schaefer, *Dominion*, pp. 152ff.

همچنین مراجعه فرمائید به:

۳۶۵. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، صص ۲۷۵، ۳۴۰ و ۳۷۵؛ یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۶.

۳۶۶. یسنا ۵:۳۳؛ ۱۲:۴۳.

۳۶۷. رجوع کنید به *W. Hinz, Zarathustra*، صص ۱۰۲ به بعد.

۳۶۸. امثال سلیمان، باب ۱، آیه ۳۳. مزایر داوود: باب ۱۲۸، آیه ۱. مراجعه فرمائید به: کتاب حاضر، ص ۲۳۱. یادداشت ۶۰.

۳۶۹. مراجعه فرمائید به رساله‌ی پولس رسول به رومیان: باب ۵، آیه ۱۹ - رساله‌ی پولس به فلپیان باب ۲: آیه ۸ رساله‌ی پولس به عبرانیان: باب ۵، آیه ۹ - ۸.

۳۷۰. انجیل متی، باب ۷، آیه ۲۱ - انجیل لوقا، باب ۱۱، آیه ۲۸.

۳۷۱. رساله‌ی پولس رسول به رومیان: باب ۶، آیه ۱۶ و رساله‌ی دوم پولس به قرتیان: باب ۷، آیه ۵ به بعد.

۳۷۲. رساله‌ی دوم پولس به تسالونیکیان: باب ۱، آیه ۸، رساله‌ی پولس به رومیان باب ۶ آیه ۱۷ و باب ۱۹، آیه ۱۶ و رساله‌ی دوم پولس به قرینیان: باب ۷، آیه ۱۵.

۳۷۳ و تمسک به احکام است ۳۷۴. اینکه "انسان به خداوند ایمان و اطاعت کامل و عشق از صمیم قلب و روح و با همه فکر و توانش مدیون است" ۳۷۵، محور پیام حضرت مسیح در باره ملکوت الهی است. ۳۷۶ اطاعت از خدا و رسول و اراده الهی چنان که در احکام تجسم یافته است (اطاعت) مفهومی محوری در قرآن و از عهد و میثاق الهی تفکیک ناپذیر است:

«وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» ۳۷۷

در واقع اطاعت جوهر اصلی دیانت است، چرا که قرآن دیانت خداوند را "اسلام" می خواند، یعنی تسلیم به اراده الهی. ۳۷۸

بنا به فرموده حضرت بهاءالله:

«رَأْسُ الدِّينِ هُوَ الْاِقْرَارُ بِمَا نَزَلَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالْاِتِّبَاعُ لِمَا شَرَعَ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ» ۳۷۹
 «وَالْاِتِّبَاعُ لِمَا نَزَلَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالْاِتِّبَاعُ لِمَا شَرَعَ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ» ۳۸۱ یکی از دو

۳۷۳. رساله پولس رسول به رومیان: باب ۱۳، آیات، ۷ - ۱.

۳۷۴. انجیل یوحنا: باب ۱۴، آیه ۱۵ - باب ۱۵ - آیه ۱۰ - رساله اول یوحنا: باب ۲، آیات ۶ - ۳ - رساله اول پطرس باب اول، آیه ۲۲. رساله پولس به رومیان: باب ۱، آیه ۵ - رساله پولس به عبرانیان. باب ۵ آیه ۹. در مورد کل موضوع مراجعه فرمائید به:

Veritatis Splendor, no. 102 (p. 167); Walter Schmithals, ' "Seid Gehorsam." Neutestamentliche Überlegungen zum Gehorsam Christi und der Christen', in W. Bohme (ed.), *Gehorsam - eine Tugend?*, pp. 25ff.

۳۷۵. انجیل مرقس: باب ۱۲، آیه ۳۰.

376. Walter Kasper, "Religionsfreiheit als theologisches Problem", in Johannes Schwartlander, *Freiheit der Religion*, p. 211.

۳۷۷. سوره نور: آیه ۵۱ همچنین مراجعه فرمائید به: سوره آل عمران: آیه ۱۲۵، سوره نساء: آیات ۱۷، ۶۲، ۷۱، ۸۲، سوره مائده: آیه ۱۰، سوره نور: آیه ۵۱، سوره احزاب: آیه ۷۰ و سوره الفتح: آیه ۱۷.

۳۷۸. از آنست که به معنی تسلیم شدن (به این معنی که تلویحاً هیچگونه معنی استبدادی را در بر نداشته باشد، مؤمن با تسلیم خود را به دست خدا می سپارد) کلمه مسلم از همین کلمه مشتق شده و به معنی کسی که خود را تسلیم اراده الهی کرده است، می باشد.

۳۷۹. لوح اصل کل الخیر (ادعیه حضرت محبوب، ص ۴۱).

۳۸۱. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۱.

۳۸۰. همان مأخذ، ص ۴۰.

وظیفه‌ای است که عهد و پیمان الهی را تشکیل می‌دهند. اطاعت فضیلت اساسی و رکن اخلاقیات بهائی است:

«معلوم و مبرهن است که اعظم منقبت عالم انسانی اطاعت پروردگار است و شرف و عزتش در متابعت او ابر و نواهی خداوند یکتا. نورانیت امکان به دیانت است و ترقی و فوز و سعادت خلق در متابعت احکام کتب مقدسه الهیه.»^{۳۸۲}

در اطاعت است که فرد بهائی حرّیتی را بدست می‌آورد که ضامن نجاح و فلاح او در دنیا و آخرت است.^{۳۸۳} بنابراین مفهوم صحیح اطاعت چنان که در آثار مقدسه بهائی بیان شده است، هرگز هیچ نوع اطاعت کورکورانه یا تعبدی را در بر ندارد،^{۳۸۴} بلکه پاسخی از روی بلوغ و پختگی به احکام و هدایات معتبر می‌باشد.

۳۸۲. رساله مدینه، ص ۸۴

۳۸۳. به بحث گولمر درباره مفهوم "حکومت اخلاقی خداوند" مراجعه فرمائید (Gottesreich, ch. 10.2.1).

۳۸۴. از نوع اطاعتی که بنیانگذار انجمن مسیح سنت ایگناتیوس لویولا (1556 - 1491) مشخص کرده و از اعضای این

انجمن خواسته شده است: "... Perinde ac si cadaver essent, (Const. Sj vi, 1, 1).

فصل پنجم

تصویر فیچیکیا از حدود و احکام بهائی

۱: قانون به عنوان انگیزه‌ای برای بحث

ظهور حضرت بهاء‌الله صرفاً یک پیام رستگاری که رازهای ماوراء الطبیعه را راجع به خداوند، ظهورات الهی، بشریت و جهان می‌گشاید، نیست بلکه دستور العملی برای حیات انسانی است. از نظر بهائیان حضرت بهاء‌الله فقط یک منجی نیستند بلکه قانون‌گذار هم هستند. آن حضرت "قاضی القضاة، شارع اعظم و منجی امم" هستند.^۲ از نظر مؤمن به امر مبارک، راه نجات با میثاق الهی تعیین می‌شود و محور میثاق، قانون، اوامر، و حدود و احکام الهی است: «اعمل حدودی حیالی».^۳ این اوامر مقدسه، طبق آثار مبارکه، "شرح عنایتی" هستند؛^۴ آنها نه "لعنت" اند^۵ و نه "مانعی در راه خدا"^۶ بلکه "مفاتیح رحمتی لبریتی" اند.^۷ برای نجات جامعه بشری آنها "السبب الاعظم لنظم العالم و حفظ الامم" اند^۸ آنها "اصل العدل" و مبدئه^۹ هستند. آنها "میزان العدل" اند^{۱۰} «و الذی عَقَلَ أَنَّهُ مِنْ هِمَجِ رُعَاعِ أَنَّهُ لِرُوحِ الْحَيَوَانِ لِمَنْ فِي الْأَمْكَانِ».^{۱۱}

بی شک این گونه ستایش قانون با اصول اعتقادات پروتستانها یعنی اصول ایمان و

۱. در جریان ظهور تدریجی اراده الهی.

۲. حضرت شرفی افندی ربانی، کتاب قرن بدیع، ج ۲، ص ۱۶.

۳. کلمات مبارکه مکتونه عربی، شماره ۳۸ به کتاب مستطاب اقدس، آیه ۴ نیز توجه نمایید.

۴. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۳. ۵. رساله بولس رسول به غلاطیان، باب ۳، آیه ۱۳.

۵. H. Gogarten, *Die Verkündigung Jesu Christi*, p. 58.

۶. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۳. ۸. همان مأخذ، آیه ۳.

۹. منتخبات آثار حضرت بهاء‌الله، فقرة ۸۸ ص ۱۱۶.

۱۰. همان مأخذ مراجعه کنید به ص ۳۵۵ به بعد همین کتاب.

۱۱. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۲.

فقط فیض* و اصول "آزادی یک مسیحی"^{۱۲} و ادعای ناسازگاری قانون و انجیل،^{۱۳} سازگاری ندارد. اما کتاب فیچیکیا شامل هیچ انتقادی بر مبنای این مواضع الهیات شناختی نیست، که اگر می بود، کاملاً می توانست موجه باشد. او در عوض (در کتابی که، به هر حال، توسط یک دفتر اطلاعات کلیسا انتشار یافته) صرفاً بر مبنای نگرش مدرنیستی که ما به الاعتقاد شکاکان و لامذهبانی است که نسبت به تعهدات مذهبی و - مخوف تر از آن - نسبت به اطاعت صادقانه درک و برداشتی ندارند، که احتمال هر گونه اقتدار مطلق را مردود شمرده، طبق اصل "من قانون هستم"^{۱۴} هیچ مرجعیتی جز خویشتن را نمی پذیرند، علیه آنچه که حضرت بهاء الله تشریح کرده اند به بحث و مجادله می پردازد.

دنیای غرب، تا آنجا که به مقولات مذهبی مربوط می شود، توسط سنت مذهبی مسیحی شکل گرفته است. در حالی که قواعد تجویزی مذهب کاتولیک زندگی افراد را در جزئیات بسیار تحت تأثیر قرار می دهد، مسیحیت پروتستانی به شدت تحت تأثیر آنتی نومیانیسم* پولس قدیس است که به نظر او قانون الهی فقط بخشی از طرح رستگاری الهی است که صرفاً تا ظهور مجدد حضرت مسیح اعتبار دارد؛^{۱۵} و فقط "لالای ما است تا به مسیح برسند"^{۱۶} زیرا "مسیح است انجام شریعت."^{۱۷} از نظر پولس قدیس راه رستگاری "یک بار و برای همیشه" با مصلوب شدن مسیح در انجیل مقدس روشن شده است.^{۱۸} این راه، راه فیض الهی است نه راه قوانین او. بنابراین از نظر پروتستانها ویژگی مسیحیت تحت

۱۲. The Freedom of a Christian. (۱۵۲۰) در مجموعه آثار لوتر. جلد ۳۱: Career of the Reformer 1

ویراستار هارولد جی. گریم. ترجمه دبلیو. ای لامبرت. تجدید نظر توسط هارولد جی. گریم. فیلادلفیا. مولن برگ. ۱۹۵۷.

* توضیح مترجم: *Sola Fide* به معنای فقط ایمان به این مفهوم که فقط ایمان به عیسی مسیح نجات دهنده است (به رساله پولس به رومیان باب ۵ آیات ۱ و ۲ و نیز به رساله او به غلاطیان باب ۲ آیات ۱۶ - ۱۵ مراجعه کنید). *Solagratia* به معنای فقط فیض به این مفهوم که فقط فیض الهی نجات بخش انسان است نه اعمال فرد. (به اعمال رسولان باب ۱۵ آیه ۱۱ و نیز رساله پولس به افسسیان باب ۲ آیات ۸ و ۹ مراجعه کنید).

۱۳. اندیشه ای که شوئیس آن را به همان اندازه مجربیتش غلط می داند. (Religionsgesprach p. 57).

* رجوع شود به صفحه ۲۷۲. 14. Barz, Postmoderne Religion, p. 134.

۱۵. رساله پولس به غلاطیان، باب ۳، آیه ۱۹. ۱۶. همان مأخذ رساله پولس به غلاطیان، باب ۲، آیه ۲۴.

۱۷. رساله پولس به رومیان، باب ۱۰، آیه ۴.

۱۸. رجوع کنید به رساله پولس رسول به رومیان، باب ۶، آیه ۱۰؛ رساله به عبرانیان، باب ۷، آیه ۲۷؛ باب ۹، آیه ۱۲؛ رساله

سلطه قوانین نازله و مطلق نیست، بلکه فقط "حیاتی است که در محضر خداوند و ارتباط با او و محبت به او" معنی پیدا می‌کند.^{۱۹} ابرهارد یونگل Eberhard Jungel از حکمای الهی پروتستان این اعتقاد را ابراز می‌دارد که "خلقیات مسیحی تحت سلطه هیچ گونه اخلاق تجویزی نیست" چونکه در انجیل مندس "زندگی در حقیقت" مترادف است با "زیستن در عشق"^{۲۰} بنابراین قانون الهی پس از حضرت مسیح، چه از قرآن کریم باشد و چه از کتاب مستطاب اقدس، بازگشتی بدوی به دوره‌های اولیه تاریخ دین (Heilsgeschichte) است.

امروزه نوع تفکری که با اندیشه‌های عصر روشنگری اروپا و تفکر غیر مذهبی شکل گرفته و تسلطی جهانی یافته، به این ظرافت‌های حکمت دینی اهمیتی نمی‌دهد. قانونی الهی مانند آنچه که در کوه طور^{۲۱} نازل شده همراه با طلب اطاعت بی چون و چرا و تعیین حدود مطلق و بی قید و شرط برای آزادی عمل فرد، بحث‌انگیز است. در دنیائی که عوامل تعیین کننده آن علم و صنعت‌اند نه ایمان مذهبی، و فرد تصمیم گیرنده نهائی شده،^{۲۲} چنین قوانینی را منسوخ می‌دانند. چشم‌انداز آرمانی بهائی از صلح، اهداف جهان وطنی آنان، کوشش ایشان در امر صلح جهانی، و حل مشکلات عالم - همه این موارد همه همدلانی دارد معجزا حتی در کسانی که خود را مذهبی نمی‌دانند، آمیخته با بدبینی است. اما قوانین مذهبی خاص که از نوع "تو باید چنین و چنان کنی" معمولاً واکنش‌های منفی ایجاد می‌کند.

هر چند اشتیاق نسبت به تفکر عصر روشنفکری اکنون فروکش کرده است و بسیاری از مردمان که با بی‌ثمری و بیهودگی جهان بینی صرفاً عقلانی مواجه شده‌اند، به جست و جوی روحانیت و امنیت در حالات اشراق و استعلاء برآمده‌اند، ولی با اشتیاق بیشتری

19 . Rudolf Stahlin, in *Christliche Religion*, p. 81.

20 . "Wertlose Wahrheit", in Carl Schmitt, Eberhard Jungel, and S. Schelz (eds.), *Die Tyrannei der Werte*, pp. 5, 47ff.

۲۱ . "اوست مکلم طور که بر عرش ظهور ساکن و مستوی است" (اشراقات: تجلی اول، ص ۲۰۱). تفصیلی از مضامین مربوط به طور سینا در آثار حضرت بهاء‌الله در مقاله زیر آمده است:

Stephen Lambden, "The Sinaitic Mysteries : Notes on Moses/Sinai Motifs in Babi and Baha'i Scripture", in *BSB*, vol.5 , pp. 65-143.

22 . Barz, *postmoderne Religion*, p. 136.

آماده‌اند که خود را به اشکال تازه‌ای از حالات عاری از منطق و عقل بسپارند^{۲۳} تا اوامر خشک و انعطاف‌ناپذیر الهی. هر آن‌چه که زمانی عقل روشنگر آن را تاریک اندیشی تلقی می‌کرد، اکنون دوباره مطرح گردیده است. حتی عجیب‌ترین فرقه‌های طرفدار مسائل روحی و روانی برای عده زیادی از مردمان جاذبه یافته‌اند. با این حال همین مردم وقتی با قوانین الهی مواجه می‌شوند، عقل‌گرا می‌گردند، و بر معیارهایی که به نظرشان عجیب است و مطابق اندیشه‌ها و امیال ایشان نیست خرده می‌گیرند.

دلیل این مسأله این است که امروزه مردم به هیچ امری بیش از حیطة آزادی‌شان در تصمیم‌گیری، حق فردی خود در شکل دادن به حیات شخصی خویش، آزادیشان در تعیین امری که برایشان مجاز و یا غیر مجاز است بر مبنای تعریفی که حس خود مختاری اخلاقی آنها مشخص می‌کند، اهمیت نمی‌دهند. در عین اینکه منابع تاریک اندیش و دانش ستیز مطالبی را به عنوان معنای حیات، روشنگری، بسط هوشیاری و غیره مطرح می‌کنند، ولی با همه اینها، الزامی برای فرد نمی‌آورند، یعنی آزادی فردی حفظ می‌شود. در واقع جوهر پیام آنها این است که هرکسی حق دارد تا آنچه را که برایش بهتر است، برگزیند و تمام راه‌ها از ارزش یکسانی برخوردارند. این نگرش دربارهٔ ماوراءالطبیعه که "هرکس برای خودش"، یعنی ذهنی سازی کامل حقیقت^{۲۴} نشان می‌دهد که چرا این گونه راه‌های رستگاری بسیار بیشتر از دین، افراد را به خود جلب می‌کنند؛ دینی که پیروان خود را ملزم به اجرای تکالیفی خاص می‌نماید. در شرایطی که اصولاً نظرات شخصی جایگزین ایمان راسخ شده و هر عقیده محکمی، با هر محتوایی مورد شک و تردید قرار گرفته و "بیزاری بی قید و شرط نسبت به هر پدیده‌ای که بی قید و شرط باشد"^{۲۵}، و شعار "همه چیز مجاز است"^{۲۶} بیانگر فضای روشنفکری است، در حال حاضر، در چنین شرایطی اکثر افراد به همان اندازه به اندیشه یک حکم محکم و مسلم مذهبی با ماهیت مطلق، غیر قابل

۲۳. رجوع کنید به شیرو، فراسوی اختلاف مذاهب، ص ۱۸ به بعد.

۲۴. رجوع کنید به Barz, *Postmoderne Religion*, pp. 134ff.

25. Hans-Jurgen Verwey. "Die Magd der Theologie. Was kann der Theologe heute von den Philosophen erwarten?"

مقاله ارائه شده در کنفرانس فلسفی آکادمی کاتولیک در برون (مونیخ، ۲۴ - ۱۸ اکتبر ۱۹۹۲) دربارهٔ موضوع "آیا دین نیاز به تفکر دارد؟" در بارهٔ عقلانی بودن دین. مستخرجات چاپ شده در *zur debate* مارس - آوریل ۱۹۹۳، ص ۵ به بعد.

26. Paul Feyerabend, *Against Method*, p. 14.

تردید و الزامی آن متماایل هستند که شیطان به آب مقدّس.^{۲۷}

بنابراین برای مردم امروز، کتاب احکام، یعنی کتاب مستطاب اقدس، مطمئناً بحث‌انگیز است.^{۲۸} حضرت بهاء‌الله پیش بینی فرمودند که این کتاب مقدّس چون «سدی عظیم»^{۲۹} و «فزع اکبر»^{۳۰}، جلوه خواهد نمود. زیرا «اکثری ضعیف‌اند و از مقصود اولیه بعید»^{۳۱} در واقع «انّ فزع الخلق لم یکن الا کفزع الرضیع من الفطام»^{۳۲} طبیعی است که در میان مردمی چنین منتقد و شکاک انتقاد از قانونگذاری حضرت بهاء‌الله چونان تخم افشاندن در زمینی حاصلخیز است. به این دلیل فیچیکیا اوامر و نواهی حضرت بهاء‌الله را هدف اصلی حملات خورش می‌سازد.

۲. آیا در مورد کتاب مستطاب اقدس پنهان کاری و فریبکاری صورت گرفته؟

مطالبی که فیچیکیا راجع به کتاب مستطاب اقدس به خوانندگان کتابش القاء می‌کند، عمده تحریفی مغرضانه از هسته مرکزی دیانت بهائی است. این مطالب با چنان سؤ نیت بارزی در تقابل با بشارات حضرت بهاء‌الله راجع به محبت به جمیع بشر و ارض به مثابه یک وطن برای کلیه ابناء بشر، مطرح می‌شوند و به گونه‌ای به خواننده بی اطلاعی که قادر به ارزیابی ماهیت کتاب فیچیکیا نیست، ارائه می‌گردند که او هرگونه همدمی را نسبت به این دین و هرگونه اعتمادی را نسبت به نمایندگان آن از دست می‌دهد و این در حالی است که فیچیکیا به دلایل کاملاً مشخص بطور غیر منتظره‌ای (که مایه تعجب خوانندگان است) در انتهای کتابش به تقدیر از این بشارات می‌پردازد.

از نظر فیچیکیا، کتاب مستطاب اقدس ملغمه‌ای است از قواعد راجع به آداب و رسوم، سازمانها، و قوانین مدنی^{۳۳} در حالی که به مطالب حکمت الهی و تبیینات مذهبی کمتر پرداخته شده است.^{۳۴} این کتاب مجموعه‌ای است از قواعد "سنت و سخت"^{۳۵}

۲۷. فضای روحانی در اروپا موضوع کتابی است که جامعه شناس فرانسوی دین. رونالد کامبیش ویراستار آن است.

۲۸. در این مورد مراجعه کنید به مقاله اینجانب: "The Balance Hath Been Appointed" تفکرانی چند در باب انتشار کتاب مستطاب اقدس، در *BSR* جلد ۳۱ (۱۹۹۳)، ص ۴۳ به بعد.

۲۹. مراجعه کنید به همین کتاب حاضر، ص ۲۹، یادداشت ۴۱.

۳۰. الفزع الاکبر، مناجاة، ص ۷۰.

۳۱. کتاب مستطاب اقدس، مقدمه، ص ۱۳.

۳۲. آثار قلم اعلیٰ، ج ۴، ص ۲۵۳.

۳۳. *Baha'ismus*، ص ۱۵۰.

۳۴. همان مأخذ، ص ۲۵۱.

"پیچیده" ۳۶ "عجیب و غریب" ۳۷ متعلق به "شرق باستان" ۳۸ و "نامنهوم" ۳۹ و به طور کلی "یک مجموعه قوانین مذهبی طاقت فرسا" است. ۴۰ بسیاری از قوانین نقل شده توسط فیجیکیا ۴۱ تحریف شده و بسیاری دیگر ساخته و پرداخته فکر خود اوست.

البته انتساب همین خصوصیات به کتاب مستطاب اقدس در حد خود خلاف بوده است. با این حال فیجیکیا از این هم پیش تر رفته و از این جا شروع می کند که می گوید تا این تاریخ هیچ ترجمه معتبر و مجازی توسط جامعه بهائی صورت نگرفته و سعی می کند که این نظریه نامعقول را، از ابتدا ۴۲ تا یک صفحه مانده به انتهای ۴۳ کتاب مکرراً در ذهن خواننده وارد کند. او بارها آنهاش را تکرار می کند ۴۴ که مبادا کسی از آنچه می گوید بگوید بی خبر بماند. ترجیع بند ۴۵ کلام او این است که جامعه بهائی این کتاب را پنهان کرده، و

۳۶. همان منبع، ص ۴۳۰.

۳۷. همان مأخذ ص ۲۶؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۳۳۶.

۳۸. همان مأخذ. ۳۹. همان مأخذ.

۴۰. *Baha'ismus*، ص ۲۵۱. فیجیکیا در نامه اش به مرکز جهانی بهائی مورخه ۱۰ فوریه ۱۹۷۷، نوشته بود که: "قوانین کتاب اقدس ذهنم را نمی آزارد. من پیشاپیش دلیلی برای رد آن نمی بینم."

۴۱. همان مأخذ ص ۱۴۸ به بعد. ۴۲. همان مأخذ ص ۲۵ به بعد.

۴۳. همان مأخذ، ص ۴۳۰.

۴۴. همان مأخذ صص ۲۵ به بعد، ۱۴۹، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۸۰، ۱۸۸، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۸ به بعد، ۲۸۲ به بعد، ۲۸۸، ۲۹۳، ۳۱۰.

۴۵. ۳۲۳ به بعد. ۳۳۱ به بعد، ۳۳۴، ۴۰۵، ۴۲۰، ۴۳۰؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، صص ۳۶۵ به بعد؛

Lexikon der Religionen ص ۴۷؛ *der Lexikon der Sekten* ص ۱۰۱. این امر درباره

Handbuch Religiöse Gemeinschaften (3rd edn. 1985) 5.7.2 هم صادق است که توسط دفتر کلیسای

لوتر چاب شد و آشکارا مبتنی بر رساله فیجیکیاست. در جاب دوازدهم کتاب هورتن (منتشر شده پس از مرگ ایشان) بنام

Seher, Grubler, Enthusiasten که فیجیکیا در آن مشارکت داشت، یادداشتی طولانی (در ص ۸۰۸) وجود دارد که

فرضیه های فیجیکیا را در مورد پنهان سازی کتاب اقدس (البته به زعم ایشان) نقل می کند.

۴۵. در اصل این شعار است (راستی به عقیده من کارتاژ باید از بین برود) این شعار مارکوس پورتیوس کاتو (۱۴۹ - ۲۳۴

قبل از میلاد) سیاستمدار رومی بود که در پایان تمام سخنانش در مجلس سنای رم به زبان می آورد. کارتاژ در سال ۱۴۶

قبل از میلاد و در پایان جنگ سوم فینینی توسط رومیان تخریب گردید.

این کتاب احکام چون خاری در چشم سازمان این دیانت است^{۴۶} و ذکر می‌کند که این کتاب به دلایل تبلیغاتی^{۴۷} به طور کامل چاپ نشده است. طبق اظهار نظر فیچیکیا به دلیل "قوانین ضد اخلاق پیامبرشان در کتاب حدود و احکام بخصوص برای فرهنگ غرب"،^{۴۸} و "تأثیر منفی آن بر کار تبلیغات مذهبی شان" از انتشار آن خودداری شده است. به همین دلیل "بخش کوچکی از کل کتاب (که آن هم به اختصار) انتخاب گردیده" به جامعه مؤمنین عرضه شده، در حالی که "بقیه را به سادگی از آنان دریغ کرده اند".^{۴۹} به اعتقاد فیچیکیا، "تشکیلات بهائی از ارائه مقدس ترین کتاب خود شرمند هاند و می دانند که انتشار کل مترج آن به کناره گیری بسیاری از اعضای جامعه خواهد انجامید".^{۵۰} بنابراین، این کتاب که "در هر حال مانعی در راه تبلیغات مذهبی در غرب است، به علت "ناقص"، و "ناکامل" بودن، کنار گذاشته می شود و مستقیماً با الواح وصایای حضرت عبدالبهاء که "کامل" است جایگزین می گردد".^{۵۱} در حقیقت، فیچیکیا مدعی است که خود حضرت عبدالبهاء سعی می کردند که کتاب اقدس را "کم اهمیت جلوه دهند"،^{۵۲} و "از انتشار و به اجراء در آمدن حدود و احکام دینی مورد نظر مظهر امر پرهیز نموده است"، شاید به این دلیل که "احساس می کرده که قوانین کتاب اقدس در غرب با مقاومت مواجه می شود"^{۵۳} و از انتشار دیانت بهائی در غرب جلوگیری می نماید. "رهبریت بهائی"^{۵۴} با آگاهی از عدم امکان اجرای حدود و احکام بپاء الله، تا حدود زیادی از افشای آنها خودداری نموده،^{۵۵} وضعیتی که "بدون اعتراض" توسط اعضای جامعه، که "حرف مفت و شعار تو خالی" تحویل آنها داده می شود، پذیرفته شده است.^{۵۶} به گفته فیچیکیا این مجموعه حدود و احکام که "مخصوصاً به کنار نهاده شده"^{۵۷} حتی در خود جامعه بهائی هم مطرح نمی شود "تا چه رسد به این که در سطح جهانی مطرح گردد"^{۵۸}. به اعتقاد او پنهان سازی عمدی حدود و

۴۶. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۶.

۴۷. *Baha'ism*، ص ۲۵۱. ۴۸. همان مأخذ ص ۲۶.

۴۹. همان مأخذ ص ۱۴۹ (تأکید از فیچیکیا)؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۷.

۵۰. *Materialdienst* همان مأخذ. ۵۱. *Baha'ism*، ص ۲۸۳ (تأکید از فیچیکیا).

۵۲. همان مأخذ ص ۲۹۳. ۵۳. همان مأخذ.

۵۴. همان مأخذ ص ۴۳۰. ۵۵. همان مأخذ.

۵۶. همان مأخذ ص ۳۳۲. ۵۷. همان مأخذ ص ۲۸۸.

۵۸. همان مأخذ ص ۴۳۰.

احکام دینی،^{۵۹} سبب شده الراح وصایای حضرت عبدالبهاء، جایگزین کتاب اقدس شود.^{۶۰} زیرا به گمان او اثری است که بیشتر از همه "آثار بهائی" مورد توجه قرار گرفته و "اهمیت آن بسیار بیشتر از کتاب اقدس است."^{۶۱} مؤمنانی که این کتاب "از نظرشان پنهان نگه داشته شده و از آنها دریغ گردیده"^{۶۲} از محتوای آن اطلاع ندارند.^{۶۳} فیجیکیا خواننده شگفت زده را مطمئن می سازد که کتاب اقدس یک راز و مضمول قاعده تفسیه^{۶۴} است، قاعده ای که حضرت بهاء الله دوباره آنرا رسماً مورد تأیید قرار می دهند،^{۶۵} که به گفته او در کتاب اقدس^{۶۶} به صراحت مجاز دانسته شده و به ادعایش پیروان دیانت بهائی مطابق آن عمل می کنند.^{۶۷}

فیجیکیا برای تأیید صحت نیت پنهان کاری مورد ادعایش چنین اظهار می دارد که "سران جامعه بهائی"^{۶۸} در سال ۱۹۷۳ کتاب اقدس را به اسم "تلخیص و تدوین حدود و احکام کتاب مستطاب اقدس"^{۶۹} به شکل ترجمه ای پراکنده از آن و با قسمت های اصلاح شده^{۷۰} و با تعدیل و "تحریف"^{۷۱} انتشار داده اند. از نظر فیجیکیا این کتاب فقط شامل "منتخباتی اندک از متون برخی احکام است، در حالی که مابقی یا از اهل غرب دریغ شده یا

۵۹. همان مأخذ ص ۴۰۴ (تأکید از فیجیکیا). در جایی دیگر به خواننده گفته می شود که فقط کتاب اقدس نیست که از اعضای جامعه دریغ می شود، بلکه "بسیاری دیگر از آثار پیامبرشان همچنان امروزه پنهان از اعضای جامعه است" (صص ۳۳۲، ۱۲۲، و ۱۸۰).
۶۰. همان مأخذ ص ۳۲۳، ۳۳۱.

۶۱. همان مأخذ ص ۲۸۲؛ در این مورد به ص ۱۲۹، یادداشت ۶۰ رجوع کنید.

۶۲. همان مأخذ. مطمئناً می توان نمونه هایی تاریخی از این پدیده ها ذکر کرد: قرنهای انجیل تحت حفاظت روحانیون قرار داشت و در دسترس مردمان عامی که لاتین نمی دانستند نبود، زیرا کلیسا می ترسید که مردمان عامی در خواندن انجیل تجدیدی برای اعتقادات کلیسا به حساب آیند. داشتن ترجمه ای از انجیل سبب تکفیر و طرد می شد. پس از نهضت اصلاح دینی. جاپ و تملک انجیل های به زبان بومی سبب می شد که فرد مشمول تفتیش عقاید گردد. (RGG، ج ۱، صص ۱۲۲۴ به بعد).

۶۳. همان مأخذ ص ۴۰۶ به بعد. *Lexikon der Religionen*, p. 47 *Materialdienst* 3 (1995), p. 90.

۶۴. همان مأخذ ص ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶.
۶۵. *Baha'ismus* ص ۱۸۱.

۶۶. همان مأخذ ص ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۳۳۹.

۶۷. *Baha'ismus* ص ۲۶.
۶۸. حیفا: مرکز جهانی بهائی، ۱۹۷۳.

۶۹. *Baha'ismus* ص ۱۸۰، یادداشت ۱۱۸ (تأکید از فیجیکیا). *Lexikon der Sekten*, column 102.

۷۰. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۳۳۷.

با تغییراتی به شکل "تحریف شده نقل گردیده است".^{۷۲} فیچیکیا جداً مدعی است که "رهبریت جامعهٔ بهائی" تمام احکام ناخوشایند و دافع کتاب اقدس، را حذف نموده و آنرا با احکامی جایگزین کرده که به مصلحت بوده و ارزش تبلیغات مذهبی و تقلیب دیگران را داشته است.^{۷۳} وی با بدبینی اظهار می‌کند که "رهبریت"^{۷۴}، "شهامت کاملی در ابداع و انطباق با دنیای جدید" را دارد. اما این مسأله که "اصلاح قوانین طبق امریه حضرت بهاء‌الله صورت می‌گیرد"، قابل تردید است. چون آن حضرت هر گونه تغییر در حدود و احکام خویش را ممنوع ساخته بودند.^{۷۵} فیچیکیا این گونه نتیجه‌گیری می‌کند: "لذا این دیانت و احکام آن فرصت طلبانه در جامعه‌ای مطابق مد روز ظاهر می‌گردد که به دشواری از اصل آن باز شناخته می‌شود".^{۷۶} از نظر فیچیکیا عجیب است که بهائیان با وجود این اصلاحات و تغییرات و دستکاری نصوص، همچنان باز به صحت و "اعتبار" آثار بهائی اشاره دارند، در حالی که "آثار مقدسه" مذاهب دیگر را "تحریف شده" می‌دانند.^{۷۷}

۷۲. تأکید از فیچیکیا) *Baha'ism* ص ۱۴۹. همان مأخذ ص ۲۵۸. (تأکید از فیچیکیا).

۷۴. همان مأخذ. ۷۵. همان منبع، ص ۲۵۸ به بعد.

۷۶. همان مأخذ ص ۲۵۹.

۷۷. همان مأخذ. سؤال این است که کجا و چه وقت بهائیان آثار مقدسهٔ ادیان دیگر را مخدوش اعلام کرده‌اند؟ فیچیکیا که مدعی است تحقیقات او "بر مبنای مستحکم علمی" است (ص ۳۰) هیچ منبعی برای این ادعا معرفی نمی‌کند. و چنین منبعی هم وجود ندارد. بهائیان هیچگاه چنین ادعائی نکرده‌اند. حتی تفسیر سنتی اسلامی از قرآن کریم (سورهٔ نساء، آیه ۴۸). که در آن مشهور است که یهود آثار مقدسهٔ خود را "بحرفون الکلم" کرده‌اند "از طرف حضرت بهاء‌الله رد می‌شود؛ آبا می‌شود کسی که معتقد به کتابی گشته و من الله دانسته آن را محو نماید" (کتاب مستطاب ایقان، ص ۶۷). حضرت بهاء‌الله توضیح می‌فرمایند که منظور از "تحریف"، تفسیر "به هوی و میل خود" است. (همان منبع) و شاید منظور فیچیکیا این اعتقاد باشد که آثار مقدسهٔ ادیان گوناگون از اعتبار برابری برخوردار نیستند. آثار باقی مانده از برخی ادیان چون زرتشتی، هندو، و بودائی در مقایسه با ادیان سامی از تداوم و انسجام کمتری برخوردارند. برعکس، مستشرق اطریشی فرن هامر پورگس تال شهادت می‌دهد که "همان اندازه که ما مطمئن هستیم قرآن کلام محمد است، محمدی‌ها مطمئن‌اند که قرآن کلام خداست" (نقل در William Muir, *The Life of Mahomet*, p. xxvii). بهائیان قرآن کریم را تنها کتابی می‌دانند که علاوه بر آثار حضرت باب و حضرت بهاء‌الله، "بگانه کتاب آسمانی و مصحف رتانی و مخزن کلمات الهی" (حضرت شرقی افندی، ظهور عدل الهی، ص ۴۱) است. اینکه کتاب مقدس "کاملاً موثق نیست (حضرت شرقی افندی، منقول در *Lights of Guidance*, p. 998)، در نقد کنونی کتاب مقدس و با استفاده از روش‌های تحلیل تاریخی مورد تأیید فرار گرفته است (رجوع کنید به *LThK* جلد ۲، ستون ۳۶۳ به بعد) *Zahrnt* آن را این گونه بیان

از نظر فیچیکیا دلایلی که "رهبری" رسماً راجع به عدم انتشار کتاب ارائه داده این است که "زمان آن هنوز نرسیده"^{۷۸} و «متن کامل کتاب باید در اختیار نسل بعدی قرار گیرد»^{۷۹}، چون "سطح بلوغ بشریت" مستلزم رعایت احتیاط^{۸۰} است. و این شاید تمهیدی است «برای موکول کردن به وقتی دیگر و روزی دیگر و شاید روز اول ماه‌های یونانی».^{۸۱}

همچنین فیچیکیا مدعی است که "هیچ متنی از اصل زبان عربی کتاب اقدس، در اختیار اعضای جامعه قرار ندارد"^{۸۲} و این مطلب را شاهدهی برای پنهان‌کاری در مورد این کتاب می‌داند. بعلاوه او ادعا می‌کند که بهائیان از تملک یا مطالعه نسخه‌ای که در سال ۱۹۶۱ توسط ارل ای. الدر و ویلیام میلر^{۸۳} ترجمه و منتشر گردیده ممنوع‌اند و به ادعای او حیناً این چاپ را یک "توطئه مسیحی" خوانده است.^{۸۴} او در این جا از اظهار نظر شخصی

می‌کند: "انجیل"، "کلام ناب خداوند" نیست. این کتاب فی نفسه گواه اثبات ظهور الهی نیست، اما شاهدهی است بر اعتقاد مردم به ظهور الهی (*Gotteswende*)، ص ۱۱۶). در موارد مورد تردید. مانند گزارش‌های متفاوت از قربانی حضرت ابراهیم، (رجوع کنید به سفر تکوین، باب ۲۲، آیه ۹؛ قرآن کریم، سوره صافات، آیه ۱۰۲ به بعد). بهائیان به قرآن کریم و آثار حضرت بهاء‌الله استناد می‌نمایند (رجوع کنید به منتخب آثار حضرت بهاء‌الله، فقرة ۳۲، ص ۵۶ که در آن حضرت بهاء‌الله تعبیر قرآن کریم از این موضوع را تأیید می‌فرماید). در هر صورت بهائیان در کتاب مقدس کلام الهی را می‌یابند و بسیاری اوقات در خلوت و جلوت از آن بهره می‌برند و آن را تلاوت می‌نمایند.

۷۸. *Baha'ismus* ص ۱۸۸.

۷۹. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۷.

۸۰. همان مأخذ. هورتن (*Seher, Grubler, Enthusiasten* 12th edn., p. 808, note 20) همچنین می‌گوید که دلیل رسمی این که این اثر هنوز انتشار نیافته این است که "مردم هنوز آنقدر پخته نیستند که بتوانند از متن کامل کتاب استفاده کنند." هیچگونه اعلام رسمی در این مورد وجود نداشته، و انتشار یک چاپ موثق به زبان انگلیسی در سال ۱۹۹۲ کذب این اتهامات را ثابت می‌کند.

۸۱. *Baha'ismus* ص ۱۸۸. یعنی هرگز. چون که یونانیان در شیوه محاسبات خویش روز اول ماه نداشتند.

۸۲. همان مأخذ، ص ۱۴۹، ۲۶.

۸۳. کتاب اقدس، تألیف میرزا حسینعلی بهاء‌الله، ترجمه از اصل عربی و ویراستاری توسط ارل ای. الدر، (Earl E.) Elder, Ph.D., D.D. و ویلیام مک ای. میلر. (William McE. Miller, M.A., D.D.) چاپ انجمن

سلطنتی آسیائی، لندن، ۱۹۶۱.

۸۴. *Baha'ismus* ص ۱۴۹ به بعد، ۲۶. *Lexikon der Religionen* ص ۴۷، *Lexikon der Sekten* سترن

خودداری نمی‌کند که چاپ انگلیسی الدر و میلر "متدّمه‌ای" است "مختصر" که شامل "یادداشت‌های مفیدی" به همراه متن اصلی است.^{۸۵} همچنین می‌گوید اعضای جامعه "از ترجمه و توزیع کامل"^{۸۶} متن اصلی ممنوع‌اند: "ترجمه‌های تمام متن یا ترجمه قسمت‌هایی از آن به زبانهای دیگر، به دستور حیفاً ممنوع است."^{۸۷}

به اعتقاد فیجیکیا دلیل اینکه "کتاب اقدس" در دیانت بهائی اهمیت خود را از دست داده و به فراموشی سپرده شده با این "واقعیت" تأیید می‌شود که این اثر اکنون "به عنوان یک اثر "ناقص" و "ضعیف"^{۸۸} به کناری نهاده شده "حتی از قول من نقل می‌کند که "از نظر شیفر چیزی جز یک "بیان کلیات" به حساب نمی‌آید"^{۸۹}. مؤلف کتاب این جریان ادّعائی "کنار گذاشتن کتاب اقدس" را، "یک بدعت" و حتی در معنائی کلامی یک انشقاق بدعتی می‌پندارد.^{۹۰}

۳. مشکلات انتشار

این اتهام بسیار هولناک و بی‌شرمانه است: دیانت بهائی "کتاب اقدس‌اش" را در جایی امن و پنهان نگاه داشته و فقط نسخه‌ای تحریف شده از آن را منتشر ساخته که در آن متون ناخوشایند و رنجش آور را "حذف" کرده و به جای آنها از زبان پیغمبر موارد دیگری گذاشته تا "کار تبلیغاتی" را آسان کند. اگر این اتهام درست می‌بود، قطعاً در تاریخ نظیری نمی‌داشت. در آن صورت دیانتی که خود را "شاهراه حقیقت" می‌داند، اما در واقع بر فریب و کذب بنا شده، کل افراد طرفدار خود را گول می‌زند، و زمام اختیار آنها را در دست خود می‌گیرد، کمترین اعتباری نخواهد داشت.

البته هر چیزی را می‌توان بر روی کاغذ نوشت، و معمولاً ظن و گمان‌های بداندیشان بیشتر از دلائل مثبت مقبول می‌افتد. گذشته از همه اینها چگونه از خواننده‌ای

۱۰۱؛ و اخیراً مجدداً در *Materialdienst 3* (1995) ص ۹۰. همین بحث در مآخذ زیر دیده می‌شود:

۲۰. Hutten, Seher, Grubler, *Enthusiasten* 12th edn. ص ۸۰۸، یادداشت ۲۰.

۸۵ - *Baha'ismus*، ص ۲۶. ۸۶. همان مآخذ ص ۲۵۳ (تأکید از فیجیکیا).

۸۷. همان مآخذ ص ۱۴۹ (تأکید از فیجیکیا) *Lexikon der Religionen* ص ۴۶.

۸۸. *Baha'ismus*، ص ۳۱۰، ۲۸۳.

۸۹ - همان منبع، ص ۳۳۱. یادداشت ۴۶ (با اشاره به پایان نامه دکتر).

۹۰. همان مآخذ ص ۳۱۹ (تأکید از فیجیکیا).

بی خبر از همه جا می توان انتظار داشت که بدانند این تاریخچه مفتضحانه چیزی جز افتزای محض نیست و چیزی نیست جز مجموعه ای از دروغ هائی که توسط این به اصطلاح محقق ساخته و پرداخته شده تا به کلی اعتبار جامعه ای را از بین ببرد که خود زمانی به آن متعلق بوده است؟ کشف این دروغ ها مخصوصاً وقتی مشکل تر می شود که این کتاب، تحت نظر یکی از مؤسسات مشهور انتشاراتی کلیسایی که از وجهه ای علمی هم برخوردار است، منتشر شد. بنابراین عجیب نیست که مجله کلیسا^{۹۱} از انتشارات دفتر کلیسای لوتری آلمان که برای خوانندگان خود راجع به "استفاده مصلحتی و سلطه طلب، از حقایق مذهبی" در دیانت بهائی به تفصیل سخن گفته، نتیجه می گیرد که این دین "اعتباری ندارد چون که محتوای کتاب اقدس خود را پنهان کرده"^{۹۲} و استغرابی ندارد وقتی حتی عالمی چون یوهان بورگل در بخش نقد کتاب خود،^{۹۳} در اشاره به اختفای ادعائی کتاب اقدس، از مخفی کاری وحشتناک رهبران جامعه،^{۹۴} سخن می گوید.

حال واقعاً چه دلیلی وجود داشت که ترجمه موثقی از کتاب مستطاب اقدس به زبان های غربی در مدتی چنین طولانی امکان انتشار نیافت - آن هم اثری که شامل حدود و احکام مذهبی بود و در آثار حضرت بپاء الله اهمیت اساسی دارد و ام الكتاب دیانت بهائی خوانده شده است؟

91 . *Kirchliches Handbuch*, 3rd edn. 1985.

۹۲. همان مأخذ ص ۶۳۱ به بعد.

۹۳. در نشریه *Der Islam* ۱۹۸۵، ص ۱۸۶؛ پروفور بورگل در رشته شرق شناسی در دانشگاه زوریخ تدریس می کند.

۹۴. یعنی جامعه بهائی.

الف . ترجمه‌ها و چاپهای قبلی^{۹۵}

پس از صدور کتاب مستطاب اقدس از قلم اعلی در اوایل تابستان ۱۸۷۳^{۹۶} به رسم متداول چند نسخه خطی از آن نوشته شد. و به گفته مؤمن، مورد استفاده بسیاری^{۹۷} از اعضای جامعه،^{۹۸} قرار گرفت تا در سال ۱۸۹۱ (به عنوان بخشی از مجموعه آثار حضرت بهاء‌الله) در یک مجلد در بمبئی، با چاپ سنگی انتشار یافت. همان نسخه در سالهای ۱۸۹۶/۹۷ دوباره در بمبئی چاپ شد. بنا به گفته مؤمن،^{۹۹} بعد از آن چاپهای موثق بیشتری از متن اصلی در قاهره و طهران به چاپ رسید. متن اصلی توسط افراد غیر بهائی هم دوبار چاپ شد. چاپ خ. ای. عنایت، در بغداد در سال ۱۹۳۱ برای مطبعة الادب امیریکانیه با متن اصلی چند تفاوت عمده داشت. چاپ دیگر نسخه‌ای از کتاب مستطاب اقدس ضمیمه اثری از عبدالرزاق الحسنی تحت عنوان البایون و البهائیون (صیدا ۱۹۵۷) بود. برخلاف اظهارات فیجیکیا، متن عربی برای احبای خاورمیانه انتشاری وسیع داشته است. بسیاری از احبای ایرانی نسخه‌ای از کتاب مستطاب اقدس را دارند بی آنکه سال یا محل چاپ آن ذکر شده باشد، زیرا انتشار کتب بهائی در برخی از کشورهای اسلامی ممنوع بوده است. بسیاری از این نسخه‌ها احتمالاً فتوکپی‌هایی از اصل است. من خود خیلی زود دریافتم که این اثر مبارک کاملاً در دسترس احبای عرب زبان قرار دارد. برای آنها

۹۵. در این مورد رجوع کنید به:

Baharieh Rouhani-Ma'ani, 'Das Kitabi-Aqdas: Seine Offenbarung und seine Bekanntmachung', in Gesellschaft für Baha'i Studien (ed.), *Aspekte des Kitab-i-Aqdas*, pp. 31-50.

۹۶. نه آن گونه که فیجیکیا می‌گوید (ص ۱۴۸). در سال ۱۸۷۵، او در این اشنه‌ها و امدار از ویلیام مبلر است. کامران اقبال سال نزول کتاب اقدس را ۱۸۶۸ می‌داند و در این مورد بحث جالبی دارد.

(*Islamische Grundlagen des Kitab-i-Aqdas, mit neuen Erkenntnissen zu seiner Datierung*'), in Burgel (ed.), *Der Iran im 19. Jahrhundert*, pp. 63 ff.).

۹۷. "تاریخ نزول و نشر کتاب مستطاب اقدس" منقول از خلاصه‌های چهارمین مجمع آثار مقدسه بنام حاج مهدی ارجمند که از ۴ تا ۶ نوامبر ۱۹۹۴ در نیجمگن (Nijmegen) هلند منعقد شد.

۹۸. براون در سال ۱۸۹۸ در نیهته نسخه‌ای از این اثر مبارک در ایران مشکلی نداشت.

۹۹. رجوع کنید به یادداشت ۹۷.

کاملاً شناخته شده است. بیت العدل اعظم الهی در یکی از دستخط‌هایشان^{۱۰۰} بیان فرموده‌اند که هیچ اشکالی وجود ندارد که این اثر مقدس در اختیار بهائیان قرار گیرد که به تازگی از اسلام به امر مبارک پیوسته‌اند.

اولین ترجمه این اثر به زبان دیگر، نسخه روسی آن توسط تومانسکی^{۱۰۱} است که در سال ۱۸۹۹ چاپ شده و در نشریه انجمن سلطنتی آسیا توسط براون مورد بحث قرار گرفته است.^{۱۰۲} آن نسخه شامل متن کامل عربی و همچنین قسمت هائی از اشراقات^{۱۰۳} است. در اوایل این قرن تمام متن در ایالات متحده توسط یک بهائی لبنانی الاصل بنام آنتون حداد به انگلیسی ترجمه گردید.^{۱۰۴} اگر چه این ترجمه هیچ وقت چاپ نشد، اما نسخه‌های تاپپی آن در میان اعضای جامعه موجود بوده‌است. در سال ۱۹۳۳، آدام و لینا بنکه (Adam and Lina Benke) اولین ترجمه آلمانی را بر مبنای نسخه روسی تومانسکی انجام دادند. نسخه‌های از این ترجمه مقدماتی تایپ شده، که هرگز چاپ نشد، در دسترس برخی از بهائیان آلمانی بوده‌است. حضرت ولی امرالله در توفیقی^{۱۰۵} خطاب

۱۰۰. مورخه ۱۱ آوریل ۱۹۷۶.

101. A. H. Toumanski, *Memoires de l'Academie Imperiale des Sciences de St Petersburg*, classe des sciences, historico-philologiques, VIII. serie, tome III, St Petersburg, 1899.

جناب علی اکبر فروتن می‌نویسد: "کتاب مستطاب اقدس که به همت مستشرق شهیر روسی کاپیتان تومانسکی و مساعدت حضرت ابوالفضائل گلپایگانی و آقا میرزا یوسف رشتی به لسان روسی ترجمه شده... کاملاً تحت اللفظی و مسلماً عاری از انسجام و فصاحت اصلی است. (حکایت دل، ص ۱۳۵ - ۱۳۴).

۱۰۲. (۱۹۰۰)، ص ۳۵۴ - ۳۵۷، بررسی محتوای کتاب اقدس توسط براون - تحت عنوان اشتباه "لوح اقدس"، در نشریه انجمن سلطنتی آسیا، جلد ۲۱، مجموعه جدید بخش ۴، ص ۹۷۲ - ۹۸۲ آمده است.

۱۰۳. رجوع کنید به مجموعه اشراقات، ص ۵۰.

۱۰۴. اوراق مربوط به هلن اس. گودال، آرشیو ملی بیانی ایالات متحده. لونی برامسون - لریج از این متن نقل می‌کند. (Some Aspects of the Establishment of the Guardianship", pp. 255, 282). اشاره حضرت

ولی امرالله در یکی از توفیقات خطاب به محفل روحانی ملی مورخه ۲۵ اوت ۱۹۲۷ باید در اشاره به همین نسخه باشد. ترجمه فعلی کتاب اقدس نباید چاپ و منتشر شود زیرا بسیار ناقص است) (نقل از منتخباتی راجع به انتشار کتاب مستطاب اقدس، جمع آوری توسط دائره تحقیق مرکز جهانی بهائی).

۱۰۵. مورخ ۵ مارس ۱۹۳۵.

به دکتر آدلبرت مولشلگل تقاضا کردند محفل روحانی ملی آلمان^{۱۰۶}، لجنه‌ای برای ترجمه کتاب مستطاب اقدس به آلمانی تشکیل دهد. اما این لجنه (شاید به علت فقدان نفوس مسلط به زبان عربی) هرگز تشکیل نشد. اولین ترجمه موثق از قسمت هائی از متن اصلی به زبان انگلیسی توسط حضرت ولی امرالله صورت گرفت. حضرت ولی امرالله در چند بخش^{۱۰۷} از متخبات آثار حضرت بهاءالله که در سال ۱۹۳۹ به چاپ رسید و نیز در برخی از آثار دیگر^{۱۰۸} خود حدود یک سوم کل کتاب مستطاب اقدس را در اختیار غربیان قرار دادند و ترجمه برخی از احکام قضائی و آداب دینی را به آینده واگذاشتند. ترجمه دیگر از کل کتاب مستطاب اقدس توسط فاضل مازندرانی و مرضیه گیل صورت گرفت که نه تنها شامل بخش‌های ترجمه شده حضرت ولی امرالله بود، بلکه بقیه آن نیز از جمله ضمیمه موسوم به "رساله سئوال و جواب" ترجمه شده بود. این ترجمه دستنویس هرگز چاپ نشد^{۱۰۹} بلکه به صورت پلی کپی در اختیار بهائیان ایالات متحده و تا حدودی اروپا قرار گرفت. چاپ تنها ترجمه انگلیسی کل کتاب که انتشار یافت، ترجمه ارل ای. الدر و ویلیام میلر بود که در سال ۱۹۶۱ توسط انجمن سلطنتی آسیائی صورت گرفت.^{۱۱۰} همین ترجمه در بخشی از کتاب میلر، دیانت یفائی: تاریخ و تعالیم آن (پاسادانای جنوبی، ۱۹۷۴) دوباره به چاپ رسید.

وجود همین چاپها بنفسه نشان می دهد که اگر هم قصدی برای پنهان کردن متن و محتوای کتاب مستطاب اقدس وجود داشت، این قصد محکوم به شکست بود. اولاً متن اصلی (همراه با ترجمه روسی تومانسکی) در غرب منتشر شده بود، به طوری که هر کسی با دانش عربی - که بسیاری از جوانان بهائی غرب به یادگیری آن پرداخته‌اند - یا هر کس مطلع به زبان روسی - می توانست به متن دسترسی پیدا کند. بعلاوه ترجمه غیر موثق

۱۰۶. *The Light of Divine Guidance* ص ۷۰ به بعد.

۱۰۷. *Gleanings*، فقرات ۳۷، ۵۶، ۷۰ تا ۷۲، ۹۸، ۱۰۵، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۵.

۱۰۸. *Promised Day is Come* صص ۲۴ و ۴۰؛ *Baha'i Administration* ص ۲۱؛ *World Order* ص ۱۳۴.

۱۰۹. *The Kitab-i-Aqdas and Questiones and Answers: Supplementary to the*

Kitab-i-Aqdas, no date. البته ترجمه‌های دیگری به انگلیسی صورت گرفته همان گونه که حضرت ولی امرالله در

توقیع مبارک مورخه ۲۵ ژانویه ۱۹۳۷ اشاره می فرمایند: چند ترجمه از کتاب مستطاب اقدس صورت گرفته اما هیچیک

آنددر معتبر نیستند که به طور رسمی به چاپ برسند. (نقل از متخباتی راجع به انتشار کتاب مستطاب اقدس، همان

منبع).

۱۱۰. برای جزئیات کتابنامه‌ای، رجوع کنید به ص ۲۸۱، یادداشت ۸۳ در همین کتاب.

انگلیسی (مازندرانی و گیل) که در امریکا انجام شده بود در میان بهائیان وجود داشت و هرکسی که علاقمند بود می‌توانست ترجمه الدر و میلرا را (که اکنون چاپ نمی‌شود) بدست آورد، زیرا در آن موقع در کتابفروشی‌ها موجود بود. اینجانب مدتهاست که این دو ترجمه را در اختیار دارم. پس در آن هنگام حدود و احکامی که هنوز با ترجمه رسمی به چاپ نرسیده بود و فیچیکیا آنقدر به آن اهمیت می‌دهد، برای بسیاری از بهائیان روشن بوده است.^{۱۱۱}

ب. درباره چاپ انگلیسی انجمن سلطنتی آسیائی در سال ۱۹۶۱.

تأکید فیچیکیا بر این مطلب که مرکز جهانی بهائی در اختیار داشتن متن اصلی یا ترجمه الدر و میلرا ممنوع نموده و ترجمه قسمت‌های چاپ نشده را هم قبلاً منع کرده، یک داستان ساختگی و کذب محض است. او هیچگاه منبعی را برای این ممنوعیت ذکر نمی‌کند. تنها ممنوعیت انتشاری که وجود داشته منع انتشار ترجمه‌های شخصی بوده است. همچنین خلاف واقع است که بیت العدل اعظم ترجمه الدر و میلرا را یک "توطئه مسیحی"^{۱۱۲} نامیده باشند. فیچیکیا نظر خود را متکی به یک دستخط از طرف بیت العدل اعظم خطاب به یک بهائی اهل سوئیس مورخه ۲۳ مارس ۱۹۷۵ می‌نماید. اما، عبارتی که فیچیکیا در بین علائم نقل قول قرار می‌دهد و به خواننده القاء می‌کند که یک نقل قول است، در حقیقت در هیچ کجای این دستخط وجود ندارد. بلکه مرکز جهانی بهائی صرفاً خاطر نشان می‌سازند تعلیقات، بخصوص مقدمه و نیز پیشگفتار مترجم، به شدت تحت تأثیر رابطه مؤلف با ناقصین (ازلی‌ها) و مخالفان دیانت بهائی است و اضافه می‌نمایند که میلر کتاب نقطه الکاف را اثری مهم بر شمرده در حالی که این کتاب، اثری

۱۱۱. وقتی فیچیکیا (در ص ۳۲۳، یادداشت ۲۰ و ص ۳۱۱، یادداشت ۷۹) اشاره می‌کند که من باکلاً متن کتاب اقدس آشنا نی‌دم، ادعای او راجع به زمان انتشار پایان نامه دکترای من در سال ۱۹۵۷ درست است؛ زیرا در آن هنگام به در چاپ انگلیسی دسترسی نداشتم؛ متن کامل فقط در اختیار کسانی بود که می‌توانستند عربی یا روسی بخوانند.

۱۱۲. *Baha'ism*، ص ۱۴۹؛ همچنین در *Lexikon der Sekten* سنون ۱۰۲، (1995) *Materialdienst* 3، ص ۹۰ و *Hutten, Seher, Grubler, Enthusiasten*, 12th edn., p. 808, note 20) او در مقاله خود در سال ۱۹۷۵ (*Materialdienst* ۱۶/۱۵، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۷) بدون ارائه هیچ منبعی ادعا می‌کند که "حیفاً" این ترجمه را نادیده گرفته و آن را، جملیاتی خصومت‌آمیز، خواننده است.

تاریخی است که منابع آن بسیار مشکوک است.^{۱۱۳} همچنین در آن دستخط بیت العدل اضافه می نمایند که این گرایش های ازلی در ترجمه مزبور منعکس است و کار آنها آشکارا "به منظور بی اعتبار کردن حضرت بهاء الله و تحقیر دیانت بهائی است"^{۱۱۴} باید توجه داشت که مترجمان فوق علیرغم اعتقاد فیچیکیا "مستشرقین قابلی با تخصص در زمینه های زبان شناسی و مطالعات مذهبی" نبودند،^{۱۱۵} بلکه مبلغان مسیحی متعلق به کلیسای پرسبی ترین بودند که با نومییدی از فقدان موفقیت در کار تبلیغ مسیحیت در کشورهای اسلامی، از توفیقات بهائیان در ایران هم دل خوشی نداشتند. به این دلیل است که ترجمه الدر - میلر همراه با مقدمه و زیرنویس های آن، "تصویری بسیار مخدوش از کتاب مستطاب اقدس عرضه می نماید."^{۱۱۶}

اگر کسی بخواهد نظر میلر را راجع به دیانت بهائی بداند، باید دو اثر او را همراه با مقاله انتقادی داگلاس سارتین تحت عنوان "مبلغ به عنوان تاریخ نویس" * را بخواند. "مقدمه کوتاه" میلر^{۱۱۷} بر چاپ انگلیسی کتاب مستطاب اقدس و آن چه فیچیکیا "توضیحات مفید" می خواند کاملاً مغرضانه است. برای کشف انگیزه میلر در چاپ این اثر لازم نیست زیاد دور برویم. گذشته از همه قضایا، چه چیزی سبب می شود که یک کشیش مسیحی کار سنگین ترجمه و انتشار کتاب مقدس دین دیگری را از متن اصلی به عهده بگیرد، جز این که منظورش به اصطلاح "تنویر افکار" دیگران جهت پیشبرد منویات خود باشد؟

اگر شکی باقی مانده باشد، باید مقدمه میلر بر تاریخ و تعالیم دیانت بهائی را مطالعه کرد که با آن ترجمه خود را آغاز می کند. همچنین نقد ال. تی. ال. ال. ساتن^{۱۱۸} (L.T. Elwell-Sutton) از کتاب "دیانت بهائی"^{۱۱۹} تألیف میلر (Miller) در نشریه انجمن سلطنتی آسبانی که در سال ۱۹۷۴ انتشار یافته، روشن کننده قضایا است. ساتن مطلب خود

۱۱۳. در این مورد رجوع کنید به بالیوزی، ادوارد گرنویل براون، ص ۶۲ به بعد و ترفین، ص ۴۳۲ به بعد در همین کتاب.

۱۱۴. دستخط بیت العدل اعظم مورخ ۱۴ اوت ۱۹۷۵. همچنین رجوع کنید به اطلاعات داده شده راجع به الدر و میلر در دستخطی از بیت العدل اعظم مورخ ۲۳ مارس ۱۹۷۵.

۱۱۵. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۷.

۱۱۶. دستخط بیت العدل اعظم مورخ ۱۴ اوت ۱۹۷۵.

**The Missionary as Historian"

۱۱۸. استاد مطالعات خاورمیانه در دانشگاه ادینبورگ.

۱۱۷. *Baha'ism* ص ۲۶.

۱۱۹. *Its History and Teachings* پاسادنا، جنوبی، کالیفرنیا، ۱۹۷۴.

را با این جمله آغاز می‌کند که: "این یک اثر جدلی ... حمله‌ای شدید و نطقی آتشین علیه بهائیت است، اما در عین حال این اثر نه از موضع یک کشیش مسیحی (به عنوان مبلغ فرقه پرسبی ترین در ایران به مدت چهل سال تمام) بلکه از دیدگاه یک ازلی نوشته شده است." ۱۲۰ ساتن که با تعجب می‌پرسد چرا میلر که یک کشیش مسیحی است باید طرف ازلیان را گرفته باشد، خود پاسخی بدیهی می‌دهد: "باید نتیجه بگیریم که مقصد او بی اعتبار ساختن بهائیت است." و سپس این انتقاد را وارد می‌آورد که: "شاید نمی‌بایست که میلر در عین حال القاء می‌کرد که مطالعه‌ای واقع بینانه انجام داده است." ساتن می‌افزاید که "صرف جمع آوری واقعیات، تضمینی برای بی طرفی نویسنده نیست. کتابهای بالیوزی در باره بهائیت (که قبلاً در کتاب حاضر بررسی شده) هم مملو از واقعیات است اما تصویری بدست می‌دهد که کاملاً مخالف آن چیزی است که میلر در کتاب جاذب و مطایبه آمیز خود مطرح می‌کند." ۱۲۱

ج. مشکلات انجام یک ترجمه موثق

دلایل متعددی وجود دارد که چرا کتاب اقدس مدتی چنین طولانی انتشار نیافته است. شکی نیست که ترجمه کتب مقدسه از اصل فارسی و عربی به انگلیسی کاری بسیار صعب و سخت است و دقت و صحت فوق العاده‌ای را می‌طلبد، زیرا ترجمه‌های غلط تأثیرات منفی دراز مدت به بار می‌آورد. زبان اصلی دیانت بهائی، زبان فرهنگ اخیر اسلامی است، یعنی محیطی روحانی و عقلانی که معمولاً برای فرهنگ غربی بیگانه است. بعلاوه آثار حضرت بهاء الله و حضرت باب به زبانی غیر متعارف و خاص ایشان است که انتقال آن به زبان ادبی فرهنگی دیگر بسیار مشکل می‌نماید، در این باره فوق العاده مدیون ترجمه‌های اعجاز آمیز حضرت ولی امرالله ز آثار حضرت بهاء الله مانند کلمات مکتونه، کتاب مستطاب ایشان، لوح ابن ذئب، و مجموعه‌هایی چون مستخبات آثار و دعا و مناجات‌های حضرت بهاء الله به انگلیسی هستیم که این آثار مبارکه را در دسترس خوانندگانی خارج از فرهنگ اسلامی قرار داده و معیارهایی برای ترجمه‌های بعدی تعیین فرموده‌اند.

با توجه به فراوانی متون مُنزله، رعایت اولویت‌ها در ترجمه اجتناب ناپذیر بوده است. لذا حق تقدّم ترجمه به آثاری داده شده که ابتدا جهان را از مبانی اعتقادی امر

۱۲۰. نشریه انجمن سلطنتی مطالعات آسیائی (۱۹۷۶). ص ۱۵۸.

۱۲۱. همان مأخذ.

مبارک، اصول اخلاقی و اهداف اجتماعی و سیاسی با خیر سازد، یعنی اولویت ترجمه به آثاری داده شده که مربوط به اعتقاد به خدا، وحی، پیامبران، تصویر انسان، میثاق الهی، رستگاری فرد و اجتماع و نیز ساختارهای اجتماعی و قانونی جهان آینده و پیش نیازهای صلح جهانی هستند. همان گونه که قبلاً تأکید شد،^{۱۲۲} از نقطه نظر تربیتی منطقی است که این جنبه‌های دیانت الهی باید ابتدا مطرح شود، و پس از آن افراد را با نفس قانون الهی آشنا کنیم. عکس این موضوع، یعنی عرضه قانون قبل از درک مبانی اعتقادی، به مانند سرنا را از سرگشادش زدن است.

بعلاوه، به استثنای قوانین اساسی جامعه که از آغاز معتبر بوده، ساختار جامعه را معین نموده، اکثریت هنجارهای مربوط به قوانین و شعائر و مناسک هنوز تنفیذ نگردیده، زیرا این احکام همزمان با نزول کتاب مستطاب اقدس نازل نشده‌اند^{۱۲۳}، بلکه همان گونه که ذیلاً مطرح خواهد شد، بخشی از جریان تدریجی نزول احکام بوده‌اند. هنجارها و قواعد حقوقی برخوردار از خصلت عمومی و همگانی، مانند مقررات حاکم بر قانون جزاء، نیازمند وجود جامعه بزرگ بهائی بود که در آن موقع وجود خارجی نداشت. به این دلیل است که می‌گوییم برای چاپ کُل متن، فوریتی وجود نداشته است.

د. در باب ماهیت تشریح الهی

دلیل اصلی تأخیر انتشار کُل متن این است که صرفاً ترجمه تحت اللفظی متن کفایت نمی‌کرد، زیرا تشریح الهی با مجموعه قوانین انسانی متفاوت است. مانند تمام طرحها و اعمال انسانی، قانون گذاری دولتی، یک فرایند عقلانی است که حاصل آن مجموعه‌ای از قوانین معنول و منظم است. این قوانین به طور منظم تدوین گردیده و با منطقی موضوع مورد نظر تطابق دارند. کتاب مستطاب اقدس اصلاً این گونه نیست. محتوای آن گوناگون بوده، گاهی اوقات تغییر ناگهانی دارد: توضیح اصول اعتقادات، اوامر و نواهی، قضایای اخلاقی، نصایح و نبوت‌های لابلائی قوانین بدون آن که ارتباطی منطقی با متن داشته باشند یا قاطعانه موضوع مورد بحث را نظم ببخشند، به طور پراکنده در میان احکام ظاهر می‌شوند.^{۱۲۴} دانشمند روسی یوگنی ادواردویچ برتلس

۱۲۲. رجوع کنید به ص ۷۳ به بعد در همین کتاب حاضر.

۱۲۳. مانند فرامین دهگانه کوه سینا و قرآن مجید.

۱۲۴. مثلاً: ممنوعیت افیون در آیات ۱۰۰ و ۱۹۰ آمده است، صلوة یومیّه در آیات ۶ و ۸ و ۱۴؛ قبله در آیات ۶ و ۱۳۷، قواعد مربوط به نظافت در آیات ۴۶، ۷۶ - ۷۴؛ ممنوعیت نزاع و جدال در آیات ۷۳، ۹۵ و ۱۴۸؛ قتل دیگران و قتل نفس و

Yevgenii) Eduardovich Bertels از همان قرن نوزدهم متوجه شده بود که هیچ نظم خاصی در کتاب اقدس مشهود نیست.^{۱۲۵} جناب طاهرزاده به روشنی نشان داده که "به نظر نمی‌رسد هیچ طرح و الگوی مشهودی مطالب مندرج در کتاب اقدس را به هم مرتبط سازد"^{۱۲۶} و ربط آشکاری هم بین آنها وجود ندارد.^{۱۲۷} هرمان رومر از "آشننگی و بی نظمی رنگارنگ" قواعد مختلف^{۱۲۸} سخن گفت، در حالی که روزن کرائتز (Rosenkranz) کتاب مستطاب اقدس را "مجموعه‌ای از اوامر"^{۱۲۹} نامیده و مستشرق مسیحی، کانویه (Cannuyer)، این اثر را این گونه توصیف می‌کند:

"کتاب اقدس، ماهیتی نسبتاً نامنسجم را به نمایش می‌گذارد و اندکی بدون نظم و ترتیب و درهم است."^{۱۳۰}

این داوری‌های آنان نامناسب و بی مورد است. من در تألیفات^{۱۳۱} سابق خود خاطر نشان ساختم که مؤسسان ادیان عالم خیلی نظام‌مند عمل نمی‌کرده‌اند و تعالیم ایشان را نمی‌توان اصول اعتقادی به معنایی معادل با نظام منطقی تنویر فکری دانست.^{۱۳۲} کتاب خدا" هیچگاه یک کتاب راهنمای الهیات شناختی نبوده است. آثار مقدسه، رسالات آموزش عقلاتی نبوده‌اند. کلام الهی، در مجموع کیفیتی متفاوت دارد: کلام الهی مؤکد است، فیضانی است از علم الهی، و ادامه بصیرتی است از دانش نامتناهی. صورتی است ازلی از کلام الهی، نه آموزشی خشک و بیروح در ساختاری منظم، یا تعلیمی خشک در کلامی ساده. «کلیه ظهورات الهیه چون برق درخشیده‌اند هیچکدام از آن وجودات مقدسه قصد تدوین رساله‌ای را نداشته‌اند. به همین دلیل است که در قرآن یا آثار مقدسه خودمان، مواضع گوناگون در یک لوح مطرح شده است. به عبارتی کلام الهی فیاض است و به همین دلیل است که آن را "وحی الهی" می‌نامیم».^{۱۳۳} کلام مقدس به گفته رودولف اوتو

سوزاندن در آیات ۱۹ و ۶۲ و قتل غیر عمد در آیه ۱۸۸.

۱۲۵. رجوع کنید به: *Martin, The Kitab-i-Aqas: Its Place in Bahai Literature* ص ۴.

۱۲۶. یعنی حدود و احکام و حقایق ماوراء الطبیعه و عرفانی.

۱۲۷. *Revelation*، جلد ۳، ص ۲۷۷. ۱۲۸. *Die Babi-Behai*، ص ۱۰۹.

۱۲۹. *Die Baha'i*، ص ۳۲. ۱۳۰. *Les Baha'is*، ص ۷۰.

۱۳۱. *Grundlagen*، ص ۶۴. *The Light Shineth*، ص ۱۴۰. *Dominion*، ص ۲۱۹. به بعد:

"The Balance hath been appointed" ص ۴۹ به بعد.

۱۳۲. فیچیکیا این معنا را با نظر موافق از پایان نامه دکترای من نقل کرده است. (*Baha'ismus*) ص ۳۳۳ به بعد).

۱۳۳. حضرت شوقی افندی. *Unfolding Destiny*، ص ۴۵۴.

(Rudolf Otto) این گونه است: "عرفانی، جذاب و حیرت آور" * این کلام اساساً ورای منطق عادی و فراتر از آن است و در هیچ طبقه بندی منطقی قرار نمی‌گیرد. پیوسته به عهده بشر بوده تا قوانین الهی را تدوین کند، چون در غیر این صورت قابل درک یا اجراء نبوده است.

بنابراین عجیب نیست که کتاب مستطاب اقدس در ارائه مطالب خویش به نحوی منظم عرضه نگردیده است. ۱۳۳ حتی قوانین کتاب تورات، با وجود تنظیم آن به دست بشر روالی منطقی ندارد. قرآن مجید هم به شیوه‌ای غامض نازل شده و مواضع آن به ناگهان تغییر می‌کند و نشانه واضحی از ساختار منظم ندارد. ۱۳۵ به همین دلیل فرانچسکو گابریل مستشرق، قرآن را "کتابی غامض و فاقد نظم و ترتیب" ۱۳۶ می‌نامد. فون گلاسنب (Von

* 'numinosum, fascinosum et tremendum'

۱۳۴. اگر کتاب مدرنی می‌بود، احتمالاً همین مسئله اولین عامل اعتراض متأیینی می‌شد که در حال حاضر از فقدان ساختار نظام‌مند آن انتقاد می‌نمایند.

۱۳۵. جورج اف. هورانی (George F. Hourani) این حقیقت را بیان می‌کند وقتی که می‌گوید: "این یک کتاب فلسفه با حتی الهیات نیست" (*Reason and Tradition in Islamic Ethics*, p. 15). کشف یک ساختار خارق‌العاده ورای یک بی‌نظمی ظاهری چیزی است که فقط در عصر کامپیوتر ممکن می‌گردد. تحقیقی که تحت نظر امام جماعت سابق مسجد توکسون، آریزونا، رشاد خلیفه، صورت گرفته و در مؤسسه علوم و فنون ماساجوست اجراء شده، روشن ساخته که ساختار قرآن کریم بر مبنای عدد ۱۹ است که اطلاعات بسیاری آن را تأیید می‌کند. خلیفه این یافته را تحت این عنوان به چاپ رساند: *الحسابات الالکترونیه و معجزات القرآن الکریم "محاسبه الکترونی و اعجاز قرآن کریم" (محاسبات الکترونیکی و معجزه‌های قرآن کریم)*، بیروت. دارالعلم للملایین، ۱۹۸۳؛ همچنین نگاه کنید به: *Quran: Visual Presentation of the Miracle*, Tuscon, Arizona : Islamic Productions.

1982، به اعتقاد او این ساختار خارق‌العاده، که از عهده هیچ بشری بر نمی‌آید، منشاء الهی قرآن را ثابت می‌کند. اما او در کشورهای اسلامی و به خصوص مصر مورد اعتراض بسیار قرار گرفت. و دلیل مخالفت‌ها این بود که عدد ۱۹ همواره عدد ۹ اعداد مقدس و مبارک حضرت باب و حضرت بهاء‌الله است و برای مثال، مبنای تقویم بدیع است. طبق گزارشی که در روزنامه مالزیایی *News traits Times* ۲۵ دسامبر ۱۹۹۲ آمده خلیفه پس از این اعتراض‌ها به قتل رسیده است.

۱۳۶. *Mohammad und der Islam als weltgeschichtliche Erscheinungen*, in *Historia*. *Handbuch der Weltgeschichte*, vol. 5, p. 347.

(Glasesnapp) قرآن را غیر عادی و خسته کننده،^{۱۳۷} می خواند و گونه این گونه اظهار نظر می نماید:

توضیح واضحات و تکرار مکررات فراوان و بی حد حصر در این کتاب مقدس دیده می شود که هر هنگام که کتاب را بدست می گیری ابتدا تو را از خود می راند. اما بعد تو را جذب می کند و به شگفتی می اندازد، و سرانجام تو را وادار به تحسین می نماید.^{۱۳۸}

گونه از تمام این موارد احتمالاً بیش از دیگران حق کلام الهی را بجا آورده است. اشتیاق مسحور کننده و هیجان شاعرانه مسلمانان هنگام تلاوت قرآن کریم^{۱۳۹} برای خواننده ای که متکی بر ترجمه این کلام و صرفاً در نقش یک ناظر می باشد غیر قابل درک است، همان گونه که "هنر فوگ" برای آن کس که تعلیم موسیقی ندیده قابل درک نیست. همین مطلب درباره کتاب اقدس هم صادق است که سجع و آهنگ و زیبایی پنهان آن فقط توسط کسانی درک می شود که در فرهنگ عربی پرورش یافته باشند، ادبیات آن را بدانند، و روح آن کلام را درک کنند.^{۱۴۰}

137. *Die nichtchristlichen Religionen*, p. 180.

۱۳۸. ترجمه شده از منبع آلمانی ذیل: *Gedenkausgabe*, vol. 3, 'Epen. West-ostlicher Divan', : *Theatergedichte* p. 433 (*West-Eastern Divan*).

۱۳۹. در مورد زیبایی قرآن، رجوع کنید به:

Nawid Kermani, *Gott ist schon. Das asthetische Erleben des Koran*, Munich: Beck Vrlag, 1999.

۱۴۰. برای بحث درباره سبک و سباق کلام حضرت بهاء الله رجوع کنید به طاهره زاده، *نفحات ظهور حضرت بهاء الله*، ج ۱، ص ۳۰، جلد ۳، ص ۲۲۸ به بعد؛ سهیل بشرونی، *The Style of the Kitab-i-Aqdas*، بتسدا: انتشارات دانشگاه مریلند، ۱۹۹۵. بررسی انتقادی این کتاب توسط سن مک گلین (Sen McGlinn)، *BSR*، جلد ۶ (۱۹۹۶)، ص ۹۶ - ۹۳ به چاپ رسیده است. مؤلف این نقد از ساختار کتاب مستطاب اقدس و عدم یکپارچگی ادبی آن (p. 393) حیرت می کند. در هر حال چنین کتابی را نمی توان بر حسب انتقاد ادبی ارزیابی نمود. اگر شخصی عدم یکپارچگی ادبی این کتاب را با حدس و گمانهایی از این قبیل توضیح دهد که بگوید ممکن است ساختار این کتاب "تقلیدی سنجیده از قرآن باشد، که سوره هایش به ترتیبی تصادفی و اختیاری قرار گرفته اند" (همان مأخذ)، ص ۹۴. یا ممکن است حضرت بهاء الله بخش هایی از کتاب را برای کاتبان خود نازل کرده باشند " و آنها را به عنوان بخشی از کتاب اقدس اعلام کرده باشند، اما نحوه انتظام آنها را شخصاً تعیین نکرده باشند" (همان مأخذ)، در این صورت ادعای "وحیانی" بودن کتاب مزبور را نمی توان

این اثر مملو از اشارات و رموز عرفانی است که با مرور سطحی به هیچ وجه آشکار نمی‌شود.^{۱۴۱} در واقع حضرت بهاء‌الله میل ندارند که کتاب مستطاب اقدس فقط کتاب حدود و احکام یا مجموعه‌ای از قوانین تلقی شود:

لا تحسبن انا نزلنا لكم الاحكام بل فتحنا ختم الرحيق المختوم، باصابع القدرة والاعتدار.^{۱۴۲}

همچنین فقدان ساختار نظام‌مند از آنجا آشکار می‌شود که این اثر یک سهمیه بندی محدود* از احکام نیست. تعیین حدود و قوانین حضرت بهاء‌الله به این کتاب ختم نمی‌شود. الواح^{۱۴۳} بی شمار نازله بعد از کتاب مستطاب اقدس حاوی توضیحات حدود و احکام نازله در کتاب اقدس است و نیز «اوامر و نواهی که فی الحقیقه مکمل حدود و احکام کتاب اقدس محسوب است»^{۱۴۴} این امر حتی درباره احکام مربوط به آداب و مناسک هم

چندان جدی گرفت. چنین حدس و گمانهایی در صورتی درست هستند که فرض شود کتاب اقدس ساخته دست انسان است.

۱۴۱. در این مورد رجوع کنید به:

Dariush Maani, 'Die mystischen Dimensionen des Kitab-i-Aqdas, in Gesellschaft fur Baha'i Studien (ed.), *Aspekte des Kitab-i-Aqdas*, Hofheim, 1995, pp. 193-222.

۱۴۲. (منتخبات آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۲۱۴ - کتاب مستطاب اقدس، آیه ۵) رحيق مختوم اصطلاحی است عرفانی از قرآن کریم (سوره مطففین آیه ۲۵ بسفون من رحيق مختوم) که شمع و نشاط کسانی را توصیف می‌کند که روز نبامت به خداوند نزدیک‌اند و اشاره حضرت بهاء‌الله به آنهاست. (رجوع کنید به:

(Ekbal, 'Islamische Grundlagen', p. 62; Schaefer, *Freiheit*, p. 14, note 21.

* *numerus clausus* اصطلاح لاتین به معنای تعداد محدود است که معمولاً در تعیین سهمیه برای یک طبقه از نفوس جهت برخورداری از بعضی مزایا مانند تحصیل استفاده می‌شود. - م

۱۴۳. لوح به معنای صفحه، لوحه نوشتنی و رساله است، این کلمه به معنای قسمتی از آثار مقدسه و حامل پیام الهی است. مانند الواح سنگی که ده فرمان بر آن نوشته شده بود. این کلمه بیشتر در اشاره به آثار حضرت بهاء‌الله مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۱۴۴. کتاب قرن بدیع، ج ۲، ص ۳۹۳، رجوع کنید به مجموعه الواح مبارکه نازله بعد از کتاب اقدس که مجموعه‌ای از الواح جمال مبارک به شرح زیر است:

۱- لوح کرمل ۲- لوح اقدس ۳- بشارات ۴- طرازات ۵- تجلیات ۶- کلمات فردوسه ۷- لوح دنیا ۸- اشراقات

صادق است. تمام قواعد آداب و شعائر در کتاب مستطاب اقدس نیامده است. مثلاً شعائر حج^{۱۴۵} در دو سوره^{۱۴۶} آمده است و نمازهای یومیّه در جائی غیر از کتاب مستطاب اقدس نازل گردیده است.^{۱۴۷} مأخذی که برای درک کتاب مستطاب اقدس الزامی است "رساله سؤال و جواب" است. حضرت بهاء الله اجازه فرمودند که کاتبشان زین المقرّبین که قبل از ایمان از علمای اسلام^{۱۴۸} بود راجع به کاربرد حدود و احکام نازله در کتاب مستطاب اقدس سئوالات خود را مطرح کند. ابتدا فقط قسمت هائی از این رساله سؤال و جواب انتشار یافته بود^{۱۴۹} که اصل آن متن در اختیار مترجمین، یعنی میلر و الدر قرار نداشت. این مجموعه بخشی انفکاک ناپذیر از مجموعه حدود و احکام محسوب است.

بعلاوه، حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله که مقام مبین آیات الهی به آنها اعطاء شده بود، به سئوالات بسیاری راجع به تبیین حدود و احکام الهی پاسخ فرمودند. این تبیینات برای هدایت اعضای جامعه و نیز جهت ارزیابی درست قواعد کتاب مستطاب اقدس الزامی اند. بی شک بی معنی بود اگر این اثر به چاپ می رسید بی آنکه با این تبیین و تفسیر موثق و مکمل همراه باشد، و ارجاعات مذهبی، فرهنگی، و تاریخی مرتبط و مندرج در آن تشریح نگردد و اشارات بشمار حضرت بهاء الله به احکام و رسوم دیانت قبلی بدون توضیح بماند. ترجمه تحت اللفظی این متون همانند اسکلتی می بود که گوشتی بر آن نباشد و جز سوء تفاهم نتیجه ای در پی نداشت.

بعلاوه یک ویژگی خاص در حدود و احکام حضرت بهاء الله وجود دارد که بدون آن ارزیابی صحیح آن قوانین ممکن نیست. برعکس دیانت یهود و اسلام در اوایل ظهورشان، که جمع مؤمنان از یک ملت تشکیل یافته بودند، و اعلان گردید که قانون الهی بلافاصله در جامعه موحدین لازم الاجراء است و الگوی ساختار نظم جدید تعیین گردید، توسعه جامعه بهائی طبق طرحی صورت می پذیرد که شبیه آن چیزی است که در تاریخ مسیحیت دیده می شود. حضرت بهاء الله در تمام دوران رسالت خویش در زندان و تبعید تحت

۹- لوح حکمت ۱۰- اصل کل الخیر ۱۱- لوح مقصود ۱۲- سوره الوفا ۱۳- لوح سید مهدی دهجی ۱۴- لوح برهان

۱۵- کتاب عهدی ۱۶- لوح ارض با ۱۷- منتخباتی از سایر الواح.

۱۴۵. زیارت بیت مبارک حضرت باب در شیراز و بیت مبارک حضرت بهاء الله در بغداد.

۱۴۶. سوره حج. رجوع کنید به Taherzadeh, Revelation, Vol.2, pp.240ff; Vol. 211ff.

۱۴۷. برای جزئیات بیشتر رجوع کنید به ص ۳۳۰ به بعد همین کتاب.

۱۴۸. عالم به احکام اسلامی.

۱۴۹. در امر و خلق، فاضل مازندرانی، جلد ۴ - ۱، طهران، ۱۹۷۴ - ۱۹۶۵.

کنترل زمامداران دول بودند. ایشان در تمام مدت عمرشان صاحب قدرتی ظاهری نشدند؛ ایشان یک پیامبر بودند، اما ریاست حکومت بر ملت واحدی (آن گونه که حضرت محمد داشتند)، در اختیار ایشان نبود. جوامع بهائی از همان ابتدا درون محیط سیاسی کاملاً متفاوتی، گروهی آواره و پراکنده را تشکیل داده‌اند. توسعه جامعه بهائی، مانند مسیحیت جریانی طولانی از یک نوع رشد مشابه تکثیر سلولی را سپری می‌کند. این اوضاع به این معناست که بسیاری از معیارهای قانون الهی بخصوص مراددی که مربوط به کار دولت است تا آینده‌ای نامعلوم قابل اجراء نیست. در کتاب مستطاب اقدس ضوابط معینی نازل شده است که به بیان حضرت ولی امرالله برای "زمانی... (است) که به تقدیر الهی باید جامعه بشری به وضع دیگری از میان هرج و مرج کنونی عالم ظاهر و پدیدار گردد." ۱۵۰ این مطلب بخصوص در مورد احکام جزائی مصداق دارد که پیش زمینه آن تحقق وجود دولتی می‌باشد که مطابق ساختارهای سیاسی امر حضرت بهاءالله است.

به این دلیل است که اجرای قوانین الهی بنفسه همزمان با نزول وحی و ابلاغ کلام الهی نیست، بلکه گام به گام و به تدریج به صورت بخشی از یک جریان تاریخی تحقق می‌یابد. سابقه معرفتی تدریجی قوانین به شخص حضرت بهاءالله بر می‌گردد که در لوح منتشر نشده‌ای به زین المقتربین، مورخ ۲۷ ذی القعدة (۲۶ دسامبر ۱۸۷۵) می‌فرماید که اجرای پاره‌ای از این حدود و احکام موکول به وقت مقتضی خواهد بود. ۱۵۱ بیت العدل اعظم "از تأخیر در نزول احکام اصلیه الهیه که صرفاً به اراده الهی بوده"، ۱۵۲ صحبت می‌فرماید و فقره معروف از منتخبات آثار حضرت بهاءالله ۱۵۳ را نقل می‌کنند که در طی آن، تمثیل خورشید در حال طلوع برای توصیف قابلیت انسان به عنوان یک عامل تعیین کننده در اعطاء فیوضات الهی استفاده شده است. به این معنا که ظهور الهی تا حدودی، دارای خصوصیت یک گنگو است. این بدین معنا است که ارتباط دیالکتیکی بین وحی الهی و اندیشه بشری ۱۵۴، که بدان وسیله ظرفیت و قابلیت انسان در نزول کلام الهی مورد توجه و عنایت قرار می‌گیرد. ۱۵۵ - ارتباطی که ذاتاً در اصل ظهور تدریجی کلام حق مندمج

۱۵۰. کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۴.

۱۵۱. مرکز جهانی بهائی، یادداشت دائره تحقیق، مورخه ۲۱ ژانویه ۱۹۹۴ (شماره ۷۸).

۱۵۲. ملحقات کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۹۰. ۱۵۳. منتخبات، ص ۶۳، فقره ۳۸.

۱۵۴. رجوع کنید به شیخ، فراسوی اختلاف مذاهب، ترجمه روحیه فنائیان، ص ۸۴ به بعد.

۱۵۵ - بسیار چیزهای دیگر نیز دارم که به شما بگویم نكن طاعت تحمل آن‌ها را ندارید (برحمتاً، باب ۱۶، آیه ۱۲؛ منتخبات

آثار حضرت بهاءالله، شماره ۳۸).

می باشد - نه تنها در زنجیره نزول متوالی ظهورات الهیه، بلکه در طی دوران رسالت هر یک از مظاهر ظهور خداوند نقشی اساسی ایفا می کند.

جناب طاهرزاده به خوبی خاطر نشان می سازد که چگونه انفصال مردمان از عادات و رسوم جا افتاده گذشته و تبعیت از قوانین و قواعد تازه که به معنای گسستن از الگوهای حیات گذشته ایشان است مردم را دچار اشکال می سازد. ^{۱۵۶} این انفصال ضروری از اشکال و تشکیلات منسوخ و فرسوده، که شارع یک دیانت جدید جهانی جهت انطباق دین الهی با نیازها و مقتضیات عصر جدید آن را هدایت کرده، توسط پیامبران الهی به طور ناگهانی و همراه با خشونت صورت نگرفته، بلکه به تدریج و به طور ملایم صورت گرفته است. فیلسوف یهودی، موسی بن میمون در کتاب *دلالات الحائزین* ^{۱۵۷} یک فصل را به این موضوع اختصاص داده و نشان می دهد چگونه ماهیت انسان با قوت، در برابر تغییرات شدید و ناگهانی الگوهای حیات مقاومت می کند. خداوند هرگز ماهیت انسان را به نحوی معجزه آسا تغییر نمی دهد، او با اجتناب از صدور اوامر مستقیم در مورد هدف مورد نظر، و انتخاب شیوه ای برای نیل غیر مستقیم به هدف، این نکته را در نظر می گیرد. به این ترتیب به اعتقاد ابن میمون، چهل سال سرگردانی قوم یهود در صحرای سینا، بمنظور گسستن از الگوهای سنتی حیات، عادات و آداب ایشان بوده است. فقط پس از این که نسل جدید به وجود آمد که دیگر تجارب نسل قدیم قوم یهود در مصر را نداشت، حضرت موسی آنان را به ارض موعود هدایت فرمود. ابن میمون این را دلیلی می داند بر این که بنا به حکمت الهی اشکال بدوی کفرآمیز عبادت، مانند نهاد هیکل، قربانی، محراب ها و امثال آن در آیات تورات ادغام گردید. اما با این هدایت اکید همراه بود که هیچ موجودی به جز خداوند که توسط حضرت موسی تکلم فرمود، پرستش نشود. "با این نقشه الهی، نشانه های بت پرستی بطور مؤثری محو و نابود گردید و اصل اساسی دین ما، یعنی وجود و وحدت پروردگار، در نهایت استحکام استقرار یافت" ^{۱۵۸}

به همین دلیل بود که بسیاری از جنبه های دیانت کفرآمیز بدوی اعراب با قوانین قرآن کریم مخلوط شد و به شکل کاملاً متفاوتی ابقاء گردید و معنی و ارزشی متفاوت یافت به منظور اینکه حداقل پیوستگی در الگوی حیات مؤمنان با سنت دیرینشان حفظ شود. شیوه انطباق قانون خداوند با تغییرات اجتناب ناپذیر در ظرفیت انسانی را می توان در قوانین مربوط به مصرف مسکرات دید. وقتی حضرت محمد (ص) اعراب را که در

۱۵۶. Revelation، جلد ۲، ص ۳۵۳ به بعد.

۱۵۷. "The Guide for the Perlexed"، فصل ۳۲، ص ۱۰۶ به بعد.

۱۵۸. همان مأخذ ص ۳۲۳.

نوشیدن شراب افراط می‌کردند، از شرب خمر منع نمود، این تعلیم را به تدریج ابلاغ فرمود. قدیمی‌ترین آیه در این باره اظهار می‌دارد که در شراب و قمار گناه و فوایدی نیست است. ولی خطرات آنها بیش از فوایدشان است:

يسئلونك عن الخمر و الميسر، قل فيهما اثمٌ كبير و منافع للناس و
اثمهما اكبر من نفعهما. ۱۵۹

سپس در آیه‌ای دیگر که بعداً نازل شد کسانی را که در اثر مشروبات الکلی مست می‌باشند، از شرکت در نماز جماعت ممنوع ساختند:

يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة و اتمم سكارى حتى تعلموا ما تقولون. ۱۶۰
سپس هنگامی که جامعه مسلمانان استحکام بیشتری در دین نوظهور یافت، در سوره‌ای جدید شراب و قمار تبیح گردید و فرمان اجتناب از آن دو برای مسلمانان صادر گردید:

يا ايها الذين آمنوا، ائما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس
من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة و البغضاء فى الخمر و الميسر ۱۶۱ و يُصدكم عن ذكر الله و عن
الصلوة... ۱۶۲

حضرت بهاء‌الله نیز همین روئے معرفتی تدریجی و ملایم قوانین الهی در بین بشر را ادامه دادند. ۱۶۳ اعلان حکم جواز ازدواج فقط با یک همسر از این نوع است. نص قاض کتاب مستطاب اقدس رجال را از اختیار بیش از دو همسر منع می‌کند، اما این حکم با این تضمین تعدیل می‌شود که اگر مرد به یک همسر اکتفاء کند، هر دو در آرامش به سر خواهند برد. ۱۶۴ تفسیر منصفانه‌ای از این حکم می‌تواند این گونه عنوان شود که حضرت بهاء‌الله هم مانند حضرت باب، اجازه اختیار دو همسر را داده‌اند، در حالی که تک همسری را مرجح دانسته‌اند. در آنصورت این حکم مشابه حکم اسلامی است که در آن مردان مجاز به

۱۵۹. قرآن، سوره بقره، آیه ۲۱۶. ۱۶۰. همان مأخذ، سوره مائده، آیه ۴۶.

۱۶۱. عربی: میسر، یک نوع بازی شانس که در عربستان قبل از اسلام متداول بود که در آن غالباً افراد همه دارایی حتی

مسران خود را می‌باختند. ۱۶۲. همان مأخذ، سوره مائده، آیات ۹۴ - ۹۳.

۱۶۳. "لعمرة الله قادر است بر این که به یک کلمه عالم را منقلب نماید چون کُل را به حکمت امر نمود به صبر و اصطبار تمسک نمود." (مجموعه الروح نازله بعد از کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۶۷).

۱۶۴. "قد كتب الله عليكم النكاح اياكم ان تجاوزوا عن الاثنتين. و الذي اختلف بواحدة من الاماء استراحت نفه

و نفسها." کتاب مستطاب اقدس، بند ۶۳. به رساله سئوال و جواب، ملحقات کتاب مستطاب اقدس، ص ۵۲.

اختیار چهار همسر می باشند مشروط به اینکه با ایشان با عدالت رفتار کنند. ۱۶۵ اما در جائی دیگر در قرآن این امر را ممتنع دانسته اند. ۱۶۶ مفسران اوایل اسلام این حکم قرآنی را به مفهوم پدر سالاری تفسیر کرده اند، که طی آن یک مرد حق دارد چهار زن بگیرد و تک همسری مورد نظر پیامبر صرفاً بستگی به وجدان شخص دارد. مسلمانان پرهیزکار که آرزو مند اطاعت کامل از پیامبر در تمام امور بودند، فقط یک همسر اختیار کردند. این تفسیر سنتی فقهای اسلام، که استنباط شان این است که چند همسری قانونی است، و تک همسری بستگی به انتخاب اخلاقی افراد دارد، استدلال مستحکمی ندارد و دولت های اسلامی چون تونس چند همسری را ممنوع کرده و تک همسری را برگزیده اند. این دولت ها این گونه استدلال می کنند که "حکم قرآنی رعایت عدالت است، و چون رعایت کامل این عدالت ممکن نیست پس تک همسری صحیح است." ۱۶۷ هواداران متجدد مسلمان حقوق زنان، که نسخ قاعده چند همسری را طالب اند، از این خط فکری پیروی می کنند. ۱۶۸

از آنجا که اعضای اولیه جامعه بهائی منحصرأ اهل کشورهایی در حوزه فرهنگی اسلامی بودند، مردان بسیاری دارای چند زن بودند. بنابراین حضرت بهاء الله اظهار حکم صریح تک همسری را به تعویق انداخته، آن را بر عهده حضرت عبدالبهاء گذاشتند، که ایشان در یک نسل بعد، واضح ساختند که به حکم منطبق منظور از این آیه ۱۶۹ تک همسری است، زیرا انجام شریک آن ناممکن است، یعنی رفتار عادلانه با هر دو همسر ممکن نیست. ۱۷۰

۱۶۵. قرآن، سوره نساء، ۴.

۱۶۶. «ولن تستطيعوا العمل بالعدل مع النساء ولو حرصتم...» (قرآن، سوره نساء، آیه ۱۲۸).

۱۶۷. Fazlur Rahman, "Laws and Ethics in Islam, in Hovannisian. *States in Islam*, p. 6.

راجع به اهمیت تفسیر قرآن کریم برای قوانین مصوبه تونس راجع به امور فردی، رجوع کنید به Mohamed Charfi, *Le droit de l'étude du droit* صص ۷۲ به بعد.

۱۶۸. رجوع کنید به *الفتاح والشیوخ*، بیروت، ۱۳۴۸/۱۹۲۹.

۱۶۹. Rudi Paret, *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen*

کتاب مستطاب الفهم

۱۷۰. نظر فیجیکیا که دو همسر است اما توصیه نمی شود، (Baha'ism) تأکید از فیجیکیا) و نیز نظرش در این مورد که امروزه در جهت اصلاح همسری عملاً به عنایت عباس افندی منسوخ است که مخالف این کار بود و آن را مانع پیشرفت امر در غرب می دانست، همان منبع، ص ۱۵۷، یادداشت ۶۵، حقایق را به درستی منعکس نمی کند. حضرت

تفسیر حضرت عبدالبهاء - که معنا و مقصد این حکم را روشن ساختند - خارج از حدود اختیارات ایشان به عنوان مبین منصوص آیات نبوده، چون با ملاحظه تفسیر مشابه و رأی متفکران روشن‌فکر اسلامی روشن می‌شود که از وضعیت مشابهی در قرآن کریم همین نتیجه را گرفته‌اند. هر کس که، بر مبنای اصول علم تأویل، تفسیر حضرت عبدالبهاء را متهورانه می‌انگارد،^{۱۷۱} شاید آن را آسان‌تر ببذیرد، اگر دریابد که این اظهار نظر قانونی به حکم منطقی می‌تواند خود یک عمل قانون‌گذاری تلقی گردد.

حضرت عبدالبهاء خود را مبین کتاب می‌دانند نه مؤسس، مفسر می‌دانند نه شارح^{۱۷۲} با این حال، انتصاب ایشان به عنوان جانشین و دستور حضرت بهاء‌الله به اجباء که برای درک معضلات کتاب به آن حضرت رجوع نمایند^{۱۷۳} خود دال بر توان تقنینی ایشان است - حتی اگر در حدی محدود باشد. شاهد این مطلب در الواح وصایا است که در آن مؤسسات ولایت امر و بیوت عدل خصوصی را تأسیس و ترتیب انتخاب بیت العدل اعظم و جانشینی ولایت امرالله را تعیین فرمودند. بی شک حضرت عبدالبهاء در حد مظهر ظهور الهی قانون‌گذار نبودند؛ همچنین ایشان نه اختیار نسخ یا تغییر قانون الهی را داشتند و نه مجاز به بر عهده گرفتن وظایف بیت العدل اعظم برای تأسیس قوانین مکمل بودند. اما ایشان این اختیار را داشتند که چارجوب قانونی نظام جامعه را تکمیل فرمایند و قانون الهی را اجراء نمایند، همان گونه که حضرت ولی امرالله در این مورد فرموده‌اند:

«آنچه را هم که حضرت بهاء‌الله در کتاب احکامش ذکر فرموده و عمداً فواصلی را در بیان نظم کلی دور بهائی مرعی داشته مندرجات الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، آن فواصل را به یکدیگر متصل ساخته است.»^{۱۷۴}

بنابراین اقدام تدریجی حضرت بهاء‌الله برای رسمیت بخشیدن به حکم

عبدالبهاء آن گونه که هیچکجا در جای دیگر القاء می‌کند (همان منبع، ص ۲۹۳) اختیار نسخ قانون الهی را به میل خود نداشتند.

۱۷۱. مطابق این تفسیر، با توجه به قرائن و شواهد بحث، دو همسری در واقع همان تک همسری است.

۱۷۲. مأخذ در همین کتاب ص ۱۶۹ (گنجینه حدود و احکام، ص ۳۴۵)، بادداشت ۲۷۹ ذکر شده است. برای جزئیات بیشتر راجع به این موضوع رجوع کنید به:

Gollmer, *Gottesreich*, ch. 4.2.4.2. and 11.2.2. ; همین کتاب، ص ۵۹۹ به بعد، Gollmer, *Grundlagen*, pp. 62ff., 65ff.;

۱۷۳. کتاب مستطاب اقدس، آیات ۱۲۱، ۱۷۴. ۱۷۴. نظم جهانی بهائی، ص ۸.

تک‌همسری تنها از طریق انتصاب حضرت عبدالبنیاء می‌توانست صورت گیرد که قدرت و قابلیت و قدرت معینی به ایشان اعطاء شده بود و آن حضرت از مرجعیت و اقتدار موهوبه روح قدسی الهی برخوردار بودند.

این شیوه‌های غیر معمول در کتاب مستطاب اقدس که با معیارهای قانونگذاری امروزی مطابق نیست، اما بر این آیه انجیل متدس تطبیق می‌کند که "زوا خداوند می‌گوید افکار من افکار شما نیست و طریق‌های شما طریق‌های من نی" ۱۷۵، یک بار دیگر نشان می‌دهد که انتشار این اثر به زبان غربی بدون تفسیر کافی، در ترجمه توسط غیر بهائیبانی که با این شرایط و مقتضیات آشنا نباشند، چیزی جز سوء تفاهم بیار نمی‌آورد. این مطلب مسلماً در مورد ترجمه مبلغین مذهبی چون الدر و میلر کاملاً صادق بوده است.

به همین دلایل، حضرت عبدالبنیاء مقرر فرمودند "لجنه‌ای از مترجمین عالم و متبحر" به ترجمه این اثر اقدام کنند، چون ترجمه یک نفر کفایت نمی‌نمود. ۱۷۶ حضرت ولی امرالله تدریجاً و متناسب با پیشرفت امر مبارک "احکامی را که حضرت بنیاءالله در کتاب مستطاب اقدس نازل فرمودند" و به نظر ایشان "اجرائش ممکن و مستقیماً با قوانین مدنی مملکت مغایر" ۱۷۷ نبود ابلاغ می‌فرمودند. به اراده هیکل مبارک محفل روحانی ملی مصر در دهه ۱۹۳۰ خلاصه‌ای مدون از حدود و احکام الهی راجع به احوال شخصیه، یعنی ازدواج، طلاق، قوانین ارث استخراج نمود. ۱۷۸ حضرت ولی امرالله در اواخر عمر در سال ۱۹۵۷ روی طرحی کلی از محتوای کتاب مستطاب اقدس کار می‌کردند که آن را "شرط لازم برای انتشار کتاب اقدس" ۱۷۹ می‌دانستند. این کار توسط بیت العدل اعظم تکمیل و در سال ۱۹۷۳ تحت عنوان "تلخیص و تدوین حدود و احکام کتاب مستطاب اقدس" منتشر گردید.

نسخه کامل انگلیسی کتاب ۱۸۰ همراه با متون تکمیلی و توضیحات اکنون انتشار یافته است. بدین ترتیب کذب ادعای مغرضانه فیچیکیا که اظهار نموده بود محتوای کتاب پنهان داشته شده، ثابت شده است. این رسوائی بزرگی است که او فقط عدم انتشار ترجمه موثق کتاب اقدس را برای وارد کردن چنین اتهام افتراء آمیز مغربی به کار برده تا بگوید محتوای کتاب از انظار مردم مخفی نگاهداشته شده است. اما او توانست این ادعاها را

۱۷۶. *Tablets of 'Abdu'l-Baha*، ص ۴۶۷.

۱۷۵. اشعیاء، باب ۵۵، آیه ۸.

۱۷۸. همان مأخذ.

۱۷۷. کتاب مستطاب اقدس، مقدمه، ص ۶.

۱۷۹. همان مأخذ.

بدون هیچ دلیلی و صرفاً بر مبنای حدس و گمان منتشر کنند. از آن بدترین واقعت است که علیرغم انتشار کتاب مستطاب اقدس به زبان انگلیسی در ۱۹۹۲، فیچیکیا همچنان در ۱۹۹۴ در چاپ چهارم *Lexikon der Sekten* این اکاذیب را (که اندکی اصلاح شده) مورد تأکید قرار داده است و در آن چنین ادامه می دهد که "متن کامل" این اثر از بهائیان دریغ شده چون قوانین موجود در آن برای فعالیت های تبلیغی دیانت ایشان مضر است.^{۱۸۱} راینر فلاشه Rainer Flasche از علمای مذهب پروتستان نیز وقتی در سال ۱۹۹۳ در یک دائرة المعارف در خصوص کتاب اقدس براحتی اظهار نظر کرد که، "این کتاب که به زبان خدا یعنی عربی نوشته شده غیر قابل ترجمه تلقی می شود و به زبان های دیگر در دسترس نیست"^{۱۸۲}، بی اطلاعی خویش نسبت به آخرین اطلاعات مربوط به موضوع را به نمایش گذاشت. از زمان چاپ اوّل آن^{۱۸۳}، این اثر به زبان عربی در دسترس عموم بوده است. چاپ سن بطرزبورگ از متن اصلی همراه با ترجمه روسی آن در بیشتر کتابخانه های دانشگاهی در دسترس است. در ضمن چاپ تازه ای از متن عربی در ۱۹۹۵ انتشار یافته است.^{۱۸۴}

۴. موضوعات خاص

۱. آیا تقیه یکی از قوانین حضرت بهاء الله است؟

فیچیکیا می کوشد تا برای اعتبار بخشیدن به ادعایش راجع به مخفی نگه داشته شدن کتاب اقدس، این امر را به خواننده التاء کند که این نمونه تأسف بار دخل و تصرف، منطبق با حکمی است که بنا به ادعای او در کتاب مستطاب اقدس تحت عنوان تقیه از آن یاد شده و بنابراین چنین دخل و تصرفی به لحاظ اخلاقی برای بهائیان مشروع است.^{۱۸۵} الف) تقیه چیست؟ این عمل عبارت است از پنهان ساختن یا انکار ایمان در هنگام

۱۸۱. ستون ۱۰۲؛ این ادعا در سال ۱۹۹۵ در *Materialdienst* 3 (۱۹۹۵)؛ ص ۹۰ تکرار شده است.

۱۸۲. *LThK*, 3rd edn, vol. 1, Keyword "Baha'i - Religion" (ستون ۳۹ به بعد).

۱۸۳. رجوع کنید به ص ۲۸۴ به بعد.

184. The Universal House of Justice (ed), *The Kitab-i-Aqdas: The Most Holy Book*, Haifa: Bahai World Centre, 1992.

185. *Baha'ism*, pp. 151, 405; *Lexikon der Religionen*, p. 47; *Materialdienst*

15/16, Issue 38 (1975), p. 239.

مواجهه با اذیت و آزار و یا زمانی که زندگی شخص در خطر است. این قاعده بر خلاف ادعای فیچیکیا، در قرآن "وضع" نشده است. فقط در آیات نازله *اُولَیْهِ* قرآن کریم^{۱۸۶} بیانی است که از آن مکاتب اربعه فقهی اهل سنت و نیز فقه شیعه با قیاس قانونی یک اصل کلی بنام *تقیّه* را استخراج کرده‌اند. در این مورد شیعیان اساساً به کلام ائمه استشهد کرده‌اند.^{۱۸۷} از آن زمان تاکنون *تقیّه* (یا کتمان*) از خصوصیات اساسی شیعیان گردیده است. در حالی که فقه سنی هنگام خطر، حق پنهان کردن دین را به مسلمانان می‌دهد، در تفسیر شیعه این حکم الزامی است.^{۱۸۸} شخص مؤمن باید از شهادت غیر ضروری خود اجتناب کند و خود را برای جامعه مؤمنین حفظ نماید.^{۱۸۹}

ب) فیچیکیا در ادعای خود مبنی بر اینکه *تقیّه* رسماً از طرف حضرت بهاء‌الله^{۱۹۰} پذیرفته شده و در کتاب مستطاب اقدس^{۱۹۱} به صراحت مجاز شمرده شده، و به کرات در جامعه بهائی مورد عمل قرار گرفته،^{۱۹۲} خواننده را در کمال سخاوت از منبع سرشار دروغ‌های خود بهره‌مند نموده است. جای آن نیست که از موضوع بسیار غامض *تقیّه* و استفاده از آن در دیانت بهائی و

۱۸۶. من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليه غضب من الله و لهم عذاب عظيم. (سوره نحل، آیه ۱۰۶ قرآن کریم). "لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم *تقّه*" (آل عمران، آیه ۲۸) قرآن کریم.

۱۸۷. بخصوص امام ششم شیعیان، حضرت امام جعفر صادق (نگاه کنید به: *Moment, Shi'i Islam*، ص ۳۸ به بعد، ۱۸۳، ۲۳۶).

✽ در پراکنش نوشته شده که کتمان کلمه فارسی برای *تقیّه* است. (مترجم)

۱۸۸. این تصور خاص شیعه از مفهوم *تقیّه* (یا کتمان) به عنوان یک وظیفه روحانی، و نه یک ضرورت عملی، مبنی بر احادیث بسیار از حضرت علی ابن ابیطالب (شهادت: ۴۰ هجری قمری / ۶۶۱ پس از میلاد)، و دیگر ائمه هدی (بخصوص حضرت امام محمد باقر و حضرت امام جعفر صادق) است که به کرات بر نقش مثبت و ضروری *تقیّه* به عنوان بخش جدائی‌ناپذیر دین و تقوای حقیقی، تأکید می‌ورزند. برای کلمه نفی رجوع کنید به قرآن کریم، سوره حجرات، آیه ۱۳).

(James Winston Morris, "Taqiyah", in *Encyclopedia of Religion*, p. 337).

۱۸۹. *SEI*، ص ۵۶۲ "علامه سید محمد حسین طباطبائی: شیعه اسلام، ص ۲۲۳ به بعد؛ ناصر مکارم، در مابکل ام‌جی. فیشر، ایران، از مناظره دینی، تا انقلاب، ص ۶۸.

۱۹۰. *Baha'ism*، ص ۱۸۱. همان مأخذ ص ۱۵۱.

۱۹۲. همان مأخذ ص ۱۵۶، ۳۹۹، ۴۰۵ به بعد، ۴۰۸: *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۳۳۹.

بابی بحث تفصیلی داشته باشیم. این کار مستلزم تحقیقات عمیق مورّخین آینده خواهد بود که باید به متونی که تاکنون انتشار نیافته دسترسی یابند. رابطه بین حکمت و تقیه به روشنی شود. ۱۹۳ همانطور که گولمر نشان داده است، ۱۹۴ حضرت باب از ابتدا مقام خویش را کاملاً اظهار نفرمودند. رسالت آن حضرت که "باکّل مفهوم شیعی از انتظار مغایر بود"، ۱۹۵ در آغاز، با "مهارت تام و تمام در مجموعه‌ای از تمثیلات" پنهان بود. ۱۹۶ حضرت باب در رساله دلائل السبعه ۱۹۷ پیروان خویش را از افشای مقام واقعی شان منع فرمودند تا از تعقیب و آزار در امان بمانند. اما به نظر می‌رسد این امر بیشتر به دلیل حکمت باشد تا تقیه. در ابتدا، بابیان از تقیه ممنوع نبودند. ۱۹۸ این واقعیت که آنها اغلب اوقات از این حکم استفاده نمی‌کردند در زجر و شکنجه‌های وحشتناک سال‌های ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۲ آشکار است.

تنها جایی که من اشاره‌ای به کلمه تقیه در آثار حضرت بهاء‌الله یافته‌ام در مجموعه امر و خلق ۱۹۹ تألیف فاضل مازندرانی است. این مجموعه که هنوز ترجمه نشده، سئوالی را درباره تقیه پاسخ می‌دهد که روشن می‌سازد پس از شهادت جناب بدیع ۲۰۰ حضرت بهاء‌الله از پیروان خویش خواستند که بی جهت جان خود را از دست ندهند. ۲۰۱ در برخی از الواح مبارکه حضرت عبدالبهاء که هنوز به زبانهای غربی ترجمه نشده، کلمه تقیه گاه گاهی یافت می‌شود، اما به معنای پنهان ساختن ایمان شخص نیست، بلکه به معنای

۱۹۳. سوزان استابلز منک (Susan Stiles-Maneck) در مقاله خود: (Wisdom and dissimulation) استفاده از معنای حکمت در آثار و تاریخ بهائی در *BSR*، جلد ۶ (۱۹۹۶)، ص ۱۱ به بعد) در درجه اول به حکمت می‌پردازد. با وجود این تفاوت‌های اصلی بین بیان حکمت و تقیه را به وضوح بیان نکرده است.

۱۹۴. رجوع کنید به ص ۴۹۷ به بعد در همین کتاب. ۱۹۵. *Amanat, Resurrection*, p. 201 ص ۲۰۱.

۱۹۶. همان مأخذ.

۱۹۷. نگاه کنید به: Hohn Walbridge in *Encyclopedie Philosophique Universelle* جلد ۴، ص ۱۹۱۷.

۱۹۸. رجوع کنید به مستجاباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ص ۱۴۴: *Amanat, Resurrection* ص ۲۰۱.

۱۹۹. چهار جلد: طهران، ۱۹۷۴ - ۱۹۶۵، چاپ مجدد در هافنایم، ۱۹۷۸، جلد ۳، ص ۱۲۸.

۲۰۰. ایشان حامل لوح سلطان خطاب به ناصرالدین شاه بودند که در ۱۸۶۹ این وظیفه خطیر را به انجام رسانیدند (رجوع

کنید به بهاء‌الله، شمس حقیقت، اثر جناب بالیوزی، ص ۳۱۰ - ۲۹۳: *Taherzadeh, Revelation* جلد ۳، ص ۱۷۶

به بعد، و ص ۱۹۳ به بعد).

۲۰۱. در این مورد رجوع کنید به *Revelation* اثر جناب طاهر زاده، جلد ۴، ص ۳۰۵.

حکمت، خردمندی، قضاوت صحیح، و رفتار درست آمده است^{۲۰۲} فضیلتی است که حضرت بهاء‌الله در مورد اظهار ایمان فرد^{۲۰۳} به کار می‌برند و منظور رعایت جانب احتیاط است.

این ادعا که تقیه به صراحت در کتاب اقدس مجاز شمرده شده و در جامعه بهائی متداول است کاملاً خلاف واقع است. در کتاب مستطاب اقدس حتی یک کلمه در این مورد وجود ندارد. گویا فیچیکیا برای این مورد بر نوشته‌های رومر^{۲۰۴} تکیه می‌کند که همین ادعا را دارد. اما رومر به متن اصلی دسترسی نداشته است. پس باید دید چرا فیچیکیا چنین می‌کند، در حالی که حداقل چاپ انگلیسی (البته غیر موثق) الدر و میلرا در اختیار داشته و می‌دانیم که این کلمه حتی در تفسیر میلر هم دیده نمی‌شود. ادعای فیچیکیا مبنی بر رایج بودن تقیه در جامعه بهائی^{۲۰۵} دروغی دیگر است. واقعیت امر این است که تقیه به معنای کتمان عقیده در دیانت بهائی ممنوع است. حضرت ولی امرالله کاملاً روشن فرموده‌اند که بهائیان مجاز به کتمان عقیده خود نیستند.^{۲۰۶} به بیان حضرت ولی امرالله، صداقت که به عنوان "اساس جمیع فضائل"^{۲۰۷} توصیف شده و زشتی دروغ‌گوئی که "مبعوض‌ترین صفات"، می‌باشد و حضرت عبدالبهاء، در خصوص آن می‌فرمایند، "از این بدتر و مذموم‌تر صفتی در وجود تصوّر نگرده"^{۲۰۸} حتی استفاده گاه و بیگاه از دروغ

۲۰۲. یادداشت دارالتحقیق، مورخ ۷ مارس ۱۹۹۴.

۲۰۳. رجوع کنید به مستحبات آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۲۲۱، سطر ۴ به بعد.

۲۰۴. *Die Babi-Beha'i*، صص ۱۴۱، ۱۱۰.

۲۰۵. صص ۱۵۶، ۳۹۹، ۴۰۶ به بعد.؛ *Materialdienst 15/16*، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۹ - Herder *Lexikon*، ص ۳۲۷.

۲۰۶. مثلاً در توفیق مبارک مورخه ۲۶ اکتبر ۱۹۲۷ اراده فرموده‌اند که اعضای جامعه بهائی ایران نباید در پرسشنامه‌ای اداری یا در آماری اعتقاد خود را انکار نمایند و مدعی شوند مسلمان، بهودی، مسیحی یا زردشتی هستند. (رجوع کنید به فاضل مازندرانی، امر و خلق، ج ۴، ص ۳۸۶ - ۳۸۵. مأخذ دیگر در منع تقیه در عبدالحمید اشراق خاوری، گنجینه حدود و احکام؛ ص ۴۵۶ دیده می‌شود). در مجموعه توقعات مبارکه خطاب به جامعه بهائی ایران در سال‌های ۱۹۲۲ و ۱۹۷۳ (جلد ۳) مکرراً به این ممنوعیت اشاره گردیده (رجوع کنید به توقعات مبارکه مورخ ۲۱ اوت ۱۹۳۳، اول نوامبر ۱۹۳۳، ۲۳ آپریل ۱۹۳۶، اول فوریه ۱۹۳۵، ۲۳ دسامبر ۱۹۳۵، ۱۶ نوامبر ۱۹۳۷).

۲۰۷. *Tablets of Abdu'l-Baha*، ج ۲، ص ۴۰۹ / بهاء‌الله و عصر جدید، ص ۱۰۱.

۲۰۸. مذاوضاات حضرت عبدالبهاء، ص ۱۶۴.

مصلحت‌آمیز^{۲۰۹} را به ما اجازه نمی‌دهد.^{۲۱۰}

حتی می‌فرمایند که وظیفه بسیار مهم و مؤکد اطاعت از حکومت نباید منتهی به کتمان عقیده شود. حد وظیفه اطاعت از حکومت تا جایی است که به جنبه‌های اساسی اعتقاد دینی لطمه‌ای وارد نشود. در این مورد گولمر می‌نویسد: "حفظ ساختار جامعه و کاربرد آن قسمت از احکام الهی که اشاره به آن ساختارها دارد از جمله این جنبه‌های اساسی به حساب نمی‌آید... در صورت لزوم، بهائیان باید آماده باشند برای اعتقادات خود کشته شوند. آنچه اساسی است اصول اخلاقی صداقت و راست‌گویی است. از این رو آثار مبارکه به کرات از اعضای جامعه می‌خواهند که مراعات حکمت نمایند، ولی تقیه متداول در مذهب شیعه که عبارت است از کتمان عقیده در صورت خطر، در دیانت بهائی رد می‌شود."^{۲۱۱} مآخذ ذکر شده توسط گولمر در این مورد بسیار روشن است: «در این مواضع کاملاً اداری احیاء قطعاً موظف به اطاعت از مقامات حکومتی می‌باشند»^{۲۱۲} «در مورد فعالیت‌های اداری خود... قضاوت‌های ملاحظه شده احکام صادره از سوی مسئولان رسمی باید... کاملاً مورد احترام بوده در نهایت وفاداری اطاعت شود. اما در مواضعی که وحدت و حیثیت دیانت حضرت بهاء‌الله شدیداً لطمه می‌بیند و (اطاعت از حکومت) در حکم تیزی از دیانت و انکار ایمان درونی باشد، یاران بر اعتقاد خود راسخ‌اند و بلا تأمل آماده‌اند با نثار خون خود به تأیید و دفاع از خلوص و پاکی اعتقاد خود بپردازند.»^{۲۱۳} حتی وقتی که مقامات دولتی حق بهائیان را در آزادی عبادات تا حد صفر تقلیل می‌دهند، مثل حالتی که هم اکنون در ایران در جریان است، بهائیان اصل اطاعت از دولت را فراتر از علائق خود قرار می‌دهند.^{۲۱۴} اما آنها^۳ از قبول دستوراتی که

۲۰۹. تنها استثناء زمانی است که پزشکی برای بهبود بیمار چنین کند. این امر مخالف نگرش شیعه است که در این ضرب‌المثل سعدی منعکس گردیده: ضرب المثلی که غالباً بدان استناد می‌شود: «دروغ مصلحت‌آمیز به از راست نته‌انگیز» (نقل از ایران، اثر فیشر، ص ۱۷). راجع به موضوع راست‌گویی رجوع کنید به *Trustworthiness. A Compilation of Extracts*, جمع آوری توسط دارالتحقیق بیت العدل اعظم، لندن: مرکز جهانی بهائی، ۱۹۸۷.

۲۱۰. *Living the Life*، ص ۱۱.

۲۱۱. رجوع کنید به گولمر، *Gottesreich*, ch. 10.2.2.

۲۱۲. حضرت ولی امرالله، *The Light of Divine Guidance*، ص ۹۱.

۲۱۳. حضرت ولی امرالله، *Baha'i Administration*، ص ۱۶۲، همچنین رجوع کنید به ص ۱۲۲.

۲۱۴. هنگامی که دادستان کل جمهوری اسلامی ایران سید حسین موسوی تبریزی حکم ممنوعیت هیأت‌های اداری بهائی را در تاریخ ۲۹ آگست ۱۹۸۳ اعلام کرد، محفل روحانی ملی بهائیان ایران در نامه‌ای سرگشاده به تاریخ ۳ سپتامبر ۱۹۸۳

جنبه تبری از آئین الهی داشته... خودداری نموده حبس و زجر و طرد و نفی حتی شهادت را بر اطاعت ترجیح می‌دهند»^{۲۱۵}

اگر تنبیه یکی از احکام حضرت بهاء‌الله و متداول در میان بهائیان بود، چگونه می‌توان وجود شهادتی را که با خون خود در زمان حضرت باب و حضرت بهاء‌الله به حقیقت امرالله شهادت دادند توجیه کرد در حالی که همگی آنها می‌توانستند با انکار ایمان و اعتقاد خود جان خویش را نجات دهند؟^{۲۱۶} از زمان انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ تا کنون بیش از دوست بهائی توسط دادگاه‌های انقلاب، بسیاری اوقات بدون محاکمه، اعدام شده‌اند و در ۲۳ نوامبر ۱۹۹۳ سه بهائی در طهران و رفسنجان به جرم "ارتداد"^{۲۱۷} و "کافر حربی بودن"^{۲۱۸} به مرگ محکوم شدند. همه آنها می‌توانستند با تبری از عقیده از مرگ خود جلوگیری کرده از حبس آزاد شوند. اگر بهائیان رسماً خود را مسلمان می‌نامیدند، یا اگر اشخاصی که به بهائی بودن شهرت داشتند، در سه روزنامه کثیرالانتشار انتساب خود را انکار می‌کردند، در این صورت می‌توانستند از نقض مداوم حقوق بشری خود جلوگیری نمایند و از ایداء و آزار عمومی^{۲۱۹} که در معرض آن قرار دارند، خلاص

(که در مقاله The Persecution of the Baha'is of Iran 1844-1984 اثر مارتین در شماره ۱۲/۱۳ Baha'i

Studies درج گردید) انحلال بانصد محفل روحانی محلی را اعلام و در ضمن به این نقض آزادی مذهبی اعتراض نمود.

۲۱۵. حضرت ولی امرالله، کتاب قرن بدیع، ص ۷۴۱.

۲۱۶. رجوع کنید به حضرت ولی امرالله، همان مأخذ ص ۱۹۹ به بعد، ۲۹۶ به بعد و ۳۷۰ به بعد.

۲۱۷. مژندین، رجوع کنید به: *SEI*, pp. 413 and 475 (rida).

۲۱۸. کفّار غیر ذمی، که با ملت مسلمان در جنگ‌اند. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27.1.1994 همچنین

رجوع کنید به گزارش نهائی راجع به وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران، که توسط نماینده خاص کمیسیون

حقوق بشر، آقای رینالد و گالیندوبیل (Reynaldo Galindo Pohl)، به تاریخ ۲۸ ژانویه ۱۹۹۳ آماده گردیده‌است.

(E/CN. 4/1993/41) شماره‌های (۳۱۱ - ۳۱۰، ۲۵۷-۲۵۲، ۲۴۲ - ۲۴۳، ۳۴، ۱۰).

۲۱۹. مانند توفیق خودسرانه بهائیان، امتناع از صدور شناسنامه، گذرنامه، ویزای خروج، جوازکسب، جلوگیری از حضور

در مدارس و دانشگاه‌ها، و تعاونی‌های کشاورزی، اخراج از خدمات دولتی و مطالبه حقوق‌های دریافتی گذشته، عدم

پرداخت حقوق بازنشستگی، امتناع از پذیرش در بیمارستانها، بستن مغازه‌ها، بستن گورستانها و انتقال قبرها، و مانند آن.

عدم رعایت حقوق بهائیان و آسیب پذیری متعاقب آن با این واقعیت روشن می‌شود که اگر یک بهائی صدمه ببیند، نتیجه

این امر منجر به تعقیب جنایی یا کیفری عامل صدمه نمی‌شود که دو نمونه زیر شاهدهی است صادق:

الف - در یک حادثه رانندگی یک زن کشته شد و یک مرد به شدت زخمی گردید که منظر هم راننده دیگری بود. دادگاه

شوند.

به اعتقاد اهل بهاء، انکار یا تکذیب اعتقاد دینی از لحاظ اخلاقی مجاز نیست حتی اگر حیات شخص در خطر باشد. از اعظم فضائل برای شخص بهائی شجاعت و استقامت در اعتقاد دینی،^{۲۲۰} آمادگی در فدای جان و تن برای امرالله و مقاومت در جمیع مشاغل امتحانات الهی و سختی و بلااست.^{۲۲۱}

کونوا کالجبال الرواسخ فی امر ربکم العزیز الودود.^{۲۲۲}

بالاترین جلوۀ استقامت، جانفشانی و آمادگی ایثار جان در راه ایمان می باشد که

جنانی شماره ۱، طهران (بخش ۱۴۳) در حکم ۱۳۷۱/۱۱/۵ (۲۵ ژانویه ۱۹۹۲) فقط راننده مقصر به نام امیر حسین حاتمی را به دلیل نقض مقررات رانندگی جریمه کرد و اتهامات قتل غیر عمد و ایراد جراحت ردّ شد. دلیل آن این بود که هرید قربانی حادثه بیثانی بودند. به همان دلیل، ادعای جبران خسارات وارده منتفی شد. زیرا قربانیان در ردّ صاحبان حیات "قابل حمایت" قرار نمی گرفتند.

ب - در مورد ادعا علیه سلیمان و رحمان عین اللّهی که اموال یک بهائی را غارت کرده سپس او را کشته بودند، دادگاه جنائی شماره ۱ بخش ۴ در شهر ری طی حکم خود به تاریخ ۲۱ سپتامبر ۱۹۹۳ (شماره ۵۰۸ - ۷۲/۶/۳۰) متهم را از اتهام قتل تبرئه و ادعای خون بیا را رد کرد، چون که قربانی "عضو فرقه ضالّه مضلّه بهائی" بود. این حکم در مورد توجیه قانونی خود به فتوای امام خمینی اشاره می کند، متهمان فقط به هجده ماه حبس به دلیل اختلال در نظم عمومی محکوم شدند و موقوفات حبس قبل از تشکیل دادگاه هم محاسبه شد.

در این مورد به عنوان یک مطلب کلی رجوع کنید به گزارش سازمان ملل (شورای اقتصادی و اجتماعی E/CN.4/1994/50) صادره در ۲ فوریه ۱۹۹۴ با گزارش نهائی راجع به وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران توسط نماینده مخصوص کمسیون حقوق بشر آقای رینالدو گالین دو پیل (شماره های ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۲۱، ۱۶۹-۱۴۴، ۷۸، ۱۴) در مورد دلایل نهائی برای تعقیب و آزار رجوع کنید به استلزامات اعتقادات شیعه دوازده امامی راجع به تساهل مذهبی: وضعیت اقلیت بهائی در جمهوری اسلامی ایران اثر پیمان اخوان در *Vogt, Kari and Tore Lindholm* (eds.) اصلاحات در قانون اسلامی: دعوی و پاسخ های آن، انتشارات دانشگاه اسکندریه ۱۹۹۴.

۲۲۰. رجوع کنید به کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۸۱: کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۳۴، منتخب آثار مبارکه حضرت بهاءالله... ص ۱۸۶، ۲۱۸، ۸۹.

۲۲۱. رجوع کنید به کلمات مکتونه عربی فقرات ۵۱ - ۴۸.

۲۲۲. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۸۳.

مطابق این نص الهی است که می فرمایند: «استشهد^{۲۲۳} فی سیلی،^{۲۲۴} یا «تستشهد فی سیلی علی التراب»^{۲۲۵} که بر انکار امر الهی مرجح است. شهادت نشانه صداقت و شرافت مذهبی است. شهادت اوج تجلی و نشانه نهایت درجه خلوص ایمان مؤمن است. در ایذاء و آزارهای شدید و خونین بهائیان ایران در یکصد و پنجاه سال گذشته روشن گردیده که آمادگی مؤمنان برای ایثار جان در راه اعتقاد خویش پایه و اساس زندگی بهائیان است.^{۲۲۶} ولی در عین حال در اینجا هم مانند تمام فضائل، باید مراعات اعتدال را نمود تا اشرف فضائل به اقبیح رذائل، یعنی تعصب جاهلیه منجر نشود.

وقتی در کتاب ایقان می فرمایند، او^{۲۲۷} «از جانان جان دریغ ندارد»^{۲۲۸} بدان معنا نیست که مؤمنان باید در پی شهادت باشند، بلکه باید تمام حیات خویش را وقف امرالله و تبلیغ تعالیم مبارکه نمایند. در موارد بسیار حضرت بهاءالله مؤمنان را به رعایت حکمت^{۲۲۹} و حفظ حیات خویش مأمور فرموده‌اند و خطاب به احباء می فرمایند: «امروز نه خائف مستور محبوب است و نه ظاهر مشهور. باید به حکمت عامل باشند و به خدمت امر مشغول»^{۲۳۰}.

همین طور در کلمات مبارکه مکتونه این انداز را می یابیم: «حکمای عباد آنانند که تا سمع نیابند، لب نگشایند. چنانچه ساقی تا طلب نیند، ساغر نبخشد»^{۲۳۱}.

۲۲۳. بی شک شهادت بالاترین ایثار انسان در راه خداست مشروط به اینکه نتیجه و وضعیتی باشد که فرد بر آن کنترلی ندارد. در این مورد رجوع کنید به *Taherzadeh, Revelation*, جلد ۲، ص ۹۴ به بعد. راجع به ایمان و انکار و استلزامات شهادت، رجوع کنید به: *McLean, Under the Divine Lote Tree*, ص ۱۲۴ به بعد.

۲۲۴. کلمات مبارکه مکتونه عربی، فراز ۴۵.

۲۲۵. همان مأخذ فراز ۴۶، ۴۷، ۷۱: کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۵۰.

۲۲۶. رجوع کنید به:

Die Baha'i im Iran. Dokumentation der Verfolgung einer religiösen Minderheit, Hofheim: Baha'i Verlag, 4th edn. 1985.

۲۲۷. یعنی شخص مجاهد. ۲۲۸. کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۵۰.

۲۲۹. لوح ابن ذئب، ص ۴۱، لوح مقصود، ص ۲۰. مجموعه الراج نازله بعد از کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۴۹.

۲۳۰. منتخب آثار مبارکه حضرت بهاءالله، ص ۲۲۱.

۲۳۱. کلمات مبارکه مکتونه فارسی، فتره ۳۶.

ج: البتّه این هنوز پایان کار نیست. فیچیکیا علیرغم اطلاع بیشتر، نه تنها مدّعی است که تنبیه از طرف حضرت بهاء الله مطرح گردیده و در کتاب اقدس آمده، بلکه آن را تفسیری دوباره می‌کند - که مطابق شریعت اسلام به فرد اجازه می‌دهد ایمان خود را پنهان کند و در صورت لزوم و خطر آن را انکار نماید - و آن را راه فراری می‌انگارد تا انواع فریب و نادرستی را از جانب مؤسسات بهائی موجه سازد، به شرطی که این رفتار در جهت تسبیح لازم آید، و ساختار قدرت را حفظ نماید. به این ترتیب دیانت بهائی نوعی دیانت زیر زمینی تلقی می‌شود که محتوا و اهداف آن در معرض تغییرات موردی به اقتضای نیازهای فرصت طلبانه بوده و بنابراین قابل تحلیل درست نیست.

از نظر فیچیکیا بسیاری از عناصر اعتقادی بهائی مانند وفاداری به دولت و حکومت،^{۲۳۲} لزوم اطاعت از قانون، و پرهیز از احزاب سیاسی، ناشی از فرصت طلبی است که "احتمالاً تا وقتی که جامعه توانائی تحقق اهداف اعلام شده را نداشته باشد، مراعات می‌شوند. در این مورد ذکر این مسئله مهم است که بهائیان از تنبیه یعنی انکار یا اختفای ایمان و اهداف آن استفاده می‌کنند" [!]^{۲۳۳}. در جای دیگر هم مثال هائی می‌یابیم که چگونه فیچیکیا در کلمات دخل و تصرف می‌کند و به تحریف آنها می‌پردازد: کلمه‌ی که به معنای اختفای ایمان در صورت مشاهده خطر است به "پنهان کاری نظام مذهبی" و اختفای اهداف سیاسی بی‌ثبات "تبدیل می‌شود که" به عنوان یکی از موارد تنبیه کاملاً محرّم و مشروع است،^{۲۳۴} و فیچیکیا به عنوان مثالی برای این موضوع از کتمان عقیده نخست وزیر سابق ایران، امیرعبّاس هویدا، که در سال ۱۹۷۹ اعدام شد و عضو [جامعه بهائی] بوده، یاد می‌کند.^{۲۳۵} به اعتقاد فیچیکیا، تنبیه به جامعه و مؤسسات آن اجازه می‌دهد که اهداف و اعتقادات خود را پنهان کرده آنها را منطبق با منتضیات روز نمایند، درست همان طور که آفتاب پرست تغییر رنگ می‌دهد. به این ترتیب دیانت بهائی مداوماً دین نادرستی، فرصت طلبی، فریب و دروغ تلقی گردیده است. به این طریق فیچیکیا در تلاش برای

۲۳۲. بشارت پنجم، نبذّه، ص ۳۵. منتخبات آثار حضرت بهاء الله، شماره ۱۰۲، کتاب عهدی، لوح این ذنب، ص ۶۶. الواح مبارکه و وصایا، اقام نعه، ص ۴۷۲. ۲۳۳. *Baha'ismus*. ص ۳۹۹ (تأکید از فیچیکیا).

۲۳۴. همان مأخذ.

۲۳۵. همان مأخذ ص ۴۰۸. یادداشت ۵۵: همچنین در *Lexikon der Sekten*, column 101 فیچیکیا دوباره اتهامی را مطرح می‌کند که روحانیون صاحب قدرت در ایران می‌گفتند که هویدا بهائی بوده است. در واقع از یک خانواده بهائی بود، اما هیچگاه به جامعه بهائی نپیوست و به صرف تولّد در خانواده بهائی، فرد در جامعه عضویت نمی‌یابد.

بی اعتبار ساختن امر بهائی به تهدید در مورد "استفاده از تمام وسایل" برای مبارزه با این دیانت استفاده می‌کند. اگر این سوء تعبیر پر فریب از تنبیه توجّه هیچ یک از منتقدین را جلب نکند، بسیار بعید است که خواننده‌ای که اشراف کافی به موضوع نداشته باشد، در دام این فریب نیفتد.

۲. آیا کتاب مستطاب اقدس چارچوبی اجمالی است؟

اگر به زعم فیچیکیا "سازمان جامعه بهائی از مقدّس‌ترین کتاب خود شرم‌نده باشد"،^{۲۳۶} اگر این اثر "خاری در چشم آنها باشد"^{۲۳۷} و به این دلیل از عموم پنهان و "دریغ"^{۲۳۸} شود، این نکته را نیز می‌توان حدس زد که این اثر تدریجاً، به کناری نهاده می‌شود،^{۲۳۹} به دلیل "ناقص و مجمل بودن"^{۲۴۰} رها می‌گردد و جایگاهش تا حدّ یک "چارچوب"^{۲۴۱} تنزل داده می‌شود و به عنوان منشور نظم بدیع از نظر مقام به وضوح تحت الشعاع الواح وصایا قرار می‌گیرد.^{۲۴۲} نحوهٔ ارائهٔ این مطلب نیز تحریف کاملی از واقعیات امر و نمونهٔ دیگری از شیوهٔ فریب‌کارانه او است. اما برای روشن شدن مطلب باید به تفصیل سخن بگوئیم.

احکام الهی که حضرت بهاء‌الله نازل فرمودند تا مدّتی طولانی بدون ادنی تغییری معتبر است. با در نظر گرفتن شرایط متغیّر در روی زمین، معیارهای قانونی مورد نیاز این دورهٔ طولانی باید بسیار کلی طرح شده باشد،^{۲۴۳} چون اگر مثل قوانین تکمیلی یهود^{۲۴۴} و یا احکام شرعی اسلام^{۲۴۴} وارد جزئیات می‌گردید خیلی زود به سفسطهٔ تعصّب آمیز و

۲۳۶. *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۷.

۲۳۷. همان مأخذ ص ۲۳۶.

۲۳۸. *Baha'ism*، صص ۲۶، ۱۴۹، ۱۸۸، ۳۳۲؛ *Materialdienst* ۱۵/۱۶، یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۷.

۲۳۹. *Baha'ism*، صص ۳۲۳، ۳۳۱. ۲۴۰. همان مأخذ ص ۲۸۳، ۳۱۰.

۲۴۱. همان مأخذ ص ۳۳۱، یادداشت ۴۶. ۲۴۲. همان مأخذ ص ۲۸۲ به بعد. ۳۱۰، ۳۲۳ به بعد. ۳۳۱.

۲۴۳. این مورد دربارهٔ قوانین قضائی صادق است، نه برای قواعد مربوط به مناسک. مقررات مربوط به مناسک طبیعتاً مشخص و روشن هستند.

* *Halacha* یا *halaka* به بخش احکام و قوانین در کتاب تلمود اطلاق می‌گردد که علاوه بر احکام نازل در کتاب تورات به عنوان مکمل مورد استفاده قرار می‌گیرد - م.

۲۴۴. شرع، مسیری است که به مجرای آب می‌انجامد یعنی راهی روشن که باید طی شود.

خشک، و تحجّر تشرّع منتهی می‌شد. احکام قرآن کریم مورد به مورد توسط علمای اسلام که اغلب آنها فقیه بوده‌اند، تفسیر و تشریح گردیده‌است. این جریان تعیین جزئیات قانون در مراحل اولیه ظهور اسلام و از طریق تفسیر، به ایجاد نظامی قانونی، یعنی شریعه انجامید که از طریق اصل فراگیر اجماع^{۲۴۵} و "بستن باب تفسیر آزاد"^{۲۴۶}، مواضع قانونی را یک بار و برای همیشه روشن ساخت. وقتی در زمینه‌ای اجماع حاصل می‌شد، آن حکم برای همیشه واجب الاجراء بود.^{۲۴۷} این نظام قانونی غیر قابل تغییر و انعطاف‌ناپذیر شریعت^{۲۴۸} در طول زمان به تحجّر

۲۴۵. رجوع کنید به همین کتاب، ص ۱۵۸، یادداشت ۲۱۷.

۲۴۶. باب الاجتهاد، رجوع کنید به توضیح در *SEI* ص ۱۵۸.

۲۴۷. رجوع کنید به واژه کلیدی شریعه در *SEI* ص ۲۵۷، از نظر مسلمان متمسک به اصول، همه افراد اکنون و از قرن‌ها پیش منکی به امری هستند که اسلاف آنها مترز داشته‌اند و هیچ‌کس دیگر خود را واجد شرایط لازم برای صدور حکمی از خود در زمینه فقه نمی‌داند. که مستقل از مجتهد قبلی باشد (*SEI* واژه کلیدی "تقلید"، ص ۵۶۳).

۲۴۸. این نظام حقوقی، مانند حقوق رومی، توسط حنفی‌دانان ایجاد شده‌است. تعداد کمی از وظایف مرزمان مستقیماً از قرآن قابل استنتاج است و علاوه بر آن احادیث پیامبر اسلام و در مذهب شیعه مجموعه روایات نقل شده از ائمه هدی منشاء تصریحات قانونی است. بعلاوه در مذهب اهل سنت، اجماع (رجوع کنید به ص ۱۵۸، یادداشت ۲۱۷) و قیاس (رجوع کنید به ص ۲۶۶، *SEI*) نیز از منابع قانون (فقه) تلقی می‌شود. به این ترتیب شریعه، از بسیاری جهات، منشاء انسانی دارد: یعنی شامل تفاسیر قانون الهی توسط فقها است. که در مورد رأی فقها بر مبنای اصل اجماع، تصور خطا نمی‌رود، که البته برای چنین تفسیری، توجیه منصوصی مزید به کلام الهی وجود ندارد. با این حال اندیشه قانون بشری که توسط هیئت‌های قانونگذاری معین گردیده به عنوان "یک اندیشه کنفرانسیز تلقی می‌شود" قانونگذاری توسط انسان فانی بر خلاف قانون الهی است (محمد خال زین، فی سبیل الله، رم، ۱۹۸۵، ص ۲۲).

در مذهب شیعه وضعیت تا حدودی متفاوت است. اصل اجماع در بین اهل سنت اهمیت کمتری می‌یابد چون که کاربرد اجماع منکی بر تأیید آن از نظر امام معصوم است. عقل جای اجماع را می‌گیرد، و اصل حاکم عبارت است از تعیین مستقل قانون بر مبنای عقل، یعنی اجتهاد. اما این کار را هر کسی نمی‌تواند انجام دهد، بلکه کار کسانی است که با مطالعات دینی و علم خویش به مقام اجتهاد (یعنی کسی که جدّ و جهد می‌کند) رسیده باشند و در شمار خیرگان معدود واجد صلاحیت در آمده باشند. کار اجتهاد در اختیار افراد عادی نیست. که باید از مجتهدین تقلید نمایند. از آنجا که در مذهب شیعه معصومیت در اختیار چهارده نفر است (حضرت رسول، دختر مکرم ایشان و دوازده امام) همه افراد دیگر در معرض خطا هستند، پس مجتهدین هم جزء اینها هستند. اگر مجتهد اشتباه کند، مقلد او مشرول نخواهد بود. اگر دو

فرهنگی و تاریخی اسلام انجامید. وضعیت موجود در جامعهٔ اولیهٔ مسلمان معیاری برای تمام توسعه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ادوار و جوامع بعد شد، که اکنون توسط "متنکران جدید اسلامی" مورد سؤال قرار گرفته است. ایشان کوشیده‌اند که تفسیر بدیعی از قرآن کریم بوجود آورند تا "بتوان پیشرفت‌های علمی و فنی غرب را با کلام الهی قرآن مطابق و هماهنگ نمود"^{۲۴۹}.

نظام قانونی نازله توسط جمال مبارک ویژگی‌های گوناگونی را ارائه می‌کند تا از خطر جمود ساختار قانون الهی که مانع پیشرفت است، جلوگیری نماید و نگذارد نگرش‌هایی که در اثر جمود به سرعت منسوخ می‌شود و از رشد جامعه جلوگیری می‌کند، بوجود آید. اولین ویژگی اینست: هنجارهای قانونی در دیانت بهائی که قانون الهی به حساب می‌آیند، خصوصیت ویژهٔ خود را با توجه به الگوی الهی ظهورات تکاملی کسب می‌کنند که حداقل دوران اعتبار آن قوانین تقریباً هزار سال است.^{۲۵۰} برخلاف قانون الهی کاتولیکی و شریعه در عرف اسلام، در دیانت بهائی این قانون الی الابد غیر قابل تغییر برای همیشه نیست.^{۲۵۱} همان طور که گولمر بدرستی می‌گوید، "قوانین دیانت بهائی یک "ساختار تمام شده و بالطبع جاودان نیست بلکه پاسخی است موضعی به نیازهای بشر در دوره‌ای خاص که زمانی محدود و معین دارد".^{۲۵۲} قانون الهی، بیان مستقیم یک مقصد الهی

مجتهد مخالف یکدیگر فتوا دهند مقلد می‌تواند نظر مرجع تقلیدش را انتخاب نماید. مجتهدان پس از مرگ مرجعیتی ندارند. اصل مورد نظر این است: "لا قول للمیت" بنابراین "کل نظام اجتهاد، بر مبنای جایز الخطا بودن هر تصمیمی است". به طوری که این نظام بر خلاف نظریهٔ قانونی اهل سنت، "اصولاً پیوسته قابل تطبیق و انعطاف است". Heinz Halm, *Der schiitische Islam*، ص ۱۱۹؛ در مورد کل این موضوع رجوع کنید به ص ۱۲۰ - ۱۱۵؛ راجع به تغییر این نظام پس از انقلاب ایران، نگاه کنید به ص ۱۶۰، راجع به اصول حقوقی مکتب اصولی. رجوع کنید به Momen, *Shi'i Islam*، ص ۲۲۳ به بعد.

۲۴۹. *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*، ص ۳۸. از میان این متنکران، علاوه بر

نیبی، می‌توان از محمد شرفی، علیراد نصر، حامد ابوسعید نام برد.

۲۵۰. رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس، آیه ۳۷. چنین تصریحی در آثار مقدسه بی سابقه است. این امر نتیجهٔ این مفهوم ظهورات الهیه است که قوانین الهی را نهائی نمی‌انگارد و پیوسته در ادوار متتابع قابل تغییر و پیشرفت می‌داند.

۲۵۱. رجوع کنید به *Grundlagen*، صص ۷۱ به بعد و گولمر، ص ۶۰۸ به بعد در همین کتاب.

۲۵۲. این دوره شامل کل مدّت دور یک دیانت تا دور دیانت بعد است. دورهٔ اعتبار تمام منابع دیگر قانون - با توجه به

کارکرد آن - معمولاً بسیار کوتاه‌تر است.

تغییرناپذیر نیست، بلکه از ارتباط متقابل انسان با اراده الهی حاصل می‌شود. آزادی انسان، که در عین جائز الخطاء بودن، در جهت کمال هم می‌تواند سیر کند، وجود یک قانون غیر قابل تغییر را منتفی می‌کند. انسان خود با نزدیکی یا دوری از اراده الهی تاریخ خود را رقم می‌زند. قانون الهی برای هدایت و تصحیح این جریان ظاهر می‌گردد: بنابراین بیش از خودتاریخ نمی‌تواند لایتغیر باشد، و باید شرایط جدید و مسائلی را که تاریخ با ظهور مداوم عرضه می‌کند منعکس نماید و با آن انطباق یابد.^{۲۵۳}

دومین ویژگی اینست: نظم حضرت بهاءالله دارای عنصری بیهمتا در تاریخ ادیان است زیرا یک هیئت قانونگذاری دارد که "مصوناً من کل خطا"^{۲۵۴} به حساب می‌آید. اقتدارش بی‌چون و چراست، و کار آن تکمیل قانون الهی با معیارهایی است که به موقع قابل نسخ است. این قانونگذاری و تشریح تکمیلی هر چند عین قانون الهی نیست، اما همان اقتدار را دارد و از هر قانون بشری متمایز است.^{۲۵۵} قوانین این هیئت مقننه، یعنی بیت العدل اعظم، مطابق اراده الهی است^{۲۵۶} و "همان مانند نص است."^{۲۵۷}

تفاوت بین این هیئت قانونگذاری در مقایسه با کلیسای کاتولیک^{۲۵۸} یا اسلام^{۲۵۹} بسیار زیاد است. جامعه بهائی انجمنی از اشخاص هم‌رتبه است. نابرابری بین کشیش و

۲۵۳. *Gottesreich*. فصل ۱۲/۳: رجوع کنید به توضیحات من در ص ۱۵۲ به بعد همین کتاب.

۲۵۴. الواح مبارکه وصایا، آیام تسعه، ص ۴۷۰.

۲۵۵. برای بیان این اندیشه که این قانون منزله‌ای است جدا از قانون بشری و در عین حال از قانون الهی هم متفاوت است، پیشنهاد من، واژه قانون غیر مستقیم الهی (*indirect divine law*) است. (رجوع کنید به *Grundlagen*، ص ۷۷ به بعد).

۲۵۶. "آنچه قرار دهند من عند الله است" الواح مبارکه وصایا، آیام تسعه، ص ۴۶۷. بیت عدل «آنچه بالاتفاق و یا به اکثریت آراء تحقق یابد، همان حق و مرادالله است»، «آته یلهمهم ما یشاء» با اشراقات، ص ۱۲۳، نبذة من التعالیم، ص ۵۳.

۲۵۷. الواح مبارکه وصایا یا آیام تسعه، ص ۴۷۷.

۲۵۸. هیچ منزله خاصی برای قوانین وضع شده توسط خود کلیسا وجود ندارد. آنها قانون بشری‌اند. اصطلاح قانون الهی به احکام نازل که در عهد جدید و در سنت حفظ شده و نیز قانون طبیعی که برای عقل بشری بدیهی است، محدود می‌باشد. (رجوع کنید به *Karl Morsdorf, in LThK* جلد ۶، ستون ۲۴۶).

۲۵۹. دبان اسلام فقط قانون الهی و کاربرد مشخص آن را که نتیجه تفسیر خیرگان به رسمیت شناخته شده است تصدیق می‌کند.

مردم عامی که در کلیسای کاتولیک مشاهده می‌شود^{۲۶۰} و طبقات موجود در امت اسلامی که در آن مجتهدینی وجود دارند که تصمیمات قانونی می‌گیرند، و مقلدینی که باید تقلید، یعنی از تصمیمات قانونی مجتهدین پیروی نمایند،^{۲۶۱} از میان رفته است. حضرت بهاء الله در لوح اتحاد^{۲۶۲} این طبقه روحانیون را نسخ فرمودند. از "علماء فی البهاء" در کتاب مستطاب اقدس^{۲۶۳} تجلیل شده اما عقاید آنان در مواضع قانونی لازم الاجراء نیست، گرچه فعالیت‌های اندیشمندانه آنها برای پیشبرد قانون الهی^{۲۶۴} اجتناب‌ناپذیر است، اما اقتدار قانونی منحصر به معهد اعلی است که دارای حق قانونگذاری تکمیلی است و تشکیل آن به انتخاب عمومی صورت می‌گیرد و نماینده جامعه جهانی محسوب می‌شود. این ساختار قانونی، انطباق مداوم قوانین را که برای کل جامعه مجری است بر طبق شرایط متغیر اجتماعی ممکن می‌سازد، زیرا این رکن تقنینیه می‌تواند در هر زمان قوانین تکمیلی خود را لغو کند و به این ترتیب آن را با موقعیت‌ها و شرایط تغییر یافته تطبیق دهد.^{۲۶۵}

بنابراین کتاب مستطاب اقدس با توجه به این مؤسسه قانونگذاری تکمیلی نازل گردیده است. بسیاری از حدود و احکام کتاب مستطاب اقدس (مانند کیفرها و مجازاتها) آنقدر کلی بوده و به ترتیبی بیان گردیده که بدون تقنین جزئیات بیشتر کاملاً غیر عملی است. از آنجا که قانون لایتغیر الهی فقط طرح کلی را اعلان می‌نماید یعنی جهت‌گیری‌های کلی را نشان می‌دهد، و صرفاً به "مسائل کلیه"^{۲۶۶} می‌پردازد، و زمینه‌های بسیاری را بعهده مؤسسه قانونگذاری تکمیلی می‌گذارد، و به این ترتیب با توجه به تغییرات حاصله در طول زمان انعطاف‌پذیری اش را حفظ می‌کند.^{۲۶۷} در هر صورت این دو مقوله (قوانین الهی

۲۶۰. مطابق قانون الهی (Can. 207 CIC) این جامعه نابرابر و دارای سلسله مراتب است.

۲۶۱. رجوع کنید به: Momen, *Shi'i Islam*، ص ۲۲۴؛ "SEI, Keyword "Taklid" شماره ۳، ص ۵۶۳ به بعد.

۲۶۲. رجوع کنید به: Taherzadeh, *Revelation*، جلد ۴، ص ۱۹۱ به بعد.

۲۶۳. رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۱۷۳؛ لوح حکمت، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۳۹/کتاب عهدی،

همان مأخذ، ص ۴۰۱. ۲۶۴. رجوع کنید به ص ۱۵۷، یادداشت ۲۱۶ همین کتاب.

۲۶۵. الواح مبارکه و صایا، ایام تسعه، (ص ۴۷۷). همچنین رجوع کنید به ص ۱۵۹ به بعد همین کتاب.

۲۶۶. حضرت عبدالبهاء، نقل از کتاب مستطاب اقدس، مقدمه، ص ۱۲. مقایسه کنید با Gollmer, *Gottesreich*،

فصل ۱۲/۲.

۲۶۷. نظرات فیجیکیا (*Baha'ism*)، ص ۲۵۳ کاملاً روشن می‌سازد که کل نظام را به درستی درک نکرده است. چون

مدعی است که "تراژدی" بهاء الله این بود که کوشش‌های او در تطابق علم و عقل و دین به دلیل معرفی قوانین تغییرناپذیر

محکوم به شکست شده است. در این مورد رجوع کنید به نبیینات حضرت عبدالبهاء (منقول در کتاب مستطاب اقدس،

مستقیم و غیر مستقیم) صرفاً بالاترین حد را در سلسله مراتب احکام نشان می دهد؛ آنها شالوده هائی هستند که احکام فرعی بهائی در آینده باید مبتنی بر آنها گردند. گولمر هم تأکید می کند که قانون نازله " ساختاری کامل و منسجم نیست"، بلکه "صرفاً حجر زاویه قوانین آتی بهائی است که ضمناً در آینده قابل تغییرند." ۲۶۸

پس اگر قانون الهی را یک «چارچوب» بنامیم حرف نادرستی نزده ایم. وقتی فیچیکیا کلام مرا شاهد استنتاجات غلط خود در مورد "اختفای" کتاب اقدس قرار می دهد و می گوید: "از نظر شفر کتاب اقدس چیزی بیش از یک «چارچوب» هنجارهای اجتماعی نیست" ۲۶۹، اضافه کردن عبارت "چیزی بیش از... نیست"، توسط او سبب تحریف کلام من شده است. معنای "چارچوب" در پایان نامه ام روشن است: یعنی مجموعه ای از قوانینی که برای قانونگذاری تکمیلی جای کافی باقی گذاشته است تا توسط مؤسسه ای در کره ارض که به همین منظور تعیین گردیده، تکمیل شود.

الواح مبارکه و صایا نیز به همین صورت مکمل کتاب مستطاب اقدس است، ۲۷۰ چون جزئیاتی را که تا آن زمان ذکر نشده است، بیان می کند. ماهیت تکمیلی این دو اثر مبارک در بیان حضرت ولی امرالله ظاهر است:

آنچه را هم که حضرت بهاءالله در کتاب احکامش ذکر نفرموده و عمداً فواصلی را در بیان نظم کلی دور بهائی مرعی داشته، الواح و صایای حضرت عبدالبهاء آن فواصل را به یکدیگر متصل ساخته است. ۲۷۱

فیچیکیا با گستاخی خاص خود این کلمات را این گونه تفسیر کرده که حضرت ولی امرالله خود کتاب مستطاب اقدس را "اجمالی" و "ناقص" خوانده اند و لذا می بایستی که برایش جایگزینی "کامل" چون الواح و صایای حضرت عبدالبهاء می یافتند. ۲۷۲

۳. آیا متون مقدسه مورد جعل و تحریف قرار گرفته اند؟

البته پنهان داشتن یک کتاب مقدس کاری نامطلوب است و جعلیاتی را به آن وارد ساختن از این هم بدتر می باشد و این همان اتهامی است که فیچیکیا بارها و بارها وارد می کند؛ او مدعی است "رهبریت دیانت بهائی" نه تنها قوانین ناخوشایند را از کتاب اقدس

مقدمه، ص ۱۲ به بعد) Golmer, *Gottesreich* فصل ۱۲.۲.

۲۶۸. *Gottesreich*. همان مأخذ. ۲۶۹. *Baha'ismus* ص ۳۳۱، یادداشت ۴۶.

۲۷۰. کتاب مستطاب اقدس، مقدمه، ص ۱۰ به بعد. ۲۷۱. نظم جهانی، ص ۸.

۲۷۲. *Baha'ismus* ص ۲۸۳.

"حذف" کرده بلکه "به جای آنها قواعدی را قرار داده که برای کار تبلیغاتی مفید باشد" ۲۷۳ به طوری که اثر نازله و احکام آن "به شکلی کاملاً نو و فرصت طلبانه؛ ارائه می شود که ابداً شباهتی به اصل ندارد." ۲۷۴ فیجیکیا می گوید عناصری از اصول اعتقادات "حذف شده یا طوری تغییر یافته" تا معنای ضد آن حاصل شود. ۲۷۵ او مدعی است که قسمت هائی از آثار نه تنها در کتاب اقدس، بلکه در جاهائی دیگر نیز جعل شده، و تأکید می کند که کتاب ایقان با "تغییرات و حذفیاتی از متن اصلی" همراه بوده ۲۷۶ که با "اضافات بعدی" به تحکیم ادعای رسالت حضرت بهاء الله "قویاً کمک کرده است. ۲۷۷ به اعتقاد او کل پاراگراف آخر کتاب ایقان که در آن ماهیت نزولی این اثر مورد تأکید قرار می گیرد، "اضافات بعدی" بهائیان است، چون که به اعتقاد او حضرت بهاء الله قبل از اظهار امر در سال ۱۸۶۳ نمی توانستند چنین اثری را خلق کنند. ۲۷۸

ابتدا به ادعای تحریف کتاب ایقان پردازیم. فیجیکیا به راحتی این اندیشه را از رومر گرفته ۲۷۹ که تصور می کرد "اضافات جزم اندیشانه" "محتمل بوده" ۲۸۰، هدف فیجیکیا از این کار تأیید "گمان کردن" [!] راجع به این امر بوده که "ظهور بیاء در بغداد در سالهای "۹" و "۱۹" بعدها توسط جعلیات تعصب آمیز ساخته شده است. ۲۸۱. فیجیکیا گمان های مبهم رومر "راجع به محتمل بودن اضافات را به "اضافات بعدی" ۲۸۲ قطعی تبدیل می کند. در واقع، کتاب مستطاب ایقان که قبل از عید رضوان نازل گردیده - اشارات بسیاری به مقام

۲۷۳. همان مأخذ ص ۲۵۸. ۲۷۴. همان مأخذ ص ۲۵۹ (تأکید از فیجیکیا).

۲۷۵. همان مأخذ ص ۳۲۵. ۲۷۶. همان مأخذ ص ۱۲۲ (تأکید از فیجیکیا).

۲۷۷. همان مأخذ ص ۱۲۱ (تأکید از فیجیکیا). ۲۷۸. همان مأخذ با دداشت ۲۲ (تأکید از فیجیکیا).

۲۷۹. *Die Babi - Baha'i*، ص ۸۴. این براون بود که از آخرین صفحه کتاب ایقان که حاوی نام نویسنده و محل چاپ است، (نازله توسط با و هاء) تعجب کرده بود چون که او در انطباق دادن هرگونه ادعای وحی ای با این واقعیت که حضرت بهاء الله همچنان یک بابی بودند مشکل داشت. (*Buck, Symbol and Secret*, p. 4) اعتقاد داشت که مشخصات مندرج در آخرین صفحه کتاب "بعداً اضافه شده پس از اینکه ادعای بهاء مطرح شد و مورد قبول اکثریت بایبان قرار گرفت." (براون، نقل از *Momen, Selections*, p. 253f). باک کل مطلب را منصلاً مورد بحث قرار می دهد، همان مأخذ صص ۵۰ - ۳.

۲۸۰. "به احتمال زیاد" *Baha'ism*، ص ۸۴.

۲۸۱. *Die Babi-Baha'i*، ص ۸۴. همچنین نگاه کنید به بحث من در همین کتاب، ص ۳۷ به بعد.

۲۸۲. *Baha'ism*، ص ۱۲۱. (تأکید از فیجیکیا).

حضرت بهاء‌الله^{۲۸۳} و "سر ظهور موعود داشت"،^{۲۸۴} که گرچه این راز بر همگان آشکار شده بود، ولی از حضرت عبدالبهاء و برخی از یاران نزدیک پوشیده نبود.^{۲۸۵} در هر حال باید پرسید وقتی فیچیکیا مدعی "حذف و تغییر متن"، یا "ترجمه‌های اصلاح شده" می‌شود، به کدامیک از بخش‌های کتاب مستطاب اقدس اشاره می‌کند.^{۲۸۶} در هیچ جا محتوای این اتهامات عجولانه و سرسری او مشخص نمی‌شود. وقتی راجع به کتاب مستطاب اقدس^{۲۸۷} می‌نویسد چرا قسمت هائی را که "مجموعول"، "محذوف"، "جا افتاده" یا "دارای ترجمه غلط" می‌انگارد معین نمی‌کند؟ ما چاره‌ای نداریم جز این که تمام نظرات پراکنده فیچیکیا را که ممکن است به این اتهامات عجولانه و سرسری مربوط شود، گرد آوریم.

الف) در مورد ادعای او که ازدواج یک وظیفه است و از این رو بر همه اعضای جامعه واجب است^{۲۸۸} (که آن هم از روم گرفته شده)^{۲۸۹} فیچیکیا به بیانی از تلخیص و تدوین حدود و احکام اشاره می‌کند^{۲۹۰} و ادعا می‌نماید که: "به منظور تبلیغ این دیانت در

۲۸۳. رجوع کنید به کتاب مستطاب ایقان مبارک، صص ۱۳، ۲۹، ۴۶، ۵۵، ۷۵، ۱۳۶، ۱۹۹ در صفحه ۱۸. وقایع ایام رضوان در بغداد کاملاً پیش بینی و اینگونه به آن اشاره می‌شود "انهار می زوال... که در دارالسلام بغداد جاری شده فائز شوند" حضرت بهاء‌الله بالصراحه به آیات قرآن سوره بقره، آیه ۲۵ و سوره انعام، آیه ۱۲۷ در ص ۱۳۵ اشاره می‌فرمایند، استنتاج کریستوفر باک بسیار روشنگر است. دفاع از رسالت حضرت باب با تمام استلزامات آن راجع به نسخ شریعت اسلام - مقصد آشکار کتاب ایقان است. اما با دقت لازم در "فحوای کلام": مرجعیت حضرت بهاء‌الله با کمال قوت نمودار است. در خود تأویل آیات هم بُعدی پنهان وجود دارد. در ورای تفسیر نمادین، رازی مربوط به موعود منتظر وجود دارد که جنبه‌هایی از آن آشکار است. (*Symbol and Secret*, p. 233).

۲۸۴. رجوع کنید به ص ۵۰ یادداشت ۱۹۱ همین کتاب.

۲۸۵. این نزدیکان شامل میرزا آقاجان، حاجی میرزا کمال الدین، ملا محمد رضا، نبیل اکبر، حاجی محمد جعفر تبریزی، شمس جهان، حاجی میرزا محمد نقی می‌شوند. (رجوع کنید به نفحات ظهور، اثر طاهرزاده، ترجمه باهر فرقانی، صص ۳۳، ۶۵، ۹۵، ۱۰۳، ۱۱۰ به بعد، ۱۴۲ به بعد، ۲۱۳. محمد مصطفی بغدادی (رجوع کنید به حضرت عبدالبهاء، تذکرة الوفا)، همچنین رجوع کنید به گولمر، همین کتاب، ص ۵۲۲، یادداشت ۸۴.

۲۸۶. *Baha'ismus*، ص ۱۸۰ (تأکید از فیچیکیا)، ص ۱۸۰، یادداشت ۱۱۸ (تأکید از فیچیکیا).

۲۸۷. همان مأخذ ص ۱۴۸ به بعد. *Baha'ismus*، صص ۱۵۶، ۲۵۷.

۲۸۹. *Die Babi - Beha'i*، ص ۱۲۱.

۲۹۰. نکاح از مندوبات است یعنی قویاً توصیه شده ولی از واجبات نیست. (ملحقات کتاب مستطاب اقدس،

غرب، حکم ازدواج در کتاب مستطاب اقدس کنار گذاشته شده و به جای آن گفته شده که ازدواج "قویاً توصیه شده اما الزامی نیست." ۲۹۱ اما او در اشتباه است چون می اندیشد که آیه کتاب مستطاب اقدس "تزوجوا یا قوم" ۲۹۲ به این معناست که ازدواج الزامی قانونی است، چون حضرت بهاء‌الله به صراحت در رساله سؤال و جواب می فرمایند که ازدواج الزامی نیست. ۲۹۳ اتهام مغرضانه فیچیکیا مبنی بر اینکه به بهائیان غرب "به دلایل تبلیغاتی"، اطلاعات غلط داده شده، کذب محض است. او از "رساله سؤال و جواب" که ضمیمه و مکمل کتاب مستطاب اقدس محسوب است و در آن زمان فقط در ترجمه غیر رسمی منتشر نشده مازندرانی و گیل در دسترس بود، آشکارا خبری نداشت. این است وضع و حال کسی که برای تحقیق درباره یک دیانت چیزی جز سه سال عضویت در جامعه نداشته است.

ب) این مطلب در مورد ادعای مخفی کردن موضوع قانون جواز دو همسری ۲۹۴ هم صادق است که "گوئی هیچ وقت این قانون وجود نداشته است". همان طور که گفته شد ۲۹۵ دو همسری یا اختیار دو زن در آن واحد در آن زمان میان احبای خاور میانه رایج بود تا زمانی که حضرت عبدالبهاء این موضوع را اینگونه روشن فرمودند که مضمون حکم مزبور ۲۹۶ همان تک همسری یا اختیار همسر واحد است. ۲۹۷

ج) ممنوعیت ازدواج با غیر مؤمنین که در کتاب بیان وجود داشت، اما برخلاف ادعای فیچیکیا، هیچگاه اجراء نشد، ۲۹۸ و در کتاب مستطاب اقدس هم مورد تأکید حضرت بهاء‌الله قرار نگرفت و ملغی گردید. ۲۹۹ از آنجا که این حکم حضرت باب هرگز

ص ۸۳.

۲۹۱. *Bahaismus* ص ۲۵۷.

۲۹۲. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۶۳.

۲۹۳. کتاب مستطاب اقدس، ملحفات ص ۵۷ و ۱۶۸.

۲۹۴. *Baha'ism* ص ۲۵۷.

۲۹۵. رجوع کنید به ص ۲۹۸ در همین کتاب.

۲۹۶. کتاب مستطاب اقدس، آیه ۶۳.

۲۹۷. نظر فیچیکیا دال بر این که حضرت بهاء‌الله چهار همسر داشتند، اشتباه است. ایشان سه همسر داشتند که همگی آنها قبل از رسالت آن حضرت با ایشان ازدواج کرده بودند. آنها عبارت بودند از: آسیه خانم، مشهور به نواب (ازدواج در سال ۱۸۳۵). فاطمه خانم، مشهور به مید علیا (ازدواج در سال ۱۸۴۹) و گوهر خانم که قبل از سال ۱۸۶۳ با ایشان ازدواج کردند. (نگاه کنید به *Taherzadeh, Covenant*، ص ۱۱۴، ۱۱۷ به بعد؛ *Cole, Keyword Baha'u'llah in*

EIR, Vol. 13, p.426

۲۹۸. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۳۹، یادداشت ۱۵۸.

۲۹۹. کتاب مستطاب اقدس، رساله سؤال و جواب شماره ۸۴، (ص ۶۷).

مورد تأیید حضرت بهاء‌الله نبود، پس "مسکوت گذاشتن تعمّدی" معنای ندارد. و همین اساس اجازه ازدواج با معتقدان ادیان دیگر غیر قانونی نبوده است.

(د) حکم "مهریه" که از طرف داماد به عروس پرداخت می‌شود، برخلاف آنچه فیچیکیا می‌گوید نه از آن جمله "موارد بیشمار" است که "لغو شده" و نه موضوعی است که از بهائیان غرب پنهان نگاه داشته شده باشد. به این حکم در تلخیص و تدوین حدود و احکام تحت شماره ۱۰ - ۱ - ۳ (صفحه ۸۴ کتاب اقدس) اشاره شده است. حکم مهریه، قانونی قدیمی است که در بسیاری از فرهنگ‌ها رایج است، و هدف آن حمایت از زنانی بوده است که بیوه می‌شوند. این حکم در قوانین کهن آلمان نیز موجود و بنام (*Pretium Virginitatis*) معروف بوده است. امروزه این حکم از اکثر قوانین مدنی کشورهای غربی برداشته شده زیرا که غربی‌ها آنرا قانونی کهنه به حساب می‌آورند. اما در بسیاری از ممالک در حال توسعه، امر مهریه با عواقب و نتایج بسیار منفی به صورت یک نهاد قانونی ثبت شده باقی مانده و به علت مطالبه مبالغ هنگفت، بسیاری از خانواده‌ها متحمل دیون بسیار سنگین می‌شوند. حضرت بهاء‌الله حکم مهریه را لغو نمودند ولی مبلغ مهریه را محدود، مشخص و متعادل نمودند و برای آن فی الحقیقه نقشی نمادین جهت تأییدی بر عمر ازدواج قائل شدند.^{۳۰۱} بهتر است که این قانون فقط از چشم یک اروپایی فراموش نگردد زیرا این قانون فقط برای غرب نوشته نشده، بلکه برای کل جهان است.

(ه) همچنین فیچیکیا اشتباه می‌کند وقتی می‌گوید که حق طلاق، "فقط برای مرد منظور شده"،^{۳۰۲} اما امروزه به دلایل فرصت طلبانه، برای زوج و نیز زوجه پذیرفته شده و این موضوعی است که "بهائیان از آن بی اطلاع نگه داشته شده‌اند."^{۳۰۳} آیه‌ای که راجع به طلاق است^{۳۰۴} فقط میل مرد را به طلاق زن مطرح می‌کند و چیزی راجع به حق زن نمی‌گوید. با توجه به عدم ذکر آن میلر نتیجه می‌گیرد که زن این حق را ندارد.^{۳۰۵} هر چند این نتیجه‌گیری منطقی به نظر می‌رسد، اما کمی شتاب زده است. به

۳۰۰. *Baha'ismus* ص ۲۵۸.

۳۰۱. به کتاب مستطاب اقدس، یادداشت ۹۵ - ۹۳ مراجعه کنید.

۳۰۲. (تأکید از فیچیکیا) *Baha'ismus* ص ۲۵۸؛ *Materialdienst* 15/16 یادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۲

۳۰۳. همان مأخذ. *Baha'ismus* ۳۰۴. آیه ۶۸.

۳۰۵. "مانند اسلام بهاء‌الله حق طلاق را محدود به شوهر می‌کند. زن نمی‌تواند شوهرش را طلاق دهد." (*tab al*)

Aqdas - ص ۴۲. یادداشت ۲. اظهار نظر میلر دال بر این که طبق قانون اسلام فقط شوهر حق طلاق را دارد. ک

درست نیست. تحت بعضی شرایط شریعت به زن هم حق طلاق شوهرش را داده است. (رجوع کنید به:

تحقیق کرد که منظور از این قانون چه بوده است. باید در نظر داشت که هر قانونی منطقاً و منظمماً با قضایای دیگر قانونی ارتباط دارد و باید با این دید تفسیر شود.

یک نکته متناقض با استنتاج عجولانه میلر این بیان روشن حضرت بهاءالله است که پس از یک سال تربص،^{۳۰۶} قبل از طلاق، در صورتی ازدواج قابل برگشت است که هر دو طرف توافق کنند.^{۳۰۷} این نشان می دهد که زن نیز اگر میل به جدایی از شوهرش را داشته باشد، اراده او از همان اعتبار برخوردار می باشد.

بعلاوه، استدلالی نیرومند در تأیید تفسیر اخیر از قانون از موقعیتی مشابه در قوانین مربوط به ارث^{۳۰۸} قابل استنتاج است. در این جا هم وصیت کننده مرد تلقی شده؛ کتاب مستطاب اقدس در مورد زن به عنوان وصیت کننده اشاره ای ندارد. بعدها حضرت بهاءالله در پاسخ به سؤال یکی از علماء به نام زین المثرین^{۳۰۹} توضیح می فرمایند که قانون ارث برای زن همانند مرد است.^{۳۱۰} این بیانات حضرت بهاءالله^{۳۱۱} نشان می دهند که به عنوان یک اصل، هرگاه نص کتاب مستطاب اقدس فقط به مرد اشاره دارد با یک قیاس منطقی باید زن را هم دارای همان حقوق محسوب داشت.

این اصل قیاس منطقی کاملاً قانع کننده است، چون که تساوی حقوق دو جنس زن و مرد، اصلی غالب و تصور کلی از اصول اساسی دیانت بهائی به شمار می آید. بدین جهت حضرت بهاءالله فرموده اند:

«قلم اعلیٰ فرق مابین عباد و اماء را از میان برداشته و کل را در صقع

واحد به عنایت کامله و رحمت منبسطه مقرر و مقام عطا فرمود.»^{۳۱۲}

به این ترتیب اگر عدم ذکر مطلبی را در قانون نوعی تفسیر کنیم که گویی از این اصل اساسی مستثنی است این عمل نوعی اقدام خودسرانه و دلخواهی است. به این ترتیب، از همان ابتدا، در ایام حیات حضرت بهاءالله، هیچ شکی وجود نداشته که زن و مرد هر دو دارای حق طلاق بوده اند. این موضع قانونی در بیانات مبارکه

D.F. Mulla *Principles of Muhammadian Law*, pp. 418-467; Joseph Schacht, *An Introduction of Islamic Law*, pp. 164ff).

۳۰۶. کتاب مستطاب اقدس، بند ۶۸.

۳۰۷. رجوع کنید به "رساله" سؤال و جواب شماره های ۳۸ و ۷۳.

۳۰۸. کتاب مستطاب اقدس، ۲۹ - ۲۰.

۳۰۹. رجوع کنید به ص ۲۹۵ همین کتاب.

۳۱۰. رساله سؤال و جواب، ۵۵.

۳۱۱. همان مأخذ، ۳۸، ۷۸ و ۵۵.

۳۱۲. مائده آسمانی، ج ۸، ص ۵۲.

حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله هم منعکس است. حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح^{۳۱۳} فرمودند که اگر طرفین پس از یک سال تربص به توافق برسند، اگر یکی از آنها دوباره قصد طلاق نماید. مجدداً یک سال تربص جدید باید گذاشته شود.^{۳۱۴} حضرت ولی امرالله تأکید می فرمایند:

«اما در خصوص کرامت بین زوج و زوجه از هر طرفی کرامت واقع حکم تربص جاری و در این مقام حقوق طرفین مساوی، امتیاز و ترجیحی نه.^{۳۱۵}»

در پاسخ به یک سؤال فرمودند که شوهر باید مخارج زندگی زن را بپردازد حتی اگر زن تقاضای طلاق کرده باشد.^{۳۱۶} بیت العدل اعظم به عنوان واضح احکام راجع به این موضوع می فرمایند:

حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله کاملاً روشن ساخته اند که اصل موضوعه در کتاب مستطاب اقدس برای زن و مرد هر دو صادق است.^{۳۱۷} تساوی حقوق رجال و نساء به فرموده حضرت عبدالبهاء، از تعالیم اساسی حضرت بهاءالله است. بنابراین احکام کتاب مستطاب اقدس با توجه به آن باید مورد مذاقه قرار گیرد. مسلماً منظور از تساوی برابری عملکرد عنصری و جسمی آن دو نیست... مطابق آثار مبارکه حضرت ولی امرالله هر جا که حضرت بهاءالله در باره حکمی بین زن و مرد ذکر کرده فرموده اند، این حکم برای هر دو متقابلاً صادق است مگر اینکه متن اصلی انطباق به هر دو جنس را مستحیل سازد.^{۳۱۸}

اصل قانونی مهم تساوی دو جنس، یک اصل اساسی در تفسیر است که همیشه صادق است و کاربرد دارد مگر اینکه متن اصلی صریحاً خلاف آن را بیان کند. بنابراین تمام

۳۱۳. خطاب به ملا یوسف علی رشتی، بی تاریخ، کاتالوگ شماره ۳۹.

۳۱۴. نقل از یادداشت دارالتحقیق، مورخ ۱۱ ژوئیه ۱۹۹۳. / گنجینه حدود و احکام، ص ۲۹۰.

۳۱۵. ترویج مبارک مورخ ۲۳ دسامبر ۱۹۲۹ خطاب به محفل مرکزی ایران. / گنجینه حدود و احکام، ص ۲۷۹.

۳۱۶. ترویج مبارک مورخ ۶ نوامبر ۱۹۳۵ خطاب به محفل روحانی ملی ایران (نقل در یادداشت دارالتحقیق مورخ ۱۱

ژوئیه ۱۹۹۳. / گنجینه حدود و احکام، ص ۲۸۴.

۳۱۷. دستخط ۲۷ ماه مه ۱۹۸۰. به نقل از پیام‌های بیت العدل اعظم ۱۹۸۶ - ۱۹۶۳، ص ۴۴۹.

۳۱۸. دستخط ۲۸ آوریل ۱۹۷۴، همان مأخذ ص ۲۷۲ به بعد.

متونی که اشاره به ارتباط بین مردان و زنان دارد باید طبق اصل تساوی تفسیر شود.^{۳۱۹} این موضع‌گیری قانونی از همان ابتدا وجود داشته و به خاطر فرصت‌طلبی و انطباق با ارزش‌های غربی اتخاذ نشده است.

و (این که قوانین ارث در کتاب مستطاب اقدس، غیر بهائیان را مستثنی می‌سازد، فی الواقع صحیح است. ^{۳۲۰} اما باید در نظر داشت که قانون حقوق ارث جنبه فرعی و مکمل داشته و فقط در مواردی جاری می‌شود که وصیت نامه‌ای موجود نباشد. ^{۳۲۱} بعلاوه حکم مزبور به صراحت از همه بهائیان می‌خواهد که وصیت نامه بنویسند. ^{۳۲۲} از آنجا که، بر خلاف قانون اسلامی، حقوق وصیت‌کننده در وصیت محدودیت ندارد، ^{۳۲۳} ارث می‌تواند مطابق میل وصیت‌کننده و بدون التزام به رعایت حکم ارث بهائی تنظیم شود. حضرت ولی امرالله تأکید می‌فرماید که یک فرد "بهائی مختار است مایملک خود را به هر شخصی بدون ملاحظه دیانت ببخشد مشروط بر این که وصیت نامه‌ای تنظیم و نیت خود را تعیین کرده باشد... شخص بهائی می‌تواند برای زوجه یا اولاد و یا منسوبان غیر بهائی خود در وصیت نامه سهمی منظور دارد." "انصاف هم در همین است." ^{۳۲۴} در اینجا

۳۱۹. این مطلب پیامدهای وسیع و گسترده‌ای دارد. همان طور که قبلاً اشاره شد، احکام مربوط به ارث، که فقط فضایی پس از مرگ مرد را به صراحت بیان می‌کند، برای زنی هم که فوت کند صادق است. (کتاب مستطاب اقدس، یادداشت ۳۸). ممنوعیت مرد از ازدواج با مادر خوانده خود (کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۰۷) بر اساس قیاس قابل کاربرد برای زن است که مجاز به ازدواج با پدرخوانده خود نیست. اگر قرار ازدواج مشروط به بکر بودن عروس باشد، در غیر این حالت شوهر می‌تواند ازدواج را باطل اعلام کند. (رساله سؤال و جواب، شماره ۴۷ / کتاب اقدس، ص ۸۴). زن هم می‌تواند چنین کند، در صورتی که مرد مدعی عدم ارتباط جنسی قبل از ازدواج باشد و خلاف آن ثابت شود. (بیت العدل اعظم، دستخط مورخ ۲۸ آوریل ۱۹۷۴).
۳۲۰. رساله سؤال و جواب، ۳۴.

۳۲۱. کتاب مستطاب اقدس، (شماره ۹ در ذیل یادداشت شماره ۳۸، ص ۱۳۲).

۳۲۲. همان مأخذ، بند ۱۰۹.

۳۲۳. "انسان در مال خود مختار است اگر بر ادای حقوق الهی موفق شود و همچنین حق الناس بر او نباشد آنچه در کتاب وصیت بنویسد و اقرار و اعتراف نماید، مقبول بوده و هست." (رساله سؤال و جواب، شماره ۶۹ / گنجینه حدود و احکام، ص ۱۱۶).

۳۲۴. ملحقات کتاب اقدس، ص ۱۳۳. برای آگاهی از مسائل حاصل از الزام قانونی نوشتن وصیت نامه و قوانین فرعی

فیچیکیا راهی می‌یابد که خود را از تکرار ادعای "ملاحظات روش‌های تبلیغاتی" ۳۲۵ خلاص می‌کند و ما حدس می‌زنیم که او در این مورد می‌توانست به آسانی با موضع‌گیری قانونی دیانت بهائی آشنا شده باشد. زیرا این مطلب در کتاب "تلخیص و تدوین حدود و احکام"، که او به آن اشاره می‌کند، آمده است. ۳۲۶ در هر حال این گفته او که "غیر بهائیان از حق ارث محروم‌اند" ۳۲۷ صرفاً بخشی از حقیقت است.

ز) هر جا که فیچیکیا چیزی را نمی‌فهمد این نتیجه را می‌گیرد که دخل و تصرفی صورت گرفته است. فی المثل وقتی از مقررات قانونی ارث ۳۲۸ حرف می‌زند به غلط سهم کودکان را $\frac{9}{42}$ از ۲۵۲۰ سهم می‌داند. راجع به دو برابر کردن این مقدار به $\frac{18}{42}$ سهم، در مقایسه با نص کتاب بیان، آنگونه که در کتاب تلخیص و تدوین حدود و احکام "اشاره شده، ۳۲۹ فیچیکیا می‌گوید که در ترجمه میلر و الدر به این مطلب اشاره نشده است و از آن نتیجه می‌گیرد که: "بنابراین نمی‌توان از نظر دور داشت که این هم از اضافاتی است که در متن اصلی نبوده است." ۳۳۰ این مطلب یک بار دیگر تصمیم مشتاقانه او را به ایراد اتهام تحریف بر بهائیان نشان می‌دهد و در عین حال سطحی بودن تحقیقاتش را نمایان می‌سازد. حضرت بهاء‌الله در قوانین مربوط به ارث نص کتاب مبارک بیان را به استثنای یک مورد ابناء می‌فرمایند و آن سهم فرزندان است که آن را دو برابر می‌نمایند. در همان آیه کتاب مستطاب اقدس می‌فرمایند:

أَنَا لَمَّا سَمِعْنَا ضَجِيجَ الذَّرِيَّاتِ فِي الْأَصْلَابِ زِدْنَا ضَعْفَ مَالِهِمْ وَنَقَصْنَا عَنِ
الْآخِرَى. ۳۳۱

در ترجمه الدر و میلر، که فیچیکیا به آن اشاره می‌کند، بی‌شک این آیه آمده و این گونه ترجمه گردیده است: "در حقیقت ما ناله ذریات را در اصلااب شنیدیم، مال آنها را دو برابر و از دیگران کم کردیم" ۳۳۲ مترجم این قاعده را حتی در یادداشت توضیح داده است. ۳۳۳ فیچیکیا با به آن توجه نکرده یا آن را نفهمیده است. در هر حال سهم الارثی که او

۳۲۵. Baha'ismus. ص ۱۶۰.

۳۲۶. کتاب اقدس، ص ۹۳، شماره ۱۵ - ۳ - ۳ | ملحقات، ص ۱۳۳.

۳۲۷. Baha'ismus. ص ۱۵۹.

۳۲۸. کتاب مستطاب اقدس ص ۳۰، ۲۰.

329 (p.43) 66.3b. Baha'ismus. ص ۱۵۹، یادداشت ۶۹.

۳۳۱. کتاب مستطاب اقدس، بند ۲۰.

۳۳۲. همان مأخذ: ص ۳۰.

۳۳۳. به این شرح: "بهاء‌الله می‌گوید که وقتی اعتراض کودکان به دنیا نیامده را شنید که ارث کافی به آنان نمی‌رسد، ارث آنان را دو برابر نمود و از ارث دیگران کاست. او نمی‌گوید که نسبت آن چگونه است. اما این بیان در کتابی به زبان فارسی

نقل کرده^{۳۳۴} غلط است و اتهام تحریف او هم بی اساس است.
 ح. ("حقوق الله"^{۳۳۵} در کتاب مستطاب اقدس^{۳۳۶} این گونه تشریح گردیده است که
 ۱۹٪ در آمد پس از پرداخت هزینه هاست و برخی از مایملک هم از پرداخت معاف
 است.^{۳۳۷} این تبرعات باید "در نشر نفعات الله و ارتفاع کلمه الله و منافع عمومیه صرف
 گردد."^{۳۳۸} فیچیکیا در این مورد می نویسد که تعیین این که آیا مالیات عمده سالیانه به میزان
 ۱۹٪^{۳۳۹} درآمد که در کتاب مستطاب اقدس ذکر گردیده، همان حقوق الله است یا چیزی
 متفاوت، مشکل است چون این نام جدید است، همانطور که این تصریح که باید این مبلغ
 به "ولی امر الله"^{۳۴۰} پرداخت شود باید ابداعی جدید باشد، و "باید تغییری غیر قانونی به
 حساب آید."^{۳۴۱}

در واقع، اصطلاح حقوق الله که فیچیکیا بیپوده در کتاب مستطاب اقدس آن را
 جستجو می نماید، دو بار در این اثر آمده است. در آیه ۹۷، که در آن تبرع تعریف گردیده
 مفرد آن به کار رفته^{۳۴۲} و در آیه ۲۸ در قالب قوانین ارث متن ذیل را می یابیم: *
 "کل ذلك بعد اداء حق الله والديون لو تكون عليه." ... بعلاوه در ضمیمه یعنی "رسالة"

تحت عنوان "سؤال و جواب" ذکر گردیده است. (ص ۳۰، یادداشت ۱).

۳۳۴. *Bha'ismus* ص ۱۵۹.

۳۳۵. در بسارۀ معنای این واژه، نگاه کنید به: *Vahid Rafati, "Haqq and Huquq - Rights"* in

Huququ'lla'h Newsletter, issue 37 (July 1999), pp. 2 - 4.

۳۳۶. کتاب مستطاب اقدس، بند ۹۷.

۳۳۷. رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس، یادداشت ۱۲۵؛ "رسالة سؤال و جواب" ۸، ۴۲، ۸۹، ۹۰، ۹۵.

۳۳۸. النواح مبارکۀ وصایا، ایام تسعه، ص ۴۷۲.

۳۳۹ - این نادرست است. میزان حقوق الله الزاماً سالیانه نباید پرداخت شود، بلکه وقتی سرمایه به حد معین رسید این
 حقوق تعلق می گیرد.

۳۴۰. رجوع کنید به همان مأخذ ۱:۲۷ (ص ۱۵) یا ایام تسعه، ص ۳۷۱.

۳۴۱. *Baha'ismus* ص ۳۱۲.

۳۴۲. حق الله.

* توضیح مترجم: در متن عربی کتاب مستطاب اقدس در بند ۹۷ حقوق الله و در بند ۲۸ حق الله آمده است. در حالی که
 در ترجمۀ انگلیسی در بند ۹۷ به صورت مفرد *Right of God* و در بند ۲۸ عین کلمۀ عربی به حروف انگلیسی
 (*Huququ'llah*) آورده شده است.

سؤال و جواب "حضرت بهاء‌الله در ده مورد به حقوق الله اشاره فرموده‌اند.^{۳۴۳} بعلاوه آن حضرت راجع به این موضوع بالنسبه پیچیده در الواح متعدّد مطالبی فرموده‌اند که در مجموعه‌ای خاصّ در سال ۱۹۸۶^{۳۴۴} منتشر گردیده است (و از این رو فیچیکیا هنگام چاپ کتابش آنرا در اختیار نداشته است) در تمام این الواح مبارکه حضرت بهاء‌الله کلمه حقوق الله را بکار می‌برند.

البته فیچیکیا با عدم اطلاع از زبان عربی فقط می‌توانست به متن انگلیسی این اثر رجوع کند. باید از میلر تشکر کرد که در آن نسخه، بارها اصطلاحات عربی را در پرانتز قرار داده، اما حقّ الله یا حقوق الله در بین آن موارد نیست. در حالی که میلر کلمه حقّ الله در آیه ۹۷ را به غلط "دیون به خدا"^{۳۴۵} ترجمه کرده، اما کلمه حقوق الله را در آیه ۲۸ درست ترجمه می‌کند^{۳۴۶} - چیزی که آشکارا از چشم فیچیکیا مخفی مانده است. این موضوع برای فیچیکیا کافی است که اظهار نماید این کلمه در کتاب اقدس وجود ندارد و بنابراین "ابداع" یا تحریف بعدی است. باز هم می‌بینیم که اطلاعات او تا چه حد غیر قابل اعتماد است. تا چه اندازه سطحی عمل می‌کند و در محکوم کردن ادعای تحریف خود تا چه درجه بی‌فکری از خود ظاهر می‌سازد.

اما او مطمئن است که این تبیّع، "اختیاری" نیست چون که "به صراحت در کتاب اقدس خواسته شده و یک مالیات دولتی دوره‌ای است."^{۳۴۷} با این که کتاب "تلخیص و تدوین حدود و احکام" در اختیار او بوده، که در آن این مالیات یک "وظیفه روحانی"^{۳۴۸} تلقی گردیده، او در کمال خودبینی به دلایلی که تنها برای خودش قانع کننده است، بر معنائی مخالف پافشاری می‌کند. در واقع، حضرت بهاء‌الله کاملاً روشن ساخته‌اند که حکم مربوط به مالیات، (چون نماز و روزه) جنبه وجدانی دارد دین و تعهدی وصول کردنی نیست. شخص مؤمن در این مورد فقط در برابر خدا مسئول است. در نتیجه، "مطالبه حقوق ابداً جائز نبوده و نیست"^{۳۴۹} و "احدی حقوق الهی را مطالبه نکند."^{۳۵۰} پس

۳۴۳. شماره‌های ۱، ۸، ۹، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۶۹، ۸۰، ۹۰، ۹۵، ۱۰۲.

۳۴۴. *Huququ'llah: The Right of God* جمع آوری دارالتحقیق بیت العدل اعظم. مرکز جهانی بهائی. جاب

مؤسسه مطبوعات امری، ارکهام، انگلستان، ۱۹۸۶. ۳۴۵. *Al-Kitab al-Aqdas* لندن، ۱۹۶۱، ص ۵۱

۳۴۶. تمام این موارد باید پرداخت شود، پس از این که خداوند حقوقش را دریافت می‌کند و فرض‌ها پرداخت می‌شود.

(همان منبع، ص ۲۱). ۳۴۷. *Baha'ism* ص ۱۶۳.

۳۴۸. اکنون در یادداشت شماره ۱۲۵ از ملحقات کتاب اقدس، ص ۱۸۸ آورده شده است.

۳۴۹. گنجینه، ص ۱۰۵. جزوه حقوق الله، ص ۱۲.

پرداخت حقوق الله کاملاً اختیاری است.

ط. (فیجیکیا اعلام می دارد که مقام "ولایت امر"، غصبی است که باعث و بانی آن ولی امر الله است. زیرا الواح وصایای حضرت عبدالبهاء که در آن این مؤسسه تأسیس شد، جعلی است و نیز به این علت که مؤسسه ولایت امر الله در کتاب اقدس ذکر نشده است.^{۳۵۱} او راجع به نوشته موجود در تلخیص و تدوین حدود و احکام،^{۳۵۲} که ذکر می کند ولایت امر در کتاب "مستطاب اقدس پیش بینی شده" می گوید شواهدی دال بر این مؤسسه در کتاب اقدس وجود ندارد و این یادداشت "بعدا اضافه شده است".^{۳۵۳}

حقیقت این است که کلمه "ولی امر الله" در کتاب مستطاب اقدس نیامده و وظیفه ولایت امر هم در آن تعیین نگردیده است. هیچ کس هم مدعی نشده که چنین است. مطابق نص کتاب مستطاب اقدس پس از صعود حضرت بهاء الله مرجع صرف تبرعات اغصان سدره مبارکه و پس از آن بیت العدل اعظم است مشروط بر آنکه تا آن زمان تأسیس شده باشد.^{۳۵۴} کلمه اغصان^{۳۵۵} را حضرت بهاء الله در اشاره به اخلاف خود استفاده می فرمایند. جانشینی آن حضرت که دارای مقام تفسیر نیز هست به اغصان یعنی حضرت عبدالبهاء^{۳۵۶} و سپس به حضرت شوقی افندی^{۳۵۷} منتقل می شود. بعلاوه کتاب مستطاب اقدس مشخص نمی کند که پرداخت حقوق الله به چه مرجعی باید صورت گیرد. حضرت ولی امر الله این مورد را پیش بینی ولایت امر تلقی فرمودند.^{۳۵۸} این است دلیل این امر که در چاپ جدید کتاب اقدس "پیش بینی مؤسسه ولایت امر" آمده است.^{۳۵۹} این را نمی توان "اضافه نمودن بعدی" به کتاب مستطاب اقدس دانست فقط به این دلیل ساده که آیه کتاب اقدس صراحت ندارد، در حالی که این مطلب به سادگی قابل استنتاج از آن متن است.^{۳۶۰}

۳۵۰. گنجینه حدود و احکام، ص ۱۰۵، جزوه حقوق الله، ص ۱۲.

۳۵۱. *Baha'ism*، ص ۲۹۳ به بعد.

۳۵۲. عبارت مزبور ضمن یادداشت شماره ۶۶ ملحقات آمده است.

۳۵۳. *Baha'ism*، ص ۳۱۲، یادداشت ۸۳ (تأکید از فیجیکیا).

۳۵۴. بند ۴۲؛ گنجینه حدود و احکام، ص ۲۲۱، جزوه حقوق الله، ص ۲.

۳۵۵. *Aghsan*.

۳۵۶. کتاب مستطاب اقدس، ۱۲۱، ۱۷۴، در ارتباط با کتاب عهدی (مجموعه الواح طبع مصر، ص ۴۰۲).

۳۵۷. الواح مبارکه وصایا، ایام تسعه، ص ۴۵۶، ۴۶۶، ۴۸۲.

۳۵۹. ملحقات کتاب مستطاب اقدس، ص ۷۶، ۷۷.

۳۵۸. دور بنائی، ص ۸۰.

۳۶۰. این مطلب از بیان مبارک حضرت ولی امر الله آشکار است: "در آیات کتاب مستطاب اقدس که در آن تلویحاً به

مسئله این نیست که آیا فیجیکیا این استنتاج را معقول می‌داند یا خیر، مشروعیت ولایت امر بستگی به فتره مزبور ندارد. ولایت امر در الواح مبارکه وصایا تأسیس شد^{۳۶۱} که اعتبار آن قطعی است.^{۳۶۲}

ی) تنها مورد باقیمانده بررسی تلخیص و تدوین حدود و احکام کتاب مستطاب اقدس^{۳۶۳} است، که توسط مرکز جهانی بهائی در ۱۹۷۳ چاپ شد، و مسلماً منظور فیجیکیا همین چاپ است وقتی صحبت از "ترجمه‌ای پاره پاره و در مواردی اصلاح شده" می‌کند.^{۳۶۴} و مدعی است که فقط "گزیده‌ای مختصر از متون برخی از احکام (که بیشتر به صورت عناوین است)"^{۳۶۵} به چاپ رسیده، و بقیه آن "پنهان گردیده"، سپس "تغییر یافته" به شکلی "منفح" بازنویسی گردیده است.^{۳۶۵}

این ادعا کاملاً بی اساس است. اثر مورد اشاره او فهرستی است از محتوای کتاب مستطاب اقدس. به غیر از قسمت‌های منتشر شده قبلی توسط حضرت شوقی اقدس هیچ قسمت دیگر در این جا اضافه نشده، بلکه، همانطور که فیجیکیا توجه کرده، فهرستی است که به صورت عناوین، مواضع موجود در کتاب را عرضه می‌کند. محتوای کتاب حاوی احکام کتاب مستطاب اقدس فقط به صورت عناوین مربوطه عرضه گردیده؛ نه متن کامل آن.^{۳۶۶} این اثر جایگزینی برای ترجمه کامل کتاب مستطاب اقدس نبوده، بلکه مقدمه‌ای برای چاپ ترجمه کل کتاب بوده است. مقایسه با چاپ مرتق انگلیسی کتاب مستطاب اقدس که اکنون انتشار یافته نشان می‌دهد که کتاب تلخیص و تدوین کتاب مستطاب اقدس، با چه دقتی تهیه شده بود. در واقع هر چه در کتاب مستطاب اقدس هست، در آن فهرست هم وارد شده است. کاملاً خلاف واقع است اگر گفته شود که خلاصه حاوی برخی از احکام بوده و بقیه آنها مخفی نگاهداشته شده است. این ادعا خوبی با مقایسه تلخیص و اصل متن که انتشار یافته، قابل ابطال است.

اساس ولایت امر اخبار گشته. دور بهائی، ص ۱۸۹ "در آن کتاب (مستطاب اقدس) آن حضرت (حضرت بهاء) ...

مؤسسه ولایت امر را با اشاره ضمنی پیش بینی ... می‌فرماید. (قرن بدیع، ج ۲، ص ۳۸۶).

۳۶۱. ایام تسعه، ص ۴۵۶، ۴۶۶، ۴۸۳. ۳۶۲. در این مورد رجوع کنید به گولمر، ص ۵۸۷ به بعد.

۳۶۳. (تأکید از فیجیکیا) *Baha'ism*، ص ۱۸۰؛ یادداشت ۱۱۸.

۳۶۴. همان مأخذ ص ۱۴۹. ۳۶۵. همان مأخذ.

۳۶۶. برای نمونه، "ضرب و جرح" (ملحقات کتاب مستطاب اقدس، ص ۹۶) "قتل غیر عمد" (همان مأخذ ص ۱۰۰)

"حرق عمدی" (همان مأخذ). "ناسخ برخی از شرایع قبل است". (مقدمه کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۰۰)

جالب است بدانیم که فیچیکیا چه چیزی را "تنقیح" یا هرزه زدائی از متون احکام حضرت بهاء‌الله می‌داند. اگر کتاب "تلخیص" شامل متونی نیست که احکام کتاب مستطاب اقدس را مشخص می‌کند، به این دلیل که تا آن هنگام این موارد ترجمه نشده بودند، پس چگونه "تنقیح" یا "تغییر" ممکن بوده‌است؟ به خواننده‌ای که به این اثر دسترسی ندارد و نمی‌تواند خود به قضاوت بنشیند، و از این روشی که به اظهارات مؤلف است، آگاهانه اطلاع غلط داده می‌شود تا فیچیکیا نمونه دیگری از اتهاماتش را در مورد دخل و تصرف بهائیان در متون مقدسه خود مطرح سازد. کتابی که به عنوان منبع موقت اطلاعات تا زمان چاپ کامل ترجمه در نظر گرفته شده به عنوان جایگزینی خلاصه برای یک چاپ موثق انگلیسی معرفی می‌شود که ممکن است این چاپ موثق "هم برای ابد به تعویق بینند".^{۳۶۷} هر کسی که نسخه‌ای از چاپ انگلیسی کامل کتاب مستطاب اقدس را که اکنون در دسترس همگان قرار دارد، بدست آورد می‌تواند حقیقت اطلاعات داده شده توسط فیچیکیا را مورد قضاوت قرار دهد، زیرا اکنون کل کتاب تلخیص و تدوین حدود و احکام در کتاب مزبور درج شده است.^{۳۶۸}

ما مرهون "دفتر مرکزی کلیسای پروتستان (آلمان) برای مسائل اعتقادی" هستیم که اخیراً یک بررسی راجع به چاپ موثق انگلیسی کتاب مستطاب اقدس به چاپ رسانده است. این بررسی توسط یک عالم علوم دینی به نام مانفرد هاتر (Manfred Hutter) صورت گرفته است که در دانشگاه گراتس (Graz) تدریس می‌کند. این بررسی تحت نظر این "دفتر" انجام شده و در نشریه *Materialdienst*^{۳۶۹} منتشر گردیده که به خاطر این کار از ایشان سپاسگزاریم. هاتر آشکارا "اندیشه‌های بدون مأخذ و سند صحیح" بهائی سابق فیچیکیا را راجع به نمونه‌های "پنهان سازی یا تغییر متن کتاب اقدس"، و حذف ادعائی "احکامی را که ممکن است برای اهل غرب نامطلوب باشد"، رد می‌کند. هاتر چنین می‌گوید:

اگر کسی ترجمه رسمی را با ترجمه الدر و میلر و نیز بخشهایی از متن عربی چاپ ای. اچ. تومانسکی مقایسه کند. آشکار می‌شود که نه تنها این حدیثات جعل اکاذیب اند بلکه قطعاً می‌توان قضاوتی مثبت درباره ترجمه رسمی ابراز نمود... کمیته ترجمه، ترجمه‌ای کامل و در کمال امانت از متن عربی به عمل

۳۶۷. *Baha'ism*, ص ۱۸۸. همچنین رجوع کنید به ص ۲۸۱، یادداشت ۸۱

۳۶۸. کتاب مستطاب اقدس، ص ۷۴ به بعد.

۳۶۹. *Der Kitab-i-Aqdas - Das Heilige Buch der Baha'i*, شماره ۶، (۱۹۹۵)، صص ۱۷۲ به بعد.

آورده است. ۳۷۰

داوری واجد صلاحیت یک متخصص عالم و متبحر در علوم موجب حمایت بسیار از بهائیان خواهد شد که به طور مداوم با اتهامات بد نام کننده فیچیکیا مواجه اند. با این حال، مدت زیادی طول می کشد تا این قضاوت های غلط مورد توجه تمام کسانی قرار گیرد که تحت تأثیر مجادلات فیچیکیا قرار گرفته و این اطلاعات غلط را به همان صورت پذیرفته و انتشار داده اند.

۵ - برخی از تصحیحات راجع به محتوای قوانین خاص ۱. رسم ادعیه یومیه ۳۷۱

دو گونه دعا در دیانت بهائی وجود دارد: صلاة^{۳۷۲} از یک سو و دعا و مناجات از سوی دیگر. هر دو نوع نیایش از آثار نازل از سماء مشیت وحی ربّانی می باشند. صلاة منحصرأ صادره از قلم اعلی است. دعاها و مناجات ها از قلم حضرت باب، حضرت بهاء الله، حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله صادر گردیده اند. صلوةها،^{۳۷۳} که دارای آداب خاص می باشد، باید روزانه انجام شود و به همین دلیل به آنها صلوةهای یومیه می گویند. این صلوةهای یومیه* به صورت جماعت، چنانکه در اسلام معمول است، انجام نمی شود زیرا به دستور حضرت باب منسوخ گردیده است. مطابق نص کتاب مستطاب اقدس نمازگزار باید به تنهایی نماز را بجا آورد.^{۳۷۴} صلوة یومیه و صوم را "عندالله مقامی است عظیم"^{۳۷۵} و این دو "شریعت منزله الهیه را به منزله دو رکن رکین اند"^{۳۷۶} دعا شامل تعداد بسیاری از آیات الهی برای مواقع و مقتضیات خاص (مانند استعانت الهی، حفظ از بلایا، انقطاع، عفو و بخشش، شفا، کسب صفات روحانی و غیره) است، در حالی

۳۷۰. همان مأخذ ص ۱۷۴.

۳۷۱. برای جزئیات موضوع راجع به دعا و مناجات، رجوع کنید به *Dimensions in Spirituality* اثر مک لین، ص

۱۲۵ - ۱۰۱. ۳۷۲. به فارسی: نماز.

۳۷۳. کتاب مستطاب اقدس، بندهای ۶: ۱۳ - ۸ در این مورد رجوع کنید به *Sacred Acts* اثر وال بریج، ص ۴۶.

* به انگلیسی *Obligatory Prayers* ترجمه شده که به معنی ادعیه تکلیفی یا اجباری است - م.

۳۷۴. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۲.

۳۷۵. کتاب مستطاب اقدس، رساله سؤال و جواب، شماره ۹۳، یا ملحقات، ص ۷۰.

۳۷۶. حضرت ولی امرالله، نقل از نظامات بهائی، ص ۹.

که بیشتر هدف مناجات ایجاد رابطه با خدا است.^{۳۷۷}

وقتی فیجیکیا می‌نویسد که دیانت بهائی استفاده از بداهه‌گویی در دعا را منع می‌کند^{۳۷۸} این مطلب درباره دعایی که در اجتماعات زیارت می‌شود صادق است. در جلسات بهائی، ضیافات نوزده روزه و عبادت در مشرق الاذکار، فقط از دعاهای نازله از قلم طلعات مقدسه استفاده می‌شود. در این اماکن دعاهای فی البداهه فردی توسط افرادی که احساس می‌کنند که متأثر از روح القدس شده‌اند، آن گونه که در برخی از کلیساها بکار می‌رود، معمول نیست. اما هر فرد بهائی می‌تواند علاوه بر دعا و مناجات‌های نازله، از کلام خویش هم در ارتباط خصوصی با ذات الهی استفاده نماید.

فیجیکیا می‌گوید که در کتاب اقدس، پنج بار نماز یومیة اسلام به سه بار - صبح، ظهر و عصر^{۳۷۹} تقلیل یافته است. این مطلب هم صحیح نیست. البته صحیح است که در ابتدا حضرت بهاءالله نمازی را خارج از کتاب مستطاب اقدس نازل فرموده بودند که باید سه بار در روز خوانده می‌شد و این مطلب در آیه ۶ کتاب مستطاب اقدس آمده است.^{۳۸۰} اما، بعدها سه نماز^{۳۸۱} دیگر نازل گردید که اکنون مورد استفاده است^{۳۸۲} و جایگزین نماز قبلی شده و با دادن حق انتخاب به نمازگزاران از بین سه مورد، تحویل تازه‌ای در صلاة ایجاد فرموده‌اند.^{۳۸۳} فرد نمازگزار می‌تواند هر روز تصمیم بگیرد که کدامیک از نمازها را بخواند. اما باید زمان و شکل انجام نماز را رعایت نماید. نماز صغیر یک بار در روز بین ظهر تا عصر خوانده می‌شود. نماز کبیر یک بار در هر ۲۴ ساعت و نماز وسطی، سه بار در روز، صبح، ظهر و عصر تلاوت می‌شود. به این ترتیب تکلیف ادای صلوة قابلیت انعطاف دارد و مطابق شرایط جامعه صنعتی ماست، و از پنج بار نماز خواندن در دیانت اسلام آسان‌تر است. حکم روزه هم شدت کمتری دارد: به یک ماه نوزده روزه تقلیل یافته و بالطبع کمتر از روزه‌های ماه رمضان است. به دلیل استفاده از تقویم سال بدیع شمسی، ماه روزه

۳۷۷. مجموعه *Prayers and Meditation* که توسط حضرت ولی امرالله تنظیم و نشر گردیده، در فارسی تحت عنوان

مناجاة انتشار یافته است. در این خصوص به صفحه ۴۹ و در مورد دعا به طور کلی به صفحه ۴۲ کتاب *sacred Acts* اثر

وال بریج، مراجعه کنید. ۳۷۸. *Baha'ism* ص ۴۲۸.

۳۷۹. همان مأخذ ص ۱۵۲، ۲۲۷.

۳۸۰. رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس، یادداشت ۳ و ۴ و ۹.

۳۸۱. لوح صلاة. رجوع کنید به رساله سؤال و جواب، شماره ۶۳.

۳۸۲. رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس و رساله سؤال و جواب، شماره ۶۵.

همیشه در فصل معتدل سال واقع می‌شود. ۳۸۴

این حکم نماز برای همهٔ بهائیان روشن است و از موارد اساسی است که همهٔ بهائیان اگر از قبل به آن واقف نباشند، حداقل در زمان پیوستن به جامعهٔ بهائی از آن گنج می‌شوند. در یک کتاب راهنما که شامل وظایف یک عضو جامعهٔ بهائی و نحوهٔ زندگی اجتماعی بهائی است و حداقل در جامعهٔ بهائی آلمان به هر عضو بهائی تدریس و تسجیل شده‌ای داده می‌شود، حکم نماز با کلمات روشن و دقیق ارائه می‌گردد. ۳۸۵

مطمئناً فیچیکیا از وجود این کتاب اطلاع داشته چون نام آن را در فهرست کتاب خود آورده است. ۳۸۶ بعلاوه، در کلیهٔ کتاب‌های متداول دعا، نمازهای یومیه همواره دستورالعمل‌های خاص مندرج است. بسیار بعید است که این به اصطلاح "متخصص برجستهٔ بهائیت"، ۳۸۷ دارای این اطلاعات اساسی نبوده باشد. احتمال دارد که چون در "ظنون شریرانه ای" ۳۸۸ نسبت به تمام اطلاعات داده شده توسط جامعهٔ بهائی داشته. تمام آنها صرف‌نظر کرده و منحصرأ بر ترجمهٔ الدر و میلر تکیه نموده که فقط شامل احکام اولیهٔ مطروحه در کتاب مستطاب اقدس می‌باشد و از تحولات بعدی ذکر می‌نماید نمی‌آورد.

با توجه به نظر استیزاء آمیز فیچیکیا که می‌گوید، مؤمنین بهائی برای این نمازها با به خاطر عمق مفاهیم آنها بلکه بخاطر تکرر دفعات آن ارزش قائلند، و دیانت بهائیت "دفعات کلمات و دفعات آن نمازها را معین می‌نماید" و در این دین "حتی نزدیک‌ترین ارتباط با پروردگار، دقیقاً تعیین شده است"، ۳۸۹ میزان غفلت این به اصطلاح "عالم تحریر" روشن می‌شود. زیرا این گونه اظهار نظر به محکومیت تمام ادیانی می‌انجامد که در این نمازهای روزانه و ادعیه‌هایی برای نیازهای فردی‌اند. ۳۹۱ این نمازهای یومیه دارای کیفیت

۳۸۴. در شهرالعلاء، ۱۱ تا ۲۹ اسفند ماه.

۳۸۵. *Der Baha'i und die Baha'i-Gemeinschaft* نوشته Hermann Grossmann. ص ۱۰۰ - ۱۰۱

۳۸۶. *Baha'ism* ص ۴۴۴.

۳۸۷. *Hutten, Seher, Grubler, Enthusiasten* (فصل دوازدهم)، ص ۸۲۷

۳۸۸. رسالهٔ اول پولس به نيمرناؤس، باب ۶، آیه ۴. ۳۸۹. *Baha'ism* ص ۴۲۸.

۳۹۰. *Lexikon der Religionen* ص ۷.

۳۹۱. به اعتقاد بسنا (براخوت ۴:۳) هر مرد مؤمن باید این دعا را دوبار در روز صبح و عصر بخواند (بشنوی - اوست خدائی که جز او نیست). مانند دیانت یهود دیانت زرتشت هم چند دعا دارد که مؤمن باید در روز صبح جای آرد. (رجوع کنید به *Prayer* فریدریش هایلر، ص ۳۴۸). در اوایل مسیحیت معمول بود که دعای

کاملاً دقیق و مدوّن اند؛ آنها زبان آزاد بیان منویات قلبی نیستند، بلکه بیان متون مذهبی ای هستند که دارای کلمات ثابتی است. "صلوة" مستقیماً از عهد و میثاق الهی نشأت می‌گیرد. در نماز صغیر نازله از قلم حضرت بهاء‌الله، نمازگزار به مقصد خلقت شهادت می‌دهد:

أَشْهَدُ يَا إِلَهِي بِأَنَّكَ خَلَقْتَنِي لِعِبْرَانِكَ وَ عِبَادَتِكَ. ۳۹۲

همچنین این صلوة بیان عجز و نیاز و تسلیم فرد به اراده و مشیت الهیه است:

أَشْهَدُ فِي هَذَا الْحِينِ بِعَجْزِي وَ قُوَّتِكَ وَ صَعْفِي وَ أَقْتِدَارِكَ وَ فَقْرِي وَ غَنَائِكَ

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْمُتَّهَمِينَ الْقِيَوْمَ. ۳۹۳

صلوة اظهار ایمانی است که دیندار را از بی دین و مؤمن را از غیر مؤمن متمایز می‌نماید،^{۳۹۴} و بسیار متعالی‌تر از دعائی است که خود فرد ابداع می‌کند.^{۳۹۵} صحیح است که روحانیون پیرو اصلاحات مذهبی در مسیحیت به شدت مخالف نماز مقررۀ خاص هستند و آن را صرفاً ظهور و بروز اعتقاد فرد به حقانیت خود تلقی می‌کنند که مبتنی بر اعمال نیک و به نوعی توهین به مقدسات است.^{۳۹۶} اما عالم پروتستان فردریش هیلر به نتیجه متفاوتی رسیده است:

توده بزرگ مردمان عادی نیازمند اشکال ثابت مذهبی هستند تا در اتکای روحانی خویش به آن تمسک جویند؛ به تکلیفی سخت و قاطع نیازمندند که آنان را از علائق حیات روزمره آزاد ساخته و به عوالم متعالی روحانی سوق دهد. آنها نیازمند انگیزه‌های بیم و امید هستند تا آنان را به داشتن حیاتی مذهبی و ادای وظایف اخلاقی شان برانگیزاند.

او خطر توجه به ظواهر مناسک عبادی را می‌پذیرد، اما در عین حال اذعان دارد که "دعای ارزشمند در ادیان رسمی، جهانی پیوسته به صورت اهرمی قدرتمند در حیات

متی، باب ۶: آیات ۱۳ تا ۱۴ - م) سه بار در روز خوانده شود، و کلیسای کاتولیک الگوی دعای صبح و عصر و دعای سفره را همچنان حفظ کرده‌است (دعای خداوند و دعای شکر). (رجوع کنید به *Catechism*، شماره ۲۶۹۸، *LThK*، جلد ۴، ستون ۵۳۸ به بعد). در اسلام، نمازهای یومیه شامل قرائت سوره ازل قرآن (سوره الفاتحه) و دو سوره آخر. و همچنین "ذکر الی" که در آن ذات الهی با عبارات کوتاه مدح و ستایش می‌شود. نماز واجب یومیه در اسلام حتی از دیانت یهود مدوّن‌تر است. زمان و جهت ایستادن نمازگزار و حرکات خاص آن با ذکر جزئیات معین گردیده‌است.

Shema که در عبری به معنای "بشنو" است سرآغاز ادعیه‌ای چند در سفر تثبیه و اعداد می‌باشد که در مراسم نماز

۳۹۲. ادعیه حضرت محبوب، ص ۷۹.

یهود قرائت می‌گردد - م.

۳۹۳. *Prayer* اثر فردریش هیلر، ص ۳۴۸ به بعد.

۳۹۴. همان مأخذ.

۳۹۶. رجوع کنید به *Prayer* اثر فردریش هیلر، ص ۲۸۲.

۳۹۵. *LThK*، جلد ۴، ستون ۵۴۵.

روحانی عمل کرده است.^{۳۹۷}

حضرت بهاء الله می فرماید: «از برای صوم و صلوة عند الله مقامی است عظیم»^{۳۹۸} به فرموده حضرت عبدالبهاء، صلوة یومیّه سبب «خضوع و خشوع» است. فرد مؤمن را که «با خدا مناجات کند و تقرّب جوید، و با معشوق حقیقی خویش گفت و گو نماید، به واسطه صلوة، مقامات روحانی حاصل گردد».^{۳۹۹} فردریش هیلر در اثر جاودانی خویش راجع به دعا، که مطلبی از آن نقل شد، یک فصل کامل را به این نوع دعا اختصاص می دهد^{۴۰۰} و ما به مؤلف مورد بحث توصیه می کنیم حتماً آن را بخواند.

۲. در مورد تراشیدن موی سر

برای غریبان ممکن است عجیب باشد که تراشیدن موی سر یا محاسن از مواضع یک کتاب مقدّس باشد. به هر حال، بسیاری از قواعد مربوط به لباس، مو، یا محاسن در احکام و سنن ادیان بزرگ موجود بوده است:

«مثلاً، روحانیون اهل تشیع برای خود نوعی لباس مشخص مانند عمامه و عبا انتخاب و مردم را از پوشیدن لباسهای اروپایی منع می نمودند. علاقه مسلمین به پیروی از سیره حضرت رسول اکرم نیز سبب ایجاد محدودیت هائی در مورد آرایش ریش و سیل و حدّ آن گردید»^{۴۰۱}

کتاب مستطاب اقدس همچنین شامل برخی دستورات راجع به وضع ظاهر مؤمنان، از جمله تراشیدن موی سر و ریش است. تصویر انسان در قالب صورت و مثال خدا، آشکارا شامل وضع ظاهر او هم هست. بنابراین در کتاب مستطاب اقدس می فرمایند:

قَدْ رَفَعَ اللَّهُ عَنْكُمْ حُكْمَ الْحَدِّ فِي اللَّبَاسِ وَاللَّحْيِ فَضْلاً مِنْ عِنْدِهِ... اِنْحَلُوا مَا لَا تَنْكُرُهُ الْعُقُولُ الْمُسْتَقِيمَةُ وَلَا تَجْعَلُوا اَنْفُسَكُمْ مَلْعَبَ الْجَاهِلِينَ.^{۴۰۲}

همینطور شریعت الله شامل برخی قواعد راجع به تراشیدن سر مردان است.

۳۹۷. همان مأخذ ص ۳۵۲.

۳۹۸ - کتاب مستطاب اقدس، رساله سؤال و جواب، شماره ۹۳، ملحقات، ص ۷۰.

۳۹۹. همان مأخذ ص ۱۰۶. ۴۰۰. Pruyer. ص ۳۴۷ به بعد.

۴۰۱. کتاب مستطاب اقدس، یادداشت شماره ۱۷۵، ص ۲۲۴.

۴۰۲. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۵۹. بیان مشابهی در مجموعه الواح مبارکه، ص ۱۱۸ (بشارت هفتم از لوح بشارت) آمده است. مرتب کردن ریش در قرآن کریم نیامده است. اما احادیث شامل توصیه هائی راجع به لباس و ریش هست. (رجوع کنید به مولانا محمد علی، مجمره ای از احادیث فصل XXIX. شماره های ۶، ۱۰، ۱۱).

تراشیدن تمام موی سر آن گونه که در برخی از سنن مذهبی^{۴۰۳} آمده (و بسیاری از جوانان امروز چنین می‌کنند) ممنوع است،^{۴۰۴} و مردان مجاز به بلند کردن موی بیش از حد گوش نیستند.^{۴۰۵} علت این ممنوعیت ممکن است فائق آمدن بر برخی سنن مذهبی باشد که مورا بلند می‌کنند و یا می‌خواهند که اصلاً کوتاه نشود،^{۴۰۶} یا شاید منظور جلوگیری از شکل‌های عجیب و غریب موها باشد، آنگونه که گاهی امروزه دیده می‌شود. هیچکس نباید وحشی، خشن یا بدوی به نظر آید. در این زمینه لطافت^{۴۰۷} از واژه‌های کلیدی در کتاب مستطاب اقدس است:

خذوا مایکون اقرب الی اللطافة^{۴۰۸}

تمسکوا بحبل اللطافة علی شأن لا یری من ثیابکم آثار الاوساخ...

کونوا عنصر اللطافة بین البریه.^{۴۰۹}

پولس رسول هم بر این عقیده بود که "اگر مرد موی دراز دارد او را عار می‌باشد."^{۴۱۰} در هر حال، کتاب مستطاب اقدس "خط ریش"^{۴۱۱} را منع نمی‌کند؛ فیچیکیا این مورد را مستقیماً از کتاب رومر^{۴۱۲} کپی کرده است. رومر به کتاب مستطاب اقدس دسترسی نداشت، ولی فیچیکیا می‌توانست از ترجمه انگلیسی کتاب اقدس که به آن اشاره می‌کند دریابد که در آن اشاره‌ای به "خط ریش" نشده است. در ضمن بر خلاف نظر فیچیکیا^{۴۱۳}، کتاب مستطاب اقدس استفاده از کارد و چنگال

۴۰۳. در مذهب بودا برای راهب شدن، و سابقاً در مذهب کاتولیک برای پذیرش در سنک کشیشان

("ordo ad faciendum clericum", can. 108, § 1 CIC old version).

۴۰۴. کتاب مستطاب اقدس، بند ۴۴.

۴۰۵. همان مأخذ رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس، یادداشت ۶۹.

۴۰۶. این مورد شامل موی دراویش، سبک‌ها می‌تواند باشد که افراد اخیر اصلاً نمی‌خواهند مو تراشیده شود که شامل بهبودیان ارتدکس هم می‌شود.

۴۰۷. در مورد معانی وسیع این مفهوم از لحاظ روحانی و جسمانی. رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس، یادداشت ۷۴.

از جمله معانی این موارد است: ظرافت، آراستگی، حسن سلیقه، نظافت، ادب، حسن اخلاق، ملائمت، لطف، و همچنین رقت، صفا، تنزیه و تقدیس و پاکی. (ملحقات کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۵۶).

۴۰۸. همان مأخذ ۷۴.

۴۰۹. کتاب مستطاب اقدس، ۴۶.

۴۱۰. Baha'ismus، ص ۱۵۶.

۴۱۱. رساله ازل پولس به فرنیان باب ۱۱، آیه ۱۴.

۴۱۲. Baha'ismus، ص ۱۵۶.

۴۱۳. Die Babi - Beha'i، ص ۱۲۲.

را تجویز نمی‌فرماید، بلکه فرو بردن دست را در غذا،^{۴۱۴} آن گونه که در بسیاری کشورهای دنیا رایج است، منع می‌نماید.

۳. ایام محرمه بهائی و مشرق‌الاذکار

در مورد اطلاعات فیجیکیا راجع به ایام محرمه بهائی باید توجه داشت که درست است که بهائیان در سال نه (۹) روز تعطیل هستند و در آن روزها کار برایشان حرام نیست ولی ایشان تعطیلات یهود و مسیحی و اسلام را تعطیل نمی‌کنند. درست همان طور که مسیحیان بوم کیپور یا عید خیام یا میوه بندان را جشن نمی‌گیرند. حضرت ولی امرالله به اعضای جامعه بهائی غربی توصیه فرمودند که به دلیل استفاده از تقویم بهائی و مراعات روزهای تعطیل بهائی در طول سال از جشن گرفتن اعیاد مسیحی خودداری نمایند. این ایام تعطیلات بر خلاف نظر فیجیکیا در نظر بهائیان "خرافات"^{۴۱۵} تلقی نمی‌شوند.^{۴۱۶} به این که بهائیان ایام تعطیلات مسیحی را جشن نمی‌گیرند، اما به عنوان ایام عبادات مذهبی محترم می‌شمارند. درست همان طور که اگر میهمانانی از سایر مذاهب در ایام محرمه بهائیان در مراسم عبادی شرکت کنند مورد استقبال بهائیان قرار می‌گیرند، بهائیان نیز در شرکت در مراسم عشای ربانی نیمه شب مسیحیان یا مراسم مذهبی دیگر شک و تردیدی به خود راه نمی‌دهند. تأکید می‌کنیم که به هیچوجه مراسم ایام محرمه برخلاف ادعای فیجیکیا "جلسات منحصرأ داخلی نیست که دیگران در آن نتوانند شرکت کنند".^{۴۱۷} افراد غیر بهائی در تمام مراسم و رویدادهای ایام محرمه بهائی مورد استقبال قرار می‌گیرند. شرکت در تمام جشن‌ها و مراسم برای تمام افرادی که بخواهند در آن شرکت کنند، آزاد است. فی الواقع تعطیلات موارد خوبی برای معرفی دیانت و جامعه بهائی است. فقط ضیافات نوزده روزه از رویدادهای جامعه بهائی است زیرا در آن مشورت درباره امور داخلی جامعه

۴۱۴. کتاب مستطاب اقدس، بند ۴۶، یادداشت ۷۳. ۴۱۵. *Baha'ism* ص ۲۴۶.

۴۱۶. نقل بیان مبارک حضرت عبدالبهاء توسط فیجیکیا (همان منبع) خارج از متن اصلی مورد استفاده قرار گرفته است. حضرت عبدالبهاء جشن تولد حضرت مسیح را "موهوم" ندانسته‌اند، بلکه این مطلب را درباره "درخت کریسمس" بیان فرموده‌اند. (توضیح مترجم: در صفحه ۲۹۶ مجمرعه *Tablets of Abdu'l Baha* لوحی است که در طی آن هیکل مبارک می‌فرمایند "فی الحقیقه نفوسی که در یوم عید به شادی و سرور می‌پردازند و به تبعیت از اقوام قدیم از شجره تزئین شده لذت می‌برند، تابع اوهام و خرافاتند - ترجمه).

۴۱۷. همان منبع (تأکید از فیجیکیا).

بهائی صورت می‌پذیرد.^{۴۱۸}

گفته‌های فیچیکیا راجع به مشرق الاذکار هم بیانگر روش خاص او در برخورد با امور جامعه است.^{۴۱۹} او از بیانات حضرت عبدالبهاء نقل می‌کند آنجا که ایشان درباره ساختمان‌های مکمل مشرق الاذکار^{۴۲۰} صحبت می‌فرمایند:

وقتی که این مؤسسات... بنا شد، درهای آن باید به روی تمام ملل و ادیان باز باشد. به هیچ وجه بند و قیدی نباید باشد. امور خیریه آن باید صرف عموم از هر رنگ و نژاد گردد، درهایش باید به روی عموم نوع بشر باز باشد.^{۴۲۱}

سپس فیچیکیا در ادامه این طور حکم خود را صادر می‌کند: "این مفروضات عبدالبهاء که حاکی از روح تحمل مذهبی است بعدها توسط "ولی امر" دیانت بهائی شوقی افندی تخریب و معکوس گردید."^{۴۲۲} او در تأیید این اتهام خود، از حضرت ولی امرالله بیانی را نقل قول می‌کند که به هیچوجه خلاف بیان حضرت عبدالبهاء نیست، اما در عوض راجع به موضوعی کاملاً متفاوت است. بیان حضرت ولی امرالله در جواب این سؤال بوده که آیا باب مشرق الاذکار برای "مراسم عبادی مذهبی مختلط" یعنی برای مناسک و شعائر عبادی خاص ادیان مختلف به روی همه باز است یا خیر، که جواب ایشان در این باره منفی است. همه افراد امکان شرکت در عبادت در مشرق الاذکار و استفاده از تسهیلات آن را دارند. هرکس اعم از بهائی و غیر بهائی می‌تواند از آثار مذهبی خود در آنجا تلاوت نماید. البته، عبادت مختلط که در آن نمایندگانی از ادیان گوناگون حضور داشته باشند کاملاً ممکن است، مشروط به اینکه فقط به تلاوت آثار مقدسه ادیان عالم بپردازند. "عبادتی" که به فرمایش حضرت عبدالبهاء باید بدون مراسم و تشریفات مفصل و شامل استفاده از صدای انسان و کلام الهی باشد، که این سبک عبادت با بسیاری از مراسم تشریفاتی عبادی ادیان دیگر سازگار نیست. به این ترتیب حضرت ولی امرالله بیان مبارک

۴۱۸. حتی در اینجا هم دستور این است که اگر فرد غیر بهائی از قبل حاضر باشد نباید تکلیف به ترک جلسه شود: راجع به حضور افراد غیر بهائی: باید با تمام وسایل اجتناب شود، اما اگر کسی از آنان به جلسه ضیافت وارد شد، نباید تکلیف به خروج شود، چون سبب رنجش آنان می‌شود. (از ترویج موزخ ۲۱ سپتامبر ۱۹۴۶ از طرف حضرت ولی امرالله: نقل از ضیافت نوزده روزه، ص ۲۸). ۴۱۹. *Baha'ism*، صص ۲۴۸ به بعد.

۴۲۰. دارالایتام، بیمارستان، خانه سالمندان، مؤسسات تربیتی.

۴۲۱. عالم بهائی، جلد ۹، ص ۴۹۰ / بهاءالله و عصر جدید، ص ۲۱۱.

۴۲۲. *Baha'ism*، صص ۲۴۸ به بعد.

حضرت عبدالبهاء را نه "تخریب" کرده‌اند و نه "معکوس".^{۴۲۳} همین طور حقیقت ندارد که ساختمان‌های تکمیلی حول مشرق الاذکار^{۴۲۴} وجود ندارند و "طراحی نشده‌اند".^{۴۲۵} علیرغم این واقعیت که ساختمان مشارق اذکار (مانند مشرق الاذکار اروپا در هافهایم نزدیک فرانکفورت، آلمان) بار مالی عمده‌ای بر دوش جوامع بالنسبه کوچک بهائی است،^{۴۲۶} به طوری که کار بر روی ساختمان مکمل آن هنوز آغاز نشده، ولی واقعیت اینست که در کنار مشرق الاذکار ویلمت واقع در ایلینویز در ایالات متحده آمریکا یک خانه سالمندان وجود دارد.^{۴۲۷} از این گذشته، فیجیکیا از کجا می‌توانست بداند که این مؤسسات "طراحی نشده‌اند"؟ این یک ادعای بوالهوسانه است که توسط او مطرح گردیده تا از تناقض آن با اتهامی دیگر پرهیز نماید، اتهامی که در جایی دیگر وارد نموده مبنی بر اینکه بهائیان "علیرغم تأیید عدالت اجتماعی" علاقمند به رفاه اجتماعی نبوده و هیچ‌گونه "فعالیت اجتماعی" به جز "تأسیس تعداد کمی مدارس ابتدائی در مناطق روستائی" "کشورهای در حال توسعه" نداشته‌اند.^{۴۲۸}

۶. تصحیح تحریفات دیگر

۱. راجع به مبنای تعصب‌آمیز احکام.

استنباط فیجیکیا مبنی بر این که "گفتار و توضیحات مربوط به الهیات" در کتاب اقدس "نقشی ثانوی یافته" به جای آن‌ها، "قانونگذاری در جهت عملی"^{۴۲۹} صورت گرفته، نیز نیازمند تصحیح می‌باشد. در واقع این اثر مملو از "اصول اعتقادی" است. کتاب مستطاب اقدس، همراه با کتاب مستطاب ایقان، اثر برجسته اوایل ظهور حضرت بهاء‌الله و مخزن اصول اساسی اعتقادی و سنگ بنای تمام عقاید بهائی می‌باشند. در حالی که

۴۲۳. *Baha'ism* ص ۲۴۹.

۴۲۴. تا سال ۱۹۸۰ پنج و تا سال ۱۹۹۴ هفت مشرق الاذکار ساخته شده‌است.

۴۲۵. *Baha'ism* ص ۲۵۰.

۴۲۶. جوامع بزرگ بهائی اساساً در کشورهای جهان سؤم قرار دارند که در آنجا منابع مالی بسیار محدود است.

۴۲۷. این ادعای فیجیکیا که مرکز محفل روحانی ملی بهائیان ایالات متحده در ویلمت نزدیک شیکاگو مهم‌ترین مرکز بهائیان عالم پس از عکا و حیفاست، کاملاً غلط است. جامعه بهائی ایالات متحده در حقیقت بزرگ‌ترین جامعه ملی بهائی در غرب عالم است، اما برای بقیه بهائیان عالم به این دلیل اهمیت دارد که ام المعابد غرب در آن قرار دارد و این که سنگ بنای این ساختمان توسط حضرت عبدالبهاء نهاده شده است.

۴۲۹. همان مأخذ ص ۱۵۰.

۴۲۸. *Baha'ism* ص ۳۹۲.

موضوع اصلی کتاب مستطاب ایقان اصل ظهورات متوالیه و وحدت حقیقی مظاهر الهی است، موضوع اصلی کتاب مستطاب اقدس اصل سلطنت الهی،^{۴۳۰} ماهیت ظهورات،^{۴۳۱} میثاق الهی،^{۴۳۲} احکام و آداب الهی،^{۴۳۳} مشروعیت قدرت دنیوی^{۴۳۴} و اصول مربوط به آزادی انسانی است.^{۴۳۵} قانون گذاری حضرت بهاء الله مبتنی بر اصل سلطنت مطلقه الهیه و "عصمت کبرای"^{۴۳۶} مظاهر ظهور حضرتش است و کل اصول اخلاقی و قانون بهائی بر مبنای اراده مطلقه الهیه است^{۴۳۷} که راجع به حضرتش چنین می فرماید: «أَنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَلَا يَسْتَلُ عَمَّا شَاءَ»^{۴۳۸}

این سلطنت مطلقه اراده الهیه به لسانی قاطع و حتی بحث انگیز بیان می گردد:

«لَوْ يَحِلُّ مَا حَرَّمَ فِي أَزْلِ الْأَزَالِ أَوْ بِالْعَكْسِ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَعْتَرِضَ عَلَيْهِ

وَالَّذِي تَوَقَّفَ فِي أَقْلٍ مِنْ أَنْ أَنَّهُ مِنَ الْمُعْتَدِينَ.»^{۴۳۹}

«این اصل الاسنی و المقام الاعلی،^{۴۴۰} سنگ بنا و محک ایمان قرار گرفته و اگر نفسی نتواند آن را درک نماید "تحركه ارباخ الشبیهات و تقلبه مقالات المشركين".^{۴۴۱} از طرف دیگر هر نفسی بدان اعتقاد یابد و آن را تصدیق کند، "قد فاز بالاستقامة الكبرى". و ینجی فی الدنیا و الاخرة.»^{۴۴۲}

۴۳۰. کتاب مستطاب اقدس، آیات ۱۶۳ - ۱۶۱.

۴۳۱. همان مأخذ ۴۷، ۱۴۳.

۴۳۲. همان مأخذ ۳ و ۴.

۴۳۳. همان مأخذ ۱، ۲.

۴۳۴. همان مأخذ ۸۱، ۸۲.

۴۳۵. همان مأخذ، آیات ۱۲۲ - ۱۲۵؛ در این مورد بحث مرا در ص ۲۵۹ به بعد همین کتاب ببینید.

۴۳۶. عصمت کبری، کتاب مستطاب اقدس، آیات ۴۷، ۱۴۸، ۱۸۳؛ اشراقات، ص ۵۵. مفاوضات حضرت عبدالبهاء، ص ۱۲۹.

۴۳۷. اصل اعتقادی اختیار اخلاقی در سنت متفکران مسیحی (پولس رسول، سنت آگوستین، دانس اسکات، ویلیام اهل اورکنهام، کالون، ولتر) و اصل متعارف اهل سنت، Reason and Tradition in Islamic Ethics, p. 24، اثر

Hourani) ادامه می یابد. برای بحث بیشتر رجوع کنید به Baha'i Ethics، اثر شیفر، بخش ۲، فصل ۲.۵.

۴۳۸. کتاب مستطاب اقدس، ۷.

۴۳۹. همان مأخذ ۱۶۲ (متخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۶۲).

۴۴۰. همان مأخذ ۱۶۳ (متخبات آثار مبارکه حضرت بهاء الله، ص ۶۳).

۴۴۱. همان مأخذ متخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۶۳.

۴۴۲. همان مأخذ متخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۶۳.

باید این بیانات اساسی از اصول اعتقادی مندرج در کتاب مستطاب اقدس برای فیجیکیا روشن بوده باشد، چونکه از مدتها پیش در منتخبات آثار حضرت بهاء الله^{۴۴۳} در ۱۹۳۹ به انتخاب و ترجمه حضرت ولی امرالله انتشار یافته بود. با این حال وقتی او مدعی می شود که در این کتاب اصول اعتقادی در درجه دوم اهمیت قرار گرفته به خواننده استنباطی غلط از محتوای اثر ارائه می نماید و یک بار دیگر سطحی بودن دانش او معلوم می گردد.

۲. در تعادل بین عدالت و محبت.

فیجیکیا در فصل مربوط به اصول اعتقادی بهائی در مورد اجتماع و اخلاق بدرستی می گوید که عدالت^{۴۴۴} در نظام اخلاقی بهائی جایگاه ویژه ای دارد. اما پس از آن نظری را اظهار می کند که کل اخلاق بهائی را مخدوش و خشک و غیر قابل انعطاف^{۴۴۵} می نمایاند. "در نظام قوانین جدی و سخت بهائی، اعمال عفو و اغماض فردی در قبال بی عدالتی صورت گرفته، نسبت به تمسک ظاهری به احکام از اهمیت کمتری برخوردار است."^{۴۴۶} برای تصحیح این مورد، باید رابطه بین عدالت و محبت بطور مفصل بررسی شود. که از حوصله این کتاب خارج است. در این جا دوباره می توان دید که چه آسان با اظهارات بی پایه بی آنکه شاهی آورده شود می توان استنباط غلط ایجاد نمود و تحریفی التاء کرد که به اختصار قابل رد نیست. برای بررسی دقیق این مواضع خواننده را به مقالاتی از مؤلف حواله می دهیم که تحت عنوان "اخلاق بهائی" بزودی چاپ می شود. در اینجا فقط باید تأکید نمود که در مجموعه فضائل مطروحه از طرف حضرت بهاء الله، عدالت بالاترین فضیلت این عالم محسوب است.^{۴۴۷} و با وجود این که بین عدالت و سایر فضائل جور-

۴۴۳. چاپ آلمان: *Ahrenlese aus den Schriften Baha'u'llas* که اولین بار در ۱۹۶۱ به صورت کتاب چاپ شد.

۴۴۴. العدل و الانصاف (انصاف، نه احسان (نیکی) آن گونه که فیجیکیا به اشتباه می گوید (ص ۲۵۴)). مأخذ این نور است که در آن انصاف اساسی ترین صفت انسان تلقی گردیده، اشتباه است. این قسمت از لوح احمد نیست بلکه از لوح غیر است. (منتخبات آثار مبارکه حضرت بهاء الله، ص ۱۳۳).

۴۴۵. برای بحث اتهام فیجیکیا راجع به جمود فکری رجوع کنید به ص ۳۵۰ همین کتاب.

۴۴۶. *Baha'ism* ص ۲۵۵.

۴۴۷. مراجعه کنید به فتره دوم کلمات مکتوبه عربی؛ لوح اصل کل الخیر؛ در صفحه ۴۴ ادعیه حضرت محب منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۳۳. این مورد کاملاً در تطابق با سنت فلسفی منطبق است. به منابع زیر مراجعه

محبت، رحم و مروت، و عطف و بخشش تنش هائی موجود است اما تعارضی اساسی بین آنها، برخلاف آنچه گاهی در اصول اعتقادی پروتستان‌ها مطرح می‌گردد، وجود ندارد.^{۴۴۸} خدای مورد نظر حضرت بهاء‌الله فقط خدای محبت، رحم و عطف نیست، بلکه خدای عدالت نیز هست،^{۴۴۹} و صاحب "غضب"^{۴۵۰} هم می‌باشد که ادب می‌کند تنبیه می‌نماید، و انتقام می‌گیرد.^{۴۵۱} در وجود حضرت بیچون، جای تنش بین محبت و عدالت را وحدتی به ظاهر متناقض می‌گیرد که هرمان گوهرن آن را در اشاره به دیانت یهود این چنین توصیف می‌کند: "و خداوند گرچه خدای عدالت است در عین حال خدای محبت نیز هست؛ عدالت و محبت مفاهیم متقابلی در وجود حضرت حق‌اند."^{۴۵۲}

در آن فصل از کتاب مفاوضات که فیچیکیا به عبارتی کوتاه از متن آن استناد می‌کند،^{۴۵۳} حضرت عبدالبهاء تنش بین محبت و عدالت را به تفصیل بیان می‌فرمایند، و توضیح می‌دهند که در زمینه اخلاقیات، محبت، رحم و عطف و بخشش، متعلق به حیطة روابط انسانی است و نحوه سلوک افراد را با هم تعیین می‌کند، در حالی که عدالت متعلق به حیطة نظم اجتماعی است. حضرت عبدالبهاء در اشاره به تأکید یک جانبه بر عفو و سماح می‌فرمایند:

همچنانکه عفو از صفت رحمت است، عدل نیز از صفت ربوبیت است.^{۴۵۴}
به این ترتیب، بالاترین ضابطه در مورد نظم اجتماعی محبت نیست بلکه عدالت است و این واقعی است که بخصوص باید در قوانین جزائی^{۴۵۵} منعکس گردد. جامعه

شود: Republic اثر افلاطون، صفحه ۶۴ (no 336e) Nicomacheon Ethics V,3 (1129 b) اثر ارسطو، و

نیز:

'In ipsa iustitia simul comprehenditur omnis virtus, et ipsa etiam est virtus maxime perfecta' (In Eth. L, V.1.II, no. 907). اثر توماس آکوئیناس.

۴۴۸. رجوع کنید به کتاب حاضر. ص ۲۱ به بعد و آثار منقول در آن.

۴۴۹. خطابات مبارکه، ج ۳، ص ۱۴۲: "خداوند عادل است."

۴۵۰. منتخبات آثار مبارکه حضرت بهاء‌الله، ص ۹۰، مناجاة، ص ۹۴ و ۹۷.

۴۵۱. منتخبات آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۸۸، لوح مبارکه اشراقات.

۴۵۲. Religion of Reason، ص ۴۳۳. ۴۵۳. Baha'ism، ص ۲۵۵.

۴۵۴. مفاوضات حضرت عبدالبهاء، ص ۲۰۳.

۴۵۵. در مورد مفاهیم مذکور در آثار حضرت بهاء‌الله برای احکام جزاء مراجعه کنید به مقاله من در خصوص "جرم و

حق مسلم "محافظة و مدافعه دارد" ۴۵۶، در حالی که فرد از لحاظ اخلاقی موظف است کسی را که در حق او بی عدالتی روا داشته است، عفو نماید و رفتار زشت او را "بالعکس" مقابله کند. ۴۵۷

موعظة جبل*، در اصل، راهنمای رفتار سیاسی نیست بلکه اصول اخلاقی بنیادی فردی است ۴۵۸. خواست اساسی آن، "استقرار مجموعه‌ای تازه از قوانین" و پشت سر گذاشتن شریعت یهود (تورات) با سختگیری بیش از حد نیست. بلکه به قلب و احساس بشر توجه می‌کند و خواستار نیل انسان به اعلیٰ قله اصول اخلاقی است. ۴۵۹ یعنی این که عدالت توأم با محبت و نه عفو، حاکم و بخشش مسلط بر حیطة نظم اجتماعی است. مطابق سنت مسیحی "عدالت، حاکم اساسی است." ۴۶۰ به اعتقاد آگوستین آن چه دولت را

مجازات: دیدگاه‌های امر بهائی در خصوص حقوق جزاء* در:

Law and International Order. Proceedings of the first European Baha'i Conference on Law and International Order, Depoort, The Netherlands, London: Baha'i Publishing Trust, 1996.

۴۵۶. مذاکرات حضرت عبدالبهاء، ص ۲۰۲. ۴۵۷. همان مأخذ.

۴۵۸. البته دلالات سیاسی بی چون و چرانی در برخی بیانات وجود دارد مانند «خوشا به حال صلح‌کنندگان» (انجیل متی، باب ۵، آیه ۹). خوشا به حال حلیمان، زیرا ایشان وارث زمین خواهند شد. (انجیل متی، باب ۵، آیه ۵). در این مورد همچنین رجوع کنید به گولمر 'Der lange Weg zum Grobten Frieden' در *Baha'i-briefe* شماره ۵، صص ۱۴۷ - ۱۴۰.

* Sermon on the Mount تعلیمات حضرت مسیح که در انجیل متی باب ۶ و ۷ و انجیل لوقا باب ۶ آیات ۲۰ تا ۴۹ مندرج است - م.

۴۵۹. Rudolf Schnackenburg, *Die Bergpredigt*, pp. 33f. اصلاح طلسمان به شدت این اندیشه را رد کرده که نظم قانونی با خدا شدن حضرت مسیح به کفاره گناه دیگران، دیگر اعتباری ندارد و گفتند که مؤسسات اجتماعی و قانونی باید فقط از طریق محورای موعظة جبل هدایت شود. (رجوع کنید به

'Paul Althaus, 'Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik' صص ۲۶ به بعد، ص ۶۱ -

بعد).

۴۶۰. "Lustitia fundamentum regnorum" شمار امپراطور فرانسیس اول (۱۷۶۵ - ۱۷۰۸).

از یک گروه از یاغیان متمایز می‌سازد این واقعیت است که معیار آن عدالت است.^{۴۶۱} شاید هیچ چیز بیش از این تغییر مغرضانه در تأکید بر ارزش دنیوی "رأفت و انسانیت"، برای نظام اجتماعی خطرناکتر نباشد. محتوای دقیق این عبارت مغشوش و مبهم شده اما به نحوی اصیل و واقعی ارزشهای مسیحی محبت، عطفوت، رحمت را جذب نموده و در جای نادرست، یعنی مؤسسات نظم اجتماعی، به موقع اجراء گذاشته شده است. اگر محبت در هنگام کاربرد در نظم اجتماعی در عین حال با "عدالت" همراه نباشد، به گفته درست امیل برونر در تبدیل به "حالت احساساتی" فاسد و تباه شده و مبدل به "سمی می‌گردد که تمام مؤسسات عدالت را هم تخریب می‌نماید"^{۴۶۲} و این اندیشه‌ای است که به زمان توماس آکوئیناس بر می‌گردد، که می‌گفت عدالت بدون محبت "ظلم" است. در حالی که محبت بدون عدالت "اساس اصلی اضمحلال" است.^{۴۶۳}

اگر فیجیکیا از شأن عظیم عدالت^{۴۶۴} در سلسله مراتب ارزش‌های حضرت بهاء‌الله چنین استنباط نماید که اخلاق بهائی به عطفوت فردی^{۴۶۵} و بخشش خطاها کم بها می‌دهد، در درک این امور دچار اشکال شده است. در حقیقت مدارا،^{۴۶۶} بردباری،^{۴۶۷} خضوع،^{۴۶۸} صبر^{۴۶۹} و رفق^{۴۷۰} تماماً فضائلی هستند که در عین اینکه فضیلت اعتدال بر

461. *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (De Civitate Dei, lib.

IV, cap. IV;

"در غیاب عدالت. حکومت چیست جز راهزنی منظم؟" شهرخدا، "Vol. I, IV, 4."

۴۶۲. *Justice and Social Ordre* ص ۱۲۹؛ در این مورد همچنین رجوع کنید به *Dominion* اثر نیفر، ص ۱۷۹ به بعد، ۱۸۳ به بعد. ۲۱۸ به بعد.

463. *In Matthaenum 5, 2.*

۴۶۴. "احب الاشياء" کلمات مکونه عربی، فقره ۲، "عنابنی" و اس کل ما ذکرناه لک" (لوح اصل کل الخیر، ادعیه حضرت محبوب، ص ۴۴).

۴۶۵. کلمات مبارکه مکونه فارسی ۴۸: متخبات آثار مبارکه. ص ۱۵۵: متخبات الواح مبارکه حضرت بهاء‌الله، ص ۱۵۵: ص ۱۹۱: ص ۱۱۲.

۴۶۶. کلمات مبارکه مکونه فارسی ۴۸: متخبات آثار مبارکه حضرت بهاء‌الله، ص ۱۵۵.

۴۶۷. طراز دوم از طرازات، لوح مقصود، ص ۱۵. ۴۶۸. لوح ابن ذئب، ص ۶۹.

۴۶۹. متخبات آثار حضرت بهاء‌الله، ۱۸۶.

۴۷۰. همان مأخذ. ص ۱۳، ۱۴۰، ۱۹۱، ۲۰۲: لوح دنیا، مجموعه الواح، ص ۲۸۵.

آنان حاکم است، از عناصر محبت برای نوع بشر محسوسند^{۴۷۱} و بارها مورد تأکید بوده‌اند:
«با یکدیگر مداراتمانید...»^{۴۷۲}

«غضوا البصر عما ظهر خالصاً لوجهی...»^{۴۷۳}

حضرت بهاء‌الله از پیروان خویش می‌خواهند در "کمال محبت و بردباری" عمل کنند تا بران "ناسی را به بحر معانی متذکر نمود".^{۴۷۴} تمام مردمان تنویق می‌شوند که خود را به "طراز عنو و عطا،"^{۴۷۵} مزین نمایند. حکم رعایت محبت در نتیجه فضیلت اساسی عدالت به کنار نهاده نمی‌شود، اما عدالت در نظم اجتماعی نباید با تأکید بیش از حد بر محبت، عطوفت، و رحم و مروت مختل گردد. در کتاب مستطاب اقدس، حضرت بهاء‌الله بالصراحه به این مطلب اشاره می‌فرمایند:

«ایاکم ان تأخذکم الرأفة فی دین الله اعملوا ما امرتم به من لدن مشفق

رحیم»^{۴۷۶}

این نظر که حقوق جزائیه، از جانب خداوند رحمن و رحیم آمده، اندازی آشکار در برابر این غرور بیجای انسان است که خود را از خداوند رحمان و رحیم مهربانتر بداند. خدائی که در باره او گفته شده است: «انک انت ارحم الراحمین است»^{۴۷۷} در سنت یهود، عدالت، صنت مسیح موعود^{۴۷۸} و علامت زمان ظهور موعود می‌باشد.^{۴۷۹} از قبل حضرت باب ظهور حضرت بهاء‌الله را "ایام العدل"^{۴۸۰} خوانند.

۴۷۱. در این مورد رجوع کنید به *Baha'i Ethics* از مؤلف.

۴۷۲. کلمات مکونه فارسی، فتره ۴۸. ۴۷۳. منتخبات آثار مبارکه حضرت بهاء‌الله، ص ۳۰۰.

۴۷۴. مقدمه کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۴-۱۳. ۴۷۵. کلمات فردوسی، ورق نهم.

۴۷۶. کتاب مستطاب اقدس، بند ۴۵، که مجازات دزدی را معین می‌کند. انذار کاملاً مشابه در قرآن (سوره نور، آیه ۲۰) مورد مجازات زناکاران دیده می‌شود: «و لا تأخذکم بهما رأفة فی دین الله».

۴۷۷. بشارت نهم از لوح بشارات، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۱۲۰.

۴۷۸. کتاب اشعیا، باب ۱۱، آیه ۵، کتاب میکاه باب ۴، آیه ۳؛ سفر تنبیه، باب ۱۰ آیه ۲۰؛ امثال سلیمان باب ۱۰، آیه ۱۰.

۴۷۹. اشعیا، ۲۶:۹؛ رجوع کنید به کوهن، دیانت عقل، ص ۴۲۹ به بعد. یهود انتظار عصر مسیحانی را دارند، که رحمت

الهی در سراسر جهان انتشار یابد، و عدالت و تقوی سراسر زمین را فرو خراشد گرفت. (فرید لندر *Edlander*)

دیانت یهود، ص ۱۶۰).

۴۸۰. منتخباتی از آیات حضرت نقطه اولی، ص ۱۱۳ این بیان عنوان یکی از کتاب‌های حضرت ولی امرالله است.

است، که به فارسی ظهور عدل الهی، ترجمه شده است.

حضرت بهاء‌الله نوید می‌دهند که در میثاق معین، "عالم را آفتاب عدل اخذ نماید و منور سازد".^{۴۸۱}

۳. آیا نظام اخلاقی سنسپه‌آمیز است؟

طریق رستگاری مفتوحه توسط حضرت بهاء‌الله را فیجیکیا سنسپه‌آمیز^{۴۸۲} قلمداد می‌کند و درباره اخلاق بهائی می‌گوید: "دیانت بهائی معیارهای سختی مقرر می‌کند؛ اخلاقیات آن سنسپه‌آمیز است و هرگونه تساهل اخلاقی را رد می‌کند"^{۴۸۳} از بکار بردن این عبارت عذر می‌خواهم^{۴۸۴} اما این طرز تلقی کاملاً مهملاً و از جمله خزعبلات است. فیجیکیا یا اخلاق بهائی را نمی‌فهمد یا معنای "سنسپه" اخلاقی را نمی‌داند. در حقیقت، به احتمال زیاد، مفهوم هیچیک را درک نمی‌کند. این اشارات ممکن است دال بر آن باشد که ناشرین معتقد به علم کلام در این زمینه به او کمک کرده‌اند، زیرا سنسپه‌گری از دیدگاه پروتستانها مورد تردید است.

ابتدا آخرین نکته که فی الواقع بسیار عجیب است یعنی این عبارت را که دیانت بهائی "هرگونه تساهل اخلاقی را رد می‌کند"، مورد بررسی قرار می‌دهیم. هر دین قانون‌مندی فی نفسه مخالف تساهل اخلاقی است. تنها طرفداران تساهل اخلاقی در جامعه بهائی، ناقضین غربی عهد و میثاق^{۴۸۵} بوده‌اند که هیچ‌گاه جوهر تعالیم حضرت بهاء‌الله را اخذ نکرده‌اند. فیجیکیا هم یکی از آنها است.

به زبان حقوقی، سنسپه،^{۴۸۶} بیانگر ترتیبی است که در آن شرایط زندگی بر مبنای اصول عام و متداول به طور سیستماتیک شکل نگرفته است بلکه مبتنی بر قواعد فردی جهت پرداختن به موارد خاص است. در اخلاقیات یا مباحث دینی مربوط به اخلاقیات "سنسپه"، به معنای متفاوتی بکار می‌رود و آن "به معنای دستورالعمل‌های روشن شناختی برای کار بست هنجارهای کلی اخلاقی برای موارد خاص مربوط به موقعیت‌های خاص است."^{۴۸۷} زمانی که سعی می‌شود تعارضات اخلاقی از طریق مذهبی با توضیح

۴۸۱. لوح مقصود، ص ۷ / دریای دانش، ص ۱۵. ۴۸۲. *Baha'ism*، ص ۲۲۶ (تأکید از فیجیکیا).

۴۸۳. همان مأخذ ص ۲۵۱ (تأکید از فیجیکیا).

484. *Sit venia verbo!*

۴۸۵. فیجیکیا از چنین گرایش‌هایی گزارش می‌دهد (رجوع کنید به *Baha'ism*، صص ۳۷۷ به بعد).

۴۸۶. مشتق از *casus*: یعنی مجموعه‌ای از اوضاع و شرایط.

۴۸۷. *LThK*، جلد ۶، ستون ۱۸ به بعد.

یک مورد حلّ و فصل شود.^{۴۸۸} سنسطة مذهبی صورت گرفته است. شرط لازم برای بکارگیری سنسطة وجود هنجارهای کلی و الزامی است، یعنی آموزه‌های اخلاقی با منتضیات کاملاً مشخص که سپس در ارتباط با یک مورد خاص مورد بحث قرار می‌گیرد و طوری مسائل را تعریف می‌کنند که تعیین الزامات اخلاقی فرد یا نیل به قضاوت‌های اخلاقی مربوط به عمل خاصی را تسهیل نماید. سنسطة به معنای "اخلاقیات وابسته به موقعیت خاص"، و یک "مرحله قدیمی اخلاق مذهبی"،^{۴۸۹} در آئین کنفوسیوس و بودا، در تلمود یهود halacha^{۴۹۰}، در شریعه اسلام^{۴۹۱} و در دنیای غرب از زمان رواقیون^{۴۹۲} وجود داشته است.

از اوایل قرون وسطی الهیات کاتولیک در باب اخلاقیات از سنسطة استفاده

۴۸۸. *Religion in Geschichte und Gegenwart* جلد ۳، ستون ۱۱۶۶.

۴۸۹. همان مأخذ.

۴۹۰. که در آن "کوشش مجدّانه در تطبیق ده فرمان الهی به موارد خاص، گرایش به افراط را با خود به همراه می‌آورد" (همان مأخذ، ستون ۱۱۶۷).

۴۹۱. که در آن فنیان فضل فروش ملانطه‌ای روح فرسا^۴ که به تفسیر و تبیین کلام خدا می‌پردازند و نتیجه آن این است. "مفطنه‌ای پیچ و نامفنون، و تفسیری ملان آور که به طور سرسری به تفکر در احتمالات خاصی می‌پردازد که هرگز رخ نخواهند داد و مسائل معنّاگونه‌ای را مورد بحث قرار می‌دهد که در آن، با گستاخانه‌ترین و بی‌برواترین خیالیانی‌ها، مفطنه را با روشکافی‌های عبث به هم می‌آمیزد." (*Introduction* اثر گلدزیهر، ص ۶۲ به بعد). در مورد سنسطة در اسلام رجوع کنید به *An Introduction to Islamic Law* اثر Schacht، ص ۲۰۵.

۴۹۲. آن گونه که در بحث مربوط به رفتار در قربانی‌کشی شکستگی مطرح شده است که یک تخته باره یک نفره در اختیار دارند (اصل کارنیادس (The Plank of Carneades) که فقط یک نفر را در خود جای می‌داد (رجوع کنید به *De Officiis* اثر سیسرون، جلد ۲، ص ۹۰) (توضیح مترجم: کارنیادس معتقد بود هیچ معیاری برای تعیین صحیح از غنم وجود ندارد).

¶ Quintus Septimius Florens Tertullianus عالم علم کلام اهل کارتاژ (۲۳۰ - ۱۶۰ میلادی).

¶ Titus Flavius Clemens عالم الهی و معلّم مسیحی یونانی و رئیس مکتب مذهبی اسکندریه (۲۰۳ - ۱۹۰ م).

¶ Origen عالم الهی و معلّم مسیحی اهل اسکندریه (۲۵۴ - ۱۸۵ میلادی).

¶ Thascius Caecilius Cyprianus عالم الهی و اسقف کارتاژ (۲۵۸ - ۲۰۰ میلادی).

¶ Saint Ambrose اسقف میلان (۳۹۷ - ۳۴۰ میلادی).

کرده است. با وجود آنکه عناصر آن در آثار آباء کلیسا، در تروتولیانوس*، کلمان اهل اسکندریه،* اورجن،* سیریانوس* و آمبروز*** یافت می شود، ولی این شیوه در حمایت از مراسم اعتراف گرفتن و اقرار بر گناه پدید آمد. در قرون هفدهم و هجدهم، سنسپه جانشین الهیات اخلاقی سیستماتیک گردید که تأکید آن بر فضائل بود و تعریفی دقیق تر از تخلّفات قانونی بدست نمی داد. از برجسته ترین، و در عین حال بحث انگیزترین سوفسطائیان آلفونسو دی لیگوری^{۴۹۳} بود. بلز پاسکال^{۴۹۴} هم از منتقدان بسیار سرسخت آن بود.

روشن است نظامی از اخلاقیات که جزء لاینفک هر ظهوری است هرگز اساساً به سنسپه نمی انجامد. احکام تورات و قرآن این گونه نیستند. حتی زمانی که تعلیمات خاصی مطرح می شود این تعالیم کلیتی داشته و برای تمام مردم و تمام زمانها نیز صادق اند. کاربرد قوانین در موارد خاص مستلزم وجود هنجارهای کلی و انتزاعی است. یک روش کاربرد است، راهی برای تفسیر اخلاقیاتی است که مبنای سنسپه است. بنابراین سنسپه گرایی فی حد ذاته یک روش است نه محتوا. در گذشته، احکام نازله در یک دین از طریق کاربرد آنها صرفاً تبدیل به نظامی سنسپه باز می شد، مانند تعیین اولویتها وقتی که وظائف متناقض در معرض خطر بود.

وقتی فیچیکیا درباره "اخلاقیات بهائی" حکم صادر می کند باید توجه داشت که برای او این امکان وجود ندارد که به آثار فلسفی یا اخلاقی فرعی مرتبط با آن اشاره کند. مطالعه علم اخلاق رشته ای از فلسفه است؛ این علم اخلاق خود نظم اخلاقی نیست بلکه درک و توصیف سیستماتیک، تحلیلی و روش مند نظم اخلاقی است یعنی تحلیل اصولی که موجد احکام اخلاقی فردی است و روشن ساختن نقش استدلال در درک اصول و هنجارهای اخلاقی، نهایتاً برای اجرا و تفسیر قضایای اخلاقی امری اجتناب ناپذیر است. در این مرحله اولیه از تکامل دیانت بهائی - یعنی اکنون که در نیمه قرن دوم هستیم - هنوز تحلیلی منظم از اخلاقیات بهائی صورت نگرفته است. از آن جا که احکام اخلاقی این ظهور اعظم در مجموعه آثار مقدسه بهائی - از اولین آثار مبارکه تا آخرین اثر عمده حضرت بهاء الله یعنی لوح ابن ذئب^{۴۹۵} - پراکنده است، شناسایی زیربنای نظام اخلاقی

۴۹۳. Alfonso di Liguori ۱۷۸۷ - ۱۶۹۶ در سال ۱۸۳۹ توسط پاپ گریگوری شانزدهم قدیس نامیده شد و به مقام دکترای کلیسا (doctores) ارتقاء یافت، که در مجموع بیش از ۳۰ نفر به این مقام نرسیده اند. او حامی آباء اعتراف گیر کلیسا و علمای اخلاق دینی است.

494. Blaise Pascal *Lettres a un provincial*, 1656 - 57.

۴۹۵. لوح خطاب به شیخ محمد تقی نجفی مجتهد اصفهانی.

برای عرضه طرح کلی و جنبه‌های خاص اخلاق بهائی بسیار مشکل است.^{۴۹۶} باتوجه به تنوع بیانات در مورد اوامر موجود در آثار مقدسه بهائی، هرگونه کوششی برای ربط آنها به صورت نظامی مستقل محکوم به شکست است. با این حال دو نوع متفاوت از تعلیمات در مسائل اخلاقی قابل تشخیص است. این موارد از یک سو، اوامر و نواهی بی چون و چرایی هستند که دارای کیفیت احکام هستند، و از سوی دیگر اهداف و دستورات عمل‌های اخلاقی هستند که معطوف به انجام عمل خوب و صحیح و معطوف به "وجود"ی هستند که در آن فضائل انسانی آئینه صفات خداوندی می‌شوند. اولین مقوله را می‌توانیم وظایف اخلاقی، و دومی را غایت‌شناسی، یا اخلاق مذهبی وجود بنامیم. این دو مقوله نه تنها متضاد نیستند، بلکه به روشنی مکمل یکدیگرند؛ آنها انواع گوناگون احکام اخلاقی‌اند که هر دو دارای اهداف غائی و یکسانی هستند که آن رضای خداوند، کمال انسان و نیل به برکات آسمانی است. بنابراین همان‌گونه که در کتاب خود در این مورد اشاره کرده‌ام، اخلاقیات بهائی عبارت از "تکالیف خشک و بی روح اخلاقی"^{۴۹۷} نیست. بلکه مبنای "یک رهیافت کل نگرانه روشمندانه و با قاعده برای زندگی تحت کلام و شریعت الهی" است.^{۴۹۸}

ممکن نیست "سفسطه" در دیانت بهائی وارد شود، و حتی جایی که باید هنجارهای اخلاقی برای موارد خاصی به کار رود این امر موجب آن نخواهد شد که "تصمیمی الزامی" گرفته شود که بر کلیه موارد اعتقادی یا عملی^{۴۹۹} تأثیر گذارد یا حتی بدتر از آن منجر به "ارزیابی" یکنواختی از "حیات مذهبی شود که برای اصل و ذات مذهب زیانبخش

۴۹۶. مطالعه ابتدائی اخلاقیات بهائی در کتاب کوچک من تحت عنوان *In a Blue Haze: Smoking and Baha'i*

Ethics استنکلم، انتشارات زیرو پالم، ۱۹۹۷. جزئیات بیشتر در کتاب دیگر من تحت عنوان *Baha'i Ethic*

آمده است. گامی مؤثر در مطالعه اخلاق بهائی توسط احسان حلبی با نگارش

Ethische Aspekte des Aqdas; in Gesellschaft fur Baha'i Studien (ed.), Aspekte des Kitab-i-Aqdas, pp. 276-302.

برداشته شده است. شیوه‌ای متفاوت هم اثر اخیر ویلیام هجر است که با عنوان *Love, Power and Justice* ترجمه

مؤسسه مطبوعات امری ویلمت، در سال ۱۹۹۸ منتشر شد.

۴۹۷. *Baha'i Ethics* فصل ۹ (منتشر می‌شود).

۴۹۸. Gollmer, Gottesreich, ch. 7.4.

۴۹۹. دستخط بیت العدل اعظم مورخ ۳ ژانویه ۱۹۸۲، نقل از *Messages 1963 - 1986* ص ۵۱۸

است" ۵۰۰. آن گونه که در تفسیر احکام اسلامی پیش آمده است. این بدان دلیل است که از همان ابتدا این نگرش در دیانت حضرت بهاء الله مسلط بوده که لزوم "روشن ساختن اصول حاکم و بیان جزئیات ضروری را مورد تأکید قرار می دهد، اما بخش عمده ای از آن را به وجدان فرد واگذار می کند." ۵۰۱. منع اعتراف نزد بندگان ۵۰۲ هم عاملی است که در برابر سفسطه قرار می گیرد.

کتاب فیچیکیا به هیچوجه غنای نامحدود و عمق بی پایان اخلاقیات بهائی را منعکس نمی کند. احتمالاً حکم او در این مورد که آنها "مؤکداً سفسطه" است باید در اشاره به ساختارهای وظائف اخلاقی ۵۰۳ در این نظام اخلاقی باشد. اما این هم اشتباه است. زیرا ساختارهای شناخت غایات اخلاقی، یا اخلاق و جودی (*Seinsethik*) بسیار مسلط تر است. بنابراین او با قضاوت تسامح آمیز خویش از اخلاقیات بهائی که نه با یافته های تحقیقی خود او و نه تحقیقات دیگران، قابل تأیید بوده و در عین حال - طبق معمول - دلیلی ارائه نمی کند، یک بار دیگر عدم قابلیت خویش را در این زمینه آشکار می کند. لیکن جای شگفتی است که حتی عالم دینی رینر فلاشه می گوید، "الگوهای عمل و رفتار... تا جزئی ترین امور، در کتاب اقدس تنظیم گردیده است." ۵۰۴. معلوم است که او بسیار بر کلام مرشد خود فیچیکیا تکیه کرده، چون کتاب مستطاب اقدس که خلاف این حرف را ثابت می کند، در دسترس او قرار نداشته؛ زیرا او از کتاب اقدس با عناوین "ترجمه ناپذیر" و "غیر قابل دسترس در زبان های دیگر"، یاد نموده است. ۵۰۵.

۵۰۰. *Introduction* اثر گولد زیهر (Goldziher)، ص ۶۳.

۵۰۱. دستخط بیت العدل اعظم، سوّم زانویه ۱۹۸۲، نقل از *Messages* 1963 - 1986 ص ۵۱۸ رجوع کنید به

Schaefer, *Freiheit* صص ۶۲-۵۹؛ Gollmer, *Gottesreich*، فصل ۴: ۱۲.

۵۰۲. کتاب مستطاب اقدس، بند ۳۴، بشارت نهم، بنّده من تعالیم، ص ۳۷-۳۶.

۵۰۳. برای نمونه، منع غیبت و افتراء (کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۹، بشارت ۱۵ از بشارت. اشراق نهم از اشراقات،

کتاب عهدی، کلمات مبارکه مکتوبه فارسی ۴۴، ۶۶، عربی ۲۷) یک هنجار کلی و انتزاعی است، که کاملاً جدا از موارد فردی است و به همین دلیل، سفسطه به حساب نمی آید. نمونه ای از سفسطه این بحث است که آیا مدیری که راجع به

کارمند زیر دست خود گزارش منفی نوشته از حکم منع غیبت تخلف کرده است یا خیر.

۵۰۴. *LThK*، چاپ سوّم، ۱۹۹۳، جلد ۱، واژه کلیدی '*Baha'i Religion*'، ستون ۴۰.

۵۰۵. همان مأخذ.

۴. آیا احکام دیانت بهائی خشک و غیر قابل انعطاف است؟

فیجیکیا قوانین و احکام حضرت بهاء‌الله را "احکام خشک مذهبی" ۵۰۶ نامیده و "هنجارهای خشک اخلاقی در بهائیت" سخن می‌گوید که از مصدقین جدید "پنهان نگ" داشته می‌شود، و این در حالی است که مبلغین در تبلیغات خود، کلیساهای مسیحی را... مخصوصاً برای مباحث دینی مربوط به اخلاقیات مورد انتقاد قرار می‌دهند ۵۰۷.

فیجیکیا در مورد آخرین اتهامات هم هیچ مأخذی ارائه نمی‌کند، که این مصدق دربارۀ اغلب ادعاهایش صادق است. خواننده در نمی‌یابد چه وقت و کجا بهائیت را مباحث دینی مربوط به اخلاقیات کلیسا انتقاد کرده‌اند. تا آنجا که من می‌دانم چیزی انتقادی انتشار نیافته است. در مورد الهیات کاتولیک در باب اخلاق، من از معیارهای ستر و دقیق کلیسا انتقاد نکرده‌ام بلکه بر تغییر در نگرش نسبت به این معیارها تحت تأثیر نگرش غیر مذهبی، آکادمیک اومانستی انتقاد وارد ساخته‌ام. ۵۰۸.

آیا مجموعه هنجارهای حضرت بهاء‌الله را می‌توان "خشک و غیر قابل انعطاف" توصیف نمود؟ "خشک" به معنای سخت، شاق، خشن و بی رحمانه است. از نظر یک عضو جامعه بهائی چنین نیست. احکام حضرت بهاء‌الله مانند تمام احکام دینی، دقیق و روشن است. انسان مکلف به اطاعت بی چون و چرا است: "بر تو فرض و واجب است" در جامعه امروز ما، همچنان که از قبل بحث کرده‌ایم، ۵۰۹ هر چیزی که دقیق و صریح است و توسط خود فرد تعیین نشود، سخت و شدید تلقی می‌شود. فیجیکیا نماینده جبر نگرشی است. با این وجود، با توجه به حمایت الهیات شناختی ای که از آن برخوردار بوده، بعید نیست که قصد او این بوده باشند که عمداً بخواهد این امر را به تغییر نکردن و حشتناک اخلاقیات حقوقی و قانونی، یعنی به تقلب و سختگیری قانونی، مرتبط کند. این نگرش، نگرش خشک و حقیر برخی از افراطیون غافل در حمایت از تفسیری که در ایستا از قانون و شریعت است، که در آن - مانند افسانه پروکر# - همه تفاوت‌های فردی را

۵۰۶. *Baha'ism* ص ۲۵۱ (تأکید از فیجیکیا). پس از تمام آنچه گفته شد، این نظر که در عمل این قانون "عملی"

الزامی است، بخصوص از آنجا که برای بهائیان ناشناخته است (ص ۲۵۱ تأکید از فیجیکیا)) نیاز به بحث بیشتری است.

۵۰۷. همان مأخذ ص ۴۱۱ به بعد (تأکید از فیجیکیا).

۵۰۸. شیتر، *Dominion* ص ۲۲۶-۲۲۲: *Freiheit* ص ۴۸. یادداشت ۱۹۸. باب ژان بل دوم قویاً از این وصف

بخشنامه خویش *Veritatis Splendor*, 1993 انتقاد کرده است.

۵۰۹. رجوع کنید به ص ۲۷۳ به بعد همین کتاب.

تنها فدای یک هنجار متحد الشکل می‌کنند. این نگرش که در تاریخ دین عقاید فرقه مسیحی مونتانیسم^{۵۱۰} - بارها اتفاق افتاده. بدون شک آن روح مودوعه در ظهور حضرت بهاء الله نیست.

حضرت بهاء الله تعصب و تحجر را، که نتیجه طبیعی سختگیری است، "تاری... عالم سوز" و "بلاء عقیم"^{۵۱۰} می‌نامند. آن حضرت به صراحت علیه افراط و جمود حنبلی^{۵۱۱} در اجرای احکام تحذیر می‌فرمایند چون که "اکثری ضعیف‌اند و از مقصود اولیه بعید"^{۵۱۲}، احباء باید در اجرای احکام، حزم و حکمت را مراعات نمایند.

بعلاوه صراحتاً تأکید بر احکامی است که به اهداف مربوط می‌شود؛ یعنی درستکار بودن که به عمل درست می‌انجامد - "اثمار سدره انسانی"^{۵۱۳} و "خلق نیکو که نوره یفوق نورالشمس و اشراقها"^{۵۱۴} "اخلاق راضیه مرضیه" "اعمال طیبه طاهره" "اعمال" است و "اخلاق"^{۵۱۵} تأکید شدید بر رعایت نکات خاص، احکام و یا کارهای خاص نیست بلکه بر

۵۱۰ دزد افسانه‌ای یونان قدیم که در مجاورت Eleusis می‌زیست. او دارای یک تختخواب آهنی بود (بعضاً گفته می‌شود دو تختخواب) که قربانیانش را وادار می‌کرد روی آن دراز بکشند. بعد برای این که آنها به اندازه تختخواب شوند، اگر کوتاه بودند بدنشان را می‌کشید و اگر بلند بودند قسمتی از آن را قطع می‌کرد. "تختخواب پروکر" به صورت ضرب المثل انعطاف ناپذیری در آمده است - م.

۵۱۱ اصول عقاید یک فرقه رافضی مسیحی که در قرن دوم به وسیله مونتانیوس در فریجیه تأسیس شد. او مدعی بود که روح القدس در او ساکن است - م.

۵۱۰. لوح ابن ذئب (ص ۱۱): ورق هشتم از کلمات فردوسی. حضرت عبدالبهاء بیان می‌فرمایند: «از جمله اسباب کلیه که سبب اجتناب ادیان سائره به تدین به دین الهی گشته تعصب و حمیت جاهلیه است». (رساله مدینه، ص ۶۲)

۵۱۱. احمد بن حنبل (۸۵۵ - ۷۸۰) بنیانگزار یکی از چهار مکتب مذهب سنی بوده که طرفدار شدت و حدت در احکام است. (رجوع کنید به SEI ص ۲۰ به بعد). من اصطلاح "جمود حنبلی" را برای یادآوری تاریخی ابداع کرده‌ام. این اصطلاح در آثار مقدسه بهائی دیده نمی‌شود (همچنین در آثار انشاء از مذهب حنبلی ندیده‌ام).

۵۱۲. حضرت بهاء الله، به نقل از مقدمه کتاب مستطاب اقدس، ص ۱۳.

۵۱۳. لوح ابن ذئب، ص ۲۰.

۵۱۴. طراز سوم از لوح طرازات، ورق هشتم کلمات فردوسی، اشراق ششم از لوح اشراقات، لوح مقصود ص ۱۹، کتاب عهدی، مجموعه الواح ص ۴۰۲.

۵۱۵. همان مأخذ مجموعه الواح مبارکه، ص ۲۸۹. (لوح دنیا)

شیوه منظم کلی نگر جهت زندگی در تحت کلام و شریعت الهی است،^{۵۱۶} که خصیصه اساسی آن اعتقاد به رستگاری از طریق ایمان به حضرت بهاء الله و تمسک به عهد و میثاق الهی است که اساس حیات بهائی می باشد. این طرز نگرش در بردارنده آن آگاهی ای است که انسان "خَلْق... ضعیفاً"^{۵۱۷} اما تلاش برای حصول کمال تشویق می شود^{۵۱۸} - و در بیشتر وجه سلوک در "سبیل قدس"^{۵۱۹} بسوی هدف خویش یعنی "شهر روحانی"^{۵۲۰} است بنابراین تأکید فقط بر محدودیت های احکام نیست، بلکه همزمان تأکید بر رشد و تکامل مؤمن در جهت آن هدف است که لوح "بشارات"^{۵۲۱} آن را روشن می سازد.

۷. درباره ماهیت حدود و احکام الهی

فیچیکیا مختار است که حدود و احکام حضرت بهاء الله را عجیب، شرفی و حتی مبهم بخواند. البته او در قضاوت خویش تنها نخواهد بود، این مطلب فقط تجربه ای را تأیید می کند که در حیطه هنجارها، یعنی قلمرو ارزش ها، معمولاً قضاوت منطقی انسان نتایج بسیار متفاوت و اغلب بسیار متباین می رسد: "دنیا پر از آدم های معقولی است که دیگران را نامعقول می دانند"^{۵۲۲} کسی که هنجار غربی تمدن را ایده آل غائی و سبب کلشیء بداند، یا کسی که سازمان سلسله مراتب اروپائی دنیای کنونی و ارزش های حاکم بر سامدن را عواملی مصون از خطا می بیند، حدود و احکام حضرت بهاء الله را مستدیر کسی می بیند که می داند نظرات دنیای کنونی ما چطور تحت تأثیر شرایط تاریخی است و هم به آن اندازه سعه صدر دارد که برای فرار از آشفتگی روزافزون اخلاقی دنیای جدید در جستجوی آفاق تازه ای باشد. محتوای این حدود و احکام هر چه باشد هیچگاه مستدیر آن را تأیید نخواهند کرد.

فرض فیچیکیا که حدود و احکام الهی نازله در کتاب مستطاب اقدس لزوماً در دیانت بهائی در غرب اثر مثبت ندارد، آنقدرها هم دور از حقیقت نیست. در یک حدیث لذت طلب که در آن تمام ممنوعیت ها از میان رفته، مصرف، اولویت مطلق دارد. برای "حق نشئه شدن با مواد مخدر که مورد تأیید و تضمین قانون اساسی باشد" بلند است.^{۵۲۳} بی شک در برابر نواهی - که در ادیان دیگر هم وجود دارد، مستدیر

۵۱۶. قرآن، سوره نساء، آیه ۳۲.

۵۱۶. گوتسریخ، *Gottesreich*، فصل ۹.

۵۱۹ - کلمات مکثونه، فارسی، فتره ۸.

۵۱۸. رجوع کنید به انجیل متی، باب ۵، آیه ۴۸.

۵۲۱. مجموعه الواح طبع مصر، ص ۱۶۶.

۵۲۰. همان مأخذ فارسی، ۱۷.

۵۲۲. *An der Zeitmauer* اثر Ernst Junger، ص ۱۶۹.

۵۲۳. همان طور که در سند ارائه شده توسط دادگاه ناحیه ای لوبک به دادگاه قانون اساسی ندرلاند، ص ۱۰۰.

زنا، ۵۲۴ قمار، ۵۲۵ مصرف مشروبات الکلی، ۵۲۶ و سایر مواد مخدر ۵۲۷ بخصوص نریاک و

167/90) در تاریخ ۱۹ دسامبر ۱۹۹۱ آمده که در آن ادعا شده است که "حق تخطیر ناشی از دارو" از حق ضمیمه رشتد و تکامل آزاد شخصیت قابل استنتاج است که در ماده ۲ قانون اساسی آلمان (*Grundgesetz*) منتشر در NJW ۱۹۹۲، ۱۵۷۷ - ۱۵۷۱، تضمین شده است. (همچنین رجوع کنید به بحث من از این مطلب در *Blue Haze* ص ۳۷).

۵۲۲. کتاب مستطاب اقدس، آیات ۱۹ و ۴۹، سفر ننبه، باب ۲۳، آیات ۳ و ۱۸ / انجیل متی باب ۱۵، آیه ۱۹ / انجیل مرقس، باب ۷، آیات ۲۱ - ۲۲ / رساله پولس به غلاطیان، باب ۵ آیه ۱۹ / رساله اول پولس به قرنتیان، باب ۵ تا ۹ / رساله پولس به افسسیان، باب ۱۵، آیه ۵ / رساله به عبرانیان باب ۱۲، آیه ۱۶ / رساله اول بطرس، باب ۴ / مکاشفات یوحنا، باب ۲۱ آیه ۸ و باب ۲۲، آیه ۱۵ / قرآن سوره اسرائیل، سوره نور، سوره فرقان، سوره ممتحنه، در فرمان سؤم از پنج فرمان، (*Panica Sila*) بود آمده است: "من این حکم را که از رفتار خلاف در اعمال شهوانی پرهیز نمایم می‌پذیرم" رجوع کنید به *Buddhist Ethics* اثر *Saddhatissa*، ص ۸۷ به بعد و ۱۰۲ به بعد.

۵۲۵. کتاب مستطاب اقدس ۱۱۵۵، قرآن کریم سوره بقره، آیه ۲۱۹، سوره مائده، آیات ۹۱ - ۹۰.

۵۲۶. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۱۹ / قرآن، سوره بقره، آیه ۲۱۹، سوره نساء، آیه ۴۳، سوره مائده، آیات ۹۱ - ۹۰، پنجمین فرمان از فرامین بودا می‌گوید، "این فرمان را می‌پذیرم که از شراب بپرهیزم که سبب تخطیر و گناه است." (رجوع کنید به *Buddhist Ethics* اثر *Saddhatissa*، ص ۸۷ به بعد و ص ۱۰۸ به بعد). در حالی که در کتاب مقدس شراب منع نشده اما در مراسم مذهبی محدود گردید. (سفر لاویان، باب ۱۰، آیه ۹ سفر اعداد، باب ۶، آیات ۱ - ۴ / کتاب داوود، باب ۱۳، آیات ۴ و ۱۲ / کتاب حزقیال نبی، باب ۴۴، آیه ۲۱) و اندوات بسیار علیه مصرف سیر از حد آن شده است. (امثال سلیمان، باب ۲۰، آیه ۱ و باب ۳۹، آیه ۳۰ / کتاب اشعیا، باب ۵، آیه ۱۱ و باب ۲۸، آیه ۷ / یوشیل نبی، باب ۱ آیه ۵ / رساله اول پولس به قرنتیان، باب ۵، آیه ۱۱ و باب ۶، آیه ۱۰ / رساله پولس به افسسیان، باب ۵، آیه ۱۸، رساله پولس به غلاطیان، باب ۵ آیه ۲۱).

۵۲۷. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۵۵، همچنین رجوع کنید به مجموعه *Prohibition of Intoxicating Drinks*

محتفل روحانی منی بهائیان نیوزیلند اوکلند، ۱۹۸۶. در این مورد رجوع کنید به:

In Search of Nirvana: A New Perspective on Alcohol and Drug Dependency اثر عبدالمنینی

تدویران، اکسفورد، ۱۹۸۵. استفاده نیاگو، که حضرت باب در (باب هفتم از واحد نهم) بیان فارسی با تفصیح نهی فرموده‌اند، برخلاف تصور نادرست فلاشه (*L.Th.K.* نشر سؤم، جلد ۱، ستون ۴۰)، در زمره مواد مخدری نیست که در کتاب اقدس نهی شده باشد، اما استعمال دخان به شدت مکروه است. (به لوح تزییه و تقدیس مندرج در صفحه ۳۴۲ جلد اول مکاتیب عبدالبهاء و ص ۱۴۲ متخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء مراجعه کنید. همچنین در این مورد به *In a*

مشتقات آن^{۵۲۸} مقاومت شدیدی وجود دارد. به علاوه مشروعیت مجازات مرگ به علت قتل نفس و ایجاد حریق شدید عمدی^{۵۲۹} و علامت گذاشتن بر پیشانی سارق پس از سه بار سرقت،^{۵۳۰} حداقل در غرب در تضاد شدید با نگرش‌های حقوقی زمان کنونی^{۵۳۱} است بخصوص در جرم‌شناسی جدید برای "جرم زدائی" و "کیفرزدائی" از قانون جزا و برای "انگ زدائی" و "تنگ زدائی" قانون شکنان^{۵۳۲} یا حتی برای حذف کل قانون جزا تقاضاهای گسترده‌ای مطرح است.^{۵۳۳} پر واضح است که حدود و احکام بهائی در تضاد با

Blue Haze اثر شیفر رجوع نمایند).

۵۲۸. کتاب مستطاب اقدس، همان مأخذ، بند ۱۵۵ و ۱۹۰.

۵۲۹. همان مأخذ، بند ۶۲.

۵۳۰. همان مأخذ، بند ۴۵، نه آن گونه که فیجیکیا بارها تکرار می‌کند (ص ۱۵۵، یادداشت ۶۲، صص ۱۶۳، ۲۶۱)، با "داغ زدن" که برای حیوانات است بلکه با یک "شهر" که بر پیشانی نهاده می‌شود. کلمه "داغ" به کار نرفته است.

۵۳۱. برای جزئیات بیشتر رجوع کنید به *Crime and Punishment*، اثر شیفر، ص ۳۹ به بعد و ۴۴ به بعد. حتی کلیساها که تا دهه ۱۹۶۰ و دهه ۱۹۷۰ منظور از تنبیه را اساساً قصاص و تاوان گناه می‌انگاشتند (رجوع کنید به *LThK* جلد ۱۰، ستون ۲۲۹ به بعد و توجه به ضرب المثل "مجازات معادل گناه است *Punitur quia peccatum est*"، و مجازات مرگ را توجیه می‌نمودند) (رجوع کنید به *Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik* اثر Paul Althaus ص ۲۱؛ Wolfgang Trillhaas, *Zur Theologie der Todesstrafe*، ص ۴۸)، اکنون "همگام" با نگرش‌های عمومی کنونی شده، شروع به تقاضای اقدامات مسالمت‌آمیز^۵ نموده‌اند، به هر معنی که باشد. البته اکنون در *Catechism* (مبانی اعتقادی مسیحی) (۱۹۹۴) مجازات اعدام را در موارد حادّ مستثنی نمی‌دانند (شعاره ۲۲۶۶).

۵۳۲. این اصطلاحات در دستور کار شرکت کنندگان در کنگره هفتم سازمان ملل متحد راجع به "جنایت و جلوگیری از آن" در میلان در ماه اوت ۱۹۸۵ به کار رفته است. (رجوع کنید به *A/conf. ۱۲۱۷۵ مورخ ۳۱ ماه می ۱۹۸۵*، شماره‌های ۵۸-۴۹). من افتخار نمایندگی جامعه جهانی بهائی را در این کنگره داشتم و در موضوع مورد نظر "بیابانه ای را عرضه داشتم. ذکر این نکته برای اشاره به ادعای نادرست فیجیکیاست که اعتبار جامعه بین‌المللی بهائی را در سازمان ملل فقط با هدف "کار مشتاقانه تبلیغاتی" می‌انگارد. (ص ۴۰۹).

533. See Arno Plack, *Pladoyer für die Abschaffung des Strafrechts*, Munich, 1974; Helmut Ostermeyer, *Die bestrafte Gesellschaft*, Munich-Vienna, 1976; Gerhard Mauz, *Das Spiel von Schuld und Sühne. Die Zukunft der Straffjustiz*, Cologne, 1975; Hans

اعمالی قرار دارد که در جامعه کنونی معمول و مقبول است و در آینده مورد انتقاد شدید قرار خواهد گرفت. برخورد بین دو مجموعه متفاوت ارزش‌ها، یعنی ارزش‌های تمدن غیر مذهب غرب و کتاب الهی قطعی است. این است دلیل آنکه حضرت بهاء الله چنین انذار می‌فرماید:

«لا تزنوا کتاب الله بما عندکم من القواعد و العلوم انه لقسطاس الحق
بین الخلق قد یوزن ما عند الامم بهذا القسطاس الاعظم و انه بنفسه لو انتم
تعلمون» ۵۳۴

به این ترتیب انسان "معیار همه چیز نیست" ۵۳۵ بلکه این اراده لایتناهی و لایدرک الهی است که "میزان" ۵۳۶ در قضایای اخلاقی به حساب می‌آید. ۵۳۷
باید به خاطر داشت که در گذشته هم، شریعت الله صرفاً به این دلیل که فی نفسه متقاعد کننده بود، مورد پذیرش واقع نمی‌شد، بلکه به دلیل مرجعیت پیامبر الهی بود که توسط مؤمنین پذیرفته می‌شد. احکام تورات به عنوان اراده الهی از طریق حضرت موسی، و قوانین قرآن از طریق حضرت محمد پذیرفته شدند. احکام اخلاقی اناجیل اربعه بر اهل حق از طریق حضرت مسیح و کلیسا فرض و واجب گردیده است. ۵۳۸

Schneider, 'Behandlung in Freiheit', in *psychologie heute*, issue dated 9 September 1978; Uwe Wesel, 'Schafft die Gefangnisse ab!', in *Suddeutsche Zeitung* magazine issue dated 13 September 1991 and in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, magazine issue dated 26 November 1993.

در این مورد همچنین نگاه کنید به :

Hans Joachim Rauch, 'Brauchen wir noch eine forensische Psychiatrie?', in *Festschrift für Heinz Lefrenz*, pp. 387ff., as well as the same author's article 'Situation und Tendenzen der forensischen Psychiatrie' in the annual publication *Forensia*, vol. 1 (1990), pp. 74ff.

۵۳۴. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۹۹: همچنین رجوع کنید به مستخبات آثار مبارکه حضرت بهاء الله، ص ۱۱۶.

۵۳۵. پروناگوراش (۴۱۰ - ۴۸۰ قبل از میلاد). ۵۳۶. مستخبات آثار مبارکه حضرت بهاء الله، ص ۱۱۶.

۵۳۷. به بخش ۲ از *Baha'i Ethics* از آثار این مؤلف که زیر چاپ است، ارجاع می‌دهم.

۵۳۸. سنت آگوستین حتی می‌گوید: *Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae commoveret auctoritas*

به ضوابط اخلاق دینی به طریقی عقلانی و با دلیل و برهان نمی‌توان اندیشید و بر مبنای توجیه منطقی نیز نتوان مبتنی نمود.^{۵۳۹} آنها از این جهت معتبرند که از عناصر ایمانند، و مظهر ظهور الهی به حقیقت آنها گواهی داده است. این بدان معنا نیست که بر معیارهای بدینی منطقی نیستند، بلکه چون ناشی از اراده الهی اند در عقل انسانی نمی‌گنجند و به فرموده حضرت عبدالبهاء، "محض حکمت" و "مطابق واقع"^{۵۴۰} هسته موسی بن میمون کسانی را که در احکام تورات معنا و مفهومی نمی‌بینند متهم می‌کند که خود را از خالق خویش بالاتر می‌بینند،^{۵۴۱} و پطرس حواری به انسان حق مجادله - خداوند را نمی‌دهد.^{۵۴۲} مطابق اعتقادات اسلامی، اراده الهی که در احکام ظاهر می‌شود، ورای ادراک انسانی است، یعنی امری تعبّدی است و باید همان طور که هست پذیرفت شود.^{۵۴۳} و این است معنای آیات ذیل:

(نقل از میربت *Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums* جلد ۱، شماره ۳۶۹، ص ۱۷۰).

۵۳۹. همانطور که علمای اخلاق دینی کنونی می‌گویند (رجوع کنید به

Joseph Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, pp. 12, 21, 28-30, 46, 47;

Franz Bockle, *Fundamentalmoral*, Munich, 1977; idem, "Werte aund

Normbegründung", in Hans Bockle (ed., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*,

pp. 37ff.; Mieth, "Gewissen", ibid. pp.137ff.

ژوزف پای پر (Joseph Pieper) این مورد را دور شدن از اعتقادات سنتی و انطباق با "آگاهی کلی اخلاقی رسالت"

و تجلی "یک جریان تغییر اساسی در ارزش‌های روحانی تلقی می‌کند" (*Das Viergespann*, p. 18) باب ۱۸ -

دوم در بخشنامه سال ۱۹۹۳ (*Veritatis Splendor*) از این جدائی ایمان و اخلاق تحت تأثیر دنیا پرستی جدید

نموده و با اشاره به رساله پاولس به رومیان، باب ۱۲، آیه ۲، جریان انطباق بر نظریه‌های اخلاقی سکولار را رد می‌کند.

(*Veritatis Splendor*, nos. 75 ff.) این دوری از "تعلیم صحیح" (رساله دوم پاولس به تیموتاوس باب ۴، آیه ۳ -

عنوان "مشکل این جهان" شدن (رساله پاولس به رومیان، باب ۱۲، آیه ۲)، می‌انگارد (نمره ۸۵) مانند این کسب

انسان نوین که دوست دارد خود تصمیم بگیرد که چه چیز خوب است و چه چیز بد است و وسوسه‌ای که سبب

عنايت حق محروم شود. و شما مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود" (سفر تکرین، باب ۳، آیه ۵) *Veritatis Splendor*

۵۴۰. مذاوضات مبارک، ص ۱۳۱.

Splendor, no. 102.)

۵۴۲ - رساله پاولس به رومیان، باب ۹، آیه ۲۰.

۵۴۱. دلالات الحائرين، فصل ۳۱، ص ۳۲۱.

۵۴۳. رجوع کنید به *SEI* ص ۵۲۵.

«اللّٰه یفعل ما یرید» «یفعل اللّٰه ما یشاء»^{۵۴۴} «لا یسئل عمّا یفعل»^{۵۴۵}
 آنان که معتقدند، می دانند که مقصد از قوانین الهی، همان گونه که در توراۀ بیان
 گردیده،^{۵۴۶} سعادت بشر است: «هر نفسی که به آن (اوامر الهیه) عمل نمود رستگار
 شد.»^{۵۴۷}

هر کسی که در "صراط مستقیم" حرکت کند بیش از پیش از حکمت احکام الهی
 آگاه شده به وعود و بشارات حضرت بپاءالله اعتماد می کند:

«ای عباد اگر در این ایام مشهود و عالم موجود فی الجمله امور بر
 خلاف رضا از جبروت قضا واقع شود دلتنگ مشوید که ایام خوش رحمانی
 آید و عالمهای قدس روحانی جلوه نماید.»^{۵۴۸}

«کسی که ایمان ندارد چون "مزکوم" است که او را "رایحه طیّب ثمر ندهد"»^{۵۴۹}
 در کتاب خدا "نصیبی نیست جز نقشی، که از خورشید جز گرمی نیابد چشم
 نابینا"^{۵۵۰} فیچیکیا "حس بویائی" اش را از دست داده است و عجیب نیست که "بوی
 خوش" را که زمانی برایش دلپذیر و مطلوب بوده دیگر احساس نمی کند و در واقع او را
 "بوی خوش ناخوش آید"^{۵۵۱}

ممکن است اطلاعات غلط ولی زیرکانه و حساب شده او برای مدتی اهداف مورد
 نظرش را برآورده و بر حیثیت دیانت بهائی در کشورهای آلمانی زبان لطمه وارد نماید:
 یعنی "نصیبی از این میان ببرد"^{۵۵۲} اما بالاخره واضح خواهد گشت که این چنین کتابی
 نمی تواند به دیانت حضرت بپاءالله صدمه ای وارد آورد. زیرا خداوند "ظهور خویش را بر
 اساس متین و محکم استوار فرموده" که "اوهام بشر" نمی تواند آن را بر هم زند.^{۵۵۳}

۵۴۴. قرآن مجید، سوره بقره آیه ۲۵۴، سوره ابراهیم، آیه ۳۲.

۵۴۵. همان مأخذ سوره انبیاء، آیه ۲۳. ۵۴۶. سفر تثنیه، باب ۴، آیه ۴۰.

۵۴۷. مستخبات آثار مبارکه حضرت بپاءالله، ص ۱۸۵.

۵۴۸. همان مأخذ، ص ۲۱۱. ۵۴۹. هفت وادی، آثار قلم اعلی، جلد ۳، ص ۱۱۲.

۵۵۰. کتاب مستطاب ایقان، ص ۱۶۲. ۵۵۱. هفت وادی، آثار قلم اعلی جلد ۳، ص ۱۱۲.

۵۵۲. *Semper aliquid haeret* این ضرب المثل در اصل از مورخ یونانی پلوتارک (Plutarch) است که در

۱۳۵-۵۰ م) زیسته و به معنای "همیشه چیزی می چسبند" است.

۵۵۳. حضرت بپاءالله، سوره هیکل، دور بهائی، ص ۲۵. (توضیح مترجم: این بیانات از سوره مبارکه هیکل نیست).

فصل ۶

اندیشه سیاسی دیانت بهائی

امروزه مردم راجع به هرگونه قدرت سیاسی که می‌خواهد به نام مذهب روی کار بیاید بلافاصله ظنین می‌شوند و البته در این زمینه حق دارند. خاطره ظلم، رنج و خونریزی‌های که انسانها از رژیم‌ها و صاحبان ایدئولوژی‌های خودکامه به اسم خدا و یا مذهب متحمل شده‌اند، هنوز در خاطره‌ها زنده می‌باشد و تا امروز به قوت خود باقی است. افکار اصول‌گرائی مذهبی و قدرت‌طلبی‌های همراه با آن نه فقط در جهان اسلام، بلکه امروزه در کشورهای غربی نیز شایع شده است؛ کشورهایی که در آنها فرقه‌های فعال، متعصب و خشونت‌گرا - غالباً با مقاصد ناآشکار - اغلب تیرهای درشت روزنامه‌ها را به اخبار مربوط به خود اختصاص می‌دهند.

فیجیکیا با زرنگی تمام این ترس‌ها را به مدد می‌گیرد تا نظر خواننده را علیه اهداف امر بهائی تغییر دهند و به او بقبولانند که این دیانت قصد دارد یک حکومت مذهبی تأسیس کند. به گفته او، بهائیان، این هدف خود را در پس پرده مدارا، صلح‌طلبی و تمکین به حکومت و قانون مکتوم نگاه می‌دارند. او اهداف سیاسی واقعی بهائیان را دیکتاتور مآبانه، ضد مردمی و شدیداً معارض با آزادی می‌داند و بهائیان را "تندرو"^۱ و "افراطی"^۲ می‌نامد و حتی بر "عقاید سیاسی افراط‌گرایانه آنها" انگ "گرایش‌های فاشیستی"^۳ می‌زند.

او به بعضی‌ها که شاید به جهت مراوده با بهائیان ظاهراً خلاف مطالب او را مشاهده می‌کنند و در باره مطالب اظهار شده توسط او شک می‌کنند، می‌گوید که پنهان کردن عقیده واقعی تنبیه^۴ در بین بهائیان امری رایج است و اضافه می‌کند که توده بهائیان حتی در مقاصد اصلی دین خود ناآگاه می‌باشند.^۵ این حرکتی موزیانه است زیرا هرگونه کوششی

۱. Baha'ismus ص ۳۹۴.

۲. همان مأخذ.

۳. 'Der Baha'ismus', in *Materialdienst* 15/16, Issue 38(1975), p. 238.

۴. راز داری درباره دین و اهداف سیاسی آن در بهائیت... به عنوان یک نمونه تنبیه... کاملاً موجه است. (همان مأخذ صفحه ۴۰۸. یادداشت ۵۵). در مورد تنبیه، به توضیح بیشتر در کتاب حاضر در صفحه ۳۰۲ به بعد توجه کنید.

۵. Baha'ismus صفحات ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۸۱، ۲۴۰، ۳۹۹، ۴۰۵، ۴۰۷ به بعد. برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به...

در جهت تصحیح شبهه‌هایش متوقف می‌کند. هرگونه تلاشی در جهت جواب گوتی می‌تواند از طرف او به عنوان نشانی از جهل و یا قصدی فریبکارانه تلقی شود.

بنابراین در مقام جوابگویی کافی نیست که خاطر نشان شود دیانت بهائی مذهب عشق، شفقت، فتوت و عدالت گفته شود؛ صلح واقعی، که در حیات روزمره بهائیان عملاً اجراء می‌شود، جزو اهداف اساسی آنها است؛ و بی‌عدالتی و سرکوب نه تنها صراحتاً در دیانت بهائی محکوم شده‌است، بلکه عملاً نیز علیه این گونه حرکات، اقداماتی صلح‌آمیز صورت می‌گیرد. اینکه بگوئیم جامعه بهائی طرفدار سرکوب مردم نیست، بلکه از طریق توسل به الگوی رفتاری عمل می‌کند و یا بهائیان خودداری از اعمال خشونت را فقط لفظاً موعظه نمی‌کنند، بلکه حتی در مواجهه با خشونت‌ها و آزارهای شدید نیز عملاً آن را نشان می‌دهند،^۶ کافی و وافی به مقصود نخواهد بود. همچنین بیان این نکته که دیانت بهائی چه از لحاظ مرام سیاسی و چه از لحاظ ساختار درونی جامعه بهائی واجد جنبه‌های دموکراسی است و کثرت‌گرایی و احترام به آزادی عقاید - در عین مسئولیت پذیری - باور دیانت بهائی است، برای فیچیکیا دردی را دوا نخواهد کرد.

تنها راه پاسخ گوتی به تدبیر خیانتکارانه او در تحریف و تخدیش اذهان و افکار علیه دیانت بهائی، تحلیل مورد به مورد تعبیرهای نادرست و تفسیرهای نا بجای او و ارائه حقیقت مطالب همراه با اطلاعات پیش زمینه‌ای مورد نیاز است^۷ تا آنگاه خواننده شخصاً بتواند برای خود نتیجه‌گیری شایسته را بنماید.

الف . آیا جامعه بهائی دیکتاتور مآبانه و ضد مردمی است ؟

فیچیکیا بلافاصله در پیامد بیاناتش در خصوص ساختار جامعه، در باره عقاید و اهداف سیاسی جامعه بهائی تأکید می‌کند و بر این مبنا دنیای سیاسی آینده مورد نظر دیانت بهائی را به زعم خود ترسیم می‌کند. ادعای او اینست که "تعلیم مواضع عقیدتی"

همان مأخذ.

۶. برای مطالعه موضوع اذیت و آزار و سرکوب جامعه بهائیان ایران نگاه کنید به همین کتاب حاضر، صفحه ۳۷۹، یادداشت شماره ۱۲۰ و صفحات ۳۹۳ به بعد؛ همچنین نگاه کنید به شیفر، کتاب حاضر، صفحه ۳۰۷، یادداشت ۲۱۹.

۷. این پیش زمینه مختصر، برگرفته از رساله منتشر نشده‌ای درباره همین موضوع است با نام:

Gollmer, *Gottesreich und Weltgestaltung. Grundlegung einer politischen Theologie im Baha'itum.*

به مؤمنین که هدف آن بوجود آوردن افرادی "رام و با انتقاد مسلّم و بلاشرط"^۸ است هم‌اکنون به "قدرت‌طلبی محض در زمینه‌های روحانی و سیاسی"^۹ تبدیل می‌شود. او همه این برنامه‌ها را به گام‌هایی که تک‌تک آنها از بالا دیکنه شده است،^{۱۰} می‌داند که به "در اختیار گرفتن کامل قدرت"^{۱۱} منجر می‌شود. او می‌گوید که ساختار فعلی جامعه، تمرکزگرا است و کاملاً با ساختار تمرکزگرایانه یک حکومت جهانی منطبق است.^{۱۲} او و هم‌نمای امپریالیستی، گروه‌های تبلیغی بهائی را معادل دعاوی قدرت‌های امپریالیستی دنیای سیاسی می‌نامد.^{۱۳} قبلاً مشاهده کرده‌ایم که اتهامات فیچیکیا علیه جامعه چیزی جز تخدیش و واقعیات، بیان نادرست منویات، جعل مطالبی بی‌اساس و نشر اکاذیب نیست.^{۱۴} هنگامی که پیش فرض‌های یک استدلال غلط باشند، کاملاً منطقی است که اعتبار نتایج حاصله زیر سؤال برود.

۱. آیا دیانت بهائی یک «مهدویت سیاسی» است؟

فیچیکیا به کانون نظرات سیاسی بهائی حمله می‌کند. چونکه فکر می‌کند که "کمال مطلوب حکومت" بهائی "بر پایه مهدویت سیاسی بنا شده است".^{۱۵} او در وارد آوردن این اتهام، به زیرکی، احساسات ضد اسلامی خواننده غربی را به بازی می‌گیرد.^{۱۶} زیرا اسلام

۸. *Baha'ism* ص ۴۱۳.

۹. همان مأخذ، ص ۴۲۹.

۱۰. همان مأخذ، ص ۴۱۸ (تأکید از فیچیکیا است).

۱۱. همان مأخذ، صفحه ۳۹۹. برای توضیح بیشتر در مورد اصطلاح *Machtergreifung* نگاه کنید به کتاب حد

صفحه ۹۶، بادداشت ۵۱۸. (این اصطلاح در مورد تصرف کامل قدرت توسط هیتر به کار می‌رود).

۱۲. همان مأخذ، صص ۳۸۹، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۲۵.

۱۳. همان مأخذ، ص ۴۲۵ (تأکید از فیچیکیا است)

۱۴. شیفر، کتاب حاضر، صص ۱۱۹ به بعد.

۱۵. *Baha'ism* ص ۳۹۰.

۱۶. اگر چه در چاپ چهارم کتاب *Handbuch Religiöse Gemeinschaften* (که در سال ۱۹۹۳ تحت

دفتر کلیسای پروتستان صورت گرفت) در صفحه ۸۱۷، در ذیل ماده "*Baha'i*"، اصلاحاتی متناسب و بجای است -

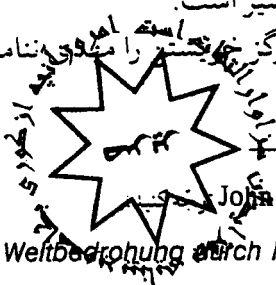
پیشین انجام شد، معیناً مطالب کتاب هنوز شدیداً تحت تأثیر فیچیکیا است. چنان که در عبارت زیر منعکس -

"بهائیت در هدف خود که کسب سلطه مطلقه در جهان از طریق تأسیس حکومتی که تلوابعاً ماهیت مذهبی د -

روحیه اسلامی‌اش را نشان می‌دهد."

سیاسی موجد ترس است.^{۱۷} شخصیت مهدی به عنوان یک نماد سیاسی بهتر از هر شخصیت دیگری بیانگر اسلام سیاسی است. فیجیکیا با وقوف بر این موضوع، عمداً به خواننده می‌فهماند که بهائیان حضرت بنیاء الله را مهدی موعود مسلمین می‌دانند. او می‌داند که تصویری که از مدعیان انقلابی متفاوتی که به نام مهدی آمده‌اند^{۱۸} عمیقاً تداعی کننده چه افکاری در خود آگاه جمعی خوانندگان غربی است. در فکر غربیان نام مهدی معادل است با خشونت بی رحمانه، ترور، خرافه پرستی، تعصب، دانش ستیزی و استبداد. نام مهدی در ذهن ایشان یادآور جهاد یا جنگ مذهبی، انتقام از دشمنان اسلام، فتح جهان، ادعای یک سلطه سیاسی^{۱۹}، و آتش و شمشیر است.^{۲۰}

برای فیجیکیا اهمیتی ندارد که حضرت بنیاء الله هرگز خود را مهدی نامیدند^{۲۱}



۱۷. بدین منظور به عنوان کامل کتاب وی چنین است: *Islam: John Laffin* اثر John Laffin، ۱۹۸۰. Munich, ۱۹۸۰, *Islam. Weltbedrohung durch Fanatismus*, ۱۹۸۰. Munich, ۱۹۸۰,

و یا به: Gerhard Konzelmann. *Die islamische Herausforderung*, Hamburg, ۱۹۸۰.

۱۸. در ادبیات و سینما از انقلاب مدعی مهدویت در مصر (۱۸۸۵ - ۱۸۸۱) بسیار یاد می‌شود.

۱۹. *Baha'ismus* ص ۳۶.

۲۰. فیجیکیا چون نمی‌تواند تأیید نکند که دیانت بهائی جز از طریق روش‌های تشویقی و صلح‌آمیز و ارائه انگیزه و مثال قصد ندارد که به اهدافش برسد. بنابراین می‌نویسد: "اصولاً هر نوع خشونت در دیانت بهائی مردود شناخته شده است" (در ص ۲۷۵. *Baha'ismus*)؛ و نیز در جایی دیگر ذکر می‌کند که: "چیزی که بهائیان خواهان آنند براندازی خشونت طلبانه مذاهب و نظام‌های سیاسی موجود نیست" (همان مأخذ، ص ۲۶۶). معیناً اغلب اینگونه اظهارات او. حاشیه‌ای است و تحت‌الشعاع ارجاعات مکرر او به اتهام "قدرت‌طلبی جهانی" قرار می‌گیرد. علاوه فیجیکیا حصریت اساساً آشتی‌گرایانه دیانت بهائی را به روشی که خاص خود اوست ارائه می‌دهد؛ او می‌نویسد: "علیرغم این عنصر خشونت‌طلبی" - که منظور از خشونت‌طلبی، آمادگی بهائیان برای بحث در حمایت از اعتقادات خود در قبال فشارهای سیاسی و اجتماعی است - "جنگ مذهبی یعنی جهاد با استفاده از اسلحه در دیانت بهائی ممنوع است" (همان مأخذ، ص ۲۶۴).

۲۱. برای رفع این اشتباه تاریخی در جایی دیگر نیز تذکر داده‌ام ولی اثر بخش نبوده‌است. من در طی دو نامه (به تاریخ ۱۰ مارس ۱۹۸۹ و ۳۰ نوامبر ۱۹۹۲) به اعضاء هیأت تدوین کتاب *Handbuch Religiöse Gemeinschaften* در نشر سۆم (۱۹۸۵) کتاب را مورد انتقاد قرار داده آنرا را به اظهارات خودم در خصوص آنچه که راینهارت هامل (در ذیل ماده *Baha'i* در جلد اول *Taschenlexikon Religion und Theologie*) نوشته است ارجاع دادم. اظهارات

و بهائیان نیز هرگز ایشان را تحت آن عنوان نشناخته‌اند.^{۲۲} حتی برایش مهم نیست که متون مقدّس بهائی، این اسم مخصوص شخصی دیگری، یعنی حضرت باب است برای فیجیکیا کاملاً بی ربط است اگر اشاره کنیم که حتی رومر، که در غیر این مورد فیجیک او را بسیار ارج می‌نهد، گفته که ادّعی باب در مورد آرمان مهدویت ربطی به حکمیر ناسوتی نداشته بلکه منظور ایشان نمادی از هدایت و نجات روحانی بوده است.^{۲۳} فیجیک به همین میزان به این نکته نیز بی توجه است که حضرت بهاء‌الله رسماً مفهوم جهاد را شرح کرده‌اند^{۲۴} و فرموده‌اند که صلح، آشتی و تفاهم والاترین حکمی است که باید در روز قیامت بین مذاهب و حکومتها برقرار باشد.^{۲۵} فیجیکیا آگاهانه تعالیم و نحوه زندگی حضرت بهاء‌الله را انکار می‌نماید^{۲۶} و اظهار می‌دارد که: "بهاء‌الله که در ابتدای کار اظهار دست برد

من در *Baha'i Brief 47* (آوریل ۱۹۸۴) صفحه ۲۹ درج شده است. علیرغم نامه‌های من در چاب پاره کتاب در ۱۹۹۳ در صفحه ۸۰۶ مجدداً آمده است که حضرت بهاء‌الله ادّعا کرده که مهدی موعود است ... و ادّعی مسریه که معتزانه تبلیغ و ترویج شده، معین او در فتح و ظفر بوده است.^{۲۷}

۲۲. معیناً فیجیکیا بطور واضح می‌گوید که از نصوص بهائی نقل قول نموده است. مانند زمانی که او در صفحه ۱۱۰ *Baha'ism* به فصل مه از *مفاوضات* استناد می‌کند که در واقع آن فصل از *مفاوضات* مربوط به مذاکره غیور و عقیده بهائیان درباره آنها است و تنها مثال بارزی که در آن فصل ارائه شده مربوط به حضرت مسیح است نامی از مهدی در آن متن دیده می‌شود و نه هیچ ارجاعی به خصوصیت شخصیت او در آن فصل آمده است.
۲۳. نگاه کنید به اثر گولمر (Gollmer)، در زیر صفحات ۴۸۰ به بعد. به دلایل موجهی حضرت باب را مهدی مهدی ترجیح می‌داده‌اند.

۲۴. *Die Babi - Beha'i* صص ۱۹ به بعد. همچنین نگاه کنید به کتاب حاضر، صفحات ۵ به بعد و صفحات ۱۸-۱۹.
۲۵. الواح بشارت - بشارت اول: همچنین مقایسه کنید با بشارت پانزدهم: رساله این ذنب ۱۹-۱۸، ۲۶-۲۵ به بعد.
۲۶. معیناً.

۲۶. «عاشروا مع الادیان کلّها بالروح و الريحان از این بیان آنچه سبب اجتناب و علت اختلاف و تفرقه میان برخاست.» (دریای دانش، ص ۸۸ نیز مندرج در مجموعه الواح مبارکه حضرت بهاء‌الله. ص ۱۸-۱۹).
لوح دنیا: همچنین نگاه کنید به فصل ۱۹/۲ از کتاب گولمر بنام *Gottesreich*.

۲۷. ما نصوصی مانند نص زیر را از حضرت بهاء‌الله داریم که فیجیکیا با این استدلال که حضرت بهاء‌الله مهدی موعود است و مهدی موعود را کسی که در روز قیامت بر سر تخت می‌نشیند و بر روی آن نشیند، به آن بی اعتنائی می‌کند: «لا تُریدُ أن تصرّف فی ممالککم بل جئت لتصرّف فیها». معیناً
آنها لمنظر البهاء (منتخبات، ص ۱۳۸) و فیجیکیا در ادامه استدلال خود می‌گوید: «اما بهاء‌الله حد فر...

که مهدی موعود است، چندی بعد ادعای خویش را به تمایل به سنتت جهانی افزایش داد.^{۲۸} او سپس از «سلطه جهانی منسوب به امام مهدی» که بنا بر قولش مورد ادعای حضرت بنیاء الله بوده، بی شرمانه چنین استنتاج می کند که بنیائیان در جهت ایجاد «حکومت جهانی متحد» مذهبی، می کوشند.^{۲۹}

این نکته مبنای همه اظهارات بعدی او درباره اهداف سیاسی دیانت بهائی می شود. این واقعیت که مبنای بحث او توهمی بیش نیست ظاهراً برای اهمیت ندارد. مهدی مصون از خطا است؛ لذا بزعم او جایی برای اندیشه مستقل و مسئولانه افراد وجود ندارد؛ کل نظام فقط بر اساس اطاعت از او امر نازله می تواند عمل کند.^{۳۰} وجود هیأتی مصون از خطا با ادعای حکومت جهانی به مفهوم آنست که هیچ جایی برای تصمیم گیری دموکراتیک وجود ندارد.^{۳۱} هرگونه نظام غیر مذهبی با ادعای حکومت مذهبی ناسازگار است.^{۳۲} این جعل اکاذیب، در عین حال جهت توجیه آنچه به نظر فیچیکیا «نهی ایده جمهوری» می باشد مورد استناد او قرار می گیرد. زیرا حکومت جمهوری با «آرمان مهدویت در تعارض قطعی است.»^{۳۳} این واقعیت که حضرت بنیاء الله در سال ۱۸۹۲ صعود فرمودند و دیگر شخصیت صاحب کاریزمایی جهت اداره جامعه بهائی وجود ندارد نیز نظر فیچیکیا را جلب نمی کند. او بسادگی اتهام دعوی قدرت «مهدویت سیاسی» را به تشکیلات جامعه^{۳۴}، «سیستم»^{۳۵} یا «مرکز فرماندهی» (Zentrale)^{۳۶}، نسبت می دهد. او دوست دارد بالاترین مشروع تأسیس شده به روش دموکراتیک در دیانت بهائی را به چنین عناوینی تسمیه کند.

بود که متوجه شود که در طول حیاتش به این هدف رهبریت سیاسی دست نخواهد یافت. سپس می گوید که بنیاء الله بجای برخورد مستقیم با مقامات دولتی، سیاست همکاری فرصت طلبانه را در پیش گرفت در حالی که هدف غائی که حکومت برتر جهانی دینی است بدون ادنی محدودیتی حفظ شد و بیت العدل اعظم به عنوان محرک آن مصوب شده است. (تأکید از فیچیکیا است *Baha'ism* صص ۲۷۰ به بعد).

28. *Baha'ismus*, p. 270.

۲۹. همان مأخذ. ص ۲۲ (تأکید از فیچیکیا است). ۳۰. همان مأخذ. صص ۲۸ و ۱۶۶ به بعد. ۴۲۹. ۴۲۶.

۳۱. همان منبع؛ صص ۲۷۱ - ۲۶۹ و ۳۹۰. ۳۲. همان مأخذ. صص ۲۶۹. ۳۸۷. و ۳۹۰ به بعد و ۳۹۳.

۳۳. همان مأخذ. ص ۲۷۱. ۳۴. همان مأخذ.

۳۵. همان مأخذ. ص ۲۸.

۳۶. *Materialdienst* 15/16 پادداشت ۳۸ (۱۹۷۵)، ص ۲۳۷.

۲. یک «ادعای تملک قدرت تامه» یا تحقق نبوات آخر الزمان؟

فیچیکیا بیانات مترون مقدس را که در آن از استررار ملکوت خداوند بر وجه ارض ذکری رفته است، مطابق با ایده‌های "مهدویت سیاسی" به امر بهائی نسبت می‌دهد و به عنوان ادعایی جهت حصول سلطه جهانی معرفی می‌کند. اتهامی که او در مورد قدرت طلبی به بهائیان نسبت می‌دهد دارای دو جنبه است که به قول او با هم به تسلط کامل منجر می‌شود.

اولین جنبه، هماهنگی اندیشه و عمل است؛ "اختیار کامل از فرد گرفته می‌شود" و فرد از آن پس به همان گونه که سازمان می‌خواهد می‌اندیشد و عمل می‌کند.^{۳۷} بعداً به این اتهامات پرداخته خواهد شد.^{۳۸}

جنبه دوم اتهام فیچیکیا این است که دیانت بهائی مدعی قدرت سیاسی جهانی است.^{۳۹} هنگامی که آثار بهائی از صلح اعظم،^{۴۰} عصر ذهبی،^{۴۱} ملکوت الله بر بسط غربا^{۴۲} و "جنت عدن"^{۴۳} صحبت می‌دارد، این مطالب از طرف فیچیکیا به عنوان "ادعایی سبت به دولت جهانی با حکومت متمرکز خودش" تفسیر می‌شود.^{۴۴}

واقعیت آنست که این عمل تحریف مغرضانه‌ای از ویژگی این بیانات مبارک

۳۷. *Baha'ismus* ص ۴۲۴ به بعد. ۳۸. نگاه کنید به کتاب حاضر، صص ۳۷۸ به بعد.

۳۹. ما در اینجا به اتهام دیگر فیچیکیا درباره فاشیسم (*Der Baha'ismus* مندرج در *Materialdienst 15/16*)

Issue 38 (۱۹۷۵) صفحه ۲۳۸) نمی‌پردازیم. این اتهام بنفسه و فی نفسه برای بی اعتبار کردن اتهامات وی کافی است.

۴۰. فی المثل مراجعه کنید به منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۶۳ - ۱۶۲: بیانات شفاهی خطاب به...

براون مندرج در بهاء الله شمس حقیقت، ص ۴۷۶: خطابات حضرت عبدالبهاء، جلد ۳، ص ۱۴۱، خطابات حضرت

عبدالبهاء، جلد ۲ ص ۲۸: قرن بدیع، ص ۸۱۸: *Promulgation* صص ۱۱ و ۱۲، ۲۸ به بعد، ۳۹. ص ۵۰

Promised Day is Come ص ۴.

۴۱. آخرین عصر دور بهائی (حضرت شرفی اندلی. حصن حصین شریعت الله، ص ۱۵۰) که به "نمره حاسر حـ

محیرالمتولش در آخر ایام" خواهد رسید (قرن بدیع. صص ۶۵۹، ۶۶۰، ۸۵).

۴۲. مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۴۷: قرن بدیع، ص ۸۵، ص ۶۵۷ به بعد، ص ۸۱۸: حصن حصین شریعت الله

۹۱: دور بهائی، ص ۱۰۰: نظم جهانی بهائی، ص ۱۰۸، ص ۱۶۳: *Promulgation* صص ۳۹، ۵۵، ۳۹۹.

۴۳. منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ص ۲۶۵: مکاتیب ج ۳، ص ۶۲: خطابات ج ۲، ص ۳۱۷ - ۳۱۰.

Promulgation صص ۳۹، ۳۶۹، ۳۹۹.

۴۴. *Baha'ismus* ص ۳۹۸.

است.^{۴۵} به نظر می‌رسد که فیجیکیا گاهی فراموش می‌کند عبارات مشابهی در متون مقدس دیگر ادیان هم یافت می‌شوند.^{۴۶} ندای الهی خطاب به نوع بشر و به دنبال آن، تمرّد بشر از اوامر و انذارات الهی، آمدن روز داوری و رجعت و وعده رستگاری در آخرالزمان در ملکوت صلح تحت حکومت الهی، همه مضامین مکرر بنیادی در ادیان گوناگونند.^{۴۷} این موضوعات، به کرات، در عهد عتیق و عهد جدید آمده‌است.^{۴۸} فی المثل به چه نحو دیگری یک شخص می‌تواند بیانات مهیمن مبنی بر تفوق قوم اسرائیل بر دیگر ملل را به داوری بنشیند:

«شیرامت‌ها را خواهی مکید و پستانهای پادشاهان را خواهی مکید و خواهی فهمید که من یهوه نجات دهنده تو هستم... و جمیع قوم تو عادل خواهند بود و زمین را تا به ابد متصرف خواهند شد.»^{۴۹}

فی المثل چگونگی می‌توان انتظارات ذکر شده در عهد جدید را تفسیر کرد، در آنجا که ذکر می‌کند از «پادشاه پادشاهان و رب الارباب» که از «دهانش شمشیری تیز بیرون می‌آید تا به آن، امت‌ها را بزند و آنها را به عصای آهنین حکمرانی خواهد نمود»^{۵۰} و چه می‌توان در

۴۵. اتفاقی نیست که فیجیکیا نه به منابعی ارجاع می‌دهد و نه در تأیید اتهامات خود از آنها نقل قول می‌کند و با این رویه به افسانه‌سرانی خود راحت‌تر ادامه می‌دهد.

۴۶. گفتنی است که باستانای چند تذکره اتفاقی و توأم با اشتباه در صفحه ۲۳۳، فصل او راجع به معادشناسی (Baha'ism ص ۲۳۶ - ۲۲۷) در دیانت بهائی، صرفاً مربوط به معاد فردی است و هیچ ذکری از معاد عمومی نکرده است. در حالی که این مطلب در متون مقدس دیانت بهائی مفصل‌تر و عمیق‌تر مورد بحث قرار گرفته است. بدین ترتیب فیجیکیا از کنار یکی از جنبه‌های اصلی اندیشه سیاسی دیانت بهائی با بی‌اعتنایی گذر می‌کند. در این مورد نگاه کنید به کتاب (Gollmer, Gottesreich, ch. 9).

۴۷. به کتاب *The Myth of eternal Return, or, Cosmos and History* اثر میرسیا ایلپاده (Mircea Eliade)، صفحات ۱۱۲ به بعد رجوع نمایید.

48. See Gunter Klein, Keyword 'Eschatologie: Neues Testament', *TRE*, vol. 10 (1982), pp. 270 - 299; H.D. Preuss (ed.), *Eschatologie im AT (Eschatology in the Old Testament)*, Darmstadt, 1978; Rudolf Smend, keyword 'Eschatologie: Altes Testament' *TRE*, vol. (1982), pp. 256-264; Benjamin Uffenheimer, keyword 'Eschatologie: Judentum', *TRE* *ibid.* pp. 264 - 270.

۵۰. مکاشفات یوحنا، باب ۱۹، آیه ۱۵ به بعد.

۴۹. اشعیا، باب ۶۰، آیات ۱۶ و ۲۱.

باره جهان بینی مذهب سالارانہ مندرج در آیه ۲۲ مکاشفات یوحنا گفت:
 و تخت خدا و بزه در آن خواهد بود و بندگانش او را عبادت خواهند نمود...
 زیرا خداوند خدا برایشان روشنائی می بخشد و تا ابد الابد سلطنت
 خواهند کرد.^{۵۱}

آیا بواسطه این جملات، مسیحیت و یهودیت را باید متهم به تمایل به حکومت
 جهانی کرد؟ آیا فی الواقع چنین اتهاماتی با در نظر گرفتن سبک آخرت شناختی این متون
 قابل توجیه است؟^{۵۲}

بیاناتی که در متون مقدّس دیانت بهائی راجع به موضوع «سلطنت الهی»^{۵۳} ابرار
 شده است چیزی جز تکرار وعده‌های مبتنی بر کتاب مقدّس و سایر ادیان^{۵۴} نیست. دقیقاً
 به همان گونه که مسیحیان در دعا‌های معروف به دعای خداوند (Lord's pray) ≡ ≡
 خواستار ظهور سلطنت الهی می شوند، بهائیان نیز چنین دعا می کنند: «ای خدا... صح
 اعظم را مستقر کن»^{۵۵}. امید به استقرار سلطنت آتی الهی در دیانت بهائی نیز وعده‌ای مرید
 به آخر الزمان است. ادعای قدرت، خاص است در حالی که پیشگویی‌ها و نیرات آخرت
 شناختی چنین نیستند. فیچیکیا ماهیت آخرت شناسانه این بیانات را در جائی تلویحاً
 این ترتیب تأیید می کند: «بهائیان در خصوص کیفیت حکومت دینی جهانی خود دارای

۵۱. همان مأخذ، باب ۲۲، آیات ۳ و ۵.

۵۲. مؤلفان کتاب *Handbuch Religiose Gemeinschaften* چاپ چهارم، (۱۹۹۳) اتهامات فیچیک
 مسلم نداشته‌اند (صفحه ۸۱۷) و درباره ادعای دیانت بهائی راجع به «سلطنت مطلقه بهائی از طریق تأسیس غیر
 یک حکومت مذهبی» و همچنین برای «مقابله عملی» با «تبلیغ بهائیان» گفته‌اند که: «باید تأکید کرد که بحث و بررسی
 آخرت شناسی و سلطنت الهی در انجیل با آنچه بهائیان می‌گویند تفاوت دارد» (ص ۸۱۷ به بعد).

۵۳. برای بحث مفصل‌تر توجه کنید به Gollmer, *Gottereich*, ch. 9.

* اصل کلمه Kingdom of God است که به معنای ملکوت الهی نیز می‌باشد - م.

۵۴. برای یک بررسی عمومی نگاه کنید به:

Zwi Werbłowsky, Keyword "Eschatology: An Overview", *ER*, vol. 5 (1987),

148-151.

** این دعا در انجیل متی باب ششم آیات ۹ تا ۱۳ مندرج است (مترجم).

۵۵. *Baha'i Prayers* ص ۱۰۳ / بهاء‌الله و عصر جدید، ص ۱۱۵.

ایده مشخصی نیستند.^{۵۶} مسلماً همینطور است، چونکه آنچه بهائیان می خواهند، قبضه نمودن قدرت نیست بلکه آنها بدنبال تحقق وعده الهی برای ایجاد جهانی فارغ از جنگ، نفرت و خشونت هستند.

۳. نیاز برای صلح^{۵۷}

بهر حال، این مسأله غیر قابل انکار است که تمهیدات برای آخرت و راه رسیدن به آن آینده معاد شناختی، در متون بهائی مشخص تر و مشروح تر از متون عهد عتیق و عهد جدید آمده است. گذشته از اینها چگونه می شد در کتب اخیر الذکر از پارلمان جهانی، محکمه کبری و یا قوه مجریه جهانی نام برد؟

دلیل این مسأله در این فرض نهفته است که متدّر است وعده های صلح که در طول هزاران سال مذاهب مختلف به آن معتقد بوده اند، در دوره حضرت بهاءالله به تحقق پیوندد.^{۵۸} صلح، نیاز واقعی عصر ما است^{۵۹}؛ هستی به آن منوط است؛ اضطراری ترین نیاز اجتماعی و جهانی قرن ما است و امری ناگزیر برای بقای بشریت و رفاه آینده آن است.^{۶۰}

رستگاری انسان (heilsgeschichte)، در متون مقدّسه بهائی، متضمن دو دوره متعاقب و وابسته به آرزوی صلح است. دوره اول مرحله ایست که در آن جنگ ملغی می گردد و نظام مبتنی بر صلح متدرجاً در سراسر جهان تأسیس خواهد شد. در آن موقع جنگ نهایتاً ملغی شده و دیگر به عنوان ابزاری سیاسی بکار نخواهد رفت. بر طبق متون مقدّس بهائی شروع این دوره که به آن صلح اصغر می گویند در آینده بسیار نزدیک مشهود خواهد بود، که از پی آن، در آینده ای غیر مشخص، صلح اعظم خواهد آمد؛ صلح اعظمی

56. Der Baha'ismus in *Materialdienst* 15/16, Issue 38 (1075), p. 236.

۵۷. درباره مفهوم صلح در دیانت بهائی نگاه کنید به:

Gollmer, 'Und Friede auf Erden' ('And Peace on Earth'), in *Baha'i-Briefe* 50, vol. 14 (1985), pp. 128ff., and 52, vol. 15(1986), pp. 207ff.; and *Gottesreich*, ch. 9.2.

۵۸. درباره ساختار تفکر بهائی راجع به نجات و رستگاری (heilsgeschichte)، نگاه کنید به بحث مفصّلی در این موضوع در Gollmer, *Gottesreich*, ch. 8 and 9.

۵۹. ترجمه بیان حضرت عبدالهیا / نجم باختر مجلد ۷، شماره ۶ (۱۹۱۶)، ص ۴۱.

۶۰. همان مأخذ، ص ۴؛ همان مجلد شماره ۱۵، ص ۱۳۶؛ قرن بدیع، ص ۵۶۳؛ نظم جهانی بهائی، ص ۵۰.

Promulgation ص ۱۲۵ به بعد، ص ۱۵۳.

که ابتداء با وسائلی خارج از دیانت بهائی و ضمانت‌های اجرائی قانونی و سازمانی اعمال می‌شود و سپس توسط اهل ارض به جان پذیرفته شده، به صورت صلحی در خواهد آمد که در روح انسانها متمکن گردد. این دوران معادل تأسیس "ملکوت موعود الهی در روی کره زمین" خواهد بود. ما در بخش‌های بعدی این فصل به متون بهائی درباره استتار صلح در آخرالزمان اشاره خواهیم کرد.^{۶۱} اما نخست به بررسی شرایط و پیش‌نیازهای "صلح اصغر" می‌پردازیم.

امروزه ضرورت صلح اصغر از پیشرفت تکنولوژی تسلیحات نظامی که بنفسه تهدیدی علیه بنای^{۶۲} بشری است و نیز به علت جهانی شدن مسائلی که دیگر حل آنها توسط دول ملّی که مستقل از هم فعالیت نمایند میسر نمی‌باشد، آشکار شده است.^{۶۳} بنابراین صلح موعود مورد نیاز به مراتب فراتر از پایان جنگ و در واقع تکوین نظمی فراگیر جهانی و صلح‌آمیز می‌باشد.^{۶۴} از آغاز، چنین نظام صلح‌آمیزی موضوع اصلی بیانات، اندازات و توصیه‌های مندرج در آثار بهائی بوده است. بر خلاف تأکیدات فیچیکیا، اینها اصولی هستند که جهان را قادر خواهند ساخت تا مسئولیت اعمال خویش را به عهده بگیرد؛ اینها اساس ادعای نوعی حکومت مذهبی نیستند. این اصول و تعالیم که متجاوز از صد سال پیش صادر شده اندرز نیکوئی برای جهانیان بوده نشان دهنده نبوات پیش‌بینی

۶۱. به کتاب حاضر، صص ۳۷۴ به بعد رجوع کنید.

۶۲. اما آینده را نمی‌توان با گذشته مقایسه نمود. زیرا تجهیزات جنگی در گذشته بسیار ساده بود در حالی که سلاح‌های مدرن می‌توانند در یک مدّت بسیار کوتاه تمام بشر را در کره ارض نابود نمایند و بنابراین فوق طاقّت بشرند.

۶۳. همچنین نگاه کنید به *Abdu'l-Baha', in Star of the West, vol. XI.17 (1921), p. 288.*

(Promulgation, pp. 123f.

۶۴. "اصلاح عالم و راحت امم... ظاهر نشود مگر به اتحاد و اتفاق". (مستحبات آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۱۸۳). همچنین جمیع قطعات عالم یعنی دول و ملل و مدّن و قری محتاج یکدیگر زیرا روابط سیاسیه بین کس موجود و ارتباط تجارت و صناعت و زراعت و معارف در نهایت محکمی مشهود." (مکاتیب عبدالبهاء، ج

ص ۳۵۷).

۶۴. "...تنها مسأله صلح عمومی را، در عالم انسانی تحقیقش مشکل است... اگر مسأله منحصر در صلح عمومی باشد نتایج عظیمه چنانکه منظور و مقصود است حصول نیابد. باید دائره صلح عمومی چنان ترتیب داده شود که جمیع فرق عالم و ادیان آرزوی خویش را در آن بیابند." (الرح لاهه مندرج در مکاتیب عبدالبهاء، ج

کننده؛ تحولاتی است که موجودیت ما را تهدید می‌کند. توصیه‌ها و اندازات حضرت بپناه‌الله مصراً خطاب به جهانی است که دعاوی وحیانی ایشان را نفی کرده‌است و بنابر این به پیشنهاد رستگاری از طریق "صلح اعظم" نیز بی‌اعتنایی می‌کند.

«لَمَّا نَبَذْتُمْ الصَّلْحَ الْاَكْبَرَ عَنْ وِرَائِكُمْ تَمَسَّكُوا بِهَذَا الصَّلْحِ الْاَصْفَرِ لَعَلَّ بِه تَصْلَحْ اَمُورِكُمْ وَ الَّذِيْنَ فِي ظَلْمِكُمْ»^{۶۵}

صلح اصغری که حضرت بپناه‌الله توصیه و عالم انسانی را به آن سفارش فرموده‌اند، یک نظم جهانی صلح‌آمیز غیر مذهبی، توسل به منطق و توجه به منافع فوری روشن بینانه از سوی همه اشخاص و همه دولت‌ها است. وظیفه بهائیان صرفاً آنست که کاری کنند که ندای منطق با وضوح هر چه بیشتر شنیده شود. بهائیان خویشتن را نه آغازگر و نه کارگردانان سرّی این فرایند می‌دانند. حضرت ولی امرالله صراحتاً تأکید می‌ورزند که "ملل ارض" باید "خودشان این نظم جهانی صلح‌آمیز را" مستقر سازند.^{۶۶} نقش بهائیان فقط اینست که به عنوان اعضای جامعه بشری علی‌المجموع در این عمل مشارکت ورزند و در سرنوشت جامعه بشری سهیم باشند.^{۶۷} آنچه بهائیان را از دیگر افراد متمایز می‌سازد

۶۵. لوح ملکه، مجموعه الواح ملوک، ص ۱۳۸. ۶۶. قد ظهر یوم المیعاد، ص ۷۷/ ۱۲۸ انگلیسی.

۶۷. اما بهائیان آماده‌اند که در این کار نقش فعالی را ایفا کنند. این کار در مرحله اول ایجاد آگاهی در بین مقامات تصمیم گیرنده و عموم مردم است که درباره تغییرات مورد لزوم در دنیا اطلاع حاصل کنند. به این ترتیب بهائیان در سراسر جهان به فعالیت‌هایی در سطح عامه ناس می‌پردازند و به عنوان سازمانی غیر دولتی در تشکیلات سازمان ملل متحد شرکت می‌کنند و می‌گیرند که نظرات را متوجه مسائل بالخصوص وضعیت اضطراری جهان امروز نمایند. کما اینکه تلاش ایشان در پیشنهاد جامعه بین‌المللی بهائی (BIC) جهت ایجاد یک فرهنگ شهروندی جهانی بخوبی دیده می‌شود.

(*World Citizenship: A Global Ethic for Sustainable Development = Weltburger - Ethos. Eine globale Ethik für nachhaltige Entwicklung, Published by the National Spiritual Assembly of the Baha'is in Germany, Hofheim, 1995*).

این متن پیشنهادی به مراجع زیر نیز داده شده است: اولین نشست کمیسیون سازمان ملل درباره توسعه پایدار در ژوئن ۱۹۹۳؛ با در بیانیه دفتر اطلاعات عمرمی جامعه بهائی مرسوم به رفاه عالم انسانی (دهلی نو، ۱۹۹۵) متضمن پیشنهادات و ایده‌های بهائیان بود که در کنفرانس‌های سازمان ملل در ریمو (۱۹۹۲)، وین (۱۹۹۳)، قاهره (۱۹۹۴)، کینشاک (۱۹۹۵)، برلین (۱۹۹۵)، بیجینگ (۱۹۹۵) ارائه گردید. مضمون اساسی این پیشنهادها می‌تواند با ذکر بیانی از بیت العدل الهی بدین

ساز خلاصه شود:

«صلح جهانی آیا فقط بعد از وقوع وحشت و بلائی عظیم که مولود تمسک مصرانه بشر به روش‌های ناهنجار

آنست که ایشان چنین نظم صلح آمیزی را صرفاً به عنوان نتیجه اجتناب ناپذیر اندیشه و عمل منطقی نمی پندارند، بلکه آن را موهبتی الهی برای بشریتی می دانند که از مسئولیت خویش آگاه شده است.

پیش نیازی اساسی برای اجرای الگوی صلح بهائیان، آگاهی فزاینده نسبت به این نکته است که تمام تبار انسان مواجه با سرنوشتی مشترک است و در نتیجه انسان باید، حداقل در مسائل عمده، قصد کاری هماهنگ را داشته باشد.^{۶۸} متون مقدس نمونه قطعی ثابتی برای این کار به دست نمی دهند. این متون مقدس رُخدادهای آینده مشخصی را پیش بینی نمی کنند بلکه با تمهید هدایت جهت ایجاد آینده ای صلح آمیزتر و تشویق جمیع نفوس بشری به مشارکت در تکوین مدنیته جهانی، دیدگاهی عرضه می کنند و کل را به اقدامی عملی فرا می خوانند.

از جمله ارزش های اساسی که در متون مقدس برای چنین تمدنی ذکر شده می توان از موارد زیر نام برد: رفع انواع تبعیضات نژادی، ملی، طبقاتی، دینی یا جنسی؛ حل اختلافات با استفاده از وسائل صلح آمیز؛ رعایت حق همه افراد نسبت به امکانات آموزش و پرورش و دست یابی به پیشرفت های اقتصادی و اجتماعی. اقدامات لازم جهت حصول این اهداف بطور اخص عبارتند از: موافقت همه دول و ملل با مجموعه ای از قراردادها که در آن اصول حاکم بر روابط و حقوق بین الملل وضع شود و در آن نحوه توافقات و تعهدات منبث از این اصول مشخص گردد و برای عموم واجب الاجراء باشد. این قوانین در عین حال شامل این موارد است: خلع سلاح جهانی، عقد و پیمان در خصوص مرزهای ملی و حراست از آن و تأسیس یک نظام امنیت جمعی جهت تضمین رعایت کامل این معاهدات بین المللی بدون ادنی تجاوز و تخطی از آنها.

این قبیل روش های تأمین صلح نمی تواند بدون داشتن چهارچوبی سازمانی برپا شود. اگر چه نظام صلح آمیز آینده الگویی ایستا تلقی نمی گردد، بلکه فرایندی پویا است که شرایط و ساختار آن به تدریج تکوین و تکامل می یابد و در کمال قوت تأسیس خواهد شد،^{۶۹} اما بعضی از مشخصات ساختاری آن از فحوای متون مقدس قابل درک و تشخیص

قدیمی است باید تحقق یابد یا آن که فی الحال صورت پذیراست و از طریق اراده و عزمی راسخ که نتیجه مذاکره و مشورت باشد حاصل خواهد شد؟» (نقل از وعده صلح جهانی: بیانیه بیت العدل اعظم خطاب به امر

عالم اکتبر ۱۹۸۵: نقل ترجمه از صفحه ۲ بیانیه فوق).

۶۸ (لوح مقصود). مجموعه الواح نازله بعد از کتاب اقدس.

۶۹ 'Abdu'l-Baha, in 'Abdu'l-baha in London, p. 106; Shoghi Effendi, *Promised*

است.^{۷۰} متون مقدس آشکارا الگویی را مجسم می‌سازند که متضمن تفکیک قوا در سطح بین‌المللی است. قوه مجریه و منننه و قضائیه باید توسط مدیریت اجرایی جهانی، پارلمانی جهانی و محکمه‌ای بین‌المللی عمل کنند. اقتضای دیگر در این کار آنست که این مشروعات در جیان، نماینده مردم بوده و به طور دموکراتیک انتخاب شوند.

۴. دولت جهانی تمرکزگرا؟

بهائیان رابطه بین نهادهای بین‌المللی و دولت‌ها را در چنین نظام صلح‌آمیزی از چه نوع می‌دانند؟ موضع خاص بهائیان درباره تنوع فرهنگی و سیاسی چیست؟ فیچیکیا برحسب اتهام "میدویت سیاسی" اش که در آن گفته بود که به علت وجود فقط یک حاکم، فقط یک مرکز قدرت وجود خواهد داشت، احتجاج می‌ورزد که بهائیان در جهت حصول یک دولت جهانی متمرکز می‌کوشند و اهداف سیاسی آنها "جائی برای یک جامعه مشترک المنافع فدرال باقی نخواهد گذاشت".^{۷۱} معیندا فیچیکیا آشکارا با حداقل برخی از مفاد متون مقدس راجع به مزایای ساختار فدرالی آشنا است زیرا خواننده خود را مطلع می‌سازد که بهائیان در "تبلیغات دینی شان" سعی می‌کنند که این استنباط را "برای جهانیان بوجود آورند که چنین نظام فدرالی با اهداف دیانت بهائی منطبق است".^{۷۲} فیچیکیا بدون پرداختن به هیچ بحثی عبارات فوق را قطعی و تمام شده تلقی نموده، تأکید می‌کند که: «به هر حال استنباط فوق کاملاً اشتباه است... در حقیقت... هدف دیانت بهائی تأسیس نظام فدرال مشترک المنافع از دولت‌ها نیست، بلکه هدف تشکیل دولت واحد متحد تمرکزگرا است»^{۷۳} مقصود از اصرار و ابرام فیچیکیا درباره کوشش جهت ایجاد دولت جهانی متمرکز

Day, pp. 120, 128f; Letter dated 19 January 1983 and 31 January 1985 written on behalf the of Universal House of Justice, Published in Peace 74:2, 76:3.

همچنین رجوع کنید به رساله مدینه، صص ۱۲۷ به بعد.

۷۰. در باره این موضوع نگاه کنید به:

Gollmer, *Gottesreich*, ch. 9.2.1: 'Überlebenssicherung: Der geringere Frieden'.

(Security for survival: the Lesser Peace); Bramson-Lerche, 'An Analysis of the

Baha'i World Order Model', pp. 1ff.

۷۲. همان مأخذ، ص ۳۸۹.

۷۱. *Baha'ism* ص ۳۹۰.

۷۳. همان مأخذ. (تأکید از فیچیکیا است).

و نفی ساختارهای فدرالی اینست که ترس‌های قدیمی را در دلها زنده کند؛ ترس‌هایی که بنشه قابل توجیه‌اند.^{۷۴} از آنجائی که متون بهائی بنفسه نشان دهنده کذب سخنان او می‌باشد، فیچیکیا اشاره می‌کند که بهائیان متعمداً دروغ می‌گویند. در اینجا نیز او مدرکی ارائه نمی‌دهد و برای این که جلوی اعتراضات را نسبت به ادعاهای خود بگیرد از تکنیک زبانی تلقین و تکرار استفاده می‌کند.

حقیقت، کاملاً نقطه مقابل ادعاهای فیچیکیا است.^{۷۵} تنوع غنی فرهنگ‌ها بخشی از میراث تمام افراد بشر است.^{۷۶} قبلاً دیدیم که نظام صلح‌آمیز سکولار که حضرت بهاء‌الله

۷۴. کارل یاسپرس (*Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, p. 65.) به درستی به خطر یک استبداد جهانی در دست یک آبر دولت واحد جهانی پی می‌برد و می‌نویسد: زیرا هر قدرتی که همه نیروها را در یک دست متمرکز سازد، به زودی آزادی را نابود خواهد کرد. کارل فردریک فن وایزاکر نیز در (*Der bedrohte Friede*, p. 127) چنین وضعی را خطری واقعی می‌پندارد: آنچه ناگزیر منجر به صلح در جهان تکنیکی ما خواهد شد محر خود اختلافات و تعارضات نیست بلکه امحاء روش خاص اعمال و رهبری آنهاست. چه بسا دوره این صلح جهانی یکی از تاریک‌ترین ادوار بشری باشد. چه بسا راه احراز چنین وضعی از طریق یک جنگ جهانی آخر و یا اجرای کودتائی خست‌بار باشد که منجر به نوعی استبداد گریزناپذیر شود. اما به هر حال، ضروری است. این هر دو نفر، راه‌حل را در ایجاد یک حکومت فدرال می‌بینند. همچنین نگاه کنید به

Gollmer, 'Und Friede auf Erden', *Baha'i-Briefe* 52 (December 1986), pp. 221ff.

۷۵. درباره این موضوع نگاه کنید به: Gollmer, *Gottesrich*, ch. 9.2.1.

۷۶. اینکه جامعه بهائی حتی توسط دیگران به عنوان عرصه نوید بخشی برای حراست و اجتماع فرهنگ‌های گوناگون جهانی قلمداد می‌شود از مقدمه اروین لازلو معلوم می‌شود، نگاه کنید به:

(*Die Praxis der Einheit in der Vielfalt*) in E. Laszlo (ed.), *Rettet die Weltkulturen*, pp. 17f.

لازلو بهائیان را نمونه زنده‌ای از "وحدت در کثرت" می‌بیند و می‌گوید: عملکرد این جامعه مذهبی برهان قاطعی است بر آن که چنین تساری بین همه انسانها منجر به فقر و یا نابودی فرهنگی نمی‌شود. بلکه بر عکس. به "مبادله فرهنگی" بیش از میزان متداول می‌انجامد. جالب آنکه جامعه بهائی. خود را به طور اخص وقت رشد و تکامل فرهنگ‌ها نموده‌است. نمونه خاص این مورد را در گزارش راجع به گوایمی‌ها (*Guaymis*) که مردمان برومی در کوردویرای مرکزی (*Cordilleras*) در غرب پاناما هستند، می‌توان مشاهده نمود: "گوایمی‌های پاناما روش جدیدی جهت حفظ هریت (*One Country* 6.3, oct - Dec. (1994), p.11)

خوبش کشف می‌کند."

توصیه فرمودند واجد خصوصیت فدرالی است. همه پیشنهادات خاص موجود در آثار بهائی جهت تجدید سازمان سیاسی جهان، متضمن وجود یک ساختار فدرالی است. اصول عدالت^{۷۷} و وحدت در کثرت^{۷۸} صریحاً چنین اقتضا می‌کند که هیچیک از کشورها و امت‌ها را نباید سرکوب کرد.^{۷۹} یکی از اصول نظام مشترک المنافع جهانی باید اعطای بیشترین میزان استقلال ممکن به هر یک از اعضاء باشد زیرا "اگر بخواهیم از مناسد مرکزیت افراطی اجتناب کنیم، وجود نظام خودمختاری ملی بسیار ضروری است."^{۸۰} تمرکزگرایی به شدت رد می‌شود. زیرا مروج استبداد و خودکامگی^{۸۱} است. راه حلی که پیشنهاد می‌شود نظام فدرال است: نظام سیاسی پیشنهادی، دولت جهانی فدرال می‌باشد^{۸۲}. در سطوح مختلف جامعه جهانی، اصل اختیار تصمیم‌گیری باید ملحوظ نظر باشد و همه تصمیم‌ها باید با مشورت تمام آحاد ذینفع صورت گیرد.^{۸۳}

از نتایج این طرح آنست که قدرت مؤسسات بین‌المللی باید از طریق نظام فدرالی محدود شود. بر طبق دیدگاه دیانت بهائی رعایت عدالت نسبی و صیانت از حقوق اقلیت‌ها باید از عوامل تعیین‌کننده هیأت‌های نمایندگی ملی در این مؤسسات بین‌المللی باشد. بنابراین شمار نمایندگان ملل در هیئت‌های بین‌المللی باید متناسب با جمعیت هر

۷۷. از توفیق مورخ ۱۲ آپریل ۱۹۴۲ که از طرف حضرت ولی امرالله نوشته شده مندرج در: *Peace 65* (p. 40).

۷۸. حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، ص ۵۷ به بعد.

۷۹. این موضوع همچنین احتمال احراز درجات مختلف حاکمیت توسط دولت‌ها را متنبی می‌سازد.

۸۰. نظم جهانی بهائی، ص ۵۷ همچنین نگاه کنید:

See also Abdu'l-Baha, *Star of the West* VII.6 (1916), p. 48.

۸۱. Abdu'l-Baha', *Promulgation*, p. 167; (ترجمه انگلیسی).

۸۲. همان مأخذ. حضرت ولی امرالله، ظهور عدل الهی، صص ۱۴۹ به بعد؛ نظم جهانی بهائی، صص ۵۱، ۵۷، ۶۲، ۶۳.

۸۳. ۱۶۵: قرن بدیع، ص ۵۶۴؛ توفیق مورخ ۱۶ فوریه ۱۹۳۲ که از طرف حضرت ولی امرالله مرقوم شده و در *Peace*

56: درج گردیده‌است؛ دستخط مورخ ۱۱ سپتامبر ۱۹۸۴ که از طرف بیت العدل اعظم مرقوم و در همان منبع، صص ۴۴

- بعد مندرج است.

- نگاه کنید به:

228f.; Abdu'l-Baha, *Star of the West*. VII.9 (1916), p. 82; vol. XIII. 9 (1992),

pp. Shoghi Effendi, *Baha'i Administration*, p. 40.

ملت باشد.^{۸۴} از سوی دیگر باید اطمینان حاصل شود که هیچ کشور و یا نژاد خاص نتواند از طریق نحوه ابدای رأی بر ملل دیگر مسلط شود.^{۸۵} هدف اعلان شده این نظام اینست که "حقوق جمیع بشر محفوظ و مصون گردد حتی ملل های صغیره مثل ملل کبیره در صورت حمایت عدل و حق راحت و مستریح گردند."^{۸۶} تحقق این نظم مستلزم یک نظام بین المللی جدید است که میرا از وابستگی یکطرفه و منزّه از خصوصیت تفوق و تسه قدرت های عمده نظامی و اقتصادی باشد. آنچه مطرح است تعاون و تعاضد است نه تنازع، امنیت قانونی است نه «هرج و مرجی که از ایجاد دولت های ملی مختلف ناشی شده...»^{۸۷} طبیعتاً تضمین امکان یک حکومت بین المللی در جهانی که به طرف وابستگی متقابل فزاینده پیش می رود، واجد اهمیت زیاد است ولی توجّه به خطرات یک دولت جهانی متمرکز، مسلط، خودمختار و جبار نیز از اهمیت ویژه ای برخوردار می باشد.

۵. قلمرو آخرالزمانی صلح

نظم صلح آمیزی که فوقاً به آن اشاره گردید به هیچ وجه با قلمرو صلحی که از نبوت کتاب مقدس بر می آید یکسان نیست. معیناً، حضرت بهاء الله نوید می دهند که این نظم صلح آمیز نیز در طی دور بهائی متحقق خواهد شد. این تصویر مترادف با "عصر ذهبی دیانت بهائی است" که در آن «سراسر کره ارض آینه جنت ابهی گردد»^{۸۸} بعلاوه در متون مقدس بهائی تحقق «ملکوت الله بر ارض» موعود معادل «صلح اعظم» و «عدل اعظم» در نظر گرفته شده است.

اگر چه تحقق این پیش بینی در دور حضرت بهاء الله نوید داده شده، ولی به کفری اشتباه است اگر فکر کنیم که اشتیاق بهائیان به ظهور هزاره موعود به زمان یا محتوای مربوط است. حضرت ولی امرالله مصرحاً مشخص می سازند که نشئه الهی که زیربنای

۸۴. حضرت عبدالهیهاء، مکاتیب جلد ۳، ص ۱۱۲، لوح لامه.

۸۵. تریق مورخ ۱۲ آپریل ۱۹۴۲. که از طرف حضرت ولی امرالله مرقوم و در صفحه ۴۰ Peace مندرج است.

موضوع عدالت: نگاه کنید به سفر. در کتاب حاضر، ص ۳۴۰ به بعد.

۸۶. مستخباتی از مکاتیب حضرت عبدالهیهاء، ص ۱۰۶.

۸۷. حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، ص ۱۶۴.

۸۸. نظم جهانی بهائی، ص ۱۷۰.

تحوّلات است با «تأنی» به پیش می‌رود.^{۹۹} حضرت عبدالبهاء، بیانیان را انذار می‌فرماید که عبور باشند به جیت آنکه «شجره ملکوت خداوند» نمی‌تواند در زمان کوتاهی «بشکفتد و به بار نشیند؛ بلکه مدّت مدیدی جهت تکوین آن ضروری است».^{۱۰۰} برای آنکه عصر ذهبی متحقّق شود، شرط لازم آنست که افئده عباد منقلب گردد و بشریت علی‌المجموع به بلوغ رسد و این شرطی است که به سختی می‌توان آنرا با زیرکی به عنوان «برنامه اتحاد جهانی»^{۹۱} که «مبدع»^{۹۲} آن حضرت بهاء‌الله است توصیف کرد. این نبوّات بی‌تردید ماهیتی آخرالزمانی دارد.

این مطالب تعارضی با این واقعیت ندارد که برخی از مراحل و منازل مسیری که به سوی «صلح اعظم» طی می‌شود در متون مقدّس بهائی آمده‌است. حضرت ولی امرالله با ارجاع به نبوّاتی مربوط به آخرالزمان که در ادیان موجود است و تطبیق این نظریات با بیانات حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء و تفسیر آنها،^{۹۳} به شرح تصویری از تحقق آخرالزمان در جهان ناسوت می‌پردازند. این مفهوم، مفهومی ایستا نیست، بلکه باید آن را فرایندی تکاملی و به منزله تحقّق و شکوفائی تدریجی استعدادها و امکانات بالقوه مکنون در امر حضرت بهاء‌الله دانست. مراحل این فرایند، بدون ذکر جزئیات محتوایی و زمانی در آثار مکتوب حضرت ولی امرالله آمده‌است: انتقال از مرحله «صلح اصغر» به «صلح اکبر» متدرجاً صورت حقیقت به خود خواهد گرفت. این رخداد فرایندی است که متضمّن وقایع زیر است: تحوّل روحانی جهان و جهانیان؛ اتحاد همه نژادها و نظامهای عقیدتی، طبقات و ملل؛ که در نظم بدیع جهانی حضرت بهاء‌الله و ایجاد یک فرهنگ جدید جهانی به عنوان اولین مرحله تکوین عصر ذهبی امر حضرت بهاء‌الله، تکامل می‌یابند.^{۹۴} این تحوّل را بلوغ عالم انسانی نامیده‌اند^{۹۵} که پیش‌نیاز «صلح اعظم» می‌باشد.^{۹۶} این فرایند رستگاری

۹۹. قرن بدیع، ص ۲۰۶، ۷۰۶، ۸۲، ۱۲۰ به بعد، ص ۴.

90. Abdul-Baha, *Tablets*, vol. 2, p. 312.

91. Ficcchia, *Baha'ism*, p. 265.

92. *Handbuch Religiose Gemeinschaften*, 4th edn., 1993, p. 810.

۹۳. نظر اجمالی در باره این مطالب را در کتاب قرن بدیع، صص ۲۱۳ به بعد ملاحظه کنید.

۹۴. حضرت ولی امرالله، نظم جهانی بهائی، ص ۱۰۱. قد ظهّر یوم المیعاد (انگلیسی)، ص ۱۲۸؛

Messages to the Baha'i World, pp. 155 f.

۹۵. حضرت ولی امرالله، قرن بدیع ص ۸۱۶؛ قد ظهّر یوم المیعاد (انگلیسی)، صص ۱۲۲، ۱۲۸؛ نظم جهانی بهائی، ص

انسان (heilsgeschichte) است. در طی این مراحل تکاملی، دیانت حضرت بهاء‌الله - بر طبق متون مقدس بیائی - به تدریج در بُعد و سیمی مورد قبول جهانیان قرار خواهد گرفت، نهایتاً به عنوان یک مذهب رسمی پذیرفته خواهد شد و بیت العدل اعظم الهی به عنوان هیئت عالی تنبیهی جامعه انسانی در "ممالک متحدۀ بیائی"^{۹۷} تأسیس خواهد شد. نظم جامعه بیائی آنچنان که امروزه آن را مشاهده می‌کنیم، صرفاً بارقه‌ای از آن پرتو نور شدیدی است که در راه است و فقط به منزله هسته‌ای است که در حول آن "نظم جهانی حضرت بهاء‌الله" شکل خواهد گرفت.^{۹۸} بنابراین، عصر ذهبی که صلح اعظم بخشی از آنست یک غایت (موقتی) و نقطه تماسی است بین تکامل اجتماعی نوع بشر و تکوین جامعه حضرت بهاء‌الله.^{۹۹} در آن هنگام ترکیب جدید دین با سیاست واقع می‌گردد، و به جدائی این دو که در متون مقدس بیائی در شرایط کنونی ضروری تشخیص داده شده، پایان داده می‌شود.^{۱۰۰} اما پیش نیاز چنین ترکیبی آنست که دیگر دین جنبه ایدئولوژیک یا سیاسی نداشته باشد و سیاست نیز نباید بر اساس نگرش دوست - دشمن عمل کند.^{۱۰۱}

۹۶. حضرت ولی امرالله، قرن بدیع، ص ۸۱۶؛ قد ظهر یوم المیعاد، ص ۱۲۸. در جای دیگر از این فرهنگ جهانی از "نور و منقذ اصلی" صلح اعظم نام برده شده است (حسن حسین شریعت الله، ص ۹).

۹۷. به مجموعه ترفیح *Messages to the Baha'i World* ص ۱۵۵ ترجمه کنید. نظم جهانی بیائی، ص ۱۱ و ۲۵ به بعد مراجع کنید. احتمالاً عملکرد تفهینی بیت العدل اعظم الهی محدود به معیارهای متعالی قانون (غیر مستقیم) الهی خواهد بود. نگاه کنید به: (الواح و صایای حضرت عبدالبهاء، مندرج در ایام تسعه، صص ۲۷۰ و ۴۷۷). بیت العدل اعظم قطعاً جانشین پارلمان جهانی آینده نیز که در آثار الهی پیش بینی شده است، نخواهد شد.

۹۸. "نظم اداری قطعاً هسته و شکل کلی نظم جهانی حضرت بهاء‌الله می‌باشد. اما هنوز در حالت جنینی است و باید مراحل تکاملی اساسی را در طول زمان طی نماید." (از دستخط مورخ ۲۷ آوریل ۱۹۹۵ که از طرف بیت العدل اعظم الهی خطاب به یکی از احمیاء نوشته شده است).

۹۹. به صفحات ۱۲۰ به بعد ترفیح قد ظهر یوم المیعاد (انگلیسی) ترجمه نمایند.

۱۰۰. "دین ابداً در امور سیاسی علاقه و مداخلی ندارد زیرا دین متعلق به ارواح و وجدان دارد و سیاست متعلق به جسم، لهذا رؤسای ادیان نباید در امور سیاسی مداخله نمایند بلکه باید به تعدیل اخلاق ملت پردازند. نصیحت کنند و تشریح و تحریص بر عبودیت نمایند. اخلاق عمومی را خدمت کنند، احساسات روحانی به نفس دهند، تعلیم علوم نمایند و اما در امور سیاسی ابداً مداخلی ندارند. حضرت بهاء‌الله چنین می‌فرمایند. در انجیل است: «آنچه مال قیصر است به قیصر بدهید و آنچه مال خدا است به خدا» (خطابات حضرت عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۷۶).

۱۰۱. در باره این موضوع، نگاه کنید به کتاب حاضر، ص ۳۹۱ به بعد، ص ۴۰۱ به بعد.

به موازات رخدادهای سراسر جهان، که مطابق با "نقشه کبیر الهی" ۱۰۲ صورت خواهد گرفت و نهایتاً از طریق صلح اصغر به صلح اعظم منجر خواهد شد، جامعه بهائی نیز مراحل مختلف تکاملی خود را طی خواهد نمود و از "عصر رسولی" سالهای اولیه تا مراحل مختلف "عصر تکوین" و "عصر ذهنی" دور بهائی گذر خواهد نمود. ۱۰۳ در طی عصر تکوین، تکامل و بلوغ دائم التزاید مشروعات امری، ۱۰۴ با تأثیر روزافزون آنها بر کل جهان همراه خواهد بود. ۱۰۵ توجه کنید: انتظار نمی رود که بهائیان در صدد اعمال نظرات خویش برآیند، بلکه انتظارشان اینست که جوامع جهان بطور روز افزونی جهت کسب رهنمود و طلب اعانت به جامعه بهائی و مشروعات آن روی آورند. برای اتمام "عصر تکوین" زمان خاصی پیش بینی نشده، اما انتظار می رود که به مدتی طولانی به درازا بکشد. ۱۰۶ انتظار می رود که در عصر ذهنی، جامعه بهائی و جامعه انسانی کاملاً در هم ادغام شوند و امور داخلی جامعه بهائی و فرایند تاریخ جهانی به هم گره بخورد، ۱۰۷ و دین و سیاست با هم آشتی نمایند. ۱۰۸

معیناً باید یک نکته را در نظر داشت که خداوند، حاکم بر تاریخ بوده و خواهد بود و "یفعل ما یشاء" است. اگر گوشه‌ای از آینده را به انسان می نمایاند از عنایت، مرحمت و

۱۰۲. نگاه کنید به حصن حصین شریعت الله، صص ۳۹ به بعد و *Wellspring of Guidance*، ص ۱۳۳ به بعد.
 ۱۰۳. دور بهائی، صص ۳ به بعد و ۷۲ به بعد؛ قرن بدیع، صص ۱۸ به بعد؛ حصن حصین شریعت الله، صص ۶ به بعد؛ برای نظر کلی راجع به این مراحل به "The Epochs of the Formative Age" نگاه کنید. این متن توضیحی است که توسط دارالتحقیق بیت العدل اعظم در ۵ فوریه ۱۹۸۶ تهیه و در منبع زیر درج گردیده است:
The Six Year Plan. Summary of Achievements, Haifa: Baha'i World Centre, 1993.

۱۰۴. قرن بدیع، صص ۶۵۹ به بعد؛ دور بهائی، صص ۹۸ به بعد.

۱۰۵. نگاه کنید به دستخط مورخ ۳۱ ژانویه ۱۹۸۵ که از طرف بیت العدل اعظم مرقوم و در *Peace*. 76:3 (P.45) درج گردیده است.

۱۰۶. نگاه کنید:

Abdu'l-Baha' in London, p. 106; Shoghi Effendi, *Promised Day*, p. 129; Shoghi Effendi, quoted from a letter dated 29 July 1974 of the Universal House of Justice, published in *Peace* 71:2 (p. 43).

۱۰۷. حصن حصین شریعت الله، صص ۳۹ به بعد.

۱۰۸. برای توضیحی درباره مفهوم واقعی سیاست نگاه کنید به کتاب حاضر در صفحات ۳۸۸ تا ۴۰۱ و ۴۰۵ تا ۴۰۸.

هدایت او است و این اراده قاهره او را محدود نمی‌سازد. هرچه انسانها جهت پیش بینی نشئه آینده الهی برای نجات بشری، بیشتر بکوشند احتمال اینکه فرضیات شان غلط از آب درآید بیشتر است. وعده هدایت که مندمج در عهد الهی است، بخصوص آنجا که هیچ دستورالعمل یا توضیحات روشنی داده نشده باشد، به رابطه مبتنی بر توکل و اعتماد دلالت دارد.

اما در این نگرش نسبت به استقرار ملکوت خدا در جهان ناسوت یک نکته قطعی است و آن اینکه طرح احراز قدرت جهانی آنچنان که فیجیکیا می‌خواهد بما بقبولاند در کار نیست. صرفنظر از نحوه ارزیابی اشخاص از امکان تحقق ملکوت خداوند بر وجه ارض - همراه با شرایط مربوط به صلح، عدالت، شنتت و عشق مرتبط با آن - باید گفت که این نظریه هم برای آحاد نفوس مصداق دارد و هم برای کل جامعه؛ هم منبع لایزالی هدایت است و هم معیار ابدی هر اقدامی در جامعه بشری. جنبه‌های مادی طرح استقرار «ملکوت خدا» بخشی اساسی و ضروری در بین عناصر «این نوع جدید از سیاست» است.^{۱۰۹} فی‌المثل انتخابات و مشورت بنائی. هنگامی که به درستی درک و به نحو صحیح معمول گردد - امروزه فرصتی جهت تجربه نمودن گوشه‌هایی از شاخصه‌های «ملکوت الهی» آینده است.

۶. قدرت طلبی یا خدمت به نوع انسان؟

صحبت فیجیکیا درباره قدرت طلبی بهائیان به معنای آنست که بهائیان یا شروعات ایشان خواستار اعمال قدرت بر دیگرانند اما فی الواقع عملکرد بهائیان بدینگونه نیست. آنچه از بهائیان خواسته می‌شود که انجام دهند و تنها نیت ایشان می‌باشد؛^{۱۱۰} خدمت به امم^{۱۱۱} و قیام و وقف خود به^{۱۱۲} خدمت به عالم بشریت است.^{۱۱۳} بهائیان با نشان دادن بی قید و شرط صفات وفاداری و امانت،^{۱۱۴} عشق^{۱۱۵} و

۱۰۹. به کتاب حاضر در صفحات ۴۰۱ به بعد نگاه کنید.

۱۱۰. مثلاً نگاه کنید به 'Abdu'l-Baha', Prayers p. 110. اسامات مشابه آن در صفحه ۳۰۷ مجموعه مناجاتهای

حضرت عبدالقیام، فتح آلمان، جاب دوم ۱۵۷ بدیع مندرج است.

۱۱۱. حضرت بهاء‌الله، کتاب عهدی مندرج در آیام تسعه، ص ۳۵۹.

۱۱۲. حضرت بهاء‌الله، طراوات، طراز اول.

۱۱۳. مناجات حضرت عبدالقیام، مندرج در ص ۱۱۰ Baha'i Prayers.

خدمت^{۱۱۶} می خواهند به عنوان «خمیر مایه»^{۱۱۷} جهان عمل کنند تا تحوّل تدریجی در بین «احزاب مختلفه»^{۱۱۸} و قبائل متخاصمه زمین در جهت انسانیت، شفقت و عطف به بار آورند. معیار حقیقی انسانیت از نظر بهائیان، خدمت به همه امم عالم بدون توجه به گرایش های مختلفه دینی ایشان است:

«امروز انسان کسی است که به خدمت جمیع من علی الارض قیام نماید»^{۱۱۹}.

این بیان مشابه وظیفه ای است که حضرت عیسی مسیح، حواریون خود را به آن فرا خواند و قطعاً نمی توان آن را گرایش قدرت طلبانه دانست. جامعه بهائی با احساس پیروزی، از خود بیخود نمی شود بلکه نشان می دهد که جامعه ای صبور و شکیبا،^{۱۲۰} و بالاتر از آن جامعه ای خدوم است. درست به همان گونه که بر طبق تعالیم بهائی، فرد فی الحقیقه به منظور خدمت خلق شده^{۱۲۱} و فقط از طریق

حضرت عبدالبهاء، ج ۲، ص ۲۳۲.

۱۱۶. خدمت به نوع بشر به عنوان هدفی در آموزش و پرورش کودکان بیان شده است:

Abdu'l-Baha', *Prayers*, pp. 36f., *Prayers* (Brithish edn. 1951, pp. 58f.).

۱۱۸. مستحبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۶۹.

۱۱۷. انجیل متی، باب ۱۳، آیه ۳۳.

۱۱۹. همان مأخذ، ص ۱۶۰.

۱۲۰. «باید به جمیع حتی به دشمنان دوستی و محبت نمائید. بدخواهان را خیرخواه باشید و مخالفان را یار موافق گردید. پس به موجب این تعالیم عمل نمائید بلکه این ظلمات حرب و جدال زائل شود، نورانیت الهیه جلوه نماید. (خطابات مبارکه حضرت عبدالبهاء، ج ۲، ص ۳۴۶).

«بلکه باید بالعکس مقابله کند، عفو کند، بلکه اگر ممکن شود اعانتی به متعدی نماید. این نوع سزاوار انسان است به جهت آنکه از برای او از انتقام چه ثمری حاصل.» (مفاوضات، ص ۲۰۲)

برای مشاهده مثالهای خاصی که نشان دهند که چگونه این اهداف مذکوره، در عمل در موقعیت های با تبعیضات شدید پیاده شده است، نگاه کنید به:

Christine Hakim, *Les Baha'is ou la victoire sur la violence*, Lausanne: Favre, 1982,
and Olya Roohizadegan, *Olya's Story. A survivor's Dramatic Account of the Persecutions in Iran*, Oxford: One World, 1993.

۱۲۱. «امروز انسان کسی است که به خدمت جمیع من علی ارض قیام نماید.» (لوح مقصود، ص ۱۱)

«عظمت و جلال انسان وابسته به خدمت او به ممنوعان خویش است.» (ترجمه)

خدمت به خداوند و همنوع خویش به بلوغ اخلاقی لازم می‌رسد، از جامعه بهائی نیز انتظار می‌رود که افزون بر همه، خادم بشریت باشد. به پندهای اخلاقی زیر که به اشخاص خطاب شده است ولی در مورد جوامع بهائی نیز مصداق دارد توجه کنید:

«کن... فی الحقوق امیناً و فی الوجه طلقاً و للفقراء کتراً و للاغتیاء ناصحاً و للمنادی مجیباً و فی الوعد و قیاً... و فی القضاء عادلاً و للانسان خاضعاً و فی الظلمة سراجاً و للمهموم فرجاً و للظمان بجرأ و للمکروب ملجاء و للمظلوم ناصراً و عضداً و ظهراً و فی الاعمال متقیاً و للغریب وطناً و للمریض شفاءً و للمستجیر حصناً... و لوجه الصّدق جمالاً و لهیکل الامانة طرازاً و لبيت الاخلاق عرشاً و لجسد العالم روحاً...»^{۱۲۲}

«یتیمان را پدر مهربان گردید و بیچارگان را ملجاء و پناه شوید. فقیران را کتیز غنا گردید و مریضان را درمان و شفا. مُعین هر مظلومی شوید و مجیر هر محروم. در فکر آن باشید که خدمت به هر نفسی از نوع بشر نمائید و به اعراض و انکار و ظلم و عدوان اهمیت ندهید و اعتناء نکنید. بالعکس معامله نمائید و به حقیقت مهربان باشید نه به ظاهر و صورت. هر نفسی از احبای الهی باید فکر را در این حصر نماید که رحمت پروردگار باشد و موهبت آمرزگار. به هر نفسی رسد خیری بنماید و نفعی برساند و سبب تحسین اخلاق گردد و تعدیل افکار، تا نور هدایت بتابد و موهبت حضرت رحمانی احاطه نماید. محبت نور است در هر خانه بتابد و عداوت ظلمت است در هر کاشانه لانه نماید.»^{۱۲۳}

این روحیه خدمت صرفاً نباید معطوف به خود جامعه باشد و یا در جهت فرد و نیازش به رستگاری حرکت کند^{۱۲۴} و یا فقط برای کمک رسانی به نیازمندان عمل نماید؛^{۱۲۵}

Abdu'l-Baha' *Promulgation*, p. 107).

۱۲۲. حضرت بهاء الله، رساله ابن الذئب، صص ۶۹، ۶۸. آثار قلم اعلی، ج ۲، ص ۱۷؛ منتخبات آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۸۲.

۱۲۳. حضرت عبدالبهاء، امر و خلق، ج ۳، ص ۲۰۶.

۱۲۴. اگر چه وظیفه همه بهائیان برای تبلیغ امرالله مبتنی بر حق هر فردی است که با دعوت حضرت بهاء الله آشنا شود. در جهت موافقت یا مخالفت با آن اتخاذ موضع نماید.

۱۲۵. برای مثال، جهت ملاحظه طرح‌های بهائی توسعه اجتماعی مراجعه کنید به: *Entwicklungsprojekte in*

der Baha'i Weltgemeinde (طرح‌های توسعه در جامعه جهانی بهائی) اثر Uta von Both - مترجم.

به وضوح نام تمرکز این خدمت معطوف به مسئولیت پذیری در قبال کل جهان است.^{۱۲۶} در ارائه این خدمت نباید به گروه و دسته‌ای تمایلات یکسو نگرانه داشت. دیانت بهائی تصویر دوگانه‌ای از جهان با تمایز بین مؤمن و کافر، خوب و بد، بهشتی و جهنمی ندارد. وحدت، اصل دیانت بهائی است: از نقطه نظر ماوراء الطبیعه ناظر به وحدت خدا، خالق همه بشر و عنایات شامله او است و از نقطه نظر عملی، ناظر به یک معیار اخلاقی در مورد فرد و ملل جهان است که آن مسئولیت پذیری نسبت به صیانت از خلقت می‌باشد. بدین ترتیب همانطور که مشاهده می‌کنیم، مفهوم وحدت آنچنان که فیزیکیا احتیاج می‌ورزد،^{۱۲۷} معطوف به تمایل به تأسیس یک دولت واحد و همشکل تحت رهبری جامعه بهائی نیست بلکه مبین بذل توجه به دیگران، نداشتن تعصب و مسئولیت‌پذیری نامحدود شخصی برای خدمت به همه مخلوقات است:

«طوبی لمن اصبح قائماً علی خدمة الامم... فی الحقیقه عالم یک وطن محسوب است و من علی الارض اهل آن»^{۱۲۸}

حیث مراقت یا مخالفت با آن اتخاذ موضع نماید.

۱۲۵. برای مثال، حیث ملاحظه طرح‌های بیانی توسعه اجتماعی مراجعه کنید به: 'Entwicklungsprojekte in der Baha'i Weltgemeinde' (طرح‌های توسعه در جامعه جهانی بهائی) اثر Uta von Both مندرج در صفحات ۱۸ به بعد *Baha'i-Briefe* شماره ۵۴ - ۵۳ (دسامبر ۱۹۸۷) مراجعه کنید؛ و نیز مطلبی تحت عنوان *UNIFEM-Baha'i Project Strikes a responsive chord* مندرج در صفحه یک به بعد نشریه *One Country 5.3* (اکتبر - دسامبر ۱۹۹۳)؛ و نیز مطلبی در همان نشریه شماره ۵/۲ (ژوئیه - سپتامبر ۱۹۹۳) تحت عنوان *In Swaziland, New Dawn Engineering makes appropriate, labor- "unsaving" devices* صفحات ۱۴ - ۱۲؛ و نیز ابضاً در همان نشریه شماره ۵/۴ (ژوئیه - مارس ۱۹۹۴) صفحه یک به بعد مطلبی تحت عنوان *Helping "Street Kids" in Brazil Find a new Life*؛ و نیز در همان نشریه شماره ۴/۳ (ژوئیه - سپتامبر ۱۹۹۲) صفحات ۱۰ - ۸ مطلبی تحت عنوان *In Swaziland, Partnership Proves vital to pre-school education*؛ و نیز در همان نشریه شماره ۶/۴ (ژوئیه - مارس ۱۹۹۵)، صفحات ۱۲ به بعد مطلبی تحت عنوان *Baha'is in Australia to promote cross - cultural harmony* به سایت www.bahai.org 1988 برای ملاحظه *Baha'i Development Projects* نیز مراجعه کنید.

۱۲۶. آنچنان که از توصیه زیر بر می‌آید:

«امروز را نگران باشید و صحبت از امروز رانید» (متخبات آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۱۳۸).

۱۲۷. لوح مفصود، دریای دانش، ص ۱۹ - ۲۰.

۱۲۸. *Baha'ism* ص ۲۶۷ به بعد.

۷. آیا "تمام اختیار... از فرد گرفته می‌شود"؟^{۱۲۹}

اتهام تسلط استبدادی بر فرد، از طرف فیچیکیا، وارد آوردن نوعی افتراء آگاهانه است. حقیقت، کاملاً بر خلاف اینست: اگر آثار مندس بهائی صحیحاً فهمیده شوند کاملاً مشخص می‌شود که آنها ضامن حفظ حقوق انسانی هستند.^{۱۳۰} در دیانت بهائی تنها تسلط قطعی و واقعی بر مخلوقات از آن خدای خالق است،^{۱۳۱} که ارتباطی مبتنی بر عشق نامحدود با مخلوق خویش دارد. بشر، هر آنچه که دارد، یعنی هستی مادی، حیات اجتماعی، آینده و رستگارش را، مدیون خالق خویش است. مدعای تسلط حق بر خلق که از وابستگی کامل انسان نسبت به خدا ناشی می‌گردد، به هیچ نهاد ناسوتی معینی محو نشده، اعم از اینکه این مشروع جنبه سیاسی، اجتماعی و یا دینی داشته باشد.^{۱۳۲} فی الواقع این تسلط کامل خالق بر مخلوق با هرگونه ادعای حاکمیت کلی دیگر منافات دارد. ایدئولوژیهای دیکتاتوری و نظام‌های گوناگون، با حاکمیت خداوند و رابطه خاص او با هر فرد انسان منافات دارد. هرگونه کوششی جهت بدست گرفتن حاکمیت و بالتبجه پائین آوردن انسان تا حد یک وسیله برای حصول یک هدف، غضب گستاخانه قدرتی است که فقط به خدا تعلق دارد و به منزله نقض حاکمیت الهی است. رابطه بین خالق و انسان مستقیم و بی‌مثیل است و به وساطت هیچ مشروع نجات بخش مانند مرشد،^{۱۳۳}

۱۲۹. *Baha'ism* ص ۴۲۸ به بعد.

۱۳۰. در این خصوص به فصل ۳/۳ *Gottesreich* اثر گلگیر به مطلبی تحت عنوان *Zwischenbilanz* (ارزوی موقت) توجه نمائید.

۱۳۱. درباره تعزلات اعتقاد به حکومت الهی نگاه کنید به: فصول ۱/۵، ۲/۵، ۶/۲ و ۷/۱ کتاب *Gottesreich* اثر گلگیر.

۱۳۲. درباره انفصال محدود حاکمیت و تقسیم قوا در سیستم بهائی به کتاب حاضر صص ۶۱۰ به بعد نگاه کنید. برای مطالعه مشروح‌تر نگاه کنید به فصل ۱۲/۱ کتاب *Gottesreich* اثر گلگیر.

۱۳۳. از قبیل شیخ در صوفیه که تقریباً تسلط کامل بر پیروان خویش دارد و خدمت به او بزرگترین افتخار پیروان است حتی اگر بنا باشد که یک مرید سی سال مستراح جنید را بشیرند. هیچ پیشرفتی بدون هدایت یک مراد ممکن نیست: شیخ به تلمیذ خویش کمک می‌نماید تا تولدی جدید بیابد و او را چون مادری با لبین روحانی تغذیه می‌کند. شیخ را باید سر- هیچ چون و جرائی مورد اتباع قرار داد حتی اگر در اشتباه باشد زیرا هنگامی که شخص شیخی ندارد، شیطان جای شیخ را می‌گیرد.

Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, pp. 103f.

اسناد و با نسبت روحانی شیخ، مراد یا رهبر منشاء مهمی برای قدرت اوست.

مرجع تقلید^{۱۳۴} و مؤسسه رستگاری بخش یا مقامات مذهبی و طبقات روحانی^{۱۳۵} نیاز ندارد. یکی از نتایج این نگرش ضمانت آزادی و حرمت اعتقادات شخصی افراد می باشد. حضرت عبدالبنیاء وجدان را "یکی از خصائص دل و جان" می دانند که به هیچ وجه نباید در اختیار هیچ مشروعی اعم از روحانی و دنیوی قرار گیرد.^{۱۳۶} گذشته از همه اینها، رابطه خاص بین خالق و مخلوق در تضاد قاطع با هر گونه کوشش خودکامانه جهت تسلط بر فرد از طریق انواع ایدئولوژی ها است.^{۱۳۷}

حاکمیت الهی با مفهوم خلقت انسان به صورت و مثال خداوند تکمیل می شود که در آن هر فرد دارای خلقتی ویژه و منحصر به فرد است. بعلاوه حاکمیت مطلقه خداوند با توجه به رستگاری و نجات بشر به معنای آنست که هیچ انسانی مجاز به داوری نسبت به دیگران نیست بخصوص داوری هائی که در آن یکی دیگری را محکوم می کند. واقعیتی که منبعت از مخلوق بودن ما است و واقعیتی که نه می توان و نه باید در صدد نفی آن بر آمد اینست که ما باید همه انسانها را مساوی ببانگاریم زیرا انسان از داوری درباره دیگران ناتوان است و نیز به جهت آنکه هیچ فردی از حسن خاتمه خود نمی تواند مطمئن باشد.^{۱۳۸} نتایج اجتماعی تساوی انسانها در حضور خداوند،^{۱۳۹} رعایت تساوی انسانها در

(L. Massignon, keyword `Tasawwuf, SEI, p. 582; Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, pp. 148ff.).

۱۳۴. مثلاً به طور اخص. مرجع تقلید. "مثل اعلی" یا "بالاترین مرجع تقلید" در شیعه.

۱۳۵. مقاله شخصی سیاح، ص ۶۷. مانند کلیسای کاتولیک.

۱۳۶. «ضامتر و افکار در حیطة احاطه مالک الملوک است نه ملوک؛ و جان و وجدان بین اصبعی قلب رب

قلوب است نه مملوک (مقاله شخصی سیاح، ص ۷۱).»

۱۳۷. به قد ظَمَرَ یومَ المیعاد (انگلیسی)، ص ۱۱۷ به بعد؛ نظم جهانی بیائی، ص ۴۱، ۶۰ - ۵۹ و بیانیة وعده صلح

جهانی صادره از بیت العدل اعظم، ص ۱۴ به بعد مراجعه نمایند.

۱۳۸. ابده تساوی حتی توسط حضرت بنیاء الله نقل شده است و به عنوان دلیل خلقت انسانها از ماده واحد بیان

گردیده است. «هل عرفتم لیم خلقناکم من تراب واحد. لثلاً یفتخر احد علی احد و تفکروا فی کل حین فی خلق

انفسکم» (کلمات مکتوبه عربی، مجموعه الواح مبارکه مصر، ص ۳۱). حضرت عبدالبنیاء به ضرورت اجتناب نکردن

انسان از مجالست با هموعانش تأکید می ورزند: «در امری از امور تفرّد از جمهور نجستن.» (رسالة مدینه، ص ۴۶).

۱۳۹. فتره ۶۸ کلمات مکتوبه عربی نازله از قلم حضرت بنیاء الله (مجموعه الواح، طبع مصر، ص ۳۱)؛ کتاب اقدس،

بند ۷۲؛ منتخبی از آثار حضرت بنیاء الله، ص ۱۳؛ خطابات حضرت عبدالبنیاء، جلد ۲، ص ۱۴۸ بیان حضرت

متنابل قانون ۱۴۰ و ملاحظه حقوق یکسان افراد نسبت به «آسایش و راحت»^{۱۴۱} می باشد. فی الواقع آموزه حاکمیت الهی در دیانت بهائی می تواند توجیهی برای اصالت مذهبی فرد تعبیر گردد و به هر حال مبنائی برای احترام به مقام، حرمت و بنابراین حقوق مسلم انسانی است.

ب. آیا حضرت بهاء الله سلطنت طلب و مخالف با آزادی بودند؟

فیچیکیا نه فقط تصویر مخدوشی از ایده های سیاسی دیانت بهائی راجع به آینده ایام عرضه می کند، بلکه در عین حال در صدد است که نشان دهد که نگرش های ضد مردمی، مشخصه اصول بهائی و جزو عملکردهای دیانت بهائی از آغاز تاکنون بوده است. در اینجا نیز او دوباره به موضوع "مهدویت سیاسی" می پردازد.^{۱۴۲}

فیچیکیا جهت تدارک دلائل و شواهد برای اثبات نظریه خویش به تاریخ اولیه دیانت بهائی می پردازد. او بر پایه مواضع اتخاذ شده بهائیان در طی انقلاب مشروطه ایران در سالهای ۱۹۰۹ - ۱۹۰۷، و همراه با ملاحظه نصوصی از حضرت بهاء الله راجع به موضوع سلطنت و مفهوم آزادی، استنتاج می کند که بهائیان مخالف حکومت جمهوری، آزادی های مدنی، دموکراسی و هرگونه نهاد انتخابی می باشند. تصویری که او از جامعه بهائی ارائه می دهد، جامعه ای سلطنت طلب و حامی سلطنت مطلقه است.

او به عنوان "دلیل" این اتهام، به وجود شباهت اساسی بین آرمان مهدویت و "اصل سلطنت" اشاره می کند.^{۱۴۳} اما قبلاً نشان دادیم که فکر مهدویت سیاسی که بر حسب اتیه

بهاء الله (منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۲۴) دال بر آن است که مقصود از تساوی، برابری بیگناه و گناهکار نیست. در مورد برابری نژادهای مختلف عندالله به بیان حضرت بهاء الله که حضرت ولی امرالله در ظهور عدل انبی (ص ۶۵ به بعد) نقل فرموده اند مراجعه نمایید.

Abdu'l-Baha, *Paris Talks*. 47:2, 4, 6; *Promulgation*, pp. 182, 318.

۱۴۱. «ثروت و غنا بسیار مدوح اگر هیأت جمعیت ملت غنی باشد.» (رسالة مدینه، ص ۳۱). نیز بیانات حضرت بهاء الله در مراجع زیر مراجعه نمایند: طراز چهارم از لوح طراوات (اشراقات، ص ۱۵۲)، کلمات فردوسیه (اشراقات، ص ۱۱۵، ۱۲۲)؛ مجموعه الواح بعد از کتاب اقدس، ص ۴۰؛ لوح دنیا (مجموعه الواح طبع مصر، ص ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۰)؛ اشراقات (مجموعه اشراقات، ص ۷۲، ۷۷-۷۵)؛ لوح مقصود، ص ۹ به بعد، ص ۲۲، کتاب عهدی (مجموعه الواح طبع مصر، ص ۴۰۰).

۱۴۲. *Baha'ism*، ص ۳۷۰ به بعد.

۱۴۳. همان مأخذ، ص ۲۷۱.

فیچیکیا مشخصه دیانت بهائی است چه اعتباری دارد. ^{۱۴۴} بعلاوه هرکس که با تاریخ اسلام شیعی آشنائی دارد، درمی یابد که احتجاج فیچیکیا فی نفسه به هیچوجه متقاعد کننده نیست. حقیقت واقع آن است که این اندیشه که بدست گیری قدرت، حق مسلم مهدی است، همیشه در تاریخ به این معنا بوده است که با مدعیان سلطنت با نوعی خویشتنداری برخورد شده است.

آنگاه فیچیکیا بلافاصله گفتار اولیه خود را تصحیح می نماید و اظهار می دارد که سلطنت دوستی بهائیان صرفاً تمایل به اتحادی فرصت طلبانه است. به قول فیچیکیا، حضرت بهاء الله، به دولت ها و بخصوص به سلاطین حاکم، "مادام که این مراجع آزادی بهائیت را تضمین کنند و آماده هموار سازی راه برای حکومت دینی بهائی باشند، اطمینان وفاداری از جانب بهائیان را می دهد." ^{۱۴۵} به عقیده فیچیکیا، تمایل و داعیه قدرت طلبی به قوت خود باقی است و فقط روش های وصول به آن تغییر کرده است: بهاء الله می گوید "تا سلاطین را در این کار بطور مستقیم وارد کند." ^{۱۴۶} به قول فیچیکیا، این روش فرصت طلبانه منعکس کننده تکوین آموزه های زیر است: "بنا بر این پادشاهان، به عنوان "نمایندگان خداوند بر وجه ارض" و "سلطنت به عنوان شکل کمال مطلوب حکومت توصیف می شود." ^{۱۴۷} در عین حال فیچیکیا احتجاج می کند که حضرت بهاء الله "اصلی" را تأیید نموده اند که بیان می دارد که "تضمین آزادی های مدنی (و بالتبینه، جمهوریت) فقط منجر به فتنه و آشوب خواهد گشت." ^{۱۴۸}

پس، از این احتجاجات چه نتیجه ای می توان گرفت؟ این دو عبارت، به شکلی که اظهار شده هر دو ناصحیح است. فیچیکیا عامدانه مفهوم آزادی از نظر حضرت بهاء الله را مخدوش ساخته که این موضوع قبلاً به طور مشروح مورد بررسی شفر قرار گرفته است. ^{۱۴۹} همه این اظهارات فیچیکیا نمونه هایی از تمهیدات تردستی او در بازی با پاره هایی از

۱۴۴. نگاه کنید به مأخذ قبل. صص ۴۲۱ به بعد.

۱۴۵. (تأکید از فیچیکیا است). *Baha'ism*, p. 271. 145

۱۴۶. همان منبع.

۱۴۶. همان مأخذ، ص ۲۷۱.

۱۴۸. همان مأخذ، ص ۲۷۵.

۱۴۹. نگاه کنید به مأخذ بالا، صص ۲۵۸ به بعد. پاراگراف ذکر شده توسط فیچیکیا که به عنوان شاهد برای کلامش آورده (کتاب مستطاب اقدس، ۱۲۵)، آنچنان که فیچیکیا ادعا می کند مربوط به "آزادی های مدنی" نیست بلکه به نگرش بوج گرائی و بی بند و باری معطوف است که از قبول هر هنجاری غیر از امیال بی حد و حصر و غرائز غنای گسیخته فرد سر باز می زند.

حقیقت و تدبیر او در اطلاع رسانی غلط است. حقیقت آن است که بهائیان موظفند بر طبق آثار مقدّس دیانتشان به اولیای امور کشوری که در آن ساکنند وفادار باشند. این واقعیت ندارد که این وفاداری مشروط به شرایط خاصی است. در عین حال این نکته نیز صحیح نمی‌باشد که وفاداری بهائیان بر اساس فرصت‌طلبی است بلکه این ناشی از اصول و خصیصه‌های ایشان است. بعداً بیشتر به شرح مطلب اخیر خواهیم پرداخت.^{۱۵۰}

۱. بیانات حضرت بهاء‌الله درباره سلطنت

تا آنجا که به بیانات حضرت بهاء‌الله راجع به موضوع سلطنت مربوط می‌شود،^{۱۵۱} باید گفت که این نکته واقعیت دارد که حضرت بهاء‌الله، پادشاهان را «مظاهر اقتدار حق» نامیده‌اند،^{۱۵۲} و در نظر داشتند که عملکرد مشروع سلطنت را به عنوان «آیتی از آیات الهی» ابقاء کنند.^{۱۵۳} ابداً ذکری از سلاطین به عنوان نمایندگان خدا و صاحبان قدرت موهوبه خداوندی نمی‌شود، چه رسد به «دیارها» که فیچیکیا بر آن اصرار می‌ورزد.^{۱۵۴} دروغ‌تر، این ادعایی او است که می‌گوید حضرت بهاء‌الله «سلطنت را شکل کمال مطلوب حکومت تلقی می‌کردند.»^{۱۵۵} اینکه او در این قسمت برای اثبات مدّعی خود، به خوانندگان منبع و مرجعی را نشان نمی‌دهد، تصادفی نیست.

آنچه فیچیکیا از ذکر آن خودداری می‌کند وظائف و تعهداتی است که حضرت بهاء‌الله بر عهده پادشاهان و امرا در حکومت بر رعایای آنها می‌گذارند که آن شامل اصول کلی اخلاقی حکومتات و مجموعه شرح وظائف و انتظارات حکومتی است که واجد اعتبار جهانی است.^{۱۵۶} همچنین فیچیکیا هرگونه اشاره به انتقاد حضرت بهاء‌الله از اصل سلطنت مطلقه را از قلم می‌اندازد. حضرت بهاء‌الله به صراحت اظهار می‌دارند که: «از دو

۱۵۰. نگاه کنید به کتاب حاضر، صص ۴۰۴ به بعد و ۲۶۰ به بعد.

۱۵۱. برای بررسی بیشتر نگاه کنید به: فصل ۷/۴، *Gottesreich*، اثر گلمیر *Gollmer*.

۱۵۲. منتخبات آثار مبارکه حضرت بهاء‌الله، صص ۱۳۸ و ۱۴۲. (تأکید از گولمر است).

۱۵۳. لوح بشارت، بشارت ۱۵ مجموعه الروح مصر، ص ۱۲۳.

۱۵۴. *Baha'ismus*، ص ۱۳۴ به بعد؛ یادداشت ۲۷. ۱۵۵. همان مأخذ، ص ۲۷۱. (تأکید از گولمر است).

۱۵۶. درباره این موضوع نگاه کنید به *Gollmer, Gottesreich, ch. 7.4.*

طائفه، عزت برداشته شد: امراء و علماء».^{۱۵۷} امروزه حکومت سلطنتی به هیچ وجه هماهنگ با مقتضیات زمان نیست. حضرت بپاء الله می فرمایند که: «از جمله علامت بلوغ دنیا آنست که... سلطنت بماند و احدی اقبال نکند».^{۱۵۸} این راجع به انواع نظام های مبتنی بر یک فرد است خواه آن فرد سلطان، رهبر و یا هر چیز دیگر خوانده شود. البته حضرت بپاء الله آینده ای برای سلطنت همراه با نظام پارلمانی دولتی را محتمل می دانند.^{۱۵۹} ایشان صراحتاً می فرمایند که: «جمهوریت، نفعش به عموم اهل عالم راجع».^{۱۶۰} لذا به هیچ وجه موضوع محکومیت حکومت جمهوری در میان نیست. حضرت عبدالبهاء در رساله مدینه در ۱۸۷۵ جامعه ایرانی را به اعمال اصلاحات فرا خوانده و مقتضی دانستند که اعضای پارلمان «منوط به رضایت و انتخاب جمهور» معین شوند،^{۱۶۱} نه از طریق انتصاب توسط پادشاه. در همین رساله، حضرت عبدالبهاء تأسیس هیأت های پارلمانی و مشورتی را به عنوان «اساس متین و بنیان رزین عالم سیاست»^{۱۶۲} معرفی می کنند. به این طریق، حضرت عبدالبهاء، حمایت همیشگی حضرت بپاء الله را از مشروعات پارلمانی و از مؤسسات و منشر های دموکراتیک ترویج می فرمایند.^{۱۶۳}

نوع سلطنتی که حضرت بپاء الله منادی آنند، سلطنت خودمختار مطلقه نیست بلکه سلطنت مشروطه، مثلاً مانند شکل سلطنت در انگلستان و یا در اسکانندیناوی می باشد.^{۱۶۴} بعلاوه باید در نظر داشت که شرایط تاریخی واژه شاه (سلطان) بغرنج است و ضرورتاً

۱۵۷. نقل شده از حضرت ولی امرالله. قد ظهر يوم الميعاد (انگلیسی). ص ۷۲.

۱۵۸. لوح سلمان. مجموعه الواح طبع مصر، ص ۱۲۵.

۱۵۹. «اگر مدیرین این دو را جمع نمایند اجرشان عندالله عظیم است.» (بشارت، بشارت، ۱۵: مجموعه الواح مصر،

ص ۱۲۳). در موضعی دیگر صراحتاً الگوی حکومت انگلیس در این ارتباط تحسین شده است. همچنین مقایسه کنید با

رساله ابن ذئب، ص ۴۵، لوح دنیا، مجموعه الواح مصر، ص ۲۹۶. لوح ملکه انگلیس، مجموعه الواح ملوک، ص

۱۳۳.

۱۶۰. بشارت پانزدهم از لوح بشارت، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۱۲۳.

۱۶۱. رساله مدینه، ص ۲۲.

۱۶۲. رساله مدینه، ص ۳۱.

۱۶۳. نگاه کنید به اثر کول، Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century، صص ۲۶ - ۱.

۱۶۴. مثلاً در لوح دنیا، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۲۹۶.

معادل یک دودمان سلطنتی نیست. ۱۶۵ در هیچ جا از آثار حضرت بهاء‌الله نشانه‌ای از دفاع از اصل سلسله سلطنت موروثی مشاهده نمی‌شود. سلطنت نیز می‌تواند کاملاً انتخابی باشد. فی الواقع متن لوح بشارات این موضوع را تأیید می‌کند. ۱۶۶ حضرت بهاء‌الله در هیچیک از آثار خود اظهار نمی‌دارند که سلطنت مقامی است که باید جنبه مادام‌العمر داشته باشد. حتی می‌توان تصور کرد که هر شاه برای مدت محدودی انتخاب می‌گردد. اگر چه این توجیه را احتمال نباید در این مقطع زیاد مورد توجه قرار داد، اما باید اشاره کرد که سلطنت مشروطه‌ای که جوا بگویی قانون اساسی، قوانین و پارلمان کشوری می‌باشد تفاوت چندانی با رئیس کشور یک حکومت با دموکراسی پارلمانی مانند رئیس جمهور فدرال (Bundespräsident) آلمان ندارد. اما چه بسا آنچه در استنباط حضرت بهاء‌الله از یک "پادشاه" ۱۶۷ واجد اهمیت است، کیفیت نمادین مقامی است که ورای گرایش‌های جانبدارانه بوده و نماینده و مروج وحدت باشد. ۱۶۸

۲. اتحاد قدرت سیاسی بین مذهب و دولت؟

حقیقت مکنون در پس پرده اتهام ۱۶۹ طرفداری تاریخی بهائیان در حمایت از

۱۶۵. در زبان عربی لفظ "سلطان" مفهومی انتزاعی دارد به معنای صاحب قدرت، دولت و حکومت، قوا، حکم و رأی؛ رجوع کنید به:

Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, 51ff; keyword 'Sultan', *Lexikon der Islamischen Welt*, ed. Klaus Kreiser, Werner Diem and Hans-Georg Majer, vol. 3, Stuttgart, 1974, p. 130.

۱۶۶. بشارات پانزدهم از لوح بشارات، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۱۲۳.

۱۶۷. این واقعیت که حتی تحت شرایط مورد عنایت و حمایت حضرت بهاء‌الله، علیرغم فقدان قدرت سیاسی منظم به آن نفس ماهیت برجسته این مقام، تهدیدی برای شخصیت اخلاقی فردی که زمام سلطنت را به دست می‌گیرد به شمار می‌رود و مسئولیت زیادی را به همراه دارد، از بیان زیر آشکار می‌گردد:

"نیکوست حال او که لَحَبَّ اللّٰه و امره و لوجه اللّٰه و اظهار دینه خود را به این خطر عظیم اندازد و قبول این مشقت و زحمت نماید." (از لوح سلمان، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۱۲۶).

۱۶۸. Yehezkiel Dror، استاد علوم سیاسی دانشگاه اورشلیم، اخیراً در گزارش خود به کلوب رم اهمیت جبر شخصیت‌های نمادین را تأکید کرده است: (Ist die Erde noch regierbar? pp. 221, 220).

۱۶۹. Baha'ismus، ص ۲۷۱ به بعد.

سلطنت‌طلبان و "توطئه‌ایشان با درباریان" چیست؟

خوان کول شرق شناس و صاحب کرسی تاریخ خاورمیانه در دانشگاه میشیگان تحقیقات متعددی در ارتباط با ریشه‌های مشروطه خواهی و جنبش‌های دموکراتیک در قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم در خاور میانه و خاور نزدیک انجام داده‌است.^{۱۷۰} بررسی‌های او مشارکت قابل توجه جامعه بهائی را در این جنبش‌ها مشخص ساخته است. در تضاد کامل با اظهارات فیچیکیا، کول استنتاج کرده‌است که جامعه بهائی نه فقط در تماس نزدیک با نیروهای دموکراتیک و اصلاح طلب منطقه بوده‌است، بلکه اظهار می‌دارد که تبلیغات دینی بهائیان سبب ایجاد اولین، گسترده‌ترین و از نظر زمانی، با دوام‌ترین شعارهای ایجاد اصلاحات پارلمانی و دموکراتیک بوده‌است. همچنین کول نتیجه می‌گیرد که آموزه و عمل بهائیان در طیف وسیعی^{۱۷۱} که برای جامعه‌ای با این ابعاد اجتناب ناپذیر است^{۱۷۲} با یکدیگر مطابق بوده‌است. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که اتهامات مکرر فیچیکیا در مورد عدم تطابق بیان و عمل بهائیان نیز هیچگونه توجیه تاریخی ندارد. تحلیل دقیق کول نشان می‌دهد که جامعه بهائی صراحتاً نگرشی نقادانه نسبت به سلطنت مطلقه داشته و حامی اصلاحات مشروطه، پارلمانی و دموکراتیک بوده‌است. بهائیان در تضادی آشکار با روحانیون شیعه، یعنی تبلیغات چی‌های معاصر ایرانی که همراه با فیچیکیا، قطعاً بسیار خشنود خواهند شد اگر از هرگونه اشاره‌ای به حمایت اکثریت محافظه‌کاران روحانی از حزب سلطنت طلب خودداری شود، طالب برابری قانونی و سیاسی برای همگان بودند. حق مساوی توده‌ها نسبت به دسترسی به امکانات

170. 'Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century', pp. 1-26; 'Autobiography and Silence: The Early Career of Shaykhu'r-Ra'is Qajar' in Johann Christoph Burgel and Isabel Schayani (eds.), *Der Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Bahai-Religion*, Hildesheim: Olms Verlag, 1998; 'Muhammad 'Abduh and Rashid Rida: 'A Dialogue on the Baha'i Faith'', in *World Order* 15, no. 3.4 (1981), pp. 7-16.

۱۷۱. برای نمونه‌هایی از نگرش‌های دموکراتیک افراطی و یا محافظه‌کار لیبرال به Iranian Millenarianism، صفحات ۳ و ۲۰-۱۸ و "Autobiography and Silence" رجوع کنید.

۱۷۲. در حدود سال ۱۹۰۰، شمار نفوس بهائیان در ایران بین ۵۰/۰۰۰ تا ۱۰۰/۰۰۰ نفر در کل جمعیت ۹ میلیونی بود. (به 'A Note on Babi and Baha'i Numbers in Iran' نوشته Smith مستدرج در نشریه *Iranian*

Studies شماره ۱۵ (۱۹۸۴)، صص ۳۰۱-۲۹۵ مراجعه کنید.)

تعمیم و تربیت نیز از جمله اصلاحات مورد تقاضای بهائیان بود. دیگر خواسته‌های ایشان عبارت بودند از: امنیت حقوقی، تضمین مالکیت، حق مصونیت از لطمات جسمانی، تساوی حقوق بین زن و مرد و آزادی عقیده. حضرت بهاء‌الله در تقارن با اصلاحات آزادی طلبانه آن دوران خواستار مشورت، بحث و تصمیم‌گیری پارلمانی می‌باشند. ایشان در عین حال از جهت حمایت آشکار از طبقات محروم، متمایز از دیگرانند. در بیانات حضرت بهاء‌الله نتایج اخلاقی و اجتماعی سیاست لسه فر لیبرالیسم مردود شمرده شده است. از سوئی دیگر حضرت بهاء‌الله، صراحتاً و جاهتاً دولت غیر مذهبی (سکولار) را تأیید می‌فرمایند و این نکته‌ای است که "خوان کول" در تشخیص آن اولین یا آخرین نفر نیست. "منگول بیات"، ایران شناس، قبلاً این موضوع را پیشرفتی در دوران و بدعتی انقلابی در متن جوامع اسلامی دانسته و گفته بود که: "بهائیت به امری پرداخته که هیچ فرقه و مکتب تفکر اسلامی موفق به انجام آن نشده و جرئت تجربه آن را به خود نداده و آن پذیرش عقیدتی غیر مذهبی کردن عملی سیاست است."^{۱۷۳}

۳. بی طرفی عاری از خشونت یا جانبداری؟

اما بهائیان از دیگر اصلاح طلبان آن دوران از دو نقطه نظر متفاوت بودند. نخست این که ایشان خواستار احراز اصلاحات از طریق وسائل کاملاً صلح آمیز بودند. بهائیان بی تردید در شمار جبهه مخالف سلطنت مطلقه قرار داشتند، اما چنانکه کول اظهار می‌دارد،^{۱۷۴} ایشان "مخالفانی صدیق، آرام و بدون توّسل به خشونت"^{۱۷۵} بودند. این خصوصیت بهائیان، برای کسانی که طیف مسائل سیاسی را به مقولات دوست و دشمن تقسیم می‌کنند و خشونت را ابزاری موجه و حتی ناگزیر در منازعات سیاسی بشمار می‌آورند، غیر قابل قبول است.

این اصل عدم خشونت دلیل اصلی شکست بهائیان در مرحله دوم انقلاب مشروطیت است. حضرت عبدالبهاء، فرزند و جانشین حضرت بهاء‌الله نیز در سالهای بین ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ از جنبش مشروطه حمایت نمودند. اما در سالهای بعد، بهائیان موضع بی طرفانه‌ای اتخاذ نمودند. زیرا آنها وقوع یک جنگ داخلی را پیش بینی می‌کردند و

^{۱۷۳} *Mysticism and Dissent* ص ۱۳۰.

^{۱۷۴} اگر بخواهیم دقیقاً صحبت کنیم؛ "جبهه مخالف" عنوانی است که بهائیان آن را نامناسب می‌دانند. این اصطلاح نشانه نمی‌است صرفنظر از آنکه چقدر رسمی و آشنی جویانه باشد. معنای چنین موضعی مورد نظر بهائیان نیست حتی اگر نشانه خواستار انعکاس یافتن اصول و پیشنهادهای خویش باشند؛ و این اصول در تضاد کامل با نگرش‌ها و اعتقادات

بهائیان این را مسیر قابل قبولی نمی دانستند. بر طبق ضرب المثل "کسی که با من نیست، لابد علیه من است"، بهائیان توسط هر دو طرف به طرفداری از رقیب خویش متهم شدند.^{۱۷۶} فیچیکیا قضاوت مجاهدان مشروطه طلب را می پذیرد و صراحتاً عدم توسل به خشونت بهائیان را نوعی موضع ضد انقلابی می داند.^{۱۷۷} از آنجائی که کاملاً آشکار است بهائیان جانب سلطنت طلبان را نگرفتند، فیچیکیا ایشان را به طرفداری مخفیانه و سری متهم می سازد. او اظهار می دارد که بهائیان نه فقط "سیاست های فاسد دولت را تحمل نمودند" بلکه به طور "مخفیانه" از این سیاست ها حمایت و "در خفا با دربار" ^{۱۷۸} توطئه کردند. "جای تعجب نیست که چرا فیچیکیا برای این اتهامات جدی خویش مدارکی ارائه نمی کند.

۴. گرایش جهان وطنی در مقابل ناسیونالیسم؟

نکته دومی که بهائیان را در آن روزگار از دیگر گروه های اصلاح طلب ممتاز می ساخت، نگرش بنیادی جهان وطنی ایشان بود. بهائیان همیشه علاوه بر دوست داشتن وطن خویش، شهروندان جهان بوده اند.^{۱۷۹} حضرت بهاء الله صریحاً پیش بینی نمودند که چگونه صلح و پیشرفت به طور فزاینده ای وابسته به شرایط جهانی خواهد شد: «اصلاح عالم و راحت امم... ظاهر نشود مگر به اتحاد و اتفاق».^{۱۸۰}

بواسطه این نگرش جهان وطنانه آینده نگر بود که بهائیان توسط مخالفان ناسیونالیست شان متهم به طرفداری از قدرت های امپریالیست و حمایت از "وابستگی شبه استعماری" ایران شدند؛ و این اتهامی بود که مشتاقانه مورد قبول فیچیکیا قرار

۱۷۶. نقش بهائیان به عنوان سربلای همه مصیبات اجتماعی، حتی مورد قبول مورخین شیعه که چندان موافقتی با دیانت بهائی ندارند، قرار گرفته است. به این ترتیب است که حامد الگار اشاره می کند که: "بهائیان کم کم در موضعی بین دولت و علما قرار گرفتند. نه موضعی که ایشان را قادر سازد بین دولت و علماء توازن ایجاد کنند بلکه موضعی که از هر دو طرف صدمه می خوردند؛ صدماتی که دولت و علماء می خواستند به هم نثار کنند ولی ایشان در آن میانه آن را دریافت می داشتند. دولت که علاقمند به حفظ نظم بود در مقابل زجر و آزار بهائیان توسط علما مقاومت می کرد، اما هنگامی که مناسب می دید، اقدام علیه بهائیان را اجازه می داد." - Hamid Algar, *Religion and State in Iran: 1785*

.177 *Baha'ism*, ص ۲۷۵.

(1906, p. 151).

۱۷۸. همان مأخذ.

۱۷۹. لیس الفخر لیس بُحْبُ الوطن بل لمن یحُب العالم. (روح دنیا، مجموعه الواح حضرت بهاء الله، ص ۲۹۰).

۱۸۰. منتخباتی از آثار حضرت بهاء الله، ص ۱۸۳.

تُرِفَت. ^{۱۸۱} این اتهامات باز هم منعکس کننده یک منظر ساده‌نگر است: بر حسب تعریف، ن کس که ناسیونالیست نیست، لابد باید دشمن مَلت باشد.

فیجیکیا ظاهراً با این عقیده موافق است. او صراحتاً از "انقلاب ناسیونالیستی بشرو" صحبت می‌دارد. ^{۱۸۲} به عنوان شاهدان اصلی بر مدّعی خود از براون ^{۱۸۳} و رومر ^{۱۸۴} یاد می‌کند زیرا ایشان نیز در این امر تردید داشتند که "پیروزی بهائیان برای کشور ایران مفید باشد." ^{۱۸۵}

تردیدهای براون و رومر دربارهٔ مفید بودن نفوذ بیشتر بهائیان در سیاست‌های ایران نتیجهٔ فرضیات سیاسی ایشان بود که مبنای احتجاجات آنها قرار گرفت. اما این فرضیات نط تا آنجا که توجه انسان را به نحوهٔ تفاوت‌های اساسی در اندیشهٔ سیاسی جلب می‌کند، اجد اهمیت است: برای بهائیان ایجاد یک نظام صلح طلب در سطح جهانی ضروری است که در آن همهٔ دول جائی برای خویش دارند و منازعات از طریق توسل به روش‌های صلح‌آمیز حل می‌شود. ^{۱۸۶}

«... خیمهٔ اتحاد ملل در جمیع اقالیم سایه افکند و الاً راحت و آسایش و صلح و سلام عمومی مستحیل است.» ^{۱۸۷}

درست در نقطهٔ متقابل تصویر فوق، رومر و براون قرار داشتند که گرفتار اندیشهٔ الب قرن نوزدهم یعنی تأکید و اولویت بر دولت‌های ملّی بودند. رومر و به خصوص براون وقوع رنسانسی در ایران را فقط تحت لوای ملّی یا ملّیت پرمتمی ممکن دانستند. ^{۱۸۸} نگرش جهان وطنی دیانت بهائی برای ایشان نه فقط آرمان گرایانه و غیر قعی بود، بلکه حتی "خیانت" ^{۱۸۹} به علائق ملّی و منافع ایرانیان به حساب می‌آمد. ^{۱۹۰}

۱۷. *Baha'ism* ص ۲۷۲.

۱۸۲. همان مأخذ. ص ۲۷۵.

۱۷. نگاه کنید به کتاب حاضر، صص ۴۵۷ به بعد.

۱۸۴. نگاه کنید به کتاب حاضر، صص ۴۷۱ به بعد.

۱۷. *Baha'ism* ص ۲۷۷.

۱۸. جالب توجه است که دقت کنیم که در افتخار تشرّفی که به براون در عکا داده شد، حضرت بهاء‌الله راجع به این نظم لوح‌آمیز صحبت داشتند. مقدمهٔ براون بر نشر انگلیسی مقالهٔ شخصی سیاح. جلد اول، صفحهٔ چهل (این مطلب در ب "حضرت بهاء‌الله" تألیف محمد علی فیضی در بحث از تشرّف براون آمده است - م) همچنین به بحث توفیق در ب حاضر، صص ۵۷۷ به بعد توجه کنید.

۱۸۷. مستحباتی از مکاتیب حضرت عبداله‌بهاء، ص ۱۱۰.

۱۹. طرفداری براون از ازلی‌ها حداقل تا حدودی مربوط به این اعتقاد است. (به بحث توفیق در کتاب حاضر، صص ۴۶۵) (به بحث توفیق در کتاب حاضر، صص ۴۶۵)

نخه کنید.)

۱۸۹. *Die Babi-Behai*. اثر رومر، ص ۱۵۷ به بعد.

۱۹۰. رزیم نازی در آلمان نیز همین نظر را داشت: در یک نامه مورخ ۳ اوت ۱۹۳۷ از گشتاپو (پلیس مخفی) به وزارت امور

نگرش براون و رومر نباید شدیداً محکوم گردد زیرا انعکاسی از طرز تفکر رایج آن دوران بود. اما از آن زمان تا کنون، سیاست ناسیونالیسم، جهان را به ورطه دو جنگ ویرانگر سوق داده و در سالهای اخیر صورت کریه خود را در بالکان و افریقای شرقی نمایانده است. فیچیکیا باید نسبت به براون و رومر نظر صائب تری داشته باشد. با اینهمه وقتی این واقعیت را می بینیم که فیچیکیا داوری ایشان را به عنوان داوری خود، بدون شرح و نقد فرضیاتی که مبنای آن داوری ها بوده اتخاذ می کند، این حقیقت بر ما آشکار می گردد که نیست او فقط هتک حرمت بهائیان است.

۵ - مخالفت موجه و یا زجر و اذیت یک اقلیت مذهبی بی آزار؟

این بسیار فریب کارانه است که فیچیکیا درباره زجر و آزاری که بهائیان در ایران زمان خمینی دیدند می گوید که در وقوع این زجر و آزار، خود بهائیان به اندازه دولت متصرف بودند - و شاید هم مسئولیت عمده را خود ایشان داشتند. اتهامی که فیچیکیا می زند اینست که دلیل آن زجر و آزارها این نبوده که مسلمین متعصب امکان هر ظهوری را بعد از

خارجه. رئیس پلیس آلمان در وزارت داخله (هاینریش هیملر) ممنوعیت های علیه جامعه بهائی از ۲۱ ماه مه ۱۹۳۷ را با اشاره ویژه ای به بهائیان به عنوان "گروهی صلح طلب و واجد نگرش بین المللی" توجیه نمود. دامنه احتجاجات ناسیونالیستی و نژادی علیه بهائیان بوسله پلی شورلین نشان داده شده است.

Paul Scheurlin (*Die Sekten der Gegenwart* (Present day sects), 2nd edn. 1921, Published by the Protestant Society's publishing house, Quell-Verlag).

نحوه ارائه پلی شورلین شدیداً تحت تأثیر رومر بود: "البته انگلیس ها، بخصوص خانم هایشان، دین بهائی را به عنوان نوعی بازی دینی ترویج می کنند. به هر حال جالب توجه است که درست هنگامی که مردم آلمان محتاج به انجیل عیسی مسیح و یک تصمیم گیری شجاعانه به خاطر قدرت و آگاهی ملی شان هستند، عبدالبهایی پیر و خسته، از طریق شاگردانش نوعی جنبان وطنی رفیق و یک نوع دیانت مبهمه را برای هر کس و ناکس ارائه می کند. ما در حال حاضر نمی توانیم بپذیریم که بخش اعظمی از جمعیت کشور ما قربانی نرم دلی ملی و مذهبی ای شود که آن را از جانب بهائیت تهدید می کند." (ص ۱۷۵). او حتی از اینکه صراحتاً گرایش های ضد یهودی خود را ابراز دارد پروا نمی کند: "در فرانسه، بخصوص این یهودیان روشنفکرند که تحت تأثیر یکی دیگر از هم نژادان خود، یعنی هیبولیت دریفوس، قرار گرفته و بهائیت را واجد مقبولیت اجتماعی ساخته اند:" (ص ۱۷۱). "در پرتو آنچه گفته شد قابل درک است که اساساً این یهودیانند که در تبلیغ دیانت بهائی در غرب مشارکت می ورزند" (ص ۱۷۴).

حضرت محمد نئی می کردند،^{۱۹۱} و لذا طبق قوانین شریعت اسلام هر بهائی به عنوان مرتد^{۱۹۲} و بالنتیجه مستحق مجازات مرگ تلقی می شده است.^{۱۹۳} خیر، فیچیکیا اینطور سن تعبیر می کند که دلیل واقعی برای زجر و آزار بهائیان و خشونت و ارباب اعمال شده جامعه ایشان، "تضاد بین مقامات دولتی و بهائیت بوده است" که دلائل این مطلب را به ل او باید در "جوهر این دیانت یافت."^{۱۹۴} به نظر فیچیکیا در اینجا قضیه ظالم و مظلوم و

۱. این نکته منبث از تفسیر الهیاتی متداول از این بیان قرآن است که حضرت محمد را "خاتم النبیین" می نامد (قرآن اب.آیه ۴۰) عبدالله احمد النعیم در گزارش خود تحت عنوان "حقوق بشر در جهان اسلام: شرایط اجتماعی - سیاسی - حقوقی دینی"؛ (Harvard Human Rights Journal 13 (Spring 1990), p. 25, note 50) زیر را اعلان می دارد: بهائیان مدعی پیروی از دینی مستقل می باشند و صریحاً اظهار می دارند که یکی از فروعی اسلام اند. مقامات ایرانی این نظر را مردود می شمارند به جهت آنکه اسلام احتمال ظهوری بعد از قرآن را نمی پذیرد، لذا ت بهائی نمی تواند به عنوان دیانت مستقلی بر طبق "شریعت اسلام" قلمداد شود. بهائیان ایران، متحمل شدیدترین نجات از زمان تأسیس دینشان در طی قرن نوزده بوده اند. اما در سال ۱۹۲۵ م. یک دادگاه مذهبی در مصر استقلال ی دیانت بهائی را تأیید نکرده است: "وانَّ البهائیه دین جدید، قائم بذاته؛ له عقائد و اصول و احکام خاصه و تناقض عقائد و اصول و احکام الدین الاسلامی (قرن بدیع، ص ۷۳۱).

۱۹۲ فتوای رسمی از جانب مفتی بزرگ مصر بدین قرار صادر شد: "اعلام می نماید که جامعه بهائی... را وان در زهره مسلمین محسوب داشت... "من کان منهم فی الاصل مسلماً اصبح باعتقاد... مرتدأ عن الاسلام و خارجاً عنه، تجری علیه احکام المرتد المقررة فی دین الاسلامی القویم". (قرن بدیع، ص ۷۳۵). گزارش سالانه ۱۹۸۴ عنبر بین المللی تأکید می کند که: "بهائیان تنها اقلیت مهم مذهبی هستند که در قانون اساسی به ت شناخته نشده اند... در نظر عنبر بین المللی تنها دلیل زندانی شدن ایشان، اعتقاد مذهبی آنها بوده است که مقامات آن را گرایشی ارتدادی می دانند."

تصریحات مربوطه در شریعت نمی تواند با رجوع به قرآن توجیه شود. به طور اخص در قرآن اعلان شده است که در ارتباط با ارتداد مخصوص دنیای دیگر است که در آنجا "غضب من اللہ" عذاب شدید (قرآن، سوره نحل، آیه سبب گناهکاران خواهد شد. (همچنین نگاه کنید به سوره ۲ بقره، سوره ۳ آل عمران، و ۴ نساء، ۵ مائده، ۹ توبه) - سنن اسلامی راجع، جامعه را نیز مخیر به داوری در این موضوع کرد و مجازات مرگ را به عنوان مجازات مندرج رتداد در نظر گرفت. See W. Heffening, keyword 'Murtadd', SEI, pp. 413f.).

۱۹۳. Appendix, 'Zur neueren Entwicklung des Baha'ismus' ('On recent develop-
ment of Baha'ism'), in Hutten, Seher, Grubler, *Enthusiasten*, 12th edn. (1982), p. 82

یا جریان موجی از زجر و آزارهای از قبل برنامه‌ریزی شده توسط قدرت حاکمه وجود ندارد بلکه در اینجا ما با یک نوع "تضاد" مواجهیم که در آن هر دو طرف قضیه متضررند و حتی آن طرفی که متضرتر است، خود بهائیانند زیرا که دلایل این "تضاد و اختلاف" در "جوهر" دین ایشان مندمج است.

فیچیکیا، آشکارا توجیه ارائه شده توسط مقامات ایرانی را برای رفتار توأم با آزاری که با بهائیان ایران داشته‌اند می‌پذیرد.^{۱۹۵} او بهائیان را به عنوان «مروج و حامی آموزه حکومت سلطنتی» متهم می‌سازد و آنان را مظنون به «توطئه با دربار سلطنتی»^{۱۹۶} می‌داند. سپس فیچیکیا مطرح می‌کند که پس جای تعجبی نیست که «خشم توده‌ها علیه بهائیان برانگیخته شد.»^{۱۹۷} و سپس اتهامی با گزاره‌ای کمی ملایم‌تر از کتاب *Handbuch Religiose Gemeinschaften* نقل می‌کند که «بهائیان به عنوان حامیان وفادار به رژیم قبل به طور روزافزونی مورد انتقاد مردمند.»^{۱۹۸} در سندی که توسط دفتر استقف اعظم وین ارائه شده است، که آن نیز مبتنی بر دعاوی فیچیکیا است، به عبارت زیر بر می‌خوریم: "از آنجائی که بهائیان مخالف با مردمی شدن و اصلاح ساختار دولتی ایران، حتی در طی دوران حیات بهاء‌الله بودند، و از آنجائیکه مخفیانه با دربار توطئه نمودند، امروزه ایشان با خشم فزاینده توده‌های مردم مواجهند."^{۱۹۹} حکومت ترور و وحشت "جمهوری اسلامی ایران" که در طی آن تاکنون بیش از دویست نفر از بهائیان قربانی شده‌اند و به مسجونیت و شکنجه صدها نفر دیگر منجر گردیده است، و بر اثر آن تا بحال ده‌ها هزار نفر از مایملک خود محروم شده و محکوم به گرسنگی در نتیجه منع قطعی از استخدام شده‌اند؛ حکومتی

۱۹۵. در باره اتهامات دیگر و زمینه آنها نگاه کنید به:

Amin Banani, 'Die Baha'i Im Iran - Religion oder Komplott der Kolonialmächte?', in *Baha'i- Briefe* 48, vol. 13 (1984), pp.48ff.

بنانی، استاد ممتاز مطالعات اسلامی در دانشگاه کالیفرنیا در لوس آنجلس است.

۱۹۶. *Baha'ismus*، ص ۳۹۵ (تأکید از فیچیکیا است).

۱۹۷. همان مأخذ. ۱۹۸. همان مأخذ، ص ۸۰۷.

۱۹۹. مقاله *Baha'i. Geschichte-Lehre-Praxis* اثر Claudia Pflieger و Friederike Valentin

(بهائی: تاریخ، تعالیم و مناسک، مستندات ۱ (۱۹۸۱))، بخش مسائل عقیدتی، فرقه‌ها و جوامع مذهبی در دفتر استقف

اعظم وین صفحه ۱۱ - این بخش تقریباً کلمه به کلمه از مقاله فیچیکیا تحت عنوان *Ver Folfungen Von Baha'i*

Im Iran (ایذاء و آزار بهائیان ایران) که در صفحه ۷۵ جلد سزیم *Materialdienst* (۱۹۷۹) درج شده گرفته شده.

است. به همین کتاب حاضر، ص ۱۰، یادداشت ۴۴ مراجعه کنید.)

به باعث محرومیت اطفال خانواده‌های بهائی در استفاده از امکانات تعلیم و تربیت و نتیجه مانع آینده‌ای روشن برای ایشان بوده است؛ سیاستی که حتی از بی حرمتی دافمنند به متوفیان خودداری ننموده است؛ این حکومت ترور و وحشت به ناگهان به خشم کامل توده‌ها^{۲۰۰} و به حمله توجیه‌پذیر "جمعیت‌های خشمگین"^{۲۰۱}، تبدیل شود. تعبیرات و توجیحات فوق، مشابه با گزاره‌های قاموس غیر انسانی رژیم‌های تبادلی تاریخ آلمان معاصر است. این که امروزه این نوع توجیحات از طریق انتشارات مسی کلیسای مسیحی نیز تبلیغ شود جز رسوائی چه می‌تواند شمرده شود.^{۲۰۲}

نگرش پارلمان آلمان (Bundestag)^{۲۰۳} و همچنین پارلمان اروپا^{۲۰۴} و سازمان ملل حد^{۲۰۵} در تضاد قطعی با نظرات جمهوری اسلامی ایران و فیجیکیا قرار دارد. به لطف مؤسسات و سایر دول و پارلمانها است^{۲۰۶} که زجر و آزار بهائیان در طی سالهای اخیر

. همان مأخذ.

۲۰۱. همان مأخذ. ص ۷۴.

. جالب توجه است که راین هارت هامل (Reinhart Hummel) که در آن موقع رئیس جامعه پروتستان مرکز جهان بینی (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen) بود مقاله‌ای درباره زجر بهائیان چاپ کرد در *Materialdienst 11 (November 1983)* که در تقابل قطعی با نظرات احتجاجی ات فیجیکیا قرار دارد. هامل نیز به آدوشفر فرصت گزارش نویسی درباره تعقیب اذیت و آزار بهائیان ایران را داد در *Hummel, Materialdienst 8 (19*

قطعه‌نامه های مصوّب ۲۵ ژوئن ۱۹۸۱ (مدرك شماره ۹/۶۱۴) و ۴ دسامبر ۱۹۹۱ (مدرك شماره ۱۲/۱۷۰۶).

قطعه‌نامه‌های پارلمان اروپا که در ۱۹ سپتامبر ۱۹۸۰ به شماره C265/101 و ۱۰ آوریل ۱۹۸۱ به شماره C101/112 و

نیه ۱۹۹۳ به شماره C255/156-157 تصویب شد (*"European Communities" Gazette*)

برای نمونه کمیسیون حقوق بشر شورای اجتماعی و اقتصادی سازمان ملل، ۱۰ (E/cn. 4/1413): گزارش نهانی

فرستاده ویژه کمیسیون حقوق بشر درباره تجارز به حقوق بشر در ایران در Reynaldo Galindo (اکتبر ۱۹۸۰)

: مجمع عمومی سازمان ملل اجلاس چهل و هشتم در ۳۰ نوامبر ۱۹۹۳ (A/C. 3/48/L.58) ۲۸ ژانویه ۱۹۹۳

ثانی از مدارک بیشتر در (E/CN. 4/1993/41) Der Nationale Geistige Rat der Baha'i in

Deutschland (ed.), *Die Baha'i im Iran. Dokumentatio* مرجع زیر حساب شده است:

ایران. مستنداتی در خصوص ابداء و آزار یک اقلیت. *Verfolgung einer religiösen Minderheit.*

، ص ۷۲ به بعد.

ندند قطعه‌نامه‌های کنگره ایالات متحده آمریکا مصوّبه ۳۰ ژوئن ۱۹۸۲ (S. Con. Res. 73) و ۳۰ سپتامبر ۱۹۸۲

کاهش قابل ملاحظه‌ای پیدا کرده، اگر چه هنوز پایان نیافته است.^{۲۰۷} از جهات دیگر نیز فیچیکیا تحت تأثیر کسانی است که به آزار بهائیان در ایران مشغولند.^{۲۰۸} او فی المثل ادعا می‌کند که بهائیان از موقعیت خود به عنوان "حامیان صریح دربار"، "بسیار منتفع شده‌اند."^{۲۰۹} او چنین ادامه می‌دهد: شاه "در تلاش مستمر خود علیه نفوذ روحانیون شیعه از بهائیان استقبال کرد" و بهائیان "نقش اساسی" در براندازی مصدق در ۱۹۵۳ داشتند؛ و این بهائیان بودند که امیر عباس هویدا را، که بعدها در سال ۱۹۷۹ در "دادگاه انقلاب اسلامی" به اتهام فساد و سوء مدیریت اقتصادی^{۲۱۰} به اعدام محکوم شد،

(H. Con. Res. 378) و ۱۵ ژوئن ۱۹۸۴ (H. Con. Res. 226) و ۸ آگوست ۱۹۸۸ (S. Con. Res. 120).

برای ملاحظه بقیه قطعه‌نامه‌ها و گزارشات نگاه کنید به: *Die Baha'i im Iran*, pp. 100ff.

۲۰۷. اودو اشتاین باخ (Udo Steinbach) در گزارش خود در دور چهارم گفتگوهای ایران و آلمان در مورد حقوق بشر که در ۱۹۹۴ در طهران برگزار گردید (بنام تصویر زیبایی که مذت‌ها است رنگ باخته است: درباره مفهوم یک گفتگوی حقوق بشر با طهران" در ۲۹ مارچ ۱۹۹۵ در نشریه *Frankfurter Allgemeine Zeitung*) چنین می‌نویسد: تمام مُعَضَّلِ بحث، بار دیگر هنگامی آشکار شد که موضوع تساهل و تحمل مطرح گردید. اسلام، فی الواقع، دارای سنت بردباری و تحمل است... اما آیا بردباری، آنچنان که در دوران روشنگری اروپا مطرح گردید. می‌تواند معادل با حق آزادی عبادت مذهبی، تساوی همگان صرف‌نظر از نوع دین، نژاد و امثال آن باشد؟ اینکه این مقایسه محلی از اعراب ندارد توسط یکی از نمایندگان جامعه بهائی آلمان که عضو هیئت نمایندگی آلمان بود آشکار گردید. در همبستگی با جامعه بهائی در ایران، آن عضو گزارش کرد که در موارد خاصی بهائیان ایران مورد زجر و آزار قرار گرفته و حتی اعدام شده‌اند. حداقل در این موقعیت امکان مباحثات مفضل درباره این موضوع پیش آمد که در صحبت‌های قبل در هامبورگ از آن اجتناب شده بود. به هر حال در پایان این مذاکرات به طور مبهم اعلان گردید که اسلام اجازه شناخت بهائیان را به عنوان یک جامعه مذهبی نمی‌دهد. "نصافاً، آدوشتر نماینده جامعه بهائی ذکر شده در بالا بود.

۲۰۸. همدردی خاصی با رژیم خمینی کاملاً مشهود است. فی المثل او از «قیام ضد سلطنت» صحبت می‌دارد

(Appendix, 'Zur neueren Entwicklung des Baha'ismus, in Hutten, Seher, Grubler, *Enthusiasten*, 12th edn.(1982), p. 827)

که «اساساً چیزی جز مطرح ساختن دوباره تمایل هفتاد ساله به قانون اساسی دمکراتیک» نیست.

Materialdienst 3 (1979), p. 75; همچنین مراجعه کنید به *Baha'ismus* صص ۳۹۴ به بعد.

209. *Materialdienst* 3 (1979), p. 76.

210. Appendix, 'Zur neueren Entwicklung des Baha'ismus', in Hutten, Secher,

نخست وزیری رساندند".

همه اینها دروغ است.^{۲۱۱} فیچیکبا دقیقاً همانند تبلیغات رسمی "جمهوری لاهی" به راحتی سرکوبی بهائیان را در رژیم شاه نادیده می‌انگارد. در دوره شاه نیز لاه بر تبعیضات روزمره، ما شاهد تروریسم دولتی و موج‌های زجر و آزار شدید ده‌امیم^{۲۱۲} اگر چه در مقیاسی به مراتب کمتر از دوران حکومت اسلامی از ۱۹۷۹ تاکنون است. شدیدترین موج زجر و آزار در ۱۹۵۵، بلافاصله پس از براندازی مصدق ایجاد دید. فیچیکبا در این قضیه بهائیان را متهم به دست داشتن در براندازی مصدق می‌کند. این به نظر او این امر احتمالاً نوآیدی برای بهائیان در بر داشته؛ زیرا می‌بینیم که آن موقع سازمان ملل بطور موفقیت‌آمیزی به نفع بهائیان دخالت نمود. هنگامی که هوریدا در ۱۹۰۱ به نخست وزیری رسید، بعضی از مخالفان سیاسی اش او را به بیانی بودن متهم دند. او جهت رفع اتهام از خود به وضع یک سلسله قوانین و مقررات خاصی پرداخت که

Grubler, Enthusiasten, 12th.edn.(1982), p. 827; Baha'ismus, p. 395; Materialdiens (1979), p. 76.

گروه حقوق اقلیت‌ها در گزارش شماره ۵۱ خود تحت عنوان "بهائیان ایران"، لندن، چاپ سزم، (۱۹۸۵)، صفحه ۸. متأسفانه می‌داند که: "از دوران قاجار اتهام بیانی بودن روشی برای بی اعتبار سازی دشمن بوده، حتی اگر این اتهام به دروغ می‌بود، باز هم تا حدی می‌توانست برای نقطه دشمن مؤثر باشد. آنچه امروزه در ایران مطمح نظر است، استثنی بر این نیست که آیا بهائیان، به عنوان یک گروه، با رژیم قبلی همکاری کردند یا نه، بلکه نکته آنست که بیشتر از معتقدند بهائیان عملاً چنین کردند. در حالی که به بهائیان هیچ فرصتی ندادند که کذب بودن این ادعا را ثابت از نیمه دوم قرن نوزدهم بهائیان سهر بلای همه گرفتاری‌های جامعه ایرانی تلفی گردیدند، موفعیتی که بی شباهت به نی که به یهودیان در تاریخ اروپا می‌زدند نیست. لئوکوپر (Leo Kuper) که محقق در موضوع "نسل‌کشی" است در کتاب *The Prevention of Genocide*، ص ۱۵۲، نقش کنونی بهائیان را چنین توصیف می‌نماید: "اعضای بیانی" معادل با "شیطان آمریکائی" و امپریالیست‌ها و سهر بلای مصیبت‌های رژیم فعلی دانسته می‌شوند. اما، از اوّلین دوران تأسیس امر بیانی در اواسط قرن نوزدهم همیشه به طور سنتی سهر بلا و مستحق ملامت به حساب

مثلاً نگاه کنید به اثر محمد لیب بنام «هفت شهید هرمزگه». چاپ اکسفورد در ۱۹۸۱ همچنین نگاه کنید به:

Douglas Martin, 'The Baha'is of Iran under the Pahlavi Regime 1921 - 19
Middle East Focus 4.6, 1982, pp.7ff.; Geoffrey Nash, *Iran's Secret Pogrom*, c
pp. 44ff.

از آن جمله بستن مالیات‌های خاص به اماکن بهائی و انفصال شماری از بهائیان از خدمات دولتی را می‌توان برشمرد. فی الواقع، پدر هویدا از خانواده‌های بهائی بود، اما به علت فعالیت‌های سیاسی از جامعه طرد گردیده بود و شخص هویدا هرگز بهائی نبود.^{۲۱۳} هنگامی که شاه حزب رستاخیز را در ۱۹۷۵ تأسیس نمود و از همه ایرانیان خواست که به آن بپیوندند، این فقط بهائیان بودند که به عنوان تنها گروهی اجتماعی شهادت استنکاف از پیوستن به آن را نشان دادند.

فیچیکیا با ارائه تصویری مخدوش از نگرش‌ها و اهداف سیاسی جامعه بهائی، آشکارا مشتاق است که فراهم آورنده زمینه جدیدی برای آزار دهندگان حال و آینده باشد. فیچیکیا می‌گوید که: "بنظر می‌رسد که در دولت‌های ملی جدید جهان سوّم که هنوز در مرحله اثبات هویت خود هستند، موضع افراطی بهائیان در مسائل سیاسی و تمایل ایشان به دولت جهانی متمرکزشان، برانگیزاننده حس سوء ظن در آن دول است و آن مواضع سیاسی به منزله تمایل به استقرار نوعی استعمار جدید قلمداد می‌شود."^{۲۱۴} این واقعیت که بهائیان در لیست سیاه "اداره بایکوت عرب" در قاهره هستند و مکرراً هدف حملات انتقام جویانه و زجر و آزار در بسیاری از کشورهای اسلامی می‌باشند، و اینکه در کشورهای کمونیستی تا مدتی مطابق با حکم عقیدتی راجع به مذهب، دیانت بهائی به طور کلی ممنوع بود، از طرف فیچیکیا به عنوان شامدی بر تمایلات استبدادی جوامع و دول فوق، قلمداد نمی‌شود. فیچیکیا عامل این سرکوبی را در عوض مربوط به این موضوع می‌داند که در کشورهای که بهائیت در آنها شناخته شده‌تر است، این دیانت شهرت بدی به عنوان یک "فرقه متعصب" دارد و "تهدیدی نسبت به حکومت" تلقی می‌شود.^{۲۱۵} فیچیکیا با وارونه جلوه دادن کامل حقیقت از گروه‌های "مقاومت" علیه بهائیان "در خارج از ایران"^{۲۱۶} نیز صحبت می‌دارد و از ابراز تمایل به "احتمال افزایش" فعالیت‌های ایشان خودداری نمی‌ورزد.^{۲۱۷} طبیعتاً انسان نمی‌تواند امید بی پایه فیچیکیا را شاهد نباشد که چگونه چشم‌انتظار است که همین وقایع در غرب نیز بر علیه بهائیان اتفاق افتد؛ کشورهای

۲۱۳. معینا، فیچیکیا، به قول خود عضویت هویدا را در جامعه بهائی "افشاء" می‌کند و "رهبران دیانت بهائی" را متهم به بنیان کردن این مطلب از جامعه می‌کند (*Baha'ism*, pp. 385f., 408) مؤلفین *Handbuch Religiose Gemeinschaften* لافل به این موضوع اشاره می‌کند که: "عباس هوویدا [کذا]، که از ۱۹۶۵ الی ۱۹۷۷ نخست وزیر بود به اشتباه بهائی به حساب آمده‌است. (p. 807, in the 4th edn., 1993).

۲۱۵. همان مأخذ، ص ۳۹۶.

۲۱۴. *Baha'ism* ص ۳۹۸.

۲۱۷. همان مأخذ، ص ۳۹۸.

۲۱۶. همان مأخذ.

غربی‌ای که دیانت بهائی در آنها از درجه بالائی از آزادی برخوردار بوده‌است. البته اگر مردم آن نقاط به حرفهای فیچیکیا گوش کنند و به قول او به «ایده‌های تندرو سیاسی»^{۲۱۸} جامعه بهائی که اهداف آن «شدیداً افراطی، متعصبانه و کاملاً سیاسی است»^{۲۱۹} پی ببرند! زعم فیچیکیا، اگر چه بهائیان شدیداً می‌کوشند که بواسطه «ملاحظات فرصت طلبانه» خود این اهداف را از چشم دوست و دشمن پنهان دارند، ولی پی بردن به آنها امکان‌پذیر است زیرا جامعه بهائی که «فعالاً در دوران جنینی است، بالاخره در آینده در موقعیتی بازتر رار خواهد گرفت که بتوان اهداف واقعی اعلام شده آن را شناخت.»^{۲۲۰} مصیبت آنست که بیچیکیا هم‌اکنون با این قبیل اظهارات تا حد معینی در مبارزه خویش در جهت ن‌آبروسازی دیانت بهائی موفق بوده‌است.^{۲۲۱}

ح - به سوی نوعی جدید از سیاست.

تفاوت بین بدبینی سیاست قدرت مدار که مورد نظر فیچیکیا است و اهداف سیاسی واقعی دیانت بهائی کاملاً آشکار است. آنچه که شورای جهانی کلیساها^{۲۲۲} به عنوان یکی از خطرات اتحاد مذاهب جهت مقابله با دشمن واحد ذکر می‌کند و باید در نتگوهای بین‌الادیان از آن اجتناب کرد، فیچیکیا به شکلی بسیار اغراق‌آمیز عرضه می‌کند. خطر دوم آنست که تفسیر یک دیانت زنده بر حسب معیارهای دیگران و نه با معیارهای خود آن دیانت انجام بشود، که از لحاظ اصول تحقیق و نیز ضوابط محاوره، بمرجاز و نادرست است.^{۲۲۳} این بدان معناست که اگر شخصی در نظر دارد بدون چوب‌ی چرخ گذاشتن قبل از شروع بحث، به یک تحلیل علمی بپردازد باید تصویری را که جامعه مورد نظر از خویشتن خویش دارد، جدی تلقی کند. فیچیکیا به شرح جامعه رت‌انگیزی پرداخته که هیچ شباهتی با واقعیت جامعه بهائی، اهداف غائی و آرمان‌های ندارد. جامعه بهائی خود را جامعه‌ای خدوم می‌داند که خواستار نقشی التیام بخش در جهان است. فیچیکیا بر عکس، جامعه بهائی را قومی تشنه قدرت و به شدت معتقد به

۲. همان مأخذ، ص ۳۹۶ (تاکید از فیچیکیاست). ۲۱۹. همان مأخذ، ص ۳۹۹.

۲. همان مأخذ.

۲. نگاه کنید به بحث شفر در همین کتاب حاضر، در ص ۷، یادداشت ۲۷.

۱. در *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies* (راهنمای

آورده با پیروان ادیان زنده و ایدئولوژی‌های موجود) ویرایش شورای جهانی کلیساها، ژنو، ۱۹۷۹. به همین کتاب

مر، بخش ششیم، ص ۹ به بعد مراجعه کنید. ۲۲۳. بخش ۲، شماره ۲۷، ص ۱۵.

"مهدویت سیاسی" مُجَسَّم می‌سازد. از آن جهت که این دو عقیده اخیر طبعاً با هم ناسازگارند، او یک رشته مفروضات دیگری مطرح می‌کند: پایه ایدئولوژیک بیانات او این موارد است: فریبکاری آگاهانه از سوی بهائیان؛ استتار اهداف واقعی ایشان در پشت پرده تبلیغات؛ مذهبی که مشخصه آن بدگمانی سیاست قدرت مدار است. تعارض کامل این پایه‌های ایدئولوژیک، با تاریخ جامعه بهائی و نیز با اصول اخلاقی که بهائیان به آن متعهدند^{۲۲۴} نشان می‌دهد که اگر ادعای وی در مورد عینیت علمی را مطرح نکنیم، گفتگوی بین ادیان آخرین موضوعی است که مد نظر فیجیکیا است.

۱ - مفهوم سیاست در آثار بهائی^{۲۲۵}

دیانت بهائی بی تردید یکی از ادیان نازله به وحی الهی و "صاحب کتاب مقدس" است.^{۲۲۶} متون مقدس دیانت بهائی، اساس الزام آور ایمان بهائیان است. اگر شخصی خواهان درک اساس واقعی و معیار و میزان مشخص اندیشه و عملکرد سیاسی بهائیان باشد، ناگزیر از تحقیق در متون ایشان است.

حتی یک مطالعه سطحی در آثار بهائی نشان می‌دهد که نگرش‌های بهائیان نسبت به سیاست را نمی‌توان در یک فرمول ساده خلاصه نمود. در متون بهائی بیانات معضوف به نگرش‌های غیر سیاسی و اصل توکل و تنویض^{۲۲۷} در کنار بیانات دیگری است که چنانکه دیدیم،^{۲۲۸} اولویت‌ها و اهداف مشخص سیاسی دین بهائی را آشکار می‌سازد. این متون ظاهراً متضاد چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟

پاسخ فیجیکیا بسیار ساده است: او بدون ارجاع دادن به متون بهائی، خوانندگان خود را مطمئن می‌سازد که همه بیانات مندرج در متون بهائی راجع به منع بهائیان از

۲۲۴. مثلاً نگاه کنید به "Trustworthiness، مجموعه‌ای از مستخرجات از آثار بهائی، دارالتحقیق بیت العدل اعظم، لندن، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۹۸۷.

۲۲۵. برای بررسی بیشتر نگاه کنید به: Gollmer, Gottesreich, ch. 10.2.2. and ch. 14.

۲۲۶. نگاه کنید به "The Light Shineth، اثر شیخ، ص ۱۲۰ به بعد.

۲۲۷. "از سیاست چون از طاعون اجتناب کنید." (حضرت شرقی افندی. Baha'i News شماره ۲۴۱ (۱۹۵۱)، ص ۱۴).

ایشان (حضرت بهاء‌الله) ... آنها را از مداخله در مسائل سیاسی مطلقاً منع فرموده‌اند." ترجمه (بیان حضرت

۲۲۸. نگاه کنید به مأخذ قبل، صص ۴۵۷ - ۴۴۸.

عبدالبهاء، مندرج در ص ۴۹۸. Tablets.

نالت در امور سیاسی جنبه فرصت طلبانه دارد و منعکس کننده ضعف جامعه است؛^{۲۲۹} عین حال به نظر او این بیانات اهداف واقعی قدرت طلبانه دیانت بهائی را از انظار نمی می نمایند. این موضوع چه بسا که در نظر خواننده ای که آشنا با مسائل قدرت اسی و دارای نظریه انتقادی نسبت به ایدئولوژی ها است، منطقی بنظر بیاید.

اما اگر شخص به این اکتفاء نکند و در صدد مراجعه به مراجع اصلی برآید، به زودی ش آشکار می گردد که امور بدینگونه که به او عرضه شده نیست. آشکارا عنوان باست " (یا صفت "سیاسی") در آثار بهائی به معانی مختلف آمده است، که هم توصیفی م تجویزی است.

از لحاظ توصیفی، سیاست، مشخص کننده رفتاری سیاسی است که در طول تاریخ انی حاکم بوده است. حضرت عبدالبهاء در باره این نوع از سیاست می فرمایند: اشتر بر جنگ است.^{۲۳۰} این نوع رفتار، بنا به بیان حضرت عبدالبهاء، «قدیمی»^{۲۳۱} و ثانیه^{۲۳۲} است و «سیاست بشریه»^{۲۳۳} ناظر به تعیین حدود، دفاع، تجاوز و میل به مال منافع شخصی است. این نوع فعالیت سیاسی به حفظ و یا احراز قدرت متوجه ت که در آن همه شرکت کنندگان در عرصه سیاست به عنوان متفقین / مخالفین، یا ستان / دشمنان طبقه بندی می شوند. هنگامی که در متون بهائی می آید که بهائیان نباید سیاست دخالت نمایند، منظور این نوع سیاست است. بهائیان نباید به طرفداری و داری از یکی علیه دیگری پردازند. همچنین بهائیان نباید اجازه دهند که «آلت دست سیون مکار»^{۲۳۴} قرار گیرند و به نحوی غیر منتظره به منازعات سیاسی کشیده شوند. نه بهائیان رفع سد و موانع است و نه ایجاد موانع جدید. ایشان باید مرهم نیش باشند رجد و نمک پاش دل ریش. بنابراین مطلبی که واجد اهمیت حیاتی است اینست که ان، اعم از افراد یا جامعه نباید در هیچیک از انواع شکل های جانبدارانه و خصمانه ت های سیاسی شرکت جویند.^{۲۳۵} هدف، وسیله را توجیه نمی کند. سیاست مبتنی بر

Baha'ism ص ۳۹۹.

Tablets. جلد ۱، ص ۳۹. ایشان می فرمایند که "سیاست به سبک قدیم که مبنای آن جنگ است مغلنی

و سیاست جدید بر اساس صلح علم پیروزی را برافرازد". (ترجمه)

Tablets 232. جلد اول، ص ۳۹.

Promulgation ص ۲۷۸.

۲۳۴. نظم جهانی بهائی، ص ۸۹.

مکاتیب عبدالبهاء، جلد ثالث، ص ۱۰۶.

ابراین یک شخص بهائی که این موضوع را جدی تلقی می کند در عین حال نمی تواند عضو یک حزب سیاسی باشد. ی از یک حزب ر آشتی با همگان با یکدیگر ناسازگارند.

قدرت و جانبداری از این حزب علیه آن دیگری در تباین قطعی با اصول بهائی قرار دارد. این نظریات قدیمی، با ارزش‌های جهان وطنی بدون قید و شرط، ضرورت حیاتی مجاهده برای صلح و آشتی و تعهد خدمت به همه نوع بشر که مشخصه دیانت بهائی می‌باشد، ابداً سازگاری ندارد.

البته این بدان معنی نیست که دیانت بهائی غیر سیاسی است. اهدافی از قبیل صلح جهانی، عدالت و وحدت نوع بشر، به وضوح به تنهایی نشان دهنده آن است که چنان بیاناتی درباره غیر سیاسی بودن بهائیان فاقد ارزش است. آنچه باید متمایز کننده بهائیان از دیگران باشد، نوعی تفاوت کیفی در فعالیت سیاسی ایشان است. این نوع جدید از رفتار سیاسی مبتنی بر هنجارهای مورد نیاز سیاست است که در متون مقدس بهائی مطرح گشته است مقتضیات تجویزی اصطلاحاً سیاستی که از نظر بهائیان صحیح و مناسب است «سیاست الهیه»^{۲۳۶} خوانده می‌شود. مشخصات آن وفای، یکپارچگی و انسجام، عدالت، رحم، شفقت و عشق است.^{۲۳۷} در نتیجه الگوی ارائه شده توسط جامعه بهائی، قاعده این نوع جدید از رفتار سیاسی باید در سراسر عالم توسعه یابد و موجب تحوّل شود. ابزار «سیاست الهی»، مشورت بهائی است و این موضوعی است که به موقع به آن خواهیم پرداخت.

این موضوع به معنای تغییر کیفی در مشخصات سیاست است. سیاست باید تحت تأثیر اصول تجویزی جدید باشد. سیاست باید از اقداماتی که به سوی ملاحظات مبتنی بر اتحادهای مودبانه و سیاست اعمال زور جهت گرفته، که هدفش دفاع از منافع خاص (فردی، گروهی، ملی و غیره) می‌باشد به اقداماتی تغییر جهت دهد که به تفاهم جهانی متوجه است. تصوّر تحوّل عظیم‌تر از این غیر ممکن است: «آنچه در مراحل بدوی و محدود گذشته بشر نیازمندی‌های نوع انسان را بر طرف می‌ساخت از عهده حوائج دوره تجدد و بلوغ بر نیاید.»^{۲۳۸} اعتقاد به امکان پذیری چنین تحوّل منبعت از این اعتقاد است که علائق انسانی اصولاً در تضاد با یکدیگر نیستند و در دراز مدت همگان از رفتاری که در جهت تفاهم و توافق اعمال گردد، منتفع خواهند شد. بهائیان در این جهان جنگ زده و

۲۳۶. به بیانات حضرت عبدالبهاء در لوح لاهه (مکاتیب عبدالبهاء، جلد ثالث، ص ۱۰۶، ۱۱۱)، نجم باختر، مجلد ۲.

شماره ۱۹ (۱۹۱۲)، صفحه ۷؛ مجلد ۵ شماره ۹، ص ۱۵۴؛ و بیانات حضرت شرقی افندی در نظم جهانی بهائی، ص ۹۰ و قرن بدیع، ص ۵۶۴ به بعد توجه نمایند.

۲۳۷. درباره ارتباط بین عدالت و عشق نگاه کنید به: همین کتاب، بخش شفر، صص ۳۴۰ به بعد.

۲۳۸. ترجمه خطابه حضرت عبدالبهاء در ۱۷ نوامبر ۱۹۱۲ مندرج در نظم جهانی بهائی، ص ۱۰۳.

مشحون از نفرت، خواهان ایفای نقشی آشتی طلبانه‌اند.^{۲۳۹} بدیهی است که چنین اعتقادی ریشه در نوعی تعریف از انسان دارد که محدود به عوالم و مسائل مادی نیست.^{۲۴۰}

۲ - وفاداری نسبت به مقامات دولتی

بعلاوه، این نگرش آشتی و تفاهم، مبنای تعهدی است که بر عهده بهائیان نهاده شده‌است تا وفاداری صادقانه خود را نسبت به مقامات کشوری که در آن زندگی می‌کنند، اثبات نمایند.^{۲۴۱} حضرت عبدالبهاء در این خصوص با اشاره به کشمکش‌های درونی که در بیشتر جوامع امروزی مشهود است چنین می‌فرماید: «امنیت و اعتماد از بین بشر برخاسته؛ ملوک و مملوک کل در معرض خطرند.» بنابراین اطاعت از قوانین «یا به امید عطائی و یا خوف از عقابی»^{۲۴۲} کافی نیست. «فی الواقع آنچه در عوض ضروری می‌نماید وجود مردمانی است که «به کمال دیانت و امانت» و «به صداقت تامه» عمل کنند. وظیفه بهائیان دقیقاً همین است.^{۲۴۳} این وفاداری حتی هنگامی که دولت علیه جامعه بهائی دست به اقداماتی می‌زند، باید رعایت شود.^{۲۴۴} حتی بهائیان در قبال زجر و آزار و تهدید به مرگ،

۲۳۹. فی‌المثل در کلام زیر چنین بیان شده است: «می‌خواهیم که هر یک از شما تمام افکار و منویات قلبی خود را حصر در محبت و وحدت نمائید. وقتی فکر جنگ به ذهن‌تان خطور می‌کند، با تفکر قوی‌تر صلح با آن مقابله کنید... فکر نفرت را باید با اندیشه قوی‌تر محبت نایب‌کرد... وقتی جیوش عالم شمشیرهای خود را جهت قتل از غلاف بیرون می‌کشند، جنود الهی دست اتحاد به یکدیگر می‌دهند، لهذا به عنایت الهیه جمیع توحش انسان زائل گردد.»

از خطابه ۲۱ اکتبر ۱۹۱۱. (Abdu'l-Baha', Paris Talks, 6:7, 9).

۲۴۰. مراجعه کنید به ص ۵ بیانه وعده صلح جهانی خطاب به اهل عالم توسط بیت العدل اعظم الهی، به مناسبت سال صلح سازمان ملل متحد، ۱۹۸۶ انتشار یافت.

۲۴۱. مراجعه کنید به بشارت پنجم از لوح بشارت، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۱۱۸؛ کتاب عهدی، مجموعه الواح طبع مصر، ص ۴۰۱؛ لوح ابن ذئب، ص ۶۶؛ مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، صص ۳۲۳ - ۳۲۱، الواح وصایا، آیام تسعه، صص ۴۶۲ و ۴۷۲؛ قرن بدیع، ص ۲۷۶؛ نظم جهانی بهائی، ص ۹۰.

۲۴۲. مکاتیب عبدالبهاء، جلد ۱، صص ۳۲۱ و ۳۲۲. همان مأخذ.

۲۴۳. بیانات حضرت شوقی افندی در صفحه ۱۶۱ به بعد *Baha'i Administration* ص ۹۱ کتاب

The Light of Divine Guidance: قرن بدیع، ص ۷۴۰ به بعد؛ نظم جهانی بهائی، ص ۹۰.

باید با آرامش عمل کنند زیرا اگر «گشته شده‌اند و نکشته‌اند»^{۲۴۵} برای ایشان احسن و اولی است. تاریخ این جامعه نشان می‌دهد که این موضوع به منزله پذیرش کورکورانه و با تسلیم و رضا نسبت به شرایط حاکم نیست. معیناً حصول هرگونه تغییر لازم، با وسایل صلح‌آمیز و از طریق بحث و کسب موافقت کلی احراز می‌شود. بهائیان با بی صبری انقلابی بیگانه‌اند.^{۲۴۶} «جهت تأسیس یک نظام اجتماعی و شرایط اقتصادی بهتر، وفاداری به قوانین مدنی ضروری است.»^{۲۴۷} تحوّل در سیاست که بهائیان به خاطر آن مجاهده می‌نمایند با اعمال تحقق خواهد یافت نه اقوال. بهائیان با کسب الهام از ایمان خود، به تأثیر الگوی مناسب عقل سلیم در دراز مدّت اطمینان دارند.

اما موضع سیاسی دیانت بهائی صرفاً به جنبه‌های جهان وطنی، عقاید صلح‌آمیز و رفتار آشتی‌جویانه محدود نمی‌شود. جامعه فعلی بهائی هم محیطی تجربی و هم الگوئی برای نوع جدیدی از سیاست است که مدلول متون بهائی است. روش‌های عملکرد سیاسی که جامعه بهائی امروزه عملاً آن را اجرا می‌کند، در عین حال می‌تواند به عنوان الگوئی در خارج از جامعه بهائی نیز مورد استفاده قرار گیرد.

۳ - انتخابات بهائی: ^{۲۴۸} شکل غیر حزبی انتصاب دموکراتیک حکومت.

هرجا که انسانها با هم زندگی می‌کنند، مسائل جامعه ایشان باید به نوعی حل و فصل شود. اخذ چنین تصمیماتی ضروری است و باید با یک نوع هماهنگی به اجرا درآید. این فرایند بدون در نظر گرفتن هرگونه قضاوت‌های ارزشی و صرف نظر از آنکه تصمیم‌گیران چه کسانی هستند و منهای بحث انواع اشکال مشخص مورد استفاده، می‌تواند "دولت" نامیده شود. حاصل فقدان دولت، از هم گسیختگی جامعه و بدتر از این تبدیل آن به منازعه پایان‌ناپذیر هر فرد علیه کل جامعه می‌باشد.

یکی از دستاوردهای فرهنگی انسان آنست که امروزه دریافته‌اند شکل‌هایی از دولت در حال کشف است که شهروندان، آن شکل دولت را عادل، منطقی و غیر سرکوبگر می‌دانند. یکی از مسائل عمده دولت‌ها آنست که چگونه باید پیچیدگی‌های بافت اجتماعی

۲۴۵. رساله ابن‌الذئب، ص ۵۵.

۲۴۶. علم و آگاهی به این حقیقت که روح بعد از مرگ به زندگانی خود ادامه می‌دهد و نیز ایمان به ظهور ملکوت موعود

الهی بر زمین شکیبائی را آسان‌تر می‌سازد.

۲۴۷. خطابه ۲۳ جولای ۱۹۱۲: *Abdu'l - Baha', Promulgation*, p. 238. (ترجمه)

۲۴۸. برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به فصل ۱ / ۱۳ *Gottesreich* اثر گلمر.

را با نحوه مشارکت عمومی، تصمیم‌گیری منطقی و اصل کارائی با هم تلفیق و هماهنگ کرد. عملاً در پاسخ به این مسأله، سیستم‌های مختلف انتخابات دموکراتیک بوجود آمده‌است. در فلسفه سیاسی، نظریه‌های "تصمیم‌گیری توأم با گفتگو" سعی نموده‌اند که گامی به جلو بردارند.^{۲۴۹} انتخابات و مشورت بهائی بخشی از این نظام دموکراتیک است؛ اما در عین حال، این دو الگوهایی برای حل مسائل با نقطه آغازین بی نظیری هستند که ریشه در مفهوم تجویزی سیاست، که در بالا تشریح شده دارند. نظام انتخاباتی و مشورتی بهائی دو عامل اساسی در عملکرد سیاسی جامعه بهائی است ولی معیناً در اینجا باید از دیگر عناصر مؤثر نیز یاد کرد.^{۲۵۰} ذکر این عناصر در اینجا به جهت تشریح نکات مبهم مطرحه در فوق مورد استفاده قرار می‌گیرد.

هنگامی که فیچیکیا، بهائیان را به داشتن ساختارهای حکومت مذهبی متهم می‌کند، او این اصطلاح را به معنای رایج آن در عصر روشنگری بکار می‌برد، یعنی هنگامی که "حکومت مذهبی" در نقطه مقابل شکل‌های روشنگرایانه حیات سیاسی و اجتماعی تلقی می‌شد و مترادف با تاریک اندیشی و فریبکاری کشیشان توصیف می‌شد.^{۲۵۱} در این شرایط، واژه‌های "حکومت مذهبی" و "حکومت دموکراتیک" متضاد با یکدیگر نگرسته می‌شوند.

ضرورتاً می‌تواند چنین نباشد. نظم جامعه حضرت بهاء‌الله، فی الواقع می‌تواند نوعی "حکومت مذهبی" تلقی شود. اطلاق حکومت مذهبی به آن از این جهت است که ارکان اصلی این نظم، بشخصه توسط مؤسس دیانت بهائی پایه‌گذاری شده و بنابراین بهائیان معتقدند که بنیانش الهی است. بالاخص، نهادهائی که منحصرأ واجد صلاحیت

۲۴۹. از جمله بزرگترین نمایندگان این فلسفه این اشخاص هستند: بزرگن هابرماس و کارل اتو آبل.

۲۵۰. فصل یازدهم کتاب *Gottesreich*. اثر گلیر تحت عنوان *Die Gemeindeordnung als Ubungsfeld und Modell 1: Die Institutionen'* (سازمان جامعه به عنوان یک آزمایشگاه و مدل ۱: تشکیلات) مراجعه شود. یکی از عناصر فطری دموکراسی در سطح عامه ناس. جلسه جامعه است که "ضیافت نرزه روزه" نامیده می‌شود. به همان مأخذ، فصل ۴ - ۲ - ۱۱ مراجعه کنید.

۲۵۱. برای بررسی تاریخی نحوه استفاده این اصطلاح نگاه کنید به:

Bernhard Lang, 'Theokratie: Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in soziologie und Ethnologie' ('Theocracy : history and meaning of an expression on sociology and ethnology'), in Jacob Taubes (ed.), *Theokratie*, pp. 11-28; Wolfgang Hubener, 'Texte zur Theokratie'. همان مأخذ. صفحات ۱۲۶ - ۷۸

گردیده است. ۲۵۲

لذا در این مورد آنچنان که فیچیکیا تصوّر می‌کند "حکومت دموکراتیک" در تقابل با "حکومت مذهبی" قرار ندارد. نظم جامعه بهائی، مبادی مذهبی مؤسسات خود را با ابزار کاملاً دموکراتیک انتخاب نفوسی که در این تشکیلات مسئول امور می‌شوند، در هم می‌آمیزد. ۲۵۳ در جامعه بهائی هیچ نهاد یا مؤسسه‌ای با اختیارات تصمیم‌گیری وجود ندارد که اعضاء آن با وسایل دموکراتیک یعنی انتخابات برگزیده نشوند.

همه اعضاء جامعه در این انتخابات شرکت می‌کنند. اعضاء نه گانه "محافل روحانی" محلی به طور سالانه با رأی عمومی، آزاد و سری اعضاء جامعه محلی انتخاب می‌شوند. هیئت‌های ملی تصمیم‌گیری، یعنی "محافل روحانی ملی" نیز سالانه توسط نمایندگان که توسط کل جامعه انتخاب شده‌اند، برگزیده می‌شوند. والاترین مشروع دنیای بهائی، یعنی "بیت العدل اعظم"، هر پنج سال یک بار توسط اعضاء همه محافل روحانی ملی انتخاب می‌شود، به نحوی که اعضاء این مجمع از طریق یک جریان انتخاباتی سه مرحله‌ای که در برگزیده تمامیت آحاد جامعه جهانی بهائی است، تعیین می‌شود.

مهم‌تر از این چهار چوب ظاهری برای انتخابات بهائی، اصولی است که بر طبق آن این مؤسسات اداره می‌شوند. این اصول نشان دهنده مفاهیم نوین سیاسی دیانت بهائی است. انتخابات بهائی مبارزه‌ای در جهت کسب قدرت سیاسی در چهار چوبه محدودیت‌های ظاهری نیست. هدف انتخابات بهائی نه تعیین میزان حمایت از بیانیه‌های رقیب است و نه معرفی کردن گروه‌های ذینفع در یک مبارزه سیاسی. در انتخابات بهائی نامزدی کاندیداها، تبلیغات و مبارزه انتخاباتی وجود ندارد. تشکیل گروه و جناح و جانبداری از یک جناح خاص ممنوع است. هدف انتخابات بهائی طرح علائق یک فرد و یا نمایش برتری و اولویت برخی از خط مشی‌ها یا آرمان‌های سیاسی نیست بلکه انتخاب صالح‌ترین افراد است. هدف اصلی انتخابات بهائی برگزیدن چهره‌های محبوب است. هدف، انتخاب کسانی جهت مراجع تصمیم‌گیری است که افکارشان حصر در علائق شخصی خودشان نباشد، بلکه متوجه همکاری با اعضاء دیگر، جهت ترویج مصالح عموم باشد. انتخاب شدن به چنین منصبی حقی نیست که فردی به علت مقام و موقعیت‌های قبلی در زندگی، تمکن مالی، میزان معلومات و یا هر امتیاز دیگری استحقاق تصاحب آن را بیابد و در عین حال افتخاری نیست که در جهت احراز آن کوشش به عمل

۲۵۲. نگاه کنید به کتاب مستطاب اقدس، بند ۳۰.

۲۵۳. همچنین نگاه کنید به همین کتاب حاضر، بخش شینفر، فوق، صص ۲۱۱ به بعد.

آید؛^{۲۵۴} و قطعاً وسیله‌ای برای اقتناع قدرت‌طلبی اشخاص به حساب نمی‌آید؛ در انتخابات بهائی هیچکس سعی در انتخاب شدن نمی‌نماید^{۲۵۵} بنابراین، در معیارهای منظور شده در آثار بهائی برای تعیین صلاحیت فرد جهت عضویت در مراجع انتخابی، اولریت به خصوصیات شخصی فرد داده شده است. فقط کسانی که "سلیم"، "مؤمن"، "صادق"^{۲۵۶} و عاری از "تعصب و حُب و بغض"^{۲۵۷} هستند، می‌توانند امیدوار باشند که واجد شرایط عضویت در مجامع شور بهائی اند.

۴ - الگوی جدیدی برای تصمیم‌گیری سیاسی

طبیعتاً هنگامی که سیاست، ناظر به خدمت به علائق شخصی و احراز منافع فردی و گروهی نباشد، ماهیت تصمیم‌گیری سیاسی نیز باید متفاوت باشد. ابزار این نوع جدید تصمیم‌گیری سیاسی، مشورت بهائی است. مشورت بهائی، تصمیم‌گیری توأم با تفاهم است، که خود رانه به صورت یک نظریه فلسفی بلکه به عنوان یک اقدام عملی واقعی مطرح می‌کند. امر مشورت، ابزاری منطقی برای رسیدن به یک تعریف مشترک از اهداف و برای عملی کردن دسته جمعی آنها است. در عین حال، مشورت، عبارت از روشی است که به وسیله آن، وسواس فکری، تعصبات، توجه به منافع شخصی و مقاومت‌های ذهنی، اعم از آگاهانه یا ناآگاهانه، در میان شرکت‌کنندگان، در جریان مشورت به تدریج می‌تواند مکشوف و خنثی گردد. امر مشورت به تبدیل علائق شخصی به علائق جمعی کمک می‌کند و به این ترتیب به بهینه‌سازی اهداف و وسائل لازم، در جهت نفع همگانی، کمک می‌کند. امر مشورت ابزار استقلال اجتماعی جامعه‌ای است که دارد به مرحله بلوغ می‌رسد. در عین حال، مشورت یکنوع نگرش اخلاقی اساسی و نوعی روش زندگی است. فرایند مشورت منعکس‌کننده تفوق بر الگوی خصمانه دشمن در مقابل دوست و جانشین ساختن آن با طرحتی است که در آن توافق‌های منطقی در جهت صلح و بهینه‌سازی علائق عمومی عمل می‌کند. از طریق فرایند مشورت منافع گوناگون جامعه و نیز فرد و جامعه با یکدیگر توافق پیدا می‌کنند. شهروندان و جامعه‌ای که هر دو به بلوغ سیاسی برسند، حامی یکدیگر خواهند شد. نشانه بلوغ، مسئولیت است. جهت احراز این درجه از بلوغ، ما باید نخست از جریان مشورت استفاده کنیم که در آن همگان جهت کشف معیارهای مورد لزوم

۲۵۱. بیت العدل اعظم الهی، یادداشت مورخ ۱۶ نوامبر ۱۹۸۸، مندرج در *Baha'i Elections* بند ۱۸.

۲۵۲. نامه مورخ ۲۰ مارچ ۱۹۹۱ نوشته شده از قِبَل بیت العدل اعظم خطاب به یکی از اعضاء.

۲۵۳. حضرت ولی عزیز امرالله، نامه مورخ ۱ جولای ۱۹۴۳، در *Baha'i Elections* بند ۱۳.

۲۵۴. نامه مورخ ۱۱ آگوست ۱۹۳۳، در *Baha'i Elections* بند ۱۱.

ایجاد مسئولیت، با یکدیگر مساویند. این حرکت اولیه ما را قادر می‌سازد به سوی اتخاذ تصمیمات صحیح پیش برویم که سپس در کمال وحدت و اتحاد به مرحله عمل در می‌آید.

ما در اینجا فرصت بررسی مشروح و تحلیل مشورت بهائی را نداریم.^{۲۵۸} به هر حال نقل قول‌های زیر از متون مقدس بهائی می‌تواند نمونه‌ای از شرایط لازم، وسائل و اصول اخلاقی مشورت را بما بنمایاند:

«اول فریضه اصحاب شور، خلوص نیت و نورانیت حقیقت و انقطاع از ماسوی الله... و خضوع و خشوع بین احباً و صبر و تحمل بر بلاء... است.»^{۲۵۹}

«باید به نوعی مذاکره و مشاوره گردد که اسباب اختلافی فراهم نیاید و آن اینست که حین عقد مجلس هر یک به کمال حرّیت رأی خویش را بیان و کشف برهان نماید. اگر دیگری مقاومت می‌کند، ابدأ او مکدر نشود زیرا تا بحث در مسائل نگردد، رأی موافق معلوم نشود.»^{۲۶۰}

«اول شرط محبت و الفت تام بین اعضای آن انجمن است که از بیگانگی بیزار گردند... در نهایت خلوص و وقار و سکون و آداب در انجمن قرار یابند و به نهایت ادب و ملایمت کلام و اهمّیت خطاب به بیان آراء پردازند. در هر مسأله‌ای تحری حقیقت کنند نه اصرار در رأی، زیرا اصرار و عناد در رأی منجر به منازعه و مخاصمه گردد و حقیقت مستور ماند... ابدأ جائز نه که نفسی تزییف رأی دیگری نماید... در این خصوص و اجراء این شروط چون همّت نمایند تأیید روح القدس رسد و آن مجمع مرکز

۲۵۸. برای این مطلب نگاه کنید به: فصل ۲-۱۳، Gottesreich، اثر گلمر (فصل ۱۳/۲/۱ در باره «مشورت به عنوان یک اصل اجتماعی اساسی» و فصل ۱۳/۲/۲ در باره «تفکرات مقدماتی راجع به نظریه مشورت» و فصل ۱۳/۲/۲/۱ در باره «اولویت‌های اخلاق»، و فصل ۱۳/۲/۲/۲ راجع به «موارد هماهنگ در استفاده روشمند از استدلال در فرایند مشورت» و فصل ۱۳/۲/۲ در باره «تخدیش سیستماتیک مشورت» و فصل ۱۳/۲/۳ در باره «کاربردشناسی در مشورت سازمانی» همچنین نگاه کنید به:

Consultation: A Compilation از دارالتحقیق بیت العدل اعظم، ویلمت، ایلینویز، ۱۹۸۰.

۲۶۰. خصائص اهل بهاء، ص ۶۳.

۲۵۹. مکاتیب عبداله‌بهاء، جلد ۳، ص ۵۰۴.

سنوحات رحمانیه گردد. ۲۶۱

فعلاً مشورت، در وهله اولی به مواضع مربوط به سازماندهی جامعه مربوط بود. تشکیلات جامعه بهائی بدون مشورت، وضعیتی غیر از حالت فعلی را به خود رفتند، یعنی جز هیأت مذهبی دیگری که به نحوی دموکراتیک انتخاب نمی‌گردد، بودند. مشورت به عنوان روشی در زندگی، یکی از عناصر و اجزاء اصلی در ازدواج و خانواده بهائی و به طور کلی در تمام زمینه‌هایی است که در آن مردم موظف به اخذ بیانات مشترک و اقدام هماهنگ هستند. بدیهی است که چنین تغییرات عظیم در رفتار، یک شبه نمی‌تواند حاصل شود. اما جامعه بهائی در مسیر دستیابی به آن در تلاش است. ۲۶۲ مشورت، در عین حال، میدان تعلیم به عنوان الگوئی برای این نوع از حیات اجتماعی است. مشورت بهائی، در بیرون از جامعه بهائی هم می‌تواند زنده برای تصمیم‌گیری فارغ از غرض و توأم با تفاهم باشد و نمونه‌ای است که اند مورد استفاده هر کس که علاقمند به روش جدید گنتمان سیاسی باشد، قرار گیرد.

سئولیت نسبت به جهانی که در آن زندگی می‌کنیم.

خدائی که خویشان را در نظر نوع بشر جلوه‌گر می‌سازد طبیعتاً به خلق خویش ندمند است. وقتی که این ظهور دارای نظام، احکام و هنجارهای اخلاقی باشد که نه تنها نگاری فرد، بلکه به شرایط حیات فردی متوجه است، در این صورت عنایت الهی به نظم جهان نیز واضح و مبرهن می‌گردد. جهان، خود، هدفی برای رستگاری بشر و ن الهی است. حتی اگر جهان، از جهات اجتماعی و طبیعی، مثبت ارزیابی شود - که در دیانت بهائی معمول است - معیذاً نباید آن را به حال خود تنها وا گذاشت. از

کاتب عبدالبهاء، جلد ۳، ص ۵۰۶ - ۵۰۸.

چیکما حتی بعد از اولین انتقادات خود از بهائیان این مورد را قبول می‌کند. او می‌نویسد: نمی‌توان انکار کرد که در اشخاص با یکدیگر اجتناب از اشتباه محال است. من می‌دانم که موارد اجتناب ناپذیری از اختلاف نظر که بین جامعه در طی ایام پیش می‌آید نباید دلیلی برای تسرک یا تفری کامل یک جامعه باشد. در عوض، اشتباهات شی اگر با موانع مکرر مواجه شود، باید به عنوان انگیزه کار بیشتر با دیگر افراد جهت تحکیم جامعه بکار رود. تحکیم حیات یک جامعه بستگی به آمادگی آحاد آن جامعه برای رعایت تساهل و تسامح دارد. من معتقدم که ارائه‌کننده مبنائی قوی است که بر اساس آن جامعه می‌تواند توسعه یابد و به کمال برسد. من می‌توانم با ناظر کامل بگویم که به غیر از نظم اداری بهائی هیچ مشروع دینی دیگری را نمی‌شناسم که بتواند شرایطی را برای این موضوع فراهم کند. (نامه به بیت المدل اعظم به تاریخ ۲۹ مارچ ۱۹۷۷).

جهان باید مراقبت کرد و باید آن را رشد و توسعه داد. جهان باید به مکانی تبدیل شود که در آن انسانها رفتار خصمانه نسبت به یکدیگر نداشته باشند؛ طمع، بی عاطفگی و شقاوت در بین آنها رائج نباشد. جهان مکانی گردد که در آن تفاهم، عشق و همدردی حاکم باشد. انسان دیگر نباید "گرگ هموعانش باشد"،^{۲۶۳} بلکه باید دوست و خادم آنها باشد. باید یک نوع جو روحانی و اجتماعی در جهان ایجاد گردد که در آن استعدادات و توانائی های ذهنی هر فرد، هم به نفع فرد و هم به نفع جامعه رشد پیدا کند. سنت مسیحی - یهودی برای این چنین جهانی اصطلاح خاصی دارد: «ملکوت خداوند بر روی زمین» و یا بهشت این جهانی. در نگرش دین بهائی، چنین جهانی به هیچ وجه آرمان شهری خیالی در سرزمینی فرضی نیست. در عین حال بهائیان عقیده ندارند که چنین تحوّل بتواند صرفاً با اراده و تفکر منطقی انسان حاصل شود. صلح پایدار، بخصوص ایجاد حس صلح در عمق قلوب، فقط می تواند هدیه ای ناشی از عنایت الهی باشد: "سایر قوا ضعیف است نمی تواند ترویج نماید."^{۲۶۴} به هر حال چنین صلحی به رایگان از آسمان به دامان کسی نمی افتد! اعطای این رحمت الهی باید از طریق عمل انسانی خود را نشان دهد: «همت، همت... لازمست».^{۲۶۵}

فیجیکیا، قصد دیانت بهائی را جهت تجدید حیات جهان فاقد وجاهت تلقی می کند. اگر او می خواهد که منکر توانائی دین در ایجاد انگیزه ای خلاق برای جهان باشد، اگر او منکر توانائی دین برای ایجاد شرایط جدید و ایجاد تغییر در آنچه که برای انسان مقدور و قابل احراز است، می باشد، محل تعرض ما نیست، بگذار این چنین باشد؛^{۲۶۶} او

۲۶۳. انسان گرگ انسان است (*Homo Homini lupus*). این گفته از نمابشنامه نویسی رومی پلوتوس (۱۸۴ - ۲۵۰

ق.م.) است که هسته فلسفه سیاسی نوماس هابس را تشکیل می دهد.

۲۶۴. خطابات مبارکه، جلد ۲، ص ۱۸. ۲۶۵. رساله مدینه، ص ۷۸.

۲۶۶. در هر حال جالب توجه است که او همیشه بدینگونه نمی اندیشید: آیا به هر حال این نظم جهانی یک نوع آرمان شهر نیست؟ تحقق صلح جهانی به شکل نوعی بهشت که بفته از غیب ظاهر شود و در آن همه مسائل و مشکلات به آسانی حل شوند، غیر قابل تصور است... درست به همان گونه که امروزه نیروی مدنی و زور بازو به عنوان وسیله ای برای حل مسائل شخصی کاربردی ندارد، به همین دلیل بدون اینکه لازم باشد همه مردم را به یک فرشته ابدآل تبدیل کنیم می توان به جنگ نیز به عنوان یک حربه قدرت نگریست. این صلح جهانی محصول روند تدریجی تغییری است که هسته آن در ظهور جدید است.

("Kurzreferat uber die Baha'i-Religion", 3 February 1972, p. 14).

بهائیان بهبود اوضاع دنیا را نه در انقلاب بلکه در تکامل و رشد از پائین به بالا می دانند. انقلاب سیاسی و واژگون سازی

تنها کسی نیست که بر این عقیده است. ما به عنوان افراد بهائی می‌توانیم مدارا جویانه شاهد تلاش‌های او باشیم که چطور آینده را اینگونه مضحک جلوه می‌دهد. اما تصویر مومن و مخدوشی که فیچیکیا از مقاصد صادفانه صلح‌آمیز بهائیان که با روحیه خدمت در جهت جهانی عادلانه‌تر، انسانی‌تر و صلح‌آمیزتر تلاش می‌کنند، ترسیم می‌کند باید تصحیح شود. این واقعیت که سایرین علیرغم شواهد موجود در آثار مقدسه بهائی و عملکرد جامعه بهائی، بدون ادنی تفکری این تصویر مخدوش را پذیرفته‌اند، مصیبتی شنیع و بس آزار دهنده است.

رژیم‌ها منجر به صلح و ترقی حقیقی نمی‌شود و برای این مطلب، تاریخ مدارک کافی نشان داده است. رشد و تکامل حقیقی حاصل تغییر در افکار، نگرش‌ها و اعتقادات است. چیزی که باید تغییر کند، خود بشر و ارزش‌های اخلاقی بشر است. به طوری که کل بشر را به عنوان یک جامعه و خانواده ببیند. این هدف بهائیان است... (دست‌نوشته بدون تاریخ، ص ۶)

بخش سوم

مواضيع تاريخی

فصل ۷

مشکلات تحقیق در رشته تاریخ ادیان

توصیفات تاریخ اولیه یک دین غالباً مطابق معیارهای دقیق تحقیق تاریخی نیست. کاملاً قابل درک است که گروه کوچک مؤمنین اولیه هر دیانت جدید، اغلب آنقدر گرفتار سایر مواضع باشند که فرصت نگارش دقیقه به دقیقه جزئیات تاریخی را پیدا نکنند. این روند هنگامی تشدید می‌شود که مردم خطر زجر و آزار از طرف منکرین، جانشین هیجان کشف طریق جدید رستگاری و شوق ایشان در ابلاغ پیام به سایرین می‌شود. هنگامی که اوضاع آرام‌تر می‌گردد، خاطرات افراد با گزارش های دست دوم و سوم، استنباطات شخصی راجع به عقاید دین جدید، عناصر سنتی اعتقادات مذهبی و تفسیر مجدد این عقاید، ممزوج می‌شود. این فرایند، بخوبی در الهیات روایی اناجیل نیز مشهود است. بعلاوه، ادیان، بخصوص هنگامی که دعاوی جدید مذهبی را مطرح می‌سازند، ندرتاً تحت موشکافی بی طرفانه قرار می‌گیرند. در عوض، این ادیان نو باعث می‌گردند جزئی تولید شود که از پرستش پرشور و یا طرد، استهزاء^۱ و تنفر انباشته است. طبیعتاً، تاریخ نگاری از تأثیرات این عواطف برکنار نمی‌ماند. سیره نویسی و تذکرة الاولیاء بزودی واجد

۱. فی المثل رومیان مکزراً رؤس اعدام حضرت مسیح بر روی صلیب را که به نظر ایشان تحقیرآمیز بود به سُخره می‌گرفتند: و همه جا مسیحیان در نوشته‌های خود از شجره حیات و از رستاخیز اجساد توسط آن صحبت می‌دارند، به نظر من این امر به جهت آنست که مولای ایشان، مسیح به صلیب آویخته شد و حرفه‌اش نجاری بود. اما اگر بر حسب اتفاق از نخته سنگی به پائین افکنده می‌شد، به جاله‌ای فرو انداخته و یا با طناب خفه می‌گشت و یا اگر یک پینه دوز، سنگ تراش و یا آهنگر می‌بود، در آن صورت در کتابهایشان به جای درخت حیات و صلیب، با نخته سنگ حیات بر فراز آسمان، جاله رستاخیز، طناب ابدیت، سنگ متبرک، آهن عشق و پوست جرمی مقدس سر و کار داشتیم. آیا پیر زنی که داستانی را لالایی وار می‌خواند تا طفلی را خواب کند از نجوای داستانهائی از این قبیل شرمگین نمی‌شده‌است؟

شکل‌ها و سبک‌های جدید می‌شود. این موضوع همه شخصیت‌ها و وقایع آن دوران، از مؤسس دین گرفته تا مومنین اولیه و تاریخ اولیه دین را در بر می‌گیرد. از سوی دیگر در مقابل تغییر سیمای تاریخی که توسط نوشته‌های مؤمنین صورت می‌گیرد، کوشش‌هایی نیز توسط مخالفان دین جدید بعمل می‌آید. این تلاش‌ها جهت بی اعتبار سازی اخلاقی مؤسس آن دین و پیروانش^۲ و با معرفی جامعه دینی جدید با استناد به تاریخ آن انجام می‌شود و عمده سعی ایشان بر اینست که کل جریان را کاملاً غیر الهی و ساختگی و حتی آن را یک شیادی بزرگ معرفی نمایند.^۳ حتی گزارش‌های اولیه بالنسبه بی طرفانه نگاشته شده از طرف نویسندگان غیر مؤمن، غالباً نادرست بوده، دارای اشتباهات متعدد و حقایق نیمه واقعی است.^۴

۲. مثلاً به اتهامات متعدد و گسترده اقامه شده علیه جوامع مسیحی در اواخر قرن دوم میلادی رجوع کنید که در آن به مراسم عشای رتانی ایشان نسبت‌های ناروای مراسم سزی، مجالس عیاشی‌های جنسی، زنا با محارم و آدم خواری داده می‌شد. نگاه کنید به: (Robert Wilken, *Die fruhen Christen*, p. 31ff.).

۳. برای یک نمونه از این مورد، به نحوه برخورد با شخصیت حضرت محمد و تصویر سازی مخدوش از اسلام در تواریخ اولیه مسیحی رجوع نمایید. از اثر *De Haeresibus* نوشته یوحنا دمشقی (وفات حدود ۷۵۰ م.) گرفته تا کتاب ولتر تحت نام "*Le Fanatisme ou Mahomete le Prophete*" (۱۷۴۱). حضرت محمد به عنوان دجال، نیرنگ باز تشنه قدرت و فردی با اشتباهات جنسی سیری‌ناپذیر تصویر می‌شد؛ و در عین حال، دین اسلام نیز به عنوان دینی بدعت‌گذار، تخدیش‌کننده متمم‌دانه حقیقت، دین خشونت و شمشیر و دین لذت‌جویی و انحراف بحساب می‌آمد. شاید اولین نویسنده غربی که کوشید تا حق مطلب را در مورد اسلام ادا کند، آدریان رولند *De religione (mohammedica Utrecht 1705)* بود که گفت: "دیانتی که بیش از همه توسط دشمنانش منفور داشته شده و به سُخره گرفته شده دیانت محمد است... اگر کسی واجد نبی خیر برای آشنا شدن با دیانت حضرت محمد باشد به چیزی جز آثار جدلی نفرت انگیزی که مشحون از اغلاط است دست نمی‌یابد. فی الواقع یک شخص محقق باید زبان عربی را بیاموزد، به کلمات محمد به زبان خود ایشان گوش فرا دهد، کتابهای عربی ابتیاع نماید و با دیدگان خویش ببیند، نه با چشم دیگران." (نقل شده از کتاب Watt and Welch, *Der Islam I*, p. 27؛ همچنین نگاه کنید به همان جا، ص ۱۷ و بعد؛ و نیز نگاه کنید به اثر دیگر همان مؤلفین بنام:

Islam and Christianity Today. A contribution to Dialogue. pp. 3f.)

۴. نمونه‌های مربوط به دوره‌های اولیه دیانت مسیحی. فی‌المثل در اشارات و توضیحاتی که توسط جالینوس (۱۲۹ - ۱۹۹ م.) و یا سلسوس اسکندرانی (در حدود سال ۱۷۸ م.) داده شده، نگاه کنید به:

در مورد ادیان بابی و بهائی نیز بسیاری از منابع و کتب تاریخی نگاشته شده توسط غیر مؤمنین، اشتباه، به شدت مخدوش یا به وضوح غرض ورزی صرف است.^۵ تاریخ نگاری مورخان بهائی نیز فارغ از تمایلات ستایش گرانه نیست.^۶ اما در مقایسه با ادیان قبل، فرصت‌های مورخین معاصر جهت تحقیق (به معنای واقعی کلمه) در تاریخ اولیه این ادیان بسیار خوب است: دیانت بابی در اوائل ظهور خود، توجه همگان را حتی در خارج از

Die Polemik des Kelsos Wider das christentum (مشاجره قلمی سلسوس علیه مسیحیت) اثر کارل آندرسن Carl Andresen، برلن، ۱۹۵۵: *Galen on Jews and Christians* (جالینوس در مورد یهود و مسیحیان) اثر ریچارد والس (Richard Walzer)، لندن، ۱۹۴۹.

۵. فی المثل گوبینو در *Les Religions et les Pholosophies dans l'Asie Centrale*، ص ۳۱۳ می‌نویسد که: "مسلمین نیز به سهم خویش بایبان را متهم می‌دارند که مراسمی عبادی برقرار می‌کنند که در آنها چراغ‌ها خاموش می‌شود و در آنها همه نوع بی بند و باری جنسی مجاز است. این نوع اتهام در قدیم نسبتاً زیاد بود و شاید بتوان آن را به عنوان نمونه قدیمی‌ترین شکل تعصب مذهبی در دنیا به حساب آورد. یهودیان و مشرکان نیز همین اتهامات را بر مسیحیان اولیه وارد می‌کردند و تردیدی نیست که این اتهامات جعلیاتی بیش نبود. از آن زمان تا کنون، هنوز فرقه‌های مختلف از استفاده از این نوع اتهامات به عنوان ابزار جنگ دست برداشته‌اند... این احتجاج وقتی اینطور تعمیم داده می‌شود کمی از ارزشش کاسته می‌شود و وقتی انسان به خواندن فرامین حضرت اعلی (حضرت باب) ناآل می‌آید، بنظر می‌رسد که باید این اتهامات را نوعی توهین ساده بحساب آورد." مهذا خود گوبینو نیز از خطا بینی در تاریخ و آموزه‌های دیانت بابی مصون نبود. فی المثل نیکولا در کتاب بیان فارسی، ترجمه فرانسه خود، در صفحات ۱۹۹ به بعد، صریحاً وابستگی او را به کتاب ضد بابی *نسخ التواریخ* (مورخ درباری ایرانی، میرزا تقی مستوفی ملقب به لسان الملک و سپهر) به باد انتقاد می‌گیرد. براون تواریخ نوشته شده توسط لسان الملک و رضا قلی خان لاله باشی را فاقد دقت می‌داند و آن را "روایت مخدوش مورخین درباری" می‌نامد. نگاه کنید به مقدمه تاریخ جدید صفحه چهارده؛ همچنین برای توضیح براون راجع به این مؤلفین و آثار ایشان نگاه کنید به کتاب مقاله شخص سیاح. یادداشت A صفحات ۱۷۳ به بعد، ۱۸۶ به بعد و صفحه ۱۹۲ - برای ملاحظه مورد دیگری از تاریخ نگاری جانبدارانه توسط مبلغین مسیحی در ایران به مقاله *The Missionary as Historian* از داگلاس مارتین در *World Order*, 10.3 (1976) رجوع کنید.

۶. برای نقد این موضوع فی المثل نگاه کنید به مقاله سینا فاضل که در نقدی بر کتاب جناب طاهر زاده بنام *The Covenant of Baha'u'llah* که در *Journal of Baha'i Studies* شماره 5.4 صص ۸۳ به بعد، درج شده است. درباره ارزیابی شرح حیات هیاکل مقدسه نگاه کنید به مقاله *An Episode in the Childhood of the Bab* اثر استفان لمبدر در *SBB3*، ص ۱ به بعد، بخصوص ص ۱۹ به بعد.

کشور خاستگاه خود برانگیخت؛^۷ در داخل جامعه بابی آن روز، میزان سواد همواره خوب بود و بالنتیجه گزارش های تاریخی کوتاه و بلند زیادی نگاشته شد. از آنجائی که علاقه به مطالعه تاریخی و آکادمیک در همان سالهای اولیه ظهور ادیان بابی و بهائی برانگیخته شد،^۸ لذا خوشبختانه شمار زیادی از کتب و منابع تحقیق تاکنون بدست آمده و منابع متعددی نیز در کتابخانه های عمومی و آرشیوهای شخصی موجود می باشد که هنوز مورد بررسی قرار نگرفته است. به این جهت انتظار می رود نتایج خوبی از تحلیل تطبیقی و نقادانه این منابع حاصل آید.

در این مقطع باید به تصحیح این سوء تفاهم قدیمی پرداخت که هیچ تاریخ نگاری "رسمی"، مکتبی و به اصطلاح، مقدس در دیانت بهائی وجود ندارد. حتی هنگامی که یک روایت تاریخی صریحاً توسط مقامات جامعه بهائی مورد تأیید گرفته است،^۹ باید آن اثر تاریخی را اثر قلم یک فرد انسانی خطاپذیر بحساب آورد. البته مقاله شخصی سیاح اثر حضرت عبدالبهاء و کتاب گاد پاسز بای حضرت ولی امرالله منابعی در سطحی بسیار عالی هستند زیرا مؤلفین آنها، هم امکان بی نظیری به روایات تاریخی شفاهی و کتبی تعریف شده توسط شاهدان معاصر حوادث اولیه داشتند و هم هر دوی ایشان در کنار دیگران جزو صحنه گردانان اصلی ماجراها بودند. اگر چه یک شخص بهائی مطمئن است که ضبط سلسله حوادث تاریخ توسط هیاکل مقدسه صحیحاً انجام شده است^{۱۰} ولی حضرت عبدالبهاء هرگز در مسائل مربوط به بیان جزئیات تاریخی ادعای مصونیت از خطا نداشته اند. اما در مورد نحوه تاریخ نگاری حضرت ولی امرالله، بیت العدل اعظم به صریحاً اعلان نموده است مادامی که حقایق تاریخیه مطمح نظر است «ایشان متکی به

۷. یک برداشت اجمالی از گزارشهای غربیان همراه با مجموعه مفیدی از مراجع را می توانید در کتاب مؤثران مؤمن بنام

Babi and Baha'i Religions, 1844 - 1944. Some Contemporary Western Accounts

چاپ اکسفورد در ۱۹۸۱، ملاحظه نمایند.

۸. این با تاریخچه تحقیق در سایر ادیان و حیانی از قبیل یهودیت، مسیحیت و اسلام کاملاً فرق دارد. ایجاد علاقه به

تحقیق تاریخی راستین تا دوران روشنگری پیدا نشد و مطالعات جدی تاریخی، حتی دیرتر از آن دوران یعنی در پایان قرن ۱۹ آغاز گردید.

۹. به عنوان مثال محمد زرندی، نبیل اعظم در مقدمه بر کتاب خود مطالع الانوار می نویسد که صفحات اولیه آن کتاب "مورد تصویب حضرت بهاءالله" قرار گرفته است (ص ۶۳).

۱۰. زندگی ابن دو موزخ بر این حقیقت شهادت می دهد زیرا آنان تجسم اصول اخلاقی دبانشان می باشند.

اطلاعات موجود بوده‌اند.^{۱۱} حضرت ولی امرالله، وظیفه تحقیق در تاریخ اولیه دیانت بهائی را از آن "مورخین مبرزی" می‌دانند که اقداماتشان چنان نتایج برجسته‌ای را ببار خواهد آورد که آن حضرت "هیچگاه امید ندارند که بتوانند بدان پایه [از تاریخ نگاری] دست یابند."^{۱۲} حضرت ولی امرالله در پاسخ به سئوالات خاص راجع به جزئیات تاریخی مکرراً می‌فرمودند که این مسائل فقط می‌تواند توسط محققین تاریخ در آینده حل شود.^{۱۳} توصیه به تمسک به روش قابل اعتماد علمی و آکادمیک، نه فقط در مورد تحقیق در تاریخ بلکه در تمام مواضع، صریحاً در متون مقدس بهائی توصیه شده‌است.^{۱۴}

معهداً اگر این دو اثر صادره از قلم حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله را در وهله اول گزارش‌های تاریخی تلقی کنیم، در مورد نقش حقیقی و اهمیت واقعی آن دوره به خطا رفته‌ایم. هر دوی این آثار را باید بخشی از یک نوع گزارش ماوراء تاریخ نام نهاد؛ یعنی این دو اثر یکنوع الهیات تاریخی‌اند که به شکل روایی عرضه گردیده‌اند و بدین جهت تا حد زیادی به جامعه بهائی هویت داده‌اند.^{۱۵} هر کس که در این تفاسیر تاریخی زمینه‌ای

۱۱. نامه به تاریخ ۲۵ ژوئای ۱۹۷۴، مرقومۀ بیت العدل اعظم به یکی از افراد مؤمنین، چاپ شده در

BSB 1.3 (Dec. 1982). p. 80. مثالهایی از اشتباهات تاریخی حضرت ولی امرالله مندرج در قرن بدیع

در مآخذ زیر یافت می‌شود:

Loni Bramson-Lerche, "Some Aspects of the Establishment of the Guardianship", SBB, vol. 5, p. 258 and note 20.

در مورد مسأله تکوین تعصب‌آمیز حقیقت تاریخی نگاه کنید همچنین به: Gollmer, *Gottesreich*, ch. 11.2.2.

۱۲. کل جمله از این قرار است: «تاریخ حقیقی حیات مؤمنین اولیه عصر رسولی این امر نازنین و تحقیقات

کاملی که مورخین مبرز بهائی در مستقبل ایام به عمل خواهند آورد، بیان بلیغی از تاریخ آن اعصار در اختیار

اخلاف خواهد گذاشت که (در حال حاضر) انجام آن برای این عبد مقدور نیست.» (دور بهائی، ص ۶).

۱۳. "... مسائلی از این قبیل، به جهت آنکه در آثار اشاره‌ای به آنها نشده‌است، بر ذمۀ دانشجویان تاریخ و مذهب گذاشته

شده تا به حل و توضیح آن بپردازند." (ترجمه) نقل از نامه‌ای به تاریخ

14 April 1941, Hornby, *Lights of Guidance*, 2nd edn., no. 1696).

Advent, p. 10; *Promised Day*, pp. 20, 28f.

به:

۱۴. نگاه کنید به: Shoghi Effendi, Foreword to *World Order*, 2nd rev. edn., 1955, p. xi.

۱۵. حضرت ولی امرالله نیز این نکته را مکتوم نمی‌دارند. «مقصود این عبد از مراجعه به حوادث سنین اولیه امرکه

مشحون از جانفشانی و دلاوری است، ذکر تاریخ و حتی بیان رئوس وقایع مهمه امرالله از بدو تأسیس تا حال

برای ملامت بیند^{۱۶}، یا به درک مقصود این آثار نائل نیامده و یا اینکه نمی خواهد که نائل آید.

باید اشاره کرد که علیرغم برخی مطالعات مهم اولیه^{۱۷} تحلیل تاریخی در ادیان بابی و بهائی به تازگی آغاز شده است. از دهه ۱۹۷۰ به بعد، بخصوص در کشورهای انگلیسی زبان، نسلی از مورّخین، مستشرقین و جامعه شناسان تاریخی پدید آمده اند که اوقات خویش را مصروف به رشته مطالعات تحلیلی تاریخی نموده اند. ضمناً، ایشان در زمره کسانی هستند که خود را متعهد به رعایت اصول نقّادانه و دقیق تحقیق تاریخی می دانند.^{۱۸} در طی همین مدّت تحقیقات وسیع تری در زمینه های فلسفی، کلامی و محیط

نیست و نیز قصد ندارم که قوه نافذه ای که سبب ظهور این حوادث گشته تشریح و تبیین نمایم... منظور اصلی این عبد در این مرحله خطیر تاریخ بیانی آن است که توجه بانیان نظم بدیع حضرت بهاء الله را به پاره ای از حقایق اساسی معطوف دارم تا تشریح و تبیین آن، آنان را در اجرای وظائف مهمه شان به نحوی مؤثر کمک و مساعدت نماید» (دور بهائی، ص ۶).

نیت واقعی بررسی تاریخی حضرت ولی امرالله، به طور قطعی باز دیگر در مقدمه ایشان در قرن بدیع (ص ۲۶) دیده می شود. خصیصه تاریخی - الهی این اثر هنگامی بیشتر آشکار می شود که به نحوه تقسیم بندی کور، دور، عصر و عهد و توضیحات توأم با بصیرت ایشان راجع به آینده دور توجه کنیم (مقدمه، صص ۲۶ به بعد).

۱۶. همانطوری که فیجکیا در صفحات ۲۷ به بعد و ص ۳۰۶ با نحنی جدلی به کتاب قرن بدیع حضرت ولی امرالله اشاره کرده، به این کار مبادرت می نماید.

۱۷. از جمله مراد ارزشمند به طور اخص می توان به تحقیقات دو مستشرق شیبر، براون و نیگلا اشاره کرد. یک کتابشناسی از آثار ایشان در کتاب *The Babi and Baha'i Religions* موزان مؤمن صص ۳۲ - ۲۹ و ۴۰ - ۳۸ یافت می شود. مؤمن در عین حال ویراستار منتخبی از آثار کمیاب براون درباره ادیان بابی و بهائی است بنام: *Selections from the Writings of Browne on the Babi and Baha'i Religion, Oxford, 1987.* در خصوص سایر تحقیقات در مورد تاریخ دوران اولیه و عقاید ادیان بابی و بهائی مانند تواریخ کنت گوبینو، دورن، هوارت، بارون روزن و تومانسکی، نگاه کنید به :

The Babi and Baha'i Religions، اثر مؤمن، صفحات ۱۵ به بعد.

۱۸. فی المثل نگاه کنید به آثار امانت، بوزانی، باک، کول، لمبدن، لاونسن، مک ایون، رأفتی، اسمیت و شول در فهرست منابع این کتاب و شمار قابل ملاحظه ای از مطالعات با وسعت کمتر در سلسله انتشارات زیر یافت می شود:

Studies in the Babi and Baha'i Religions, Los Angeles, vols. 1-8, 1982-97, in the

جماعی - تاریخی آن دوران به عمل آمده است و این رخدادی است که تا حد زیادی تأثر از افزایش توجه عموم اهل عالم به امر بهائی پس از انقلاب اسلامی ایران می باشد. ورّخین بهائی نیز در این زمینه سهم بزرگی داشته اند.^{۱۹} این مورّخین با فراهم آوردن نجینه ای از مجموعه مطالعات مشروح خود، هم اکنون معرفت ما نسبت به تاریخ ادیان بی و بهائی را بسیار گسترش داده اند. تحلیل نظریات تاریخی فیچیکیا که در پی می آید بدون بی چون چرای تلاش این مورّخین است.

سیاری از این مطالعات متأخرتر راجع به تاریخ دیانت بابی و بهائی فقط بعد از نشر رساله فیچیکیا منتشر شد. بنابراین فیچیکیا را نمی توان به خاطر عدم آشنائی با این تحقیقات تحلیلی جدید مورد انتقاد قرار داد. اما با توجه به حجم انتشارات موجود شین^{۲۰} کاملاً آشکار بود که فیچیکیا قاعده می بایست تحقیقات مفصل تری قبل از انتشار ناب خود انجام می داد. بالنتیجه هنگامی که میشل میلندبرگر مؤکداً تصریح نمود که کتاب چیکیا، "اثری استاندارد در مطالعات تاریخی می باشد که تا مدّت های مدید کاری نظیر پدید نخواهد آمد"^{۲۱} حکم او ناپخته و متهورانه بود.^{۲۲} بعلاوه اگر نوع انتخاب، نحوه

Baha'i Studies Bulletin (Newcastle upon Tyne) edited by Lambden, in *Journal Baha'i Studies* (Ottawa) and in *Baha'i Studies Review* (London).

فی النمل شرق شناس مشهور آلمانی، Halm در (*Die Schia*, p.5)، یک مورد از کارهای مورّخ بهائی، موژان ن را با عبارات زیر ارزیابی کرده است: "در میان آثار آکادمیک از شیعه اسلامی مدّت های مدید جایگاه نخست را Dwight M. Donaldson با اثر خود بنام: *The Shi'ite Religion*, London, 1933 داشتند که اکنون ب مؤمن موسوم به:

An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'is Oxford, 1985. این کتاب راهنمایی مملو از اسامی و تاریخها و حارای کتابنامه ای بسیار غنی.

حداقل کتاب بالیوزی موسوم به ادوارد براون و امر بهائی. که علیرغم ذکر آن در فهرست کتابشناسی فیچیکیا، مشاّر ن را عمداً نادیده گرفته است.

در مقدمه ای بر رساله فیچیکیا p. 12 *Der Baha'ismus*,

آنچه حتی عجیب تر می نماید اینست که این ادعا نسبت به مقام بلند این کتاب استاندارد، واضحاً بدون هیچ تردیدی با بیشتر ناقدان اخذ و مورد تأیید قرار گرفت. مثلاً:

Joseph Henninger, *Anthropos* 78 (1983), p. 939; Hans-Joachim Klimkeit, *Zeitscl*

استفاده و تفسیر فیچیکیا را از منابع بکار برده، مورد تحلیل قرار دهیم به راحتی آشکار می شود که هدف او کشف حقایق تاریخی نبوده است. فیچیکیا به طور سرسری و عاری از دقت اظهار می دارد که همه مطالعات آکادمیکی که توسط بهائیان انجام می شود واجد "مشخصه فرصت طلبی" است.^{۲۳} اگر تناقضی بین متون منابع بهائی و ضد بهائی پیش آید، فیچیکیا بلافاصله اعتبار منابع بهائی را بدون در نظر گرفتن واقعیات زیر سؤال می برد.^{۲۴}

fur Religions- und Geistesgeschichte 36 (1984), p. 94;

هر دو مؤلف فوق به کارهای میلدنبرگر اشاره می کنند.

Gunter Lanczkowski, *Theologische Rundschau* 48 (1983), p. 210; Olaf Schumann, *Der Islam* 62 (1985), pp. 185f.; Hans Waldenfels, *Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 66 (1982), p. 237.)

همچنین با ارجاع میلدنبرگر.)

۲۳. *Baha'ismus* ص ۳۶۳. یادداشت ۲۰.

۲۴. جا دارد که یک نمونه از طرز تفکر و روش شناسی او در اینجا به تفصیل نقل گردد (همان مرجع، ص ۳۳۳. یادداشت ۵۱): "در همانجا (*Grundlagen* p. 89)، شفر به ذکر بیانی از حضرت باب می پردازد که در آن ظاهراً حضرت باب در فصل سؤم بیان فارسی بیان نموده اند که: «طوبی لمن یظنر الی نظم بهاءالله» (نگاه کنید به: دور بهائی، ص ۷۹ به نقل از باب سؤم بیان فارسی). این پیش بینی چگونه می توانست با انتصاب جانشین باب که نامش صبح ازل و نه بهاءالله بود، جور در بیاید؟ باید توجه کرد که در تمام آثار حضرت باب، منبای چند استثناء که صبح ازل را به اسم خطاب نموده اند، شخص موعود را اغلب با عنوان من یظهره الله نامیده اند. بنابراین باید اینطور تصور نمود که در قول نقل شده از بیان فارسی اسم بهاءالله وجود نداشته بلکه فقط اشاره مبهمی به من یظهره الله گشته. بسیار غیر محتمل است که در بیان فارسی ذکری از "نظم بهاءالله" شود که مربوط به آینده و در آن زمان کاملاً ناشناخته بوده است. روشن کردن بیشتر حقایق امکان ناپذیر است زیرا که منابع مربوطه در آرشیو رهبری بهائی در حیفا پنهان نگه داشته می شود."

حقیقت آنست که شمار قابل ملاحظه ای از نسخ بیان فارسی در کتابخانه های اروپا یافت می شود. مک ایرون در صفحه ۱۱۰ به بعد *Revised Survey* به پنجاه نسخه، اشاره می کند. دو نسخه بیان در بین دستنوشته های براون در کتابخانه دانشگاه کمبریج، یعنی F.12(5) و F.11(9) موجود می باشد و نسخه دیگری، یعنی (Or. 34 (8)) در کانالوگ اصلی همان کتابخانه یافت می شود؛ (نگاه کنید به صفحات ۴۹۰ و ۴۸۳، *Selections* اثر مؤمن؛ حتی اگر این نسخ به جهت آشنا نبودن فیچیکیا به زبان فارسی و عربی از دسترس او خارج بود، او می توانست به ترجمه فرانسه نیکولا رجوع کند.

Nicolas, *Le Beyan Persan* 3:16, *ibid*, Vol 2, p. 66 که در آن به فرانسه اشاره به نظم بهاءالله بدین سان

چاکه تواتر رخدادهای تاریخی بیش از حد به نظرش بهم پیوسته می‌آید، به "ساخت و ساخت تصنعی بعدی توسط بهائیان"،^{۲۵} "تاریخ نگاری با تحریف واقعیات"^{۲۶} و "بیان رست تاریخی"^{۲۷} ظنن می‌شود. اما از طرف دیگر هر فرضیه‌ای هر چند مضحک و عقول از طرف او "واجد اعتبار تلقی می‌شود"^{۲۸}، مشروط بر آنکه بتواند آن را در مجادله به تاریخ نگاری بهائی مورد استفاده قرار دهد. هنگامی که بهائیان، بیانات ایراد شده به خود را مورد تأیید قرار نمی‌دهند فیجیکیا ایشان را به "غفلت‌های اساسی، حک و لاج متون و تحریف" متهم می‌کند.^{۲۹} هر جا که مؤلفین بهائی به فقدان وضوح در بعضی

است:

"Heureux celui qui regarde sur l'ordonnance de la splendeur de Dieu [Baha'u'lli: English: 'Glory of God' U.G.], et remercie son Dieu parce que cette splendeur Dieu se manifestera certainement, et il n'y a pas d'autre route que cela dans le Bey tant que Dieu elevera les orders qu'il veut et abaissera ceux qu'il veut."

رجمة Splendeur de Dieu همان بهاء‌الله است. اما ظاهراً برای فیجیکیا برانگیختن تردید در خوانندگانش نراز به زحمت انداختن خود برای جستجو به منظور روشن کردن این موضوع خاص بوده‌است. در عرض او ترجیح هد که بهائیان را متهم به جلوگیری از انتشار آثار براون و نیکلاکند: (*Baha'ism*) ص ۲۴ و ۲۶ به بعد). برای بات مربوط به جانشینی حضرت باب به فصول بعدی در همین کتاب حاضر صفحات زیر رجوع کنید (۵۲۳ به بعد؛ به بعد؛ ۵۵۱ به بعد). آرشیو کتب بهائیان در مرکز جهانی آنقدرها که فیجیکیا می‌گوید غیر قابل دسترس نیست. به تحقیقات جدی مهم قطعاً ممکن است که اطلاعات و حتی نسخی از آثار موجود در آن آرشیو بدست آورد؛ به آنکه این امر مستلزم میزان غیر معقولی از فعالیت برای کارمندان آنجا نباشد. از طرف دیگر، تحقیق در آن محل، در شرایط خاصی ممکن است (برای دانستن یکی از این موارد به پیشگفتار مک ایون در *Revised Survey* رجوع کنید). زیرا متون موجود در آرشیو حیفاً هنوز کاملاً مورد تحلیل و ارزیابی قرار نگرفته‌است. کمبود پرسنل و منابع مادی محدودیت‌ها را الزام آور می‌سازد. این آرشیو هم اکنون در حال تکوین و تکامل است. در ارتباط با این مسأله، تهیه یک عکسی از روی متون اصلی فعلاً برای آینده (متأسفانه دور) برنامه ریزی شده‌است.

Baha'ism ص ۱۲۵.

همان مأخذ، ص ۱۰۱. یادداشت ۳۳. تأکید از فیجیکیا است.

همان مأخذ، صص ۲۷ و ۱۰۹ و ۱۸۰، یادداشت ۱۱۸. تأکید از فیجیکیا است.

همان مأخذ، ص ۱۲۵. ۲۹. همان مأخذ. ۱۸۰. تأکید از فیجیکیا است.

منابع اشاره می‌کنند،^{۳۰} همین نکته برای فیجیکیا کفایت می‌کند تا آن را جلوگیری بهائیان از افشای حقایق تاریخی، ذکر کند و گستاخانه آنرا "اعتراف" بنامد.^{۳۱} اینطور که معلوم است فیجیکیا مفهوم واقعی تحقیق انتقادی را فراموش کرده است. برای او، تحلیل انتقادی، یک ابزار روش شناختی جهت تحقیق حقیقت تاریخی نیست - ابزاری که باید در مورد فرضیه‌های خود شخص هم اعمال شود. انتقاد او فقط به یک هدف ناظر است و آن بی‌اعتبار و بی‌آبرو سازی هدف مورد تحقیقش است.^{۳۲} او تشخیص داده که برای رسیدن به این هدف از اطلاق اتهام "جعل" به بهائیان می‌تواند استفاده فراوانی ببرد. تیر این اتهام، نخست، علیه همه گزارش‌ها و روایات تاریخی بهائی، بطور کلی^{۳۳}، جهت‌گیری می‌شود و آنگاه، به طور اخص، علیه سندی که برای تکوین و هویت جامعه بهائی جنبه حیاتی دارد وارد عمل می‌گردد.^{۳۴} فیجیکیا هنگام طرح این اتهامات متعمداً از ذکر حقایق و دلایل مخالفین خود استنکاف می‌ورزد. تصویری که فیجیکیا از تاریخ بابی و بهائی ارائه می‌دهد نمونه‌ای از مجادله مذهبی است. در بسیاری از موارد، مجادلات او چکیده‌ای از تمامی انتقادات و اتهاماتی است که تاکنون علیه جامعه بهائی ایراد شده است.^{۳۵}

تمام بخش تاریخی کتاب او آنچنان مشحون از اشتباهات، تحریفات و سوء تفاسیر است که سعی در تصحیح آن نه ممکن و نه مفید است. بنابراین، در فصول بعد فقط به

۳۰. به عنوان مثال نگاه کنید به قرن بدیع، اثر حضرت ولی امرالله، ص ۳۱۲.

۳۱. *Baha'ism*، ص ۱۲۴، ۳۴۹.

۳۲. "بافته‌های تحقیقاتی" فیجیکیا اینک به عنوان واقعیاتی مسلم در دائره المعارف‌ها و مراجع پخش شده است مثلاً در:

Flasche (keyword 'Baha'i-Religion', *LThK*, vol. 1, 3rd edn. (1993), p. 40);

و یا بوسیله نویسنده ناشناس در تحت مدخل "بهائی" در:

Handbuch Religiöse Gemeinschaften, pp. 807, 814); Hutten (*Seher, Grubler, Enthusiasten*, 12th edn. (1982), pp. 796ff.

در مأخذ اخیر، هوتن حتی به "مطالعه دقیق منابع" توسط فیجیکیا مَهْر تأیید می‌زند (همانجا، ص ۸۰۰، یادداشت ۴).

۳۳. برای این مطلب، به خصوص به فصول بعد همین کتاب حاضر، نوشته توفیق در صفحات ۴۲۵ به بعد توجه فرمائید.

۳۴. به مطالب گولمر در فصول بعد همین کتاب حاضر، صص ۵۸۷ به بعد نگاه کنید.

۳۵. شیخ، در همین کتاب حاضر در ص ۳۸، خیلی بجای می‌گوید که انسان وقتی کتاب فیجیکیا را می‌خواند به او این پندار دست می‌دهد که این مطلب آشنا است و آن را قبلاً دیده است.

بررسی چند نکته به عنوان نمونه می‌پردازیم. مؤلفین این کتاب، در عین حال به نکاتی می‌پردازند که امید دارند در پژوهش‌های آینده مفید واقع شود.

فصل ۸

منابع فیچیکیا

ادیان معمولاً در محیط اجتماعی خاصی که دارای سنت‌ها، نگرش‌ها و روش‌های خاص زندگی هستند، پدیدار می‌شوند و معمولاً اصول اعتقادی این ادیان با آن خصوصیات اجتماعی در تضاد کامل است. در اصل همه ادیان در جهت ایجاد تجدید و تحول عمل نموده‌اند. ادیان به طور مؤکد و غیر قابل انکاری مردم را دعوت به تغییر شخصیت خود و جامعه خویش نموده‌اند و در هر ظهوری این دعوت، چالش آشکاری نسبت به وضع موجود بوده است. همانطوری که "دانیل بل" جامعه شناس اشاره می‌کند، "گهگاه دین در مقاطع سرنوشت سازی از تاریخ، انقلابی ترین نیرو است... دین، نظام محافظه کاری سنت گرای زمان ظهور را که خالی از حقیقت شده، در هم می‌شکند و فرهنگ نسبتاً جدیدی بوجود می‌آورد".^۱ از آن جهت که ادیان معمولاً در جوامع منحطی ظاهر می‌شوند که احتیاج شدیدی به اخلاقیات و انگیزش‌های جدید دارند لذا غالباً تفاوت عظیمی بین طرز تفکر و نحوه رفتار رائج جامعه زمان ظهور در مقایسه با آرمانهای دین جدید وجود دارد. به این جهت در ابتدا فقط معدودی از نفوس جذب تعالیم دین جدید می‌شوند، درحالی که اکثریت جامعه تعالیم آن دین را مردود می‌شمارند. اناجیل^۲ و قرآن^۳ مشحون از ذکر تأسف از انکار و لجاج ناس است که بدان وسیله خود را از هدایت الهی محروم می‌سازند. حضرت بهاء‌الله نیز مکرراً به رفتار چنین نفوس در آثار خویش اشاره می‌فرماید.^۴

تاریخ ادیان به وضوح نشان می‌دهد که در هر مورد چگونه آن انکار اولیه توده‌ها منجر به عناد بی پروا، سرکوبی و زجر و آزار خشونت بار شده است. در جمیع اعصار، شهدا با خون خود بر صداقت ایمان و حقانیت دینشان شهادت داده‌اند.

1. *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p. 160.

۲. نگاه کنید به انجیل یوحنا باب ۱۲، آیه ۷؛ انجیل منی باب ۱۳، آیه ۱۵.

۳. برای مثال سوره اعراف آیه ۱۷۸؛ سوره بقره آیه ۱۹ - ۱۸، ۸۶ سوره سبا آیه ۲۷؛ سوره زخرف آیه ۲۳.

۴. لوح طرازات (اشراقات، ص ۱۵۶). «و احترق المخلصون» در ادعیه محبوب، طبع طهران، ص ۱۵۸.

جمهوری ناس به گمان خود شیطانی را که در لباس دین جدید ظاهر شده نه فقط بالیه مشیر بلکه با تیغ کلمات خود نیز مورد حمله قرار می دهند. پیامبران همیشه به جنجال نگیزی، عوام فریبی، دورسازی مردم از سنت های قدیمی و تخریب مبانی ادیان سلف بتم شده اند. پیروان دین جدید معمولاً مورد تنفر و استهزاء قرار می گیرند و متهم به عت گذاری و اهانت به نوع بشر می شوند. تعالیم دین جدید معمولاً مورد سوء تعبیر قرار گیرند، مخدوش می شوند و سؤ تفسیر می گردند و معمولاً تاریخ دین نیز دستکاری شود.

مسیحیان اولیه به خاطر امتناع از پرستش خدایان متعدد مشرکان، متهم به لامذهبی ه خاطر وجود روابط محبت آمیز میان "برادران" و "خواهران"، متهم به زنای با محارم و به طر شرکت نمودن در جشن های کافران، متهم به اهانت به بشریت می شدند. سیلیوس (Cecilius) در نطقی درباره مسیحیان چنین گفت: "مسیحیان، زنان بی سواد ه لوح را از پائین ترین طبقات... و گروه منفوری از توطئه چینان را گرد هم می آورند. ان اجتماعات شبانه دارند و نوعی روزه می گیرند و افطار می کنند که ناسازگار با وقار تی است رفتار ایشان نه به خاطر اجرای مراسمی آئینی است بلکه به منظور ارتکاب بت است. ایشان اراذلی مشکوک و ترسو هستند که در ملاء عام ساکتند ولی در ه های عزت و انزوا به پرچانگی مشغولند..."^۵ مسیحیان تا پایان دوران حکومت یوس در ۳۱۰ م. شدیداً مورد سرکوب، تعقیب و زجر و آزار بودند اما در سال ۳۱۳ م. نطین امپراطور روم فرمان آزادی مذهبی را صادر نمود و در ۳۲۴ م. خود به دیانت حی گروید. در حالی که فقط چند سال قبل از تاریخ فوق، مسیحیت به سُخره گرفته مد و پیروانش طرد می گشتند، اکنون این دین به دربار سلطنتی راه یافت و به عنوان یک هدایت بخش در سیاست کشوری ظاهر گردید. با در نظر گرفتن آنچه گذشت، کس نمی تواند از استعجاب نسبت به اتهامات وارده بر علیه جامعه مسیحیان اولیه داری کند، برای اینکه سیر تاریخ به وضوح پوچی آن اتهامات را معلوم ساخته است.^۶ دیانت بهائی در قرن دوم تکوین خود است. از زجر و آزار و استمرار خشونت و

5 . Herbert Gutschera and Jorg Thierfelder, *Brennpunkte der Kirchengeschi*

p. 21.

رذ این مروضع نگاه کنید به:

Peter J. Khan, 'Historical Parallels in the Persecution of the Faith', in *Baha'i* ۱

July 1985.

سرکوب در ایران^۷ و نقاط دیگر معلوم می شود که زمان مصیبت و سختی این دین به سر نیامده است. به هر حال، بهائیان نیز چون دیگر ادیان نه فقط متحمل آزار جسمانی می شوند، بلکه همچنین از تخریبش، سوء تفسیر و تحریف اصول عقاید، تعالیم، تاریخ و تشکیلات خود رنج می برند. تطبیح از بابیان و بهائیان و انتشار گزارش های مغرضانه همه در جهت توجیه قتل عام های خونین می باشد.^۸

۷. درباره این موضوع نگاه کنید به:

Martin, *The Persecution of the Baha'is in 1844-1984*; The National Spiritual Assembly of the Baha'is in Germany (ed.), *Die Baha'i im Iran. Dokumentation der Verfolgung einer religiösen Minderheit*; Baha'i International Community (ed.), *The Baha'i Question. Iran's Secret Blueprint for the Destruction of a Religious Community. An Examination of the Persecution of the Baha'is of Iran*, New York, 1999;

همچنین به صفحات قبل همین کتاب حاضر، صفحه ۳۰۷، یادداشت ۲۱۹ نوشته شیفر توجه کنید.

۸. به عنوان وقایع نگاری رسمی درباری نگاه کنید به:

ناسخ التواریخ (تاریخ فاجاریه)، اثر میرزا محمد تقی سپهر، تصحیح م. ب. بیبودی، ۴ جلد، طهران ۱۹۶۵ - ۱۳۸۵؛ روضة الصفاى ناصرى، اثر رضا قلی خان هدایت، بخش ۱۰، طهران، چاپ سوم ۳۹ - ۱۳۳۸ ش. (۶۰ - ۱۹۵۹ م.) براون در باره این منابع چنین اظهار نظر می کند: "مسلمانان عادت دارند که همه گونه اتهامی را علیه بابیان وارد آورند (در حالی که اغلب ایشان به جز عده معدودی راجع به اصول اعتقادی این دیانت چیزی نمی دانند). ایشان همه گونه اتهامات دروغین و بد اندیشانه نسبت می دهند تا بابیان را در انظار جهان بی اعتبار نشان دهند. فی المثل اتهام می زنند که ایشان کمونیست هستند؛ اجازه می دهند که یک زن با ۹ مرد ازدواج کند؛ مشروب می خورند و مرتکب همه نوع اعمال غیر قانونی می شوند. این قبیل مطالب توسط بسیاری از نویسندگان اروپائی که اطلاعاتشان را به طور مستقیم و یا غیر مستقیم از منابع اسلامی و بخصوص از تاریخ نویسان دولتی ایرانی یعنی ناسخ التواریخ و روضة الصفا گرفته اند، دیده می شود. از این دست مطالب جهت گیرانه و یکسوگر، فی المثل در ناسخ التواریخ این عبارتها دیده می شود: "در هر خانه که آنها (بابیان) جمع می شدند؛ معمولاً به شرب خمر و دیگر اعمال مخالف شریعت می پرداختند و به زنان خود فرمان می دادند که بی حجاب در جمع اغیار ظاهر شوند، شراب بنوشند و به مردان حاضر در مجلس نیز بنوشانند." هر کس که به درجه اعتبار ناسخ التواریخ آشنا باشد، در مواردی که انگیزه ای برای تحریف وجود دارد (با مراجعه به آثار اصلی حضرت باب) بی هیچ تعجبی متوجه خواهد شد که آن حضرت مطلقاً شرب خمر، افیون و حتی تنباکو را ممنوع می کند و بابیان نیز لااقل در حد

مؤلفین غربی نیز در آثار خود از این گزارش های مخدوش بهره جسته اند، گروهی به جهت فقدان اطلاعات و گروهی در جهت اهداف تبلیغی، بدون تعمق، آنها را پذیرفته اند و در این اقدام خود نیز گهگاه اعلام کرده اند که هدفشان نشان دادن پوشالی بودن دین جدید به مسیحیان بوده است. این چنین بود که "رومر" که به خاطر باصطلاح "ارائه صحیح و آکادمیک" و "افکار و اظهارات بسیار ارزشمندش"^۹ مورد ستایش فیچیکیا است می نویسد: "اثر من منبعت از یک ضرورت عملی به پاسخگویی به تبلیغات بهائیان در آلمان بوده و کار من از زمانی شروع شد که شاهد تأسیس انجمن بهائی در اشتوتگارت گشتم. من در آن موقع در ۱۹۰۷ سِمَتِ کشیش شهری در آن منطقه را داشتم. این اثر، در عین حال به منظور خدمت به تبلیغات مسیحی در جهان اسلام تألیف شده است... گروه های تبلیغی مسیحی باید تصویر واضحی از بهائیان داشته باشند و باید بدانند که آیا ایشان را متحد خود و یا رقبای خویش بدانند."^{۱۰}

مسائل دیگر راجع به منابع تحقیق، در ارتباط با رفتار مؤمنینی است که زندگانی ایشان مخالف با آموزه های اخلاقی مؤسس دینشان بوده است.^{۱۱} مسائل دیگر، ناشی از تصویری است که توسط کسانی که قبلاً مؤمن بوده اند، از دیانت بهائی و بابی ارائه شده، که در آن به تحریف متون مقدس و واقعیات تاریخی پرداخته اند و این کار را به انگیزه قدرت طلبی، انتقام جوئی و یا ملاحظاتی دیگر کرده اند. مشکلات دیگر درباره منابع ناشی از نشریاتی است که مؤلفان آنها بدون تعمق، تصویر مخدوشی از وقایع یا اصول عقاید ارائه می دهند و این صرفاً به جهت قلت اطلاعات ناشرین آنها است که چیزی جز این از ایشان انتظار نمی رفته است. تفکیک انواع این مسائل کار مشکلی است و اهداف مؤلفین منابع

مسلمانان به آن احکام پای بندند. اگر چه منع مصرف تنباکو توسط بهاء برداشته شده است." (براون، مقدمه مقاله شخصی سیاح، ص ۱۳۳). "منابع دست دوم غیر بهائی: عمده مشتمل بر موارد متعددی رده و جدل است که در جهت بی اعتبار سازی تاریخ دیانت بابی نوشته شده، نه به منظور اینکه به دانش ما چیزی بیفزاید. نویسندگان این کتابها که اغلب از علمای مذهبی و یا گروه های منسوب به آنانند، حالت خصمانه دارند و نحوه استفاده ایشان از منابع تحقیق با تعصب همراه بوده مطالبی که به عنوان واقعیت می گیرند، اغلب مخدوش می باشند." (امانت در *Resurrection* ص ۴۳۸)؛ در باره کل منابع، نیز نگاه کنید به همان مأخذ، صص ۴۴۰ - ۴۲۲.

9. *Baha'ism*, p. 25.

10. Romer, *Die Babi - Beha'i*, Foreword and p. 1.

۱۱. فی المثل براون گزارش می نماید که بابیان در کرمان انکل و مراد مخدّر مصرف می کردند و به این ترتیب تعالیم صریح دین خود را مورد تحقّی قرار می دادند.

تحقیق نیز همیشه مشهود و قابل تمیز نمی‌باشد.

مهم‌تر از این دسته منابع، نوع کاملاً متفاوتی از آثار است که از فراز و فرود امواج تاریخ به سلامت جسته‌اند و نهایتاً معیار و منبع هدایت برای دین و پیروان آن بوده‌اند. آنها آثار اولیه دین یعنی متون تألیف شده توسط مؤسس و مبیین منصوص هستند. بنابراین در مورد دیانت بهائی مطالعه آثار حضرت بهاء‌الله و مبیین منصوص ایشان یعنی حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله، امری ناگزیر است. آثار مؤسسان امر بهائی منبع پایان‌ناپذیری برای تحلیل جامع تاریخ و تعالیم این دین می‌باشد و مطالعه آن برای مورخین و محققین زمینه مطالعات ادیان که خواستار کسب بصیرت درونی نسبت به این دین‌اند امری اجباری است. پس از مطالعه آن آثار اولیه، مطالعه آثار منتشره توسط مؤمنین جامعه دینی نیز واجد اهمیت بسیار است زیرا این آثار منعکس‌کننده تصویر جامعه دینی از خود است. این منابع باید نقطه آغاز تحقیق برای هر محقق باشد که به این دیانت توجه و تمایل دارد. اگر او این منابع را نادیده انگارد و صرفاً به منابعی که متون "انتقادی"^{۱۲} نامیده می‌شود مراجعه نماید، سریعاً به تصویر مخدوشی از موضوع مورد مطالعه خود خواهد رسید.

۱. کتاب نقطه الکاف و تاریخ جدید

هیچکس به اندازه شرق شناس انگلیسی دانشگاه کمبریج، ادوارد گرانویل براون، در آشنا نمودن غربیان با تاریخ اولیه ادیان بابی و بهائی، تعالیم و بلیات وارده بر پیروان آنها سهم نداشته است.^{۱۳} بسیاری از آثار او منعکس‌کننده آن است که او علاقه شدیدی به این نهضت مذهبی جدید داشت و اهمیتی خاص برای آن قائل بود و به آن به عنوان عاملی جهت اصلاح نظام استبدادی حکومت امپراطوری ایران آن زمان امید فراوان داشت. براون علاوه بر توصیفات خود از دیانت جدید، به ویرایش و ترجمه آثاری پرداخت که از نظر او مراجع معتبری درباره تاریخ و تعالیم دیانت بابی و بهائی بودند و از این میان بخصوص باید از دو کتاب تاریخ جدید^{۱۴} و کتاب نقطه الکاف^{۱۵} نام برد. کتاب تاریخ جدید

۱۲. برای مطالعه بحث بیشتر درباره این مطلب، به همین کتاب حاضر، صص ۴ به بعد رجوع کنید.

۱۳. درباره زندگی و آثار او به کتاب حاضر صص ۴۵۷ به بعد رجوع کنید.

14. Browne (ed.), *The Tárikh-i-Jadíd or New History of Mirzá `Ali Muhammad the Báb*, by Mirzá Huseyn of Hamadán, Translated from the Persian, with an Introduction, Illustrations, and Appendices, Cambridge University Press, 1893, RP 1975.

ترجمه انگلیسی اثری تاریخی بود و در ۱۸۹۳ منتشر گردید در حالی که کتاب *نقطه الکاف* در ۱۹۱۰ به زبان فارسی به اهتمام براون چاپ شد. تاریخ جدید دارای ضمیمه منصفی بود که در آن براون، قطعاتی کلیدی از کتاب *نقطه الکاف* را به انگلیسی ترجمه و در آن گنجانده بود و به این ترتیب به انتشار منتخباتی از *نقطه الکاف* پیش از چاپ کل آن دست یازید.

در آغاز تحلیل این دو اثر باید اشاره نمود که هر دوی این آثار مورد اختلافند و نباید آنها را منابعی بی غرضانه و قابل اطمینان درباره تاریخ بابی بحساب آورد. معیناً فیچیکیا مکرراً از این منابع استفاده می‌کند و ارائه او از رخدادهای تاریخی مبتنی بر این دو منبع و بخصوص *نقطه الکاف* است. فیچیکیا از این واقعیت ذکری نمی‌نماید که اعتبار و صحت این دو کتاب قطعاً معلوم نشده و در ارزیابی نقادانه محققان بهائی و غیر بهائی، مردود شمرده شده است.^{۱۶} در نتیجه نقل مکرر غیر انتقادی گزارش‌های تاریخی از منابع غیر قابل اعتماد، فیچیکیا به تصویر مخدوشی از تاریخ می‌رسد که ساخته و پرداخته خود او است. آنگاه، فیچیکیا اعتقاد براون را می‌پذیرد و تکرار می‌کند که کتاب *نقطه الکاف* منبع اصیلی است که براون توانسته آنرا "نجات دهد و دوباره منتشر سازد"^{۱۷} و اظهار می‌کند که کتاب *تاریخ جدید* یک منبع متمایل به بهائیان است به این جهت که براون نشان داده که «رخدادهای تاریخی توسط بهائیان مکتوم نگاه داشته شده است».^{۱۸} به این دلیل فیچیکیا هرگونه مطالعه جدی تاریخ نگاری بهائیان را - که به نظر او طبیعتاً مشکوک است - مردود می‌شمارد و از این منابع صرفاً گهگاه، آنهم با احتیاط استفاده می‌کند و در این استفاده محدود نیز اعلام می‌دارد که چون منابع بهائیان با

15. Browne (ed.), *Kitáb-i-Nuqtatu'l-Kaf, being the earliest History of the Bábis compiled by Hájjí Mirzá Jání of Káshán between the years 1850 and 1852, edited from the unique Paris Ms. Suppl. Persan 1071, E.J.W. Gibb Memorial, vol. XV, Leyden: E.J. Brill; and London: Luzac & Co., 1910.*

۱۶. نگاه کنید به یافته‌های تحقیق محیط طباطبائی، «کتاب بی نام با نام تازه» در:

Browne, *Tárikh-i-Adabiyát-i Irán*; MacEoin, *A Revised Survey of the Sources for Early Bábi Doctrine and History*; Balyuzi, Edward Granville Browne, pp. 62-88.

از آنجائی که عنوان آخر دوبار در کتابنامه فیچیکیا آمده، (صص ۴۳۸ و ۴۴۴). او مسلماً باید از جاب آن مطلع بوده باشد.

اما از روشن کردن ذهن خوانندگانش خردداری می‌ورزد.

۱۸. همان مأخذ. (تأکید از فیچیکیا است).

۱۷. *Baha'ismus* ص ۲۴.

منابع موثقی که در اختیار دارد متناقض است لذا منابع بهائیان را تحت تأثیر تحریفات تاریخی و تعصب آمیز عمده می‌بیند.^{۱۹} نظریه براون که مورد اعتماد آنجانی فیچکیا است، مدتهاست که بطلانش ثابت شده و ذیلاً شرح آن خواهد آمد. در حالی که فیچکیا، بهائیان را به تحریف و ابطال تاریخ و استفاده از منابع بدون نقادی متهم می‌سازد، او خود به طور بی‌رویه‌ای از کلیه انواع منابع استفاده به عمل می‌آورد، بدون آنکه در اعتبار آنها شکی به خود راه دهد - البته مادام که این منابع بتوانند به هدف کلی او خدمت کنند.

این کلام فیچکیا که "متن نقطة الکاف (لندن ۱۹۱۰)، نوشته میرزاجانی کاشانی بابی، شنید در ۱۸۵۲ که متعمداً [توسط بهائیان] از دور خارج شده بود"، اکنون به عنوان "اساسی جهت ترجمه کتاب تاریخ جدید"^{۲۰} بکار گرفته شده، کاملاً غیر قابل فهم است^{۲۱} و قابل تصور نیست که چطور یک اثر اصولاً می‌تواند پایه‌ای برای ترجمه اثر دیگر قرار گیرد. ضمناً، فیچکیا هرگز مستقیماً از نقطة الکاف - که به علت ندانستن زبان برای او غیر قابل استفاده بوده - نقل قول نمی‌نماید، بلکه او به طور غیر مستقیم از بخش‌های منتخبی که توسط براون ترجمه و در ضمیمه دوم کتاب تاریخ جدید چاپ شده بود، استفاده می‌کند. فیچکیا از اشاره به اینکه این بخش‌ها از ضمیمه گرفته شده و بنابراین مربوط به کتاب نقطة الکاف می‌باشد، پرهیز می‌کند. فیچکیا، هر بار فقط به کتاب تاریخ جدید^{۲۲} اشاره کرده و به خواننده این نکته را التاء می‌نماید که نقل قول از آن کتاب گرفته شده است.

بررسی مشروح هر دوی این منابع در ذیل ضروری است، تا نوع مراجعی که فیچکیا اطلاعات خود را از آنها کسب نموده و شواهدی که مبنای نگرش تاریخی او بوده نشان داده شود.

در زمان سفرهای براون در سال ۱۸۸۸ به ایران، بابیان شیراز نسخه دست نویسی از کتاب موسوم به تاریخ جدید به او دادند. براون از نام این کتاب استنتاج کرد که طبعاً این تاریخ از دیانت بابی باید مسبوق به مجلّدی بنام «تاریخ قدیم» باشد. بعلاوه، متن تاریخ جدید مکرراً به ذکر حاجی میرزاجانی نامی می‌پرداخت که ظاهراً مؤلف آن تاریخ قدیم بوده. حال که براون به تاریخ جدید دست یافته بود، بنابه گفته خودش، با جدّیت تمام در

۱۹. مثلاً: همان مأخذ، ص ۲۷. (تأکید از فیچکیا است.)

۲۰. حتی در نسبتم آوا نویسی خود فیچکیا نگارش تاریخ (Ta'rih) غلط است زیرا تاریخ با "الف" صحیح است نه با "همزه" (Tarikh).
 ۲۱. Baha'ismus، ص ۲۴.

۲۲. فی المنل ص ۶۴ یادداشت ۲۲؛ ص ۶۸ یادداشت ۲۹؛ ص ۸۹ یادداشت ۲۴؛ ص ۹۲ یادداشت‌های ۱ و ۲؛ ص ۹۳ یادداشت ۳؛ ص ۹۷ یادداشت ۱۵؛ ص ۹۸ یادداشت‌های ۲۱ - ۱۹؛ ص ۱۰۰ یادداشت ۳۲؛ ص ۱۰۱، یادداشت ۳۳.

عدد برآمد که آن اثر قبلی را نیز پیدا کند. او می‌گوید: "من بسیار کوشیدم که نسخه‌ای بدست آورم و یا دریابم که آیا هنوز چنین کتابی وجود دارد یا نه." اما کسی چیزی راجع به تاریخ قدیم نمی‌دانست و نمی‌توانست در این زمینه به او کمکی کند. بنابراین او عاقبت دست از جستجو برداشت. به قول خودش: "پس از ناکامی‌های مکرر نهایتاً به این نتیجه رسیدم که آن اثر احتمالاً گم شده است."^{۲۳} اما وقتی در ۱۸۹۲ در کتابخانه ملی پاریس به دست نوشته‌ای دست یافت که در آن از حاجی میرزا جانی کاشانی مکرراً ذکر رفته بود و محتوای کتاب براون را به یاد کتاب تاریخ جدید می‌انداخت، باید سرا پا شوق و شغف گشته باشد. براون تدریجاً متقاعد شد که تاریخ قدیم را یافته و یافته او واجد اهمیت فراوان است. هیجده سال بعد او این کتاب را تحت عنوان کتاب *نقطة الکاف* به چاپ رسانید. توصیف او از این اثر چنین است: "جالب، عمیقاً و شدیداً جالب؛ شاید جالب‌ترین کتاب در میان کلیه متون بابی."^{۲۴}

الف. کتاب *نقطة الکاف*

دست نوشته‌ای که براون در ۱۸۹۲ در کتابخانه ملی پاریس یافت، قبلاً در تملک دیپلمات فرانسوی، گنت گوینو بود که دیانت بابی را به طور دقیق مطالعه کرده و غربیان را تا حد زیادی با این دیانت از طریق کتابش "*Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale*" آشنا ساخته بود.^{۲۵} در ۱۸۸۴، یعنی حدود دو سال پس از فوت گوینو، کتابخانه ملی پاریس، سی و یک مجلد از مجموعه کتابخانه او را بدست آورد که پنج مجلد آن درباره دیانت بابی بود.^{۲۶} دو فقره از این پنج کتاب در ارتباط با موضوع مطروحه در این فصل واجد اهمیت خاص اند؛ یعنی دست نوشته (*Suppl. Persan 1071*) که براون بعدها آن را تحت عنوان کتاب *نقطة الکاف* چاپ نمود و یک مجلد بیان فارسی که به آن،

23 . *Tarikh-i-Jadid*, Intro., p. xxx.

۲۴. همان مأخذ، ص xxviii.

25. Paris, 1865. (براون آن را "مذهب و فلسفه در آسیای وسطی ترجمه کرده.)

۲۶. این دست نوشته‌ها مشتمل بر موارد زیر است: یک نسخه بیان عربی (*Suppl. Arabe 2511*)، دو متن از میرزا بحیی یعنی کتاب *النور* (*Suppl. Arabe 2509*) و کتاب احمدیه (*Suppl. Arabe 2510*)، یک نسخه بیان فارسی که به آن، قسمت اول کتاب *نقطة الکاف* الصاق شده است. (*Suppl. Persan 1070*) و بالاخره دست نوشته (*Suppl. Persan 1071*) که بعدها براون آن را تحت عنوان *نقطة الکاف* چاپ نمود (نگاه کنید به کتاب مک ایرون بنام *Sources*، ص ۱۴۱).

بخش اول کتاب نقطه الکاف الصاق شده بود (Suppl. Persan 1070). بنابراین براون بخش اول اثری را که به عنوان نقطه الکاف منتشر نمود، دوبار پیدا کرد: یکبار در ثلث اول دست نوشته Suppl. Persan 1071 و بار دیگر به عنوان بخش جداگانه‌ای در Suppl. Per. 1070. اکنون نیز هر دوی این کتابها در کتابخانه ملی پاریس موجود می‌باشند و در وضع مطلوبی حفظ شده‌اند. یک یادداشت مدادی در Suppl. Persan 1071، در صفحه ۶۷ (در سمت راست، سه سطر مانده به انتهای صفحه) مشخص کننده انتهای دست نوشته Suppl. Pers. 1070 می‌باشد که به فرانسه نوشته: "fin du No 1070".

براون به کتابی که چاپ نمود نام مرموز: نقطه الکاف^{۲۷} را داد. اگر چه او منبع این نام را مشخص نکرد ولی این عنوان فی الواقع از منبع^{۲۸}، یعنی دست نوشته‌ای که او نسخه چاپی را از روی آن منتشر نموده بود، گرفته نشده بود؛ بلکه این اسم از دست نوشته^{۲۹} ۱۰۷۰ گرفته شده بود که در متن آن، این عنوان به صورت نقطه الکاف آمده بود.

نام مؤلف در هیچیک از دو دست نوشت ذکر نشده است. اما براون متقاعد شده بود که این کتاب باید وقایع نامه گمشده حاجی میرزا جانی کاشانی بوده باشد و لذا اثر را تحت نام او منتشر نمود، بدون آنکه کوچکترین تردیدی راجع به هویت مؤلف به خود راه دهد. براون، علاوه بر عنوان فارسی اصلی، یک ترجمه انگلیسی از عنوان را به صورت یک تیتراژ فرعی بدین صورت ارائه می‌دهد: "کتاب نقطه الکاف تاریخ اولیه بابیان، تألیف حاجی میرزا جانی کاشانی بین سالهای ۱۸۵۲ - ۱۸۵۰ م. به ویرایش ادوارد ج. براون از روی دست نوشته منحصر بفرد موزه پاریس نسخه فارسی ۱۰۷۱".*

ولی آیا واقعاً حاجی میرزا جانی کاشانی مؤلف کتاب بود و اصولاً اهمیت این کتاب چیست و از زمان انتشار این کتاب در ۱۹۱۰ به وسیله براون تاکنون چه نکاتی آشکار شده است؟

۲۷. کتاب نقطه (حرف) کاف.

۲۸. نگاه کنید به «کتاب بی نام با نام تازه» اثر طباطبائی، در کتاب تاریخ ادبیات ایران (انگلیسی)، از براون، ص ۴۳۷.

۲۹. براون عبارت مربوطه را عیناً بدین صورت نقل می‌کند: نام این کتاب را نقطه الکاف نمودم. در تاریخ جدید،

مقدمه، ص ۱۶.

* توضیح مترجم: عبارت فوق به زبان انگلیسی است. در بخش فارسی کتاب اینگونه آمده است: "کتاب نقطه الکاف در تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول از تاریخ بایبه تألیف حاجی میرزا جانی کاشانی، مفتول در سنه ۱۲۶۸ هجری، سعی و اهتمام اقل العباد ادوارد براون معلم زبان فارسی در دارالفنون کمبریج از بلاد انگلستان تصحیح و طبع گردید."

چنان که قبلاً ذکر شد در آن دست نوشته هیچ نشانه‌ای که مؤلف را حاجی میرزاجانی کاشانی معرفی کند وجود ندارد. براون برای آنکه نسبت به تصور خود که حاجی میرزا جانی مؤلف کتاب است اطمینان حاصل کند، از میرزا یحیی به جهت تأیید استنساخ نمود. براون مشخصات دست نوشته‌هایی را که یافته بود برای میرزا یحیی ازل نوشت و پاسخ زیر را از او دریافت کرد:

"تاریخ که اشاره فرموده به قراین باید از حاجی (میرزا جانی) مرفوع شهید بوده، غیر از او کسی تاریخ ننوشته...^{۳۰} 'قراین' را یحیی ازل توضیح نمی‌دهد و این دلیل که فقط میرزا جانی تاریخی نوشته، دلیل نسبتاً ضعیفی است که ثابت نمی‌کند که قطعاً میرزا جانی مؤلف اثر فوق بوده زیرا امکان دارد که کتب تاریخی دیگری نیز در آن دوران وجود داشته که میرزا یحیی، از آن اطلاع نداشته است. از جوابی که میرزا یحیی به براون فرستاده می‌توان فهمید که براون در نامه‌اش به او به وضوح ذکر کرده که میرزا یحیی یکی از شخصیت‌های اصلی *نقطه الکاف* است، حداقل از جواب میرزا یحیی می‌توان آن را استنباط نمود.^{۳۱} متأسفانه براون در مورد مؤلف کتاب *نقطه الکاف* از حضرت عبدالبهاء یا از بهائیان متیم فلسطین سئوالی نکرد. با وجود آنکه از قبل با حضرت عبدالبهاء مکاتبات چندی داشت^{۳۲}.

فی الحقیقه قرائنی قوی وجود دارد که نشان می‌دهد حاجی میرزا جانی کاشانی مؤلف دست نوشته کشف شده توسط براون و منتشر گشته تحت عنوان *نقطه الکاف* نبوده است:

۱. نام میرزاجانی دو بار در متن با جمله "حاجی کاشانی گوید که..." ذکر می‌گردد.^{۳۳} مسلماً اگر میرزا جانی مؤلف کتاب بود، به نقل قول از خویشتن نمی‌پرداخت. مؤلفین

. در مقدمه کتاب *نقطه الکاف*، ص ۱۷ نامه اصلی در منبع زیر یافت می‌شود: *Brown Collection*, 13, F.

66 (عبارت فوق عیناً از مقدمه *نقطه الکاف*، ص به نقل شد. براون در باور قوی توضیح می‌دهد که "در اصطلاح بابیه مرفوع" به معنی متزنی و مرحوم است - م).

۳۱. او چنین می‌نویسد: "دیگری در بغداد خیال نوشتن داشت و لابد نام حنجر [یعنی خود صبح ازل] در آن میان نوشته می‌شد. بعضی مانع او شدند." نقل شده در مقدمه *نقطه الکاف*، ص ۱۷ انگلیسی و صفحه به فارسی.

۳۲. به ادوارد براون و دیانت بهائی اثر جناب بالیوزی. ترجمه روحیه فناثیان، ص ۹۰ به بعد (فصل نهم مراجعه نمائید)

۳۳. کتاب *نقطه الکاف*، ص ۲۴۲ سطر ۴ و ۲۳ (مترجم: در سطر ۲۳ آمده است: شخصی از اصحاب که به حاجی کاشانی

معروف می‌باشد روایت نموده که...).

ایرانی معمولاً وقتی می‌خواهند به خود به عنوان مؤلف اشاره کنند از عناوینی از قبیل "این عبد عبید" و یا "این حقیر" استفاده می‌کنند، همچنانکه از این قبیل عناوین در چند جای کتاب *نقطة الکاف* آمده است.^{۳۴} از این جا معلوم می‌شود که مؤلف واقعی کتاب که خود را "این حقیر" می‌نامد و هویت او هنوز برای ما معلوم نیست، از میرزا جانی به عنوان منبع استفاده می‌کند و بنابراین از او نقل قول می‌نماید. مؤلف در جایی دیگر در گزارشی اظهار می‌دارد که "ازل و حاجی کاشانی را چوب نزدند".^{۳۵} در اینجا نیز اگر چنانچه حاجی میرزا جانی مؤلف کتاب بود، مسلماً از عبارت دیگری برای اشاره به خود استفاده می‌کرد.

۲. در عین حال این نکته نیز فوق العاده مهم است که در این کتاب از اقامت حضرت باب در خانه حاجی میرزا جانی در کاشان بسیار به اجمال ذکر می‌رود. اگر حاجی واقعاً مؤلف کتاب بود، قطعاً جریان ملاقات خود با باب، مؤسس دینش را بطور مشروح اظهار می‌داشت.^{۳۶} در واقع تاریخ جدید ذکر می‌نماید که حاجی میرزا جانی کاشانی شرح مفصلی از ملاقات با حضرت باب را فراهم نموده بود.^{۳۷} اما این شرح گزارش در کتاب *نقطة الکاف* وجود ندارد، یعنی همان کتاب تاریخی که براون آن را تاریخ قدیم و تألیف حاجی میرزا جانی می‌دانست. با وجودی که براون تعجب خود را از حذف آن شرح ملاقات اظهار می‌دارد اما مسأله را بیشتر موشکافی نمی‌کند.^{۳۸}

۳. در متن چاپی کتاب *نقطة الکاف*، دو تاریخ مختلف برای تألیف کتاب ذکر شده

۳۴. در صفحه ۲۳۹ کتاب *نقطة الکاف*، مثلاً اصطلاح زیر را می‌یابیم: "حقیر مصتف کتاب"

۳۵. همان مأخذ، ص ۲۴۲.

۳۶. در صفحه ۱۲۳ کتاب *نقطة الکاف* آمده است که حضرت باب دو روز و دو شب در کاشان اقامت داشتند و آثار غریب و عجیب از آن شمس حقیقت به ظهور رسیده. در ص ۱۲۵، گزارش شده که چگونه این سفر انجام شد: نگهبانان که مأمور بودند حضرت باب را به محل مسجوبیت شان ببرند همه جوانب احتیاط را مراعات می‌کردند که ایشان را از شیر و نقاط پر جمعیت نبرند لذا به قم و قزوین که بر سر راه ایشان بود وارد نشدند. سفر به کاشان بواسطه اخلاص یکی از پیروان حضرت باب انجام شد که می‌خواست که آن حضرت را در کاشان مورد احترام فرار دهد. نگهبانان اجازه دادند. هیچ چیز بیشتری در مورد سفر حضرت باب به کاشان گزارش نشده. نیل روایت مفصل تری از اقامت حضرت باب در کاشان می‌گوید که بر طبق نوشته او سه روز طول کشیده بود. (مطالع الانوار، طبع ۱۰۳ بدیع، ص ۲۰۰) میرزا ابوالفضائل نیز از یک اقامت سه روزه صحت می‌دارد. (*The Baha'i Proofs*, p. 41.) (حجج البینه).

۳۷. "حاجی میرزا جانی در کتابش توصیف مشروحی از همه نکات شگفت انگیزی که در آن [دوازه] روز و شب شاهد

۳۸. ضمیمه ۱ - *Tarik - i - Jadid*، ص ۳۴۹.

بوده، ارائه می‌دهد..." (ص ۲۱۴).

است. علاوه بر سال ۱۲۶۷ (۵۱ - ۱۸۵۰)، سال ۱۲۷۰ (۵۴ - ۱۸۵۳) نیز در متن دیده می‌شود.^{۳۹} اما مدّت‌ها قبل یعنی در ۱۵ سپتامبر ۱۸۵۲ (۱۲۶۸ هـ - ق.) میرزا جانی در طهران شهید شده بود.^{۴۰} به جهت آنکه تواریخ فوق با اعداد نوشته نشده بلکه با حروف نگاشته گردیده، امکان اشتباه در حین استنساخ منتفی است.

۴. علاوه در پایان متن کتاب ذکر شده که بابیان زیادی در استانبول زندگی می‌کرده‌اند،^{۴۱} که این امر نمی‌تواند تا قبل از مرگ حاجی میرزا جانی بوده باشد بلکه لااقل به حدود سال ۱۸۶۶ م. بر می‌گردد.^{۴۲} اما شاید این مبالغه‌ای از جانب مؤلف باشد. اما به احتمال بیشتر این اظهار نظر می‌تواند دلیل قانع‌کننده‌ای برای تعیین دقیق تاریخ حقیقی اثر فوق باشد. بنابراین چه بسا این کتاب در هیچیک از تواریخ مذکوره در کتاب *نقطة الکاف* نوشته نشده، بلکه احتمالاً ۱۴ سال دیرتر به رشته تحریر در آمده باشد. البته این نیز محتمل است که بعداً متن کتاب بسط داده شده و یا در لابلای متن اصلی مطالبی اضافه شده باشد.

۵. نکته نهائی آنکه، کتاب *نقطة الکاف* اظهار می‌کند که میرزا یحیی ازل، *مَنْ يُظَاهِرُهُ اللَّهُ* موعود باب بوده است.^{۴۳} اگر چنانچه حاجی میرزا جانی کاشانی قبل از شهادتش در ۱۸۵۲ چنین بیانی را نموده بود، قطعاً نه تنها ناشنیده نمی‌ماند بلکه مورد هیجان قابل ملاحظه‌ای در میان بابیان می‌شد که در آن هنگام جمعی پریشان و در انتظار رهبر و راهنما بودند. معیذا اسناد تاریخی هیچ ذکری از این قبیل نمی‌کنند که نشانه بارزی از آنست که این اثر بعدها نوشته شده. و یا اینکه این عبارت بعدها به آن افزوده گردیده است.

این نکات نشان می‌دهد که برخلاف تصوّر براون، حاجی میرزا جانی کاشی نمی‌توانسته مؤلف متن منتشره توسط براون تحت عنوان کتاب *نقطة الکاف* بوده باشد. در قسمت دوّم کتاب *نقطة الکاف*، بخش هائی از تاریخ مرقوم به قلم حاجی میرزا جانی

۳۹. کتاب *نقطة الکاف*، ص ۹۲.

۴۰. مقدمه *Tarikh - i - Jadid*، به قلم براون، ص پانزده.

۴۱. در کتاب *نقطة الکاف*، ص ۲۶۶ آمده: "در استانبول جمعی کثیر هستند."

۴۲. *The Babi and Baha'i Religions*، اثر مؤمن، ص ۳۴.

در ۱۸۶۵. گریبنر گزارشی از وجود بابیان در استانبول نمی‌دهد؛ بلکه فقط به وجود بابیان در ایران، بغداد و هند اشاره می‌کند. (۳۰۹ p. *Les Religions et les Philosophies*). او همچنین گزارش می‌نماید (ص ۳۰۸) که در

۱۸۵۲ (سال فوت میرزا جانی کاشانی) امر حضرت باب در اغلب نقاط ایران منتشر شده بود.

۴۳. کتاب *نقطة الکاف*، ص ۲۴۴.

کاشانی آمده است. این پاره‌های تاریخ چه بسا موجب این تصور باطل در براون شده باشد که حاجی میرزا جانی مؤلف تمام کتاب بوده است. اما از آنجائی که تاریخ اصلی میرزا جانی هنوز یافت نشده، ما نمی‌دانیم که در کتاب *نقطة الکاف* فعلی تا چه حدی از کار او اقتباس شده،^{۴۴} و این نقل قولها از او تا چه اندازه با صداقت همراه بوده است.

بنابراین اگر میرزا جانی مؤلف کتاب *نقطة الکاف* نباشد، بلکه فقط نقل قولهای معدودی از او در آن کتاب آمده باشد، این مسأله کماکان باقی می‌ماند که پس مؤلف واقعی کیست. در این مرحله از تحقیق ارائه پاسخ قطعی به این سؤال به هنگام و پخته نیست. البته شماری از نظریات در ارتباط با هویت واقعی مؤلف وجود دارد ولی این نظریات به جهت آنکه مورد تأیید قرار نگرفته، در مرحله فرضیه باقی می‌ماند. به نظر جناب بالیوزی این احتمال وجود دارد که حاجی میرزا احمد که برادر حاجی میرزا جانی و پیرو میرزایحیی ازل بوده در این کار دخالت داشته است.^{۴۵} مک ایون حدس می‌زند، این متن باید کار مشترک دو برادر و یک برادرزاده حاجی میرزا جانی مرحوم، یعنی حاجی میرزا اسمعیل کاشانی (ملقب به ذبیح)، حاجی میرزا احمد و آقا رضا باشد.^{۴۶}

هنگامی که براون کتاب *نقطة الکاف* را منتشر ساخت، متقاعد شده بود که اثری استثنائی را یافته و ظاهراً با هیچ نسخه دیگری نیز از این اثر آشنائی نداشت - لاقلاً باید گفت که در این زمینه ذکری به عمل نمی‌آورد. امروزه چندین نسخه دست نوشته دیگر از متن ذیق شناخته شده،^{۴۷} اگر چه اکثر آنها در دسترس نیستند.

مک ایون، کتاب *نقطة الکاف* براون را با دو دست نوشته‌ای که در حیفا و طبران یافت، مقایسه کرده است.^{۴۸} مقایسه او از متن پاریس (که نسخه براون مبتنی بر آن است) و

۴۴. تاریخ فراهم آمده توسط میرزا جانی کاشانی باید قاعده بسیار مختصرتر از کتاب *نقطة الکاف* بوده باشد، زیرا حضرت عبدالبهاء از "جزواتی چند"، صحبت می‌دارند (نامه به ابادی امرالله، مندرج در مائده آسمانی، جلد ۱۰ ص ۲۰۹): "چند جزوه تاریخی نوشته بود تا تمام".

۴۵. ادوارد براون و امر بهائی، تألیف جناب بالیوزی. ترجمه فنائیان، ص ۶۰ به بعد (ص ۶۴ به بعد در نسخه انگلیسی). آیا این حاجی میرزا احمد که با حامیان صبح ازل معاشر بوده در دستکاری متن پراکنده تاریخی که برادر شهبندش نوشته بود، دست داشت؟ طرح این سؤال ممکن اما یافتن پاسخی به آن ناممکن است و هیچ دلیل مستندی در این باره وجود ندارد.

۴۶. Sources، اثر مک ایون، ص ۱۵۱ (توضیح مترجم: نامه برادرزاده حاجی در بیان حضرت عبدالبهاء، در جلد پنجم

مائده آسمانی، آقا محمد رضا آمده است). ۴۷. Revised Survey اثر مک ایون، ص ۱۸۷.

۴۸. همان مأخذ، صفحات ۱۸۶ - ۱۸۴.

نسخه‌های حینا و آرشیو طهران آشکار ساخته که نسخه حینا فقط از صفحه ۸۷، سطر ۱۶ متن پاریس شروع می‌شود و نسخه طهران از صفحه ۸۸، سطر ۱۴ از متن پاریس آغاز می‌گردد. به علاوه، متن پاریس واجد عباراتی است که در نسخه‌های حینا و طهران منظور نشده است. به غیر از این موارد بنظر می‌رسد که هر سه نسخه برگرفته از یک متن اصلی می‌باشند.

چنانکه در بالا ذکر شد، براون در کتابخانه ملی پاریس بغیر از نسخه فارسی ۱۰۷۱ که بعدها آن را بنام کتاب *نقطة الکاف* چاپ کرد، دست نوشته دیگری (نسخه فارسی ۱۰۷۰) نیز یافت. نسخه فارسی ۱۰۷۰ با کتاب بیان فارسی آغاز می‌گردد و سپس بعد از یک یادداشت کوتاه مبنی بر این که متن الصاق شده توسط مؤلف بیان نبوده، دست نوشتی ارائه می‌گردد که عمده مطابق با همان یک سوم ابتدای دست نوشت نسخه فارسی ۱۰۷۱ است. این ثلث اول، در کتاب چاپ شده *نقطة الکاف* براون در صفحه ۸۵، سطر ۷ خاتمه می‌یابد.^{۴۹}

این واقعیت که ۸۷ یا ۸۸ صفحه اول متن پاریس در متون حینا و طهران وجود ندارد معمائی گیج کننده است، چنانکه وجود فقط یک سوم کتاب *نقطة الکاف* تا صفحه ۸۵ در دست‌نوشته نسخه فارسی ۱۰۷۰ نیز اعجاب‌انگیز است. این چه بسا نشانه آنست که این دو، بخش‌هایی جداگانه از یک کتابند و یا شاید حتی بتوان گفت که این دو بخش، دو اثر کاملاً مستقلند که *نقطة الصاقشان* جایی بین صفحات ۸۵ تا ۸۸ کتاب چاپ شده براون است. طباطبائی این فرضیه را پیشنهاد کرده که دست‌نوشته پاریس فی الواقع مرکب از دو اثر است که در نقطه‌ای از متن به عنوان ایجاد یک دست‌نوشته واحد بهم پیوند داده شده‌اند و به احتمال زیاد هر دو اثر کار یک مؤلف می‌باشند.^{۵۰} این نظریه با مقایسه محتویات دو بخش متن چاپ شده *نقطة الکاف* براون تأیید می‌شود. بخش اول، رساله‌ای درباره اصول دیانت بابی است و فقط در بخش دوم است که مؤلف به تاریخ این دیانت می‌پردازد.

اگر متن کتاب *نقطة الکاف*، واقعاً از دو اثر جداگانه تشکیل شده باشد، این می‌تواند ترجیه کننده اختلاف بین دو تاریخی باشد که اثر مزبور نوشته شده است. در صفحه ۶۱ ذکر سال ۱۲۷۷ بعد از اظهار امر علنی حضرت محمد، یعنی سال ۱۲۶۷ ه. ق. (۵۱ - ۱۸۵۰ م.) می‌باشد، اگر مدت ۱۰ سال را به حساب فاصله سال اعلان بعثت تا سال هجرت به مدینه بگذاریم؛^{۵۱} از طرف دیگر در صفحه ۹۲ ذکر سال ۱۲۷۰ هجری یعنی

۴۹. کتاب *نقطة الکاف*، مقدمه، ص به فارسی و صفحه چهارده انگلیسی.

۵۰. نگاه کنید به مقاله: «کتاب بی نام با نام تازه» نوشته طباطبائی. در تاریخ ادبیات ایران نوشته براون، ص ۴۳۷.

۵۱. حضرت باب معمولاً تاریخ را از زمان اظهار امر حضرت محمد محاسبه می‌کردند، نه از هجرت. فی المثل نگاه کنید

(۵۴ - ۱۸۵۳ م.) شده است. براون در مقدمه کتاب تاریخ جدید فقط تاریخ سال ۱۲۶۷ (۵۱ - ۱۸۵۰) را به عنوان تاریخ نسخه دست نوشت ذکر می نماید،^{۵۲} او هیچ ذکری از تاریخ دوم ذکر شده در آن کتاب به عنوان زمان تألیف نمی نماید.

همه این شواهد نشان می دهد که آگاهی ما تا چه اندازه درباره منشأ حقیقی کتاب *نقطة الکاف*، مؤلفان و تاریخ تألیف آن اندک است. آنچه قطعی است اینست که اولاً حاجی میرزا جانی مؤلف تمام متن کتاب نبوده است و ثانیاً این اثر منبع قابل اعتمادی درباره تاریخ دیانت بابی نیست، حتی اگر بعضی فقرات آن احتمالاً حاوی اطلاعات صحیحی باشند.

کتاب *نقطة الکاف* را می توان به عنوان آئینه انعکاس دهنده استیصال جامعه بابی بعد از شهادت حضرت باب دانست. هنوز مدت زمان کوتاهی از ظهور نگذشته بود که زجر و آزار ظالمانه اعمال شده بر بابیان، نه فقط جامعه را از درک حضور رهبران اصلی آن محروم کرد - کما اینکه دوازده نفر از هیجده "حروف حی"^{۵۳} و منجمله شخصیت هائی از قبیل ملا حسین، طاهره و قدوس شهید شدند - بلکه در عین حال مُنتج به آن شد که بسیاری از آثار حضرت باب نابود و یا مفقود شوند. بنابراین بابیان در آن سالها قادر نبودند که به شخصیت های برجسته دین خود توجه کنند و به مطالعه آثار مؤسس دیانت خویش بپردازند. براون می نویسد که در طی سنوات ۵۳-۱۸۵۰، تصورات و ظنونات گوناگون، تهدیدی در جهت بهم زدن نظم و انضباط در میان بابیان به حساب می آمد زیرا تقریباً هر فرد بابی قوانین خود را وضع نموده بود و به تعداد بابیان "مظهر ظهور"^{۵۴} وجود داشت.^{۵۵} کتاب *نقطة الکاف* منعکس کننده این وضعیت است و بابیان بیشماری در این کتاب نام برده می شوند که همه خویشان را "مظهر ظهور الهی" می دانستند و با یکدیگر رقابت می کردند. براون به درستی درباره سال های ۵۲ - ۱۸۵۰ می گوید: "دو سال دوران انتقالی - که من آن را دوران آشوب نام نهاده بودم" -^{۵۶} و هیچ جائی این هرج و مرج و بی نظمی چون در

به بیان فارسی، واحد دوم، باب هفتم که در آنجا سال بعثت خود یعنی ۱۲۶۰ هجری قمری را ۱۲۷۰ یعنی از بعثت حضرت محمد (ص) محاسبه فرموده اند. ۵۲ صفحه نوزده.

۵۳. حروف حی. این لقبی است که حضرت باب به هیجده حواری خویش که ضمناً مؤمنین اولیه بودند اعطاء فرمودند. اسامی ایشان در کتاب *مطالع الانوار نبیل* در ص ۶۹ - ۶۸ نوشته شده است.

۵۴. مظهر که، جمع آن مظاهر است. محل یا حامل ظهور الهی، آشکار کننده کلمه الله.

۵۵. *Abbas Effendi* اثر فلبس، مقدمه اثر براون ص بیست و شش.

۵۶. براون در تاریخ جدید، ص ۲۸۴.

کتاب نقطه الکاف مشهور نیست.

این کتاب قطعاً منعکس کننده اصول و مبادی حضرت باب نیست و این نکته از مناسبتی ساده بین تعالیم مشروحه در این کتاب با آثار اصلی حضرت اعلی معلوم می شود. مثلاً در هیچ کجای آثار حضرت باب نشانه‌ای از اصل تناسخ وجود ندارد، معیناً در کتاب نقطه الکاف به روایت مردی بر می خوریم که به مناسبت تنبیه برای گناهان زندگی قبلی خود، در حیات دوم در هیأت سگی مجدداً متولد گردیده است.^{۵۷} براون به مسأله تناسخ ارواح توجه می کند و بر اساس عباراتی در کتاب بیان فارسی این اعتقاد بابی را تأیید می کند که "معادی جسمانی، بهشت و دوزخی مادی و از این قبیل، توهم صرف و ساخته و پرداخته ذهن است."^{۵۸} براون با داشتن این پیش زمینه فکری، درک گزارش مربوط به مردی را که در هیئت سگ محسور شده بود کاری مشکل یافت و اظهار داشت که: "فعالاً مجبورم موضوع را مسکوت بگذارم"^{۵۹} او علیرغم کشف این تناقض، در اعتقاد اولیه خود هیچ شکی راه نداد و کماکان چنین فکر می کرد که نقطه الکاف واقعاً متنی معتبر و وفادار به مبادی و تعالیم بابی است.^{۶۰}

براون آشکارا بر این عقیده بود که کتاب نقطه الکاف موقعت میرزا یحیی را تقویت می کرد، لذا بهائیان انگیزه‌ای یافته بودند تا سعی نمایند این کتاب را در انتظار بی ارزش جلوه دهند و کتاب تاریخ جدید را جایگزین آن کنند. در کتاب نقطه الکاف میرزا یحیی عموماً با نگرشی مثبت دیده می شود و با عنوان حضرت ازل از او یاد می گردد.^{۶۱} یکی از بخش های این کتاب^{۶۲}، به طور اخص راجع به مقام میرزا یحیی است که حضرت باب او را - بر طبق ترجمه براون - صریحاً به عنوان جانشین (ولی) خود معین کرده بودند. اما در سند انتصابیه (که توسط میرزا یحیی عرضه گردیده)، چنین عبارتی به چشم نمی خورد و عبارت "ولی" یا "ولایت" وجود ندارد.^{۶۳} براون در ترجمه این فقره از عبارتی استفاده

۵۸. تاریخ جدید. ضمیمه ۲، ص ۳۳۵.

۵۷. کتاب نقطه الکاف، ص ۲۵۸.

۵۹. همان مأخذ، ص ۳۳۹.

۶۰. مبادی و تعالیمی که در آن ارائه شده، اگر چه بدون شک مورد اعتقاد بایبان اولیه بوده، ولی عمدتاً به قصد تشریح

گرایش های عرفانی و جسورانه ترین تصوّرات ماوراء الطبیعی طراحی شده بود... همان، ص xxviii.i.

۶۱. مثلاً در کتاب نقطه الکاف، ص ۲۵۸ که ذکر "حضرت ازل" و "جناب بیا" است. "حضرت" مسلماً نشان دهنده مقام

بالائری از "جناب" است. انتخاب نوع عنوان واضحاً نشان می دهد که نویسنده به چه کسی تمایل دارد.

۶۲. همان مأخذ، ص ۲۴۴؛ ترجمه انگلیسی در ضمیمه ۲ از تاریخ جدید، ص ۳۸۱.

۶۳. نگاه کنید به مدارک چاپ شده بر وسیله براون در تاریخ جدید، ص ۳۶۵ و نیز به نظرات من در باره آن در صص ۵۵۰ به

می‌کند که با اصل متن مطابقت ندارد، و در آن میرزا یحیی را به عنوان وصی حضرت باب معرفی می‌نماید و حتی اصطلاح "ولی" را در گروه بعد از لغت "جانشین" می‌آورد، چنانکه گوئی این کلمه از متن اصلی گرفته شده است. ترجمه براون از این قرار است: «او همچنان تقریری وصیت‌گونه نوشت و در آن صراحتاً او [یعنی ازل] را به عنوان جانشین [ولی] معرفی نمود و افزود: "هشت واحد [نوشته شده] بیان را بنویس"، و اگر "مَنْ يُظهِرُ اللَّهَ" در زمان تو به اقتدار ظاهر شد، بیان را نسخ نما...»^{۶۴} اما اصل کتاب فقط بیان می‌کند که حضرت باب در مورد وصیت نامه و جانشین خود، به ازل امر فرمود که هشت فصل بیان را بنویسد، و هرگاه یا به مجرد این که مَنْ يُظهِرُ اللَّهَ در زمان زندگانی میرزا یحیی ازل ظاهر شد، بیان را نسخ نماید.^{۶۵} اگر چه ترجمه براون ظاهراً در نظر اول فقط با تفاوت اندکی از متن اصلی به دور می‌افتد اما همین تفاوت جزئی تصویر ذهنی کاملاً متفاوتی در خواننده ایجاد می‌کند. متن اصلی، این مسأله را که چه کسی باید جانشین حضرت باب باشد (ولایت ایشان) آزاد می‌گذارد، اما از طرف دیگر ترجمه براون از انتصاب صریح میرزا یحیی ازل به عنوان جانشین حضرت باب سخن می‌گوید. براون در باره ظُهُور مَنْ يُظهِرُ اللَّهَ، کلمه «هرگاه» را به درستی به صورت «هروقت» و یا به «مجرد این که» ترجمه نمی‌کند، بلکه در عوض ترجمه مبهم «اگر... به احتمال ضعیف ظاهر شود» را که با متن اصلی هم خوانی ندارد بر می‌گزیند. براون با این کار خود تناقض آشکار بین این بخش از نقطه الکاف را با نظریه کتاب احتجاجی ازلی هشت بهشت کم می‌کند، زیرا بر طبق هشت بهشت شخص موعود قبل از گذشت ۱۵۰۰ سال ظاهر نخواهد گشت.

مؤلف نقطه الکاف، کمی جلوتر در متن کتاب از فقره مذکوره چنین استنتاج می‌نماید که مَنْ يُظهِرُ اللَّهَ موعود کس دیگری جز میرزا یحیی ازل نمی‌تواند باشد. این تفسیر شخصی او از این فقره است. اما فی الواقع هیچگونه شاهد و نشانه‌ای نیست که میرزا یحیی ازل ممکن است که همان مَنْ يُظهِرُ اللَّهَ موعود باشد. در حقیقت فقره مذکور خلاف این را ثابت می‌کند. متن این چنین می‌گوید که هرگاه که موعود در طول حیات او با اقتدار ظاهر شود، ازل باید بیان را نسخ کند.^{۶۶} بنابراین میرزا یحیی نمی‌توانست مَنْ

۶۴. ترجمه در تاریخ جدید، ضمیمه ۲، ص ۳۸۱.

بعد همین کتاب حاضر توجه کنید.

۶۵. در نسخه اصلی فارسی نقطه الکاف، ص ۲۴۴ اینطور می‌خوانیم:

«وصیت نامه نیز فرموده بودند و نص بوصابت و ولایت ایشان فرموده و فرمایش کرده بودند که هشت واحد بیان را بنویسد و هرگاه مَنْ يُظهِرُ اللَّهَ در زمان تو به اقتدار ظاهر گردید بیان را نسخ نما...»

۶۶. همان مأخذ.

ظَهْرَهُ اللَّهُ باشد. بنظر می‌رسد که نه براون این نکته را فهمید و نه ازلی‌ها به آن پی بردند. به نظر می‌رسد مؤلف کتاب *نقطة الکاف* از این که حضرت باب دستوراتی به میرزا یحیی ازل صادر نموده‌اند متعجب بوده، در حالی که تصور می‌شد یحیی ازل شخص موعود است. مؤلف آنگاه کوشش می‌کند که این مسأله را با این فرضیه که باب، «سما مشیت» و ازل، ارض اراده» بوده، توجیه کند. نویسنده حتی کار را به جایی می‌کشاند که می‌گوید حضرت باب مایل بودند به محض رسیدن میرزا یحیی به مرحله بلوغ، اراده تخریب هیکل عنصری بود نمایند.^{۶۷}

نشانه‌های بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد چقدر میرزا یحیی امیدوار بود و قعبتش با انتشار کتاب *نقطة الکاف* تقویت شود. لذا انتشار کتاب توسط براون قطعاً رست مناسبی به ازل داد و این نکته با ملاحظه اینکه ازلی‌ها، بعدها آن را تجدید چاپ کردند، تأیید می‌شود.^{۶۸} به هر حال، براون بر این عقیده بود که کتاب *نقطة الکاف*، ازلی‌ها به سلاحی مجهز می‌ساخت که نه تنها در دفاع بلکه در حمله نیز می‌توانست به کار رود.^{۶۹} این ویژگی براون و طرز دید مثبت او نسبت به ازل است که باعث می‌شود این چنین یاباً بر اهمیت کتاب *نقطة الکاف* در رابطه با وصایت ادعا شده ازل، تأکید برورد.

این احتمال نیز باید در نظر گرفته شود که دست نوشته‌ای که سالها بعد بوسیله براون شکل کنونی با عنوان کتاب *نقطة الکاف* چاپ شد، اصولاً توسط ازلی‌ها فراهم شده احتمالاً به این امید که گوینو آن را چاپ یا ترجمه نماید یا از محتوای آن برای آثار بدی خود در مورد دیانت حضرت باب استفاده کند، و برای گوینو ارسال گشته بود. به هر حال، گوینو حتی بعد از بازگشت به پاریس با ازلیان در تماس بود و به غیر از این کتاب اقل دو کتاب دیگر ازلی نیز در اختیار داشت.^{۷۰} کتاب او بنام «ادیان و مکاتب فلسفی سیای مرکزی» که در آن مکرراً تفوق میرزا یحیی مورد تأکید قرار می‌گیرد و ازلی‌ها در سنیف آن همکاری داشتند پس از انتشار با چنان اشتیاقی از طرف ازلی‌ها مواجه شد که را با شتاب به فارسی ترجمه و چاپ کردند.^{۷۱} آنچنان که امروز می‌دانیم گوینو نسخه متنوشت *نقطة الکاف* را به طور مشروح بررسی نمود و فقط بعد از آنکه براون به این باب دست یافت، این اثر به شهرتی که ازلیان خراهان آن بودند دست یافت.

۶۸. همان مأخذ. Sources، اثر مک ایون توجه کنید.

تاریخ جدید، مقدمه، ص ۱۲۸ همچنین نگاه کنید به ضمیمه ۲، ص ۳۷۴.

به صفحات ۱۴۱ و ۱۴۳ Sources، اثر مک ایون توجه کنید.

همان مأخذ. ص ۵. در مورد اثر گوینو، به بحث اینجانب در همین کتاب حاضر در صفحات ۴۶۴ به بعد نیز رجوع

در خاتمه باید اشاره‌ای به مقدمه‌های انگلیسی و فارسی کتاب *نقطه الکاف* بنمائیم که قبلاً تصوّر می‌شد که هر دو توسط براون نوشته شده است. هر دو مقدمه، در زمره سایر موارد، گزارشهایی راجع به سفرهای تحقیقی براون، مکاتبات شخصی او و غیره به صیغه اول شخص مفرد نوشته شده است. اما به نظر می‌رسد که این دو مقدمه اثر قلم یک نفر نیست. به این جهت جناب بالیوزی با ارائه مثالهایی اثبات می‌نماید که مقدمه فارسی گهگاه شدیداً جانبدارانه است در حالی که مقدمه انگلیسی از لحاظ لحن و محتوای به مراتب متعادل‌تر است.^{۷۲} علامت دیگری که نشان می‌دهد فی الواقع دو نفر این مقدمه‌ها را نوشته‌اند این واقعیت است که مقدمه انگلیسی از ملاحسین بُشرویه می‌نویسد^{۷۳} در حالی که در مقدمه فارسی شرح می‌دهد که چطور شد این کلمه به غلط بُشرویه نوشته و تلفظ گردید.^{۷۴}

اکنون می‌توان با قطعیت نسبی اظهار داشت که براون مؤلف مقدمه انگلیسی است در حالی که مقدمه فارسی توسط یک محقق شیعی بنام میرزا محمد قزوینی نگاشته شده است.^{۷۵} نه تنها خود میرزا محمد قزوینی مدعی آن است بلکه همچنین مکاتباتی بین او و براون وجود دارد که نشان دهنده این امر است.^{۷۶} معیناً براون - به دلایل نامعلوم - خود را مؤلف هر دو مقدمه معرفی می‌کند. طباطبائی بر این نظر است که مقدمه فارسی بر نقطه الکاف با کمک میرزا یحیی نوشته شده است.^{۷۷} وقتی که فی المثل اظهار نظرهای مربوط به زمان ظهور شخص موعود پیش‌بینی شده توسط حضرت باب که در مقدمه فارسی (و نیز انگلیسی) مطرح شده دقیقاً مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد و با نظریات ازلیه که در کتاب احتجاجیه هشت بهشت بیان گردیده مقایسه شود، نمی‌توان به راحتی این فرضیه را کنار

۷۲. ادوارد براون و امر بهائی، اثر بالیوزی، ترجمه روحیه فناثیان، ص ۴۳ به بعد (متن انگلیسی، ص ۴۷ به بعد).

۷۳. مقدمه کتاب *نقطه الکاف*، ص xlii.

۷۴. همان مأخذ. مقدمه فارسی. در باورقی صفحات (کاف) و (کا). بالیوزی به حق اشاره می‌نماید که براون کماکان به نوشتن بُشرویه یا بُشرویه در انتشارات بعد خود ادامه می‌دهد (ادوارد براون، ترجمه فناثیان، ص ۷۰ / انگلیسی، ص ۷۶).

۷۵. بر طبق نظر کول، ادوارد براون توسط میرزا خان قزوینی مجبور شد که کتاب *نقطه الکاف* را در ۱۹۱۰ با همکاری او چاپ کند. (EIR, vol. 4, p. 486). میرزا خان قزوینی در اروپا به عنوان دستیار براون زندگی می‌کرد و در تأسیس مجله کاوه در برلین مشارکت نمود، رجوع کنید به: Nirumand and Yonan, *Iraner in Berlin*, p. 65.

۷۶. نگاه کنید به: *The Bahi and Baha'i Religions*، اثر مؤمن، ص ۳۰.

۷۷. نگاه کنید به مقاله «کتاب بی نام با نام نازه» از طباطبائی، در تاریخ ادبیات ایران از براون، صفحه ۴۳۴.

گذاشت. مؤلف مقدمه، هنگامی که بحث در باره زمان ظهور مَن يَظْهَرُهُ اللَّهُ در آینده دور در سال ۱۵۱۱ یا سال ۲۰۰۱ یعنی در سال غیاث یا مستغاث است، موضع ازلی را بر می‌گزیند.^{۷۸}

۲. تاریخ جدید

کتاب تاریخ جدید اثری تاریخی است که در آن همانند کتاب نقطة الکاف تاریخ را به روایت حاجی میرزا جانی کاشانی، بازرگانی بابی از اهل کاشان نقل می‌نماید. تاریخ جدید باید بین سالهای ۱۸۷۴ و ۸۰ - ۱۸۷۹ تألیف شده باشد.^{۷۹}

حاجی میرزا جانی کاشانی به وضوح گزارش ساده‌ای از آنچه که فی نفسه تجربه یا از منبعی موثق کسب کرده بود، بدون ذکر تاریخ، عرضه می‌کند. معهذاً این کتاب باید شرح حال جالب توجه و آموزنده‌ای درباره تاریخ اولیه دیانت بابی بوده باشد و به این جهت تأسف ما از اینکه اصل کتاب هنوز پیدا نشده بیشتر می‌شود.

چنانچه از قبل ذکر شد، بخش هائی از این وقایع نگاری، در کتاب تاریخ جدید دیده می‌شود، یعنی تاریخی که به دستور مانکجی و توسط میرزا حسین همدانی نوشته شد. میرزا حسین همدانی که از بهائیان مخلص و خوش نویسی مشهور بود توسط مانکجی به عنوان کاتب استخدام شده بود. مانکجی صاحب، زردشتی بنامی بود که به عنوان نماینده زرتشتیان (پارسیان) بمبئی جهت حمایت از همکیشانش که در ایران وضع خوبی نداشتند به طهران آمده بود.^{۸۰} علاقه مانکجی به کتاب شهره خاص و عام بود و پیوسته مؤلفینی می‌یافت و آنها را تشویق به تألیف می‌کرد. این چنین بود که او میرزا حسین همدانی را به نگارش تاریخ بابیه تشویق نمود. میرزا حسین همدانی برای مشورت به دوست بهائی خود میرزا ابوالفضل گلپایگانی که محققى والا مقام و بسیار مورد احترام در دوران خویش بود،

۷۸. مقدمه فاسی، صفحات کد و کج؛ مقدمه انگلیسی صص XXXV به بعد؛ در مورد این موضوعات به بحث اینجانب در همین کتاب حاضر در صفحات ۵۲۶ به بعد رجوع کنید.

۷۹. تاریخ جدید این موضوع را ذکر می‌کند که زجر و آزار بابیان ۳۵ سال تمام ادامه داشت (در دستنوشته براون، ۳۰ سال آمده است). از آنجائی که حضرت باب در ۱۸۴۴ ظهور نمودند. تاریخ تألیف تاریخ جدید را می‌توان ۱۸۷۴ یا ۸۰ - ۱۸۷۹ دانست (نگاه کنید به همان مأخذ ضمیمه ۱، ص ۳۲۱). براون به وضوح تاریخ ازل، یعنی ۱۸۷۴ را صحیح می‌داند بدون اینکه دلیلی برای این فرض خود ذکر کند (مقدمه نقطة الکاف، ص سی و پنج). بالیوزی تاریخ ۸۰ - ۱۸۷۷ را سال تألیف تاریخ جدید ذکر می‌کند (بالیوزی، ادوارد گرانویل براون، ترجمه فنائیان، ص ۶۷ / ص ۷۲ انگلیسی).

۸۰. او در ۱۸۵۴ به ایران آمده بود (مقدمه تاریخ جدید، ص ۳۸) و در حدود ۱۸۹۱ فوت نمود.

مراجعه کرد.^{۸۱} و از او خبر وجود روایتی به قلم حاجی میرزا جانی کاشانی را شنید. آنچنان که میرزا ابوالفضائل در ۱۸۹۲، در رساله اسکندریه خود، خطاب به الکساندر تومانسکی شرق شناس اظهار داشت،^{۸۲} میرزا حسین همدانی تاریخ بابی خود را بر مبنای این اثر و تحت نام تاریخ جدید تألیف نمود. اما این اثر بعداً به طور کامل توسط مانکجی ویرایش گردید و تغییرات بیشتری نیز توسط استنساخ کنندگان در آن به عمل آمد. میرزا ابوالفضائل می نویسد: «چون مانکجی را در خط و لسان پارسی خطی و علمی نبوده از این راه اکثر کتب و رسائلی که به او منسوب است، عباراتش غیر مرتبط و گسیخته و زشت و زیبا با هم آمیخته است. با این عیب کتاب تاریخ جدید از بس کتاب بی علم و نویسندگان بد خط هنگام استنساخ به خیال خود در آن تصرف نموده اند.»^{۸۳} این شرح جناب ابوالفضائل با مشاهدات شخص براون تأیید می شود آنجا که در سبک و ساختار این اثر نقائص عمده می بیند و ملاحظه می کند که تعدادی از تواریخ ذکر شده در متن اشتباه است.^{۸۴} او همچنین ذکر می نماید که نسخه کتاب تاریخ جدید که در اختیار اوست مملو از اشتباهات املائی

۸۱. میرزا ابوالفضل (۱۸۴۴ - ۱۹۱۴) دوره تحصیل الهیات کلاسیک اسلامی را گذراند و در دانشگاه معروف قاهره مصر موسوم به الازهر تدریس کرد و شماری از آثارش را به نگارش آورد که نشان دهنده شفافیت ذهنی، منطق و تفکر پیشرفته او بود. برخلاف نظر فیجیکیا که گفته بود میرزا ابوالفضل "یک مبلغ بهائی از تبار یهود است" باید اشاره کرد که او از طرف مادر نسبتش به حضرت محمد می رسد و پدرش از محققان شیعه بود (نگاه کنید به: روح الله مهرباخانی، زندگانی میرزا ابوالفضل گلپایگانی، صص ۲۰ - ۲۲). وجود رساله‌ای از او راجع به تحقق نبوت قوم یهود با ظهور دیانت بهائی، نباید این فکر را ایجاد کند که او از تبار یهود بوده است. اینجا هم تحقیقات ناکافی منجر به نتایج غلط گشته است. در بخارا میرزا ابوالفضل کتاب حدود العالم را که به زبان فارسی در باره جغرافیا تألیف شده و از سال ۹۸۲ م. مفقود شده بود، کشف کرد. این اثر بعدها توسط شناس روسی (V.V.Barthold) پس از مرگ ابوالفضل در ۱۹۳۰ چاپ شد. در ۱۹۳۷، یک ترجمه انگلیسی از این اثر بوسیله V. Minorsky در آکسفورد تحت عنوان حدود العالم چاپ شد. در مقدمه چاپ انگلیسی ذکر شده که تومانسکی این اثر را از "عالم بهائی سمرقندی میرزا ابوالفضل گلپایگانی" دریافت داشته بود. (ص ۸) همچنین نگاه کنید به: مهرباخانی، زندگانی میرزا ابوالفضل گلپایگانی، صص ۲۰۸ - ۲۱۲؛ (و مجله بنما شماره ۸، سال ۹، آبان ۱۳۳۵، ص ۳۶۴ - م.)

۸۲. در همان اثر مهرباخانی. صص ۶۲ - ۶۴، میرزا ابوالفضل، رسائل و رقائم، ص ۸۳؛ مقدمه تاریخ جدید، ص ۴۲ - ۳۷ نیز مراجعه کنید.

۸۳. رسائل و رقائم، ص ۸۵؛ همچنین نگاه کنید به تاریخ جدید، مقدمه، ص ۱۱.

است.^{۸۵} بعلاوه از خود متن واضح است که رخدادهای از دیدگاه یک مؤلف واحد بررسی نشده بلکه مؤلفان گوناگونی نگرش‌های خود را منعکس ساخته‌اند. در جایی، مؤلف، خود را مسیحی و در جایی دیگر اروپائی می‌نامد هیچ‌جا خود را ایرانی معرفی نمی‌کند. گهگاه مؤلف به وضوح بایی است و در جایی دیگر اینطور التاء می‌شود که شخصی آزاد اندیش و یا یک زردشتی است.^{۸۶} بنابراین می‌توان گفت که احتمالاً برخی وقایع صحیح تاریخی در این کتاب وجود دارد ولی مسلماً تفاوت‌های اساسی نیز بین این متن و متن اصلی وجود دارد. بنابراین نمی‌توان این کتاب را مأخذ قابل اعتمادی در تاریخ بایی بشمار آورد.

براون در ارزیابی میرزا ابوالفضائل از این اثر نه تنها شکی نداشت بلکه بالعکس نظر ایشان را واضح، دقیق و واقع بینانه توصیف نمود.^{۸۷} او تأسف می‌خورد که چرا میرزا ابوالفضائل «سهم بیشتری در جمع آوری تاریخ جدید نداشته است در حالی که این تاریخ می‌توانست از نظرات میرزا ابوالفضائل بیش از کمک‌های مانکجی بهره برد.»^{۸۸} براون در عین حال گسست‌هایی سبک‌شناسانه را در تاریخ جدید مشاهده کرد اما آنها را نه تنها به حساب تحریف نگذاشت بلکه به عنوان بسط دادن‌های جالب توجه تاریخی دانست.^{۸۹} او همچنین از «عباراتی که به نظر مخدوش می‌رسند»، صحبت می‌دارد.^{۹۰}

براون در مقدمه خود بر تاریخ جدید^{۹۱} که در ۱۸۹۳ نوشته شده با اظهار این نکته که تاریخ جدید را بهائیان وارد دور کرده‌اند تا جان‌نشین روایت حاجی میرزا جانی شود و یا آن را از دور خارج کند، اتهامی جدی علیه بهائیان اقامه کرد. به گمان براون، دلیل این موضوع آن بود که وقایع‌نگاری حاجی میرزا جانی با منافع بهائیان همخوانی نداشته است. براون نوشت: «از آنجا که نفوسی که مجذوب و مسحور پیامبر جوان شیرازی و قره‌العین زیبا، این شاعره شهید قزوینی بودند، اکثریت مؤمنین را تشکیل می‌دادند، لهذا جلوگیری از انتشار نقطه الکاف و از دور خارج کردن آن به هیچ قیمتی مقدور نبود و اجازه انتشار آن به صورت فعلی نیز فاجعه‌آمیز بود. فقط یک نشئه امکان موفقیت داشت. غالباً در تاریخ ادبی مشرق زمین، ناپدید و نابود شدن آثار با ارزش و مورد توجه عامه، به طور اتفاقی یا عمدی واقع گشته به این ترتیب که با تدوین مجموعه‌ای فشرده و خلاصه‌ای عامه‌پسند از آن، تدریجاً کتاب اصلی از دور خارج می‌شد. همانطور که کتاب تاریخ زندگانی حضرت محمد که توسط ابن اسحق فراهم گردیده بود بوسیله نسخه اصلاح شده ابن هشام کنار گذاشته شد،

۸۶. نگاه کنید به تاریخ جدید، مقدمه، ص ۲۳.

۸۵. همان مأخذ، ص ۴۴۰.

۸۸. همان مأخذ.

۸۷. همان مأخذ، مقدمه، ص ۴۲.

۹۰. همان مأخذ، ص ۴۵.

۸۹. همان مأخذ، ص ۴۸.

۹۱. همان مأخذ، ص ۲۴.

طبیعتاً باید تاریخ قدیم میرزا جانی کاشانی در باره باب و پیروانش نیز بوسیله تاریخ جدید مورد تجدید نظر، سانسور و تصحیح قرار گرفته و کنار گذاشته می‌شد؛ در این تاریخ جدید باید هر نکته، تعلیم یا عبارتی که تصوّر می‌شد صدمه‌ای به سیاست بهاء و یا توهینی به پیروان او است، به دقت حذف می‌شد، و در عین حال می‌بایست جوهر و اساس وقایع نگاری اولیه میرزاجانی را حفظ و حتی با مطالبی جدید از منابع تازه تکمیل می‌گشت.^{۹۲} بنابراین در نظر براون، کتاب *نقطة الکاف* نسخه اصیل است^{۹۳} و کتاب تاریخ جدید، نسخه‌ای تجدید نظر گشته و سانسور شده است. بنابراین از نظر براون انتشار کتاب *نقطة الکاف* مرجح بر کتاب تاریخ جدید بود.^{۹۴} هرگاه براون با مغایرت‌هایی بین *نقطة الکاف* و تاریخ جدید برخورد می‌نمود، محتوای *نقطة الکاف* را مرجح می‌دانست و بر آن بود که متن تاریخ جدید تحریف شده است.^{۹۵} مثلاً براون از حذف کامل مقدمه اصلی بر کتاب *نقطة الکاف* توسط مؤلف تاریخ جدید صحبت می‌دارد یعنی به زعم براون، او، ۹۹ صفحه اول را حذف نموده و آن را با مقدمه سی صفحه‌ای خود جایگزین کرده است.^{۹۶} اما اگر آنچنانکه ذکر شد بپذیریم که متن چاپ شده *نقطة الکاف* در اصل متشکل از دو دست‌نوشته جداگانه بوده در آن صورت کاملاً آشکار می‌شود که چرا ۹۹ صفحه اول کتاب *نقطة الکاف* در کتاب تاریخ جدید مضبوط نیافتاده است: زیرا این صفحات اصولاً بخشی از متن کتاب را تشکیل نمی‌داده است. براون همچنین استنتاج پایان کتاب *نقطة الکاف* را که در تاریخ جدید یافت نمی‌شود و مربوط به میرزا یحیی و رخداد‌های پس از شهادت حضرت باب است محذوف می‌داند و گمان می‌کند که در تاریخ جدید آنرا با یک استنتاجی دیگر تعویض کرده‌اند. او ابدأ این احتمال را منظور نمی‌دارد که شاید استنتاجی پایان *نقطة الکاف*، اضافه‌ای دستکاری شده است که عمداً به آن کتاب اضافه شده است.

اما شواهد قابل توجهی وجود دارد که نظریه جایگزینی براون را زیر سؤال برد:

۱. اولین و مهم‌ترین مدرک علیه این نظریه براون آن است که تاریخ جدید را بهائیان منبعی موثق بشمار نمی‌آورند و بنابراین آن را منتشر نمی‌کنند؛ در حالی که اگر بهائیان قصد

۹۲. همان مأخذ.

۹۳. همان مأخذ، ضمیمه ۱، ص ۳۶۲.

۹۴. همان مأخذ، مقدمه، ص ۴۷.

۹۵. مثلاً در مقدمه کتاب *نقطة الکاف*، ص سی و نه انگلیسی و نسخ فارسی براون در اینجا از "تصرفاتی که مؤلف جدید در تألیف قدیم کرده" صحبت می‌کند؛ با همان مأخذ، ص چهل و سه انگلیسی و سو فارسی. به نظر براون، گزارش مربوط به سید بصیر در تاریخ جدید "خیلی مختصر و ابتر کرده و تغییر و تبدیلات زیاد در آن داده."

۹۶. مقدمه کتاب *نقطة الکاف*، ص سی و شش انگلیسی، ند فارسی.

کرده بودند که با استفاده از کتاب تاریخ جدید، کتاب نقطه الکاف را از دور خارج کنند، طبیعتاً به نفع آنان بود که آن را در سطحی وسیع منتشر سازند. براون خود اظهار می‌کند که از خیلی قدیم یعنی از بهار ۱۸۸۸ در شیراز به او گفته شده که بهائیان در عکا (که براون به آنها «رؤسای بابی در عکا» خطاب می‌کند) تاریخ جدید را نپذیرفته‌اند. و لذا به گمان او سفارش کتاب تازه‌ای داده شد که «مطابق نقطه نظریات آن رؤسا» نوشته شود؛ و در نتیجه مقاله شخصی سیاح فراهم آمده است.^{۹۷} به عبارت دیگر بر طبق فرضیه براون بهائیان در نظر داشتند که تاریخ تازه (تاریخ جدید) را که برای از دور خارج کردن تاریخ قدیم (نقطه الکاف) نوشته شده بود، بوسیله تاریخ سوّمی (مقاله شخصی سیاح) جایگزین کنند به جهت آنکه نه نقطه الکاف مورد تأیید ایشان بود و نه تاریخ جدید. به این ترتیب براون به یک «نظریه جایگزینی» اکتفاء نمی‌کند بلکه گمان دارد که این چنین تحریف تاریخی دوبار اتفاق افتاده است. او در اظهار نظریه خویش بکلی این حقیقت را از نظر دور می‌دارد که مقاله شخصی سیاح عمدهٔ مربوط به وقایع متأخرتر است و کانون توجهش متمرکز بر دوران حضرت بهاء الله است؛ یعنی موضوع این اثر متفاوت با موضوعات دو تاریخ دیگر می‌باشد که مطالب آنها به دورهٔ زمانی قبل از آن مربوط می‌شد.

۲. برخلاف کتاب نقطه الکاف، در تاریخ جدید هیچ ذکری از مؤتمر بدشت که از لحاظ تاریخی بسیار اهمیت دارد، موجود نیست. براون در این باره می‌نویسد که مسلماً مؤلف تاریخ جدید چنین مصلحت دیده که همه مطالب مربوط به واقعهٔ بدشت را حذف نماید.^{۹۸} اگر مؤلف تاریخ جدید یک فرد بهائی می‌بود، ابدأً هیچ دلیلی وجود نداشت که در مورد مؤتمر بدشت صلاح را در سکوت ببیند؛ مؤتمری که نه تنها در آثار تاریخی دیگر بهائی به عنوان رخدادی مهم تلقی شده بلکه واقعه‌ایست که در آن حضرت بهاء الله نقشی سرنوشت ساز داشتند.

۳. طرز تکوین تاریخ جدید که به طور مشروح توسط میرزا ابوالفضائل بیان شده، شاهدی دیگر بر علیه فرضیه براون است. کتاب تاریخ جدید به سفارش مانکجی، زردشتی کتابدوست که جزو مؤمنین حضرت بهاء الله هم نبوده، تألیف شده است. اگر «نظریه جایگزینی» براون، که اقدام برنامه ریزی شده از جانب بهائیان را فرض مسلم شمرده، صحیح باشد، پس تاریخ جدید باید به دستور بهائیان تألیف می‌شد نه به سفارش یک زردشتی و در اینصورت بهائیان چنین تاریخی را بدون مداخله عناصر بیرونی جامعهٔ خود می‌نوشتند. با این وجود مکرراً در متن تأکید شده که مؤلف پیرو هیچ مذهب خاصی نیست

۹۷. حضرت عبدالبهاء، مقاله شخصی سیاح، ص ۱۹۵ (یادداشت A).

۹۸. تاریخ جدید، ضمیمهٔ ۲، ص ۳۵۶.

و بنابراین نمی‌توانسته یک بابی یا بهائی بوده باشد.^{۹۹}

تأثیر ویرایشی مانکجی بر تاریخ جدید آنچنان قوی است که براون گهگاه هنگامی که از مؤلف صحبت می‌دارد، به نظر می‌رسد مانکجی را منظور نظر دارد.^{۱۰۰} «بارون روزن» اظهار نظر کرده که طبق گفته بایبان «عشق آباد این کتاب توسط مانکجی نوشته شده است.»^{۱۰۱} براون این نظر را تأیید می‌کند به جهت آنکه او نیز از بایبان بی شماری شنیده بود که مؤلف آن تاریخ مانکجی بوده، اگر چه بعضی بایبان بر این باور بوده‌اند که میرزا حسین همدانی نقش تعیین‌کننده‌ای در فراهم آوردن اثر داشته است.^{۱۰۲}

۴. شاهد دیگری علیه نظریه براون توسط جناب بالیوزی ارائه شده که بوضوح نشان می‌دهد چرا کتاب *نقطة الکاف* نمی‌توانسته آنچنان مقامی اساسی در بین متون بابی داشته باشد.^{۱۰۳} در حالی که مؤلف *نقطة الکاف* نه یک مورخ بود نه یک محقق، آثار بابی بسیاری در آن زمان توسط اندیشمندان بابی مانند طاهره، قدوس و وحید نوشته شده بود^{۱۰۴} که همگی در دسترس مؤمنین قرار داشت. بنابراین بسیار غیر محتمل است که کتابی مانند کتاب *نقطة الکاف* به عنوان یک دانشنامه موجز معتبر که حاوی همه تعالیم و اصول عقاید دیانت بابی است تالی می‌شده، باشد. اما اگر بخواهیم در زمینه نظریه براون گامی به جلو برداریم، باید فکر کنیم که طرح تهیه کتابی که *نقطة الکاف* را از میدان بدر کند فقط وقتی منطقی و عاقلانه می‌بود که *نقطة الکاف* جای مهمی در ادبیات بابی و بهائی می‌داشت زیرا در غیر اینصورت ابداً به زحمتش نمی‌ارزید.

۵. بعلاوه، تاریخ جدید در حدود ۱۸۸۰ - ۱۸۷۴ نوشته شد، یعنی حدود بیست و پنج سال بعد از تواریخ مندرج در *نقطة الکاف*، یعنی زمانی که اکثریت بابیه مدت‌ها بود که به حضرت بهاء‌الله ایمان آورده بودند. در آن موقع دیانت بهائی متولد شده بود، حضرت بهاء‌الله شمار زیادی از آثار خویش (منجمله کتاب اقدس، یعنی کتاب احکام) را نازل نموده بودند و جامعه بهائی کاملاً قوام گرفته بود. پس در آن اوضاع و احوال، کتاب *نقطة الکاف* چه تأثیری می‌توانست داشته باشد، و یا آنکه منشاء چه تهدیدی می‌توانست برای بهائیان باشد تا سبب شود آنان در صدد جایگزینی آن با تاریخ جدید بر آیند؟

۶. هنگامی که براون در سالهای ۸۸ - ۱۸۸۷ در ایران مسافرت می‌نمود، بر طبق

۱۰۰. نگاه کنید به همان مأخذ، ص ۲۱، یادداشت ۱.

۹۹. فی المثل، همان مأخذ، ص ۲۷.

101. *Coll. Sc. VI, p. 244, in JRAS (1892), p. 318.* نقل از

۱۰۲. براون، *JRAS* (۱۸۹۲)، ص ۳۱۹.

۱۰۳. بالیوزی، ادوارد گرانویل براون، ترجمه روحیه فنائیان، ص ۶۶ به بعد / انگلیسی ص ۷۱ بعد.

۱۰۴. مک ایون آثار ایشان را در کتاب *Sources*، صص ۱۰۴ - ۱۱۷ مورد بحث قرار می‌دهد.

گفته خودش علیرغم پرس و جو از آحاد مؤمنین در نقاط مختلف کشور، نتوانست نشانه‌ای از تاریخ تحریر شده توسط حاجی میرزا جانی کاشانی پیدا کند.^{۱۰۵} آیا امکان دارد که طی دوره‌ای فقط حدود ده سال، بین تصنیف تاریخ جدید و سفر براون در ایران، همه خطرات مربوط به اثری تاریخی از اذهان زدوده شود - آنها هم خاطره اثری تاریخی که به عقیده براون دارای اهمیتی اساسی بود؟ مقایسه کتاب *نقطه الکاف* با تاریخ جدید آشکارکننده تفاوت‌ها و تناقضات بسیار در باره رخدادهای تاریخی، افراد و غیره می‌باشد - حتی در عباراتی که به قول مؤلف نقل قول مستقیم از حاجی میرزا جانی کاشانی بوده است. امانت^{۱۰۶} و مک ایون^{۱۰۷} به این جهت بر آنند که این دو اثر مبتنی بر نسخ متفاوتی از وقایع نگاری اصلی حاجی میرزا جانی می‌باشد.

بر طبق آنچه تحقیقات جدید ثابت کرد، این نظریه‌های براون که اظهار داشته که اولاً تاریخ جدید مبتنی بر اثری کهن تر نوشته حاجی میرزا جانی است (که در اینجا منظور براون *نقطه الکاف* است)، ثانیاً مؤلف تاریخ جدید جرح و تعدیلات مغرضانه‌ای در آن انجام داده^{۱۰۸} و ثالثاً، بهائیان به اتهام تحریف تاریخ مقصرند، همه و همه نظریاتی غیر مستند و سست بنیادند. بنابراین اتهامات تحریف تاریخی - که فیچیکیا این چنین با شادمانی آنها را مغتنم شمرده به آن استناد می‌کند، - و توسط دیگر مؤلفان «منتقد»^{۱۰۹} بر علیه بهائیان اقامه شده و همه آنها صرفاً مبتنی بر نظریه‌های براون می‌باشند، خالی از هر نوع بنیان قابل قبول آکادمیک و علمی است.

۲. هشت بهشت

رسالة احتجاجیه ازلی یعنی هشت بهشت در حدود سال ۹۲ - ۱۸۹۱ در استانبول نوشته شد و به صورت دست نوشته به جریان افتاد تا این که در ۱۹۵۸ به صورت چاپی در طهران به طبع رسید.^{۱۱۰}

۱۰۵. مقدمه کتاب *نقطه الکاف*، ص ۳۴. ۱۰۶. *Resurrection* ص ۴۲۴.

۱۰۷. *Sources*، ص ۱۵۶.

۱۰۸. مقدمه کتاب *نقطه الکاف*، ص ۴۷ انگلیسی و ص عد فارسی.

۱۰۹. برای توضیحانی درباره این اصطلاح نگاه کنید به همین کتاب حاضر، صص ۴۲۵ به بعد و به بخش دیگر در همین کتاب حاضر صص ۴ به بعد.

110. Bayat-Philipp, "Mirzá Aqa Khán Kirmáni: A Nineteenth Century Persian Nationalist", p. 57.

وجود کتاب هشت بهشت و برخی از مندرجات آن از همان سالهای ۱۸۹۱ و ۱۸۹۲ از طریق آثار براون بر غربیان معلوم گردیده بود.^{۱۱۱} براون یک نسخه از بخشی از این کتاب را در ۱۸۹۱ از شیخ احمد روحی، داماد میرزا یحیی ازل، به دست آورده بود.^{۱۱۲} براون شرح می‌دهد که چگونه این شیخ که براون قبلاً با او هیچگونه آشنائی نداشت نامه‌ای از استانبول به او نوشت و در طی آن نامه توجه وی را به هشت بهشت جلب کرد و نسخه‌ای از آن را به او اهداء نمود.^{۱۱۳} براون کتاب را شادمانه پذیرفت و آن را به عنوان شاهد تاریخی مهمی تلقی کرد. دلیل خاص این نوع طرز تلقی براون به خاطر آن بود که باور داشت که این کتاب اثر قلم یکی از مؤمنین اولیه به نام سید جواد کربلائی است، زیرا شیخ احمد روحی در پاسخ به سؤال او راجع به مؤلف اثر نوشته بود: «افکار مندمج در این دو کتاب [یعنی دو جلد کتاب هشت بهشت] بیان‌کننده تعالیم و بیانات حاجی سید جواد کربلائی پراوازه است که یکی از اولین حروف حی یعنی از مؤمنین اولیه و از حروف بسم الله بوده است. آن شخصیت مشهور، که اکنون در گذشته، فردی بود به دنبال حقیقت که از زمان شیخ احمد احسائی تا هفت سال قبل در تحری حقیقت بود... اما از آنجائی که در طی واپسین روزهای زندگانش توانائی جسمی آن شخصیت پراوازه کاهش یافته بود و دست هایش می‌لرزید و قادر به نوشتن نبود بنابراین او این کلمات را دیکته نمود و یکی از شاگردانش آنها را تحریر کرد. اما خط این شاگرد ناخوانا و نوشته‌اش روی اوراق پراکنده بود. در این ایام که من اندکی در استانبول فراغت یافته‌ام، به همراه این شاگرد به تنظیم این اوراق پراکنده همت گماشتیم. خلاصه آنکه روح اصلی محتویات متن این کتاب از او است [یعنی سید جواد] گرچه شاید، شکل کلمات از آن ما باشد. اگر شما مایل باشید که نام مؤلف این دو کتاب را ذکر نمائید، مؤلف حاجی سید جواد است.»^{۱۱۴}

از این کلمات شیخ احمد روحی آشکار است که این اثر در شکل کنونی آن، چه بسا غالباً برگرفته از گفته‌های مضبوط سید جواد باشد که متعاقباً در استانبول توسط شیخ احمد روحی و شخص دیگری ویرایش شده است. معهداً براون، بدنبال توصیه شیخ از سید جواد کربلائی به عنوان مؤلف هشت بهشت نام می‌برد.^{۱۱۵} از آنجائی که براون اولین بخش‌های هشت بهشت را در ۱۸۹۱ و باقی بخش‌ها را متعاقباً و دیر هنگام دریافت نمود (توجیه تأخیر در ارسال این بود که نسخه‌ها به سرقت رفته است)^{۱۱۶}، لذا شخص می‌تواند

111. Browne, *A Traveller's Narrative* (Note W), pp. 351-365; *JRAS* (1892); pp. 296ff., 444, 680ff.

112. *JRAS* (1892), p. 682.

۱۱۴. همان مأخذ، ص ۶۸۴.

۱۱۳. همان مأخذ، ص ۶۸۰ به بعد.

۱۱۶. همان مأخذ، ص ۶۸۲.

۱۱۵. همان مأخذ، ص ۴۴۴.

استنتاج کند که تألیف اثر در سال فوق تکمیل شده بود. اما این نمی تواند استنباط صحیحی باشد زیرا در متن از درگذشت حضرت بهاء الله ذکر می رود،^{۱۱۷} لذا طبیعتاً این اثر نمی توانسته زودتر از روز ۲۹ ماه مه ۱۸۹۲ تکمیل شده باشد.

برخلاف گفته شیخ احمد روحی، سید جواد کربلانی نه از حروف حی بود،^{۱۱۸} نه مؤلف هشت بهشت و نه بنا بر مدعای شیخ احمد روحی، روحش در متن هشت بهشت انعکاسی داشت. این نکته که براون، سید جواد را ازلی یعنی حامی میرزا یحیی ازلی می نامید،^{۱۱۹} تعجب برانگیز نیست زیرا براون او را مؤلف هشت بهشت می دانست که شدیداً متمایل به ازلیان و علیه بهائیان است. چنانکه براون گزارش می کند، جناب میرزا ابوالفضائل علیه این عقیده که سید جواد کربلانی ازلی و یا چیزی به غیر از یک بهائی صادق بوده، اعتراض نمود.^{۱۲۰} مطالع الانوار جناب نبیل نیز عبارتی را در خود دارد که بیانگر اینست که سید جواد کربلانی «تا آخرین دقایق حیات خویش بر امر بهائی ثابت بود، و هرگز در اعتقادات خویش متزلزل نگردید.^{۱۲۱} بعلاوه بر طبق گفته شیخ احمد روحی، سید جواد در ۱۸۸۴ فوت نموده بود،^{۱۲۲} بنابراین بخش هائی از هشت بهشت که به رخدادهای بعد مربوط می شود نمی تواند منسوب به او قلمداد گردد. براون خود به این نکته اشاره می کند، زیرا هشت بهشت گهگاه به «مرحوم» سید جواد کربلانی اشاره می کند.^{۱۲۳} صفحات متعددی از هشت بهشت مربوط به گفته های شخصی ازلی است که از

۱۱۷. هشت بهشت، ص ۳۰۹.

۱۱۸. نبیل اسامی همه ۱۸ حروف حی را ذکر می نماید. نام سید جواد کربلانی در بین ایشان نیست. (مطالع الانوار، ص ۶۹ - ۶۸).

119. *JRAS* (1892), p. 443.

۱۲۱. تلخیص تاریخ نبیل، ص ۱۸۱.

۱۲۰. مقدمه تاریخ جدید، ص ۴۳.

۱۲۲. در نقل قول فوق که در ۱۸۹۱ نوشته شده است او اظهار می دارد که سید جواد تا هفت سال قبل منحوری حقیقت برده است (1892), p. 684). *JRAS* (1892), p. 684). طاهر زاده سال ۱۸۸۲ را سال وفات او ذکر می کند. (= *Revelation*, vol. I. p. 224)

۱۲۳. نگاه کنید به (1892), p. 691). *JRAS* (1892), p. 691). براون در اینجا می نویسد: «از آنجائی که از آقا سید جواد کربلانی، که تا

تألیف به او نسبت داده می شود در اینجا «مرحوم» خطاب شده: پس آشکار است که حداقل این بخش از اثر، تألیف

عکاً بازدید به عمل آورده بود و انتقادات تند و شدیدی به بهائیان وارد می‌نماید.^{۱۲۴} براون گمان می‌کند که شخص مزبور خود شیخ احمد روحی است که چنانکه در نامه‌ای خطاب به براون ذکر کرده یکبار سفری به عکاً داشته است.^{۱۲۵} اما متأسفانه براون در منشاء تألیف هشت بهشت تحقیق بیشتری نکرد و به این ترتیب نتوانست بیانات شیخ احمد روحی را اثبات و یا رد کند، لذا با خوش بینی آنها را به همان صورت ظاهر پذیرفت.

اکنون معلوم شده که میرزا آقاخان کرمانی داماد دیگر میرزا یحیی و شیخ احمد روحی، متفقاً مؤلفین این اثر بوده‌اند.^{۱۲۶} «مُنگول بیات فیلیپ» در رساله خود استنتاج می‌کند که: «نه فقط کلمات این کتاب متعلق به روحی و کرمانی بوده بلکه روح اثر نیز منبعث از افکار ایشان بوده است.»^{۱۲۷} این اثر به آن جهت به سید جواد کربلایی منسوب شده بود که نشان داده شود کتاب از آنچه در ظاهر نشان می‌دهد، واجد اهمیت، اصالت و اعتبار بیشتری است. این هدف ظاهراً با جلب توجه براون احراز گردید زیرا او عاقبت سید جواد کربلایی را مؤلف کتاب دانست. براون در جایی می‌نویسد: «نیازی نیست که اهمیت چنین اثر مهمی را از چنین منبعی ذکر نمایم.»^{۱۲۸}

البته براون کاملاً آگاه بود که این اثر رساله‌ای دفاعیه از جانب ازلی‌ها است و مکرراً به این واقعیت در آثار خود اشاره می‌کند. او آنرا شدیداً به نفع موضع ازل^{۱۲۹} و مشحون از اتهامات خصمانه و تند علیه حضرت بهاء‌الله و پیروانش می‌داند و به این صورت توصیف می‌کند: «این بخش‌ها که بسیاری از صفحات کتاب را به خود اختصاص می‌دهد واجد کیفیت جدلی شدید است و اتهاماتی بزرگ را علیه بهائیان مطرح می‌سازد و موضع عقاید آنان را شدیداً مورد حمله قرار می‌دهد.»^{۱۳۱}

مؤلفین کتاب هشت بهشت صرفاً به جدل دینی و یا مباحثه در باره متون مذهبی

۱۲۴. هشت بهشت، ترجمه گزیده‌هانی به انگلیسی در (JRAS (1892), pp. 693f.)

125. JRAS (1892), P. 693.

126. Bayat - Philipp, "Mirzá Aqá Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Nationalist, pp. 56f.

۱۲۷. همان مأخذ، ص ۱۹۹.

128. JRAS (1892), p. 685.

۱۲۹. مقدمه تاریخ جدید، ص ۴۲.

130. JRAS (1892), p. 693.

131. A Traveller's Narrative, p. 356 (Note W).

بسنده نمی‌کنند، بلکه ایشان اتهامات دروغین و افتراآمیز هم وارد می‌آورند. نکته جالب توجه آنست که مؤلفین این کتاب در جایی دیگر در همین اثر از خواننده می‌خواهند که در دین حضرت باب تحرّی بدون تعصّب نماید و زبان و قلم را به دشنام و افتراء آلوده نسازد.^{۱۳۲} آنچنان که از موارد زیر، که نمونه بسیاری از اظهارات موجود در هشت بیشت است، به وضوح مستفاد می‌شود، مؤلفین در آرای خود نسبت به حضرت بهاء‌الله و پیروان ایشان به آن شعارها پای بند نبودند.

در بسیاری موارد، مؤلفین کتاب، بهائیان را با انواع دشنام و اصطلاحات ناروا مورد حمله قرار داده با مستهجن‌ترین و زشت‌ترین کلمات تهمت زده مورد ریشخند قرار می‌دهند.^{۱۳۳} فی‌المثل شخص ازلی که از عکّا بازدید به عمل آورده درباره بهائیان چنین می‌گوید: «گفته‌ها و مباحثات ایشان معجونی از اسامی، داستانهای بی پایه، افتراءات، اشتباهات و دروغ‌ها است و حتی یک نفر از ایشان اطلاع درستی حتی از اصول اولیه دین بیان و یا ادیان دیگر ندارد. همه ایشان، بی دانش، جاهل، تنگ نظر، عامی، فریب خورده، تاریک اندیش، منزوی، سالوس، محرف متون و مقلدانی کوردل می‌باشند. خداوند نور خود را از ایشان دریغ داشته و آنها را در ظلمت شخصی اهریمنی به حال خود رها کرده و در ورطه تصوّرات باطل نابودشان نموده و عُلّ و زنجیر بر گردن‌ها انداخته است...»^{۱۳۴} چقدر این روایت با روایت براون از بازدیدش از عکّا متفاوت است که او در آن درباره حس هماهنگی در میان بهائیان بهجی (نزدیک عکّا) و وجود جوّی روحانی که او را احاطه نموده بود، صحبت می‌دارد.^{۱۳۵}

همچنین مسافر عکّا در کتاب هشت بیشت، حضرت عبدالبهاء را «الوسواس» یعنی شیطانی که به قلوب انسانها زشتی و پلشتی می‌آورد، می‌خواند و بالحنی تحقیرآمیز ایشان را به جهالت متّهم می‌کند.^{۱۳۶} عجیب است که براون هیچ اشاره‌ای به ارزیابی کاملاً متفاوت خود از حضرت عبدالبهاء نمی‌کند. او نه فقط عمیقاً تحت تأثیر صورت ظاهر حضرت عبدالبهاء قرار گرفته بود، بلکه مجذوب فصاحت لسان، بلاغت بیان، وضوح تبیان و برهان و احاطه جامع ایشان به متون مقدّس یهودیان، مسیحیان و مسلمین شده بود. براون اظهار می‌دارد که چگونه محاوره با حضرت عبدالبهاء احترامی را که ظاهر ایشان در ابتدا در او

۱۳۲. هشت بیشت، ص ۲۶۰.

۱۳۳. فی‌المثل، همان مأخذ، صص ۲۲۲ - ۲۲۴ و ۳۰۹ - ۳۰۷ و ۳۲۷ - ۳۲۴.

۱۳۴. هشت بیشت، ترجمه انگلیسی توسط براون، (JRAS (1892), p. 694.

۱۳۵. حضرت عبدالبهاء، مقاله شخصی سیاح، مقدمه، ص ۳۸.

۱۳۶. هشت بیشت، ص ۳۱۴.

ایجاد کرده، تشدید نموده است. وی توصیف خود را از حضرت عبدالبهاء با عبارات زیر پایان می دهد: «احدی از نفوسی که ایشان را دیده اند نمی تواند در مورد عظمت و قدرت این شخص ادنی تردیدی به خود راه دهد.»^{۱۳۷} این ارزیابی از حضرت عبدالبهاء مشابه نظر بسیاری از معاصران شرقی و غربی آن حضرت است که ایشان را ملاقات نموده بودند از قبیل محمد عبده، پرفسور و مبری و پرفسور اگوست فورال. حضرت عبدالبهاء نه فقط مورد تحسین روشنفکرانی بودند که ذهن وقاد و روش استدلال ایشان را می ستودند، بلکه ایشان مورد ستایش مردمان عادی بی شماری از قبیل فقرای عکا و حینا بودند؛ کسانی که همواره از محبت و مراقبت آن حضرت برخوردار می شدند. حضرت عبدالبهاء بواسطه دانش و بینش خود در تدارک و ذخیره سازی منابع غذایی، از بروز قحطی در فلسطین در طی جنگ بین الملل اول جلوگیری کردند و به همین خاطر از طرف امپراطوری بریطانیا به لقب «شوالیه امپراطوری بریطانیا» نائل آمدند.

اما مؤلفین کتاب هشت بهشت نه تنها راجع به شخصیت مخوف بهائیان داد سخن می دهند، بلکه به دین ایشان هم حمله می کنند و آن را مستقل محسوب نمی دارند. آنها ادعا می کنند که بهائیان بی کتاب هستند^{۱۳۸} و بهاءالله بدون آنکه مجموعه احکام جدیدی بیاورد، بیان را نسخ کرده است.^{۱۳۹} آنها سؤال می کنند: «در این ظهور اعظم، کوشریعت آن، کو قانون آن، کجاست احکام عدل آن؟»^{۱۴۰} این که این اظهارات صرفاً به علت ناآگاهی مؤلفین نبوده بلکه تحریفی عمدی و آگاهانه است، از گفتار خود ایشان در کتابشان اثبات می شود، زیرا در جایی دیگر در متن هشت بهشت به کتاب اقدس و احکام آن اشاره می کنند.^{۱۴۱} اتهامات دروغین دیگری از این قبیل در مواضع دیگر هشت بهشت دیده می شود که همه آنها بی پایه و بدون ذکر منبع است. مثلاً حضرت بهاءالله متهم به ادای بیانات توهمین آمیز نسبت به حضرت امام حسین (ع) و حضرت فاطمه (ص) می شوند،^{۱۴۲} و بعلاوه متهم به کشتن دینان می گردند.^{۱۴۳} همه این اتهامات کاملاً بی پایه و اساس است.

۱۳۷. مقاله شخصی سیاح، مقدمه، ص ۳۳۶.

۱۳۸. هشت بهشت، ص ۳۱۳. اتهام بی کتابی درجیان اسلامی واجد اهمیت فراوان است زیرا فقط اقلیت های اهل کتاب در یک دولت اسلامی مستحق حمایت و اهل ذمه بحساب می آیند.

۱۳۹. همان مأخذ، ص ۳۱۹.

۱۴۰. همان مأخذ، ص ۳۱۹.

۱۴۱. همان مأخذ، ص ۳۲۱.

۱۴۲. همان مأخذ، ص ۳۲۱.

۱۴۳. همان مأخذ، ص ۳۰۳؛ در ضمن به توضیحات من در صفحات ۵۶۸ به بعد کتاب حاضر نیز رجوع کنید.

این نمونه‌ها برای خوانندگان هشت بهشت کافی است تا ایشان متوجه گردند که مؤلفین آن اثر با موضوع مورد توجه خود چگونه برخورد می‌کنند و قصد دارند که چه پیامی را القاء نمایند. هشت بهشت قطعاً مأخذ موثقی در باره تاریخ دیانت بابی و بهائی نیست بلکه در جهت مقاصد دفاعیه پردازانه ازلی بکار می‌رود و فقط از این جهت است که می‌تواند مورد علاقه بعضی از محققین در زمینه مطالعه ادیان قرار گیرد: کاری که این کتاب انجام می‌دهد روشن سازی طریقی است که دو فرد از سردمداران ازلی رخدادهای تاریخی را ارائه نمودند و نشانگر برخوردی است که ایشان با مخالفان خویش داشتند.

اما برای فیجیکیا، کتاب هشت بهشت مأخذ غنی اطلاعات برای استنتاجات درجهت محکوم کردن حضرت بهاء‌الله و پیروان ایشان است. اتهامات قتل عنوان شده توسط فیجیکیا، صرفاً مبتنی بر اظهارات مندرج در هشت بهشت است.^{۱۴۴}

۱۴۴. نگاه کنید به (Ficicchia, *Baha'ism*, pp. 111f.). اگر چه فیجیکیا از رومر به عنوان یک مأخذ تحقیق در یادداشت شماره ۳ نام می‌برد، اما متنی که نقل می‌کند مربوط به رخدادهائی است که در هشت بهشت، صص ۱۴۱ - ۱۴۳ ذکر شده است. راجع به توضیحات فیجیکیا درباره این موضوع، نگاه کنید به: همان مأخذ، صص ۱۸۵ و بعد؛ نیز به توضیحات من در صفحات ۴۹۷ به بعد کتاب حاضر توجه کنید.

فصل نهم

منابع اروپائی فیجیکیا

۱ - ادوارد گرانویل براون مستشرق

ادوارد گرانویل براون در فوریه سال ۱۸۶۲ در یولی گلوسترشایر Uley, Gloucestershire به دنیا آمد. با وجود آن که در ابتدا مهندسی و بعداً طب رشته تحصیلی او بود، ولی علاقه وافرش به شرق و زبانهای شرقی بود که تخصص آتی او را تعیین نمود و چنین مقدر نمود که وی یکی از سرشناسترین مستشرقان اروپایی شود. علاقه‌اش به ترکیه خیلی زود بواسطه جنگ روس و ترکیه در سال ۷۸ - ۱۸۷۷ برانگیخته گردید. در حالی که هنوز در زمینه طب مطالعه می‌کرد، زبان ترکی را آموخت و سپس فارسی و عربی را نیز فراگرفت. طی دو ماه اقامت در استانبول در سال ۱۸۸۲، علاقه‌اش به شرق شدت یافت.

حدوداً در سال ۱۸۸۴، چنانکه بعداً خود گزارش می‌دهد^۱، به واسطه مطالعه کتاب گوینو تحت عنوان ادیان و مکاتب فلسفی آسیای مرکزی با دیانت بابی آشنا شد. کتاب گوینو یا بیشتر آن قسمت هائی که به دیانت بابی پرداخته بود، براون را چنان تحت تأثیر قرار داد که بعداً آن را به عنوان "شاهکاری در تاریخ نگاری" توصیف می‌کند. در ادامه می‌گوید: "دیدار از ایران و مخصوصاً شیراز آرزوی مشتاقانه و دیرینه‌ام بود و این آرزو اکنون بسیار شدت یافته بود. در حالی که قبلاً آرزوی دیدار از شیراز را داشتم چون وطن حافظ و سعدی بود، ولی اکنون این دلیل که محل تولد میرزا علی محمد باب بود، مشتاق دیدن این شهر بودم."^۲

مدت کوتاهی بعد از اتمام تحصیلاتش در زمینه طب در سال ۱۸۸۷ و بعد از انتصابش به عنوان یکی از اعضای کادر کالج پمبروک، و کمبریج - که معادل بود با رتبه مرتبی گری زبان فارسی^۳ قادر شد نیتش به سفر را عملی سازد. براون برای اولین بار در اکتبر سال ۱۸۸۷ قدم در خاک ایران نهاد و بعد از تحقیق و مسافرت بسیار در این کشور، در

۱. مقاله شخصی سیاح، مقدمه صفحه ۹ به بعد. ۲. همان مأخذ.

۳. در ابتدا رتبه مرتبی گری زبان فارسی داشت و از ۱۹۲۰ تا هنگام وفاتش اسناد مطالعات عربی بود.

سپتامبر ۱۸۸۸، آن را ترک کرد. اثر وی تحت عنوان یک سال در میان ایرانیان (۱۸۹۳) شرحی زنده و پرشور از سفرش می‌باشد. بخش اعظمی از این شرح به دیانت بابی اختصاص یافته است.

از آنجایی که بهائیان در ایران همچنان در معرض قتل و آزار شدید بودند، تعجب آور نیست که براون علیرغم اشتیاقش تا چهار ماه پس از ورودش به ایران، برای ملاقات پیروان دیانت جدید موقعیتی برای ملاقات پیدا نکرد؛ تا اینکه در اصفهان با یک بهائی مواجه شد و در نتیجه به محافل و مجامع بهائی راه یافت.^۴ وی متعاقباً با بسیاری از بهائیان شهرها و شهرستانها تماس حاصل نمود و از طریق آنها به بسیاری از آثار و دست نوشته‌ها دست یافت. بعد از برگشتن به انگلستان، به طور دقیق به بررسی این مطالب پرداخت و از طریق سخنرانی و انتشار آنها،^۵ این نوشته‌ها را در دسترس عموم مردم قرار داد. بنابراین، براون در ایران تعداد زیادی از بهائیان را ملاقات کرد و در کرمان نیز از گروه کوچکی از ازلی‌ها، دیدار نمود. این مسئله قابل توجه است که براون تا اواخر حیاتش در آثار منتشره خود ندرتاً از بهائیان ذکری به میان می‌آورد و معمولاً از بابیانی سخن می‌گوید که از طریق کتاب گوبینو شناخت آنها ناپل آمده و امیدوار به ملاقات آنها در ایران بود. از زمان انتشار کتاب گوبینو یعنی سال ۱۸۶۵ تا زمان دیدار براون بیش از بیست سال گذشته و همچنین بیش از ۳۷ سال از تیرباران شدن حضرت باب در ملاء عام سپری شده و تغییرات بنیادی بسیاری در این فاصله زمانی به وقوع پیوسته بود ولی پذیرفتن این موارد به وضوح برای براون دشوار می‌نمود.^۶ وی در جست و جوی تعالیم اولیه حضرت باب و بابیان قهرمان ایام اولیه بود. ظاهراً برای او دشوار بود که بپذیرد دیانت بابی در دیانت بهائی متبلور شده و با ظهور *مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ*، یعنی موعودی که ظهورش را مکرراً حضرت باب بشارت داده بودند، دیانت بابی به مرحله کمال خویش رسیده است. به علت تبعید حضرت بهاء‌الله، مرکز روحانی این دیانت جوان، بیست سال قبل از مسافرت براون به ایران، به ارض اقدس انتقال یافته بود. معهداً، براون طی دیدارش از ایران، قادر شد که از بهائیان ساکن در آنجا اطلاعات زیاد

۴. براون، یک سال در میان ایرانیان، ص ۲۲۳ به بعد. (نسخه انگلیسی)

۵. او برای جامعه سلطنتی آسیا (Royal Asiatic Society) سخنرانی کرد و دست نوشته‌هایش نیز در نشریه جامعه سلطنتی آسیا از جولای تا اکتبر سال ۱۸۸۹ و در جولای و اکتبر سال ۱۸۹۲ انتشار یافتند. (به نوشته بانپوزی. ادوارد گراوویل براون، ترجمه فنائیان، ص ۱۳ / انگلیسی ص ۱۴ مراجعه کنید).

۶. خود وی از این که مرقمیت با آنچه او انتظارش را داشته، بسیار متفاوت بوده، ابراز حیرت می‌کند (مقاله شخصی سیاح)، مقدمه، صفحه ۱۵ به بعد.

و نوشته‌های بسیاری بدست آورد که بعد از بازگشت به کمبریج آن اطلاعات و نوشته‌ها را مورد استفاده قرار داد.

براون به علت اشتیاقش به جمع آوری مطالب راجع به حضرت باب و دیانت آن حضرت، با میرزا یحیی ازل که در قبرس زندگی می‌کرد، تماس حاصل نمود.^۷ این مسئله باعث شد که با میرزا یحیی و بعدها با داماد او به نام شیخ احمد روحی که در استانبول زندگی می‌کرد، مکاتبه داشته باشد. این شخص (شیخ احمد روحی) از طریق نامه مورخ ۷ اکتبر سال ۱۸۹۰ باب مکاتبه را با وی گشود. قصد او این بود که به براون علیه بهائیان هشدار دهد. خود براون از این نامه چنین یاد می‌کند: "بعد از عذر خواهی از اینک که بدون معرفی یا آشنایی قبلی با من مکاتبه می‌نماید، نویسنده نامه (شیخ احمد روحی) شرح می‌دهد که چگونه در قبرس و ایران درباره من مطالبی شنیده و چگونه فهمیده است که من شخصاً به دیانت بابتی علاقمندم. در این نامه به من درباره مدعیان حقیقت روحانی (متظورش بهائیان هستند) که در دل دیانت جدید، اختلاف و فتنه ایجاد کرده‌اند، هشدار می‌دهد."^۸

سپس شیخ احمد روحی یک نسخه از هشت بهشت را در اختیار براون می‌گذارد^۹، البته با ابراز این امید که وی بیانات حضرت باب و سخنان میرزا یحیی و رموز و علائم دوران بابی را بفهمد. شیخ احمد روحی ذکر می‌کند که فقط یک نسخه از این اثر موجود است و "باید آن را از چشم همه غیر از چند نفر به دقت محفوظ نگه داشت"^{۱۰}. او علت این کار را توضیح نمی‌دهد. ظاهراً به ذهن براون، خطور نکرده که بهائیان قادر به اثبات بطلان مطالب این کتابند و بنابراین قاعدتاً ازلی‌ها مایل نیستند که این کتاب به دست بهائیان بیفتد. روحی ادعا می‌کند این کتاب را حاجی سید جواد کر بلائی تألیف کرده، ولی چنانکه ثابت شده، او نمی‌تواند نویسنده کتاب بوده باشد.^{۱۱} به نظر می‌رسد، براون ارادت خاصی به شیخ احمد روحی^{۱۲} داشته، به طوری که بدون هیچگونه چون و چرایی مطالب

۷. از سال ۱۸۷۸، قبرس به جای حکومت ترکیه، تحت کنترل حکومت بریتانیا بوده از سال ۱۸۸۱، میرزا یحیی مختار به ترک این کشور بود. ولی او ترجیح داد در قبرس بماند و با حق بیمه‌ای ماهانه (بالغ بر ۱۱۹۳ غروش زندگی کند. به مقاله شخصی سیاح، یادداشت W صفحه ۳۷۸ مراجعه کنید). - توضیح مترجم = غروش یا فروش معادل یک صدم لیره واحد پول ترکیه است.

۸. *JRAS* (۱۸۹۲)، ص ۶۸۰.

۹. همان مأخذ، صفحه ۶۸۰ به بعد.

۱۰. همان مأخذ، ص ۶۸۱.

۱۱. به موضوع مورد بحث. بالا، صفحه ۴۵۲ به بعد مراجعه کنید.

۱۲. بالیوزی، ادوارد گرانویل براون، ترجمه فنانیان، ص ۱۹ / انگلیسی صفحه ۲۱.

هشت بهشت را در ضمیمه کتاب مقاله شخصی سیاح^{۱۳} می آورد، هر چند می نویسد که در مقامی نیست که این مطالب را رد یا تأیید نماید.^{۱۴}

اتهامات تند اقامه شده توسط شیخ احمد روحی و همچنین تماس های مکرر براون با ازلی ها، بدون شک تأثیر شدیدی بروی داشته است. بنابراین اتهاماتی که علیه حضرت بهاء الله و پیروانش در هشت بهشت اقامه گردیده، علیرغم بی اساس بودنشان، بر براون بی اثر نبود. و چه بسا که بعداً در طرز تلقی منفی او نسبت به بهائیان دخیل بود.

براون در هنگام مسافرتش به قبرس و ارض اقدس در سال ۱۸۹۰ به ترتیب به قصد دیدار از میرزا یحیی ازل و حضرت بهاء الله، دو هفته در قبرس اقامت می کند در حالی که یک هفته در ارض اقدس می ماند، همین تفاوت، بیانگر تمایل و کشش مضاعف او نسبت به میرزا یحیی است. در مارچ سال ۱۸۹۶ طی سفر دیگری مجدداً به قبرس می رود^{۱۵} اما دیگر برای ملاقات بهائیان عازم ارض اقدس نمی شود. در حالی که براون در آثار منتشره اولیه^{۱۶} خود چنین ابراز عقیده می کند که حضرت بهاء الله، چنانچه واقعاً همان موعودی باشند که حضرت باب به ایشان بشارت داده اند، بر میرزا یحیی تفوق خواهند داشت، ولی دو سال بعد نتیجه گیری می کند که "باب، میرزا یحیی ازل را به عنوان جانشین خود برگزیده و او همان کسی است که مظهر روح و سنت آئین اولیه بایی بوده"، و بایان سرشناس را می شناخته است.^{۱۷} از جمله غرائب آنکه براون باید بر نکته اخیر در مورد یحیی ازل تأکید نماید بدون آن که ادنی اشاره ای به این نکته داشته باشد که البته حضرت بهاء الله نیز این بایان را می شناختند و فی المثل به طور اخص در مؤتمر بدشت در سال ۱۸۴۸ که نقشی حیاتی در آن ایفا فرمودند، با آنها در تماس نزدیک بودند.

براون آشکارا بیم داشت که دیانت بهائی از ریشه اصلی خود، یعنی دیانت حضرت باب فاصله بگیرد. با وجود این، اذعان داشت که آینده بابت به حضرت بهاء الله^{۱۸} تعلق

۱۴. همان مأخذ. صص ۳۶۴ به بعد.

۱۳. صص ۳۷۳، ۳۵۶.

۱۶. همان مأخذ، اکتبر و جولای ۱۸۸۹.

۱۵. به *JRAS* (۱۸۹۷)، ص ۷۶۱ مراجعه کنید.

۱۷. مقاله شخصی سیاح (۱۸۹۱)، مقدمه، صفحه ۲۱. به *EIR* جلد ۴، صفحه ۴۸۵ نیز مراجعه کنید. کول در مقاله اش تحت عنوان، *Browne on Babi'sm and Baha'ism* اظهار می دارد: براون به سبک واقعی قرن نوزدهم در جست و جوی سرچشمه های بدیع نهضت بود و عقیده دارد که پیشرفت های بعدی آن باید راه های تازه با انحرافی باشد. بنابراین از نظر او از این لحاظ که ازلی ها او را در جریان وقایع مربوط به بایی ها در زمان گذشته قرار می دهند، قابل اعتمادتر از بهائیان می باشند... (به همان مأخذ، ص ۴۸۶ مراجعه کنید).

۱۸. مقاله شخصی سیاح، مقدمه، ص ۱۸.

دارد و از آئین ایشان "نتایجی به مراتب درخشان‌تر در آئیه ایام می‌توان انتظار داشت".^{۱۹} از آنچه که در توصیف ملاقاتش با میرزا یحیی در قبرس و حضرت بهاء‌الله در ارض اقدس می‌نویسد چنین بر می‌آید که حضرت بهاء‌الله تأثیر بسیار عمیق‌تری بر وی داشته‌اند تا برادر ناتنی ایشان.^{۲۰} ولی با این حال از مقدمه تاریخ جدید که دو سال بعد منتشر شد، براون اکنون تمایل بیشتری دارد که یحیی ازل را به حضرت بهاء‌الله ترجیح دهد و حضرت بهاء‌الله را غاصب (مقام یحیی ازل) بشمار می‌آورد. تماس و ارتباط‌های او در طی این مدت با ازلی‌ها مطمئناً در پدید آوردن این دیدگاه متفاوت، بسیار تعیین‌کننده بود. چنانکه در تاریخ جدید آمده‌است:

"راجع به نفس اشتقاق، بیان چند مطلب لازم است. جامعه‌ای مانند این جامعه که در ادرنه ساکن بودند... قدرتی خلل‌ناپذیر و باثبات لازم دارد تا قوای آن را تحت کنترل بگیرد و به آن قوا جهت دهد. شخصی مانند ازل، فردی عاشق صلح، فکور، آرام، تمام وجود خود را وقف خاطرۀ مولای محبوب خود نموده، به قدرت چندان اهمیت نمی‌دهد و شخصاً از ابراز وجود عاجز است. به نظر می‌رسد به کلی فاقد چنین رسوخ، ثبوت و قاطعیتی باشد. حتی در هنگام اقامت در بغداد، تقریباً در انزوای کامل می‌زیست. و هدایت و کنترل امور را به دست برادر ناتنی‌اش بهاء‌الله سپرده بود؛ بهاء‌الله با شخصیتی به مراتب مصمم‌تر و بلند پروازتر که به تدریج برجسته‌ترین فرد و روح تباض این فرقه شد. مدتی مدید، بهاء‌الله، اسماً و به ظاهر طبق دستورات ازل به اقدامات خود ادامه می‌داد؛ ولی بعد از مدتی، البته تاریخ دقیق آن هنوز مشخص نیست، به فکر افتاد که واقعاً رهبر جامعه تحت کنترلش، شود و عملاً نیز چنین شد."^{۲۱}

معهداً چرا براون درباره این موارد به "تبیینات حضرت عبدالبهاء در مقاله شخصی سیاح"^{۲۲} که در آن زمان به چاپ رسیده بود، توجهی مبذول نمی‌دارد که به موجب این تبیینات، میرزا یحیی ازل اسماً به عنوان رهبر جامعه بایی برگزیده شده بود، صرفاً به این منظور که حضرت بهاء‌الله قادر به ادامه هدایت مقدرات این دیانت جوان گردند، بدون اینکه به واسطه شهرت بیش از حد در خطر افتند.^{۲۳} این تبیینات بسیاری از امور را تشریح

۱۹. همان مأخذ، ص ۲۱.

۲۰. به توصیف او راجع به ملاقاتش با میرزا یحیی ازل. باین صفحه ۵۴۶ و ملاقاتش با حضرت بهاء‌الله، به صفحات ۵۴۸

به بعد مراجعه کنید. ۲۱. تاریخ جدید، مقدمه، ص ۲۱.

۲۲. مقاله شخصی سیاح، طبع ۱۰۲ بدیع، ص ۲۶ به بعد.

۲۳. به موضوع مورد بحث من، در صص ۵۵۳ به بعد مراجعه کنید.

می‌نماید: تردید و دو دلی میرزا یحیی ازل، قدرت و قاطعیت حضرت بهاء‌الله، تدوین آثار مهمی توسط حضرت بهاء‌الله که این جامعه جوان را حیاتی تازه بخشید و روحی جدید در کالبد آن دمید. از سوی دیگر، چنانچه میرزا یحیی ازل واقعاً جانشین غیر قابل تردید و قطعی حضرت باب بود، چرا خود را با امور جامعه درگیر نمی‌کرد و انزوا را ترجیح می‌داد؟ متعاقب شهادت حضرت باب، چرا در جهت رهایی جامعه از آن اوضاع بحرانی و آشفته، اقدامی نکرد، چرا در کالبد آن جامعه روح تازه‌ای ندید؟ در هنگام ترک بغداد چرا زُیر و صُحف حضرت باب را به بوته فراموشی سپرد و تلاشی جهت انتشار آنها نکرد؟ مطمئناً رهبر یک جامعه موظف به انجام همه این امور می‌بود. یحیی ازل نه تنها اقدامی در این سبیل نکرد، بلکه جامعه بابی را به حال خود رها کرد و هیچ تلاشی در جهت غلبه بر اختلافات و هیچ اقدامی در جهت بهبود اخلاقیات رو به تدنی پیروان حضرت باب، انجام نداد. همان طوری که براون به درستی خاطر نشان می‌کند، میرزا یحیی به وضوح قادر به انجام دادن چنین اموری نبود. صرفاً به دلیل مداخله حضرت بهاء‌الله بعد از مراجعتشان از کردستان بود که جامعه متحد شد، روح تازه‌ای یافت و به اصول اخلاقی حضرت باب بازگشت نمود. براون جداً در قضاوت خود راجع به ثبات و انسجام شخصیت میرزا یحیی ازل دچار اشتباه شده است. چگونه میرزا یحیی می‌توانست "دوستدار صلح، فکور و موقر" باشد و "اهمیت چندانی برای قدرت قائل نباشد هنگامی که با لحنی خشن دستور قتل افراد بابی^{۲۴} را صادر می‌کند و حتی از مبادرت به قتل برادر خود ابا ندارد؟^{۲۵}

در این زمان، براون درباره مطالب مطروحه تصمیم خود را گرفته بود و با وجود آنکه سعی می‌کرد موضوعات مورد بحث خود را بی طرفانه مطرح کند، ولی جهت‌گیری هایش به طرف و به نفع ازلی‌ها به نحوی فزاینده عیان گردیده بود. براون تعدادی از اتهامات ازلی‌ها بر علیه بهائیان را اخذ کرده و به اشاعه و ترویج افکار آنها پرداخت. فی‌المثل، او نه تنها نظریه ازلی‌ها را که نفس موعود و حضرت باب در آینده دور ظاهر می‌شود^{۲۶} و به این

۲۴. چنانکه در نوشته خود به نام مستقیظ مطرح می‌سازد. براون می‌داند این نوشته به یحیی ازل تعلق دارد و حتی فقرات مهمی از آن را که در آن ازل درباره قتل دایان حکم صادر می‌کند، نقل می‌نماید. (به بحث من در صفحات ۵۷۲ به بعد مراجعه کنید.)

۲۵. به موضوع مورد بحث من، ص ۵۸۰ به بعد مراجعه کنید.

۲۶. برای مثال، در *JRAS* (۱۸۹۲)، ص ۴۷۸. در اینجا براون از توقیع حضرت باب به میرزا یحیی، نقل قول و نتیجه‌گیری می‌کند که حضرت باب، میرزا یحیی ازل را به عنوان تنها جانشین خود به حساب می‌آورد و موعود در زمان حیات میرزا یحیی ظهور نمی‌کند. جالب اینجاست که ذکر شود این نقل قول اشاره دارد بر اینکه دو امکان وجود دارد.

ترتیب ادعای حضرت بهاء‌الله را غیر قابل قبول می‌سازد، می‌پذیرد و هرگز از تکرار آن خسته نمی‌شود^{۲۷}؛ بلکه بهائیان را به ارتکاب قتل‌های متعدد متهم می‌سازد^{۲۸} و نیز مقاله شخصی سیاح را یک روایت تاریخی کاذب و مغرضانه قلمداد می‌کند که قصد دارد به آنچه او آن را شخصیت عاری از نقص میرزا یحیی ازل^{۲۹} به حساب می‌آورد، تهمت و افترا وارد کند. براون برای اثبات برتری ادعائی میرزا یحیی ازل، چند فرضیه مطرح می‌کند. برای مثال وی اظهار می‌دارد که حضرت بهاء‌الله به موجب فرمان برادر ناتنی خود^{۳۰} از کردستان مراجعت نمود و همچنین ادعا می‌کند که بهاء‌الله به دنبال میرزا یحیی به بغداد رفتند.^{۳۱} این موارد صرفاً نمونه‌های معدودی است که نشان می‌دهد تا چه حد براون دیدگاه‌های ازلی‌ها را اقتباس نموده‌است. این هم نشان داده شده که منتقدین دیانت بهائی مانند فیجیکیا و رومر با چه اشتیاقی از نظریه‌های براون سود جستند.

ولی چه عاملی سبب شد که براون طرف میرزا یحیی ازل را بگیرد؟، همان طور که بسیاری از نویسندگان این موضوع را مورد تأیید قرار داده‌اند؟^{۳۲} چه عواملی افکار او را شکل دادند؟ چند توضیح در این مورد وجود دارد که در اینجا مورد بحث قرار خواهد گرفت.^{۳۳}

یعنی، موعود ممکن است طی حیات ازل یا بعداً ظاهر شد. بعلاوه این فتره به وضوح اظهار می‌دارد به محض این که موعود ظاهر شود مسئولیت امر باید به او انتقال یابد.

۲۷. برای مثال، در کتاب *نقطة الکاف*. مقدمه، صفحات ۲۵ به بعد. *JRAS* (۱۸۸۹)، صفحات ۵۰۵، ۵۱۴ به بعد ابضا (۱۸۹۲) صفحات ۳۰۲ - ۲۹۹.

۲۸. درابتدا، میرزا یحیی پیروان بسیاری داشت، ولی به تدریج بسیاری از آنها یکی بعد از دیگری از اطرافش پراکنده شدند، من گمان می‌کنم، بدون شک، علت این پراکندگی دناست و خیانت از سوی بهائیان پرشور بود (تاریخ جدید، مقدمه، صفحه ۲۳). براون اتهامات اقامه شده علیه بهائیان در هشت پشت را بدون این که صحت آنها را مورد تحقیق قرار دهد با بدون این که آنها را زیر سؤال ببرد، اقتباس نمود. (تاریخ جدید، مقدمه، ص ۲۴).

۲۹. تاریخ جدید، مقدمه، ص ۱۴.

۳۰. به موضوع بحث من در صفحات ۵۳۳ - ۵۳۱ مراجعه کنید.

۳۱. به موضوع بحث من در صفحات ۵۲۹ به بعد مراجعه کنید.

۳۲. کتاب بی نام با نامی تازه (*Kitābi bi nām ba nāmi tāzih*)، طباطبائی، در تاریخ ادبیات ایران، براون،

صفحه ۱۹۶ در *Browne on Babi'sm and Baha'ism* اثر کول. در *EIR* جلد ۴، ۴۸۵.

۳۳. به کتاب *The Bábi and Bahá'í Religions*، تألیف مؤمن، صفحه ۳۳ به بعد نیز مراجعه کنید.

۱ - مأخذ نخست اطلاعات براون دربارهٔ دیانت بابی، کتاب گوبینو، به نام ادیان و مکاتب فلسفی در آسیای مرکزی بود، که همان طوری که قبلاً مشاهده کردیم عمیقاً تحت تأثیر آن قرار گرفته بود. با وجود آن که از نظر او فصول مربوط به صوفی‌گری چندان رضایت بخش نبود، ولی روایت گوبینو دربارهٔ بابیت علاقه و اشتیاق او را به خود جلب کرده بود.^{۳۴} این مأخذ اولیه دربارهٔ موضوع مورد بحث، قطعاً تأثیر پایداری روی براون داشت و در او دیدگاه خاصی را نسبت به موضوع به جا گذاشت. اثر گوبینو هنگامی تألیف شده بود که میرزا یحیی ازل هنوز به عنوان رهبر اسمی دیانت بابی شناخته می‌شد. گوبینو بین سالهای ۱۸۵۵ و ۱۸۵۸ دبیر اول و کاردار سفارت فرانسه در ایران و از ۳ مارس ۱۸۶۲ تا ۱۶ اکتبر سال ۱۸۶۳ در آنجا سفیر بود.^{۳۵} وی احتمالاً مطالب کتاب خود را طی این دوره جمع‌آوری کرده‌است. به نظر می‌رسد گوبینو اطلاعات خود را از دو کارمند سفارت فرانسه گرفته باشد. این دو کارمند، یعنی میرزا رضا قلی تفرشی و برادرش میرزا نصرالله^{۳۶} از حامیان پر و پا قرص میرزا یحیی بودند که خواهرشان نیز به نام بدری جان با میرزا یحیی ازدواج کرده بود. بنابراین می‌توان چنین حدس زد که این دو، در گزارشات خود راجع به اهمیت مقام شوهر خواهر خود غلو کرده‌اند و گوبینو نیز نظرات آنها را پذیرفته و اقتباس نموده‌است. این فکر هنگامی قوت بیشتری می‌گیرد که کتاب گوبینو با دیدگاهی منتقدانه مورد بررسی قرار می‌گیرد، چون بر طبق روایات تاریخی میرزا یحیی هرگز به عنوان رهبر جامعهٔ بابی^{۳۷} اقدامی صورت نداد، ولی با وجود این گوبینو در کتابش او را با نظر مساعد و موافق و به عنوان شخصیتی مهم و برتر معرفی می‌کند. به هر حال، ازلی‌ها آنچنان استقبال شایانی از کتاب گوبینو به عمل آوردند که آن را به فارسی ترجمه کرده انتشار دادند.^{۳۸}

۳۴. براون می‌نویسد: «اما هنگامی که از آن فصل اندوه بار به بخش مربوط به نهضت بایه رسیدم. مطلب به کلی متفاوت شد. نیازی نیست برای هر کسی که این شاهکار تاریخی را خوانده باشد، بگویم این بیان فصیح و بسیار کامل و تحقیق‌متفدانه و دقیق به شکل روایتی برخوردار از گیرایی و کشش نکان دهنده و مستمر، مانند آنچه که شخص، مسلماً، امیدوار است در یک نمایشنامه یا قصهٔ ادبی بخواند و به ندرت می‌تواند انتظار داشته باشد که از زبان یک مورخ بشنود، چه تأثیری در من نمود.» (مقدمه مقالهٔ شخصی سیاح. مقدمه، ص ۸).

۳۵. به *The Babi and Baha'i Religions*. تألیف مزمن. ص ۵۰۲ مراجعه کنید.

۳۶. همان مأخذ، ص ۱۹. ادوارد گرانویل براون. اثر بانیوزی، ترجمه فاتیان، ص ۳۴/ انگلیسی. ص ۳۶.

۳۷. به موضوع مورد بحث من در صفحات ۵۶۱ - ۵۵۵ مراجعه کنید.

۳۸. ظاهراً تحت این عنوان است: مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، تألیف گوبینو، ترجمهٔ M.L. (طهران، حدود

۱۹۶۸). به منابع. MacEoin. صفحهٔ ۵ مراجعه کنید.

براون در هنگام مسافرت به ایران، انتظار داشت بر طبق آنچه که در کتاب گوبینو خوانده بود، میرزا یحیی ازل را جانشین رسمی حضرت باب ببیند؛ چنانکه می نویسد: "من انتظار داشتم که میرزا یحیی صبح ازل (به قول گوبینو حضرت ازل) عموماً به عنوان جانشین باب به رسمیت شناخته شده باشد و تنها کسی باشد که با پی‌ها با او بیعت بسته‌اند. وقتی که فهمیدم که موضوع بسیار متفاوت است و اکثریت بایان صرفاً از بهاء به عنوان رهبر و پیامبر خود صحبت می‌کنند، حیرت و تعجب من فزونی یافت..."^{۳۹}

۲. براون برای حضرت باب و رنج و الم آن حضرت احترام بسیار قائل بود. وقتی که در سال ۱۸۸۷ به ایران رسید و مشاهده کرد که حضرت بهاء‌الله از احترام خاصی برخوردارند و دریافت که بهائیان آن حضرت را همان ظهور موعودی می‌دانند که حضرت باب پیشگویی کرده بودند، لابد وی اشتهاً این موضوع را به عنوان خیانتی به دیانت بابی و نفس حضرت باب، تفسیر کرده است. از دیدگاه براون بهائیان مقام حضرت باب را به یک مبشر صرف تنزل داده بودند. وی از درک این مسئله عاجز بود که بهائیان هرگز قصد نداشته‌اند که مقام حضرت باب را از هیچ نظری پائین آورند و حضرت بهاء‌الله مقام آن حضرت را به عنوان یک پیامبر مستقل الهی مورد تأیید قرار داده و در بسیاری از آثار خود محبت عمیق خود را نسبت به آن حضرت ابراز داشته‌اند. با این حال، از نظر براون صرف وجود دیانت حضرت بهاء‌الله در کنار دیانت بابی باید سبب کاهش اهمیت پیام حضرت باب می‌شده است.

۳ - براون عاشق ایران بود و ایرانیان را تحسین می‌کرد^{۴۰} و تلاش‌های ایرانیان را در جهت آزاد سازی کشور، بالاخص نهضت مشروطه خواهی را مورد حمایت قرار می‌داد.^{۴۱} صریحاً و با شدت در حمایت از این نهضت سخن می‌گفت و غالباً با خط مشی سیاسی و رسمی انگلستان تضاد پیدا می‌کرد و در نتیجه سرانجام مدت چند سال توسط اداره امور خارجه بریتانیا به عنوان نماینده فاقد پذیرش سیاسی محسوب گردید.^{۴۲} وی همچنین

۳۹. مقاله شخصی سیاح، مقدمه، صفحه ۱۵، کتاب یک سال در میان ایرانیان، تألیف براون صفحه ۳۲۸ به بعد نیز مراجعه کنید.

۴۰. وی آنها را نژادی زبان آور، با بلاغت، آماده و زیرک نامید (مقدمه، ص ۳۶، مقاله شخصی سیاح).

۴۱. به مقاله "Browne and the Persian Constitutional Movement" اثر اقبال در EIR جلد IV صفحات ۴۸۷ به بعد؛ و مطلب "Professor Edward Granville Browne" نوشته کنت بورویج Kent Beveridge در Baha'i-Briefe شماره ۵۱ (آوریل ۱۹۸۹) صفحه ۱۷۹ مراجعه کنید.

۴۲. به Selections، مقدمه، ص ۹ نوشته مؤمن مراجعه کنید؛ و نیز مقاله اقبال به نام Browne and Persian

تعداد مقالات سیاسی از جمله *The Reign of Terror at Tabriz - England's Responsibility* (حکومت ترور در تبریز، مسئولیت انگلستان) را (منچستر اکتبر ۱۹۱۲) ۴۳ منتشر کرد. وی که امیدوار بود بایه در ایران به عنوان یک نهضت اصلاح طلب، نقش تعیین کننده‌ای داشته باشد، از این که بهائیان براندازی خشونت‌آمیز نهادهای سیاسی را مردود می‌شمردند و امکان تشویق آنها به دخالت مستقیم در امور سیاسی روزمره وجود نداشت، مأیوس شد. اما ازلی‌ها از طرف دیگر، از لحاظ سیاسی فعال بودند و از بکار بردن خشونت ابائی نداشتند. ۴۴ براون به علت علاقه‌اش به امور سیاسی، طبیعتاً بیشتر تمایل داشت در طلب ارتباط و مراوده با کسانی باشد که در امور سیاسی فعال بودند. مانند ازلی‌ها که آنها را متحد سیاسی خود می‌دید. چند تن از ازلی‌ها نقش‌های بارزی در جنبش اصلاح طلبانه آن روز داشتند و از آن جمله می‌توان از شیخ احمد روحی و میرزا آقاخان کرمانی نام برد که ناشرین روزنامه اختر، ۴۵ بودند و با سید جمال الدین الافغانی در استانبول همکاری داشتند. افغانی نسبت به نهضت اتحاد اسلامی نظر مساعد داشت و در استانبول، به تأسیس انجمن ایرانی ائتلاف اسلامی همت گماشت. ۴۶ بنا به گفته کدوری، وی اسلام را به یک ایدئولوژی سیاسی تغییر داده و آن را ابزاری جهت اهداف سیاسی ساخته بود. ۴۷

Constitutional Movement، در *EIR* جلد IV صفحه ۴۸۷ نیز مراجعه کنید: "براون با یافتن استقلال رأی و بیان

عقاید خود بدون هیچ ترسی، معمولاً از لحاظ خط مشی سیاسی با حکومت منبع خود در تعارض قرار می‌گرفت."

۴۳. به *Iraner in Berlin* اثر Nirumand and Yonan، ص ۶۳ مراجعه کنید.

۴۴. *Der Islam II*، اثر V. Grunebaum، ص ۱۸۴-۱۸۵، *Religion and Rebellion in Iran: The To-*

bacco Protest 1981 - 92، اثر Nikki R. Keddie، ص ۱۰۷ به بعد مراجعه کنید. حضرت بهاء‌الله و حضرت

عبدالبهاء نیز در آثار خود، اصلاحات سیاسی را ضروری شمرده‌اند؛ اما خشونت را، بر اساس اصول اخلاقی، به عنوان

رسیده‌ای جهت ایجاد تغییر و تحوّل، مردود شمرده‌اند. کول نگرش سیاسی حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء را مورد

تحقیق و بررسی قرار داده است.

"Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century"، ص ۲۶ - ۱.

۴۴. این مجله، در افشاگری و زیر سؤال بردن واگذاری امتیاز تنباکو به بریتانیا توسط شاه، نقشی بسیار تعیین کننده داشت.

بحث دقیق‌تر راجع به این مسئله، به *Religion and Rebellion in Iran* اثر Keddie و همچنین به *Der*

Islam، اثر V. Grunebaum، ص ۱۹۲ مراجعه کنید.

V. Grunebaum همان مأخذ، ص ۱۹۴.

۴۵. اثر کدوری، صفحه ۶۳. علیرغم ادعایش، آقاخان کرمانی نیز فردی مذهبی نبود بلکه

۴ - مطمئناً عامل مهم دیگر این بود که براون اعتقاد داشت صحت نگرش و نظر مساعد او نسبت به میرزا یحیی ازل به وسیله کتاب نقطه الکاف بیش از پیش مورد تأیید قرار گرفته بود. وی این دست نوشته را در سال ۱۸۹۲ در کتابخانه ملی پاریس یافته بود. وی اعتقاد داشت این دست نوشته باید یک اثر اولیه معتبر راجع به تاریخ بابی باشد. بنابراین از آنجا که قانع شده بود که این کشف بسیار اهمیت دارد، در سال ۱۹۱۰ آن را انتشار داد. از نظر وی کتاب تاریخی دیگر موسوم به تاریخ جدید، که ترجمه انگلیسی آن را خود در سال ۱۸۹۳ منتشر کرد، به این منظور تألیف شده بود تا جایگزین کتاب نقطه الکاف شود و آنرا فاقد اعتبار نماید (چون نقطه الکاف محبوبیتی نزد بهائیان پیدا نکرده بود). طبق ادعای وی بهائیان قصد داشتند به انتشار تاریخ جدید بپردازند، چون تلاش برای جایگزین کردن و تدریجاً بی اعتبار ساختن کتاب قدیم تر به مراتب از بذل مساعی جهت از بین بردن کامل آن، نوید بخش تر و مایه امیدواری بیشتر بود. براون برای اثبات فرضیه خود به حذف شرح حال حضرت محمد تألیف ابن اسحاق به واسطه انتشار تعمدی نسخه تجدید نظر شده توسط ابن هشام^{۵۰} اشاره می کند. با توجه به نکاتی که قبلاً به طور مفصل مورد بحث قرار گرفت،^{۵۱} بدیهی است براون با طرح قیاس تمثیلی که فی الواقع توجیهی برای آن نداشت، مرتکب خطایی جدی شده بود.

۵ - براون اعتقاد راسخ داشت که تفرقه و انشقاق در هر دینی غیر قابل اجتناب است. وی اظهار می دارد که به دلایل متعدد، تا وقتی که خود پیامبر زنده است، جامعه احتمالاً قادر است به طور مسالمت آمیز و با برادری و اخوت زندگی کنند، ولی مطمئناً دیر یا زود، اختلاف عقیده، تفرقه، و منازعات خانمان سوز رخ می دهد.^{۵۲} در اینجا نیز مجدد تصورات قبلی اش، که باعث گردید در امر بابی / بهائی تفرقه مشاهده کند و لذا بر آن تأکید نماید، او را گمراه ساخت. ولی همان طوری که مؤمن (Momen) به نحوی صحیح خاطر نشان می سازد، براون صرفاً بحث و مجادله ای را که مدتها قبل رفع شده بود، مجدداً مطرح ساخت.^{۵۳} در واقع، آنچه را که واقع شده، نمی توان انشقاق توصیف کرد.^{۵۴} میرزا یحیی از

۵۰. تاریخ جدید، مقدمه، صفحه ۲۹.

۵۱. به موضوع مورد بحث من در صفحه ۴۴۷ به بعد مراجعه نمایید.

۵۲. تاریخ جدید، مقدمه، صفحه ۹.

۵۳. فی الواقع مشغولیت ذهنی او در مطرح کردن مجدد بحث و مجادله ای که مدتها قبل منتفی شده بود، ارزش آن بعدی او را ضایع کرد. تقریباً بیست سال قبل از اینکه علاقه براون نسبت به موضوع ظاهر شود، حضرت بهاء الله اعلام فرمودند که همان مَنْ يُظَوِّرُهُ اللَّهُ هستند که حضرت باب به ظهورشان بشارت داده اند. اکثریت بایان منجمه حروف حق

یک بابی باقی ماند و هرگز دیانت حضرت بهاء‌الله را تصدیق نکرد. زمانی تعدادی پیرو داشت ولی در هنگام وفاتش در سال ۱۹۱۲، برایش به دشواری حامی و پیروی باقی مانده بود.^{۵۵} حضرت بهاء‌الله مؤسس دیانتی جدید است؛ و از نظر بهائیان آن حضرت، همان *مَنْ يُظَاهِرُهُ اللَّهُ* است که حضرت باب به ظهورشان بشارت داده‌اند. جامعه بهائی تاکنون یکپارچه و بدون انشقاق باقی مانده است.

۶ - سرانجام، تمایل براون به همدردی با طرف ضعیف‌تر و تمایلش برای حمایت از آن، احتمالاً در حمایت دو آتشه او از میرزا یحیی مؤثر بوده است. سالها قبل، در سالهای ۱۸۷۷ و ۱۸۷۸، طی جنگ روسیه و ترکیه که بدو علاقه براون را به شرق جلب نمود، از حمایت خود از ترکیه سخن گفت که به علت اینکه طرف بازنده جنگ بود، آن کشور را مستحق حمایت خویش می‌دانست: "در ابتدا به هیچ وجه گرایشی به طرف ترکیه نداشتم؛ ولی طرف بازنده، مخصوصاً وقتی که با شجاعت به مبارزه خود بر علیه شکست ادامه می‌دهد، همواره طرفداری و همدلی ما را به سوی خود جلب می‌کند. علاوه بر این رباکاری حزب ضد ترکیه در انگلستان و تلاش های پستی که برای مساهله عدالت مطلق و زد و بندهای حزبی می‌کرد، انزجار و نفرت یش از حد مرا برانگیخت. تا قبل از پایان جنگ، در آرزوی نجات ترکیه بودم و در هنگام سقوط پلونا Plevna* بسیار تأسف خوردم. مثل این بود که فاجعه‌ای برای کشور خود رخ داده است."^{۵۶} بنابراین احتمالاً میرزا یحیی ازل را نیز در اقلیت قرار گرفته‌ای مستحق همدلی می‌دید. وی مکرراً ذکر می‌کرد که پیروان یحیی ازل چندان زیاد نیستند و گاهی حتی خود میرزا یحیی مجبور بود برای خریدن مایحتاج اولیه به بازار برود.^{۵۷} در آثار

حضرت باب که هنوز در قید حیات بودند، اعضاء عائله حضرت باب که به ایشان مؤمن بودند، بسیاری از بابیان سرشناس که حیات داشتند، ادعای آن حضرت را پذیرفتند و رهبری سست میرزا یحیی را که ابداً الهام بخش و شوق برانگیز نبود، رد کردند. (*The Bábí and Bahá'í Religion*، تألیف مؤمن، ص ۳۲).

۵۴. به موضوع مورد بحث من در صفحات ۵۸۵ به بعد مراجعه کنید.

۵۵. به موضوع مورد بحث من در صفحات ۵۴۸ به بعد، و ۵۸۵ به بعد مراجعه کنید.

۵۶. یک سال در میان ایرانیان، ص ۸. (انگلیسی)

* Plevna یا Pleven شهری در شمالی غربی بلغارستان فعلی است - م.

۵۷. میرزا یحیی ظاهراً در اردنه هیچ حامی و پیروی نداشته، بنابراین بر طبق گفته خودش، وی و پسر کوچکش مجبور بودند شخصاً به بازار رفته و مواد غذایی مورد احتیاج روزانه را خریداری کنند؛ (مقاله شخصی سیاح، ص ۹۹، یادداشت ۱). براون در جای دیگری همدلی و طرفداری خود را چنین بیان می‌کند: "طبق گفته خودش ازل چنان به کلی تنها شده بود که او و پسر کوچکش مجبور بودند شخصاً به بازار رفته و مواد غذایی مورد نیاز خود را خریداری کنند." (تاریخ جدید،

منتشرهٔ براون از سال ۱۸۹۱ به بعد و در مقدمه‌ها و تعبیر و تفسیرهای مربوط به آثار خودش که مجدداً به ویرایش آنها می‌پرداخت، مانند مقالهٔ شخصی سیاح (۱۸۹۱)، تاریخ جدید (۱۸۹۳)، کتاب نقطهٔ الکاف (۱۹۱۰) و منابعی برای مطالعهٔ دیانت بابی (۱۹۱۸)، او دلسوزی و همدلی خود را نسبت به کسی که در اقلیت قرار گرفته، یعنی میرزا یحیی و بعداً برای افرادی مانند خیرالله ابراز می‌دارد، خیرالله همان کسی است که در آغاز قرن جدید، در تلاشی بی‌ثمر مدعی رهبری بهائیان در غرب شد.^{۵۸}

سال‌ها بعد، علاقهٔ براون نسبت به ادیان بابی و بهائی کاهش یافت، احتمالاً علت این قضیه حدافل تا حدودی به واکنش شدید یک منتقد به "مقالهٔ شخصی سیاح" مربوط می‌شد.^{۵۹} این منتقد براون را به دلیل برخورد ذهنی گریزانه در مورد موضوع مورد تحقیقش مورد انتقاد قرار داده، و بابت را به عنوان یک پدیدهٔ کاملاً بی‌اهمیت، و فاقد ارزش تحقیق دانشگاهی، رد نمود. با وجود آنکه دربارهٔ آثار منتشرهٔ^{۶۰} براون نقد و بررسی و اظهار نظرهای مثبت بسیاری صورت گرفت، ولی آن نقد منفی ظاهراً تأثیر عمیقی بر او گذاشته بود. بیش از ده سال بعد، در پیشگفتار کتاب زندگی و تعلیم عباس افندی "تألیف فلیس در مورد این نقد به اظهار نظر می‌پردازد، و از فقدان تخصص منتقد در زمینه مورد نظر می‌گوید و اعلان می‌کند که: "افزایش سن و تجربه (متأسفانه) خودش کافی است که بدون کمک مجلهٔ آکسفورد، شور و اشتیاق خود را تعدیل نمائیم..."^{۶۱} بنابراین به طور روز افزونی وقت خود را صرف جنبه‌های دیگری از مطالعات مربوط به شریک نمود و آثار متعدّد دیگری انتشار داد. از جملهٔ این کتابها، تاریخ ادبی ایران از فردوسی تا سعدی (۱۹۰۶)، انقلاب سالهای ۱۹۰۹ - ۱۹۰۵ (۱۹۱۰) ایران و نیضت مشروطهٔ ایران (۱۹۱۸) است که امروزه نیز هنوز آنها را می‌خوانند و ارزشمند می‌شمارند.

ادوارد گرانویل براون در سن ۶۴ سالگی در ژانویهٔ ۱۹۲۶، درست چند ماه بعد از فوت همسرش در جون ۱۹۲۵، درگذشت. وی هنوز به عنوان مستشرق برجسته، مروج

مقدمه، ص ۲۲).

۵۸. Ibrahim George Kheiralla and the Baha'i Faith in America. اثر ریچارد هرلینگر مندرج در صفحات ۱۳۳ - ۹۵، جلد دوم *From Iran East and West, SBB* اثر کول و مؤمن؛ و نیز ادوارد براون و امر بهائی اثر جناب بالیوزی، ترجمه فتانیا، صفحات ۱۰۶ - ۱۰۴ مراجعه نمائید (صفحات ۱۱۵ - ۱۱۴ انگلیسی).

۵۹. *Oxford Magazine* (۲۵ می ۱۸۹۲)، ص ۳۹۴.

۶۰. به *The Babi and Baha'i Religions*. تألیف مؤمن. ص ۳۶ مراجعه کنید.

۶۱. *Life and Teachings of Abbas Effendi* تألیف فلیس Phelps. مقدمه، ص ۱۴.

پژوهش‌های مربوط به ایران در غرب و محقق در زمینه ادیان بابی و بهائی مشهور است. مطالبی که او به نحوی بسیار خستگی‌ناپذیر جمع‌آوری کرده، هنوز منبعی غنی برای همه افرادی است که مایل به مطالعه در زمینه ادیان حضرت باب و حضرت بهاء‌الله می‌باشند. اما چون وی محقق بی‌طرف و بی‌غرض نبوده و در نتیجه مرتکب اشتباهات جدی و خطیر گردیده، برای خواننده حائز اهمیت است که آثارش را منتقدانه مورد مطالعه و بررسی قرار دهد و با منابع دیگر مقایسه کند. فقط در این صورت است که خواننده می‌تواند از آثار منتشره براون منتفع گردد. خواندن آثار او به شیوه‌ای غیر منتقدانه، بناگزیر دیدگاهی یک‌جانبه و نادرست از موضوع را به خواننده منتقل می‌سازد.

۲. هرمان رومر، کشیش پروتستان

فیچیکیا در مقدمه رساله خود،^{۶۲} در میان منابع تحقیقش به کتابی از متکلم پروتستان، هرمان رومر اشاره می‌کند.^{۶۳} فیچیکیا، فی الواقع بسیار به این اثر مدیون است، بخصوص به بخشی از این اثر که مربوط به تاریخ دیانت بابی و بهائی می‌باشد. رومر،^{۶۴} اولین کار عمده را که راجع به دیانت بابی و بهائی در آلمان به چاپ رسید، نوشت. اثر او رساله‌ای تحت عنوان "دیانت بابی و بهائی" (*Die Babi - Behá'í*) بود^{۶۵} که در ۱۱ می ۱۹۱۱ به تصویب دانشکده فلسفه دانشگاه توپینگن رسید. اورینتال میسن و کوئل فرلاگ در اشتوتگارت^{۶۶}، که بعدها رساله فیچیکیا را نیز انتشار دادند، در سال ۱۹۱۲ چاپ مشابهی

۶۲. *Baha'ismus* ص ۲۵.

۶۳. نام او در بیشتر جاها بصورت Roemer می‌آید. فی الواقع این نوع تهجی فقط در عنوان کتاب که تمام حروف بزرگ نوشته شده، مشاهده می‌گردد و در بقیه موارد در متن کتاب همه جا بصورت Römer است.

۶۴. مدارک تحصیلی او (در صفحه ۱۹۳ رساله‌اش) نشان می‌دهد که او در ۸ جولای ۱۸۸۰ در فوندورف نزدیک توپینگن متولد شد و پسر کشیش پروتستان بوده است. او در دانشکده‌های الهیات و فلسفه در توپینگن و حال تحصیل نمود. بعد از فارغ التحصیلی از رشته الهیات در نظام کلیسایی مقامی به او در ایالت وورتمبرگ داده شد.

۶۵. عنوان فرعی چنین است: "A Study Concerning the Religious History of Islam"، منتشر شده در

سال ۱۹۱۱ بوسیله چاپخانه‌ای در پتسدام بنام *German Oriental Mission*.

۶۶. در نسخه موجود در کتابخانه دولتی وورتمبرگ اسم ناشر اولیه پاک شده و نام ناشر جدید به جای آن نوشته شده: ناشر

اولیه (*Verlag der Deutschen Orient-Mission, Potsdam*) و نام ناشر جدید، (*Quell-Verlag, Stuttgart*) است.

از کتاب رومر^{۶۷} را منتشر کردند.

رساله او اولین اثری نبود که رومر دربارهٔ دیانت بابی و بهائی نوشت. او سالها قبل، در ۱۹۰۸^{۶۸} و ۱۹۱۰ در طی مقالاتی به بررسی این ادیان پرداخته بود. عنوان مقالهٔ سال ۱۹۱۰ او "تبلیغات بهائی در مغرب زمین" بود.^{۶۹} او در این مقالات، بهائیان را به عنوان بخشی از جنبش وسیع ادیان آسیائی علیه مجاهدات تبلیغی مسیحی قلمداد کرده بود.^{۷۰} رومر یک متکلم روحانی پروتستان بود نه یک شرق شناس. او چون فارسی و عربی نمی دانست، منحصرأ از کتب منتشره به زبان های اروپائی استفاده می کرد. او این آثار را به طور منظم و با دقت فراوان فهرست می کرد.^{۷۱} توانائی رومر در مقابله و تفسیر منابع - که بالنسبه به امروز واقعأ پراکنده بود - حقیقتأ تحسین برانگیز است، لذا از اینکه گاهی فرضیات نادرست مطرح می کند، نمی توان زیاد بر او خرده گرفت. رومر عمدهٔ متگی به اطلاعات داده شده از طریق آثار براون بود و نه تنها این اشتباهات را دو مرتبه مرتکب شده نشر داد،^{۷۲} بلکه از طریق تأکید نیشدار و کنایه آمیز، آنها را تشدید نمود. زمینهٔ فلسفی و کلامی او برای درک ادیان بابی و بهائی توسط ایگناز گولدزیهر، شکل گرفته بود؛^{۷۳} این

۶۷. اما عنوان فرعی تغییر یافت و امروزه به این صورت است: "The latest Mohammedan sect" که ترجمه تحت اللفظی آن "آخرین فرقهٔ مشعب از اسلام" است.

68. Der Behá'ismus', in *Evangelisches Missions- Magazin*, new series, vol. 52, pp. 321-31.

69. 'Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendland', in *Basler Missionsstudien*, issue 10, pp. 45-55.

۷۰. او در مقالهٔ خود در "Der Behaismus" در ص ۳۲۱، در اشارات اولیهٔ خود این مسأله را به این ترتیب مشخص می سازد: آنچه که جدید است اینست که امروزه شرق، خود، در کار ساخت یک دیانت طبیعی جهانی برای آینده مشارکت می کند... این روند التقاطی که نهضت های روشنگری مدرن شرق و غرب از آن انتظار رستگاری دارند، سالها است که جالب انظار همگان شده (بخصوص از ۱۸۹۳ که کنگرهٔ ادیان در شیکاگو تشکیل شد) و سال به سال به عنوان یک جریان قوی مخالف عملیات تبلیغی ما، قوی می شود.^{۷۱} *Die Bá'bi-Behá'í* صفحات ۸ - ۲.

۷۲. نگاه کنید به نظرات توفیق، در صفحات ۴۲۵ و بعد در کتاب حاضر و در صفحات ۵۷۵ به بعد همین کتاب حاضر.

۷۳. همانطور که رومر در مقدمهٔ کتاب *Die Bábi - Behá'í* خود در صفحهٔ ۳ اظهار می دارد. منابع اصلی کارش کتابهای زیر تألیف گولدزیهر بوده است. در مورد بنیه کتب گولدزیهر که رومر به آن اشاره کرده به *Die Bábi-Behá'í*,

شکل‌گیری مطلبی بود که بعدها نتایج تعیین‌کننده‌ای در تفسیرهای او از منابع داشت. علیرغم اتکای او به اطلاعات ارائه شده توسط دیگران (و بالنتیجه سوء تفسیر حاصله)، کار او قطعاً دستاوردی مستقل و نوعی تحقیق است که نظیر آن هرگز مشاهده نشده است. معیناً این واقعیت را نباید از نظر دور داشت که مطالعات رومر با تعصب همراه است؛ تعصبی قطعی و مسلم که اگر بخواهیم منصف باشیم باید بگوئیم که او خود چندین بار علناً آن را بیان می‌کند: "مطالعات من از ضرورت عملی مقابله با تبلیغات بهائیان در آلمان سرچشمه گرفت؛ یعنی بعد از آنکه من در زمان خدمت در سمت قائم مقام شهرداری شاهد تأسیس انجمن بهائی در اشتوتگارت بودم. مطالعات و مقالات من در عین حال به منظور خدمت به تبلیغ مسیحیت در جهان اسلام می‌باشد." ^{۷۴} "انجمن‌های تبلیغی مسیحی باید تصویری واقعی از بهائیان داشته باشند و بدانند که آیا آنها متحد یا رقیب شان هستند. به علت تبلیغاتی که در غرب توسط بهائیان در طی چندین سال اخیر به عمل آمده، سرانجام تحقیقی از این قبیل را به نیازی فوری تبدیل ساخته است." ^{۷۵}

بنابراین، اثر رومر باید از جهتی به عنوان یک اثر تبلیغی مسیحی برای مشرق زمین در نظر گرفته شود. آنچنان که بر اثر تحقیق اخیر مشخص شده، ^{۷۶} در درون جنبش تبلیغی مسیحی، در ابتدا، دربارهٔ چگونگی ارزیابی بابیان و بهائیان توافق وجود نداشت. در حالی که نخست بهائیان و بابیان وسیله‌ای برای درهم شکستن جبههٔ جزمی اعتقادات اسلامی در نظر گرفته می‌شدند ^{۷۷} و گروهی به حساب می‌آمدند که می‌توانند در جهت منافع مبلغین

Goldziher: *Die Religion des Islams: Kultur der Gegenwart I*, section 3.1 (1906), pp. 127-130; *Vorlesungen über den Islam*, pp. 295 - 305.

74. *Die Babi - Beha'i*, Foreward, p.iii. 75. *ibid.* intro., p.1.

۷۶. *Early Relations Between Christian Missionaries and the Babi and Baha'i Communities*

، اثر مؤمن، صص ۸۲ - ۴۹؛ *The Missionary as Historian*، اثر مارتین، صص ۶۳ - ۴۳.

۷۷. روابط با بهائیان در ابتدا دوستانه و حتی گرم بود. فی‌المثل، کشیش فابری (W. Faber) در صفحه ۶۸ منم به اثر فریدریک کارل آندریاس (Fredrich carl Andreas) بنام "بابیان در ایران" (*Die Babai's in Persien*) گزارش می‌کند که: "تماسی که من در ۱۸۹۲ با بابیان صاحب نفوذ برقرار کرده بودم و دکتر زروک (Zerweck) و کشیش کوزل (Kozle) خواستار ادامهٔ آن بودند، دلیل اصلی ارائه شده توسط دولت ایران به وزارت خارجه دولت رایش آلمان برای اخراج مبلغین آلمانی بود. از نظر دولت ایران، بابیان همیشه انقلابیون خطرناکی بوده و هستند که دولت خواهان نابود سازی آنان با آتش و شمشیر بوده است. در حالی که آنان قهرمانان پیشگامان حقیقت، آزادی و قانون در سرزمین تیره و

مسیحی کارکنند،^{۷۸} ولی این نگرش به تدریج جای خود را به این اعتقاد داد که بهائیان خرد-

مظلم ایرانند که حیات خویش را با شجاعت و شمنی که بندرت در تاریخ جهان مشاهده شده است. فدا کرده‌اند. این -
اینکه همه مسیحیان در این امیدها پر سهیم نیستند که بایست ممکن است گامی بسوی مسیحیت باشد، از جواب Socin
در اثر زیر معلوم است:

*Die christliche Welt. Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller
Stände, vol. 10.*

او می‌نویسد: اساساً ما در اینجا علائقند به مسلمانان نوع خاصی هستیم؛ عقیده ایشان که مسیحیت و دیگر ادیان چیزی
بیش از یک مرحله در سلسله تکامل دینشان و ادیان به طور کلی نیست، همیشه مانع از این خواهد شد که ایشان -
مسیحیت از این نزدیک‌تر شوند. درباره موضوع تماس‌های اولیه دوستانه با مبلغین مسیحی جامعه مبلغین کلیسای
انگلیس، به *Early Relations* اثر مژمن، صص ۶۳ به بعد رجوع کنید. احتمالاً اولین مرتبه ذکر حضرت باب در آثار
جایی در آلمان در مقاله یک مبلغ امریکائی مسیحی بنام آستین هنری رایت (*Austin Henry Wright*) بوده است
در:

"Báb und seine secte in Persien", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen
Gesellschaft, vol. 5, pp. 384f.*

۷۸. این نکته از بیان ذیل نیز آشکار است: البته این واقعیت دارد که پیروانش [یعنی بابیان] برای پیام انجیل گوش شنوایی
دارند و اگر امید موفقیتهای تبلیغی عمده و سریع میان ایشان خوش بینانه باشد پس محتمل است که دیانت بهائی
بتراند به عنوان دروازه‌ای عمل کند که از طریق آن، مسیحیت به دنیای اسلام راه یابد.

Gustav Warneck, in *Allgemeine Missions - Zeitschrift, vol. 21, p. 136.* دیانت بابی که از

قلب دیانت اسلام نشأت گرفته چالش عمده‌ای برای اسلام سنتی بوده و این به جهت رشد مستمر آنست و برخی پیش
بینی کرده‌اند که آینده عظیمی در شرق در انتظار آنست. مبلغینی که در ایران فعالیت می‌کنند با بابیان مواجه می‌شوند و
غالباً به علت نگرش دوستانه ایشان نسبت به مسیحیت این امید ابراز شده است که این جنبش مذهبی چه بسا آسانه‌ای
باشد که مسیحیت بتواند از طریق آن به قلوب مسلمین راه یابد... آنچه ما مسیحیان را وادار می‌کند به بابیان کمی امید
بیندیم: اندیشه مذهبی لیبرال‌تر ایشان نسبت به مسلمانان است که آنها را دارای دشمنی کمتری نسبت به مسیحیت
می‌کند. فی الواقع آنها، گاه بسیار مهربانند و به انجیل بسیار توجه دارند. بابیان چون از طرف مسلمین متعصب به عنوان
مرتد تلقی می‌شوند و مورد تنفر و زجر و آزار قرار می‌گیرند، پس احتمالاً طبیعی است که به مسیحیت احساس نزدیکی
کنند. بسیاری از ایشان کتاب مقدس را مشتاقانه می‌خوانند. بنابراین احتمال دارد که کلام حق تدریجاً دیدگان آنها را باز

منشاء خطر بزرگی برای مجهودات تبلیغی مسیحی در میان مسلمین هستند.^{۷۹} اثر رومر هم از لحاظ محتوا و هم از لحاظ زمان تألیف آن، به مرحله دوم از این دو مرحله سیر تفکر مبلغین مسیحی تعلق دارد.^{۸۰}

کند و آنها دریابند که فقط به نیمه راه رسیده‌اند. اما این امید که حتی در دهه‌های گذشته نیز وجود داشته‌است. تاکنون فریبی بیش نبوده‌است^{۸۱} (نقل از سرمقاله *Evangelisches Missions-Magazin, new series*, Vol. 38, pp. 13, 25) شاهد بر تغییر تدریجی این ارزیابی از بیانیان (که در آن مرفع هنوز بایی خوانده می‌شدند)، مقاله‌ای است که سه سال بعد توسط ژولیوس ریشر (Julius Richter) در صفحه ۲۴۲ جلد ۳۰ *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, vol. 30, p. 242: که در آن می‌نویسد: "هیچ کجا، هیچ کسی بنظر نمی‌رسد که به پایان، که زمانی امید بسیاری به ایشان می‌رفت، نزدیک‌تر از این شده باشد؛ تصدیق کتاب مقدس و برخی تعالیم مسیحی از جانب ایشان با تفسیر نمودن دلخواهی ایشان از متون، فاقد ارزش می‌شود و هنگامی که یک مسیحی تصور می‌کند که بر اساس ادله انجیلی یکی از آنها را به تله انداخته‌است: آن بایی با اظهار این بیان که "حالا بیایید این عبارت انجیل را تحلیل نمایم و به معنای واقعی آن پی ببریم" از دام بیرون می‌جهد." این عبارات پرتوی متفاوت بر ادعای فیجیکیا می‌افکنند که بایان به هیچ وجه آماده محاوره بین ادیان نیستند. (*Baha'ismus*, pp. 23, 29).

۷۹. این موضوع در اوج خود به تقاضائی منجر می‌شود که (J.R. Richards)، یکی از مبلغان "جامعه تبلیغی کلیسا" مستقر در شیراز مطرح نمود که گفت هر ایرانی که خواستار غسل تعمید برای مسیحی شدن باشد باید از او خواسته شود که "در کلیسا در حضور همه اظهار کند که او بپناه‌الله را پیغمبری دروغین می‌داند." سپس او پیشنهاد می‌دهد که: "شاید اگر جملاتی از این قبیل بگویند منظور ما برآورده شود: "ایمان دارم که عیسی مسیح پسر خداوند است؛ که او حقیقتاً به خاطر نجات ما روی صلیب به شهادت رسید؛ که او واقعاً و حقیقتاً از میان مردگان برخاست و قبر او خالی ماند؛ و سپس آنطور که اناجیل شهادت می‌دهند، حواریون او را واقعاً و حقیقتاً دیدند. من معتقدم که فقط او ناجی انسانها است. من اصل عقیدتی رجعت او را که طبق آن من باید باور بدارم عیسی رجعت موسی و محمد و باب و بپناه‌الله، رجعت‌های حضرت عیسی هستند انکار می‌کنم و اعلان می‌نمایم که این عقیده باطل است. با قبول عیسی به عنوان مولا و ناجی خود، اعلام می‌کنم که محمد، باب و بپناه‌الله پیغمبران و هادیان دروغین بوده‌اند که انسانها را از راه حقیقت به گمراهی کشاندند."^{۸۰}

۸۰. رومر، خود این فرایند را در عبارات زیر چنین خلاصه می‌کند: "نگرش عموماً دوستانه نسبت به مسیحیت باعث شده که بایان تحت هدایت بپناه‌الله با مبلغین مسیحی در ایران تماس برقرار کنند... که دهها سال این امید وجود داشت که این فرقه به عنوان مرحله انتقالی از اسلام به مسیحیت عمل کنند. اما اکنون مبلغان مسیحی در ایران دریافته‌اند که دبانیت بایی

از سوئی دیگر اثر رومر در عین حال بدنبال هدف فراهم آوردن احتجاجاتی عب مجهودات تبلیغی بهائی در شهر خود بوده است.^{۸۱} ناگزیر این دو هدف به نحوی اجتناب ناپذیر موجب شده که او در جستجوی یافتن جنبه‌هایی باشد که بتواند بطور انتقادی علیه بهائیان بکار رود. او بدین جهت براحته احتجاجات ازلی مطرح شده توسط براون^{۸۲} را پذیرفت و نیز تحریفات و تصرفات منتقدان مسلمان را که توسط گوبینو تکرار گردیده بود^{۸۳} کورکورانه و بدون بررسی و تحقیق پذیرا گردید و به اختیار موضع‌هایی مشابه مبادرت ورزید. بنابراین این نکات تأثیرات مسلمی در نحوه ارائه تاریخ و اصول اعتقادی ادیان بابی و بهائی توسط او گذاشت.

۱. نظریه رومر: ساختار و میزان نفوذ آن بر آثار بعدی

رومر رساله خود را به چهار بخش زمانی تقسیم کرد که رخدادهای اصلی تاریخی در تکوین ادیان بابی و بهائی از ابتدا تا دوران خود او را بیان می‌کند. اولین بخش طولانی کتاب از تأسیس جامعه بابی تا به مسأله جانشینی پس از شهادت حضرت باب می‌پردازد.^{۸۴} بخش دوم مربوط به نقش رهبری حضرت بهاء‌الله در طی دوران بغداد و ادرنه و تغییر شکل تدریجی جامعه است.^{۸۵} بخش سوم به شرح نحوه شکل دادن به دیانت بهائی توسط حضرت بهاء‌الله در طی دوره تبعید ایشان در فلسطین می‌پردازد.^{۸۶} بخش چهارم

ترجمه به عنوان مرحله انتقانی از اسلام به مسیحیت عمل کنند. اما اکنون مبلغان مسیحی در ایران دریافته‌اند که دیانت بابی برای آنها زمینه مساعدی نیست، بلکه رقیبی است که با داشتن تفسیرهای استعماری خود از کتاب مقدس، در مقامی از همه کوشش‌های تبلیغی برای مسیحی شدن مصونیت دارد... (Die Babi, Beha'i, p. 140) حتی سازمان‌های اجتماعی که توسط جامعه بهائی ایران اداره می‌شود و به طور اخص اداره یک مدرسه بهائی در طهران، از نظر رومر به عنوان "ابزار تبلیغاتی مهمی" به حساب می‌آید که صرفاً "تحت پرچم انسان دوستی عمل می‌کند". او تصریح می‌کند که این مدرسه "به جهت رقابت با مدارس تبلیغات مسیحی امریکائی در ایران تأسیس گردید." (همان مأخذ، ص ۱۴۹).

۸۱. زمینه صحبت او "محور اصلی تبلیغات بهائی" است. (Die Propaganda, p. 49)

۸۲. نگاه کنید به اظهارات توفیق در همین کتاب حاضر در صفحات ۴۲۹ به بعد و ۴۵۰ به بعد و به اظهار گولمر در صفحات

۵۷۵ به بعد همین کتاب حاضر.

۸۳. فی المثل نگاه کنید به اظهارات گولمر در ص ۴۱۶. یادداشت ۵ در همین کتاب حاضر.

۸۵. همان مأخذ، صفحات ۱۰۸ - ۷۲.

۸۴. Die Babi-Beha'i ص ۷۲-۹.

۸۶. همان مأخذ، صص ۱۴۴ - ۱۰۸.

مربوط به دوران رهبری حضرت عبدالنبیاء تا حدود سال ۱۹۰۸ است و در نتیجه شامل مسافرت‌های^{۸۷} ایشان به مصر و اروپای شمالی و آمریکا، نمی‌باشد.^{۸۸}

علیرغم این که رومر رساله خود را بر طبق نظامی تاریخی تدوین کرده بود، اما واقعاً به تاریخ جوامع بابی و بهائی علاقمند نبود و تاریخ صرفاً چهارچوبی جهت بحث درباره محتوای مورد نظرش بود. او بطور مشروح به بیان بعضی از آثار حضرت بنیاء اللہ پرداخت و در این کار منابع کار او ترجمه‌های اولیه و توصیفات نویسندگان دیگر بود.^{۸۹} علاقه اصلی او به اصول بنیادی الهیات بابی و بهائی، بخصوص مفهوم خدا، مظهریت، مقام انسان و رستگاری بود.^{۹۰} لذا حتی در نحوه ارائه تاریخ، زمینه تعصبات اساسی که در بطن او نهفته است به وضوح مشهود می‌باشد.

کتاب رومر تا زمان کشف دوباره آن توسط فیجیکیا^{۹۱} به کلی فراموش شده بود. دلایل این بی‌اعتنائی و فراموشی کاملاً واضح است: مطالبی که او گفته بود همه در ابتدای قرن بیستم شناخته شده و منابع مورد استناد^{۹۲} او^{۹۳} همه به زبانهای اروپائی موجود است^{۹۴}

۸۷. مسجونیت حضرت عبدالنبیاء در جولای ۱۹۰۸ بعد از انقلاب ترک جوان در ترکیه خاتمه یافت. به صوری که بعد از سپری نمودن دوره کوتاهی به جیت باز یافتن سلامت جسمانی، ایشان قادر گردیدند اقدام به چند سفر طولانی بین اوت ۱۹۱۰ تا دسامبر ۱۹۱۳ نمایند. شمار بسیار نطق‌ها از ایشان طی این مسافرت‌ها مأخذ مهمی برای درک نظرات دیانت بهائی درباره موضوعات اساسی مورد علاقه در دنیای غرب در دورانی است که به جنگ جهانی اول منتهی شد. (نگاه کنید به:

Abdul'l-Baha, *Promulgation of Universal Peace*; Paris Talks; 'Abdu'l-Baha in London: Addresses and Notes of Conversations, London 2nd edn. 1982; Werner Gollmer, *Mein Herz ist bei euch. Abdu'l-Bahá in Deutschland*, Hofheim, 1988.)

هنگامی که رومر رساله خود را تهیه می‌نمود، این منابع در اختیار او نبود.

۸۸. *Die Bábí - Behá'í* صص ۱۷۷ - ۱۴۴. ۸۹. همان مأخذ، صص ۱۳۴ - ۹۷.

۹۰. عبارات مربوطه در سراسر کتاب بطور پراکنده آمده است، اما بخصوص در فصول ۱ و ۴ دیده می‌شوند. بعلاوه در دو متمم (در صفحات ۱۷۸ - ۱۹۲)، رومر می‌کوشد تا "پدیده‌های مشابه" را در اسلام گذشته و حال شناسائی کند.

۹۱. این که من اجازه دادم که اظهارات بسیار ارزشمند و افکار اظهار شده توسط رومر بار دیگر شنیده شود، بواسطه علاقه شخصی من بود" (*Baha'ism*, p. 25).

۹۲. رومر منابع مورد استناد تحقیق خود را به پنج مقوله تقسیم می‌کند: (۱) آثار اولیه گوینو و کاظم بیک و کارهای اته (Ethé)، کِرِمِر (N. Kremer)، وامسبری (Vambéry)، درن (Dorn)، بارون روزن (Baron Rosen) و

و بنابراین مستقیماً در اختیار غیر مستشرقان قرار دارد؛ بعلاوه، تفسیرات کلامی او از اصول اعتقادی دیانت بابی و بهائی نادرست است. بنابراین شرق شناسان در انتشارات خود به طور اخص به منابع دست اول و تحقیقات بکر براون، نیکولا و دیگران علاقه و اتکاء داشتند تا تحلیل های دست دوم و سوم رومر. به این دلیل - با وجود دست آورد غیر قابل انکار او در تألیف رساله ای مستقل از دانش در دسترس آن زمان - اثر او تاکنون همانطور که مستحق آن بوده است؛ در خارج از دائرة کشورهای آلمانی زبان با بی اعتنائی مواجه شده است. رساله *Die Babi - Behá'í* او فقط بعنوان یک مرجع در تعداد معدودی از مقالات و رسالات آلمانی زبان در رشته های الهیات و تاریخ دین دیده شد.^{۹۴} نقدی بر رساله او دو سال بعد از چاپ آن نشر گردید.^{۹۵} متن جدلی ریچارد شافر بنام "دین نوین مسیح دروغین. مرگ بر بهائیت!"^{۹۶} تقریباً منحصرأ بر پایه آثار رومر نوشته شده است. تنها

هرآرت (Huart)؛ (۲) آثار براون؛ (۳) آثار مؤلفان بهائی (که اشتباهاً در اینجا در زمره آنها به آثار نیکلا اشاره می کند).
(۴) گزارش های مبلغین مسیحی؛ (۵) آثار اخیر مؤلفین آلمانی (منجمله گولند زیبر).
۹۳. بعلاوه ترجمه های فعلی از متون بهائی کیفیت بسیار بهتری پیدا کرده است.

94. Such as Ernst Dammann, *Grundriss der Religionsgeschichte*, Stuttgart, 1972, pp. 104-107; Rainer Flasche, 'Die Religion der Einheit und Selbstverwirklichung der Menschheit - Geschichte und Mission der Baha'i in Deutschland', in *Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, vol. 61 (1977), pp. 188-213; Hans-Jürgen Kornrumpf, keyword 'Bahá'í', in *Lexikon der islamischen Welt*, vol. 1, Stuttgart, 1974, pp. 83-84; Gunter Lanczkowski, review of F. Ficicchia's *Baha'ismus*, in *Theologische Rundschau*, vol. 48 (1983), p. 209; R. Mielck, 'Vom Bahaismus in Deutschland', in *Der Islam*, vol. 13 (1923), pp. 138-144; Gerhard Rosenkranz, keyword 'Bahá'í', *Evangelisches Kirchenlexikon*, vol. 1, Gottingen, 1956, col. 291f.-292; Paul Scheurlen, *Die Sekten der Gegenwart*, Stuttgart: Quell-Verlag, 2nd edn. 1921, pp. 169-175, 4th enl. edn. 1930, pp. 408-417.

95. Arthur Christensen, in *Der Islam*, vol. 5, pp. 389-390.

۹۶. "دین جدید مسیح دروغین. مرگ بر بهائیت"، کاسل (Cassel). ۱۹۱۲. این اثر با فراخوانی جهت استخدام برای "گروه تبلیغ مسیحی آلمان - شرق، شعبه پستدلم" خاتمه می یابد که این گروه همان ناشرین اولیه کتاب *Die*

مؤلف دیگری که در مقیاس وسیع از آثار رومر به عنوان یک منبع استفاده کرده است "گرهارد روزنکرانتس" می باشد.^{۹۷} بنابراین شاید جای تعجب نباشد اگر هیچ شخص بهائی عمیقاً به آثار رومر نپرداخته است.^{۹۸} اکنون پس از گذشت بیش از هشتاد سال، بی انصافی خواهد بود که او را به خاطر تعابیر غلط و دانش محدود (ناگزیرش) مورد انتقاد قرار دهیم. اما باید نشان داده شود که چرا نمی توان از آثار رومر به عنوان یک مأخذ موثق استناده شود؛ یعنی کاری که فیچیکیا انجام داده است!

۲. تصویر رومر از تاریخچه دیانت بابی و بهائی

رومر طبق هدف "مقابله با تبلیغات بهائیان در آلمان"^{۹۹} بیشتر به آن عباراتی در منابع تحقیق خود تأکید می ورزد که احتمال می دهد بوسیله آنها بتواند دیدی منفی را درباره دیانت بهائی در اذهان خوانندگان عمده مسیحی خود ایجاد کند. در تصویری که او از جامعه بهائی ارائه می دهد، هرآنچه که از نظر او متناقض و یا خلاف تصویر آرمانی از یک جامعه هماهنگ و عاری از اختلاف می باشد، گوئی در زیر ذره بینی بزرگنمایی شده: یعنی فقط بعضی نکات بی تناسب با بقیه نقاط برجسته، مبهم و کج و مُعَرَّج نشان داده شده اند.

Bábi-Behá'í رومر بودند.

۹۷. *Die Bahá'í* روزنکرانتس (Rozenkranz)، به طور اخص اطلاق نوافلاطونی بودن دیانت بهائی توسط رومر را پذیرفت اگر چه او تأکید خاصی بر ماهیت مستقل بعضی جنبه های اساسی اصول عقاید بهائی مانند مظهریت داشت (صص ۵۲ به بعد). اثر دیگری در همین زمینه، مقاله زیر است:

Flasche's "Gonstische Tendenzen innerhalb neuer Religionen", in *Una Sancta*, vol. 41, pp. 339ff., especially pp. 341-343;

درباره همین موضوع نیز نگاه کنید به یادداشت شماره ۱۴۰ در صفحه ۴۸۹ همین کتاب حاضر.

۹۸. اما با یک استثناء که در آن فقط یک جنبه بحث شده و به کار رومر فقط بطور گذرا اشاره گردیده است:

Claudia Gollmer, *Die metaphysischen und theologischen Grundlagen der Erziehungslehre der Bahá'í-Religion*, MA dissertation, University of Stuttgart, 1982-83, unpublished.

این اثر شامل نقدی بر تفسیر مغرضانه اصول اعتقادی دیانت بهائی به عنوان نوافلاطونی است. (نگاه کنید به صص ۱۱،

۶۴، ۷۹، ۸۶، ۹۹).

در حالی که گوبینو^{۱۰۰} و براون به علت تمایلی که به درک مطلب داشتند، خویشتر را به طور عاطفی درگیر موضوع تحقیق خود ساخته بودند، مشخصه روش تحقیق رومر حفظ فاصله و تشکیک نسبت به موضوع تحقیق است.^{۱۰۱} این واقعیت که او مرتباً ادیان بابی و بیانی را یک فرقه می خواند، شاهدی بر این مدعا است.^{۱۰۲} همچنین استنتاج وی که موفقیت های تبلیغی حضرت باب شاهدی برای "جنون جمعی" و حتی یک نوع "بیماری

۱۰۰. نگرش اساسی این نویسندگان به فرهنگ های بیگانه به زحمت متفاوت است. استنتاج مأخوذه بوسيله Eberhard Straub ("Die Gotterdammerung des Abendlandes. Der mibverstandene Arthur de Gobineau", in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18 December 1982).

راجع به نحوه نگرش گوبینو به دیگر فرهنگ ها، هم به گوبینو مربوط است و هم تا حدودی در مورد براون مصداق دارد. او می نویسد: شهرت گوبینو در جهان سؤم ابتدا به خاطر این واقعیت نیست که او دائماً در مقایسه بین اصالت، استقلال و غیر مقام شعر، هنر و اخلاق اجتماعی افریقا و آسیا، آنها را بر آثار اروپائی رجحان می دهد. برخلاف او، رومر، واضحاً و بری جون و چرا معتقد به برتری فرهنگ و سنت مذهبی خویش است.

۱۰۱. یک نشانه کوچک اما مهم از نگرش تحقیرآمیز رومر نوع واکنش او نسبت به گزارش های متعدد در باره شهدای بابی و بیانی است. گوبینو، براون و شاهدان عینی غربی تحسین زیاد خود را نسبت به این شهدا نشان داده اند (اولین گزارش یک شاهد عینی به آلمانی، نامه ایست که یک کاپیتان اطریشی بنام فون گومنز (Von Goumoens) در ۲۹ اگست ۱۸۵۲ انتشار داد در:

Oesterreichischer Soldatenfreund, vol. 5.123 (12 October 1852). برای ملاحظه منتخباتی از

گزارش های دیگر نگاه کنید به: Momen, *The Babi and Baha'i Religions*, pp. 83-90, 100-105.

132-146 اما رومر از شهدای بابی و بیانی، تصویری به عنوان شخصیت هایی که قربانی یک هیستری شبه مذهبی شده اند، ترسیم می کند و وفاداری آنها را صحنه سازی آگاهانه ای می داند که ناشی از "فلسفه معسوعی صوفی گرانه" است (Die Babi-Beha'i, p. 35). او به خصوص قدوس را که آثار ازلی روشی خصمانه نسبت به او دارند متهم می کند که به بابیان "آموخته" که در "مرگ شادمانی است" (ص ۳۶) او فقط در مورد شخص حضرت باب به قبول وجود شباهنی بین شهادت ایشان و شهادت "عیسای ناصری" اقرار می کند، اگر چه او بلافاصله ذکر این شباهت را با جمله زیر تعدیل می کند "اما جهت گیری مذهبی آنها اساساً متفاوت است" (ص ۳۶). انسان احساس می کند که او مذبحخانه همه گونه تلاش می کند که مقایسه ای بین شهدای دوران اولیه مسیحیت و بابیت به عمل نیآورد.

102. e.g. *Die Babi-Beha'i*, pp. 69, 134, 144f., 148, 154, 160, 173, 175, 178.

مسری دینی^{۱۰۳} است، موضع او را راجع به دیانت بابی و بهائی مورد مطالعه اش مشخص می نماید. بیانات انتقادآمیز حضرت بهاء الله نسبت به بعضی از حکام و روحانیون شیعه آن عصر توسط رومر، "حملات شخصی" تلقی می گردد^{۱۰۴} و توصیه ها و اندازات حضرت بهاء الله خطاب به ایشان "فحش و ناسزا" توصیف می گردد.^{۱۰۵} رومر به خصوص مشتاق پخش اخبار مربوط به عدم توافق بر سر جانشینی^{۱۰۶} یعنی به زعم وی انشعاب و انشقاق^{۱۰۷}، و انتشار گزارشات واقعی و یا جعلی درباره اعمال خشونت بار می باشد.^{۱۰۸} هنگامی که او به اتهامات قتل اقامه شده علیه حضرت بهاء الله و بهائیان می پردازد، نحوه استناد رومر از منابع تحقیق تاریخی، دید خاص منفی او را مشخص می سازد، این اتهامات فقط می تواند از یک مأخذ صادر شده باشد و آن رساله دفاعیه ازلی یعنی هشت بیست است. رومر با این متن در نتیجه انتشار بخش هائی از آن به توسط براون، آشنا بود.^{۱۰۹} اما با وجودی که براون ماهیت جدلی این اثر را مورد تأکید قرار داده بود^{۱۱۰} و

۱۰۳. همان مأخذ، ص ۳۷. ۱۰۴. همان مأخذ، ص ۱۲۶.

۱۰۵. همان مأخذ، صص ۱۰۶، ۱۰۸. ۱۰۶. همان مأخذ، صص ۶۴ به بعد و ۶۹ به بعد.

۱۰۷. همان مأخذ، صص ۳۸ به بعد، ص ۱۴۹. همین سخن در عناوین مقاله های زیر نیز مشهود است: مقاله "تضادهای جانشینی و انشقاق" منتشره در: (Materialdienst 15/16, Issue 38 (1975), p. 229) و مقاله "دیانتی جنین جوان و دچار انشقاق" در:

Die Beha'i, by Gerhard Rosenkranz, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 May 1958.

نویسنده فوق بعداً به تحریف سر دبیر اعتراض نمود و اظهار داشت که بنظر او لغت "انشقاق" مناسب نبوده است.
in Schaefer, *Die Baha'i-Religion im Spiegel christlicher Betrachtung. Ein Briefwechsel*, pp. 38ff.

در این موضوع همچنین نگاه کنید به مطالب شیفر در کتاب حاضر، صص: ۳۷ به بعد، صفحه ۱۳۰ یادداشت شماره ۷۰ و نیز به مطالب توفیق در صفحات ۵۸۴ به بعد کتاب حاضر.

۱۰۸. بخصوص اتهام قتل که به حضرت بهاء الله و یارانش زدند. *Die Babi- Beha'i*, pp. 80, 94, 137f.; نیز در همین کتاب حاضر نگاه کنید به بحث های توفیق در صص ۵۶۷ بعد؛ و درباره باقی اتهامات و نسبت های اعمال خشونت که بخصوص توسط ناقصین زده شده نگاه کنید به *Die Babi- Beha'i*, pp. 148, 158.

109. *A Traveller's Narravtive*, Note w, pp. 352 ff.

۱۱۰. او در مقدمه ای بر خلاصه هشت بیست. در صفحه ۳۵۶ می گوید که: "این بخش ها صفحات متعددی را در بر می گیرد و واجد خصلت جدلی فراوان بوده و حاوی اتهامات جدی علیه بهائیان و حملات شدید نسبت به موضع و

صراحتاً اظهار داشته بود که نمی تواند اتهامات وارده در آن را تأیید کند،^{۱۱۱} رومر، اتهامات قتل وارده در این رساله تاریخی را به عنوان واقعیت محض - علی‌رغم فقدان هرگونه شواهد دیگر - معرفی می‌کند.^{۱۱۲} اظهارات رومر که "قتل با انگیزه مذهبی در شرق بی سابقه نیست و حتی حضرت محمد آن را مجاز دانسته‌اند"،^{۱۱۳} فقط در حال و هوای متداول به نخوت مسیحی و اروپائی مدار و تعصبات ضد اسلامی متعاقب آن قابل درک است. رومر برای آنکه اتهامات خود را باور کردنی تر سازد حتی کار را به آنجا می‌رساند که در بیاناتی که در منابع او آمده دست می‌برد و آنها را تحریف می‌کند.^{۱۱۴}

هوتن^{۱۱۵} و فیچیکیا^{۱۱۶} عیناً نحوه برداشت رومر از رخدادها را قبول کردند ولی

آمروزه‌های ایشان می‌باشد.^{۱۱۱} همان مأخذ، ص ۳۶۴.

۱۱۲. رومر به آن، چنین اشاره کرده‌است در *Die Babi-Beha'i*, p. 4.

۱۱۳. همان صفحه ۱۳۷. همانطوری که غیر قابل انکار است که امروزه بخصوص اعمالی که انگیزه سیاسی و یا مذهبی دارند و با خشونت توأمند بنام اسلام تمام شود (در حالی که ابدأ نباید آن را به قرآن و حضرت محمد نسبت داد)، همانطور هم ماجراهای بسیاری در دنیای غرب مسیحی اتفاق افتاده که می‌توان ولی نباید آن را به حضرت مسیح نسبت داد. برای اتهامات زده شده به اسلام نگاه کنید به:

Bassam Tibi, "Ist der islamische Terrorismus ein Dschihad?", in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 March 1995, pp. 8-9.

۱۱۴. رومر در (*Die Babi-Beha'i*, p. 80) مثلاً اظهار می‌دارد که "بعد از یک مشاجره لفظی شدید" Auseinandersetzung (nach erregter) با دبان، بناء الله دستور قتل او را داد. اما آنچه براون در چکیده از هشت بهشت نوشته است در (*A Traveller's Narrative*, Note W. p. 337) عیناً اینست: "بعد از یک بحث ممتد با او رومر با عرض کردن کلمات "بحث ممتد" به "مشاجره لفظی شدید". قصد دارد که انگیزه‌ای در ذهن خواننده برای اتهام قتل که می‌خواهد عنوان سازد، ایجاد کند. برای بحث بیشتر در این مورد به بحث توفیق در صفحات ۵۶۸ (وبعد) در همین کتاب حاضر رجوع نمایند.

115. *Seher, Grubler, Enthusiasten*, 12th edn. 1982, pp. 800-804, 822-826.

۱۱۶. اظهار زیر در کتاب او حالت یک ترجیح بند را دارد که مکرراً تکرار می‌شود: "تاریخ بابت /بهنایت مملو از مناظرات برای بدست گرفتن تفرق مذهبی است، مبارزاتی شخصی جهت کسب قدرت. توطئه و خسرت" (288). *Baha'ismus*, p. نگاه کنید به بحث شیفر در صفحات ۲۷ (و بعد). ۸۴ در همین کتاب حاضر و بحث توفیق در صفحات ۴۷۹ (و بعد) همین کتاب حاضر.

فیجیکیا تأکید بیشتری بر این جنبه‌ها گذاشت. اتهام تحریف تاریخ که در کتاب فیجیکیا نقش عمده‌ای دارد،^{۱۱۷} در اثر رومر نیز هر چند کمتر و با احتیاط بیشتر، یافت می‌شود.^{۱۱۸} همچنین رومر در انتخاب منابع و اهمیتی که به آنها می‌دهد، متعصبانه عمل می‌کند.^{۱۱۹} او دقیقاً همانگونه که فیجیکیا بعداً انجام می‌دهد، در شرح اختلافات بین حضرت بهاء‌الله و میرزا یحیی ازل اولویت و برتری مسلمی را به منابع ازلی می‌دهد^{۱۲۰} - البته در دفاع از

۱۱۷. در باره این موضوع نگاه کنید به بحث شیفر در صفحات ۲۷، ۳۸ (و بعد)، ۴۹ (و بعد) در همین کتاب حاضر؛ گولمر در صفحات ۴۱۴ (و بعد) همین کتاب حاضر؛ توفیق در صفحات ۴۳۲ (و بعد) و ۴۵۰ (و بعد) همین کتاب حاضر.
۱۱۸. مثلاً نگاه کنید به: *Die Babi- Beha'i*, pp.68, 75 f., 136 در بیشتر موارد این اتهام مبتنی بر تضادهای بین روایات بیهائی و کتاب *نقطة الکاف* می‌باشد که رومر نه تنها آنها را به عنوان جعلیات ازلی‌ها شناخته بلکه آنها را به جای منابع بابی اصیل او ان ظهیر اشیاء گرفته است. (*Die Babi- Beha'i*, pp. 4, 61f.) به خاطر این فرضیه غلط، رومر، همخوانی بین کتاب *نقطة الکاف* و هشت پیشتر را به عنوان شامدی دیگر بر اعتبار کتاب اخیر الذکر تفسیر می‌کند. *Die Babi- Beha'i*, pp.68f.; در باره این موضوع به بحث "توفیق" در صفحات ۴۳۲ (و بعد)، ۴۵۱ (و بعد) این کتاب حاضر توجه کنید.

۱۱۹. ملاحظات ایدئولوژیکی در این مسأله نقش اساسی دارند. رومر در تفسیر ادیان بابی و بیهائی مصمم است که این هر دو را به عنوان یک فرقه واحد تنوسوفی بداند (دلایل این امر در صفحات ۴۸۴ به بعد همین کتاب حاضر تشریح شده‌است). بدین جهت او نه تنها منابع ازلی را بر منابع بیهائی ترجیح می‌داد زیرا می‌دید که استفاده از آنها به منظور پشتیبانی از تفاسیرش راحت‌تر است، بلکه حتی ادعا کرد که تفاسیر او معیار حقیقت است؛ یعنی هر آنچه که او را تأیید می‌نمود، معتبر و هر آنچه که با آنها در تخالف بود، به نظر او می‌بایست مورد شک قرار می‌گرفت. فی المثل یکی از دلایلی که رومر میرزا یحیی را جانشین به حق باب می‌دانست به جهت آن بود که او میرزا یحیی منزوی و متزلزل را - در مقابل حضرت بهاء‌الله با آن توانائی‌های رهبری - به عنوان کمال مطلوب مبدویت تنوسوفی، همفکر باب و منادی مبدویت تنوسوفی می‌دانست. (*Die Babi- Beha'i*, pp.67f.). بنا بر این تفاسیر رومر برای خودش، با آن همه تعصبات مندمج در آنها میمتر از تحلیل انتقادی منابع بود.

۱۲۰. یکی از دلایل این امر، بی‌شک این حقیقت است که حتی در زمان رومر، ازلیت جاذبه چندان برای چه شرقی‌ها و چه مسیحیان غربی نداشت تا به آن بگردند. در حالی که بهائیان با آن شمار بیشتر و آن فعالیت‌های شدید تبلیغی، به عنوان یک مزاحم برای مبلغین مسیحی بحساب می‌آمدند. بیان زیر مشخصه نگرش رومر می‌باشد: «درست همانند اوائل ظهور دین اسلام، اکثر گروهی از غریبان سابقاً مسیحی نیز شروع به اعلام حیر شادمانی برای ظهور دین جدیدی برای جهان کرده‌اند و این چیزی است که مبلغین مسیحی مدتهاست که سعی کرده‌اند با مشکلات زیاد با طرح موضوع گناه و

رومر باید گفت که فقط بعد از اتمام رساله او بود که حجم انتشارات به نفع موضع بهائیان ناگهان فزونی گرفت و او از این دسته منابع در کار تحقیقی خود، به طور اجتناب ناپذیری، بی بهره بوده است. همین موضوع در مورد ارزیابی رومر از نقطه الکاف به عنوان منبع اصیل و مستقل بابی صدق می نماید؛^{۱۲۱} و این همان تکرار تصوّرات براون است که امروزه غلط بودن آن به طور قطعی ثابت شده است.^{۱۲۲}

ج. تفسیر رومر از اعتقادات بابی / بهائی

دلیل دیگری نیز برای علاقه رومر به کتاب *نقطه الکاف* وجود داشت: او در این کتاب که از ماهیتی شدیداً حدسی و پر طمطراق برخوردار است، شاهدی صادق بر تأیید تفسیرهای خود از اصول اعتقادی دیانت بابی و بهائی یافته بود.^{۱۲۳} رومر، به حق دو دیانت بابی و بهائی را یک دیانت واحد می داند.^{۱۲۴} اما این نکته سبب نمی شود که از اعتقادات بهائی را در متن یک تفسیر نظری و فوق العاده مرموز از بابیت ترسیم کند. رومر اصول اعتقادی دیانت بابی و بهائی را چیزی جز یکی دیگر از نظام های بیشمار تئوسوفی (وحدت وجودی) نمی داند. این تصویر از دیانت بابی به طور مشخص از دو مأخذ

لطف ایزدی با آن مقابله کنند. (Römer, "Der Baha'ismus", p. 330) معیناً باید تصدیق کرد که رومر، بر خلاف نیجیکیا، هر نظریه ازللی ها را به سادگی قبول نمی کرد و در مواردی که جای تردید بود آنرا ذکر می نمود. فی المثل در *Die Bábí- Behá'í*, pp. 128؛ همین موضوع در مواردی که او فقط به منابع ازللی اتکا می کند صادق است (همان مأخذ، ص ۷۹).

۱۲۱. نگاه کنید به یادداشت ۱۱۸؛ در صفحه ۴۸۳ همین کتاب حاضر.

۱۲۲. نگاه کنید به صص ۴۳۲ (و بعد)، نوشته توفیق، در همین کتاب حاضر.

۱۲۳. فی المثل نگاه کنید به: *Die Bábí - Behá'í*, pp. 38 f.

۱۲۴. "بابیت پدیدهای مجزا است و "نو - بابیت" بهائیان موجودینی اصیل نیست." (همان مأخذ، ص ۱۷۲). درباره ارتباط حضرت باب و حضرت بهاء الله، حضرت ولی امر الله (Unfolding Destiny, p. 426) می فرماید: "... آئین مقدّس بهائی یک واحد جامع و کاملی است که امر حضرت اعلی را نیز در بردارد... امر حضرت اعلی را نباید از امر حضرت بهاء الله منفصل شمرد." (مقدمه کتاب مقدّس، ص ۱۶) معیناً حضرت باب به عنوان تجلی ستلی از حق بحساب می آیند و هر یک از دو ظهور دارای قوانین مستقل به خود هستند. همچنین نگاه کنید به: قرن بدیع، صص ۸۷ به بعد و *World Order*, pp. 61ff., 120ff.

سرچشمه می‌گیرد: اولاً، از اولویتی که بعضی شرق شناسان به برخی نظرات ناآشنا و اسرارآمیز آثار مقدسه حضرت باب،^{۱۲۵} و ثانیاً متون مرموز و باطنی ازلی داده‌اند، یعنی متونی که رومر آنها را بدین جهت نمایندهٔ بابت راستین در نظر می‌گیرد.^{۱۲۶}

رومر آثار حضرت بهاء‌الله و حضرت عبدالبهاء را در چنین زمینه‌ای تفسیر می‌کند. او بدین سبب، اصول اعتقادی دیانت بهائی را که بیشتر متوجه مبادی عملی است، آموزه‌هایی نه برخاسته از درون دیانت، بلکه منبعث از بیرون و در خوشبینانه‌ترین تفسیر، ناشی از نفوذ (کم و بیش آگاهانه) جنبش‌های فرهنگی ملهم از غرب^{۱۲۷} می‌داند. او حتی این اصول را مواردی تزئینی تلقی می‌کند که به منظور جذاب‌تر نمودن دیانت بهائی در مجتهدات تبلیغی در اروپا و امریکای شمالی ساخته شده‌اند.^{۱۲۸} رومر اعتقاد دارد که

125 . Browne, keyword 'Bab, Babis', in Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. 2, p. 306; Gobineau, *Les Religions et les Philosophies*, pp. 285ff.; Goldziher, Introduction, p. 247. Also by the same author: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 3rd edn. 1970, pp. 258f.; and "Verhältnis des Bab zu frutheren Sufi-Lehrern", in *Der Islam*, vol. 11, pp. 252ff. See also Romer, *Die Babi-Behai*, pp. 25-29.

۱۲۶. منبای کتاب *نقطة الکاف*، مهمترین اینها هشت بدشت است. به توفیق در صص ۴۵۰ به بعد همین کتاب حاضر مراجعه نمایند.

۱۲۷. فقط اصول اعتقادی اصلی دیانت بهائی نیست که رومر آنها را "انعکاس آن جنبش فرهنگی" می‌خواند. (*Die Babi - Beha'i*, p. 172) به گفتهٔ او، ادیان بابی و بهائی، به طور کلی "محصول حس‌های فرهنگی عصر ما" هستند و بخشی از "موج برخاسته از تنوسوفی یونانی در شیعهٔ اسلامی" می‌باشند (همان مأخذ). سپس رومر می‌گوید: "از این نظر تأثیر غرب موهبتی بوده‌است، البته اگر آنها اشتباهاً فکر نمی‌کردند که این ایده‌های غربی در اصل از آن خودشان بوده و حالا باید لطف کرده و آن را به بقیهٔ دنیا ارزانی دارند."

Romer, "*Der Baha'ismus*", p. 329; see also *Die Babi-Behai*, pp. 114, 117, 119, 121, 124, 129, 132, 140, 143, 153f., 158, 168, 174f.).

۱۲۸. الیهیات عملی و اخلاقی دیانت بهائی، بخصوص آنطور که حضرت عبدالبهاء آن را تشریح نموده‌اند. از طرف رومر به عنوان "روند نوگرایی"، رفع "نشانه‌های تاریک اندیشانه" دین باب، از طریق "تطبیق هر چه بیشتر با فرهنگ غرب"، تلقی شد (همان مأخذ. ص ۱۷۲). به اعتقاد رومر، چون این جنبهٔ "تبلیغ علنی بدون اظهار اصول اعتقادی خاص" در تناقض با

دیانت بهائی در این نیت خود تنها نیست. او می‌گوید: "دیانت بهائی به عنوان یک فرقه بین المللی تئوسوفیک به همان رده و یا طبقه‌ای تعلق دارد که گرایش‌های علم غیب‌گرای * شبه آئین بودائی و ودانتیسم ** به آن متعلق می‌باشند." ۱۲۹

لحن رومر آشکارا معلوم می‌سازد که در نظر او برچسب "تئوسوفی" به مفهوم چیزی بد نام، مشکوک و نادرست است. به نظر رومر "بهائیت گیاهی دریائی است که در باتلاق بین المللی تئوسوفی انسان‌گرایانه رشد و نمو کرده است." ۱۳۰ به اعتقاد او دیانت بهائی، مثل "خود تئوسوفی فقط یک مد و پدیده‌ای مطابق مقتضیات روز است." ۱۳۱ به قول او در حضرت عبدالبهاء "طرفداران تئوسوفی یک بت دیگر یافتند که بیشتر مطرح و منطبق با روز بود." ۱۳۲

این عقیده هنگامی روشن‌تر می‌شود که ببینیم قضاوت الهیات امروزی درباره تئوسوفی چیست. آنها می‌گویند: شکل‌های مشروع و موجه شناخت بر دو گونه‌اند: فلسفه ۱۳۳ و الهیات، که هر دو در روش‌های شناختی خود منطقی عمل می‌کنند. در حالی که فلسفه از قدرت تفکر انسانی ناشی می‌شود، الهیات کار خود را با وحی که البته آنها به

بعضی از آموزه‌های محرمانه‌ای است که هسته اعتقادات را می‌سازد، لذا "اگر بابیان - بهائیان با عدم اقبال و حتی خشونت مواجه شوند، آن را به عنوان یک راز حفظ می‌کنند که تنها برای معدودی برگزیدگان بیان گردد." (همان مأخذ، ص ۱۴۳). فبجیک این اظهارات رومر را به عنوان تأییدی بر این نظریه خود می‌گیرد؛ که بهائیان نفه می‌نمایند. یعنی عمداً عقاید حقیقی خود را مخفی می‌سازند (درباره این موضوع نگاه کنید به بحث شیخ در صفحات ۳۰۲ به بعد و بحث گولمر در صفحات ۳۵۸ به بعد در همین کتاب حاضر).

۱۲۹. به نقل از: مرور و بررسی آرتور کریستینسن بر کتاب رومر بانام *Die Bábí-Behá'í in Der Islam* جلد ۵، ص ۳۹۰.

* علم غیب (Occultism) عقیده بر اینکه علوم پویشیده‌ای هست که انسان می‌تواند با ریاضت و جستجو به آنها دست یابد - م.

** Vedanta - Vedantism [در مذهب هند] فلسفه تجزیه روح. Vedantism، دکترین فلسفه در ودانتا Vedanta - م.

130. Römer, "Der Beha'ismus", p. 331.

۱۳۲ همان مأخذ.

۱۳۱ همان مأخذ.

۱۳۳. یکی از موارد انتقاد رومر نسبت به حضرت بهاء‌الله اینست که ایشان در لوح حکمت، فلاسفه را تئوسوف نامیده‌اند

(Die Bábí-Behá'í, p. 132).

هر حال توسط تفکر منطقی دریافت می‌شود، شروع می‌کند. تئوسوفی نیز جهان بینی خود را بر خدا مبتنی می‌سازد. اما مدعی است که وحی می‌تواند با ادراک طبیعی (ذاتی یا اکتسابی) شناخته شود. این نوع ادراک، به توان محدود شناخت (منطقی) الهیات یا فلسفه قانع نیست بلکه طالب احراز درجه‌ای بالاتر و جامع‌تر، از طریق شناخت شهودی است. تئوسوفی مستقیماً با شوق انسان به علم و معرفت مرتبط است و تحقق این آرزو را وعده می‌دهد. به این جهت تئوسوفی، در تمایل انسان برای شناخت مبالغه می‌نماید^{۱۳۴} و به این ترتیب دقیقاً در تضاد با ایمان صادقانه به فیض غیر قابل وصفی است که من دون استحقاق توسط حضرت مسیح اعطاء شده است.^{۱۳۵}

۱۳۴. اینکه نگرش دیانت بهائی کاملاً با این نظر متفاوت است در مطالعات معرفت شناسانه‌ای که زیر نظر مؤژان مؤمن انجام شده، کاملاً نشان داده شده است:

Momen, "Relativism", *SBB*, vol. 5, pp. 185ff.; Claudia Gollmer *Grundlagen*, III.2, pp. 67-75.

۱۳۵. اوج انتقاد کلامی هوتن از دیانت بهائی منجر به این استنتاج می‌شود که بهائیان "هنگامی که با پیام مسیحیت مواجه می‌شوند، درمانده می‌گردند" (به نقل از: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 27 October 1968. این مقاله، نقد تندی بر مقاله هوشمند ثابت بود در:

Der gespaltene Himmel, Stuttgart, 1967. مقاله شیفر با عنوان "در جواب یک عالم الهیات"

"a Theologian", ص ۱۰۵ - ۴۵. *The Light Shineith in Darkness* چاپ شد.

طبق نظر هوتن، هبوط انسان و رستگاری او، "تاریخ مداخله خداوند در حیات انسان" از طریق عیسی مسیح "هسته اصلی اعتقاد مسیحی" را تشکیل می‌دهد که نمی‌تواند با اصول دیانت بهائی انطباق داده شود.

(*Seher, Grubler, Enthusiasten*, 12th edn. 1982, p. 821).

جدا از این ادعا که رستگاری از طریق مسیحیت منحصر به فرد و بی‌مثیل است و، با توجه به این بحث جدلی، بسیاری نکات مورد اختلاف دیگر نیز وجود دارد. اگر چه اصطلاحات مورد استفاده در آثار بهائی با اصطلاحات مسیحی در این مورد فرق دارد. اما آموزه‌های بهائی نیز گناه آلودگی انسان را تصدیق می‌کنند و رفع آن را از طریق فضل و عنایت الهی ممکن می‌دانند و هرگونه آتیه‌بانی را فقط موکول به تعلق این عنایت تلقی می‌کنند. بنابراین تأکید اکید اصول عقاید امر بهائی بر ایمان قویم فرد به فیض الهی و تأکید منتج از آن بر اقدام مسئولانه فردی و اجتماعی (به جای نگرش خودپسندانه و موعظه گرایانه که به شکست می‌انجامد) مسلماً می‌تواند نقطه شروعی برای یک گفتگوی نمریخس باشد.

رومر با برچسب تئوسوفی زدن به ادیان بابی و بهائی به دو هدف دست می‌یابد. اول آنکه این برچسب به او چهارچوبی کلی می‌دهد که در آن می‌تواند همه منابع در اختیارش را به سادگی تفسیر کند بدون آنکه مجبور شود خود را با محتوا و معنای واقعی آثار بیش از حد درگیر نماید. او در ضمن بدین وسیله می‌تواند جبران نارسائی های زبانی و فقدان دقتی را بنماید که در اکثر ترجمه‌های در اختیار وی وجود داشت.

دومین هدفی که او با تلقی ادیان بابی و بهائی به عنوان یک رشته دیگر از تئوسوفی بدان دست می‌یابد اینست که به این ترتیب این دو دین دیگر رقیبی برای الهیات مسیحی محسوب نمی‌شوند و این با در نظر گرفتن نیات رومر بسیار باب طبع او است. به مجرد آنکه برچسب تئوسوفی زده شد، فهم این دو دین بسادگی قابل درک می‌شود زیرا در این صورت این ادیان مثل شرابی کهنه در بطری‌های نو خواهند بود، چونکه به این ترتیب از نظر رومر هسته اصلی فکر تئوسوفی‌ها را الهیات مسیحی مدتهاست که جواب داده و باقی اصول اعتقادی‌شان مدتهاست که در دیار فراموشی "گم گشته" و بی اعتباری آن ثابت شده است.^{۱۳۶}

رومر با اتخاذ این روش، نظام اعتقادی دیانت بهائی را به نحو عجیبی کم اهمیت و بی هویت جلوه می‌دهد و وقتی وجوه تشابه و تخالف بی شمار نظام اعتقادی بهائی را - عقاید مضموره قبل متایسه می‌کند، شفافیت امر بهائی را کاملاً از بین می‌برد و آن را در ایام فرار می‌دهد.^{۱۳۷} از جهتی قدر مسلم آنکه نقص نحوه استدلال رومر در نتیجه نارسائی منابعی است که از آنها استفاده می‌کند. می‌دانیم که دسترسی رومر به آثار بهائی و بابی و بخصوص آثار بابی، فقط از طریق مطالعه قطعاتی پراکنده از متون مندرج در منابع دست دوم بوده است. این مسلماً برای درک کامل از اصول اعتقادی دیانت بابی کافی نیست. بعلاوه کاملاً واضح است که رومر با شادمانی از ارائه این تصویر مبهم موضوع

۱۳۶. از قول "روزنکرانسن" در *Die Bábí - Behá'í*, p. 59 این چنین بیان شده است: "اصول اعتقادی او بدیهی نیست؛ زیرا این عقاید در تعالیم قدیم تئوسوفی شرق یافت می‌شود. اغتشاش ایجاد شده در الهیات مسیحی به توسعه بانهای این مرغ شرقی نیز امر جدیدی نیست. باشد که این اغتشاش جزئی بار دیگر به مسیحیت نشان دهد که مسیحیت جقدر بی نظیر است!"

۱۳۷. فی المثل کلودیا گرلمر اشاره می‌کند که رومر به نکات خاص اظهار شده توسط حضرت عبدالبهاء درباره مفهوم خلقت بی نبرده زیرا به دنبال این است که ابراز این ایده‌ها را به ابرو علی سینا نسبت دهد

(Grundlagen, p. 79, note 65; p. 86, note 85)

تحقیق خود سود می‌برد،^{۱۳۸} زیرا این مطلب همان نتیجه مورد پیش بینی او راجع به دیانت بابی و بهائی را منعکس می‌سازد. او نمی‌تواند و نمی‌خواهد بفهمد که ادیان فرقی دو جنبش مذهبی مستقلند،^{۱۳۹} بلکه آنها را فقط جریانی موقتی در مجموعه کثیر بدعت گذاری‌های تئوسوفی می‌داند. توصیف دیانت بابی و بهائی به عنوان گرایش فاقد اصالت و هویت، محور اصلی روش کار او است.^{۱۴۰}

۱۳۸. بل شورلن که او نیز به رومر اشاره می‌کند می‌گوید که: آنچه ما در بهائیت با آن روبرو هستیم فی الواقع آش درهم جوشی از عناصر فلسفی و دینی، از نگرش‌های نو افلاطونی گرفته تا اسلام و پارسی‌گرایی است. این ملغمه حاصل از آمیزش با ایده‌های غربی، برگرفته از داروینسم، منطق‌گرایی، جهان‌وطنی، اصالت علم و همراه با حجم زیادی از عقاید تئوسوفی است. بهائیت، دینی بر اساس تمایلات وحدت و جردی است. عناصر مذهبی تعالیم بهائی باید در نظر مسیحیان کفرآمیز باشد...^{۱۳۹}

Paul Scheurlen, *Die Sekten der Gegenwart*, 2nd edn. 1921, 175.

۱۳۹. انتقادات ابراز شده بوسیله هیپولیت دریفوس بر علیه تمایلات مشابه در آثار قدیمی‌تر. توسط رومر بدین سان رد می‌شود که رومر می‌گوید: «دریفوس به عنوان یک فرد بهائی در اینکه اظهار می‌دارد که بابیت و یا بهائیت ادیان شگفت‌آوری هستند، منافعی دارد». (Die Bábí - Behá'í, p. 180).

۱۴۰. همین نوع نگرش را افراد دیگری شبیه فلاشه دارند که روش تحقیقشان انواع دیگر تاریخ‌شناسی و رمزشناسی بوده‌است.

Flasche, "Gnostische Tendenzen innerhalb neuer Religionen", pp. 339ff., esp. pp. 341-43).

جای بسی تعجب است که فلاشه حتی به دیانت بهائی نسبت "تمایلات گنوسی" می‌زند. اما ایده‌های اصلی تفکر گنوسی (عارفانه، صرفیانه) در نمادشناسی عرفانی فلاشه یا مفقود است و یا (مثلاً در مورد تثویت) ایده فرعی تلقی گردیده‌است (تفکر گنوسی معتقد به جهان بینی دوگانه، و حتی بی ارزش دانستن همه امور مادی. محکوم کردن و رستگاری کاملاً روحانی از جهان و یک دیدگاه خودبینانه راجع به رستگاری است). از طرف دیگر، آنچه به نظر او عناصر گنوسی در دیانت بهائی است، یکی عقیده به وحی است که به عنوان روندی تربیتی و مقدر از جانب خدا تلقی می‌شود؛ دیگری مفهوم استمرار تدریجی ظهورات الهیه است، با دیدی نسبی‌گرایانه به هر یک از مذاهب؛ سوم ایده معرفت تکاملی انسان نسبت به خویش در طول تاریخ در روند رستگاری *Heilsgeschichte* است، با ارجاع و تحلیل معادشناسی شیعه اسلامی. (نگاه کنید به بحث صفحه ۴۹۷ که بعد در همین کتاب حاضر)؛ و چهارم، عقیده به پیغمبر به عنوان واسطه بین خدا و انسان است. او همچنین آموزه جهان‌وطنی بهائی را دارای بینشی گنوسی می‌داند - یعنی روش تفکر از یک پایه وحدت به

رومر این توانائی را دارد که توصیف فوق را به خواننده به طریقی ماهرانه و روش مند و التاء نماید. او نظر خود را به آن جنبه‌هایی از تعلیم متمرکز می‌سازد که می‌تواند سابقه آن را در مکاتب و افکار قدیم بیابد و این کار را بسیار فاضلانه به انجام می‌رساند.^{۱۴۱} او چندان اهمیتی به وضوح معانی اصطلاحات نمی‌دهد. جدا از برجسب اصلی لغت "تئوسوفی"^{۱۴۲} او از لغات دیگری از قبیل نوافلاطونی^{۱۴۳}، افلاطونی^{۱۴۴}، گنوسی (شناخت باطنی)^{۱۴۵}، حروفیه‌ای^{۱۴۶}، چند خدائی^{۱۴۷}، وحدت وجودی^{۱۴۸}، قَبَلانیه‌ای (cabbalist)^{۱۴۹}، اُکو لئستی (پيروان علوم خفیه) (Occultist)^{۱۵۰}، پیروان مکتب سُکر

طرف هدف وحدت را - و نیز برای "نهاد‌گرایی نور" که در اسم حضرت بهاء‌الله ظاهر شده نیز بنیانی گنوسی قائل است نتیجه بحث او اینست: وقتی شخص تمام عناصر برشمرده شده بالا را بررسی می‌کند به نظر من ممکن است بگوید که بنیابت، یک نوع تئوگنوسی را به عنوان ابزار و مسیر رستگاری ارائه می‌کند.^{۳۴۳} اما از آنجائی که معیارهای او برای تعیین "تمایلات گنوسی (عرفانی)" بسیار نامشخص و گنگی‌اند می‌توان آن معیارها را در هر مذهب، جریان سیاسی - اجتماعی پیدا کرد، بعلاوه، چون او معیاری مشخص نمی‌کند که وجود یا عدم آنها، نشان دهنده گروهی باشد که گنوسی (عرفانی) نیست. لذا ارزش تشخیصی جملات فوق او به نظر من کمی مورد تردید است. با به کار بردن این روش احتجاج، به راحتی می‌توان ثابت کرد که آبای کلیساهائی که بر علیه مسیحیت گنوسی اولیه جنگیدند، خودشان از نوعی عشیده گنوسی پیروی می‌نمودند.

۱۴۱. معینا در نظر ناقد کتاب او آرتور کریستین سن. رومر در این کنکاش خود به جانی نمی‌رسد؛ او می‌نویسد: "اینجا و آنجا. ارجاعات رومر نیاز به تکمیل نمودن دارد" (*Der Islam*, vol. 5, p. 389).

142. *Die Babi-Behai*, pp. 10, 20, 22, 31, 38, 48, 49, 57, 74, 88, 103, 112, 114, 131, 133, 149f., 152, 160f., 174-176.

143. *ibid.* pp. 13, 22, 32f., 44, 49, 113, 160f., 164, 166, 168, 172, 176; *Die Propaganda*, p. 47.

144. *Die Babi-Behai*, pp. 25, 33, 40, 51.

145. *ibid.* pp. 9, 21, 45, 118, 131; *Die Propaganda*, p. 47.

146. *Die Babi-Behai*, pp. 21, 111, 176.

147. *ibid.* p. 71.

148. *ibid.* pp. 11, 33; *Die Propaganda*, p. 47.

149. *Die Babi-Behai*, pp. 24f., 109, 111, 178.

(ecstatic)، ۱۵۱ پیروان علوم مرموزه (esoteric)، ۱۵۲ اسماعیلی ۱۵۳ و صوفی ۱۵۴ استناده می‌کند که به نظر رومر همه آنها در تحت مقوله عمومی تئوسوفی قرار می‌گیرند. ۱۵۵ او می‌گوید که بهائیان به عنوان مکتب مدرنی از تئوسوفی محمدی ۱۵۶، اساساً "طریقتی درویشی" ۱۵۷، "فرقه‌ای پیرو علوم مرموزه" ۱۵۸، متنفر از "تفکر استدلالی" ۱۵۹ و متمایل به "جادو" ۱۶۰، "علوم سرّی" ۱۶۱ و "جادوی عشق" ۱۶۲ هستند - که مسلماً "طرز تفکر استدلالی با جادو و علوم سرّی سازگاری ندارد. در نظر رومر، تئوسوفی، بدون تردید اصطلاح مشترک مبهمی برای عقایدی درهم برهم، عمده نوافلاطونی و اعتقادات مرموز می‌باشد. فقدان تعریفی برای اصطلاح تئوسوفی اتفاقی نیست. منهای چندگرایش اسلامی که رومر اضافه نمود، همین تنوع در معنای این اصطلاح در زیر مدخل "تئوسوفی" در دائرة المعارف حقیقت برای الهیات پروتستانی و کلیسا چاپ ۱۸۶۲، دیده می‌شود. ۱۶۳ در کتاب فوق بیان شده که تئوسوفی نامی دقیق در مطالعات دینی نیست، اما این اسم بر حسب "معانی گوناگون منتسب به آن برای ارجاع به ایده‌ای نامشخص، نامحدود و مبهم از یک

151 . ibid. pp. 37f., 71.

152 . ibid. p. 143.

153 . ibid. pp. 43ff., 49, 51, 172.

154 . ibid. pp. 35f., 37f., 42f., 53, 81, 83, 89, 102, 142f., 152, 161, 164, 167f, 173, 176.

۱۵۵. ایده‌های مضحکی که از چنین برچسب زدن می‌تواند حاصل شود فی المثال درذیل مدخل «بهائی» در اینجا آمده‌است:

Horst E. Miers (keyword "Bahai" , *Lexikon des Geheimwissens*, pp. 60ff.)

که در آنجا او در کمال وقاحت می‌گوید: که «اغلب تعالیم او از اصول اعتقادی اسرارآمیز "ه.ب. بلاواتسکی" گرفته شده است. می‌دانم که "هلن پتروا بلاواتسکی" (۱۸۳۱ - ۱۸۹۱) به همراه "هنری سنیل آلکات" جامعه تئوسوفی را در ۱۸۷۵ بنیان نهادند.

156 . *Die Babi-Beha'i*, p. 175.

157 . ibid.

158 . ibid. p. 139.

159 . ibid. p. 169.

160 . ibid. pp. 29, 97.

161 . ibid. pp. 31, 146; also "secret science", p. 167.

162 . ibid. pp. 167.

163 . (*Realenzyklopadie fur Protestantische Theologie und Kirche*) by J.P. Lange, vol. Gotha, 1st edn. 1862, pp. 27-31.

نوع معرفت دینی نامشخص، نامحدود و مبهم بکار می‌رود. ۱۶۴ هنگامی که رومی استعمال عمدی این اصطلاح دینی منحرف می‌شود، سوء تفاسیر او کاملاً آشکار می‌نماید. نظر دیانت بهائی نسبت به خدا، ۱۶۵، مظهریت ۱۶۶ و اعتقاد خلقت (صدور - فیض)، ۱۶۷ به نظر رومی همه منشائی نو افلاطونی دارد. ۱۶۸ البته اینکه عناصر نو افلاطونی در اصول اعتقادی دیانت بابی و بهائی یافت می‌شود، غیر قابل انکار است. اما در روش بحث رومی دو اشکال وجود دارد: اولین اشکال، این واقعیت است که او از زمینه آموزشی و بحث‌انگیز تاریخی این عناصر غفلت می‌ورزد و دوم آنکه شدیداً درباره این عناصر مبالغه می‌کند و کل متون بابی و بهائی را مطابق با این استنتاج تفسیر می‌نماید.

هیچ دیانتی در خلاء ذهنی و خارج از بطن تاریخی پدیدار نمی‌شود. هر مذهبی نیازهای مردم خاصی را در نظر می‌گیرد. اما این مردم به هر حال تحت تأثیر روش‌های سنتی تفکر خود هستند. در عین حال این ایجاد ارتباط مذهبی مستلزم تفاهم متقابل است. بنابراین اگر محتوای دینی جدیدی باید به اجتماع منتقل شود، این امر در ابتدا فقط از طریق استفاده از الگوهای موجود و الگوهای فکری رایج می‌تواند صورت پذیرد. هر دیانت جدیدی از درون محدوده نفوذ سنت مذهبی قبلی بر می‌خیزد؛ بعضی از مظاهر اصطلاحات، نگرش‌ها، انگیزه‌ها و مشروعات آن سنت را می‌گیرد و یار می‌کند، گاهی به آن وسعت بیشتری می‌بخشد، عناصر حاشیه‌ای یا جدیدی به آن می‌افزاید و این چنین نهایتاً سنت و زبان دینی خاص خود را ایجاد می‌کند. با این نگرش، هر دینی التقاطی است. ۱۶۹ مسیحیت نیز مستثنی نیست. ۱۷۰ معذراً هر دینی در عین حال صرفاً مجموعه این

164 . ibid. p. 27.

165 . *Die Babi-Behai*, pp. 22ff.

166 . ibid. pp. 31f.,38.

167 . ibid. pp. 161ff.

۱۶۸ . برای بحث مفصل درباره این آموزه‌ها نگاه کنید به:

Cole, "The Concept of Manifestation in the Baha'i Writings", in *Baha'i Studies* 9, Ottawa 1982; Claudia Gollmer, Gollmer, *Grundlagen*; Gollmer, *Gottesreich*, ch. 5.1-5.3; Momen, "Relativism :A Basis for Baha'i Metaphysics", in *SBB*, vol. 5, pp. 185ff.; Towfigh, *Schopfung und Offenbarung*.

169 . See also Schaefer, *Beyond the Clash*, pp. 137ff.; John Hick, *God Has Many Names*, pp. 67, 83, 103.

۱۷۰ . این نکته آشکارا مورد قبول روزنکرانتس در بحثش با شیخ در مقاله زیر قرار گرفت:

"وحدت بخشی به عقاید، پدیده‌ای است که در تاریخ مذهب موجود است. چه مذهبی التقاطی نیست؟"

سنت‌های مأخوذه نیست زیرا اینها خصوصیت و هویت آن دین را تشکیل نمی‌دهند.^{۱۷۱} لذا تحقیقی که صرفاً به بررسی عناصر سنتی مأخوذه در یک دین بپردازد و حتی عناصر خاص یک سنت را به عنوان معیارهای مطلقی برای تفسیر کل آن دیانت بکار ببرد، نمی‌تواند به ارزشیابی مناسبی از دیانت مورد بحث دست یابد.

این دقیقاً نقطه ضعف روش رومر در اثر خود می‌باشد. فقط ذکر چند نمونه برای تشریح نکته فوق کافی است. رومر با آغاز از نظریه خلقت نوافلاطونی، نظریه خلقت در دیانت بهائی را صرفاً روحانی می‌پندارد و می‌گوید: "با خوار شمردن ماده، پوچی این نوع نظریه خلقت معلوم می‌شود."^{۱۷۲} اما بر خلاف مطلب فوق، متون بهائی بر ارزش جهان فی‌نفسه تأکید می‌ورزد و جهان را "خیر" می‌پندارد^{۱۷۳} و خلقت آن را "صحیح و کامل" می‌بیند^{۱۷۴} و جهان را وسیله استفاده و التذاذ^{۱۷۵} ولی در عین حال برای پاسخ‌گویی انسان تلقی می‌کند.^{۱۷۶} مسئولیت در قبال جهان یک اصل اساسی اعتقاد بهائی است.^{۱۷۷} اما رومر

Schaefer, *Die Baha'i-Religion im Spiegel christlicher Betrachtung*, p. 41).

۱۷۱. گاهی در بعضی از انتشارات، آندره جهره دیانت بهائی را مخدوش جنوه می‌دهند که بنائیان حتی دین خود را از توصیف ایشان نمی‌توانند باز شناسند. آنوقت چه بنائیان چیزی بگویند و چه نگویند، به نظر نمی‌رسد اظهارات فیجیکیا و امثال او که بنائیان را به زود رنج بودن و یا استکف از ورود به بحث متهم می‌کنند. دعوت مناسبی برای شروع گفتگو باشد.

Ficicchia, *Bahaismus*, pp. 23, 29; *Materialdienst* 15/16, Issue 38 (1975), p. 238; Reller and Kiebig (eds.), *Handbuch Religiöse Gemeinschaften*, 3rd edn. 1985, pp. 633f; p. 811 of the 4th edn. (1993). 172. *Die Babi- Behai*, p. 162.

۱۷۳. حضرت عبدالنبا، مفاوضات، ص ۱۹۹. ۱۷۴. مستجاب آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۱۶۴.

۱۷۵. فرار از واقعیت، پاک دینی (Puritanism) و ریاضت، در دیانت بهائی مردود شمرده شده به جهت آنکه خداوند «خلق کل مافی... الارض» را برای انسان مقدر داشته (مستجابات، ص ۱۷۷) و فرموده است: «کلوا یا قوم ما احل الله علیکم ولا تحرموا انفسکم عن بدایع نعمانه». (مستجابات، ص ۱۷۷).

Baha'u'llah, *Gleanings* 128: 4; see also *Kitab-i-Aqdas* 36; *Qur'an* 5:87; Esslemont, *Baha'u'llah and the New Era*, p. 99).

176. Baha'u'llah, *Tablets* 15:13.

برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به:

Gollmer, *Gottesreich*, ch. 5.3 ("Die Welt als wohlgeordnete Schopfung") and 9.3

اظهار می‌کند که «اصول دیانت بهائی در همان قالب وحدت وجودی قدیم ریخته شده»^{۱۷۸} و نشان دهنده عرفان نوافلاطونی غیر ناسوتی است.^{۱۷۹} رومر همچنین انسانی را که تصویرش در متون بهائی ارائه شده، نوعی انسان نوافلاطونی تفسیر می‌کند. رومر که در دام این طرح نوافلاطونی از تنگ‌گرفتار آمده اظهار می‌دارد که بر طبق تعالیم بهائی «طبیعت روحانی انسان یک روح بسیط بدون واقعیت فردی است»^{۱۸۰} او سپس با این ادعا به مطلب خود ادامه می‌دهد که بنابراین «فناناپذیری انفرادی ارواح وجود ندارد بلکه فقط فناناپذیری کلی روح موجود است»^{۱۸۱} و روح فی نفسه چیزی انفرادی محسوب نمی‌شود بلکه فقط به عنوان روحی کلی دیده می‌شود.^{۱۸۲} اما واقعیت چیز دیگری است: حضرت عبدالبهاء از «شخصیت نفس ناطقه»^{۱۸۳} صحبت می‌فرمایند که «باقی است و حی ابدی است»^{۱۸۴} هنگامی که حضرت عبدالبهاء در رد عقیده تناسخ اظهار نظر می‌فرمایند،^{۱۸۵} سریحاً به فردانیت روح و جسم اشاره نموده و می‌فرمایند که تناسخ مردود است «زیرا وح مانند جسم واجد هویت فردی است»^{۱۸۶}،^{۱۸۷} این مثال‌ها برای اثبات مطلب فوق کافی است.

این روش معمول حضرت عبدالبهاء بود که سعی می‌نمودند که فهم و درک خاطبین خود را از طریق بکار بردن اصطلاحات و تمثیلاتی که آن نفوس با آن آشنائی شتند افزایش دهند. اما اصطلاحات و امثله فقط واسطه‌ای است برای القای پیامی که در ن پرده کلام مستور است. پس نباید از عمق پیام ایشان غافل و اسیر ظاهر مثال شد. طرز فکر حضرت عبدالبهاء شدیداً انتزاعی است و آن حضرت شمار بسیاری از قوالب کلامی

("Reich Gottes und Welt")

درباره این موضوع به گولمر، همان مأخذ بالا، ذیل لغت "Weltverantwortung" نگاه کنید.

178 . *Die Propaganda*, p. 47.

همان مأخذ.

180 . *Die Babi-Beha'i*, p. 164.

جاء از به مذاوضات حضرت عبدالبهاء بوده است.

همان مأخذ.

182 . *Die Babi-Beha'i*, p. 49.

مذاوضات، ص ۱۸۰. در مورد نامیرانی ارواح افراد نگاه کنید به: *Baha'u'llah, Gleanings*, 81.

مذاوضات، ص ۱۸۳.

۱۸۵. همان مأخذ، ص ۲۱۴.

186 . *Paris Talks*, 20:10.

مع به جزئیات نظر دیانت بهائی راجع به انسان نگاه کنید به: *Gollmer, Gottesreich*, ch. 6.

را برای ملموس کردن آن بکار می‌گیرند. ایشان با این روش، با مهارتی تام نقاط برخورد آراء را مشخص و بخوبی آن را تحلیل می‌کنند. این موضوعی غیر قابل انکار است که بعضی ایده‌ها و برخی اصطلاحات نوافلاطونی در کتاب مفاوضات - که مجموعه‌ای نوشته شده از گفتارهای حضرت عبدالبهاء در سر میز غذاخوری بوده است - مورد استفاده قرار گرفته است. این واقعیت، رومر را دچار اشتباهی جدی در داوری می‌سازد زیرا او به اشتباه شکل پیام را خود پیام می‌پندارد. پس بنابراین جای تعجب نیست که او نتوانست هدف عملی سیاسی بزرگ دیانت بهائی، یعنی وحدت نوع بشر را دریابد. زیرا دیگر این ایده به هیچ وجه نه با تصویر نوافلاطونی و نه با طرح تئوسوفی او از این دین جور در نمی‌آید. خلاصه آنکه: پژوهش رومر در روزگار خود دستاوری قابل ملاحظه بود. اما اولاً با توجه به مراجع در دسترس آن زمان و ثانیاً نحوه انتخاب و ارزیابی او از آن منابع، آن را هرگز نمی‌توان تحقیقی نمونه و شاهکار به حساب آورد. علاقه عمده رومر به این دیانت از دید یک متکلم و کشیش مسیحی، نه فقط در تصویری که او از تاریخ ادیان بابی و بهائی به دست می‌دهد بلکه به میزان بیشتری در تفسیر او از تعالیم این ادیان آشکار است. او همه متون مقدس بابی و بهائی را آنچنان به زور در قالب‌های تئوسوفی و نوافلاطونی ریخته و لذا چهره آنها را به طوری مخدوش ساخته که اگر فرد آشنائی آنها را ببیند، از اصل تشخیص نتواند داد. عمل او مثابه کار "پروکروستین" و تخت خوابش بود.*

معهداً رساله رومر سند منحصر بفردی از دوران خود در اروپای آلمانی زبان می‌باشد و بی تردید واجد اهمیت تاریخی است. از آن می‌توان به عنوان مأخذ مستقیمی درباره دیانت بابی و بهائی استفاده کرد ولی این کار باید با احتیاط بسیار صورت گیرد. فیجیکیا به دستاوردهای تاریخی رومر علاقه‌ای ندارد و اشتیاقی نیز به تصحیح اشتباهات و سوء تفاسیر وی ندارد. فیجیکیا کارهای رومر را نه از دید یک مورخ و نه از نگاه یک محقق علوم انسانی می‌بیند. از همه مهتر اینکه رجوع فیجیکیا به آثار رومر هنگامی صورت می‌گیرد که او می‌تواند آثار رومر را بعنوان ابزاری جدلی علیه دیانت بهائی مورد استفاده قرار دهد، بدون آنکه کاملاً زمینه تفسیری^{۱۸۸} و یا حقیقت عبارت مورد بحث مد نظرش

* پروکروستین (Procrustean)، در اسطوره‌های یونانی راهزنی بود که مسافرانی را که اسیر خود می‌ساخت در تخت خوابی می‌گذاشت. اگر قد مسافر بلندتر و یا کوتاه‌تر از اندازه تخت بود، با بریدن و یا کشیدن اعضای بدن آنها را دقیقاً به اندازه ابعاد تخت می‌نمود. او عاقبت بدست زئوس کشته شد. مثال فوق برای شخصی بکار می‌رود که سعی می‌نماید به زور و به هر وسیله، همه چیز را در یک قالب بریزد و یا با یک معیار بسنجد. (مترجم).

۱۸۸. فیجیکیا با سیاست اقتباس یکسو نگرانه خود از عبارات رومر، یعنی بدون ذکر جنبه‌های دیگر نگرش به قضیه که در

باشد.

متن رساله رومر به صورت مباحثه دو یا چند جانبه مطرح گردیده، کار خود را در عرضه مطالب، با تناقض گویی‌ها و خطاهای بیشتری از آنچه در متن رومر بوده همراه ساخته است.

فصل ۱۰

برخی از وجوه تاریخ دیانت بابی و بهائی

۱. ادعای مهدویت و سرّ مهدویت

«تا آنکه مردم مضطرب نشوند
از کتاب جدید و امر جدید»^۱

تصویری که فیچیکیا از شرح حیات حضرت باب به خواننده می‌دهد اینست که باب خود واقعاً نمی‌دانست ادعای چه نوع رهبری مذهبی‌ای را می‌نماید - و یا اینکه می‌دانست ولی عامدانه و فرصت طلبانه ادعاهای متفاوت خود را بر طبق شرایط وقت تغییر می‌داد. به این دلیل است که فیچیکیا بیان می‌دارد: "ادعای" مهدویت حضرت باب که "در آغاز ظهور اظهار شده بود در سال ۱۸۴۶ پس گرفته شد".^۲ و نیز می‌گوید: باب که در آغاز کار فقط "قصد داشت که اعلام کند که رجعت امام غائب، قریب الوقوع است" به وسیله "پیروان متعصبش و ادارش شد که خود چنین ادعای مهدویتی را بنماید".^۳ بدین ترتیب مؤسس دیانت بابی نه به عنوان مجری رسالتی الهی، بلکه به عنوان بازیچه‌ای در دست عوام قشری معرفی می‌گردد. اینکه این تصویر ارائه شده از حضرت باب ابداً با تصویری که متون بهائی ارائه می‌نمایند انطباق ندارد امری بسیار آشکار است.^۴ ضمناً این بیانات با

۱. حضرت باب، "دلایل السمه"، مندرج در منتخب آیات آثار حضرت نقطه اولی، ص ۸۵

2. *Baha'ism*, p. 21.

۳. همان مأخذ، ص ۳۶.

۴. نگاه کنید فی المثل به مقاله شخصی سیاح، اثر حضرت عبدالبهاء، قرن بدیع، فصول ۱ تا ۴؛ تاریخ نیل؛ حضرت

باب، اثر جناب بالیزی.

آخرین یافته‌های پژوهشی نیز هم خوانی ندارد.^۵ بنابراین فیچیکیا بر چه اساس به نتایج رسیده و چنین اظهاراتی را ایراد نموده است؟

الف. منابع تحقیق فیچیکیا

مأخذ اصلی مورد استفاده فیچیکیا راجع به آنهام صرفنظر کردن حضرت باب از ادعای مهدویت^۶ - یا لاقلاً تنها منبعی که او اسمی از آن می‌برد - ظاهراً تاریخ جدید بوده است.^۷ اما اگر خواننده محقق برای مشاهده عبارات اصلی مورد ارجاع فیچیکیا به تاریخ جدید رجوع کند^۸ بسیار متعجب می‌شود وقتی می‌بیند که آن نقل قولها، آنطور که فیچیکیا ادعا می‌کند، از تاریخ جدید گرفته نشده بلکه از متمم شماره دو اتخاذ گردیده که مضمی است که توسط براون هنگام انتشار آن اثر نوشته است. این متمم شماره دو، چیزی نیست جز خلاصه کتاب *نقطة الکاف* یعنی منبعی که اعتبار آن مورد تردید است.^۹ فیچیکیا ظاهراً اشاره به این موضوع را امری زائد می‌پندارد. تعجب خواننده هنگامی بیشتر می‌شود که صفحات نقل قول شده توسط فیچیکیا را می‌خواند، زیرا در می‌یابد که از نظر فیچیکیا هیچ

۵. امروزه اکثراً قبول دارند که دعای عنوان شده توسط حضرت باب، متدرجاً در طی سالها تکامل یافت تا به اواخر منجر به اعلام علنی دیانتی جدید با کتاب و شریعتی خاص شد. اما چیزی که درباره آن هنوز بحث است و توافق مرحوم نیست، اینست که آیا این ادعاهای متأخر که در آثار اولیه حضرت باب نیز موجود بوده است، اشاره به ادعاهای نرسد الوقوع خود ایشان داشته است (آنطور که امانت، براون و مؤمن می‌گویند) و یا آنکه براین مطلب اطمینان نمی‌توان داشت (آنطور که عنیده مک کبرن است). برای آشنائی با چکیده این بحث نگاه کنید به مقاله لاوسن (Lawson) بنام اصطلاح «ذکر» و «باب» در تفسیر سروده یوسف حضرت باب، مندرج در *SBB*، جلد ۵، صفحه یک به بعد.

۶. هورتن در جساب دوازدهم کتابش (که توسط *EZW* تجدید نظر شده)، به نام *Seher, Grubler, Enthusiasten*, p. 797 همان نظر فیچیکیا را راجع به وقایع و رخدادها تکرار می‌کند. از طرف دیگر، او در جساب یازدهم در سال ۱۹۶۸، در صفحه ۲۹۰ مطالب زیر را اظهار داشته است: «علی محمد شیرازی نه فقط خود را باب اعلام نمود، بلکه برای مدتی خود را نقطه (یعنی نقطه اولی یا نقطه فرقان) می‌نامید و به این ترتیب منظورش این بود که نشان دهد امام مهدی است، اگر چه او رسالتی کاملاً دینی و غیر سیاسی به مهدی نسبت می‌داد».

۷. *Baha'ismus*, pp. 68, 92f.

۸. *Tarikh-i- Jadid*, pp. 330, 336, 374 - 382.

۹. نگاه کنید به بحث توفیق در صفحات ۴۳۲ (و بعد) در همین کتاب حاضر.

مدرک تاریخی غیر مبهمی وجود ندارد و از نظر او همه شواهد آشکار و غیر مبهم‌اند. (درحالی که بزودی ثابت خواهیم کرد که چه مقدار زیادی نکات مبهم در این تاریخ موجود است. م.)

بخش اول (در صفحه ۳۳۰) مربوط به تفسیر یکی از روایات اسلامی است^{۱۰} که مؤلف *نقطة الکاف* آن را با تاریخ ظهور دیانت بابی مربوط می‌داند و با رخدادهایی^{۱۱} که خود گزارش می‌نماید^{۱۲}، مخلوط می‌سازد. در این نقل قول هیچ اشاره صریحی به صرف نظر کردن از مقام مهدی و یا تفویض آن به شخص دیگری مشاهده نمی‌شود.

بخش دوم (در صفحه ۳۳۶) فی الواقع می‌گوید که باب ادعای خود مبتنی بر «نقطه» بودن خودش را به قدوس منتقل می‌سازد. شخص براون این نکته را «نظریه‌ای عجیب و بدیع» می‌داند و تفکرات ماوراء الطبیعی مؤلف *نقطة الکاف* را به طور مشروح نقل کرده،^{۱۳} این نقل قول‌ها را تنها توجیه بیان فوق در *نقطة الکاف* می‌داند. به این ترتیب براون صراحتاً اشاره می‌کند به اینکه این بیان تا چه اندازه با همه منابع دیگر در تضاد است. اما فیچیکیا بدون آنکه اندک تردیدی به خود راه دهد ناگهان این ادعا را به عنوان یک واقعیت تاریخی انکارناپذیر ارائه می‌دهد. ضمناً باید ذکر کرد که لغت «مهدی» در منابع او یافت نمی‌شود.

۱۰. موضوع این روایت، صحبت بین امام علی و کمیل بن زبیر - یکی از شاگردان او است. این روایت راجع به جواب -

تقریباً مبهم - به سؤال کمیل از «حقیقت» است. براون این روایت را به انگلیسی در ص ۳۲۹ نقل می‌کند.

۱۱. اولین پنجمال دور بابی. علاقه نظری کلامی مؤلف کاملاً آشکار است: یک سؤم بیشتر کتاب منحصرأ به این جنبه

اختصاص دارد (همانطوری که براون در متمم دوم، صص ۳۲۷ و بعد در کتاب تاریخ جدید بدان اشاره می‌کند).

۱۲. اگر براون در اظهار اینکه بایان این روایت مرموز را به ظهور باب نسبت دادند و برای آن اهمیت زیادی قائل شدند به

اشتباه نرفته باشد (تاریخ جدید متمم ۲، ص ۳۲۹)، این مطلب، مدرک جالبی برای اظهار تدریجی ادعای مظهریت الهی

است. (نگاه کنید به صفحات بعد در همین کتاب حاضر. در بخش «راز مهدویت»، صص ۵۰۴ به بعد و نیز «ادعای باب» در

صفحات ۵۱۳ به بعد). اما تفسیر ارائه شده در *نقطة الکاف* فقط از آن مؤلف این بخش از دست‌نوشته است - که آنهم

نمی‌دانیم کیست. در حال حاضر این نکته مورد سؤال است که آیا گزارشات ارائه شده در این قسمت *نقطة الکاف*، برای

آنکه با این تفسیر و زمینه مغرضانه آن جور در بیاید، دستکاری نشده است؟ به هر حال، هر طور که باشد، باید گفت که از

نظر ما، *نقطة الکاف* بیشتر نشان دهنده روحیه ضعیف بعضی بایان و وجود تفکرات تند در بین گروهی دیگر از ایشان

بعد از اعدام حضرت باب است، تا اینکه مأخذ تاریخی معتبری محسوب شود. در این مقام یک نکته مسلم است و آن

اینکه: «این کتاب قطعاً منعکس کننده اصول اعتقادی آئین حضرت باب نیست...» (توفیق، در صفحات ۴۲۹ به بعد همین

کتاب حاضر). ۱۳ - در تاریخ جدید، متمم ۲، صص ۳۳۳ به بعد.

آخرین بخش مورد ارجاع فیچیکیا (در صفحات ۳۸۲ - ۳۷۴)، برگرفته از فصل یازده از متمم شماره ۲ تاریخ جدید است که منحصراً راجع به زندگی میرزا یحیی ازل^{۱۴} تا زمان شهادت حضرت باب می‌باشد.^{۱۵} به غیر از یک مقدمه کوتاه توسط براون، باقی متن ترجمه‌ای از آن بخش‌هایی از نقطه الکاف است که بدون تردید از دید یک ازلی نوشته شده و راوی انتقال رهبریت جامعه بابی به ازل می‌باشد.^{۱۶} با توجه به ماهیت جانبدارانه این مأخذ، مداحانه بودن این بخش ابدأ تعجب برانگیز نیست زیرا که هدف اصلی آن مشروعیت بخشیدن به ادعای رهبریت ازل می‌باشد. همچنین نکته دیگری که تعجب انسان را برمی‌انگیزد انتقال ادعائی مقام نقطه از باب به ازل است که به طور غیر منتظره ظاهر می‌شود (لغت «مهدی» در اینجا نیز یافت نمی‌شود). اما نکته قابل توجه در این متن اینست که کلماتی که منسوب به باب است و فیچیکیا در گیومه می‌گذارد، اصلاً بنظر نمی‌رسد از حضرت باب باشد زیرا از شکل نوشته جمله نقل قول آشکار است که این جمله صرفاً استنتاجی است که نویسنده نقطه الکاف نموده است.^{۱۷} این حقیقت کاملاً با این واقعیت هم خوانی دارد که چنین عباراتی هرگز در آثار حضرت باب نیامده است.^{۱۸}

۱۴. درباره ازل نگاه کنید به صفحات زیر در همین کتاب حاضر: ۵۲۹ و بعد. ۵۳۹ و بعد. ۵۵۱ و بعد. و مطالبی از سفر در صفحات ۵۸ و بعد.

۱۵. عنوان «ازل و ببا» که عنوانی است که براون برای آن فصل انتخاب کرده کمی همراه کننده است زیرا نقش حضرت بپاءالله در این عنوان به عنوان برادر ناتنی ازل، حاشیه‌ای نشان داده می‌شود. درباره ارائه تصویر روابط فیما بین ازل و حضرت بپاءالله در نقطه الکاف نگاه کنید به: توفیق. صفحات ۴۳۲ به بعد در همین کتاب حاضر.

۱۶. براون اهمیت زیادی برای این فتره مطالب قائل شد. زیرا او به خطا تاریخ آن را سال ۱۸۵۰ می‌دانست. در حالی که فی الحقیقه آن اثر در تاریخی خیلی دورتر نوشته شده که احتمالاً حتی بعد از فوت مؤلف ادعا شده بوده است: نگاه کنید به نوشته توفیق در صفحات ۴۳۲ به بعد همین کتاب حاضر.

۱۷. «و منظور او از مَنْ يُظَاهِرُهُ اللَّهُ بعد از خودش، کسی دیگری به غیر از ازل نبود. زیرا در این صورت حضور دو نقطه» در یک زمان لازم می‌آید. و راز اینکه باب به ازل می‌گوید «چنین و چنان کن» در حالی که ازل خود یک «حجت» بود می‌توانست این باشد که در آن زمان «ذکر» (باب)، سماء اراده و ازل، ارض تسلیم و ثمره مواهب تقدسی بود و بدین جهت او بدین سان مخاطب گردیده. (تاریخ جدید، متمم ۲، یعنی نقطه الکاف. صص ۳۸۱ به بعد).

۱۸. درباره مدارک جانشینی حضرت باب که توسط ازلی‌ها به عنوان شاهی برای انتصاب ازل به جانشینی حضرت باب تهیه شده نگاه کنید به بحث توفیق در صفحات ۴۳۲ به بعد همین کتاب حاضر و نیز صفحات ۵۳۹ به بعد. باید توجه نمود که نه جمله بندی و نه تعبیر مورد استفاده در این نامه. فرضیه انتقال رهبریت و یا مقام مهدویت را تأیید نمی‌کند.

بر طبق اظهارات فیچیکیا، حضرت بهاء‌الله بعدها مقام مهدی را غصب نمود و مقام باب را تا حد یک مبشر کاهش داد.^{۱۹} واقعیت آنست که حضرت بهاء‌الله، بر خلاف نظر فیچیکیا،^{۲۰} هرگز خود را به عنوان مهدی و یا قائم معرفی نکرد.^{۲۱} مقام قائم فقط به باب تعلق می‌گیرد^{۲۲} و همین نکته در مورد عنوان مهدی نیز مصداق دارد، اگر چه این عنوان بندرت در آثار بهائی ظاهر می‌شود.^{۲۳} یکی از مبانی اعتقادی بهائی آنست که حضرت

۱۹. جالب آنست که فیچیکیا در این مورد تفسیر "هونن" را اتخاذ می‌کند. در همان اولین چاپ (سال ۱۹۵۰، ص ۹۷) کتاب *Seher, Grubler, Enthusiasten*، "هونن" نوشت: "بر طبق تعالیم گذشته‌نگر بهائیان، باب مبشری بود که پیشگونی کرد که امام مهدی می‌آید... سپس بهاء‌الله به منزله تحقق این نبوت آمد."

۲۰. فی المثل صفحات ۲۱، ۷۵، ۹۴ به بعد. ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۷۲، ۱۷۷ و ۲۷۰. دیگر مؤلفانی که باصطلاح به این «اثر استاندارد» فیچیکیا مراجعه کرده‌اند نیز همین نوع برداشت را داشته‌اند؛ مثلاً نگاه کنید به:

Rainer Flasche, Keyword 'Baha'i-Religion', *LThK*, vol. 1, p. 39; Joseph Henninger, review of Ficicchia's "Der Baha'ismus, in *Anthropos* 78, p. 937; Reinhart Hummel, Keyword "Baha'i", *Taschen lexikon Religion und Theologie*, vol. 1, p. 136; Olaf Schumann, review of Ficicchia's "Der Baha'imus", in *Der Islam*, Vol. 62, p. 185; Udo Tworuschka, *Die vielen Namen Gottes*, p. 50; Reller and Kiebig (eds.), *HRG*, 3rd edn. 1985, pp. 629; 4th edn. 1993, p. 806.

و نیز نگاه کنید به نوشته گولمر در صص ۳۵۹ به بعد در همین کتاب حاضر.

۲۱. معهذ این خطا در آثار آلمانی خیلی قدیمتر نیز یافت می‌شود مثلاً در:

Romer (*Die Babi-Beha'i*, p. 58); Richard Hartmann (*Die Religion des Islam*, p. 197).

۲۲. همانطور که حضرت بهاء‌الله آشکارا در کتاب ایقان اظهار می‌فرمایند و در صفحات ۸۰ به بعد مندرج است: همچنین به متخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۱۶ توجه نمایند که در آنجا ایشان به وضوح فرق ظهور خود از قائم را مشخص می‌فرمایند؛ حضرت ولی امرالله، قرن بدیع، صص ۴۱، ۴۰ و ۵۶ و غیره؛ *نظم جهانی بهائی*، ص ۸۶، دور بهائی، ص ۹، ۴۸.

۲۳. فی المثل، حضرت عبدالبهاء، مقاله شخصی سیاح، ص ۹. درباره هویت مهدی و قائم نگاه کنید به: حضرت شرقی افندی، قرن بدیع، صص ۱۴۳ به بعد. درباره ظهور دو مظهر الهی که اولین ایشان رجعت مهدی است نگاه کنید به: حضرت عبدالبهاء، *مفاوضات*، ص ۳۰. درباره دو عنوان مهدی و قائم نگاه کنید به:

باب صرفاً مبشّر دور حضرت بهاء الله نبودند،^{۲۴} بلکه مؤسس شریعتی مستقله با «کتاب» خاص و احکام خاص خود بودند. از دیدگاه دیانت بهائی مقام حضرت باب، مقام مظهریت مستقله الهی،^{۲۵} یعنی همطراز مقام حضرت مسیح (ع) و حضرت محمّد (ص) و

Buck, *Symbol and Secret*, pp. 59ff.

۲۴. به نظر می‌رسد که در زمان نیکلا براون این سوء تفاهم عومیت داشته زیرا هر دو به شدت بر علیه کم‌اهمیت دیدن مقام حضرت باب اعتراض نمودند مثلاً نگاه کنید به:

A. - L. -M. Nicolas, "Les Behais et le Bab", in *Journal Asiatique*, vol., 222, p. 257ff.; *Qui est le successeur du Bab?*, p. 15; Browne, *Introduction to A Traveller's Narrative* p. xiv; *Introduction to Tarikh-i-Jadid*, pp. xxiii, xxxi,f; *Introduction to Kitab-i-Nuqtatu'l-Kaf*, p. xxivf.),

این قضیه همچنین نشان می‌دهد که در آنموقع بسیاری از بهائیان هم در باره مقام حضرت باب ابهام داشتند. نگاه کنید به اثر حضرت ولی امرالله که می‌فرمایند: «حضرت باب مؤسس شریعت بایه از جمله مظاهر مقدسه الهیه و دارای سلطنت و اقتدار مطلقه و حائز کلیه حقوق و مزایای رسالتی مستقله است و به نظر این عبد، این نکته محتاج به تصریح و تبیین است که حضرت اعلی فقط مبشر ظهور بهائی نیست...» (دور بهائی، ص ۴۴). این جملات در متون غیر قابل دسترس و متروکه پنهان نشده بلکه تلخیص تعالیم اصلی دیانت بهائی است که توسط حضرت ولی امرالله در اختیار عموم قرار گرفته است. تعجب آور است که مؤلف باصطلاح «اثر اسناد» - که بعلاوه خرد سالها عضو جامعه بهائی بوده - این نکته را در این همه منابع ندیده باشد. از جمله آثار پیشمار دیگری که این نوع مطالب در آن ذکر شده و فیجیکیا حتماً آن را دیده می‌توان از منابع زیر نام برد: الواح وصایای حضرت عبداله، ایام تسعه، ص ۴۷۶؛ مذاوضات. ص ۱۲۴؛ قرن بدیع. ص ۸۷. نیکلا بعد از مطالعه دور بهائی اثر حضرت ولی امرالله، حداقل نظرش را در مورد دیانت بهائی تغییر داد و اظهار کرد: «من نمی‌دانم که چگونه از شما تشکر کنم و یا آنکه شمع زائد الوصف خویش را بیان دارم. مُسَلِّماً فرد نباید فقط باب را بپذیرد، بلکه باید او را دوست بدارد... ممکن است که بهاء الله جانشین او شده باشد اما من خواهان آنم که علو شخصیت باب مورد تحسین قرار گیرد... سباس از شرقی افندی که عذاب و نگرانی مرا فرور نشاند. درود بر کسی که قدر مقام سید علی محمّد باب را دریابد». (از نامه‌ای به ادیث ساندروسون که نیکلا از او یک نسخه از کتاب دور بهائی را دریافت کرده برد؛ تجدید چاپ شده در *Baha'i World* جلد ۸، ص ۶۲۵؛ همچنین نگاه کنید به مؤمن. *The Babi and Baha'i Religions*, صفحات ۳۷ به بعد).

۲۵. فیجیکیا این را انکار می‌کند «... از آن زمان به بعد. باب برای ایشان. یعنی برای بهائیان. فقط به معنای لغوی گنمه.

حضرت بهاء‌الله است.^{۲۶}

اگر چه حضرت باب انتظار ظهور مهدی را به آینده موکول نمودند زیرا ظهور مهدی در شخص خود ایشان تحقق یافته بود،^{۲۷} اما در طی بخش‌های متعددی در آثار خویش^{۲۸}

یعنی در ی بسوی امام مهدی بود و کار او زمینه سازی برای ظهور مهدی به شمار می‌رفت: مهدی ای که در ظهور حضرت بهاء‌الله متجسم گردید» (صفحه ۲۱، *Baha'ismus*). این مسأله هنوز مطرح است که آیا این عبارات انکاریه فیجیکیا از سر جهل ایراد شده و یا به خاطر این عنوان گردیده که اگر او در این جا این نوع اظهار نمی‌کرد. در فرضیه نسبت داده شده «غصب مقام مهدی توسط حضرت بهاء‌الله» و نیز در فرضیه دیگر او که «بهائیان تحریف تاریخی و عقیدتی می‌کنند» تناقضی ایجاد می‌شد. با نهایت تأسف. امروزه هنوز هم سره تفاهم در نازل دیدن مقام حضرت باب احتمال انتشار بیشتر دارد: هم اکنون این طرز فکر بوسیله نویسنده گمنام بدخل بهائی در جلد سوم *Reller and Kiessig, HRG*, 1985, p. 629 تکرار گشته است.

۲۶. فی المثل نگاه کنید به: نظم جهانی بهائی، ص ۸۷ به بعد، دور بهائی، ص ۴۴ به بعد.

۲۷. تمیز بین ادعای خود او به مهدویت و ادعای ظهور قریب الوقوع من یظهِره‌الله برای بعضی مشتربین بنظر مسأله سر می‌آید (مثلاً، روسر در *Die Babi-Beha'i* صفحه ۵۸ و البته برای فیجیکیا در *Baha'ismus* صفحه ۹۵). فی الواقع، روسر جوابی فرضی به این مسأله را در همان صفحه می‌دهد. آنجا که آنرا مشابه انتظار مسیحیان از مجنی ثانی مسیح معرفی می‌نماید: «به عبارت دیگر دو جواب او اینها هستند اول: «این مظاهر ظهور پایانی ندارند» و دوم، «هر ظهوری به ظهور بعد بشارت می‌دهد» (صفحات ۵۵ به بعد). ولی فکر الگویی استمرار ظهورات الهی باید برای روسر خیلی غریبه بوده باشد زیرا که او تکرار ارجاعات حضرت باب به *مَنْ يُظهِرُهُ‌الله* را فقط توانست اینطور تفسیر کند که منظور حضرت باب این بوده که «ایشان به نقش خود به عنوان بابی برای امام مهدی موعود منتظر تأکید کرده‌اند» (صص ۵۹ به بعد). جالب توجه است که این ابهام نه در آثار براون و نه در آثار نیکلا هیچکدام هوریدا نیست. درباره اعتقاد به «استمرار ظهورات الهیه» که محور تعالیم بابی است نگاه کنید به:

بیان فارسی واحد اول باب دوم، واحد چهارم باب دوازدهم، واحد هشتم باب سیزدهم. متخاتی از آثبات حضرت نقطه اولی، ص ۷۵، ۷۳، ۶۱، ۶۳، ۹۰ - ۸۹، ۱۰۳، مقدمه بر ترجمه انگلیسی دلائل سبعة، ص ۳ به بعد.

برای مطالعه خطوط اصلی این آموزه نگاه کنید به: براون، مقدمه نقطه الکاف، صص ۲۶ به بعد، *Bayat, Mysticism* صص ۱۰۱ به بعد.

۲۸. ارجاعات به *مَنْ يُظهِرُهُ‌الله* که فقط از بیان فارسی استخراج شده و در مقدمه نقطه الکاف توسط براون لیت گردیده، به ضمیمه نمایه بعدی آن در حدود چهار صفحه می‌شود (صفحات ۲۹ تا ۳۱ و ۶۹ تا ۷۱).

به ظهور شخصیت ناجی و تجلی الهی دیگری بعد از خود،^{۲۹} بشارت دادند که معمولاً ایشان را به مَرِّ يَظْهَرُهُ اللَّهُ، یعنی کسی که خدا او را ظاهر خواهد ساخت، می نامیدند.^{۳۰} حضرت بنیاء الله با معرفی خود به عنوان همان موعود مورد پیش بینی حضرت باب، این پیشگویی را متحقق ساختند.

ب. راز مهدویت

اکنون دیگر می توان پرونده اظهارات فیجیکیا راجع به اتهامات او درباره ادعاهای به ظاهر متعدد حضرت باب را مختومه انگاشت؛ اما اگر نظریه فیجیکیا از نیت جدلی خود و شاخ و برگ های ناموجه خویش تفکیک شود، پدیده تاریخی ای آشکار می شود که شایسته مطالعه دقیق تری است و آن اینکه دعاوی آن حضرت را به وضوح می توان در چند سطح مختلف تفسیر کرد. پیروان حضرت باب ایشان را تجسم ناجیان گوناگون الهی می دانستند. به نظر می رسد که حضرت باب طی سنوات چندی هویت واقعی روحانی خویش را به طور کلی از جامعه مخفی می داشتند. حضرت باب، همانند حضرت عیسی آنطور که در انجیل مرقس آمده، نخست کوشید که از افشای راز مهدویت خود به عموم آحاد جامعه خودداری ورزد. اما همانند مورد حضرت عیسی (ع)، حضرت باب فقط تا حدودی در انجام این کار موفق بود؛ و این به خاطر اشتیاق بیش از حد پیروان و تحسین کنندگانش بود؛ و ادعای او نیز همچون ادعای عیسی (ع) گرفتار موقعیتی حساس بود که مجموعه ای از انتظارات نجات سیاسی (از ظلم م.) و نجات آخرالزمانی (در قیامت م.) آن را فراهم ساخته بود. در مورد حضرت باب نیز همچون مورد حضرت عیسی (ع)، ادعاهائی که واقعاً توسط

۲۹. درباره مسأله جدال بر سر مدت زمان این پیشگویی به صفحات ۵۳۳ به بعد در همین کتاب حاضر رجوع کنید.

۳۰. فیجیکیا به حقیقت نزدیک می شود آنگاه که در صفحه ۹۴ کتابش می نویسد: "این حقیقت که باب اصطلاح نسبتاً مبهم "من بظهره الله" را بکار برد و ساده و واضح تر، از مهدی موعود نام نبرد نشان می دهد که او من بظهره الله را دارای مقامی بیش از مهدی مسلمانان و صاحب مقام پیامبری و مؤسس دینی جدید می دانست...". اما او بلافاصله در ادامه این مطلب سعی در تخفیف این دیدگاه الفاء شده می نماید، نتیجه ای بدیهی که با روایات اسلامی مطابقت کامل دارد. (نگاه کنید به:

C.G. Anawati, keyword "Isa' in EI" 2nd edn., vol. 4, pp. 84f; Momen, *Shi'i Islam*, pp. 166, 170; Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 165f).

یعنی اینکه منظور از من بظهره الله شخصیت ناجی دومی مستقل از مهدی است، ابدأ بنظر نمی رسد که به فکر فیجیکیا خطور نموده باشد.

حضرت باب مطرح گردید با ادعاهای دیگری که به طور علنی به او منسوب می‌شد، مخلوط گردید و منجر به مجموعه ناهمگونی از دعاوی مختلف شد که تشخیص آن دعاوی برای ناظران آن دوران، در نگاه اول بسی مشکل بود. اصولاً هر اهمیتی که براون برای مطالب مطروحه در نقطه الکاف قایل بود، احتمالاً به دلیل این اوضاع و شرایط بود. در اینجا لازم است که در بخش‌های بعدی این کتاب بعضی مسائل روشن‌تر شود و این کار با بررسی مطالب زیر آشکار خواهد گشت: انتظارات نجات آخرالزمانی در اسلام شیعی، شرایط دینی و سیاسی زمان ظهور حضرت باب، دعاوی مطرح شده در آثار حضرت باب و ترتیب زمانی آنها.^{۳۱}

ج. زمینه سیاسی و مذهبی

این حقیقت باید به حساب آورده شود که ادعای حضرت باب در محیطی مطرح شد که در آن، عنوان کردن ایده‌های غیر متعارف مذهبی فوق العاده خطرناک بود.^{۳۲} پس جای تعجب نیست که چرا هزاران نفر از بابیان و بهائیان جان خویش را به خاطر دین خود از دست دادند.^{۳۳} ایران در آن موقع دارای حکومتی خودکامه با خصوصیات استبدادی

۳۱. این مقاله بر مبنای فصل سوم رساله دکترای من تحت عنوان *Gottesreich und Weltgestaltung*

و منابع ذکر شده در آنجا نوشته شده است.

۳۲. اگر شخصی آنچه را در روزنامه مشهور الاهرام (۲۱ ژانویه ۱۹۸۶) چاپ شد، بخواند، یعنی مطلبی که در کمی بیش از دهسال قبل در مصر، یعنی در یکی از لیبرال‌ترین کشورهای مسلمان نوشته شده، شاید بتواند تصویر بهتری از افکار عمومی بدست بیاورد. نقل قول زیر نتیجه اظهارات مفصلی درباره دینانت بانی است که توسط معاون دانشگاه الازهر ابراز شده است (الازهر یکی از مراکز معتبر تحقیقات اسلامی است): «کسانی که مرتکب جرم علیه اسلام و دولت شده‌اند باید از صفحه حیات محو شوند تا نتوانند که امانت خود را نسبت به اسلام آشکار و علنی سازند. این امر مینمی است و سرعت و شور و حرارتی از جانب قوای مجریه، مقننه و قضائیه دولت لازم است تا اقدامات مناسب انجام شود... به این گروه انشعابی هنوز آن توجه لازم نشده است گرچه این عدم توجه بزرگترین جنایت و فجیع‌ترین نوع گناه است.»

۳۳. در همین ایام اخیر، از زمان انقلاب اسلامی ۱۹۷۹، بیش از ۲۰۰ بهائی به خاطر پیروی از دین خود در ایران کشته شده‌اند (درباره این موضوع نگاه کنید به :

بود. در تمام امور مذهبی، ابزار قدرت دولتی تقریباً بطور نامحدود، در اختیار رهبران دینی بود. خاطرات جنگ قدرت بین دو گروه رقیب یعنی میان دو دسته روحانیون شیعه (اخباریون و اصولیون)، هنوز از اذهان زده نشده بود. ابزاری که در این منازعه بکار می‌رفت به هیچ وجه محدود به جنگ لفظی نمی‌شد.^{۳۴} پیروزی مکتب اصولی به معنای آن بود که جوّ ذهنی بالنسبه آزاد قبلی ایران جای خود را به سنتی تنگ نظرانه و دو آتسه داده بود که در آن همه صاحبان اندیشه‌های متفاوت و غیر متعارف برجسب بدعت گزار خورده و هدف زجر و آزار قرار می‌گرفتند.^{۳۵} با وجود پشتیبانی دربار و عامه مردم، دو تن از رهبران مکتب شیخی^{۳۶} - که هر دو از مجتهدین رسمی بودند^{۳۷} - تکفیر^{۳۸} گردیدند.^{۳۹} با

1985).

۳۴. یکی از ابزارهایی که مورد استفاده واقع شد. اعلان تکفیر مخالفان بود که نتایج همانند اثرات اخراج از کلیسای کاتولیک داشت. اما تفاوت آن در این بود که قزاقی کشوری و گروه‌های مزدور تروریست خاصی (لوطی‌ها) نیز بکار گرفته شدند. مقایسه کنید با:

Hamid Algar, *Religion and state in Iran*, p. 110; Bayat, *Mysticism*, pp. 22ff.; Halm, *Die Schia*, pp. 131, 139; Momen, *Shi'i Islam*, pp. 115f., 127f., 199.

۳۵. بیات در صفحه ۳۵ *Mysticism* می‌گوید که: "...هرگاه اختلافات مذهبی (که به همراه اختلافات سیاسی بود) بالا می‌گرفت خصومت مجتهدین به مبارزه جنگی فعالی تبدیل می‌گشت. بخصوص اگر نقش مجتهدین در اجتماع زیر سوال می‌رفت... در آن صورت هنگامی که نتایج عملی و کاربردی سیاسی از یک طرف با نظام بانفوذ علمای مذهبی از طرف دیگر برخورد می‌کرد، زجر و آزارهای فکری اعمال می‌گردید..." (نگاه کنید به همان مأخذ، ص ۱۳ به بعد؛ هالم، *Die Schia*، ص ۱۳۹).

۳۶. شیخ احمد احسانی؛ مؤسس جنبش شیخیه (۱۱۶۶ - ۱۲۴۱ ه. ق. ۱۷۵۳ - ۱۸۲۶ م.)، و جانشینش سید کاظم (وفات در ۱۲۵۹ ه. ۱۸۴۳ م.) بود. دربارهٔ عقاید و تاریخ شیخیه در زمان دو فرد مزبور نگاه کنید به:

Bayat, *Mysticism*, pp. 37-56 Browne. *A Traveller's Narrative*, Note E, pp. 234-244; Huart, keyword 'Shaikhi', *Et*, 1st edn., vol. 4, 1934, pp. 279f.; MacEoin, *From Shaykhism*, pp. 50-124; Momen, *Shi'i Islam*, pp. 225ff.; Nicolas, *Essai sur leCheikhisme*, 4 vols., Paris, 1910, 1911 and 1914; Rafati, *The Development of Shaykhi Thought in Shi'i Islam*, 1979; idem, 'The Development of Shaykhi Thought in Shi'i Islam', in Moayyad (ed.), *The Baha'i Faith and Islam*, pp. 93-109; Scholl,

keyword 'Shaykhiyah'. in *ER*, Vol. 13, pp. 230-233.

جیش شیخیه از نقطه نظر مکتب متأخر کرمانی را نگرین توصیف نموده در:

Corbin, *L'École Shaykhie en Théologie Shi'a*, Teheran, 1967; idem, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, vol. 4, pp. 205-300; 'Pour une morphologie de la spiritualité Shi'a', in *Eranos-Jahrbuch*, vol. 29, pp. 71-81.

درباره مکتب کرمانی و آثار نگرین نگاه کنید به:

Amanat, *Resurrection*, pp. 68f.; MacEoin, 'Early Shaykhi Reactions to the Bab and His Claims', in *SBB*, vol. 1, pp. 1-48.

بعد از فوت سید کاظم، آن عده از شیخیه که بابی نگشته بودند به سه مکتب اصلی تقسیم شدند که همه ایشان به معتقدات سنت اصولی رجوع نمودند. مراکز عمده ایشان کربلا، تبریز و کرمان بود. مهم ترین ایشان مکتب کرمانی بود. اکنون حدود ۵۰۰/۰۰۰ شیخی در ایران، عراق و ناحیه خلیج زندگی می کنند.

(Bayat, *Mysticism*, p. 59; Momen, *Shi'i Islam*, pp. 229ff.; Rafati, *Development*, pp. 138ff.).

۳۷. در سلسله مراتب رسمی روحانیون اصولی، این مرتبه، پیش نیاز «اجتهاد» است. که اجتهاد به معنای توانایی حیز تفسیر بر مبنای قضاوت مستقل شخصی است. در اصطلاح حقوقی صفت فاعلی مجتهد (به معنای کسی که جید می کند)، نماینده طبقه ای از علماء است که قادر و مجاز به اجتهادند زیرا بر اصول فقه، دانش و تسلط کافی دارند. مردم عادی و روحانیون رده های پائین تر مجبورند که با نظر او در همه مسائل حقوق دینی موافقت کنند. مناسک مذهبی و از جمله نماز فقط هنگامی معتبر است که به تقلید از مجتهد در قید حیات انجام گردد. با طرح نظریه «تقلید». عملاً مجتهدین اصولی ادعای این را نمودند که رستگاری آخری فقط از طریق ایشان ممکن است.

۳۸. با مراجع زیر مقایسه کنید:

Halm, *Die Schia*, p. 140; MacEoin, *From Shaykhism*, pp. 75ff.; Rafati, *Development*,

pp. 192ff. درباره خود اصلاح به ص ۵۰۶، یادداشت شماره ۳۴ در همین کتاب حاضر رجوع فرمائید.

۳۹. معراج و قیامت، فی المثل برخلاف روال تفسیر تحت اللفظی سنت شیعی، مورد تفسیر استعاری قرار گرفت. حضور امام غایب نیز به منزله حضوری روحانی تلقی گردید و نه بصورت داشتن یک نوع زندگی جسمانی در جانی پنهان روی کره زمین.

در نظر گرفتن اعتقاد اساسی «خاتمیت» در دین اسلام^{۴۰} و با توجه به پیش بینی های قانونی اسلامی در زمینه تعیین مجازات مرگ برای ارتداد و یا کوشش برای کشاندن یک مسلمان به آئینی دیگر،^{۴۱} تجسم اینکه چه نتایجی در انتظار کسی می بود که می خواست به طور علنی مبادرت به انتشار دینی بعد از اسلام نماید، کار مشکلی نیست - نتایجی که قراز بود تاریخ بعدها، آن را به خونین ترین وجه تأیید کند. واضح است که حضرت باب برای تمهید وسائل حفظ و حراست اولیه از پیروان خود و رسالتی الهی که داشت، به روش افشای تدریجی اعلان امر خود و اظهار دعاویش پرداخت و در انجام این مهم از انتظارات نجات آخرالزمانی محیط شیعی اطراف خود بهره جست.

د. انتظارات نجات آخرالزمانی اسلام شیعی غیر سستی

انتظار شخصیتی ناجی که در آخرالزمان ظاهر خواهد شد برای اغلب گروه های شیعی - که به عنوان گروه اقلیت در جهان اسلام غالباً مورد زجر و آزار بودند - چیز تازه ای نیست. هر هنگام که اقدامات سیاسی و مذهبی یک شخصیت (امام) شیعی منجر به

(Bayat, *Mysticism*, pp. 43ff.; Corbin, *Terre Celeste et Corps de Resurrection*, pp. 146-64, including texts by Shaykh Ahmad on this subject, op. cit., ch. 9, pp. 281ff.; Huart, keyword `Shaikhi`, *EI*, 1st edn.; MacEoin, *From Shaykhism*, pp. 77f.; Momen, *Shi'i Islam*, pp. 227f.; Nicolas, *Essai*, vol. 3, pp. 23-45; Rafati, *Development*, pp. 106-122; idem, *Shaykhi Thought*, p. 104).

۴۰. در رابطه با این موضوع، جالب توجه است که بگوئیم دانشمندان غربی در رشته مطائعات اسلامی در باره آیه ۳۳:۴۰ قرآن در تأیید این باور اسلامی شک دارند. در آن آیه، حضرت محمد فقط خود را پیغمبری در بین سلسله انبیاء معرفی می کند و خط منی و روش متداول عملکرد ایشان را تأیید می کند. یک شکل دیگر ممکن این قضیه، در رساله اول قرنیان ۹:۲ یافت می شود که اصطلاح خاتم یا مظهر جهت نشان دادن تأیید بکار رفته است. بعدها فقط بعد از عنوان شدن یک حدیث بود که اصطلاح خاتم النبیین به اختتام قطعی ظهور الهی تفسیر شد (نگاه کنید به:

Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, p. 24; Joseph Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 53).

41. See W. Heffening, keyword `Murtadd`, *SEI*, pp. 413f.

شکست می‌شد، امید می‌شد، در دل‌های مؤمنین نشأت می‌گرفت که آن اقدامات سیاسی و مذهبی در آینده با رجعت مجدد آن شخصیت (امام) از سرگرفته شود.^{۴۲} بعد از گسست در سلسله امامت، این فکر نه فقط در محیط غیر سنتی شیعی رائج گردید، بلکه در مکتب شیعه دوازده امامی نیز وارد شد.^{۴۳} بر طبق روایت متأخر امامیه، امام دوازدهم در سال ۸۶۹ م. به دنیا آمد، اما از ترس زجر و آزار حاکمان عباسی، در ابتدا تولد او از عموم مخفی نگه داشته شد. امام دوازدهم، بعد از فوت پدرش فقط از طریق نواب (یا ابواب یا سفرای) اربعه با مؤمنین خود در تماس بود. این دوره به "غیبت صغری" معروف گشته است. در سال ۹۴۱ ه. ق. این ارتباط نیز گسسته گشت. از این سال به بعد، بر طبق عقیده دوازده امامی‌ها، امام "غیبت کبری" کرد و تا زمان رجعت موعود از انظار مخفی گشت.

بازگشت امام دوازدهم به عنوان نوعی رخداد برای نجات در آخرالزمان تلقی می‌گردد، که در آن زمان جامعه راستینی از مؤمنین تأسیس و قانون الهی حاکم خواهد گردید. در آن زمان، امام دوازدهم «یملأ الارض قسطاً و عدلاً، كما ملئت ظلماً و جوراً» یعنی بساط زمین را مملو از عدل و داد خواهد کرد همانطور که قبل از ظهورش مملو از ظلم و جور بود.^{۴۴} اعتقاد فوق به اعتقاد مشهور دیگری مربوط است و آن اینکه امام دوازدهم در زمان رجعت خود قدرت ناسوتی را در ارض به دست می‌گیرد و از همه دشمنان دین با شدت و بی رحمی انتقام می‌کشد، زیرا یکی از القاب امام دوازدهم "صاحب السیف" یعنی دارنده شمشیر است. مهم‌ترین عناوین او مهدی (یعنی کسی که به درستی هدایت شده)^{۴۵}

۴۲. اعتقاد به غیبت امام و انتظار رجعت پیروزمندانه او با مرگ محمد الحنفی. پسر امام علی در سال ۷۰۰ م. شروع شد (اگر چه او از نسل بلافضل حضرت محمد نبود). بر طبق عقیده شیعه چهار امامی (کیسانیه)، سلسله امامان به او خاتمه می‌یابد.

۴۳. علی الهادی (دهمین امام) و پسرش حسن العسکری (امام یازدهم) در تحت کنترل نظارتی دربار عباسیان به عنوان زندانیان واقعی بودند. در آن زمان در بین شیعیان معاصر امام یازدهم بر سر اینکه آیا پس از وفات امام العسکری فرزند ذکوری از او به جا مانده یا نه، اختلاف عقیده بود. (امام یازدهم، العسکری در اواخر سال ۷۴/۸۷۳ م. فوت شد). برای مطالعه سردرگمی شیعیان در این دوران فی المثل نگاه کنید به (Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 40ff.) که در این اثر نشان داده شده که تاکنون از خط اصلی شیعه امروزی، دوازده مکتب شناخته شده منشعب گردیده‌اند.

۴۴. روایت امامی، به نقل از: Halm, *Die Schia*, p. 45

۴۵. اسم مفعول است از فعل عربی هَدَى به معنی هدایت کردن و راهبر نمودن این اصطلاح در خود قرآن نیامده است.

و قائم (یعنی آن کس که قیام خواهد نمود)^{۴۶} می‌باشد. مجموعه روایات مربوط به این رخداد بسیار گوناگون است؛ یعنی علاوه بر آیات قرآنی و احادیث منسوب به معصومین، مطالب مشابه در روایات یهودی، مسیحی و زردشتی نیز جمع آوری شده است.^{۴۷} این روایات شامل انتظاراتی مربوط به آخرالزمان،^{۴۸} همراه با عقاید مربوط به مبعاد صرفاً جسمانی و نظراتی صرفاً مربوط به تجدید حیات اسلام می‌باشد. گروه‌های غیر رسمی همچنین در انتظار آنند که مهدی کتاب جدیدی بیاورد، یعنی شریعت جدیدی تأسیس نماید.^{۴۹}

اطلاق المهدی. احتمالاً در اوائل بدون اینکه معنای آخرالزمانی بدان منسوب باشد، به عنوان لقبی احترام آمیز برای حضرت محمد (ص)، حضرت ابراهیم و یا امام علی (ع) و امام حسین (ع) بکار می‌رفت (نگاه کنید به:

Halm, *Die Schia*, p. 22; Madelung, keyword "al-Mahdi", *EI*, 2nd edn., vol. 5, pp. 1230ff.).

۴۶. بر طبق روایتی از امامان، این امام جعفر صادق. امام ششم بود که صریحاً فرضیهٔ هویت دو شخصیت ناجی، یعنی مهدی و قائم را طرح نمود (Sachedina, *Islamic Messianism*, p. 61). همچنین نگاه کنید به ذیل لغت «قائم المحدث» در:

Madelung, keyword "Ka'im al Muhammad", *EI*, 2nd edn., vol. 4, pp. 456f.

47. See A. Abel, keyword "al-Dajjal", *EI*, 2nd edn., p. 77; Amanat, *Resurrection*, p. 2, note 5; C.G. Anawati, keyword "Isa", *EI*, 2nd edn., vol. 4, pp. 81, 84f.; Mary Boyce, *Zoroastrians*, pp. 148, 152; Heinz Halm, keyword "Dawr", *EI*, 2nd edn., Supplement, Fasc. 3.4, p. 207.

درباره آثار پارسیان در مریضه انتظارات آخرالزمانی نگاه کنید به:

Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, pp. 102f.

۴۸. بدین ترتیب اکثر نویسندگان شیعی انتظار دارند که بعد از حکومت مهدی بلافاصله قیامت بر پا شود و مردگان از قبر برخیزند و آخرین داوری در حق ایشان در آن روز داوری انجام گردد. در روایات امامیه توافقی بر سر مدت حکومت مهدی وجود ندارد. (نگاه کنید به:

A. Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 176ff.

۴۹. Momen, *Shi'i Islam*. ص ۱۶۹، ناقدان سنی این نظر را رد می‌کنند زیرا در غیر این صورت مجبور به قبول امکان وجود ظهوری بعد از دین حضرت محمد می‌شوند؛ فی المثل نگاه کنید به کتاب شرح احوال بدعت گذاران ابرنمصور عبدالقادر ب. طاهر البغدادی (متوفی در ۴۲۹ هـ و یا ۱۰۳۷ م.) که در کتابش تحت عنوان الفرق بین الفرق ذکر

روحانیت رسی نسبت به انتظارات انتهای هزارهٔ محمدی معمولاً برخوردار می‌گردد. محتاطانه داشتند. هر گونه کنجکاوی نسبت به زمان بازگشت مهدی موجب عتاب و خطاب می‌گردید و مرکس به چنین تصوّراتی مشغول می‌شد، مورد زجر و آزار قرار می‌گرفت.^{۵۱} اگر احیاناً توجهی به روایات آخرالزمانی می‌شد یا این وقایع را بی ربط به کرهٔ زمین و زمان حاضر یا نوعی اعتقاد به خاتمیت قرآن و شریعت می‌دانستند. به هر حال، روحانیون مسلمان، چون آباء کلیساهای مسیحی، خویشان را با عقیدهٔ تأخیر بازگشت موعود عادت داده بودند.

در عوض، در بنیان‌گذار نهضت شیخی، خاطرات روایات آخرالزمانی شیعه را پاس

می‌نماید که این نظریه‌های بدعت‌گذارانه است که بگوئیم در یوم آخرت. دین جدیدی جانشین اسلام می‌شود (نگاه کنید به: (Rafati, *Development*, p. 5). در بارهٔ این بحث نگاه کنید به:

A. Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 175 ff.

در حالی که امامیه سنتی سعی در تفسیر این روایات جهت بازگرداندن قوانین و نظم صدر اسلام دارند. گروه‌های دیگر امامیه (مانند قُرمیه، نگاه کنید به: (Madelung, keyword "al-Mahdi", *El*, 2nd. edn.; vol. 5, p. 1236) بی‌میل نیستند که به نتایج دیگری برسند. این موضوع در بین اسمعیلیه نیز مورد مناقشه است (نگاه کنید به:

Halm, *Kosmologie und Heilslehre der fruhen Ism`iliya*, pp. 19f.; Madelung, "Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", P. 55);

برای شواهد این چنین انتظاری نگاه کنید به:

Van Ess (*Chiliasische Erwartungen und die Versuchung der Gottlichkeit*, p. 56).

بعلاوه در روایاتی نیز از رفع شریعت و تجدید یکتا پرستی اولیه توسط مهدی سخن رفته‌است. نگاه کنید به:

Halm, keyword "Bateniya", *ElR*, vol. 3, p. 862. لذا اعجاب‌انگیز نیست اگر آثار بهائی به روایات اخیر

استناد جسته‌اند و قائم را صاحب کتاب جدید و قانون بدیع می‌دانند فی‌المثل در:

Shoghi Effendi, *Unfolding Destiny*, p. 426.

۵۰ آقا محمد باقر بهبهانی. رهبر مذهبی اصولی شناخته شده قرن ۱۸ در موعظه‌های خود حتی تا آنجا پیش رفت که گفت انتظار برای رجعت امام سیدی بیهوده‌است. زیرا اوضاع طوری نیست که بتوان تحمل مشکلات و مصائب ملازم با ظهور او را نمود.

(Amanat, *Resurrection*, p.42)

51. (Amanat, *Resurrection*, pp. 55f.

داشته و آنها را دوباره مطرح ساختند و بار دیگر پرستش امامان و ایمان به هدایت‌های آنان را احیاء نمودند. به این نحو ایشان دینداری و انقیاد تحت رهبری پیغمبر و امامان را در مقابل نظام متداول تقلید از علمای مذهبی با نفوذ تقویت نمودند. شیخیه صراحتاً ادعای مجتهدین را که خواستار انقیاد بی قید و شرط، یعنی تقلید مردم عوام و روحانیون طبقه پائین از روحانیون طبقات بالاتر بود، مردود دانستند.^{۵۲} شیخیه، بخصوص هنگامی که در بین خواص مؤمنین سخن می‌گفتند، مدعی دریافت الهامات مستقیم از امام غایب نیز می‌شدند و این نکته را با اشارات محتاطانه‌ای راجع به نزدیک بودن آخرالزمان و قیامت مرتبط می‌ساختند.^{۵۳} این احوال مبنای تکوین یک نوع توجه شدید به مهدویت باوری در میان بخش عمده‌ای از جنبش شیخی گردید و ذهن آنان را آماده پذیرش ادعا و تعالیم سید علی محمد کرد که خویشتر را در ۱۲۶۰ ه. ق.، مطابق با ۱۸۴۴ میلادی، به عنوان "باب" معرفی نمود.^{۵۴}

52 . Bayat, *Mysticism*, P. 49; Scholl, keyword "Shaykhiyah", *ER*, vol. 13, p.231.

53 . See Amanat, *Resurrection*, pp. 56ff.; Rafati, *Development*, pp. 136, 177-186; Muhammad-i-zarandi, *The Dawn-Breakers*, pp. 33f.

نتایج تبدیلات مستمر تکفیر این شد که افراد به نفع، یعنی بنیان سازی ایمان، پناه ببرند. روایات می‌گویند که سید کاظم در حلقه خواص مؤمنین خود، عقاید خود را بسیار واضح‌تر آشکار می‌ساخت. نگاه کنید به تاریخ نیل زرنندی، صص ۴۰ به بعد: Amanat, *Resurrection* صص ۶۰ به بعد. درباره عقاید شیخی که راه را برای ظهور حضرت باب هموار ساختند نگاه کنید به:

Rafati, *Development*, pp. 168 - 85.

۵۴ در شرح مفصل از چگونگی سیر مکتب شیخی به طرف دیانت بابی و سیر بعدی دیانت بابی را می‌توان در اثر امانت و مک کیرن یافت:

Amanat, (*Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran 1844-1850*), Ithaca, London, 1989; MacEoin, *From Shaykhism to Babims*, unpublished thesis, Cambridge, 1979.

برای داشتن یک دید کلی از موضوعات فوق نگاه کنید به:

Smith, *The Babi and Baha'i Religions*, Part I.

۵. ادعای حضرت باب

حضرت باب در خانواده‌ای بازرگان، در شهر جنوبی شیراز، در ایران متولد شدند. ایشان با وجودی که سید یعنی از اولاد پیغمبر بودند ولی به هیچ مدرسه مذهبی ای داخل نشدند. از همه اینها گذشته، آن حضرت تعلیم و تربیت رسمی روحانیون شیعه را تجربه نمودند.^{۵۵} به این دلیل می‌توان گفت که دانش و معرفت مذهبی ایشان فقط باید از منابعی کاملاً غیر از منابع معمول نشأت گرفته باشد. آن حضرت در عین داشتن عناصر غیر عادی (فردی م.) مرجعیت دینی از قبیل پارسائی و تقدس،^{۵۶} و شخصیت جذاب و نافذ^{۵۷} قادر بودند که از انتظارات نهفته در فرهنگ شیعی که در آن می‌زیستند، بهره‌جویند. اگر بخواهیم این انتظارات مردم را بر حسب درجه خارق‌العاده بودن مرتب کنیم، ترتیب زیر حاصل می‌شود: ادعای معرفت باطنی از طریق الهام گرفتن از امامان؛ شکل خاصی از رابطه با امام دوازدهم؛ رسالت آخرالزمانی و یا هزاره‌ای مهدی و یا قائم. اما در این میان، ادعای دریافت مستقیم وحی از جانب خداوند و ادعای تأسیس دیانت جدید که قرآن را از دور

۵۵ حضرت باب در تحت تعلیمات مدرسه‌ای که برای طبقه اجتماعی آروزه ایشان متداول بود قرار گرفتند، یعنی تقریباً شش سال در مکتب محلی رفتند و سپس یک دوره آموزش عملی در تجارخانه دانی‌شان دیدند و آنگاه به مدت چند سال به عنوان تاجری مستقل به کار مشغول شدند. به علت اینکه فردی عمیقاً مذهبی بودند با شیخیه تماس گرفتند و در فاصله سالهای ۱۸۳۹ تا ۱۸۴۰ در چند جلسه سخنرانی سید کاظم حضور یافتند، ولی هیچگاه دوره رسمی متداول تحصیلات مذهبی را طی نمودند. نگاه کنید به: Amanat, Resurrection, pp. 113 - 146.

۵۶ برای ملاحظه گزارشاتی راجع به پارسائی و تقوای فوق‌العاده آنحضرت، فی‌المثل نگاه کنید به: همان مأخذ بالا. صفحات ۱۴۷ به بعد.

۵۷ در باره تأثیر شخصیت ایشان نگاه کنید به: قرن بدیع، صص ۵۵ به بعد. ۷۱ به بعد، تاریخ نیل انگلیسی، صص ۹۱، ۱۰۲ به بعد، ۲۰۶ به بعد، ۲۷۸ به بعد، ۲۸۰ به بعد. Resurrection: ۳۳۲ اثر امانت، صفحات ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۷۱. Mysticism اثر بیات، صفحات ۹۷ و ۹۹.

در باره تأثیر گفتار (مکتوب و غیر مکتوب) ایشان و فرستاده‌هایشان، نگاه کنید به امانت، همان مأخذ، صص ۱۷۲ به بعد؛ بیات، همان مأخذ، صص ۱۰۹ به بعد؛ حضرت ولی امرالله، همان، صص ۱۲؛ محمد زرنندی، همان، صص ۲۱۲. جهت ارزشیابی شرح زندگی نامه‌های هیاکل مقدس همچنین نگاه کنید به:

Stephen Lambden, "An Episode in the Childhood of the Bab", in Smith (ed.), *In Iran. SBB*, vol. 3, pp. 1ff., esp. pp. 19ff.

خارج می‌کند، چیزی بود که فراتر از انتظارات سنتی شیعه بود. بنابراین، ادعاهای مطرح شده توسط شخص باب و یا توسط پیروانش (که از طرف او سخن می‌گفتند) منطبق با انتظارات فوق بود. عنوان "باب" که ایشان مشهور به آن بودند، آگاهانه انتخاب شده و مرتبط با تسمیه "ابواب" چهارگانه واسطه امام غائب در دوران غیبت صغری بود. عنوان "باب الامام"، به معنای دری بسوی امام غایب،^{۵۸} که به طور کلی بوسیله بیشتر مردم قابل فهم بود به تدریج با ظهور عناوین دیگری که خاص شیخیه بود دنبال گردید؛ مثلاً "رکن چهارم" که حضرت باب با آن یکی به حساب آمد.^{۵۹} تا جولای ۱۸۴۸ که در طی استنطاق در مجلس (ولیعهد) - که بدستور حاجی میرزا آغاسی تشکیل شده بود - حضرت باب آشکارا خویشتن را به عنوان قائم موعود معرفی نمودند، ادعای

58 . See MacEion , *From Shaykhism*, pp. 172f; idem, "Hierarchy, Authority, and Eschatology in early Bábí Thought", in Smith (ed.), *In Iran, SBB*, vol. 3, pp. 98f.

این تفسیر ساده از عنوانی که انتخاب کرده بود (باب قائم)، در ۱۸۴۵، در مسجد وکیل شیراز وقتی که تحت فشار دولتی و مذهبی فرار گرفت انکار شد. این انکار توسط غیر بایون به توبه از ادعاهای تعبیر شد. اما فی الواقع این انکار (باب قائم نبودن) در جهت رفع کج فهمی‌های، شاید عامداً، ایجاد شده، در مردم بود. حضرت باب از ادعای حقیقی خود نه تنها دست نکشیدند؛ بلکه در اظهار ادعای گامی نیز از آنچه گفته بود فراتر رفتند.

(*Amanat, Resurrection*, p. 255; Muhammad-i-Zarandi, *The Dawn Breakers*, pp. 154ff.; *Tarikh-i-Jadid*, pp. 50-54).

59 . *rukn-i-rábi'*; see MacEoin, *From Shaykhism*, pp. 170ff.; idem, *Hierarchy*, ibid. p. 116.

شیخیه منطقاً اصول پنج گانه دین امامیه (یعنی توحید، نبوت، امامت، عدل، معاد) را به سه اصل (توحید، نبوت و امامت) تقلیل دادند ولی یک اصل چهارم بدان افزودند و آن اصل شیعه کامل بود. شیعه کامل از نظر ایشان کسی بود که در ایام غیبت امام واسطه‌ای بین او و مؤمنین است.

(*Amanat, Resurrection*, pp. 54f.; *Bayat, Mysticism*, pp. 49 ff.; Scholl, keyword "Shaykhiyah", *ER*, vol. 13, p. 231).

درباره نحوه تفسیر کرمانی از "رکن رابع"، که با این تفاوت دارد، نگاه کنید به:

Bayat, ibid. pp. 66ff., 75ff.; MacEoin, *From Shaykhims*, pp. 168 f.

قائمیت ایشان بر عموم مکتوم بود.^{۶۰}
 اما آثار حضرت باب از همان آغاز کار مقام واقعی ایشان را مشخص می ساخت.^{۶۱}
 اگر چه ادعای حضرت باب مبنی بر تأسیس مذهب جدیدی که جانشین اسلام می شد به
 طور صریح و قطعی تا سال ۱۸۴۷ در رساله قائمیه و در دوره ماکو اظهار نشده بود،^{۶۲} اما این
 نوع عدم اظهار علنی نمی توانست باعث تعجب کسانی شده باشد که می دانستند چگونه
 سخنان ناگفته را دریابند و منظور اشارات و استعارات را درک نمایند.^{۶۳} ادعای قائمیت از
 اولین اثر نبوی ایشان بنام *قیوم الاسماء* آشکار شده بود.^{۶۴ ۶۵} ادعای قائمیت حضرت باب

60 . *Amanat, Resurrection*, pp. 199, 201, 385 ff.; Brown, *A Traveller's Narrative*,
 Note N, pp. 291 ff.

۶۱. در آثار حضرت اعلی شرح رسالت و مقام حضرت باب آمده است. فی المثل در *قیوم الاسماء* به اصطلاحات "ذکر" و
 "نقطه" بر می خوریم. (برای اصطلاح نقطه نگاه کنید به *Resurrection* اثر امانت، ص ۲۰۱ به بعد). ذکر. اصطلاحی
 قرآنی است (۷:۶۱). شیخ احمد این اصطلاح را جهت اشاره به حضرت محمد بکار برده بود (امانت. همان مأخذ. ص
 ۲۰۲، یادداشت ۲۷۳). اصطلاح "نقطه" توسط گوینو در صفحه ۱۴۴ کتاب مذاهب: بدین سان تشریح شده است: "نقطه
 بودن او بدین معناست که خودش آفریننده حقیقت و یک ظهور الهی و یک ظهور دارای قدرت مطلق است" و *Les*
Religions, p. 144

و براون در مقدمه بر *نقطه الکاف* ص ۲۷، نقطه را معادل با مشیت ایزدی خداوند، یعنی مظهر ظهور الهی می گیرد. برای
 مطالعه بیشتر درباره دو اصطلاح ذکر و باب نگاه کنید به مقاله لاونسن (Lawson) بنام "اصطلاحات ذکر و باب در تفسیر
SBB, vol. 5, pp. 1-63, esp. pp. 11ff.
 سوره یوسف، مندرج در:

در این مقاله لاونسن نشان می دهد که اصطلاح باب. خود معانی متعددی دارد که فقط یک معنای سستی آن فقط دری به
 سوی امام غائب است؛ معنای دیگر آن، مقام امام و حتی مقام پیغمبری است. ارجاعات بیشتر حضرت باب به خودشان
 را فی المثل می توانید در مأخذ زیر بیابید: دور بهائی، ص ۵۱ - ۵۰.

62 . *Amanat, Resurrection*, pp. 375ff.

۶۳. در تمام جوامعی که در تحت رژیم استبدادی زندگی می کنند. تکنیک های بیان مطالب به طریقی رمزی رشد
 خارق العاده ای پیدا می کند. مثلاً در کشورهای استبدادی بلوک شرق سابق اغلب ممکن می شد که عقاید مخالفان سیاسی
 دولت را حتی در روزنامه به چاپ رسانید به شرط آنکه آن را عمداً مبهم بیان کنند؛ ولی البته این زبان رمزی می توانست به
 راحتی مورد استفاده اعضای تازه وارد مخالف واقع شود.
 ۶۴. برای مطالعه بیشتر جزئیات به مقاله "Terms". اثر لاونسن، در همان مأخذ مذکور در یادداشت ۶۱ قبل، در صفحات

۱ به بعد رجوع نمائید. این حتی از شکل ظاهری ساختار کتاب **قیوم الاسماء** نیز آشکار است. :
(Lawson, "Terms", *ibid*, p. 6; MacEoin, *Shaykhism*, p. 158).

به منظور مطالعه محتوای این چنین اثری توسط حضرت باب که با هر نوع شکل سنتی تفسیر تفاوت دارد، نگاه کنید به:
Lawson, "Qur'án Commentary as Sacred Performance: The Bab's tafsirs of Qur'án 108 and 108".

یکی از اتهامات اقامه شده بر علیه مؤلف **قیوم الاسماء** که در حکم دادگاه ملاء علی بسطامی عنوان گردیده این بود: "که او کتابی نوشته که ظاهرش، یعنی سوره‌ها، آیه‌ها و حروف مقطعه‌اش و... به قرآن شباهت دارد."
(Momen, "Trial", *ibid*, pp. 119 ff., and others) عین متن فتویٰ به شرح زیر است: "أَلَفَ كِتَابًا وَ جَعَلَهُ سُورًا. جَمَلَ كُلَّ سُورَةٍ عَنْ عِدَّةِ آيَاتٍ مَعْلُومَةٍ وَ سَمَّاها بِاسْمٍ وَ افْتَتَحَ كَثِيرًا مِنْها بِحُرُوفٍ مَقْطُوعَةٍ... وَ عِنْدَ فِیْها أَلِ آيَاتٍ قُرْآنِيَةٍ." (پژوهشنامه، سال ۲، شماره ۱، ص ۵۰).

۶۵. این کتاب چندین اسم دارد: تفسیر سورهٔ یوسف، **قیوم الاسماء**. احسن التّفصّل. (Lawson, "Terms" , *ibid*.
(p. 1) دربارهٔ تاریخ نگارش این کتاب، باید گفت که بخش اول کتاب در شب ۲۳ - ۲۲ می ۱۸۴۴، یعنی شبی که حضرت باب برای اولین بار اظهار امر خود را به ملاء حسین نمودند، نوشته شده در حالی که بعضی محققین از مطلب فوق چنین نتیجه می‌گیرند که باقی متن کتاب در مدت چهار روز نوشته شده و در پائیز ۱۸۴۴ توسط مؤمنین در اقصی نقاط انتشار یافته، مک کیون (در صفحات ۱۵۷ به بعد کتاب *From Shaykhism* با تفسیر تحت اللفظی بعضی عبارات متن کتاب حضرت باب که در آن به کعبه اشاره رفته، چنین اظهار داشت که شاید این کتاب در طی سفر حضرت باب به مکه تکمیل شده باشد (حضرت باب در می ۱۸۴۵ از مکه بازگشت). اما از آنجائی که کلام حضرت باب امکان تفسیر استعاری و عرفانی آن عبارات را نیز می‌دهد - مشابه آیات قرآن دربارهٔ معراج حضرت محمد - لذا تاریخ محاسباتی مک ایون قانع کننده بنظر نمی‌رسد (خود مک ایون نیز ظاهراً بعدها نظر خود را در این مورد تغییر داد: در ص ۵۶، *Sources*، مدارک و گزارشات محاکمه ملاء علی بسطامی (ثانی من آمن) که در آن محاکمه، کتاب **قیوم الاسماء** نقش مهمی داشته، آشکارا نشان می‌دهد که تاریخ مک ایون اشتباه است، زیرا ملاء علی بسطامی مأموریت تبلیغی خود را در اوت ۱۸۴۴ در بغداد آغاز نمود و در اکتبر همان سال مسجون گردید.

The Trial of Mullá Ali Bastámi: A Combined Sunni - Shi'i Fatwá against the Báb
Iran. *Journal of Persian Studies* 22, pp. 113-143; Amanant. اثر مؤمن منتشره در:
Resurrection, pp. 220ff.)

نه تنها در حلقه مؤمنین بابی، بلکه توسط مجتهدینی که نسبت به حضرت باب حالت دشمنی داشتند نیز درک شده بود. مثلاً سابقه این آشنائی مجتهدین معاند را با ادعای قائمیت می توان در دو جا، یکی در فتوائی که در همان سال ۱۸۴۵ علیه ملاعلی بسطامی (یکی از حروف حی برجسته حضرت باب) صادر گردید، مشاهده کرد،^{۶۶} و دیگری در متن "اذهاق الباطل"^{۶۷} (کتابی که توسط محمد کریم خان کرمانی در ژوئیه همان سال تکمیل شد) ملاحظه نمود، که در هر دو جا به مدعیات حضرت باب درباره قائمیت در قیوم الاسماء استناد شده است.

بعلاوه به جهت ناشکیبائی تبلیغی یا آخرالزمانی بعضی بابیان، خط مشی محتاطانه حضرت باب نمی توانست برای همیشه ادامه یابد. از همان ابتدای ظهور، امیدهای آخرالزمانی نسبت به شخص باب و رسالت او مطرح شد.^{۶۸} فی الواقع شرایط اجتماعی، برای انتشار دعای انقلابی و سیاسی مهدویت مناسب بود. بی ثباتی سیاسی، کساد اقتصادی و فشار قدرت های اروپائی باعث شده بود که در آن موقع تمایل زیادی نسبت به ایجاد تغییرات بنیادی و اصلاحات در ایران وجود داشته باشد. آشکار است که برخی از

ترجمه این مقاله در شماره اول پژوهشنامه، سال ۲، ص ۳۹ درج شده است.

۶۶. Trial، اثر مؤمن، "محاكمه". صفحات ۱۳۳ - ۱۴۳. یکی از اتهامات علیه ملاعلی بسطامی این بود که مؤلف قیوم الاسماء ادعای مظهریت امر الهی را کرده است. (ص ۱۱۹ و نیز چند جای دیگر).

۶۷. مک ایون. *Early Shaykhi Reactions to the Bab and His Claims* صفحات ۱ تا ۴۷. بخصوص ص ۳۴.

۶۸. منشاء اعتراضات بحث انگیزی که در بعضی گزارشات غربی آمده (و از کتاب مذاهب گوبینو، ص ۱۴۴ شروع شد)، که در آن ذکر گردیده که: باب یا به علت تکبر روز افزون خود و یا تحت فشار بعضی از مؤمنین افراطی خویش بوده که مداوماً یکی بعد از دیگری ادعاهای جدید و متناقض با یکدیگر خود را عنوان نموده، ریشه در آثار میرزا تقی مستوفی (وقایع نگار دربار ایران، ۱۸۰۱ - ۱۸۸۰، مشهور به لسان المنک یا سپهر) دارد که با حضرت باب خصومت داشت. برای نقد آثار او نگاه کنید به *Mysticism* اثر بیات، ص ۸۸ و آن را مقایسه کنید با:

Amanat, Resurrection, pp. 199 ff.; *Mirza Abu'l-Fadl, Letters and Essays 1886-1913*, pp. 107ff.

جهت مطالعه توصیفی و ارزیابی وقایع دربار به عنوان یک مأخذ تحقیق، همچنین نگاه کنید به:

Brown, A Traveller's Narrative, Note A, pp. 173 - 192 *Tarikh-i-Jadid*, Introduction, pp. xiv, xxxix.

کسانی که در آغاز کار، حضرت باب را حمایت می نمودند، امید به چنین تغییرات انقلابی داشتند؛ این امیدها بخصوص در سال ۱۲۶۰ هجری قمری که بر طبق تقویم اسلامی دقیقاً هزار سال از غیبت امام دوازدهم می گذشت، به خاطر انتظار ظهور موعود شدت گرفته بود. همانند عیسی مسیح (ع) که در موقعیتی مشابه مجبور به آرام کردن و غلبه بر انتظارات مردم از ظهور یک ناجی سیاسی شد، حضرت باب نیز مجبور گردیدند امیدهای پوچ را حتی المقدور فرو نشانده، تدریجاً مردم را به درک عمیق تری از رسالت خود راهنمایی کنند.^{۶۹} این شاید دلیل دیگری برای روش اظهار امر تدریجی و همراه با تأمل و درنگ ایشان بود. از یک ناجی سیاسی معمولاً انتظار می رود که به نحو دیگری یعنی با سرعت و قاطعیت عمل کند.

کتاب ایقان حضرت بهاء الله^{۷۰} سند جالبی است که در باره انتظارات مربوط به آخرالزمان صحبت می دارد و مفهوم جدیدی از رسالت قائم را که با ایده های سنتی متفاوت است، آشکار می سازد. این کتاب بطور صحیح، تصوّر خود حضرت باب را از رسالتشان شرح می دهد. همان طور که از آثار خود آن حضرت (مانند تفسیر سوره یوسف)^{۷۱} و از شرح حال ایشان مشخص است.^{۷۲} کتاب ایقان در پاسخ به سئوالات حاج میرزا سید محمد یکی از دائی های حضرت باب نوشته شده است. جناب خال اعتراض و ایراد خاصی را نسبت به حضرت باب مطرح نمود و آن به این علت بود که او تفاوت قابل ملاحظه ای بین ادعای قائمیت باب و فقدان اقتدار ظاهره ایشان می دید که به هیچ وجه با انتظارات سنتی که از قائم به عنوان یک حاکم ارض می رفت تطابق نداشت.^{۷۳} در پاسخ به

۶۹. تشابه زیادی بین بابت و مسیحت وجود دارد مثلاً در شور و شوق هزاره ای منتظرین ظهور موعود اسلام که به حضرت باب رو آوردند و ناامیدی بعدی بسیاری از ایشان که عاقبت حضرت باب را انکار نمودند، در مقایسه با حوادث مشابه عصر حضرت مسیح که با چه شوق وافر حضرت مسیح را در اورشلم به عنوان پادشاه بنهد استقبال کرده پذیرفتند. اما سپس آشکارا از او دست کشیدند.

۷۰. این کتاب در حدود سال ۱۸۶۲، یعنی قبل از اظهار امر حضرت بهاء الله نگاشته شد.

۷۱. این نتیجه ای است که حتی رومر نیز بدان اطلاع حاصل کرد، آنجا که در صفحه ۲۰ *Die Babi-Behai* می نویسد: "حتی در تفسیر سوره یوسف... کاملاً آشکار است که باب آرمانی سیاسی ندارد. بلکه بدنبال یک آرمان مهدویت تئوسوفی است."

۷۲. این مطلب، بیش از همه جا در رد حمایت سیاسی و نظامی که از جانب منوچهرخان حاکم اصفهان به حضرت باب پیشنهاد شد، آشکار است (*The Bab*)، اثر جناب بالیوزی، صص ۱۱۴ به بعد).

۷۳. حضرت عبدالبهاء شباهت این قضیه را در مقایسه با انتظارات بنهد ذکر می نمایند که در آن وقت نرم بنهد منتظر یک

اعتراض او، حضرت بهاء‌الله بین سلطنت روحانی و سلطنت ظاهره تفاوت قائل می‌شوند و می‌فرمایند که باید بین سلطنت روحانی مظهر الهی^{۷۴} (که صریحاً حضرت باب را به عنوان قائم، یکی از آنها می‌شمارند) و هیئت ظاهره ایشان در جهان ناسوت تفاوت قائل شد.^{۷۵} این واقعیت که قائم - و اغلب مظاهر ظهور گذشته - لااقل در بدو امر، واجد هیچگونه قدرت ناسوتی نیستند،^{۷۶} امتحانی برای نوع بشر است.^{۷۷} متحرّی واقعی، راه به سوی خدا را با وجود مشاهده فقدان قدرت دنیوی در نزد فرستاده‌اش پیدا خواهد نمود.^{۷۸}

مسح ناجی ناسوتی سیاسی بودند در حالی که مسیح با حقیقتی روحانی ظهور فرمود (متخاتی از مکاتیب حضرت عبدالجبار، ج اول، ص ۴۳ - ۴۲) این لوح مبارک در بهاء‌الله و عصر جدید، طبع برزیل، ص ۱۳؛ ذیل "تحتو نبیات" به نور کامل آمده است.

۷۴. این هیاکل نجات بخش، علاوه بر این اصطلاحات، به نامهای دیگری نیز در متون مقدّس بیانی نامیده شده‌اند از جمله نبی، رسول، مرسل، سفیر وصفی. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نگاه کنید به: Towfigh, *Schöpfung*, pp. 170ff. جکیده‌ای از اصول و تعالیم دینانته بیانی راجع به مظهریت را در صفحه ۳۱ دور بهائی می‌توان یافت. همچنین به معرفی مفهوم پیغمبری در دینانته بیانی به توسط نویسندگان زیر توجه کنید:

Cole, *Concept*, esp. pp. 1f., 8f., 11ff.; Gollmer, *Gottesreich*, ch. 5.2. and 7.1; Towfigh, *Schöpfung*, ch. 4.

۷۵. «لیکونن سلطاناتاً علی من فی السموات و الارض و ان لن یطیعه احد من اهل الارض». (کتاب ایقان، ص ۷۲) «بر همه این وجودات منیره و طلعات بدیعه، حکم - جمیع صفات الله، از سلطنت و عظمت و امثال آن جاری است». (ایقان، ص ۷۸؛ متخبات، ص ۳۹) «مقصود از سلطنت، احاطه و قدرت آن حضرت است بر همه ممکنات؛ خواه در عالم ظاهر به استیلای ظاهری، ظاهر شود یا نشود» (ایقان، ص ۸۰). مشابه این در سلطنت الهی موجود است، که «المکنونه عن الانظار» است. (مناجات طبع برزیل، ص ۵۲).

۷۶. این مطلب آشکارا در ابتدای کتاب ایقان نشان داده شده است.

۷۷. «اگر آن جوهر قدم علی ما کان علیه ظاهر شود و تجلی فرماید احدی را مجال انکار و اعراض نماند... دیگر در این مقام مقبل الی الله از معرض بالله منفصل نگردد» (متخبات، ص ۵۴؛ مجموعه الواح طبع مصر، ص ۳۷۰؛ نیز نگاه کنید به: Gollmer, *Gottesreich*, ch. 6.4.)

۷۸. درباره صفات شخص مجاهد به کتاب ایقان، ص ۱۴۸ و متخبات، ص ۱۷۰ و بخصوص درباره شرایط مجاهده به ایقان، ص ۱۴۸ و متخبات، ص ۱۷۰ رجوع کنید. در مورد کاربرد مطلب فوق در مفهوم دینانته بیانی از طبیعت انسان، نگاه کنید به:

خلاقیت کلمة الله و رسالت نجات بخش مظاهر ظهور،^{۷۹} بر همه قدرت های مطلق جهانی سبقت می گیرد.

راجع به علت اظهار امر تدریجی مقام رسالت و مظهریت حضرت باب، هم خود ایشان و هم بعضی از مؤمنین برجسته ایشان توضیحاتی داده اند. مثلاً در دلایل السبعة، کتابی که در ۱۸۴۷/۴۸ نازل شده، حضرت باب علت آشکار سازی تدریجی دین خود و ادعاهای مرتبط با آن را به عنوان عملی تربیتی قلمداد می کنند و آن را عنایت الهی می نامند که سبب می شود که بوسیله آن مردم آسان تر بتوانند خود را برای امتحانی آماده سازند که ظهور یک دیانت جدید آنها را با آن مواجه می ساخت.^{۸۰} دلائلی مشابه توسط میرزا محمد علی زنوزی ملقب به انیس طی محاکمه اش در تبریز در ۱۸۵۰ ابراز گردید.

(Gollmer, Gottesreich, ch. 6.4).

۷۹. این هم به فرد و هم به اجتماع مربوط می شود: اجتماعی که در آینده تحت تأثیر اخلاق فردی قرار خواهد گرفت و بدان سبب منحرف خواهد گردید (نگاه کنید به گولمر، همان مأخذ، فصل ۷:۲).

۸۰. «و نظر کن در فضل حضرت منتظر که چقدر رحمت خود را در حق مسلمین واسع فرموده تا آن که آنها را نجات دهد. مقامی که اول خلق است و مظهر ظهور آیه انی انا الله چگونه خود را به اسم بابت قائم آل محمد ظاهر فرمود و به احکام قرآن در کتاب اول حکم نمود تا آنکه مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید و ببینند این مشابه است با خود ایشان؛ لعل محتجب نشوند و به آنچه از برای آن خلق شده اند غافل نمانند...» (دلائل السبعة مندرج در منتخب آیات نقطه اولی، ص ۸۴، ۸۵). آقای لبدن (Lambden)، ترجمه ای مرفعی از سوره الفتح حضرت بپناه الله به عمل آورده است (*Some notes on Baha'u'llah's Gradually Evolving Claims of the Adrianople/Edirne Period*، مستشره در BSB، ۵/۳-۶/۱، ژوئن ۱۹۹۱، صفحات ۷۹ به بعد) که در آن ملاحظه می کنیم که در آنجا نیز حضرت بپناه الله اظهارات مشابهی درباره دوره ظهور خود می فرمایند و تشابهاتی با دوره حضرت باب را بر می شمارند: «قال انا باب العلم و من یعتقد فی حقّی فوق ذلک فقد افتتری علی و اکسب فی نفسه انما عظیم ثم قال انی انا القائم الحق... انما لمحمد رسول الله... ثم قال عز ذکره انا نقطة الاولیه... و اذا ترفت کینونات عده من النفوس اذا شقّ الحجاب و طلع عن مشرق اقدس باتی انا الله لا اله الا انا ربکم و رب العالمین» (سوره الفتح). واصله از مرکز جهانی طی دستخط مورخ ۱۶ سپتامبر ۲۰۰۱) مشابه این نوع مطالب را حضرت بپناه الله در لوح خلیل (همان مأخذ، ص ۸۰) می گویند: «... فی سنة الستین و انه قد ظهر فی اول ظهوره بقمیص البایة... ثم بدل القمیص بالولایة... اذا تجلی علیهم باسم الربوبیة و نطق باتی انا الله لا اله الا هو». (لوح خلیل، واصله از مرکز جهانی طی دستخط مورخ ۱۶ سپتامبر ۲۰۰۱).

انیس اظهار داشت که دلیل اظهار تدریجی ادعای حضرت باب "ارتقای تدریجی شعور روحانی مردم بوده است."^{۸۱}

اگر این را به عنوان عقب نشینی توجیهی تلقی ننمائید ما از استدلال فوق و با استنتاج از منابع قابل دسترس دیگر می توانیم طرح زیر را بفهمیم: حضرت باب در مرحله اول ادعای کامل خویش را فقط بر شمار اندکی از شاگردانش معلوم ساخت این ادعا نخست با عناوین و اصطلاحاتی به دنیای خارج ابراز گردید که می توانست بوسیله مردم این طور تفسیر شود که ایشان فقط شخصی صاحب کرامات است. در اینجا اصطلاحات انتخاب شده با انتظارات آخرالزمانی و روحانی مخاطبین مرتبط بود. اما این اظهارات را می توان در سطوح مختلف بر حسب روش های مختلف تفسیر نمود. وجود این ابهام برای دیانت حضرت باب این امر را میسر ساخت که گسست از زمینه دینی قبلی و خاستگاه بومی به طور تدریجی و ملایم صورت گیرد تا مردم متوحش نگردند. به هر حال، تحلیل دقیق نشان می دهد که به کارگیری عناوین و دعاوی سنتی، از همان آغاز توأم با استفاده تلویحی از مفاهیم جدیدی بوده که دارای اشارات و کاربردهای وسیع تری بوده اند. معانی واقعی مفاهیم جدید و اشارات، به تدریج در مراحل بعدی تکامل جامعه آشکار گردید. همگام با ظهور تدریجی معانی بدیعه، جامعه بابی نیز به تدریج توضیح گرفت تا به مرحله ای رسید که مقام یک دیانت مستقل را یافت.

ما شاهد تحوّل تکاملی مشابهی در مورد دیانت و ادعاهای حضرت بهاء الله هستیم.^{۸۲} این طرحی است که معمولاً در تاریخ ادیان شاهد آنیم. مثلاً در اسلام می بینیم که چطور حضرت محمد در ابتدای کار در اظهار امر خود محافظه کاری نشان داد، در حالی که پس از طی چند سال مماشات عاقبت در مدینه، قبله را که تا آنوقت همان قبله یهود بود تغییر داد.^{۸۳} مثال دیگر را می توانیم از حضرت مسیح بیان نمائیم که چگونه بیانات متفاوتی در

۸۱. به نقل از امانت، *Resurrection* اثر امانت، صص ۱۹۹ به بعد.

82. See Lambden, "Some Notes", *ibid*, pp. 75ff.; Cole, "Bahá'u'lláh's Sūrah of the Companions", esp. pp. 8,22.

(سورة الاصحاب) احتمالاً اولین محققى که عنوان «راز مهدویت» را در ارتباط با حضرت بهاء الله مطرح ساخت کول بود

در مقاله "Baha'u'llah and the Naqshbandi Sufis in Iraq"، منتشره در (SBB), Vol.2, p. 15 :

همچنین نگاه کنید به همان مأخذ، در ذیل مدخل «بهاء الله در»، *EIR*, vol. 3, p. 424. درباره ریشه این اصطلاح به

یادداشت شماره ۸۴ در چند سطر پائین تر همین کتاب حاضر رجوع کنید.

۸۳. ایشان این مطلب را با تغییر جهت قبله از اورشلیم به مکه نشان دادند که نمادی از مماشات با خلق اعلان و اعلان

مورد موعود مُنتَظَر یهود و مقام خود اظهار داشت که امروزه در اناجیل موجود است (و حاصل تفاسیر آن تا به امروز منشاء اختلافات بسیار در نوشتجات مؤلفین شده) ^{۸۴} - همه این مثال‌ها را می‌توان در یک مقوله و مطابق یک طرح دانست.

همین روش مماشات در نگرش حضرت باب نسبت به قوانین اسلام آشکار است. در اوان ظهور، به بایان توصیه می‌شد که از شریعت اسلام پیروی کنند ^{۸۵}، و فی الواقع حضرت باب با ارائه الگوی رفتاری خود و از طریق اظهار نظرات و تفاسیر، خواستار رعایت کامل و دقیق شریعت اسلامی بودند. ^{۸۶} اما در عین حال ایشان مردم را به جستجوی درک معانی عمیق‌تر در پس پرده ظاهر شریعت دعوت می‌فرمود. ^{۸۷} تا آنکه در تابستان ۱۸۴۸ از مرزهای انتظارات فرقه شیعه گذشت و دیانت حضرت باب از شریعت اسلامی انفصال حاصل نمود ^{۸۸} و شریعت اسلام جای خود را به احکام بیان فارسی، کتاب شریعت

تدریجی است.

۸۴ اصطلاح "راز مبدویت" اختراع عالم انجیلی ویلیام ورد (William Wrede) است که در کتابش به نام:

Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen, 3rd edn. 1965.

اؤلین تحقیقات انجیلی درباره این موضوع را آغاز نمود - برای ملاحظه مطالب تازه‌تر نگاه کنید به:

Heikki Räisänen, *The "Messianic Secret" in Mark* (Studies of the New Testament and its World), Edinburgh, 1990; C.M. Tuckett (ed.), *The Messianic Secret*, London, 1983.

۸۵ برای شواهد این مطلب نگاه کنید به مقاله مک ابرن، *Early Shaykhi Reactions* در همان مأخذ، ص ۱۱۹؛ *Trial*. اثر مزمن، "محاكمه"، در همانجا، ص ۱۴۲.

۸۶ فی المثل ادعیه بیشتری اجباری شد، دخان ممنوع گردید، تکریم فوق العاده نسبت به امامان از طریق مناسک ویژه بر سر مزار امام حسین نشان داده شد و متحرّی حقیقت مجبور به اجرای برنامه‌های خاص، شامل نماز و دعا بود. (نگاه کنید به: Smith, *The Babi and Baha'i Religions*, p. 33.)

87 . Smith, *ibid*.

88 . See Amanat, *Resurrection*, pp. 324 ff.; Muhammad-i-Zarandi, *The Dawn Breakers*, pp.292 ff.

بر خلاف منظور نظر حضرت باب، این گسست از قوانین اسلامی احتمالاً تمایلات ضد جدائی طلبانه را نیز در بین بایبون

دیانت بابی داد.^{۸۹} پس باید گفت که جامعه جدید چه در عمل و چه در نظر ابتدا از درون نظام موجود، آغاز به تکوین نمود؛ فقط تدریجاً آشکار گردید که دیانت جدید ناگزیر باید از تمکین به اسلام شیعی فزاتر رود و سپس به گسستن ناگزیر از اسلام تن در دهد. اگر چه ادعای حضرت باب همیشه مبنی بر ظهور جدید الهی بود، اما اعلان آن در بین نفوس جامعه، تدریجی و مطابق با انتظاراتی واقع گردید که متداول در محیط شیعی ایران آن روز بود، زیرا قرار بود که ادعای ایشان باعث امتحان عباد در جامعه اسلامی شود.

۲. مدعیات حضرت بهاء‌الله

چنانکه در فصول قبل نشان داده شد^{۹۰}، توضیحات فیچیکیا درباره میرزا یحیی ازل و حضرت بهاء‌الله بر جهت‌گیری‌های او دلالت دارد که در آنها یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد. در توصیف میرزا یحیی ازل، او را جوانی درون‌گرا که به حالات پرشور و شغف عرفانی متمایل^{۹۱} است تصویر می‌کند، در حالی که حضرت بهاء‌الله را شخصی

تشویق نمود؛ فی‌المثل نگاه کنید به براون، تاریخ جدید، متمم ۲، ص ۳۵۷.

۸۹. الگوی پیغمبری (حداقل در سنت اسلامی) شامل عملکرد قانونگذاری می‌شود. معیندا بیشتر قوانین حضرت باب که از حد قوانین خاص مذهبی خارج بود، هرگز به عمل در نیامد (و این مطلب توسط حضرت ولی امرالله در نامه مورخ ۱۷ فوریه ۱۹۳۹، ذکر شده است و در کتاب *Dawn of a New Day*، ص ۷۷ آمده است و نیز آن مطلب در کتاب *انوار هدایت*، تألیف هورن بی، فقره ۱۵۴۵ نیز درج شده است. از نقطه نظر دیانت بهائی دلیل واقعی بعضی از قوانین شدید حضرت باب نیاز به گسست از قوانین اسلامی در آن موقعیت و مهیا ساختن راه برای ظهور حضرت بهاء‌الله بوده است (نگاه کنید به کتاب اقدس، یادداشت ۱۰۹). برای بررسی قوانین دیانت بابی نگاه کنید به:

Smith, *The Babi and Baha'i Religions*, pp. 34f. ; See also Afnan, keyword "Le Báb", *Explications en arabe/en persan (Bayan-i-arabi/Bayán-i-fársi)*, *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. III. I, pp. 1917-1919; Browne, "A Summary of the Persian Bayán", pp. 323ff.

Amanat, *Resurrection*, pp. 409f.

برای بررسی متفدانه نگاه کنید به :

۹۰. به صفحات ۴۳ به بعد کتاب حاضر مراجعه کنید.

۹۱. *Baha'ism*، ص ۲۰. (این توضیح از براون اقتباس شده است (به مقدمه تاریخ جدید. ص XXI مراجعه کنید).

"جاه طلب" ۹۲ و "فرصت طلب" ۹۳ و "خودبین" ۹۴ قلمداد می نماید. فیچیکیا میرزا یحیی ازل را برتر می شمرد ۹۵ و به گمان او اقدامات حضرت بهاء الله برای کسب تدریجی مقام جانشینی صورت می گرفت. ۹۶ بنابراین فیچیکیا متقاعد شده که بهاء الله آشکارا موجب دو دستگی و تفرقه شده، ۹۷ از بابت تحریک ۹۸ و مبادرت ۹۹ به قتل مقصر است. و همچنین معتقد است تاریخی که به عنوان تاریخ اظهار امر بهاء الله اطلاق می گردد، "بعدها توسط بنائیان ساخته و پرداخته شده است". ۱۰۰ به منظور بررسی مواد مورد بحث فیچیکیا لازم است که ادعای حضرت بهاء الله، شخصیت میرزا یحیی ازل و موضع و موقف او را در جامعه بابی با توجه به زمینه های تاریخی، مورد بررسی قرار دهیم.

با وجود احترام عمیقی که بایه برای حضرت بهاء الله قائل بودند، آن حضرت ابداً مشتاق کسب قدرت یا طالب تفوق بر سایرین نبودند. در کتاب مستطاب ایقان آن حضرت چنین گواهی می دهند:

« از هر جهت رمحی آشکار و از هر سمت تیری طیار با اینکه با احدی در امری افتخار نمودم و بنفسی برتری نجستم. مع هر نفسی مصاحبی بودم در نهایت مهربان و رفیقی به غایت بردبار و رایگان. با فقراء مثل فقراء بودم و با علما و عظاما در کمال تسلیم و رضا. » ۱۰۱

بنابراین حضرت بهاء الله قصد نداشتند که مقام یحیی ازل را کم اهمیت جلوه دهند یا بر عزت او خلل وارد نمایند، بلکه رفتار خود او موجب تنزل عزت و مقام او شده بود. چنانکه لوئیس هینوزت (Louis Henuzet) به درستی و به جا خاطر نشان می سازد که ۱۰۲، بهاء الله برای رهبری جامعه، رقیب میرزا یحیی ازل نبود، بلکه رقبای میرزا یحیی کسانی بودند که در صدد دستیابی به مقام رهبری بر بابیان و یا رهبری بر بخشی از این جامعه بودند.

حضرت بهاء الله به احتمال قوی برای این که به وضوح نشان دهند که مایل به

۹۲. همان مأخذ، ص ۹۶.

۹۳. همان مأخذ، ص ۱۲۹.

۹۴. همان مأخذ.

۹۵. همان مأخذ، ص ۱۰۱.

۹۶. همان مأخذ، ص ۱۰۵.

۹۷. ص ۲۹۰.

۹۸. همان مأخذ، ص ۱۱۱ به بعد.

۹۹. همان مأخذ، ص ۱۴۱.

۱۰۰. همان مأخذ، ص ۱۲۵ (تأکید از خود فیچیکیاست).

۱۰۱. ایقان مبارک، ص ۱۹۳.

مناقشه و منازغه با میرزا یحیی ازل برای کسب ریاست نیستند، و به امید آرام کردن اوضاع، در ماه آوریل سال ۱۸۵۴ به کوههای سلیمانیه هجرت کردند و مدت دو سال را در عزلت و انزوا سپری کردند. خود آن حضرت راجع به این دوره و مراجعت به بغداد که متعاقب آن صورت گرفت چنین می‌فرمایند:

«مقصود جز این نبود که محل اختلاف احباب نشوم و مصدر انقلاب اصحاب

نگردم و سبب ضرر احدی نشوم و علت خزن قلبی نگردم»^{۱۰۳}

ادعای حضرت بهاء‌الله در سال ۱۸۶۳ در باغ رضوان در بغداد، بسی عمیق‌تر و گسترده‌تر از ادعای رهبری جامعه بابی بود. انتشار امر او فصل جدیدی در تاریخ دین، یعنی تاریخ امر بهائی گشود. این فصل جدید همان امر بهائی بود.

حضرت باب در آثار خود مکرراً راجع به نظریه ظهورات متوالیه بیاناتی می‌فرماید و حضرت بهاء‌الله مدعی شدند همان نسی هستند که حضرت باب به او بشارت داده بودند. این نظریه بر این عقیده مبتنی است که صرفاً یک خدای یگانه وجود دارد که از طریق ادیان به هدایت و تعلیم بشر می‌پردازد. لذا منشاء کلیه ادیان الهی یک منشاء واحد است و مقصود از آنها هدایت نفوس است تا طبق مشیت الهیه سلوک نمایند و نیز موجب ترقی و تقدم نوع انسان گردند. حضرت باب در دلائل سبعة راجع به مظاهر الهی چنین می‌فرماید:

«مشیت اولیه... است که در دوره بدیع اول آدم و بنوح در یوم او و

ببراهیم در یوم او و بموسی در یوم او و بعیسی در یوم او و بمحمد رسول

الله در یوم او و بنقطه بیان در یوم او و بمن یظهروه الله در یوم او و بمن یظهر

مین بعد من یظهروه الله در یوم او معروف بوده و این است سر قول رسول الله

از قبل اما النبیون فانا زیرا که ظاهر در کل شمس واحد بوده و هست.»^{۱۰۴}

به این ترتیب شارع هر دیانتی هم‌زمان با اظهار امر، آمدن ظهور مظهر الهی بعدی را

اعلام می‌نماید، چنانکه می‌فرمایند:

«خداوند عالم هیچ نسی را مبعوث نفرموده و هیچ کتابی را نازل

نفرموده مگر از کل اخذ عهد از ایمان بظهور بعد گرفته زیرا که برای فیض او

تعطیل و حدی نبوده...»^{۱۰۵}

لذا چنانچه افراد مؤمن قرار باشد همواره هدایت الهی شامل حالشان شود، باید

۱۰۳. ایقان مبارک، ص ۱۹۴.

۱۰۴. متخجات آیات نقطه اولی، ص ۹۰ و نیز همین مأخذ، ص ۸۰ (بیان فارسی، واحد ۲ باب ۸) نیز مراجعه کنید.

۱۰۵. متخجات آیات نقطه اولی، ص ۶۰ - ۵۹ (بیان فارسی، واحد ۶، باب ۱۶).

کلمه‌الله را در شکل و هیئت جدید باز شناسند و آن را تصدیق نمایند. به این دلیل، حضرت باب از مسلمانان می‌خواهند که به آن حضرت اقبال کنند.^{۱۰۶} به همین قسم، بایبان نیز باید به محض ظهور من یظهره‌الله، به آن حضرت رو آورند. همان لحظه‌ای که مظهر جدید ظهور می‌کند،^{۱۰۷} نبوات دین قبلی را متحقق می‌سازد و دیانت جدید نیز جایگزین دین قبلی می‌شود. چنانکه براون به درستی در این مورد اظهار می‌دارد، حضرت باب در هر صفحه‌ای از بیان فارسی ذکری از موعود به میان می‌آورند و او را مورد تمجید و ستایش قرار می‌دهند.^{۱۰۸} حضرت باب همواره به پیروان خود توصیه می‌فرمایند که موعود را تصدیق کنند و او را به بلاهایی که معرضین بر آن حضرت وارد آوردند، مبتلا ننمایند. آن حضرت به بایبان سفارش می‌فرمایند که هر نوزده روز یک آیه از بیان را که راجع به اقبال و تصدیق موعود است، بخوانند.^{۱۰۹} سرانجام با این بیان که «کُلُّ بَہَاءِ بَیَانٍ مِّنْ یُّظْهِرُهُ اللهُ اسْت»^{۱۱۰}، بر مقام موعود تأکید می‌فرمایند.

الف . نبوات مربوط به ظهور من یظهره‌الله

حضرت باب به وضوح ظهور قریب الوقوع موعودی را که همواره بالحنی پر شور به توصیفش می‌پرداختند، پیش بینی می‌فرمودند. این مطلب از بسیاری از بیانات مبارکه‌ای که خطاب به معاصران خود می‌فرمودند، عیان می‌گردد. آنها را نصیحت و دلالت می‌فرمودند که به خود آن حضرت ایمان آورند و من یظهره‌الله را به محض ظهور، تصدیق نمایند. برای مثال در نامه‌ای که در آن یک روحانی مسلمان به نام سلیمان را مورد خطاب قرار داده‌اند، از او می‌خواهند که به آن حضرت (باب) اقبال نماید؛ چون در غیر این صورت مورد لعن و نفرین قرار می‌گیرد. اما بعد ذکر می‌فرمایند که چنانچه وی نتوانست به باب ایمان بیاورد، خداوند او را می‌بخشد، البته در صورتی که در زمان حیات خود، در

۱۰۶. به همین مأخذ صفحات ۶۴، ۸۳، ۸۵ مراجعه کنید.

۱۰۷. به همین مأخذ، ص ۶۵، ۶۶، ۶۷، مراجعه کنید.

108. JRASXXLIV (OCTOBER 1889), P. 927.

۱۰۹. بیان فارسی، واحد ۶، باب ۸.

۱۱۰. همان مأخذ، واحد ۳، باب ۱۴. این آیه نه تنها بر مقام بلند مرتبه موعود تأکید می‌ورزد، بلکه ممکن است چنین

استنباط شود که تلویحاً به شخص حضرت بهاء‌الله اشاره دارد. (بیان فارسی، واحد ثالث، باب رابع عشر).

آینده، طی نامه‌ای به "مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ" اقبال نماید.^{۱۱۱} از نامه دیگری که حضرت باب خطاب به شریف مکه و سایرین مرقوم فرموده‌اند نیز آشکار می‌گردد که آن حضرت انتظار داشتند که موعود در همان زمان حیات شریف مکه ظهور کند. حضرت اعلی شریف مکه را چنین نصیحت می‌فرمایند:

«تومنتی و توصین بان یبلغن ذکر ایمانک الی من یظهره الله لینفعک و لیبدلن نارک بالثور».^{۱۱۲}

بعلاوه، حضرت اعلی در بیان فارسی، تلویحاً اشاره می‌فرمایند که مَنْ یُظْهِرُهُ اللَّهُ طی ۱۹ سال بعد از اظهار امر آن حضرت (۱۸۴۴)، یعنی طی دوره زمانی تا سال ۱۸۶۳، ظهور می‌کند، اگرچه فقط خداوند از لحظه ظهور او آگاه است.^{۱۱۳} بایان اولیه نیز آشکارا منتظر ظهور قریب الوقوع موعود بودند.^{۱۱۴} فقط همین نکته می‌تواند مبین این واقعیت باشد که به چه دلیل طی سالهای بلافاصله بعد از شهادت حضرت اعلی نفوس بسیاری مدعی مقام موعود و معبود شدند.

در مقابل، ازلی‌ها معتقد بودند که موعود صرفاً بعد از سال ۱۵۱۱ یا ۲۰۰۱ می‌باید ظاهر شود. این سالها بر اساس بیانات حضرت باب در بیان فارسی راجع به غیاث (یاری) و مستغاث (کسی که از او تقاضای یاری می‌شود)^{۱۱۵}، بر مبنای حروف ابجد، استخراج شده بودند. بر اساس این تفسیر، مَنْ یُظْهِرُهُ اللَّهُ موعود تا این مدت زمان سپری نشود، ظهور

۱۱۱. منتخبات آیات نقطه اولی. ص ۲۱. ۱۱۲. همان مأخذ. ص ۱۹.

۱۱۳. بیان فارسی. واحد ۳، باب ۴، نص فارسی چنین است: «در ظهور من یظهره الله خداوند عالم است که در چه حد از سن ظاهر فرماید او را ولی از مبداء ظهور تا عدد واحد مراقب بوده که در هر سنه اظهار ایمان بحررفی ظاهر گردد.» (در اینجا نویسنده این قسمت، نیکولا توفیق ترجمه انگلیسی این متن را می‌آورد و سپس با ترجمه ادوارد براون مورد مقایسه قرار می‌دهد و نتیجه‌گیری می‌کند که ترجمه او چندان دقیق نیست - م). (A Summary of the "Persian Bayan" اثر براون، مندرج در صفحه ۲۷۶ کتاب *Selections* اثر مؤمن). به عبارت دیگر در اصل بیان به فارسی، عبارت «به حرفی ظاهر گردد» مطلبی مبهم است: «بحرفی» بیانگر این نکته است که ظهور به واسطه حرفی از موعود و به ناگهان صورت می‌گیرد. این ظهور ناگهانی در جای دیگر نیز در بیان فارسی پیش بینی شده است. *JRAS* XXI III (July 1889), P. 515. اثر براون مراجعه کنید.

۱۱۴. میرزا حیدر علی در خاطرات خود این مطلب را چنین مورد تأیید قرار می‌دهد: "در آن ایام بسیاری مطمئن بودند که

ظهور مَنْ یُظْهِرُهُ اللَّهُ نمی‌تواند چندان دور باشد". (Stories from the Delight of Hearts, p. 8).

۱۱۵. بیان فارسی. واحد ۲ باب ۱۷، واحد ۳ باب ۱۵.

نخواهد کرد.^{۱۱۶} مقصود ازلی ها از طرح این بحث احتمالاً ردّ ادّعی حضرت بهاء الله بود. آنها، همانطور که براون نیز تأیید می کند، به طور قطع در ردّ مدّعی حضرت بهاء الله، به این نکته اشاره می کردند. او می گوید: «ازلی ها در توجیه ردّ ادّعی بهاء الله که خود را ناجی موعود می خواند، به این متون^{۱۱۷} متوسّل می شوند...»^{۱۱۸} ولی، از بیانات حضرت باب در بیان فارسی واضح می شود که استنباط ازلی ها با نصوص دیگری که طی آن حضرت باب ابراز امید می فرمایند که موعود قبل از پایان مستغاث ظهور کند، مطابقت و هماهنگی ندارد؛ چنانکه می فرمایند:

«عالم بظهور نیست غیر الله، هر وقت شود باید کُلّ تصدیق به نقطه
حقیقت نمایند و شکر الهی بجا آورند اگر چه امید از فضل اوست که تا
مستغاث نرسد از قبل کلمه الله مرتفع گردد.»^{۱۱۹}

از این بیانات آشکار می گردد که حضرت اعلی مستغاث را یک دوره زمانی تلقی می کنند که طی آن مظهر الهی ظاهر خواهد شد. حضرت بهاء الله نیز به وضوح همین دیدگاه دور زمانی حضرت باب را مطرح می فرمایند و غیاث و مستغاث را دوره هایی به حساب می آورند که طی آنها موعود ظهور می کند. آن حضرت از سال ۹ در دوره مستغاث که مَنْ يَظْهَرُ اللهُ ظهور می کند، سخن می گویند.^{۱۲۰} حضرت بهاء الله در پاسخ اعتراض ازلی ها مبنی بر اینکه چرا حضرت ایشان ظهور موعود را اعلام کرده اند، چنین استدلال می فرمایند:

«ای بیخبران سراز نوم غفلت بردارید و انوارش که عالم را احاطه
نموده، مشاهده کنید. بعضی می گویند زود اشراق نموده. ای بی بصران یا
قریب و یا بعید، حال اشراق فرموده، شما ملاحظه نمائید فی الحقیقه این
اشراق محقق است یانه. دیگر قُرب و بُعد آن در دست شما و این غلام نبوده
و نخواهد بود. حکمت الهیه که از انظر بریه مستور است، اقتضاء نموده.»^{۱۲۱}

۱۱۶. به مقدمه کتاب نقطه الکاف، صفحات ۲۵ به بعد مراجعه کنید.

۱۱۷. راجع به مستغاث.

118. *JRAS* (April 1892), p. 299.

۱۱۹. بیان فارسی، واحد ۳، باب ۱۵.

۱۲۰. ریحیق مختوم، ص ۵۱۴؛ سال ۹، به اظهار امر حضرت بهاء الله در طهران در سال ۵۳ - ۱۸۵۲، ۹ سال بعد از اظهار امر حضرت اعلی اشاره دارد. راجع به مستغاث به کتاب ایقان، ص ۱۹۲ نیز مراجعه کنید.

۱۲۱. منتخبات آثار مبارکه حضرت بهاء الله، ص ۷۳.

براون نیز در این باره به درستی اظهار می‌دارد که حضرت اعلیٰ نیز مطمئن بودند که "موعود ممکن بود هر لحظه‌ای ظاهر شود."^{۱۲۲}

ب. دو دلیل ادعا شده بر رجحان میرزا یحیی ازل در بغداد

بعد از سؤ قصد به جان ناصرالدین شاه در سال ۱۸۵۲ توسط یک بابی، بابیان مورد تهاجم موج بی سابقه‌ای از قتل و آزار قرار گرفتند؛ بسیاری دستگیر و مورد شکنجه واقع شده و به قتل رسیدند. حضرت بهاء‌الله نیز دستگیر شدند و مدت چهار ماه در سیاه چال طهران در دخمه‌ای متعفن در زیر زمین که مکانی مملو از حشرات موذی بود، مسجون بودند.^{۱۲۳} تا اینکه در نتیجه دخالت سفیر روس، کنت دالگورکی (Count Dolgorouki) و فشار عائله مبارکه آن حضرت و همچنین گزارشات تهیه شده توسط مراجع تحقیق راجع به موضوع^{۱۲۴}، آن حضرت آزاد شدند. بعد از مدت کوتاهی، با وجود بیگناهی، حضرت بهاء‌الله را مجبور به جلای وطن نمودند. آن حضرت به بغداد سرگون شدند^{۱۲۵}، سپس به

۱۲۲. مقدمه مقاله شخصی سیاح، ص ۱۷۷.

۱۲۳. روزنامه رسمی طهران، موسوم به وقایع اتفاقیه گزارش می‌دهد که میرزا حسینعلی نوری (نام اصلی حضرت بهاء‌الله) و چند تن دیگر از بابیان که در توطئه سؤ قصد به جان شاه، مقرر شناخته نشده بودند، توسط اعلیحضرت همایونی به حبس ابد محکوم شده بودند. (شماره ۸۲ مورخ دهم ذی القعدة سال ۱۲۶۸ هجری قمری مطابق با ۲۶ اوت سال ۱۸۵۲ میلادی.) به ترجمه انگلیسی گزارش روزنامه که روایتی ساده و بی پیرایه‌ای از قتل و آزار بابیان در اختیار می‌گذارد. مندرج در *World Order: A Baha'i Magazine* جلد ۱۳، شماره ۲، زمستان ۷۹ - ۱۹۷۸) صفحات ۱۲ به بعد مراجعه کنید.

۱۲۴. قرن بدیع، ص ۲۲۳.

۱۲۵. بر طبق حکم صادره از سوی ناصرالدین شاه، حضرت بهاء‌الله ملزم به ترک خاک ایران طی یکماه پس از رهایی‌شان از زندان شدند؛ چنانکه فیجیکیا به درستی خاطر نشان می‌کند، آنحضرت مجاز بودند کشور محل تبعید را خود تعیین نمایند (Bahaismus, p. 103). نماینده سیاسی روسیه، کنت دالگورکی به حضرت بهاء‌الله پیشنهاد کرد که به روسیه پناهنده شوند؛ ولی آن حضرت این پیشنهاد را نپذیرفتند. "بنابه سائقه روحانی" (قرن بدیع، ص ۲۲۷) و احتمالاً برای برکنار بودن از اتهام طرفداری سیاسی، به بغداد رهسپار شدند. (Baha'i International Community) (جزوه "حضرت بهاء‌الله"، بیانیه جامعه بین المللی بهائی، ص ۱۱). اظهار فیجیکیا (Bahaismus, p. 103) مبنی بر اینکه "مطابق گواهی خودش، گارد احترام، بهاء‌الله را تا مرز همراهی کردند" نادرست است. در باره این مطلب حضرت بهاء‌الله چنین می‌فرمایند: «مع غلام دولت علیه ایران و دولت بهیه روس...» (لوح این ذئب، ص ۱۷) و این مطلب با آنچه که

همراه اعضای عائله مبارکه در تاریخ ۸ آوریل سال ۱۸۵۳ بعد از سفری پر مخاطره در زمستان، در سرمای شدید و باگذشتن از کوهستان‌های غربی ایران، به بغداد که در آن زمان بخشی از امپراطوری عثمانی بود، وارد شدند. بعد از جریان سو قصد به جان شاه، میرزایحیی ازل مخفیانه به مازندران و گیلان و کرمانشاه رهسپار شد و سرانجام، با وجود آنکه شخص او را تبعید نکرده بودند، به بغداد وارد شد.

فیچیکیا همواره سعی می‌کند فرضیه خود را مبنی بر اینکه میرزا یحیی ازل جانشین قانونی حضرت باب بود و بعداً حضرت بهاء‌الله صحت و اعتبار مقام او را به زیر سؤال بردند، به اثبات برسانند. در مقابل این پیش زمینه، طرح این سؤال اهمیت دارد که آیا حضرت بهاء‌الله ابتدا به بغداد وارد شدند یا میرزا یحیی و کدامیک از دو برادر به دنبال دیگری وارد آن شهر شد. این نکته صحیح است که ترتیب ورود هر یک از آن دو، صریحاً بر برتری و رجحان یک برادر بر دیگری دلالت ندارد، ولی اصرار فیچیکیا مبنی بر ورود میرزا یحیی ازل به بغداد قبل از حضرت بهاء‌الله^{۱۲۶} صحت ندارد. فیچیکیا نه تنها روایت منقوله توسط حضرت بهاء‌الله^{۱۲۷} را نادیده می‌انگارد، بلکه اظهارات براون را هم در مقاله شخصی ستیج که وی از جهات دیگر علاقمند به نقل قول از آن می‌باشد، نفی می‌نماید. براون گزارش می‌دهد که طبق گفته خود میرزا یحیی ازل، مشاراً الیه مخفیانه در لباس یک درویش بعد از بهاء‌الله به بغداد وارد شد.^{۱۲۸}

فیچیکیا، بدون توجه به این منابع، بدون ذکر نام آنها در اینجا و بدون تحلیل منتقدانه^{۱۲۹} آنها، صرفاً بر مطلب دیگری از براون تکیه می‌کند که می‌نویسد: "سرانجام هر دو به بغداد گریختند. آنها در اواخر سال ۱۸۵۲ به آنجا رسیدند. بهاء‌الله که مدت چهار ماه در طهران زندانی بود، مدت کوتاهی بعد از برادر ناتنی خود به شهر وارد شده بود"^{۱۳۰}

فیچیکیا به آن اشاره دارد یعنی "گارد احترام... متفاوت است."

126 . *Baha'ism*, p. 104.

۱۲۷. رساله شیخ نجفی (ابن الذئب)، ص ۱۲۳.

۱۲۸. *A Traveller's Narrative* ص ۳۷۵. با وجود آنکه براون در صحت تاریخ گفته شده توسط میرزا یحیی ازل برای

ورودشان به بغداد (۱۸۵۲) شک می‌کند، که فی الواقع هم نادرست است، ولی در مورد ترتیب ورودشان به آنجا تردید ندارد. درهشت بهشت در مورد این سؤال که چه کسی نخست به بغداد وارد شد، پاسخی نیامده است. (ص ۳۰۱).

۱۲۹. او در متن دیگری، از حضرت بهاء‌الله نقل قول می‌کند که میرزا یحیی دو ماه بعد از ایشان به بغداد وارد شد.

(*Baha'ism*, p. 179) پس این مطلب برای او نامعلوم و پوشیده بود.

130 . *Hastings, Encyclopaedia of Religions and Ethics*, p. 302.

اعتراضات ذیل نسبت به شرح این وقایع قابل طرح است: اولاً درست نیست که گفته شود هر دو به بغداد گریختند، چون شرایط حضرت بهاء‌الله با میرزا یحیی ازل متفاوت بود، زیرا آن حضرت مجبور به تبعید بود. ثانیاً ترتیب ورود آن دو نیز به درستی گزارش داده نشده است. این گفته براون نه تنها با اظهارات طرفین درگیر یعنی حضرت بهاء‌الله و میرزا یحیی که البته ارزش و اعتبار تاریخی موثق‌تر و معتبرتر هستند، مغایر است، بلکه با گفته‌های خود او در مقاله شخصی سیاح مطابقت ندارد.^{۱۳۱} در منبع دوم ادعا شده راجع به ترتیب ورود آنها که فیچیکیا به عنوان یادداشت در کتابش می‌آورد،^{۱۳۲} اصلاً ذکری از این موضوع به میان نیامده است. انضمام یک مأخذ اضافی دیگر احتمالاً در خواننده چنین استنباطی را ایجاد می‌کند که اظهارات فیچیکیا، حاصل تحقیقات معتبر علمی و قابل اثبات است.

فیچیکیا همچنین مطالبی را مطرح می‌کند که مدعی است دلیل دیگری بر رجحان میرزا یحیی ازل می‌باشد. او به وضوح احساس می‌کند که باید مدام در جستجوی مدارکی دال بر برتری ازل باشد و بارها نتیجه‌گیری می‌کند که "اما رهبری به نحو روز افزونی به فرد با ثبات‌تری یعنی بهاء تفویض شده" ولی این مسأله به "برکناری تدریجی ازل و مآلاً به برتری و تفوق برادر ناتنی‌اش انجامید و حتی بعدها به جدایی و انفصال کامل این دو منجر شد."^{۱۳۳} به عبارت دیگر، فیچیکیا اظهار می‌دارد که بهاء‌الله قدرت را غصب کرد. با توجه به اینکه فیچیکیا رجحان میرزا یحیی ازل را بدیهی فرض می‌کند، ضمناً مدعی می‌شود که حضرت بهاء‌الله به فرمان میرزا یحیی ازل در سال ۱۸۵۶ از کردستان به بغداد مراجعت کردند: "بنابراین جناب بهاء فرمان برادر خود برای مراجعت به بغداد را اطاعت کرد، این نکته مجدداً نشان می‌دهد که در آن زمان (حداقل ظاهراً) برتری و رجحان فرد اخیر (ازل) کاملاً مورد تصدیق اوست."^{۱۳۴} فیچیکیا با این تفسیر که «مصدر امر» که موجب مراجعت بهاء‌الله گردید،^{۱۳۵} ندای میرزا یحیی^{۱۳۶} بود، به چنین نتیجه‌گیری می‌رسد. با وجود آنکه این عقیده از براون^{۱۳۷} نشأت می‌گیرد و با وجود مغایرت با اصول تحقیق آکادمیک و علمی، ولی

131 . p. 375.

132 . Namely Browne, *JRAS XXI.IV* (October 1889), pp. 945-948 (cited in Ficicchia, *Baha'ism*, p. 104).

۱۳۳. همان مأخذ، ص ۱۱۳.

۱۳۴. همان مأخذ، ص ۱۰۵.

۱۳۵. ایقان مبارک، ص ۱۹۵.

136 . *Baha'ism*, p. 112.

۱۳۷. مقدمه انگلیسی نقطة الکاف، ص ۳۲، همچنین به مقدمه فارسی کتاب مزبور صفحه لژ؛ و نیز *JRAS XXI.IV*

نیجیکیا در این مورد هیچ اشاره‌ای به اثر براون نمی‌کند.

این حقیقت دارد که میرزا یحیی ازل به همراه بسیاری از اعضای خانواده‌اش و جامعه بابی از حضرت بهاء‌الله تقاضا کرده بودند که از کوههای کردستان مراجعت نمایند.^{۱۳۸} میرزا یحیی که تا آن موقع به کلی کنترل خود را بر جامعه در حال فروپاشی بابی در بغداد از دست داده بود، بدیهی بود که به تجدید حیات جامعه بابی علاقمند باشد و انتظار داشت که حضرت بهاء‌الله با اقتدار ذاتی خود نظم را مجدداً برقرار نمایند. معهداً، نه ندای میرزا یحیی بلکه ندای الهی بود که موجب مراجعت حضرت بهاء‌الله گردید. این مطلب کاملاً از بیانات و نص مبارک بدیهی و معلوم می‌گردد.^{۱۳۹}

مصدر امر غیبی، مصدر امر الهی یا مصدر امر اصطلاحی است که غالباً در آثار حضرت بهاء‌الله دیده می‌شود. این اصطلاح همواره برای اشاره به خداوند مورد استفاده قرار می‌گیرد نه برای اشاره به انسان. برای مثال در یکی از نصوص، حضرت بهاء‌الله فضیلت ثبات در امرالله را می‌ستایند و می‌فرمایند باید چنان بود که نفسی قادر نباشد بین فرد مؤمن و مصدر امر یعنی خداوند قرار گیرد.^{۱۴۰} در بیانی که آن حضرت از مصدر امر سخن می‌گویند، کاملاً واضح است مقصودشان خداوند است، چون بین انسان و مشیت الهی تفاوت قائل می‌شوند. در چند سطر بالای همان مرجع نقل شده، می‌فرمایند:

«غافل از این که کمتد قضای الهی اوسع از خیال است و تیر تقدیر او مقدس از تدبیر. سر را از کمتدش نجات نه و اراده‌اش را جز رضا چاره»

صفحه ۹۴۶ (اکتبر ۱۸۸۹): مراجعه کنید.

۱۳۸. به قرن بدیع. ص ۲۶۲: بهاء‌الله، شمس حقیقت، ص ۱۵۹ مراجعه کنید. باک از لوح مریم فارسی که بعداً نازل شد بیان مبارک را نقل می‌کند که می‌فرمایند "تقدیر الهی" باعث شد که برخی از احماء در جستجوی ایشان برآیند. باک نتیجه‌گیری می‌کند؛ با وجود آنکه "مصدر امر" احتمالاً همان "فضای الهی" است. ولی عملاً مراجعت به اصرار برخی از بانیان یعنی ازل و پسر ۱۲ ساله حضرت بهاء‌الله یعنی حضرت عبدالبهاء، برادر حضرت بهاء‌الله، یعنی جناب کلیم، شیخ سلطان و جواد خطاب (بهاء‌الله شمس حقیقت، اثر جناب بالیوزی، ص ۱۵۹ به بعد) صورت گرفت. (Buck, Symbol and Secret p. 40).

۱۳۹. حضرت بهاء‌الله در ایقان مبارک می‌فرمایند: «باری تا آنکه از مصدر امر حکم رجوع صادر شد» (ص ۱۹۵).
 ۱۴۰. به بیانات حضرت بهاء‌الله در آیات الهی (ج ۱)، ص ۳۸ مراجعه کنید. بیانات بسیاری وجود دارد که کاملاً واضح است که حضرت بهاء‌الله به خداوند به عنوان «مصدر امر» اشاره می‌فرمایند (برای مثال کتاب بدیع، ص ۳۴۳ و ۳۵۱: لوح ابن ذئب، ص ۸۰ و ۱۰۴: آیات الهی، ج ۱، ص ۳۶۶).

نه ۱۴۱

بعلاوه دل بستگی حضرت بهاء‌الله به دیانت "در شرف محور و اضمحلال" ۱۴۲ حضرت باب بود که موجب مراجعت آن حضرت گردید. بنابراین، ادعای فیجیکیا مبنی بر اینکه مراجعت بهاء‌الله به درخواست میرزا یحیی ازل بوده و پس از بازگشت، به طور کامل "رجحان" ۱۴۳ وی مورد تصدیق آن حضرت قرار گرفته، کذب محض است.

ج. در مورد تاریخ اظهار امر حضرت بهاء‌الله

حضرت بهاء‌الله قبل از ترک بغداد و عزیمت به استانبول در سال ۱۸۶۳، از ۲۲ آوریل تا ۳ مه را در باغ نجیب پاشا که به باغ رضوان معروف است، گذراندند. نجیب پاشا، یکی از نفوس با نفوذ شهر، شنیده بود که افراد زیادی برای ملاقات حضرت بهاء‌الله می‌آیند، تا با آن حضرت وداع نمایند؛ لذا به حضرت بهاء‌الله پیشنهاد نمود که از باغ وسیع او واقع در سواحل رود دجله، برای این منظور استفاده نمایند. آن حضرت بعد از ده سال سکوت درباره اظهار امر مخفی خود در سیاه چال طهران، در آنجا (باغ رضوان) علناً در حضور گروه کوچکی از بایبان اظهار فرمودند که همان موعود بیان هستند. دقیقاً معلوم نیست تحت چه شرایطی اظهار امر آن حضرت صورت گرفت و چه بیاناتی فرمودند.

در سراسر آثار منتشره فیجیکیا، مکرراً فرد به تعبیر و تفاسیری برخورد می‌کند که هدف آنها مخدوش کردن اعتبار حضرت بهاء‌الله به عنوان مظهر امر است و تلویحاً آن حضرت را شخصی عاری از صداقت و فرصت طلب معرفی می‌کند. نمونه‌ای از این گونه ادعاهای فیجیکیا این است که اظهار امر حضرت بهاء‌الله در ۱۸۶۳، بعدها، توسط بیانیان ساخته و پرداخته شده، به این قصد و نیت که این واقعه را با پیشگویی‌های خاصی از حضرت باب مطابق نمایند تا به این ترتیب ظهور مهدی با اعداد رمزی ۹ و ۱۹ تقارن یابد. ۱۴۴ فیجیکیا چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

"بهاء‌الله به نحوی فرصت طلبانه اعداد مورد پیش بینی بابی‌ها را اقتباس نمود و آنها را با تاریخ ظهور مهدی یعنی ۹ یا ۱۹ سال بعد از اظهار امر باب مطابق کرد." ۱۴۵

۱۴۲. قرن بدیع، ص ۲۶۲.

۱۴۱. کتاب ایقان مبارکی، ص ۱۹۴.

143. Baha'ism, p. 113.

۱۴۴. همان مأخذ، ص ۱۲۵ (تأکید از خود فیجیکیاست).

۱۴۵. همان مأخذ، ص ۱۲۹.

قضاوت فیچیکیا مبنی بر اینکه ادعاهای حضرت بهاء الله نوعی فرصت طلبی است، صرفاً بر اساس این پیش داوری و فرضیه اوست که ظهور و اظهار امر حضرت بهاء الله از جانب خدا نمی تواند باشد و بر عکس انگیزه اقدامات حضرت بهاء الله خودخواهی و ریاکاری است. وی حتی اظهار نظر می کند که خود بهاء الله واقعاً اعتقادی به انجام وظیفه خود نسبت به رسالت الهی در سیاه چال و اظهار امر خویش در باغ رضوان نداشت. ضمناً این نقل قول از کتاب فیچیکیا دو نکته را آشکار می سازد: اولاً او به طور غیرمستقیم می پذیرد که با توجه به تاریخ ظهور جدید مورد انتظار، اعداد ۹ و نوزده نقش حیاتی در دینت بایی ایفا می کردند؛ ثانیاً مجدداً آشکار می گردد که فیچیکیا قادر نیست بین ظهور مهدی و مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ مَرعُود تمایز قابل شود.^{۱۴۶}

فیچیکیا از پذیرفتن این حقیقت که حضرت بهاء الله در سال ۱۸۶۳ در باغ رضوان اظهار امر کردند، امتناع می کند، چون این چنین استدلال می کند که "در غیر این صورت، ازل که در بغداد بود، بدون شک از آن خبردار می شد و در نتیجه در همان زمان نه بعداً ارتباط آنها با یکدیگر قطع می شد." ^{۱۴۷} معلوم نیست که آیا میرزا یحیی ازل کاملاً از اهمیت اظهار امر حضرت بهاء الله در این زمان آگاه بود، یا صرفاً نسبت به آن تردید داشت. احتمالاً وی در مجلس کوچک وابستگان و معاشرانی که حضرت بهاء الله در حضورشان در باغ رضوان اظهار امر فرمودند، حضور نداشت؛ هر چند، حتی اگر از این مطلب خبر می داشت، شاید به دلیل عدم قاطعیت، از بیان هر گونه اظهار نظری به طور علنی امتناع می نمود. خصوصیت عدم قاطعیت او را حتی فیچیکیا در متون مختلف مورد تأیید قرار داده است؛ ^{۱۴۸} شاید هم هنوز در آن هنگام از ماهیت ادعای حضرت بهاء الله آگاه نبود. علاوه بر این، اظهار امر آن حضرت، درست قبل از ترک استانبول در بحبوحه تهبه مقدمات خروج، صورت گرفت.

میرزا یحیی ازل در مورد اظهار امر حضرت بهاء الله، تا مدت ها اظهار نظری نکرد تا اینکه بعدها در ادرنه حضرت بهاء الله، در لوحی تحت عنوان سوره امر ^{۱۴۹} از او به عنوان معتمد برگزیده حضرت باب ^{۱۵۰} رسماً خواستند تا نظر خود را اعلان نماید. این مدرک که

۱۴۶. به کتاب حاضر، صفحات ۵۲۴ به بعد مراجعه کنید.

147. *Baha'ism*, p. 124.

۱۴۸. همان مأخذ، ص ۱۲۷.

۱۴۹. در مجموعه بارون روزن Baron Rosen صفحات ۴۰ - ۳۳ انتشار یافته است.

۱۵۰. به کتاب حاضر، صفحات ۵۴۲ به بعد مراجعه کنید.

به زبان عربی و به دست خود حضرت بهاء‌الله تقریر یافته، به طور واضح ادعای آن حضرت را آشکار می‌سازد که من بظهوره‌الله پیش‌بینی شده از طرف حضرت باب و عهده‌دار رسالت امر جدید هستند. این ادعا بر آغاز دوره جدید و ظهور دیانتی تازه و خاتمه دوره مسوءولیت میرزا یحیی ازل به عنوان معتمد حضرت باب، دلالت می‌نمورد. براون در مقدمه کتاب *نقطة الکاف*^{۱۵۱} با حذف جزئیات، اظهار می‌دارد که برخی از منابع بهائی، تاریخ اظهار امر حضرت بهاء‌الله به عنوان *من بظهوره‌الله* را سال ۱۲۸۰ هجری قمری مطابق با ۱۸۶۳ میلادی^{۱۵۲} ذکر می‌کنند. براون بعد از آوردن شعری از جناب نبیل و تصحیح و ترجمه آن^{۱۵۳}، تاریخ اظهار امر را سال ۱۲۸۳ هجری (۶۷ - ۱۸۶۶ میلادی) تعیین می‌کند. در بیت دهم از این شعر گفته می‌شود که حضرت بهاء‌الله در سن ۵۰ سالگی از وجه خود حجاب را برداشت و "خورشید بهاء عیان شد از خلف سحاب"^{۱۵۴} براون این بیت از شعر را به مفهوم اظهار امر بهاء‌الله تفسیر می‌کند. با این حال در جای دیگری تاریخ اظهار امر را ۱۸۶۳ نقل می‌کند؛ علی‌رغم اینکه براون قبلاً این شعر را منتشر کرده بود، ولی تاریخ اظهار امر حضرت بهاء‌الله را ۱۸۶۳^{۱۵۵} ذکر می‌کند. در مقدمه شخصی سیاح نیز به ذکر یک تاریخ ثابت در مورد این واقعه بسنده نمی‌کند، با مراجعه به شعر نبیل^{۱۵۶} در مقدمه، سال ۱۸۶۶/۶۷ را ذکر می‌کند و در پاورقی به سال ۱۸۶۴ نیز اشاره می‌نماید.^{۱۵۷}

۱۵۱. صفحه xxxii به بعد.

۱۵۲. این تاریخ در بسیاری از کتب بهائی یافت می‌شود. برای مثال، در خطابات حضرت عبدالبهاء در بیجی مورخ ۲۹ آوریل سال ۱۹۱۶ (رساله ایام تسعه، ص ۳۳۰، خاطرات استاد محمد علی سلمانی، ص ۸: رسائل و رقائم جناب ابوالفضائل، ص ۶۸، قرن بدیع، صفحات ۳۱۵ - ۳۰۹)؛ حضرت بهاء‌الله نیز به ازل رضوان به عنوان تاریخ اظهار امر خود اشاره می‌فرمایند، ولی سال آن را ذکر نمی‌کنند، کتاب مستطاب اقدس، بند ۷۵.

153. *JRAS XXI.IV* (October 1889) pp. 983 - 990.

۱۵۴. همان مأخذ، صفحات ۹۸۸ و ۹۸۴.

بنجاه چه گشت عمر آن میر عجاب	فرمود ز وجه خویش وی خرق حجاب
افتاد شرر بجان جبت و طاغوت	خورشید بها عیان شد از خلف سحاب

در عبارت وصیت و ولایت ایشان، ضمیر شخصی ایشان به دو اسم مشترک اشاره دارد و بنابراین منظور خود حضرت باب است. چون در آن زمان عملاً بر طبق وصیت میرزا یحیی، مورد بحث نبود بلکه موضوع بحث وصیت حضرت باب بود.

۱۵۵. مقدمه *Life and Teachings of Abbas Effendi* اثر فلیس، ص ۲۵.

۱۵۷. همان مأخذ. یادداشت (پاورقی) W، ص ۳۵۰.

۱۵۶. مقاله شخصی سیاح انگلیسی، ص xvii.

لذا براون ظاهراً از بابت این مطلب مطمئن نبوده است. علت این عدم اطمینان احتمالاً وجود سه تاریخ در ارتباط با رسالت و مظهریت حضرت بهاء‌الله است؛ یعنی بعثت روحانی آن حضرت در سیاه چال طهران در سال ۱۸۵۲، اظهار رسالت الهی در میان گروهی از مؤمنان در باغ رضوان در بغداد در سال ۱۸۶۳ و بالاخره اعلان گسترده عمومی راجع به دیانت جدید در ادرنه در سال ۱۸۶۷ به شکل الواح، خطاب به حاکمان و سلاطین زمان.^{۱۵۸}

تاریخ مذکور توسط نبیل در بیت دهم شعرش واضحاً به مرحله سوّم، یعنی اعلان عمومی امر از ادرنه، اشاره دارد. منظور نبیل این است که حضرت بهاء‌الله علناً رسالت خود را در ادرنه، به نحوی قابل توجه، به واسطه الواح خطاب به حاکمان و سلاطین زمان خود، اعلان فرمودند. لذا آن حضرت از پس سحاب ظاهر شد، به زبان استعاری نبیل، نور خورشیدی که قبلاً پنهان و پوشیده بود، اکنون آشکار و پدیدار گردید. براون جریان سه مرحله‌ای که طی آن حضرت بهاء‌الله رسالت خود را آشکار ساختند، از یکدیگر باز نمی‌شناسد و بنابراین برای فرآیند اظهار امر به دنبال یک تاریخ مشخص می‌گردد. او در تلاش خود برای مشخص کردن تنها یک تاریخ، تاریخ متأخر را «محتمل‌تر» به حساب می‌آورد.^{۱۵۹} خطای براون این نیست که تاریخ آخری را درست به حساب آورده، بلکه تعیین تنها یک تاریخ و عدم به حساب آوردن دو تاریخ قبلی دیگر اشتباه اوست.^{۱۶۰}

۱۵۸. به کتاب دیانت بهائی، آئین فراگیر جهانی، اثر مارتین و هجر، ص ۵۷ به بعد مراجعه کنید.

۱۵۹. کتاب نقطه الکاف، مقدمه، ص xxxiii

۱۶۰. براون با اتخاذ صرفاً یک تاریخ، ظاهراً به تناقضی رسیده که به سادگی قابل توجه است. برای مثال وی در هنگام مناسبت منابع متعدّد بهائی، به یک اختلاف حداکثر ۱۴ ساله در گزارشات مربوط به تاریخ‌های اظهار امر حضرت بهاء‌الله رسید.

(*JRAS* (April 1892) p. 304) این دوره از اظهار امر خفی آن حضرت تا اعلان عمومی مقام ایشان در ادرنه فی الواقع ۱۴ سال بطول انجامید. وجود تاریخ متأخر دیگری در مقاله شخصی سیّاح و ذکر تاریخ جدیدتر توسط میرزا ابوالفضائل نیز براون را دچار سردرگمی می‌نماید. (همان مأخذ، ص ۷۰۳) در اینجا نقل قول ابوالفضائل حقیقتاً، واضحاً مدلل می‌سازد که بهائیان معتقدند که مقام مظهریت حضرت بهاء‌الله به تدریج آشکار شده، چون ابوالفضائل از بزرگی مقام حضرت بهاء‌الله که در عکاً آشکار می‌گردد، سخن می‌گوید. این نقل قول برخلاف تصوّر براون به تاریخ اظهار امر حضرت بهاء‌الله اشاره ندارد. ابوالفضائل در نامه‌ای به الکساندر نومانسکی که براون به طور قطع آن را ملاحظه نموده بود، تاریخ اظهار امر آن حضرت را ۱۸۶۳ ذکر کرده بود که با تاریخ نقل شده در مقاله شخصی سیّاح مطابقت دارد. (به

فی الواقع سال مورد اتخاذ برآون درست است، ولی به اظهار امر خفی آن حضرت مربوط نمی‌شود، بلکه صرفاً به اعلان عمومی امر جدید ارتباط می‌یابد. البته اعلان عمومی از اظهار امر خفی اولیه آن حضرت خارق العاده‌تر و بسیار پر اهمیت‌تر است، بنابراین تعجب‌آور نیست که برآون تاریخ اعلان عمومی را همان تاریخ مورد نظر به حساب می‌آورد.

به هر حال، شعر جناب نبیل نه تنها واضحاً به اعلان عمومی حضرت بهاء‌الله اشاره دارد، بلکه به اظهار امر آن حضرت در حضور گروه کوچکی از مؤمنان در بغداد نیز دلالت دارد. در بیت هفتم تلویحاً به حضور حضرت بهاء‌الله در بغداد بعد از مراجعت از کوه‌های کردستان، اشاره دارد. در این شعر زوراء (بغداد)^{۱۶۱} از نظر شرافت به یشرب و بطحاء (مدینه و مکه) تشبیه شده، و از جمع شدن عشاق وی از چهار سوی و از برافراشته شدن لوای حق در سایه سلطنت او نام برده شده است.^{۱۶۲} شهرهای مکه و مدینه، از مراکز قابل توجه دیانت اسلام بودند که در آنها حضرت محمد زندگی و تعالیم خود را انتشار داده بود. به همین قسم، بغداد نیز با حضور مظهر جدید، یعنی حضرت بهاء‌الله، مقدس و متمیز گردید و از سلطنتش لوای حق برپا شد. برپائی لوای حق صریحاً بر این دلالت دارد که مقام حضرت بهاء‌الله به عنوان مظهر الهی در بغداد آشکار و عیان شده بود. به همین دلیل جناب نبیل در جای دیگری بغداد را مکانی توصیف می‌کند که در آن مقدر بود امر حضرت بهاء‌الله به کمال برسد و بر جهانیان مکشوف شود.^{۱۶۳}

از نص سورة الصبر^{۱۶۴} نازله در ۲۲ آوریل سال ۱۸۶۳ (اولین روز عید رضوان)، از لوح هودج^{۱۶۵} تحریر یافته در راه استانبول و لوح ناقوس^{۱۶۶} نازله در ۱۹ اکتبر سال ۱۸۶۳ در

مجموعه رسائل و رقائم ابرالفضائل، ص ۱۲۱ مراجعه کنید).

161. *Adolf Wahrmond, Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache, vol. I, first part, p. 59* (Zuraw = بغداد . 161)

162. *JRAS, 21.4 (October 1889) pp. 984 - 987:*

زورا ز شرف یشرب و هم بطحا شد

در سال جهیل ز دشت بر زورا شد

از سلطنتش لوای حق برپا شد

عشاق وی از چهار سوی جمع شدند

۱۶۳. مطالع الانوار، ص ۶۴۱ - ۶۴۰.

۱۶۴. سورة الصبر به لوح ایوب نیز معروف است. نص اصلی در آیام تسعه، تألیف اشراق خاوری، صص ۳۰۴ - ۲۶۲

۱۶۵. لئالی الحکمة، جلد ۱، صص ۱۶ - ۱۲.

مندرج است.

۱۶۶. لوح ناقوس به «سحانک یا هو» نیز معروف است. اصل نص مبارک در آیام تسعه، اثر اشراق خاوری، صص ۱۰۶ -

استانبول نیز معلوم می‌شود که حضرت بهاء‌الله دعوی مظهریت مستقلة خود را در اوایل سال ۱۸۶۳ و نه در سال ۱۸۶۶/۶۷ اعلان فرموده بودند. در همه این نصوص مبارکه، این بیان مبارک آمده که آن حضرت مظهریت خود را اعلان نموده و یوم‌الله فرا رسیده است. در اواسط سوره الصبر می‌فرمایند:

ان یا بهاء الزّوج لا تشرّ نفسک بتلك الحُجبات. فاطهر بقوّة الله ثم
فکّ الختم عن اناء الزّوج الذی کان فی ازل الازال بخاتم الحفظ مختوماً
لتهبّ روائح العطرته من هذا الاناء القدیمیة علی الخلائق مجموعاً. ۱۶۷

حضرت بهاء‌الله در لوح نصیر^{۱۶۸} که به محض ورود به ادرنه نازل نمودند، مجدداً اعلان فرمودند که نفس موعود هستند. براون در توضیح خود از این نص، به درستی اظهار می‌دارد که این مطلب "ظاهراً از اولین آثار اوست که در آن به صراحت و با قاطعیت ادعاهای خود را اعلان می‌نماید"^{۱۶۹} حضرت بهاء‌الله در لوح نصیر چنین می‌فرمایند:

اگر بصر را از حُجبات اکبر مطهر سازی فضلی مشاهده نمایی که از
اول لا اول الی آخر لا آخر شبه و مثل و ندّ و نظیر و مثال از برایش نبینی. و
لکن لسان الله به چه بیان ناطق شود که مُحتجیان درک او نمایند و الا برار

۱۰۰ مندرج است. شرحی از مضامین آن در *Revelation* اثر طاهر زاده، ج ۲، صص ۲۸ - ۱۸ مندرج است.

۱۶۷. لوح آیوب، ایام تسعه، ص ۳۰۰.

۱۶۸. نسخه اصلی در مجموعه الواح صفحات ۱۶۶ به بعد، برگزیده‌هایی از آن در منتخبانی از آثار حضرت بهاء‌الله، صص ۹۷، ۷۶ مندرج است.

۱۶۹. *JRAS*, 21.4 (October 1889) p. 949. به ترجمه انگلیسی مقاله شخص سیاح، اثر حضرت عبدالبهاء، صص ۹۶ به بعد یادداشت شماره ۱ توجه کنید. با این حال براون اشتهاً تاریخ تحریر آن را سال ۶۷ - ۱۸۶۶ حساب می‌کند.

(*JRAS*, 21.4 (October 1889) p.951.) چون نص مبارک به ۲۰ سالی که طی آن حضرت بهاء‌الله با مخالفت‌ها مواجه بودند، اشاره می‌کند یعنی ۲۰ سال اذیت و آزار از زمان تصدیق امر باین. براون با وجود آنکه به درستی اظهار می‌دارد که بهاء‌الله جزء بایان اولیه بودند، ولی تاریخ اقبال ایشان را سال ۱۸۴۷ ذکر می‌کند، در حالی که حضرت بهاء‌الله در اوایل سال ۱۸۴۴ جزء پیروان حضرت باب شدند. (به مطالع الانوار، ص ۹۱؛ اسلمنت، بهاء‌الله و عصر جدید، اثر دکتر اسلمنت، نشر اول، ص ۲۶؛

A Basic Dictionary اثر مزمن، ص ۳۹ مراجعه کنید). بنابراین سال نزول لوح نصیر ۶۴ - ۱۸۶۳ می‌باشد (که به

محاسبه بر اساس ۲۰ سال هجری قمری یا شمسی بستگی دارد).

یشریون من رحیق القدس علی اسمی الابهی من ملکوت الاعلی و لم یکن

لدونهم من نصیب. ۱۷۰

در لوح دیگری^{۱۷۱} که بعداً نازل شد، حضرت بهاء‌الله از سه اعلان مهمی که در باغ رضوان مطرح شد، سخن می‌گویند: اول منع جهاد، دوم تأکید بر این موضوع که تا ظهور مظهر الهی بعدی هزار سال طول می‌کشد و سوم آنکه به واسطه بیانات مبارکه آن حضرت کُلّ خلقت، حیات تازه‌ای یافته‌است. این بیانات مبارکه متضمن مقام حضرت بهاء‌الله به عنوان یک مظهر الهی مستقل نیز می‌باشد.

حتی از هشت بهشت که کتابی مجادله‌آمیز بر علیه بیانیان است نیز آشکار می‌گردد که حضرت بهاء‌الله در هنگام اقامت در بغداد، دعوی خود را اقامه نموده بودند چنانکه در هشت بهشت می‌خوانیم:

"هنگامی که میرزا حسینعلی (بهاء‌الله) وضعیت را آشفته می‌بیند، به فکر می‌افتد که خود همان دعوی را اقامه کند..."^{۱۷۲}

این واقعه حتی به عنوان دلیل تقاضای سفیر ایران از حکومت عثمانی مبنی بر اخراج بهاء‌الله از بغداد نقل شده‌است.

۳. میرزا یحیی ازل

میرزا یحیی نوری در سال ۱۸۳۱-۳۲ در طهران به دنیا آمد. وی پسر میرزا بزرگ نوری، وزیر صاحب مکتب و ثروت و کوچک خانم اهل کرمانشاه، حرم منقطعه میرزا بزرگ

۱۷۰. مجموعه الواح، ص ۱۷۰، منتخبات، ص ۷۷. در روایت آقا محمد رضای فناد شیرازی، اشاره قابل توجهی به ظهور اسرار سنه ثمانین (۱۲۸۰ هجری قمری / ۱۸۶۳ میلادی) در بیت مبارک حضرت بهاء‌الله در ناحیه مرادیه در ادرنه وجود دارد. (به بهاء‌الله، شمس حقیقت، اثر جناب بالیوزی، ص ۲۸۴ مراجعه کنید). این اولین بینی بود که حضرت بهاء‌الله بعد از ورود به ادرنه در آنجا ساکن شدند و مدت کوتاهی در آنجا اقامت داشتند. "ظهور سنه ثمانین" به اعلان مقام حضرت بهاء‌الله به عنوان مظهر الهی اشاره دارد؛ این مقام ده سال قبل (۱۸۵۲) به آن حضرت وحی شده بود.

۱۷۱. ابن لوح در ۱۴ محرم سنه ۱۳۰۴ هجری (۱۸۸۶/۸۷) نازل گردید. مضامین این لوح که در آرشیو مرکز جهانی بیانی تحت شماره INBA Xerox Coll. vol. 44:225 درج گردیده، توسط لمبدن (June 1991) [BSB, vol. 5.3-6.1] p. 82، تلخیص شده‌است. به کتاب نفعات ظهور حضرت بهاء‌الله تألیف جناب طاهرزاده، ترجمه دکتر باهر فرقانی، جلد اول، صص ۲۹۸ - ۲۹۶ نیز مراجعه کنید.

۱۷۲. نقل از ترجمه انگلیسی مقاله شخصی سیاح، ص ۳۵۸، در نسخه اصلی (هشت بهشت، ص ۳۰۳) چنین می‌خوانیم: "میرزا حسینعلی... خود این دعوی را ساز کند."

بود. ۱۷۳ حضرت بهاء‌الله بعد از فوت پدر در سال ۱۸۳۹، مسؤلیت سرپرستی برادر ناتنی خود را که در آن زمان حدوداً ۸ ساله بود، به عهده گرفتند. بعد از آنکه حضرت بهاء‌الله در سال ۱۸۴۴ به دیانت حضرت باب ایمان آوردند، میرزا یحیی ازل نیز در سال ۱۸۴۶ در سن ۱۴ سالگی بابی شد. حدوداً در سال ۱۸۴۹، حضرت باب یحیی ازل را به عنوان رهبر جامعه بابی منصوب نمود^{۱۷۴}، ولی میرزا یحیی جوان از اینکه به سبب دین خود، مورد اذیت و آزار قرار گیرد، در هراس بود و لذا اکثر اوقات را در خفی بسر می‌برد. برای مثال، براون چنین گزارش می‌دهد:

"این شخص (ازل) اکثراً پنهان از چشم دیگران بود..."^{۱۷۵} منابع دیگر نیز بر شیوه زندگی مخفیانه او، یعنی بر عادت وی مبنی بر تغییر قیافه در لباس یک یهودی، عرب و درویش و هراس او از اینکه به عنوان یک بابی شناخته شود، متفق القول هستند. حتی کتاب جدلی مذهبی ازلی‌ها، هشت بهشت، موضوع تغییر قیافه دادن‌های او را پنهان نمی‌سازد.^{۱۷۶} برعکس تقیه، یعنی مخفی داشتن اعتقادات دینی خود در شرایط زور و اجبار یا در هنگام خطر، در هشت بهشت به عنوان یک فضیلت و وظیفه دینی، مورد تمجید و ستایش قرار می‌گیرد.^{۱۷۷}

۱۷۳. ترجمه انگلیسی مقاله شخص سیاح، باداشت W: ص ۳۷۳.

۱۷۴. برای جزئیات بیشتر به کتاب حاضر، صص ۵۵۱ به بعد مراجعه کنید.

175. *JRAS XXI.IV (October 1889), p. 943. Encyclopedia of Religions and Ethics, vol. II, p. 303.*

۱۷۶. هشت بهشت، ص ۳۰۱، نقل در ضمیمه‌های مقاله شخصی سیاح، باداشت W: ص ۳۵۴ نویسنده مقدمه فارسی کتاب *نقطة الکاف* نیز درباره تغییر قیافه دادن‌های میرزا یحیی ازل خبر می‌دهد (pp. lh-lta). منابع بهائی نیز مطالب مربوط به زندگی مخفیانه میرزا یحیی ازل را مورد تأیید قرار می‌دهند. از جمله این منابع عبارتند از: حضرت عبدالبهاء، مقاله شخصی سیاح، اثر حضرت عبدالبهاء، ص ۲۷، حجج البیّنه، ص ۵۷ حضرت ولی امرالله چنین روایت می‌کنند: «وقتی با لباس تبدیل به شهر اخیر فرار کرد و به عنوان یک نفر یهودی بغدادی به کفش فروشی مشغول شد و به قدری خوف و رعب ارکان وجودش را احاطه نمود که به اتباع خود اعلام کرد هر کس که مدعی شود که وی را دیده یا صدایش را شنیده است، او را تکفیر خواهد کرد.» (قرن بدیع، ص ۳۳۳)

۱۷۷. به کتاب *Bayat-Philipp, Mirza Aqa Khan Kirmani*، ص ۲۲۱ مراجعه کنید که نوشته است: «بنابراین تقیه برای بابی‌های ازلی دستور وقت شد. اگرچه این مطلب در کتاب بیان میرزا محمد علی نیامده، اما برای ما جای تعجبی نیست که مشاهده کنیم این مطلب در کتاب هشت بهشت به عنوان یک فضیلت مهم و در واقع یک وظیفه دینی محسوب

بعد از قضیه تیر اندازی به ناصرالدین شاه، میرزا یحیی ازل به منظور فرار از اذیت و آزار احتمالی، خود را پنهان ساخت. ۱۷۸ بعد از سرگونی حضرت بهاء‌الله به بغداد او نیز عازم بغداد شد. با وجود آنکه او را تبعید نکرده بودند، ۱۷۹ ولی دو ماه بعد از حضرت بهاء‌الله به آنجا رسید. عزیمت میرزا یحیی ازل به بغداد کاملاً داوطلبانه بود. در حکم و فرمان شاه مبنی بر سرگونی بهاء‌الله، نام او ذکر نشده بود. چون تبعید نشده بود و از لحاظ رفت و آمد در قید و بند نبود، مدت کوتاهی بعد از ورود به بغداد، حضرت بهاء‌الله او را نصیحت کردند که به ایران بازگردد. ۱۸۰ چنانچه مطابق نصیحت آن حضرت عمل می نمود، می توانست بابی هایی را که بعد از شهادت حضرت باب و به علت قتل و کشتار وحشیانه آنها، از لحاظ روحیه دچار یأس و ناامیدی شده بودند، دور هم جمع کند و روحیه آنها را تقویت و تجدید نماید. ولی میرزا یحیی ازل به تقاضای حضرت بهاء‌الله اعتنایی ننمود و ترجیح داد با نام مبدل به عنوان یک پارچه فروش در بغداد بماند. ۱۸۱

طی اقامت در بغداد، سید محمد اصفهانی با میرزا یحیی ازل هم پیمان شد. این شخص نفوذ بسیاری بر میرزا یحیی داشت و در حکم نیروی محرکه میرزا یحیی در طغیان آتی وی بر علیه حضرت بهاء‌الله محسوب می گردید. طبق گزارشات، سید محمد اصفهانی همواره از برتری هوشی و عقلی خود سود جسته و میرزا یحیی را وسیله مضحکه و مسخره می ساخت و در حضور دیگران او را رسوا و شرمند می کرد. بر طبق فرموده حضرت بهاء‌الله، سید محمد اصفهانی، باعث شد که میرزا یحیی دچار لغزش و خطا شود ۱۸۲ و به جاده تباهی کشیده شده ۱۸۳ و فریب بخورد. ۱۸۴

چون میرزا یحیی ازل در خفی زندگی می کرد، حضرت بهاء‌الله به مراقبت و

گردد. راجع به نتیجه به بحث مربوط به شیخ صفحات ۳۰۲ به بعد کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۷۸. هشت بهشت، صفحه ۳۰۱، مقاله شخصی سیاح، ص ۳۷.

۱۷۹. به صفحات قبل کتاب حاضر، ص ۵۲۹ به بعد مراجعه کنید.

۱۸۰. حضرت بهاء‌الله در رساله این ذنب، در این فقره مورد سوال چنین آمده است: «بعد از ورود در عراق به امر حضرت پادشاه ایران آمده‌الله دوماه او ازید فاصله میرزا یحیی وارد شد. ذکر شد ما را حسب الامر به اینجا فرستاده اند تو خوبست در ایران باشی و میرزا موسای اخوی را می فرستیم به طرف دیگر چه که اسم شما در دیوان نیامده می توانید به خدمتی قیام نمایید.» (لوح این ذنب، ص ۱۲۳)

۱۸۱. به قرن بدیع، ص ۲۴۲ مراجعه کنید. ۱۸۲. لوح این ذنب، ص ۵۲.

۱۸۳. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۸۴: همان مأخذ، مراجعه کنید به، یادداشت ۱۹۰ و ۱۹۲.

۱۸۴. لوح این ذنب، ص ۱۲۴.

سرپرستی جامعه بایی در بغداد پرداختند و در نتیجه، آن حضرت مورد احترام روز افزون بابیان قرار گرفتند، در حالی که اعتبار میرزا یحیی ازل رو به کاهش بود و در نتیجه به حضرت بهاء الله رشک می‌ورزید و مآلاً باحمایت و تحریک سید محمد اصفهانی، بر علیه حضرت بهاء الله، اقدام به توطئه نمود و در جامعه به ایجاد آشوب و ناآرامی پرداخت تا سرانجام این اعمال او به هجرت حضرت بهاء الله به کوه‌های کردستان منجر شد. ۱۸۵ طی دو سال غیبت حضرت بهاء الله، وضعیت بابیان بغداد رو به وخامت نهاد. میرزا یحیی ازل از هم کلام شدن با بابیان ساکن در بغداد و بابیانی که از نقاط دور برای دیدن او که رهبر اسمی جامعه بود، به بغداد سفر می‌کردند، امتناع می‌نمود. در عوض چنانکه در هشت بهشت مورد تأیید قرار می‌گیرد، صرفاً با اقوام و مؤانسان نزدیک خود معاشرت می‌کرد. ۱۸۶ او همچنین ظاهراً تمایل نداشت یا قادر نبود که اصول اخلاقی متعالی ای را که حضرت باب مقرر فرموده بودند، در زندگی خود متجلی سازد یا در جامعه برقرار و تثبیت نماید. در نتیجه آن جامعه فاقد رهبر، از هم فروپاشیده و موازین اخلاقی اش نقض گردید و اوضاع و شرایط به طور فزاینده‌ای رو به هرج و مرج و ناآرامی نهاد. در چنین شرایطی بحرانی، بسیاری از بابیان سعی کردند که مقام رهبری را از آن خود سازند و ادعا کردند که همان موعودی هستند که حضرت باب پیش بینی فرموده بودند. ظاهراً میرزا یحیی ازل گاهی این مدعیان را تحمل می‌کرد و گاهی به فکر سر به نیست کردن آنها بود. ۱۸۷ محققاً وی از طرح و هدایت بحث‌های استدلالی عاجز بود. اثر او تحت عنوان مستیقتظ که در این دوران نوشته شده و بر علیه رقیب فرضی او، دیان تحریر گردیده، حاوی انتقادهای شدیدی بود که در اوج خود، قتل دیان را ضروری شمرد. ۱۸۸

حضرت بهاء الله پس از گذراندن دو سال در کوه‌های کردستان، هنگامی که به بغداد مراجعت کردند، فوراً مصمم شدند تا وحدت و انسجام را به جامعه بازگردانند، اعتماد و اطمینان ایجاد کنند و روح جدید در کالبد بابیان بدمند. در نتیجه اقدامات آن حضرت، به

۱۸۵. حضرت بهاء الله در لوح مریم مرقوم می‌فرمایند که بغداد را ترک کردند که شاید نار بغضا ساکن شود. (اشراق خاوری، ریحق مختوم، جلد ۲، ص ۹۹۲). آن حضرت دلایل خروج خود را در ایقان مبارک شرح می‌دهند (به مسبحث مورد بحث من در صفحات ۵۲۴ به بعد کتاب حاضر مراجعه کنید).

۱۸۶. هشت بهشت، ص ۳۰۱.

۱۸۷. بر طبق کتاب نقطة الکاف، میرزا یحیی گرچه علی الظاهر بسیاری از مدعیات "ظهورات" وارد می‌کرد، ولی واقعاً از آنها استقبال می‌کرد و آنها را باعث "تقریر شکوه الرهیت متجلی در خوبستن تلفی می‌کرد". (نقل از براون، تاریخ جدید، ضمیمه ۲، ص ۳۸۷).

۱۸۸. به ص ۷۴-۵۷۳ همین کتاب حاضر مراجعه کنید.

نحو چشمگیری حیثیت امر که در نتیجه هرج و مرج چند سال قبل، شدیداً خدشه دار شده بود، ارتقاء یافت. لذا بسیاری از بایبان آن حضرت را احترام و حتی تکریم بسیار نمودند که این موضوع رشک و حسد میرزا یحیی ازل را بیش از پیش تشدید کرد.

در فرمان صادره از دولت عثمانی که در آن به حضرت بهاء‌الله دستور داده شده بود که به استانبول بروند، از میرزا یحیی ازل ذکرنی به میان نیامده بود.^{۱۸۹} او برای یک مدت طولانی، مطمئن نبود که کجا باید برود، ولی سرانجام تصمیم گرفت به استانبول عزیمت کند. بنابراین در موصل به حضرت بهاء‌الله و همراهان ایشان پیوست و مجدداً در لباس مبدل تا پایتخت امپراطوری عثمانی آنها را همراهی کرد.^{۱۹۰} در استانبول میرزا یحیی دوباره بر علیه حضرت بهاء‌الله و پیروان آن حضرت توطئه نمود. روایات تقریر شده توسط میرزا ابوالفضائل نشان می‌دهد که حامیان میرزا یحیی ازل با روحانیون شیعه در تلاش برای آسیب رساندن به حضرت بهاء‌الله با هم تبانی کرده بودند.^{۱۹۱} حتی به علت راپورت‌های خود میرزا یحیی^{۱۹۲} یا حامیان او، تعدادی از بهائیان دستگیر شدند.^{۱۹۳}

۱۸۹. به صفحات ۵۵۹ به بعد همین کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۹۰. فیجیکیا راجع به این وقایع چنین می‌نویسد: "ازل بلافاصله به کاروان پیوست و پیوسته در فکر مهاجرت به هندوستان بود، ولی سرانجام با تردید و در لباس مبدل به گروه پیوست. ولی همه جا او را به عنوان رهبر بایی می‌شناختند و با عزت و احترام از او استقبال می‌کردند" (*Baha'ism*, p. 127). مقایسه این مطلب با مطالبی که شاهدان این ماجرا روایت می‌کنند، خواندنی است. بر طبق روایت حضرت عبدالبنیاء و آقا رضا، میرزا یحیی ازل را هیچیک از مسافران نمی‌شناختند مگر میرزا آقا جان، سید محمد اصفهانی و البته اعضای خانواده‌اش. آقا رضا روایت می‌کند که میرزا یحیی در موصل در لباس مبدل به گروه پیوست و من با او هیچ آشنایی قبلی نداشتم با وجود آنکه اعضای گروه از هویت او بی‌خبر بودند و برخی فکر می‌کردند او مسافری یهودی است که به جهت امنیت به کاروان پیوسته، ولی ازل هویت واقعی خود را بر من آشکار نمود. بنابراین گفته فیجیکیا مبنی بر اینکه از میرزا یحیی ازل به عنوان یک رهبر بایی با عزت و احترام استقبال به عمل آمد، نمی‌تواند درست باشد. خود میرزا یحیی توضیح می‌دهد که چرا تا رسیدن به موصل به کاروان پیوسته است: "من از بغداد با شما همراه نشدم چون که می‌ترسیدم شماها را تحویل مقامات ایرانی بدهند. به این جهت با قیافه مبدل به راه افتادم که از عواقب کار در امان باشم." (بهاء‌الله، شمس حقیقت، ص ۲۳۷).

۱۹۱. "پیروان اصلی ازل با سران شیعه توافق کردند که به مخالفت با بهائیان برخیزند و مأمورین عالی رتبه ترکیه را از طریق انواع توطئه و دسیسه‌ها بر علیه این جامعه برانگیختند" (میرزا ابوالفضائل، حجج البیّه، ص ۶۲).

۱۹۲. مثلاً حبس و تبعید مشکین قلم، یکی از پیروان حضرت بهاء‌الله، به نظر می‌رسد مستقیماً کار میرزا یحیی باشد. از مدارک و شواهد دولتی در فیرس چنین بر می‌آید که مشکین قلم که به همراه ازلی‌ها به آنجا تبعید شده، از سوی میرزا

این دسیسه‌ها و استتکاف حضرت بهاء‌الله از تملق‌گویی جهت جلب نظر مقامات استانبول، سرانجام به سرگونی آن حضرت به ادرنه انجامید. بعد از آنکه میرزا یحیی مکرراً اقدام به قتل برادر ناتنی^{۱۹۳} خود نمود و پس از آنکه حضرت بهاء‌الله رسالت خود را در مکتوبی به میرزا یحیی، تحت عنوان سوره امر اعلان فرمودند و از او خواستند که بالاخره تصمیم خود را بگیرد که آیا آن حضرت را تصدیق یا انکار می‌کند، سرانجام انفصال نهائی بین حضرت بهاء‌الله و میرزا یحیی ازل واقع گردید. به فرموده حضرت شوقی رثانی، میرزا یحیی ازل در پاسخ به مکتوب حضرت بهاء‌الله، ادعای مشابهی را مطرح کرد و مدعی شد حامل وحی الهی است و از اهل شرق و غرب خواست که بدون قید و شرط به اقتدار او تسلیم شوند.^{۱۹۵} در متون متعلق به ازلی‌ها مانند هشت پيشت، ذکرى از این مطلب نیست. نتیجه این نوع برخورد، انفصال کامل بود. با وجود اینکه بسیاری از افراد تبعید شده، طرفدار حضرت بهاء‌الله بودند، ولی با وجود این گروهی نیز دور میرزا یحیی ازل و سید محمد اصفهانی گرد آمده بودند و به توطئه بر علیه حضرت بهاء‌الله و پیروان آنحضرت و به ارسال گزارش‌های افتراآمیز درباره آنها به اولیای امور ادامه می‌دادند. حاکم ادرنه در نامه‌ای به باب عالی اظهار داشت که سید محمد طرفدار میرزا یحیی ازل می‌باشد و بهاء‌الله فی الواقع حق دارد از فعالیت‌های این دو شکایت کند.^{۱۹۶} برطبق روایات آقا رضا^{۱۹۷} و استاد محمد علی سلمانی^{۱۹۸}، نوشته‌های حاوی افتراء و دروغ به ایران و عراق ارسال می‌شد و آنها گزارش می‌دهند که برخی از نسخ دست اول آنها را دیده‌اند. و همچنین معلوم می‌شود که میرزا یحیی ازل یکی از زنان خود را به یکی از دفاتر حکومتی می‌فرستد تا اظهار دارد که حضرت بهاء‌الله برادرش را از مستمری قانونی و بر حق خود محروم کرده و خانواده او در فقر و گرسنگی به سر می‌برند؛^{۱۹۹} در صورتی که آقا رضا بر این

یحیی ازل متهم به ارتداد شده بود. (نقل از براون، مقاله شخصی سیاح، ترجمه انگلیسی، یادداشت W، ص ۳۸۲).

۱۹۳. براون: همان مأخذ، ص ۹۹.

۱۹۴. جهت جزئیات بیشتر به صفحات ۵۸۰ به بعد کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۹۵. قرن بدیع. صفحات ۳۳۹ - ۳۳۸ به بعد.

۱۹۶. پرونده ۱۴۷۵، شماره ۹، در بایگانی دولت عثمانی (به *The Bábí and Bahá'í Religions* اثر مؤمن ص ۱۹۹ مراجعه کنید).

۱۹۷. بهاء‌الله و شمس حقیقت، اثر بالیوزی، ص ۲۹۹-۲۹۸.

۱۹۸. خاطرات استاد محمد علی سلمانی، ص ۳۹.

۱۹۹. در این خصوص به اتهامات مندرج در مکتوب یک ازلی به نام میرزا مهدی گیلانی که حضرت بهاء‌الله در کتاب بدیع

مطلب صحه می‌گذارد که هرگز مایحتاج میرزا یحیی و خانواده و حامیانش نادیده گرفته نشد. ۲۰۰ سید محمد اصفهانی به منظور وارد کردن تهمت و افترا بر حضرت بهاء‌الله عازم سفارت ایران در استانبول شد و در آنجا اظهار داشت، بهاء‌الله قصد دارد فردی را به ایران گسیل نماید تا شاه را به قتل برساند. ۲۰۱

در سپتامبر سال ۱۸۶۷ واقعه مهمی رخ داد. به درخواست یکی از بابیان، قرار شد بین حضرت بهاء‌الله و میرزا یحیی ازل یک مباحله صورت گیرد، "تا حقیقت امر معلوم و حق از باطل ممتاز و منفصل گردد" ۲۰۲ میرزا یحیی ازل موافقت کرد و مقرر نمود که این مباحله باید در مسجد سلطان سلیم در ادرنه صورت گیرد. حضرت بهاء‌الله به مکان مقرر رفتند، ولی میرزا یحیی ازل در آنجا حاضر نشد؛ و این حقیقتی است که حتی فیچیکیا ۲۰۳ نیز به طور ضمنی آن را مورد تأیید قرار می‌دهد. به این ترتیب، میرزا یحیی از رویارویی اجتناب کرد که این عمل او در حکم قبول شکست بود.

ادامه دسیسه‌های ازلی‌ها مآلاً به سرگونی حضرت بهاء‌الله به شهر مسجونین، شهر عکا در ارض اقدس و تبعید میرزا یحیی به فاماگوستا (Famagusta) در قبرس در سال ۱۸۶۸ انجامید. میرزا یحیی نیمه دوم عمر خود را ابتدا به عنوان شخص تبعیدی از سوی سلطان ترکیه و از سال ۱۸۸۱ به عنوان بازنشسته‌ای تحت نظر حکومت بریتانیا ۲۰۴، در آنجا

(ص ۳۲۶) نقل فرموده‌اند توجه کنید. به صفحات ۳۲۳ - ۲۲۳ همان مأخذ نیز توجه نمایند.

۲۰۰. به بهاء‌الله شمس حقیقت، اثر جناب بالیوزی، ص ۲۹۹ مراجعه کنید.

۲۰۱. به کتاب قرن بدیع، ص ۳۴۱ مراجعه نمایند.

۲۰۲. قرن بدیع، ص ۳۴۲. این نوع بحث و گفتگو در تاریخ ادیان قدمت دیرینه دارد و با روز رستاخیز که در آن حق بر باطل پیروز می‌شود، قابل قیاس است. موسی هنگامی که به نزد فرعون رفت و از او خواست که اسرائیلی‌ها را آزاد کند و به عنوان مظهري از قدرت الهی، جویدستی خود را تبدیل به مار نمود. در واقع مباحله‌ای را آغاز کرد. (قرآن کریم، سوره آل عمران، آیه ۶، سوره اعراف آیات ۱۱۹ - ۱۰۴؛ عهد عتیق، سفر خروج، باب ۴، آیات ۸ - ۱ و باب ۷، آیات ۱۳ - ۸) حضرت بهاء‌الله هنگامی که از مباحله با میرزا یحیی ازل سخن می‌گوید: «هذا کفی قد جعله الله بیضاء للعالمین و

هی عصای لو نلقیها لتبلغ کلّ الخلائق اجمعین» (نقل از قرن بدیع، صص ۳۴۳ - ۳۴۲).

203. *Baha'ismus*, p. 130.

۲۰۴. متعاقب جنگ روسیه و ترکیه، اداره قبرس که قبلاً قسمتی از امپراطوری عثمانی بود. در سال ۱۸۷۸ به بریتانیا واگذار شد. ولی البته ترکیه عنوان اسمی خود را حفظ کرد. در نامه‌ای به تاریخ ۲۷ آوریل ۱۸۸۱، میرزا یحیی از حاکم ماغوسا برای رهایی او تشکر کرد، از قرار معلوم طی نامه‌ای به تاریخ ۲۴ مارس ۱۸۸۱، وی خبردار شده که آزاد است و هر کجا

به سر برد. او از قرار معلوم در فاماگوستا به عنوان یک بابی به حساب نمی آمد، بلکه او را یک غیبگوی مسلمان به شمار می آوردند.^{۲۰۵} میرزا یحیی حداقل کاری که کرد آن بود که به حفظ صورت ظاهر پرداخت و به پیروی از آداب و رسوم و مناسک اسلامی ادامه داد. برای مثال، حضرت بهاءالله می فرمایند که او به حفظ مراسم روضه خوانی می پرداخت.^{۲۰۶} به این ترتیب معلوم می شود که او تلاشی در جهت ابلاغ تعالیم بابی به اهالی قبرس ننمود.^{۲۰۷}

در سال ۱۸۹۰، پرفسور براون به قبرس سفر نمود، دو هفته در آنجا به سر برد و هر روز چند ساعتی با میرزا یحیی ازل به گفتگو می پرداخت. وی در توصیف اولین ملاقات خود با میرزا یحیی چنین می گوید: "به اتافی در طبقه فوقانی رفتیم، مردی مُسن، محترم و خوشرو با سنی در حدود ۶۰ سال و قامتی کوتاه، با پیشانی فراخ که بر آن آثار نگرانی و تشویش هویدا بود و چشمانی آبی روشن و کنجکاو و محاسن بلند خاکستری، برخاسته به استقبال ما آمد. در مقابل آن سیمای آرام و موقر بی اختیار با احترامی عاری از ریا خم شدم، چون سرانجام آرزوی دیرینه قلبی من تحقق یافت و من رو در روی میرزا یحیی صبح ازل، جانشین برگزیده باب، چهارمین حرف "از واحد اول" قرار گرفتم."^{۲۰۸}

براون بعد از دیدارش از قبرس، از طریق مکاتبه به ارتباط خود با میرزا یحیی ادامه داد. از تعبیر و تفسیرهای براون از این مراوده و مکاتبه معلوم می شود که میرزا یحیی ازل تعداد بسیار کمی از آثار حضرت باب را در قبرس در اختیار داشت. براون از انگلستان برخی از آثار بابی را برای او ارسال نمود. طبق گزارش براون، میرزا یحیی ازل به یکی از آثار حضرت باب تعبیر و تفسیر خاص خود را افزود و به قول خود به تصحیح نسخه دریافتی از براون که قبلاً آن را در اختیار نداشت، پرداخت که همین عمل، مسائل بسیاری را درباره شخصیت او مکشوف می سازد.^{۲۰۹} با توجه به این که آثار حضرت باب را مؤمنان به آن حضرت، زُبر و صُحفِ مقدّسه می دانند، شگفت است که میرزا یحیی ازل آشکارا، بدون

مابلی است، می تواند برود." تفضاضی او در همان نامه برای اعطای تبعیت بریتانیایی به او با قرار گرفتن تحت حمایت بریتانیا، رد شد. (مقاله شخصی سیاح، یادداشت W، ص ۳۸۱).

۲۰۵. کتاب *The Cyprus Exiles*، اثر مؤمن، ص ۹۷.

۲۰۶. رساله ابن ذئب، ص ۸۹.

۲۰۷. بر طبق هشت بیعت، وی کسی را برای تبلیغ نفرستاد. (ص ۳۱۶).

۲۰۸. مقدمه بر ترجمه انگلیسی مقاله شخصی سیاح، ص ۲۶.

اینکه تردیدی به خود راه دهد، به این آثار مقدّسه، مطالب خود را می‌افزاید. معیناً مؤمن مآبانه آرزو می‌کند که از طریق این تحریف مطلبی تغییر نکند.^{۲۱۰} او در همان زمان مکرراً بهائیان را به تحریف و جعل زُبر و صُحُف الهی^{۲۱۱} و بعدها حتی به نابودی برخی آثار بابی^{۲۱۲} متهم می‌کرد. ولی مدارک و شواهد دیگر به وضوح نشان می‌دهد که شرافت و راستگویی الزاماً از جمله سجایای میرزا یحیی نبودند. به این ترتیب تعجب چندانی ندارد که میرزا یحیی ازل که از اقدام به قتل در جهت پیشبرد مقاصد خود، ابائی نداشت، در استفاده از روش‌های نسبتاً بی‌ضرر مانند تهمت و افترا، تردیدی به خود راه نمی‌داد. برای نمونه، در یکی از این موارد، این اتهام بزرگ و واهی و بی‌اساس را اقامه کرد که بهائیان در عکا، ۲۰ تن از پیروان او را به قتل رسانده‌اند.^{۲۱۳} همچنین اظهار می‌داشت که نوشیدن شراب در بین بهائیان ممنوع نیست.^{۲۱۴} در زمانی که میرزا یحیی چنین مطلبی را در سال ۱۸۸۹ مطرح می‌کرد، تقریباً شانزده سال از نزول کتاب مستطاب اقدس که در آن حرمت مسکرات و مواد مخدّر بیان شده، گذشته بود. با این حال، حتی قبل از آن هم بر اساس احکام حضرت باب که تا نزول کتاب جدید احکام^{۲۱۵}، معتبر بود، بهائیان از شرب مسکرات منع شده بودند.

میرزا یحیی ازل همسران و اولاد زیادی داشت. بر طبق منابع، تعداد همسرانش به، ۱۱، ۱۲ یا ۱۷ نفر می‌رسید.^{۲۱۶} ولی فقط دو همسر و هفت فرزندش همراه او به قبرس

۲۱۰. همان مأخذ، ص ۴۶۳.

۲۱۱. همان مأخذ، ص ۴۴۷ (یادداشت)؛ مقاله شخصی سیّاح؛ ترجمه انگلیسی، ص ۱۴۱.

۲۱۲. همان مأخذ، یادداشت ل، ص ۳۴۳.

۲۱۳. اما او فقط اسامی پنج تن را که ظاهراً گفته می‌شد که کشته شده بودند، می‌تواند به خاطر آورد. سه تن از این افراد به نام‌های آقاخان کج کلاه، سید محمد اصفهانی و میرزا رضا قلی در عکا واقعاً به قتل رسیده بودند. (به صفحات ۵۷۳ به بعد در همین کتاب حاضر مراجعه کنید). راجع به افراد دیگر نیز میرزا یحیی گفت: «در حال حاضر اسامی دیگر را فراموش کرده‌ام، ولی در حدود بیست نفر از پیروان من توسط بهائیان در عکا کشته شده‌اند.» (October, 21.4 (JRAS, 1889) pp. 995f.)

۲۱۴. همان مأخذ، ص ۳۶۳.

1889) pp. 995f.)

۲۱۵. حضرت بهاء‌الله در لوح احمد عربی که در ادرنه نازل شده، پیروان خود را نصیحت می‌فرماید که احکام «الشی قریصت فی البیان من لدن عزیز حکیم» را اطاعت و رعایت نمایند. (ادعیه حضرت محبوب، ص ۱۹۵) این مطلب به وضوح نشان می‌دهد که حضرت بهاء‌الله اعتبار احکام حضرت باب را تا نزول کتاب احکام بهائی حفظ می‌کردند.

۲۱۶. رضوان علی پسر میرزا یحیی از ۱۱ یا ۱۲ همسر خیر می‌دهد (براون، JRAS (۱۸۹۷)، ص ۷۶۷). مؤمن طی

رفتند.^{۲۱۷} بر طبق کتاب هشت بهشت، وی به پیروانش اجازه می داد تا ۱۹ زن داشته باشند.^{۲۱۸} قرار نبود بچه ها با والدین خود زندگی کنند بلکه توسط مادر خوانده یا دایه بزرگ می شدند.^{۲۱۹}

میرزا یحیی که چهل سال باقی مانده عمر خویش را در قبرس بسر می برد، ناگزیر شاهد بود که چگونه جامعه بهائی دائماً رشد می کرد، در حالی که تعداد پیروان او رو به کاهش بود. چنانکه براون مکرراً خاطرنشان کرده بود، اکثریت بابیان به حضرت بهاء الله گرویده بودند و میرزا یحیی از حمایت بسیار کمی برخوردار بود.^{۲۲۰} و عاقبت به درجه ای رسید که میرزا یحیی به کلی تنها شد.^{۲۲۱} از ۱۸ "شهداء دور بیان" که میرزا یحیی آنها را به عنوان نزدیک ترین معاشران خود انتخاب کرده بود، ۱۱ نفر آنها از او اعراض کردند و بهائی

تحقیقات خود مدارکی دال بر ۱۷ همسر وی یافته. (Cyprus Exiles صص ۸۸ به بعد) حضرت بهاء الله در لوح ابن ذئب (ص ۱۲۸) با اشاره به یحیی ازل می فرماید که همواره پنج نفس از اماء الله نزدش بودند. آن حضرت به ابن دلیل فقط به پنج همسر او اشاره می کنند که میرزا یحیی هرگز در یک زمان با همه آنها زندگی نمی کرد. بدین ترتیب، دو همسر اولیه خود را در هنگام عزیمت به بغداد در ایران گذاشت و حداقل دو همسر دیگرش نیز در هنگام عزیمت او به استانبول در بغداد باقی ماندند.

۲۱۷. براون، مقاله شخصی سیاح، ترجمه انگلیسی، یادداشت W، صص ۳۸۳ - ۳۷۶.

۲۱۸. کتاب هشت بهشت، ص ۱۴۴. حضرت باب ازدواج را به دو همسر محدود کرده بودند.

۲۱۹. همان مأخذ.

۲۲۰. براون، مقدمه کتاب نقطه الکاف صص ۳۱، ۳۳، ۴۸؛ مقدمه مقاله شخصی سیاح، ص ۱۷. در مقدمه کتاب نقطه

الکاف (ص ۳۳)، براون در توضیح این نکته که به چه علت از مجذوب شدن مردم به حضرت بهاء الله متحیر نمی شود در صفحه حد از مقدمه فارسی نقطه الکاف می نویسد: "هرکس بدقت در آنچه باب در خصوص من یُظهِرُهُ اللهُ گفته و وصایای اکیده که در ایمان به او... نمرده تأمل نماید چندان تعجب نخواهد کرد از این که با وجود آن همه اختلافات شدیدة بالآخره اکثر بابیه دعوی بهاء الله را پذیرفتند زیرا که اگر باب بطرز و اسلوب قرآن "آیات" آورد، بهاء الله نیز "آیات" آورد و اگر باب صدق دعوی خود را بنفوذ باطنی و نصرت در اشد خود اثبات نمود بهاء الله نیز همچنین کرد. از طرف دیگر باب مکرر گفته است که وقت ظهور من یُظهِرُهُ اللهُ را جز خداوند کسی عالم نیست و نیز گوید، "نفسی نیست که تواند چنین مقامی را ادعا کند." (براون در اینجا به بیان فارسی واحد ۴، باب ۸ اشاره دارد؛ مراجعه کنید به 3, 21, JRAS, July 1889), p. 515.

۲۲۱. او از خیلی قبل یعنی در سال ۱۸۹۲ ذکر می کند: قلبی از دوستان من ... (همان مأخذ، ص ۴۵۲).

شدند.^{۲۲۲} وی دو داماد طرفدار خود را نیز به نام‌های شیخ احمد روحی و میرزا آقاخان کرمانی که از لحاظ سیاسی فعال بودند و با سید جمال‌الدین افغانی در استانبول همکاری داشتند، از دست داد. آن دو با افغانی بعد از اقدام به ترور و تیراندازی به ناصرالدین شاه، از سوی حامیان افغانی در سال ۱۸۹۶ در تبریز، اعدام شدند.^{۲۲۳}

میرزا یحیی ازل در سال ۱۹۱۲ در ماغوسا فوت کرد و او را بر طبق مراسم اسلامی نه مراسم بابی، به خاک سپردند، چون در آنجا هیچ فرد بابی‌ای که بتواند مراسم کفن و دفن را به طریقه بابی‌ها را انجام دهد، حضور نداشت.^{۲۲۴} ابتدا میرزا یحیی قصد داشت احمد بهّاج، پسر ارشدش را که از زن چهارمش فاطمه داشت، به عنوان جانشین خود محسوب دارد، ولی اختلاف ایجاد شده بین پدر و پسر به اقامه دعوا در محکمه مدنی انجامید.^{۲۲۵} چند سال بعد (در سال ۱۹۲۱) احمد بهّاج به حیفا رفت و به جامعه بهائی پیوست. او در سال ۱۹۳۳ فوت کرد و در "گلستان جاوید" بهائی به خاک سپرده شد.^{۲۲۶} دومین جانشین مورد نظر میرزا یحیی ازل، میرزا هادی دولت آبادی اصفهانی بود، که رهبر ازلی‌ها در ایران نیز محسوب می‌شد. او به علت شیوع مجدد قتل و آزار در دهه ۱۸۸۰، از دیانت باب تبری نمود و در مسجد، حضرت باب و حضرت بهاء‌الله را مورد سب و لعن قرار داد.^{۲۲۷} او با

۲۲۲. قرن بدیع ص ۴۶۵.

۲۲۳. *Der Islam* اثر Grunebaum، جلد ۲، صص ۱۹۴ به بعد. برای اطلاعات بیشتر راجع به شیخ احمد روحی و میرزا آقاخان کرمانی به صفحات ۴۵۱ به بعد همین کتاب حاضر مراجعه کنید.

۲۲۴. به *Materials for the Study of Babi Religion* ص ۳۱۲ مراجعه کنید. در شرح مراسم کفن و دفن؛ پسر میرزا یحیی موسوم به رضوان علی (کنستانتین ایرانی) اظهار می‌دارد: «از شهدای بابیان، (یعنی بابیه) کسی در آنجا نبود. بنابراین امام جمعه ماغوسا و برخی از علمای مسلمان ادعیه و نماز مخصوص این مراسم را خواندند و جسد را در تابوت گذاشتند و به خاک سپردند».

۲۲۵. *The Cyprus Exiles*، اثر مؤمن. ص ۹۵.

۲۲۶. به شاهراه منتخب، اثر لیدی بلانفیلد. ص ۲۳۷ به بعد؛ قرن بدیع؛ ص ۴۶۵؛ *The Cyprus Exiles*، اثر مؤمن. ص ۹۰ نیز مراجعه نمایید. حضرت ولی امرالله به زائرین سفارش می‌فرمودند که او را با یادآوری اعمال زشت پدرش آزرده ن سازند (بهاء‌الله، شمس حقیقت، ص ۲۹۹).

۲۲۷. حضرت بهاء‌الله (در صفحه ۶۴ لوح ابن ذئب) ذکر می‌فرمایند که هادی ایمان خود را انکار کرد و در خصوص رفتار وی در کلمات فردوسیة چنین تفسیر می‌فرمایند: «بر منبر ارتقاء جست و تکلم نمود به آنچه که لوح صیحه زد و قلم نوحه کرده» (کلمات فردوسیة. نبدۀ من تعالیم، ص ۶۲ - ۶۱). در جای دیگری او را به علت دو رویی و ریاکاری‌اش مورد مؤاخذه قرار می‌دهند، از او می‌خواهند که حقیقت را تصدیق نماید و از مقام رهبری چشم پوشی کند. (لوح طرازات.

وجود این کماکان رهبر ازلی‌ها در ایران باقی ماند و چندی قبل از میرزا یحیی ازل فوت کرد که بالتیجه میرزا یحیی ازل، پسر میرزا هادی، یعنی میرزا یحیی دولت آبادی را به عنوان جانشین خود منصوب کرد. این شخص در طهران زندگی می‌کرد و یکی از اعضای مجلس شد و در زندگی اجتماعی خود شخصیتی برجسته گردید.^{۲۲۸} او از قرار معلوم علاقه چندانی به دیانت بابی نداشت.^{۲۲۹}

در حال حاضر، ظاهراً ازلی‌ها رهبری ندارند. فی الواقع حتی به نظر نمی‌رسد که جامعه‌ای منصوب به ازلی‌ها وجود داشته باشد. البته به استثنای چند تلاش انفرادی که توسط نوه قبری میرزا یحیی ازل، یعنی جلال ازل که در سال ۱۹۷۱ فوت کرد، صورت گرفت. و مورد دیگر توسط یک ازلی در ایران به نام قاسمی صورت پذیرفت. او در دهه بین ۱۹۴۰ و ۱۹۶۰ تعداد محدودی از تألیفات ازلی‌ها را به چاپ رسانید. غیر از این دو مورد، هیچ تلاش دیگری جهت پیشبرد عقاید میرزا یحیی ازل یا جهت چاپ کتب ازلی‌ها، صورت نگرفت. همان‌گونه که تحقیقات مک ایون نشان داده^{۲۳۰}، محققاً مجموعه تألیفاتی یا آرشیوی مربوط به ازلی‌ها وجود ندارد. از تبار ازل، نفوسی که هنوز در قبرس زندگی می‌کنند، اطلاع چندانی از سابقه تاریخی خانواده و دین خود در گذشته ندارند. رضا ازل نوه میرزا یحیی ازل که به مراقبت و محافظت از قبر پدر بزرگ خود می‌پردازد، میرزا یحیی را به عنوان یک روحانی مسلمان به حساب می‌آورد.^{۲۳۱} پژوهشی بر اساس جامعه‌شناسی^{۲۳۲} به اثبات رسانده که ازلی‌ها گروهی مشخص، مجزا و فعال را تشکیل نمی‌دهند و نوعی سستی و رخوت در آنها راه یافته و در آنها هیچ رشد و نمو اجتماعی صورت نمی‌گیرد. ازلی‌ها خود را ازلی معرفی نمی‌کنند، بلکه در جامعه مسلمان ادغام شده‌اند، از خدماتی که توسط کل جامعه مسلمان یا برای آنها فراهم می‌گردد، بهره می‌جویند. تألیفات ازلی‌ها عمدتاً شامل کتب جدلی مذهبی علیه حضرت بهاء‌الله

بنده من تعالیم، ص ۷۲). از این فتره معلوم می‌گردد که هادی، ازلی‌ها را از معاشرت با بیانیان منع کرده بود (همان مأخذ، ص ۷۳)؛ به *Revelation* اثر طاهر زاده، جلد ۴ صص ۱۷۶ - ۱۷۴ نیز مراجعه کنید.
 ۲۲۸. جلال ازل، نوه میرزا یحیی ازل، این نکته معروف را که میرزا هادی دولت آبادی به عنوان جانشین منصوب شده بود، رد می‌کرد که می‌تواند مدرکی دال بر اختلاف در داخل مجامع ازلی‌ها بر سر مسأله جانشینی تلقی گردد. (*The Cyprus Exiles* اثر مؤمن، ص ۱۰۶) حملات صورت گرفته بر علیه فرزندان ازل در هشت بهشت که آنها را اشرار نفرت‌انگیز توصیف می‌کند، ممکن است بر این مسأله دلالت داشته باشد. (ص ۳۱۶).

۲۲۹. *Sources*، اثر مک ایون، ص ۳۸. ۲۳۰. همان مأخذ، صص ۲ و ۳۸.

۲۳۱. *The Cyprus Exiles*، اثر مؤمن، ص ۹۷. ۲۳۲. همان مأخذ، صص ۱۰۶ - ۱۰۳.

می‌باشد، به طوری که ازلی‌ها به واسطه هویت خاص خود قابل توصیف نیستند، بلکه بیشتر از طریق مخالفتشان با بهائیان قابل تعریفند.

۴. میرزا یحیی ازل به عنوان رهبر بابی‌ها و مخالف حضرت بهاء‌الله

از منابع ازلی و بهائی معلوم می‌گردد که میرزا یحیی ازل در جامعه بابی، مقام خاصی داشت که حضرت باب به او عنایت فرموده بودند.^{۲۳۳} از زمان اظهار امر حضرت باب (۱۸۴۴)، آن حضرت با مقاومت بسیار شدید روحانیون شیعه و دولتمردان مواجه گردیده بود. در نتیجه باقی عمر خود را تا زمان شهادت در سال ۱۸۵۰ عمده‌تاً مسجون بودند، احتمالاً به این دلیل بود که آن حضرت رهبری برای این جامعه جوان انتخاب فرمودند. حضرت باب در ایامی که مسجون بودند، احتمالاً در سال ۱۸۴۹^{۲۳۴} میرزا یحیی ازل را به عنوان رهبر جامعه بابی برگزیدند. میرزا یحیی ازل، به علت این انتصاب، تا سال ۱۸۶۰، مورد احترام بسیار جامعه بابی بود. متأسفانه، مدرکی که حضرت باب به دست خود مرقوم فرموده باشند که دال بر تثبیت بلاتردید مقام میرزا یحیی ازل باشد، وجود ندارد. میرزا یحیی از قرار معلوم، مشروعیت مقام خود را بر اساس مکتوبی از حضرت باب که به عربی

۲۳۳. از قرار معلوم، میرزا یحیی ازل به نام ازل نیز معروف بود. حداقل این عنوان مورد استفاده براون است و احتمالاً به واسطه آثار اوست که نخستین بار این عنوان عمومیت پیدا کرد. در آثار ازلی‌ها (مانند هشت بهشت) و آثاری که تحت نفوذشان نوشته شده (مانند نقطة الکاف یا *Les Religions* اثر گوبینو) به میرزا یحیی تحت عنوان حضرت ازل، نه صبح ازل اشاره می‌شود. منشاء و مأخذ اولیه استفاده عنوان ازل هنوز مشخص نشده است. این عنوان افتخاری را حضرت باب به او عنایت فرمودند. آن حضرت فقط او را نمره الازلیه و اسم الازل می‌نامیدند. (به میرزا یحیی، مستقیظ، صص ۳۹۱ به بعد مراجعه کنید. ولی، حضرت باب عنوان ازل را در آثار متعدد دیگر برای اشاره به بابیان برجسته مورد استفاده قرار داده‌اند (به تفسیر حدیث کمیل، آرشیو بهائیان طهران MS 6006C، صص ۷۴ به بعد مراجعه کنید)، در نتیجه کاملاً احتمال دارد که گاهی میرزا یحیی به این نام خوانده می‌شده است. من مدیون استیغین لمبدن هستم، چون وی توجه مرا به حدیث کمیل معطوف داشت.

۲۳۴. حضرت عبدالبهاء تاریخ دقیقی را نقل نمی‌فرمایند، ولی فقط ذکر می‌کنند که این انتصاب بعد از فوت محمد شاه که در سال ۱۸۴۸ واقع گردید، صورت گرفت (مقاله شخصی سیاح، صص ۲۶ به بعد). براون اظهار می‌کند که میرزا یحیی در ژوئیه / اوت ۱۸۴۹ به این مقام منصوب گردید (تاریخ جدید، مقدمه، ص ۱۸). در مقاله‌ای که تاکنون انتشار نیافته، مؤمن نتیجه‌گیری می‌کند که این انتصاب حدوداً در اواخر سال ۱۸۴۹ صورت گرفته است.

مرفوم فرموده بودند، قرار داده بود. براون^{۲۳۵} این مکتوب را چنین آورده است:
 اللَّهُ اكْبَرُ تَكْبِيْرًا كَبِيْرًا هَذَا كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ الْمَهِيْمِنِ الْقَيُّوْمِ اِلَى اللّٰهِ
 الْمَهِيْمِنِ الْقَيُّوْمِ ^{۲۳۶} قُلْ كُلٌّ مِّنَ اللّٰهِ مَبْدُوْنٌ قُلْ كُلٌّ اِلَى اللّٰهِ يَعُوْدُوْنَ. هَذَا كِتَابٌ
 مِّنْ عَلٰى قَبْلِ نَبِيْلِ ^{۲۳۷} ذَكَرَ اللّٰهُ لِّلْعَالَمِيْنَ اِلَى مَن يَّعْدِلُ اسْمُهُ اسْمُ الْوَحِيْدِ ذَكَرَ
 اللّٰهُ الْعَالَمِيْنَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ نَّقْطَةِ الْيَبَانِ لِيَبْدُوْنَ اَن يَّا اسْمُ الْوَحِيْدِ ^{۲۳۸} فَاحْفَظْ مَا
 نَزَلَ فِي الْيَبَانِ وَ اَمْرٌ بِهٖ فَاتَّكُ لَصْرَاطٍ حَقِّ عَظِيْمٍ. ^{۲۳۹}

براون برای این توقیع اهمیت بسیار قائل بود و آن را، یعنی توقیعی که در آن حضرت باب ازل [میرزا یحیی ازل] را به عنوان جانشین خود منصوب نموده‌اند، یک مدرک بسیار قابل توجه تاریخی می‌نامید.^{۲۴۰} براون بدون اینکه بین مقام جانشینی و مقام نیابت تمایزی قایل شود، ادامه می‌دهد: «این مدرک زمینه‌ای را برای ما فراهم می‌کند که بر آن اساس دعاوی ازل مبنی بر مقام نیابت باب قرار گیرد».^{۲۴۱} در جای دیگری، براون اظهار می‌دارد که این

۲۳۵. براون این مدرک را از میرزا یحیی ازل، بوسیله واسطه‌ای در قبرس به نام کاپیتان بانگ، دریافت کرد. براون آن را به همراه ترجمه انگلیسی آن، اولین بار در *JRAS*, 21.4 (October 1889) pp. 996f به چاپ رساند و مجدداً آن را به صورت رونوشت عکسی در تاریخ جدید ص ۴۲۶ آورد.

۲۳۶. آثار حضرت باب بسیار عرفانی هستند. وقتی توقیعی با این عبارت که *هَذَا كِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ اِلَى اللّٰهِ* شروع می‌شود ممکن است بر این نکته دلالت داشته باشد خدا که حکمت ازلی را منتشر می‌سازد تنها اوست که کاملاً می‌تواند آن را درک نماید. در بیان فوق هم، حضرت باب که به عنوان لسان الله تکلم می‌فرماید و هم انسان که مخاطب پیام الهی است؛ در مقابل عظمت و شدت لمعان ذات الهی مشهور نیستند.

۲۳۷. بر طبق سیستم ابجد؛ (سیستم معمول در فرهنگ عرب و فارسی برای شمارش مقدار عددی کلمات) مقدار عددی نام نبیل مطابق محمد (۹۲) می‌باشد. بعلاوه «علی قبل نبیل مساریست با علی محمد» که نام حضرت باب بود.

۲۳۸. بر طبق سیستم ابجد؛ وحید دارای مقدار عددی ۲۸ است؛ همانطور که یحیی نیز دارای همین مقدار عددی است. لذا افرادی با نام یحیی، غالباً وحید خوانده می‌شدند، از جمله این موارد عالم بزرگ بهائی وحید (سید یحیی داریابی) است. بر طبق گزارش براون، به این عالم بهائی لقب وحید اول عنایت گردید، در حالی که میرزا یحیی ازل به عنوان وحید ثانی شناخته می‌شد (تاریخ جدید، ضمیمه دوم، ص ۳۸۰).

۲۳۹. براون. *JRAS*, 21.4 (October 1889) pp. 996f. در ادوارد گرانویل براون و دیانت بهائی اثر بالیوزی، صص ۳۶ به بعد نیز نقل گردیده است.

240. *JRAS*, 21.4 (October 1889) p. 996.

۲۴۱. همان مأخذ، به صص ۹۹۷ به بعد مراجعه کنید.

انتصاب به طور واضح و صریح صورت گرفت.^{۲۴۲} از قرار معلوم، براون نقش یک جانشین یا نایب را به عنوان یک نوع نقش "ولی" و رهبر به حساب می آورد که جامعه را تا ظهور مظهر جدید هدایت می کند.^{۲۴۳} با وجود آنکه اصطلاح "ولی" به هیچوجه در اصل نسخه فارسی نیامده^{۲۴۴}، اما لااقل براون آن را در یکی از ترجمه های انگلیسی خود درج نموده است. براون در این مورد با توجه به احادیث شیعه و نحوه تفکر شیعه، اصطلاح ولی را استفاده نمود زیرا می دانست که در فرهنگ اسلامی، حضرت محمد تحت فرمان الهی، امام علی، پسر عمو و داماد خود را به عنوان ولی یا وصی انتخاب نموده بودند. بر طبق عقاید شیعه، حضرت علی از این اختیار برخوردار بود که آثار و بیانات حضرت محمد را بعد از وفات ایشان تبیین و تفسیر نماید. موهبت هدایت الهی شامل حال حضرت علی بود و ایشان موهوب به هدایت الهیه، مصون از خطا و معصوم بودند. مقام حضرت علی چنان متعالی و والا بود که هر کسی از اطاعت او سر باز می زد، مثل این بود که از اطاعت حضرت محمد و در نتیجه خداوند اجتناب کرده است. اذان شیعه علاوه بر اظهار ایمان و ذکر "لا اله الا الله، محمد رسول الله، حاوی این جمله نیز می باشد: "علی ولی الله"^{۲۴۵}. بنابراین وقتی که براون اصطلاح "ولی" را در اشاره به میرزا یحیی به کار می برد، این مطلب بر تشابه مقام حضرت علی در شیعه اسلام و مقام میرزا یحیی در دیانت بابی دلالت دارد؛ در صورتی که به هیچوجه هیچ تشابهی بین این دو مقام وجود نداشت.

این مطلب بی نهایت جالب توجه است که مدرکی که براون آن را در حکم سند انتصاب میرزا یحیی به مقام جانشینی و نیابت حضرت باب به حساب می آورد، حقیقتاً از چنین نیابت و جانشینی ذکری به میان نمی آورد. جملات و عبارات و لحن این بیان به هیچ وجه بر انتصاب میرزا یحیی ازل به مقام جانشین یا نایب دلالت نمی کند؛ در واقع مطلبی نمی توان در آن یافت که حتی دال بر انتخاب او به عنوان رهبر جامعه باشد.^{۲۴۶} وظیفه حفظ نصوص مبارکه در بیان و فرامین آن حضرت بر کلیه افراد مؤمن و پیروان این دیانت، مخصوصاً میرزا یحیی به عنوان رهبر اسمی جامعه، فرض و واجب است. «صراطی

۲۴۲. تاریخ جدید، مقدمه، ص ۱۸.

243. *JRAS*, 21.4 (October 1889) pp. 997f.

۲۴۴. به صص ۳۳۹ به بعد در کتاب حاضر مراجعه کنید.

۲۴۵. به لغات کلیدی، علی، امام، اثنی عشریه؛ و لغت کلیدی علی ابی طالب، در EIR توجه کنید.

۲۴۶. فیجیکیا در تفسیر خود راجع به توفیق حضرت باب به میرزا یحیی، حتی از این هم فراتر می رود تا آنجا که اظهار می کند، این توفیق دلالت دارد که میرزا یحیی هم نقطه و هم من بظهوره الله مرعود است.

عظیم» نامیده شدن فی الواقع مایه مباهات و افتخار بسیار است و احتمالاً بر وظیفه میرزا یحیی به عنوان رئیس جامعه دلالت دارد. هر چند این لقب اختصاصی نیست، مخصوصاً وقتی که نظر به حرف نکره (یک) قبل از آن می‌کنیم، این استنباط تقویت می‌شود.

بنابراین نمی‌توان دقیقاً مقامی را که میرزا یحیی ازل به آن منصوب شد با این سند تعیین نمود. بعلاوه، بیانات و نصوص دیگری در آثار حضرت باب وجود ندارد که در آنها به مقام میرزا یحیی ازل پرداخته باشند. با وجود آنکه براون چندین توفیق دیگر از حضرت باب را نیز مقابله نموده که در آنها واضحاً میرزا یحیی ازل مورد خطاب قرار گرفته بود، ولی آنها صرفاً حاوی دستورات کلی بودند که ممکن نیست به واسطه آنها بتوان دربارهٔ مقام ازل هیچ نتیجه‌گیری خاصی نمود.^{۲۴۷} لذا می‌توان چنین فرض کرد که هیچ‌گونه مدرک صریح و روشنی دال بر انتصاب ازل وجود ندارد. مطلب دیگر در تأیید فرضیه فوق آنست که کلمات حک شده بر روی سنگ قبر دقیقاً همان است که در این نامه در صفحات ماقبل نقل شد.^{۲۴۸} در این مکان اعلاتی به انگلیسی نصب شده که متن آن (به فارسی - م) چنین است: "متن اصلی بر روی این دیوار از قلم حضرت باب، نقطهٔ اولی جلت عظمته و مقامه نازل شده که طی آن ازل را به مقام وصایت خود در دیانت بابی منصوب فرموده‌اند"^{۲۴۹} چنانچه مدرک کتبی و صریحی دال بر این انتصاب وجود می‌داشت، احتمالاً در اینجا ارائه می‌شد یا ازلی‌ها آن را منتشر می‌ساختند، ولی چنین نیست.

معهدا بحثی در این نیست که میرزا یحیی ازل زمانی رهبر جامعه بابی بود، حتی اگر این انتصاب هرگز در جایی درج و ثبت نشده باشد. نه تنها منابع ازلی و بهائی چنین انتصابی را ذکر می‌کنند بلکه گزارشات مربوط به افراد بابی که به طهران یا بعداً به بغداد عازم می‌شدند تا رهبر جامعه را ملاقات کنند، نیز بر این مطلب دلالت دارد.^{۲۵۰}

در اینجا سئوالی که ناچاراً مطرح می‌شود این است که چرا حضرت باب میرزا یحیی ازل را که در آن زمان ۱۸ سال بیشتر نداشت، به مقام رهبری جامعه برگزیدند. علی‌رغم آنچه که انتظار می‌رفت، میرزا یحیی به طور کلی در هیچ زمینه‌ای برجسته و شاخص نبود؛ او فردی مشوش و نگران بود که غالباً پنهان و مخفی می‌شد و توانائی اش در جهت انجام وظیفه به عنوان رهبر جامعه، عملاً بسیار محدود بود، در حالی که بایان سرشناس و بلند

247. *JRAS*, (July 1892) pp. 476 - 479

۲۴۸. من برای این اطلاعات مدیون دکتر مؤمن هستم که در قبرس از قبر میرزا یحیی ازل بازدید کرده‌است.

۲۴۹. *The Cyprus Exiles*. اثر مؤمن، ص ۹۹.

۲۵۰. مثلاً سید عبدالله رحیم، یکی از افراد شرکت کننده در اجتماع بدشت، روایت می‌کند که او عازم بغداد شد تا به

ملاقات میرزا یحیی ازل برود. (نقل از ترجمه انگلیسی بهجت الصدور، اثر حاجی میرزا حیدر علی، صفحات ۱۰ به بعد).

مرتب‌ای که از لحاظ دانش، علم و شجاعت بر او بسیار پیشی داشتند، کم نبودند. حضرت عبدالبهاء در پاسخ به این سؤال، جواب قانع کننده‌ای مطرح می‌فرماید که حتی فیچیکیا آن را به طور خلاصه در متن دیگری نقل می‌کند^{۲۵۱}، ولی فیچیکیا محتاطانه از ابراز هر گونه تجزیه و تحلیل منتقدانه‌ای نسبت به بیانات حضرت عبدالبهاء امتناع می‌کند، چون با انجام چنین کاری مبانی مورد بحث خود را در معرض تردید و شک قرار می‌دهد. نخست، حضرت عبدالبهاء شرح می‌دهند که چگونه حضرت باب و حضرت بهاء‌الله^۲ هر دو در مخاطره عظیمه و تحت سیاست شدید "بودند. در آن موقع، حضرت بهاء‌الله مخصوصاً در طهران یک بابی سرشناس و مشهور بودند، بنابراین، عاقلانه این بود که توجهات از ایشان به سوی دیگری جلب شود، حضرت عبدالبهاء در این مورد چنین می‌فرماید:

«پس چاره‌ای باید نمود که افکار متوجه شخص غائبی شود و به این وسیله بهاء‌الله محفوظ از تعرض ناس ماند.»^{۲۵۲}

به این دلیل، میرزا یحیی ازل به عنوان رهبر اسمی جامعه انتخاب شد تا به این ترتیب حضرت بهاء‌الله بدون اینکه جلب انظار نمایند و در نتیجه در معرض صدمات باز هم شدیدتر قرار گیرند، قادر به سر و سامان بخشیدن به امور جامعه گردند. از سوی دیگر میرزا یحیی ازل نیز در خطر نمی‌افتاد، چون اکثراً در خفی بسر می‌برد.^{۲۵۳}

چنین اقدامی منطقی بود و این تعبیر با توجه به نکات زیرمورد تأیید قرار می‌گرفت: اولاً میرزا یحیی ازل برادر ناتنی حضرت بهاء‌الله و حدوداً چهارده سال کوچکتر از آن حضرت و تحت نظر ایشان، بزرگ شده و تعلیم یافته بود. بنابراین گمان می‌رفت که حضرت بهاء‌الله با هماهنگی برادرش بی هیچ مانعی و بدون اینکه توجهی را از خارج به خود جلب نمایند، قادر به ادامه کار خود می‌شدند. ثانیاً تاریخ دیانت بابی واضحاً نشان می‌دهد که حضرت بهاء‌الله در شکل بخشیدن به مقدرات این دیانت از همان بدایت ظهور آن، عاملی مؤثر بودند. برای مثال اقدامات تبلیغی آن حضرت در مازندران، در انتشار این دیانت جوان، سهم بسزائی داشت. در اجتماع بدشت در سال ۱۸۴۸ که در آن شریعت دیانت باب به مرحله اجراء و تنفیذ رسید و مآلاً استقلال دیانت جدید از اسلام،^{۲۵۴} تثبیت شد، حضرت بهاء‌الله نقشی بسیار اساسی داشتند.

251. Baha'ismus, p. 125.

۲۵۲. مقاله شخصی سیاح، ص ۲۷ - ۲۶.

۲۵۳. همان مأخذ؛ قرن بدیع، ص ۱۸۹؛ دیانت بهائی آئین فراگیر جهانی، هجر و مارنبن، ص ۵۳.

۲۵۴. به مطالع الانوار. تألیف نبیل زرنندی، صص ۳۰۰ - ۲۹۴ مراجعه کنید.

بعلاوه، همواره بین حضرت باب و حضرت بهاء‌الله پیوند و دلبستگی روحانی خاصی وجود داشت بطوری که وقتی حضرت باب خاتمه حیات خود را نزدیک دیدند، کلیه آثار مبارکه که در اختیارشان بود، لوازم تحریر شخصی، مُهر و انگشترهای خود را به حضور حضرت بهاء‌الله ارسال داشتند. نبیل که خود شاهد عینی بخشی از این واقعه بوده، آن را در کتاب خود روایت کرده است.^{۲۵۵}

بالاخره، روایت حضرت عبدالبهاء را گزارشاتی مربوط به دوران اقامت در بغداد مورد تأیید قرار می‌دهند؛ در این دوران، یعنی قبل از مراجعت حضرت بهاء‌الله از کردستان، اعمال و رفتار میرزا یحیی ازل علنی شده، در معرض دید همگان قرار گرفته بود. حدوداً ۲۵ نفر بابت ادعا کردند که همان موعودی هستند که حضرت باب پیش بینی فرموده بودند.^{۲۵۶} در واکنش علیه این مدعیان، میرزا یحیی ازل هیچ اقدامی صورت نداد. فیچیکیا خود می‌پذیرد که "میرزا یحیی نمی‌دانست در آن موقعیت چه اقدامی باید انجام دهد. او حتی در مقابل چنین گرایش‌های غاصب‌گرانه‌ای صبر کرده و اقدامی نکرد..."^{۲۵۷} میرزا یحیی ازل در مقابل برخی از پیروان باب که مرتکب جرم شده بودند، هیچ واکنشی از خود نشان نداد؛ و حتی ممکن است محرک آنها خود ازل بوده باشد.^{۲۵۸} به این ترتیب

۲۵۵. نبیل گزارش می‌دهد که حضرت باب کلیه مدارک و نصوص نازله را که در اختیارشان بود به همراه قلمدان، مُهر و انگشتری‌های عقیق، در صندوقچه‌ای قرار دادند و سپس به ملا باقر، حرف‌خیز دادند. حضرت باب توفیقی خطاب به میرزا احمد کاتب خود نوشته و از ملا باقر خواستند که آن را به میرزا احمد برساند. نبیل در زمان تحویل صندوقچه در قم، در آنجا حضور داشت و این واقعه را با تمام جزئیات شرح می‌دهد. میرزا احمد که نام اصلی اش ملا عبدالکریم قزوینی بود، بعد از قرائت نامه حضرت باب، فوراً به طهران عزیمت می‌کند تا صندوقچه را بر طبق تقاضای حضرت باب به جناب بهاء، یعنی حضرت بهاء‌الله که در آن زمان به این نام مشهور بودند، تسلیم نماید. (مطالع‌الانوار، اثر نبیل زرنندی، صص ۵۰۴ به بعد). همچنین به مقاله شخصی سیاح، ص ۱۸ به بعد و قرن بدیع، صص ۱۳۱ و ۱۶۵ مراجعه کنید. هیچ مدرکی جهت تأیید اظهار مغایر با مطالب فوق، مندرج در هشت بهشت مبنی بر اینکه حضرت باب دار و ندار خود را به نزد میرزا یحیی ازل فرستادند، وجود ندارد.

۲۵۶. به بهاء‌الله، شمس حقیقت، اثر جناب بالیوزی، ص ۱۵۸ مراجعه کنید.

257. *Baha'ism*, p. 105.

۲۵۸. به همین کتاب، صص ۵۶۸ به بعد مراجعه کنید. روایت می‌شود که سید محمد اصفهانی که میرزا یحیی ازل را به غضب این مقام تحریک کرده بود، گروهی از سازقان را تشکیل داد تا زوّار را مورد تهاجم و حمله قرار دهند. (قرن بدیع، ص

توانی میرزا یحیی ازل در جهت رهبری و تجدید حیات جامعه بدون هیچ تردیدی، ثابت گردیده است.^{۲۵۹}

معهدا، براون عقیده داشت که میرزا یحیی ازل جانشین انتصابی حضرت باب است و بابیان نیز متفق القول بر این مطلب اذعان داشتند. براون چنین اظهار می دارد:

"طی دورانی که از وفات باب می گذشت تا اظهار دعوی بهاء الله مبنی بر مَنْ يَظْهَرُهُ اللهُ بودن (یعنی به هر تقدیر از ۱۸۵۰ تا ۱۸۶۴) میرزا یحیی ازل به عنوان رهبر روحانی بابیان مورد تصدیق کلیه آنها بود."^{۲۶۰}

ولی براون در جای دیگر این مطلب را رد می کند و می گوید، در سال های بین ۱۸۵۰ و ۱۸۵۳ عقاید خطرناکی بر اساس مسایل ما بعد الطبیعه کلیه اصول نظم و ترتیب بین بابیان را در معرض خطر نابودی قرار داده بود، چون این نوع عقاید، هر یک از اعضای جامعه را مجاز می دانست که برای خود قانون بوده و در نتیجه به تعداد بابیان، مظهر ظهور وجود داشت.^{۲۶۱} چنانچه میرزا یحیی ازل فی الواقع و به اتفاق آراء به عنوان رهبر جامعه و جانشین باب به رسمیت شناخته شده بود، چرا چنان خلاء قدرتی وجود داشت تا بسیاری از بابیان دعوی مظهریت کرده و با مقام میرزا یحیی ازل به رقابت پردازند؟

حضرت بهاء الله بعد از مراجعت از کردستان، با وجود آنکه رهبر اسمی جامعه نبودند، ولی در عوض، خیلی زود موفق شدند که در جامعه روح حیات بدمند و اصول اخلاقی را به آن بازگردانند. آن حضرت دیانت باب را در بغداد استحکام بخشیدند و به افراد مؤمنین مسؤلیت جمع آوری، رونویسی و توزیع و انتشار آثار حضرت باب را سپردند. جناب نبیل گزارش می دهد که «در اوایل سال ۱۲۹۶ هجری قمری مطابق ۱۸۵۱ میلادی، حضرت بهاء الله در حالی که هنوز در ایران به سر می بردند، به میرزا احمد، کاتب حضرت باب، امر فرمودند که "آثار حضرت اعلی را که در دسترس او بود، جمع آوری و استنساخ نماید."^{۲۶۲} میرزا احمد با شور و شوق^{۲۶۳}، این وظیفه خطیر را به عهده گرفت.

۲۵۹. هجر و مارتین، دیانت بهائی، ص ۳۶: "میرزا یحیی به گوشه انزوا پناه برد و سید محمد را وا گذاشت که جرابگوی مسائل مذهبی افراد بایبی به هر نحو که خود مایل است، باشد. این چنین این مدعی رهبری، عدم لیاقت خود را برای منصبی که اشتیاق فراوانی به احراز آن داشت، نشان داد به نحوی که یاد آن هیچگاه از خاطر عده بسیاری از یاران بایبی زدوده نشد (دیانت بهائی آئین فراگیر جهانی، صص ۵۵-۵۴).

۲۶۰. مقاله شخصی سیاح، یادداشت W، ص ۳۵۰.

۲۶۱. مقدمه براون بر کتاب *Life and Teaching of Abbas Effendi* فلس، ص ۳۶.

۲۶۲. همان مأخذ، ص ۶۴۰.

۲۶۳. مطالع الانوار، ص ۶۳۴.

حضرت بهاء‌الله در بغداد در ادامه این امر مهم، از میرزا یحیی ازل و یک نفر بابی دیگر خواستند که دو نسخه از آثار حضرت باب را تهیه کرده به ایران ببرند.^{۲۶۴} میرزا یحیی، آنطوری که از او خواسته شده بود، نسخه‌های مورد نظر را به ایران نبرد. آنها را در بغداد گذاشت و عازم استانبول شد و با این کار خود مساعی حضرت بهاء‌الله در این جهت را دچار وقفه نمود. فیچیکیا که هرگز از جمع آوری شواهد و مدارکی که ممکن است دال بر تفوق میرزا یحیی ازل باشد، خسته نمی‌شود، آگاهانه این مسؤلیت را که حضرت بهاء‌الله بر عهده برادر ناتنی خود گذاشته بودند، نادیده می‌گیرد. و الا فیچیکیا با توجه به موارد فوق در می‌یافت که این حضرت بهاء‌الله بودند که امور دیانت بابی را رتق و فتق می‌فرمودند و این آن حضرت بودند که فرامین را به میرزا یحیی ازل امر می‌فرمودند و برخلاف آنچه که فیچیکیا مایل است به خوانندگان خود بقبولاند میرزا یحیی مانند یک رهبر واقعی عمل نمی‌کرد و مورد تأیید بایبان آن زمان نیز نبود. معهدا فیچیکیا تلاش می‌کند از این مطلب سود جسته تا شرافت اخلاقی حضرت بهاء‌الله را زیر سؤال ببرد. او ادعا می‌کند لایذ حضرت بهاء‌الله نظر سوئی داشته‌اند که می‌خواستند میرزا یحیی را به ایران بفرستند تا آثار باب را توزیع و منتشر نماید، زیرا در آن صورت ازل، در ایران به عنوان رهبر مورد تأیید بایبان مسلماً در معرض خطر نابودی قرار می‌گرفت.^{۲۶۵}

از این مطلب که میرزا یحیی ازل، برخلاف حضرت بهاء‌الله، نه از ایران تبعید و نه به استانبول سرگون شده بود، معلوم می‌شود، قضیه‌ی آنگونه که فیچیکیا ادعا می‌کند، نیست. در واقع مسؤولین حکومتی ظاهراً هیچ علاقه و توجهی به او نداشتند. مطلب فوق بالاخص از مدرکی واضح می‌گردد که براون از مستشرق فرانسوی به نام ای. ال. ام. نیکولا که دیانت بهائی را مورد مطالعه قرار داده بود، به دست آورد. این مدرک نامه‌ای است به تاریخ ۱۰ می سال ۱۸۶۲ از وزیر امور خارجه سابق ایران، یعنی میرزا سعید خان به کاردار ایران در استانبول یعنی حسین خان که طی آن میرزا سعید خان تبعید حضرت بهاء‌الله را تقاضا می‌کند. از قرار معلوم، آنها آن حضرت را مسؤول تجدید حیات دیانت باب می‌دانستند، دیانتی که تصور می‌شد بعد از قتل عام سال ۱۸۵۲،^{۲۶۶} ریشه کن شده باشد. چنانکه نیکولا در نامه خود به براون تأکید می‌کند،^{۲۶۷} هیچ ذکری از میرزا یحیی در آن مدرک نبود. خود براون بعداً این مدرک را منتشر نمود.^{۲۶۸} مسؤولین دولتی ایران صرفاً

۲۶۵. فیچیکیا، *Baha'ism*, p. 129

۲۶۴. لوح این ذقب، صص ۱۲۴ - ۱۲۳.

۲۶۶. در مورد بایبه گفته می‌شد که "ریشه آن‌ها از بیخ و بن، کنده شد" (عیناً از صفحه ۲۷۹ *Materials for the*

۲۶۷. نقل از همان مأخذ، ص ۲۷۶.

Study of the Babi Religion، نقل شد).

۲۶۸. همان مأخذ، صص ۲۸۷ - ۲۷۷.

تقاضا کردند که حکومت عثمانی، حضرت بهاء‌الله را تبعید کند و احضاریه بعدی به استانبول نیز فقط به حضرت بهاء‌الله اشاره داشت. عدم ذکر نام میرزا یحیی در این مورد، نشان می‌دهد که زندگی در خفا و خودداری او از قبول دیدار بابیان، به نفعش تمام شد. چون مسئولین حکومتی او را به عنوان رهبر جامعه بابی به حساب نمی‌آوردند و در نتیجه هیچ توجه و اعتنای خاصی به او نداشتند. از آنجائی که فیچیکیا همواره هر تلاشی را مبذول می‌دارد تا به نحوی شأن و مقام میرزا یحیی ازل را ارتقاء دهد، به منظور امتناع از طرح جزئیات مربوط به مدرک فوق، هرکاری از دستش ساخته است، انجام می‌دهد. او به طور سرسری از دعوتنامه‌ای سخن به میان می‌آورد که طی آن از بابیان خواسته می‌شود که "بغداد را ترک کنند و ساکن استانبول شوند و رهبران بابی نیز موافقت می‌کنند..."^{۲۶۹} چنانچه قضیه چنین بود، پس چرا میرزا یحیی ازل بلافاصله با کاروان همراه نشد و به فکر مهاجرت به هند بود و عاقبت نیز در "لباس مبدل و در حالتی مردد به گروه پیوست؟"^{۲۷۰} با وجود آنکه اصطلاح "دعوتنامه" در آن مورد اصطلاحی رسمی بود و این مطلب در تألیفات بهائی نیز مورد تأیید واقع شده،^{۲۷۱} ولی در قضیه فوق این اصطلاح گمراه کننده است. تلاش‌های مستمر و عریضه‌های متعدد کنسول ایران در بغداد، یعنی میرزا بزرگ خان قزوینی، باعث شد که سرانجام حکومت عثمانی، مطابق تقاضای وی به حضرت بهاء‌الله امر کنند که به استانبول عزیمت نمایند. تبعید آن حضرت، پس از چهار ماه از استانبول به ادرنه واضحاً ثابت می‌کند که سرگونی ایشان به استانبول صرفاً به منزله مرحله‌ای از دوران چهل ساله تبعید آن حضرت بود.

براون به درستی اظهار می‌دارد که در ایام اقامت حضرت بهاء‌الله در بغداد، دشمنان بابیه، ایشان را به عنوان رهبر جامعه به حساب می‌آوردند و "بالتیجه گزارشات و دعاوی عمدتاً بر علیه آن حضرت اقامه می‌شد."^{۲۷۲} در جای دیگری براون گزارش می‌دهد که میرزا یحیی ازل در بغداد، کاملاً در خفا زندگی می‌کرد و رهبریت را به بهاء‌الله واگذار کرده بود که در "نتیجه به تدریج بهاء‌الله برجسته‌ترین شخصیت و روح نباض آن فرقه گردید."^{۲۷۳} دفاعیه مذهبی ازل‌ها، هشت بهشت، این مطلب را مورد تأیید قرار می‌دهد که

269 . *Baha'ism*, p. 123.

۲۷۰. همان مأخذ، ص ۱۲۷.

۲۷۱. قرن بدیع، صص ۳۰۲ به بعد؛ بهاء‌الله، شمس حقیقت، اثر جناب بالیزی، ص ۲۰۵.

272 . *JRAS*, 21.4, (October 1889) p. 944.

۲۷۳. تاریخ جدید، مقدمه، ص ۲۱.

میرزا یحیی ازل، "روز و شب خود را در پس پرده‌های خفا و خلوت جدا از مؤمنان و سایرین بسر می‌برد." ۲۷۴ از هشت بهشت این مطلب نیز معلوم می‌گردد که در بغداد، حضرت بهاء‌الله مقام مهمی را به عنوان اداره‌کننده واقعی امور، به عهده داشتند. ۲۷۵ براون نیز این مطلب را مورد تأیید قرار می‌دهد که در سالهای بین شهادت حضرت باب و خاتمه دوران اقامت در بغداد، میرزا یحیی، رهبر اسمی جامعه بود، در حالی که حتی در این مرحله، حضرت بهاء‌الله، حقیقتاً در سر و سامان بخشیدن امور نقش بسیار اساسی و مهمی داشتند. ۲۷۶ همین نظر را نویسنده مقدمه فارسی کتاب *نقطة الکاف* ابراز می‌کند؛ وی اظهار می‌کند که با وجود آنکه نقش رهبری بطور رسمی به عهده ازل بود، ولی بهاء‌الله همواره میرزا یحیی ازل را در اداره امور مساعدت می‌کرد و در واقع بهاء‌الله رهبر واقعی جامعه بابی بود. ۲۷۷

اما اداره سازمان یافته جامعه مورد توجه خاص حضرت بهاء‌الله نبود بلکه تجدید حیات و هدایت روحانی و اخلاقی آن بیشتر مد نظر ایشان بود. این تربیت روحانی از طریق مکالماتی که با مؤمنین داشتند و مخصوصاً توسط آثار نازله در این دوره، مانند کتاب *ایقان*، کلمات مکنونه، *یا هفت وادی* انجام می‌شد. براون در سال ۱۸۸۹، گزارش می‌دهد که بایان کتاب *ایقان* حضرت بهاء‌الله را که از دید او، بررسی و ارزیابی بسیار جامعی از اصول اعتقادی دیانت بابی را در اختیار می‌گذارد، ۲۷۸. با شور و اشتیاق و احترام بسیار مورد مطالعه قرار می‌دهند. ۲۷۹ وی این کتاب را تحت عنوان اثری بسیار ارزشمند، محکم از لحاظ سبک، واضح از لحاظ استدلال و قانع کننده از نظر دلیل توصیف می‌کند و اظهار می‌دارد که به نظر می‌رسد نویسنده اطلاعات وسیعی از کتب قرآن، انجیل و احادیث داشته‌است. براون اضافه می‌کند که بایان در ارزیابی خود، این کتاب را عالی به حساب می‌آورند که حقیقتاً و کاملاً سزوار چنین ارزیابی است. ۲۸۰ براون، آثار حضرت بهاء‌الله را به

۲۷۴. نقل از مقاله شخصی سیاح براون، ص ۳۵۵.

۲۷۵. این مطلب در هشت بهشت (ص ۳۰۱) چنین آمده‌است: "در آن هنگام پیشکاری امور به عهده میرزا حسینعلی برادر بزرگتر بود..."

276. *JRAS*, 21.4 (October 1889) p. 887.

۲۷۷. کتاب *نقطة الکاف*. مقدمه فارسی، ص م.

278. *JRAS*, 21.4 (October 1889) p. 913.

۲۸۰. همان مأخذ، ص ۹۴۸.

۲۷۹. همان مأخذ، ص ۹۴۴.

طور کلی هدایتگر، مؤثر و نافذ و سلیس و روان ارزیابی می‌کند.^{۲۸۱} در جای دیگر، براون ذکر می‌کند که میرزا یحیی ازل نیز چندین کتاب تألیف کرده بود، اما این کتب حتی در میان طرفداران خود او از اهمیت کمی برخوردار هستند.^{۲۸۲}

حتی بایبان صاحب نام به جای اینکه از ازل بخوانند، از حضرت بهاء‌الله^{۲۸۳} تقاضا می‌کردند که آنها را از لحاظ روحانی هدایت فرمایند و به سئوالاتشان در این زمینه‌ها، پاسخ دهند. این مطلب نه تنها از سئوالی که یکی از حروف حی مطرح می‌کند و حضرت بهاء‌الله به آن پاسخ می‌گویند، مبرهن است، بلکه از وجود آثار متعددی که حضرت بهاء‌الله در پاسخ سئوالات افراد مرقوم فرموده‌اند، مانند هفت وادی، لوح کل الطعام و کتاب ایقان. همه این نکات واضحاً بر این دلالت دارد که با وجود آنکه میرزا یحیی ازل اسماً مقام رهبری جامعه را داشت، ولی به عنوان رئیس جامعه در بین بایبان شاخص نبود. از همان ابتدا، برغم مقام رسمی میرزا یحیی، هدایت معنوی و اداره امور جامعه، بر محور شخص حضرت بهاء‌الله تمرکز یافته بود. از قرار معلوم، میرزا یحیی تمایلی نداشت نقش مورد انتظار حضرت باب را ایفا کند، یعنی در حکم سخنگوی حضرت بهاء‌الله، بیان‌کننده آراء و نظرات آن حضرت باشد و جامعه را مطابق دستورات حضرت بهاء‌الله هدایت نماید. وی ظاهراً در صدد دستیابی به رهبری مستقل و خاص خود بود و توجهی به نقشی که حضرت باب بر او تکلیف کرده بودند، نداشت.^{۲۸۴} اما قصور او در هرگونه هدایت معنوی و اداری جامعه، به سقوط اخلاقی بایبان که قبلاً به آن اشاره شد و به در ماندگی و استیصال آنها انجامید.^{۲۸۵} چنانچه حضرت بهاء‌الله می‌خواستند از فرو پاشی کامل جامعه پیشگیری نمایند، ایشان دیر یا زود می‌بایست بدون آن سخنگو الزاماً اداره امور جامعه را خود به عهده می‌گرفتند و در نتیجه برخلاف برنامه ریزی قبلی دیگر توجه‌ها به میرزا یحیی ازل

۲۸۱. تاریخ جدید، مقدمه، ص ۲۷.

282. *JRAS*, 21.3 (July 1889) p. 518.

۲۸۳. همان مأخذ، صص ۲۷۲، ۳۱۶.

۲۸۴. در کتاب مستطاب اقدس که بیش از یک دهه بعد نازل شده، حضرت بهاء‌الله با کلمات ذیل میرزا یحیی ازل را مورد خطاب قرار می‌دهند: «قل یا مطلع الاعراض دع الاغماض ثم انطق بالحق بین الخلق... هبني اشته على الناس امرک هل يشبه على نفسک خف عن الله ثم اذکر اذکنت قائماً لدى العرش و کتبت ما القیناک من آیات الله المهیمن المقدر القدیر آیاک ان تمنعک الحمیة عن شطر الاحدیة توجه الیه ولا تخف من اعمالک انه یغفر من یشاء بفضل من عنده لا اله الا هو الغفور الکریم.

(کتاب مستطاب اقدس، طبع مرکز جهانی. بند ۱۸۴).

۲۸۵. به صفحات ۵۴۱ به بعد کتاب حاضر مراجعه کنید.

معطوف نمی‌شد، بلکه صرفاً به سوی آن حضرت جلب می‌گردید. پیروان حضرت بهاء‌الله بی هیچ بحث و گفتگویی، میرزا یحیی ازل را رهبر اسمی جامعه بابی می‌دانستند و این موضوع را براون نیز تصدیق می‌کند.^{۲۸۶} حضرت شوقی افندی، ولی امر دیانت بهائی از ازل به عنوان "منتخب حضرت باب" و "رئیس رسمی جامعه بابی"^{۲۸۷} سخن می‌گویند. در عین حال ایشان همچنین اظهار می‌دارند که حضرت باب هرگز یک "جانشین"، یا "وصی" منصوب نکردند و از انتخاب "مبیین کتاب" خود نیز خودداری کردند. حضرت ولی امرالله اضافه می‌فرمایند که "بشارات و وعود مبارکه حضرت باب نسبت به ظهور موعود به درجه‌ای روشن و صریح و دور مبارک به قدری کوتاه و محدود بود که به هیچوجه گمان نمی‌رفت که نیازی به تعیین وصی و یا مبیین کتاب باشد."^{۲۸۸}

از آنجائی که فیچیکیا از قرار معلوم، قادر به تشخیص تمایز بین "جانشین" و "رهبر" نیست، ادعا می‌کند که اظهارات حضرت ولی امرالله متناقضند، به این ترتیب که از طرفی ایشان نوشته‌اند که باب جانشینی انتخاب نکرده و از سوی دیگر میرزا یحیی ازل به عنوان "رئیس رسمی جامعه بابی" توصیف شده است.^{۲۸۹} در واقع بین وظایف و عملکرد رهبر و جانشین تفاوت فاحشی وجود دارد. اصطلاحات "رهبر" و "قائد حزب بیان" به مفهوم ولی (ولایت) است که بر رهبری اداری بدون محدودیت دلالت دارد. اصطلاح "رهبر و رئیس جامعه بابی" بر رهبری صرفاً اداری دلالت دارد و مسلماً متضمن هدایت معنوی مصون از خطا یا داشتن اختیار تبیین نصوص نازله نیست. همین حقیقت که حضرت باب طی حیات خود میرزا یحیی را انتخاب می‌فرمایند تا به عنوان رهبر جامعه عمل نماید، درحالی که خود آن حضرت به هدایت معنوی و انزال آیات مقدسه ادامه می‌دادند، نشان می‌دهد نقشی که میرزا یحیی ازل به جهت آن انتخاب شده، نقش یک جانشین نبوده، بلکه به گونه‌ای یک نقش اداری بوده است.

به عنوان یک مطلب جنبی، شایان ذکر است که فیچیکیا در هنگام به کار بردن این اصطلاحات، اگر به جای قرار دادن آنها درون علائم نقل قول که دلالت بر انتقال از منبع دیگر دارد، توضیح می‌داد که از ابداعات خود اوست، به خوانندگانش خدمت بزرگتری می‌کرد. برای مثال اصطلاح "امین موقت" در هیچیک از منابع که ذکر کرده بود، وجود

ندارد. ۲۹۰

بنابراین، بهائیان دعوی میرزا یحیی ازل را مبنی بر اینکه جانشین حضرت باب می باشد، به رسمیت نمی شناسند و ادعای خود سرانه اش را برای ادامه رهبری بعد از اظهار امر حضرت بهاء الله به عنوان مظہر الهی جدید در سال ۱۸۶۳ وارد نمی دانند. از نظر بهائیان میرزا یحیی ازل "مرجع موقت اهل بیان" ۲۹۱ بود نه کمتر نه بیشتر. این نظر بانصی از خود حضرت باب مورد تأیید قرار می گیرد. آن حضرت در توقیعی به میرزا یحیی ازل علناً خاطر نشان می سازند که میرزا یحیی پس از ظهور موعود، دارای اقتدار یا مسؤلیتی نخواهد بود:

«و اگر خداوند نفسی این چنین را در آیام حیات بر تو ظاهر سازد، در این صورت اقتدار من عندالله الاحدالواحد به او تفویض خواهد شد.» ۲۹۲ (ترجمه)

میرزا یحیی ازل تحت نفوذ و تأثیر سید محمد اصفهانی نه تنها رهبری جامعه را که حضرت باب به او محول فرموده بودند، بلکه وصایت حضرت باب را نیز مدعی شد. ۲۹۳ لذا میرزا یحیی، دعوی بر حق خود یعنی رهبری جامعه را به مقام جانشینی بسط داد و به این ترتیب، ادعای اختیار و مسؤلیتی را نمود که استحقاق آن را نداشت و قادر به اعمال آن در میان پیروان حضرت باب نبود. بنابراین، این میرزا یحیی بود که غاصب بود نه حضرت بهاء الله؛ در صورتی که فیچیکیا می خواهد عکس این قضیه را به خوانندگان خود بقبولاند. حضرت باب میرزا یحیی را از چنین خطائی بر حذر کرده بودند:

«ایاک آیاک آن تحتحجب بالواحد الاول و ما تزل فی آلیان» ۲۹۴.

جالب آنکه میرزا یحیی ازل در کتاب خود به نام مستقیظ، این اندازات حضرت باب را که اشاره به خود اوست نقل می کند: به وضوح به او سفارش می کنند که از حمایت سایر

۲۹۰. همان مأخذ، ص ۱۸۴.

۲۹۱. قرن بدیع، ص ۲۶۶.

۲۹۲. نقل از JRAS, (July 1892) p. 478.

۲۹۳. ظاهراً ازل ادعای مقام جانشینی خود را نیز در نزد کابیتان بانگ اظهار می کند، چون کابیتان بانگ یادداشت زیر را در هنگام ارسال مدرک مورد بحث فوق به براون می نویسد: "کبی مدرک انتصاب ازل به عنوان جانشین باب، نسخه اصلی آن را باب نوشته است." [همان مأخذ، ۱۸۸۹] ص ۹۹۷. حضرت شوقی افندی نیز این مطلب را مورد تأیید قرار می دهند که میرزا یحیی مدعی این مقام بوده است. به قرن بدیع، ص ۲۴۱ مراجعه کنید. «خود را رکن اعظم و وصی مسلم حضرت باب می شمرد.»

۲۹۴. مندرج در الواح وصایای حضرت عبدالهیا، آیام تسعه، ص ۴۵۸.

بایان بهره بجوید زیرا به علت جوانی و کم تجربگی اش، او را با جوجه تازه از تخم درآمده‌ای مقایسه می‌کنند که بایان باید از او مراقبت کنند. بعد از ستایش سجایای او، حضرت باب که واضحاً از آنچه پیش می‌آید، آگاه است پیامبرگونه چنین مرقوم می‌فرمایند:

«فلترفعوه علی اصفاء حکم و لتویدوه باریاح و دکم و لتحفظوه عن کل ما یرکد ماء حبه فی نفسه و یحبس هواء وده فی ذاته و تطفی نار قربه فی کینوته و یبث تراب جذبه فی ایتیه.»^{۲۹۵}

براون با ذکر مطلب ذیل، تفاوت این مقامها را صراحتاً بیان می‌کند: آنها [بہائیان] می‌پذیرند که میرزا یحیی ازل نایب باب بود، ولی اظهار می‌دارند که حق او برای اعمال قدرت با ظهور من بظہرہ اللہ و آغاز دوران جدید خاتمه یافت. من بظہرہ اللہ اختیار کامل دارد، به عبارت دیگر این اختیار شامل جواز نسخ احکام قدیم و افزودن اوامر جدید است که به طور قطع و یقین به واسطه «کتاب بیان» قابل اثبات است. لذا مدار «انشقاق» بایی‌ها^{۲۹۶} این مسأله است: آیا بهاء من بظہرہ اللہ است یا نه؟ چنانچه پاسخ مثبت باشد، پس انتصاب ازل از درجه اعتبار ساقط می‌گردد. چنانچه پاسخ منفی باشد، در این صورت صبح ازل، بدون تردید جانشین منتخب باب است.^{۲۹۷}

اعتبار ادعای میرزا یحیی ازل نسبت به هر نوع رهبری با ظهور من بظہرہ اللہ موعود مورد پیش بینی حضرت باب منقضی می‌شود.

شاید فیجیکیا برای اجتناب از چنین نتیجه‌گیری مسلمی، حتی پا فراتر نهد و نه فقط مقام جانشینی را به میرزا یحیی ازل نسبت دهد، بلکه مقامات مظهریت الهی، من بظہرہ اللہی، موعود مورد پیش بینی حضرت باب، و مقام مهدی^{۲۹۸} موعود یعنی ادعاهائی

۲۹۵. مستقیماً، اثر میرزا یحیی؛ نقل از جناب سمندری در مقاله مندرج در صفحه ۳۳۲ کتاب محبوب عالم، از انتشارات مجله عنذلیب، ترجمه انگلیسی بیان: ... Raise him with your attentive love and که عربی آن در سطور فوق آمده است.

۲۹۶. راجع به مسأله «انشقاق» به صص ۵۸۴ به بعد در همین کتاب حاضر مراجعه کنید.

۲۹۷. IRAS, 21.4 (October 1889) pp. 997f. در اینجا نیز، اصطلاحات نایب و جانشین نیز درست بکار نرفته

است؛ نقش مورد بحث در واقع نقش رهبری جامعه بود.

که ظاهراً خود ازل نیز اقامه نکرده^{۲۹۹} و مواردی که براون نیز در هیچیک از آثار خود ذکر کرده از آنها به میان نیاورده به میرزا یحیی نسبت دهد. اظهارات فیچیکیا به کلی غیر قابل قبولند. سه نکته زیر به تنهایی مدلل می‌سازند که مباحث مورد بحث و یا استدلال‌های فیچیکیا چقدر بی پایه و اساسند و چه فرضیه‌های سراپا دروغی را مطرح می‌کند:

۱ - شاهدهی که فیچیکیا برای تأیید مطالب مورد بحث خود می‌آورد، رومر ۲۰۰ Romer است که اظهاراتش در مورد این موضوع، صرفاً به یک پاراگراف از نقطه الکاف منگی است.^{۳۰۱} ما قبلاً صحت و اعتبار نقطه الکاف را به عنوان یک منبع^{۳۰۲} مورد تحقیق قرار داده‌ایم که فقره‌ای که رومر بدان اشاره دارد را نیز شامل می‌شود.^{۳۰۳} نگاهی دقیق به نقطه الکاف نشان می‌دهد که آن را می‌توان به عنوان کتابی پراز شگفتی مطالعه کرد، ولی قطعاً آن را نمی‌توان به عنوان یک مأخذ موثق در تاریخ بابی به حساب آورد. بنابراین باید با مطلبی که منحصراً به کتاب نقطه الکاف ارجاع داده شده با احتیاط برخورد نمود.

۲ - فیچیکیا مثل بسیاری از موارد دیگر در کتابش^{۳۰۴}، مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ را با مهدی یکی می‌پندارد. تمایز قابل نشدن بین دو موضوع کاملاً متفاوت نشانه بی اطلاعی تأسفات‌انگیز او از اصول اساسی عقاید دیانت حضرت باب است. حضرت باب اعلان فرمودند که مهدی موعود^{۳۰۵} یا قائم هستند، اگر چه طبق گفته خودشان تمامی این دعوی را به یکباره^{۳۰۶} آشکار نساختند. از سوی دیگر مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ همان موعودی است که

۲۹۹. به کتاب حاضر، ص ۵۶۷، یادداشت ۳۱۴ مراجعه کنید.

300. *Die Bábí- Behá'í*, pp. 68ff.

۳۰۱. با آنکه رومر به تاریخ جدید به عنوان مأخذ خود اشاره می‌کند، ولی این مطلب در حقیقت جزئی از کتاب نقطه الکاف: ترجمه براون است که در یکی از ضمیمه تاریخ جدید چاپ شده است.

۳۰۲. به ص ۴۳۸ به بعد کتاب حاضر مراجعه کنید. ۳۰۳. به ص ۴۳۹ به بعد کتاب حاضر مراجعه کنید.

۳۰۴. برای مثال به *Baha'ism*، صص ۹۴ به بعد، ۱۰۱، ۱۲۹، ۱۳۲، ۲۶۵ و ۲۷۰ مراجعه کنید.

۳۰۵. مقاله شخصی سیاح، ترجمه براون، ص ۲۰.

۳۰۶. منتخبات آیات حضرت نقطه اولی، ص ۸۴، به گلبر نیز محت قبل صص ۵۰۴ به بعد مراجعه کنید. در مقدمه

جلد ۱ *Le Beyan Persan* (صص ۷-۳)، مستشرق فرانسوی به نام نیکولا می‌نویسد: همه توافق دارند که برای باب

غیر ممکن بود که اصول عقاید و تعالیم خود را به طور کامل اعلان نماید و در میان مردم انتشار دهد. او می‌بایست مانند

یک متخصص تغذیه اطفال که داروی تلخ را به شکر آغشته می‌کند تا برای اطفال بیمار، شیرین به نظر آید، عمل می‌کرد و

افسوس که مردمانی که او از میان آنها ظاهر شد، حتی بسیار متمصب‌تر از یهودیان در زمان مسیح بوده و هستند؛ نماینده

ظهورش را حضرت باب پیش بینی فرموده بودند. تمایز و تفاوتی کاملاً آشکار بین مهدی یا قائم که ظهورش در اسلام پیشگویی و با بعثت حضرت باب متحقق شده، با مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ که ظهورشان را حضرت باب در فقرات بیشماری از آثار خویش اعلان فرموده‌اند، وجود دارد. عناوین مهدی و مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ قابل انتقال و اعطاء نیستند.

قابل نشدن تمایز صحیح بین این دو عنوان، به این نتیجه‌گیری اشتباه (توسط فیچیکیا) انجامیده که بهائیان حضرت باب را دیگر به عنوان "مظهر و تجسم مهدی که اکنون در شخص بهاء ظاهر شده، به حساب نمی‌آورند...^{۳۰۷} اما چنین نیست، زیرا بهائیان همواره حضرت باب را مهدی، قائم، مؤسس دیانتی مستقل و مظهر الهی به حساب می‌آورده‌اند؛ از سوی دیگر بهائیان حضرت بهاء‌الله را مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ موعود مورد پیش بینی حضرت باب و مؤسس دیانت بهائی می‌دانند، ولی آن حضرت را قائم یا مهدی نمی‌دانند.^{۳۰۸} لذا، ادعای فیچیکیا مبنی بر اینکه حضرت بهاء‌الله خود را مهدی موعود اعلان نموده‌اند، صحیح نیست.^{۳۰۹} حضرت بهاء‌الله هرگز چنین ادعائی نفرموده‌اند. بنابراین فیچیکیا قادر نیست هیچ شاهد و مدرکی بر این ادعای خود، در اختیار بگذارد یا منبعی ذکر نماید. فی الواقع گاهی فیچیکیا نقلی عنوان امام مهدی را از آثاری می‌کند که در آنجا نه ذکری از آن اصطلاح به میان آمده و نه نویسنده قصد چنین کاری داشته است.^{۳۱۰}

۳ - چنانچه خود فیچیکیا مکرراً^{۳۱۱} تأکید می‌کند و براون نیز گفته،^{۳۱۲} میرزا یحیی ازل و پیروانش معتقد بودند که مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ موعود حداقل تا ۱۰۰۰ سال دیگر ظهور نمی‌کند، زیرا لازم بود که ابتدا دیانت حضرت باب انتشار وسیع تری یابد و احکامش

حکومت رومی دیگر وجود نداشت که از برخوردهای افراطی و وحشیانه مردم جلوگیری کند. مردمی که توهمات مذهبی آنها باعث می‌شد به هیجان آیند. اگر حضرت مسیح علی‌رغم محیط نسبتاً آرامی که مردم را تعلیم می‌داد، احساس می‌کرد که لازم است از مثل و حکایت استفاده کند، پس سید علی محمد هم می‌بایست قطعاً افکار خود را در پوشش و حجاب مثل و تشبیهات متعدد بیان کند و آب حقایق الهی خود را فطره فطره توزیع کند. (همان مأخذ، ص ۹۴).

307 . *Baha'ism*, p. 110.

۳۰۸. برای بحث دقیق‌تر با جزئیات بیشتر به ص ۵۰۴ به بعد کتاب حاضر مراجعه کنید.

309 . *Baha'ism*, p. 270.

۳۱۰. برای مثال به همان مأخذ، ص ۱۷۲ مراجعه کنید. در اینجا فیچیکیا مضامین لوح تجلیات حضرت بهاء‌الله را خلاصه می‌کند و از جمله موارد دیگر مورد اشاره او "یقین به بهاء‌الله به عنوان رجعت امام مهدی" است ولی چنین فکر و نظری به هیچ وجه در تجلیات وجود ندارد. (به مجموعه اشراقات، ص ۲۰۲، تجلی دوم از لوح تجلیات مراجعه کنید).

311 . *Baha'ism*, pp. 95, 129.

312 . *JRAS*, 21.3 (July 1889) pp. 514f.

حداقل در برخی از کشورهای دنیا مورد قبول واقع شود. همچنین متقاعد شده بودند که دو مظهر ظهور با فاصله زمانی چنین کوتاهی پیاپی ظهور نمی‌کنند. به هر حال چنانکه براون در سال ۱۸۸۹ گزارش نمود، پیروان میرزا یحیی به این عقاید حقیقتاً ایمان داشتند که موعود هنوز ظهور نکرده است.^{۳۱۳} بنابراین چنانچه میرزا یحیی ازل به این عقاید حقیقتاً معتقد بود، در این صورت، نمی‌توانست ادعا کند که همان موعود است.^{۳۱۴}

۵ - چند مورد قتل و مبادرت به قتل.

اجازه دهید توجه خود را به آن رویداد اَسف‌انگیزی که متضمن چندین فقره قتل و مبادرت به قتل بود و نسبت‌های ناروایی که علیه حضرت بهاء‌الله در ارتباط با این موارد اقامه گردید، معطوف داریم. مبنای این اظهارات فقط کتاب جدلی - مذهبی ازل‌ی‌ها، یعنی هشت بهشت^{۳۱۵} می‌باشد که براون از طریق ترجمه و نقل فهرست آن در ضمیمه مقاله شخصی سیاح^{۳۱۶} موجبات شهرت و اهمیت آن را فراهم نمود. در عین اینکه براون مکرراً بر ویژگی بسیار جدلی این کتاب ازل‌ی‌ها^{۳۱۷} تأکید می‌ورزد و واضحاً خاطر نشان می‌کند که در مقام و موضعی نیست که حَقانیت دعاوی^{۳۱۸} مورد نظر را تأیید نماید، ولی در مقابل، رومر

۳۱۳. همان مأخذ، ص ۵۰۵.

۳۱۴. اما در پاسخ ادعای حضرت بهاء‌الله مبنی بر اینکه همان موعودند، میرزا یحیی بعداً (در ادراکه) اعلان کرد که خود او بموجب امر و اراده الهی مطلع ظهور مستظلی گردیده‌است» (قرن بدیع، ص ۳۳۹). عبارات خاصی نیز در مستقیظ (صص ۳۹۳ - ۳۹۰) تلویحاً بر چنین ادعائی اشاره دارند. ولی این مسأله که آیا وی ادعا کرده که شخص او مظهر تحقق نبوت حضرت باب مربوط به مَنْ يُظهِرُهُ اللهُ بوده، هنوز جای بحث دارد. تا آنجائی که من اطلاع دارم. میرزا یحیی در نوشته‌های خود به این مسأله نمی‌پردازد.

۳۱۵. هشت بهشت مسلماً مأخذ موثقی نیست، به صص ۴۵۰ به بعد کتاب حاضر مراجعه کنید.

۳۱۶. مقاله شخصی سیاح، صص ۳۶۴ - ۳۵۲، بادداشت W.

۳۱۷. برای مثال در همان مأخذ، ص ۳۶۲، بادداشت W چنین آمده‌است: نویسنده هشت بهشت بعد از افراط در فحاشی و توهین‌های زننده و پرداختن به تلمیحات مربوط به فرعون و گوساله زوین و سامری، اتهامات دیگری را بر علیه بهائیان اقامه می‌کند. در صفحه ۳۵۶ نیز آمده‌است: «این بخش‌هایی که صفحات زیادی را در بر می‌گیرند، ماهیت بحث‌انگیز و جدلی دارند و حاوی اتهامات بزرگی بر علیه بهائیان و حملات شدیدی بر موضع و اصول عقایدشان است.»

۳۱۸. همان مأخذ، ص ۳۶۴، بادداشت W.

و فیچیکیا به فوریت، این اتهامات را در حکم حقایقی اثبات شده ارائه و وقایع نامه نگاری ازلّی ها، یعنی هشت بهشت را به عنوان منبعی موثق معرفی می کنند که از آن می توان مطالبی را به عنوان حقیقت، بدون مقابله و تأیید با منابع دیگر، نقل و معرفی نمود. بعلاوه اتهام به قتل، فرصت مطلوبی را برای به زیر سؤال بردن شخصیت حضرت بهاءالله فراهم می آورد و موجب وهن آن حضرت و پیروانشان می گردد. مسلماً کسی که برای نیل به مقاصد خود به جنایت متوسل می شود، نمی تواند به عنوان یک "مظهر الهی" مورد تصدیق قرار گیرد. ایمان آوردن به پیامبری که مخالفان خود را به واسطه قتل از سر راه خود بر می دارد، غیر ممکن است. لذا قضیه از دو حال خارج نیست: این مسأله ثابت می کند که یا متهم پیامبر نیست که این حالت را رومر و فیچیکیا ترجیح می دهند، یا دعاوی قتل صرفاً اکاذیبی به منظور لکه دار کردن حیثیت منزل آیات الهی و خدشه دار نمودن اعتبار او است. مطالب ذیل ثابت خواهد کرد که شقّ دوّم حقیقت دارد.

قبل از هر گونه استنتاج از تجزیه و تحلیلی که می خواهیم انجام دهیم باید خاطر نشان گردد که شواهد، اعم از مکتوب یا مبتنی بر قرائن، مغرضانه بودن هشت بهشت را مکشوف می سازد و به وضوح مدلل می نماید که دعاوی اقامه شده در این کتاب نه تنها کذب محض می باشند، بلکه در بسیاری از موارد، شامل گزارش های مفصل از اعمال شرم آوری است که میرزا یحیی و اعوان و انصارش خود مرتکب شده و متعاقباً به رقبای خویش نسبت داده اند.

الف - قتل دیان

سید اسد الله خوئی یکی از پیروان بانفوذ و وفادار حضرت باب بود که آن حضرت او را دیان (قاضی) ملقب فرموده بودند. شیوه رهبری میرزا یحیی ازلّ در بغداد چنان سست و ضعیف و وضعیت جامعه چنان بحرانی و یأس آور بود که چنانچه قبلاً گفته شد، تعداد قابل توجهی از بابیان دعوی رهبری نمودند. یکی از این افراد دیان بود که برای مدت کوتاهی چنین ادعائی را اقامه نمود و قدرت میرزا یحیی را به عنوان رهبر صوری جامعه، زیر سؤال برد. میرزا یحیی او را تهدیدی برای قدرت خود دید. از آنجائی که ازلّ قادر نبود دیان متنفذ و هوشمند را وادار کند ادعای رهبری خود او را تصدیق نماید، رساله ای تحت عنوان مستقیظ تألیف کرد و چنانکه در مقدمه آن کتاب خاطر نشان می سازد^{۳۱۹}، قصد او از این نگارش سرزنش و توبیخ دیان و رد ادعای او بوده است. سرانجام میرزا یحیی به

پیشخدمت خود میرزا محمد مازندرانی دستور می دهد که دیان را در آذربایجان بیابد و به قتل برساند.^{۳۲۰} این دستور بلافاصله قابل اجراء نبود، چون در آن هنگام دیان عازم بغداد شده بود و در آنجا به حضور حضرت بهاء الله، که به تازگی از کوهپای کردستان مراجعت کرده بودند، رسید. در این ملاقات در حالی که حضرت بهاء الله ادعای خود را مطرح کردند، دیان به مقام حضرت بهاء الله به عنوان مَنْ يُظَيِّرُهُ اللهُ که حضرت باب پیش بینی فرموده بودند، پی برد و آن را تصدیق نمود. به این ترتیب همانگونه که حضرت باب به او وعده فرموده بودند، او سؤمین نفری بود که به حضرت بهاء الله ایمان آورد. چند روز بعد، دیان طی آن نقشه از پیش طراحی شده به قتل رسید.^{۳۲۱} سپس به دستور میرزا یحیی^{۳۲۲}، میرزا محمد مازندرانی، جوان بابی دیگری به نام میرزا علی اکبر را نیز به قتل رساند. حضرت بهاء الله در رساله این ذنب در سوگ دیان، فردی که مورد احترام حضرت باب بود، ابراز اندوه می فرمایند و اعلام می کنند قتل او به تحریک میرزا یحیی صورت گرفته است.^{۳۲۳}

اما فیچیکیا به نقل از رومر و گوینو اظهار می دارد که حضرت بهاء الله دستور قتل ها را صادر می کردند، فیچیکیا در این مورد چنین می گوید: "در سال های ۵۴ - ۱۸۵۳ میرزا اسدالله تبریزی، معروف به دیان (قاضی) ادعا کرد که "مهدی" است. کنت گوینو گزارش می دهد که در عربستان (خوزستان) که دیان قصد داشت حزبی تأسیس کند، بابیان او را گرفته و در شط العرب غرق کردند. جناب بهاء خودش، بعد از یک جر و بحث داغ با دیان، به پیشخدمت خود میرزا محمد مازندرانی، فرمان داد تا او را به قتل برساند."^{۳۲۴}

از این اظهارات چه استنباطی باید کرد؟ نخست با توجه به منابع باید ثابت کرد که قضیه آنگونه که فیچیکیا آن را مطرح می نماید، نیست. او نقل قول فوق را تقریباً کلمه به کلمه از متن رومر^{۳۲۵} اخذ کرده است. ولی فیچیکیا از قرار معلوم به منابع اصلی مورد ارجاع رومر دسترسی نداشت، یا لافل به خود زحمت آن را نداده که صحت آن ها را مورد بررسی قرار دهد. والا، متوجه می شد که گوینو در آن نقل قول هیچ ذکری از جنایت مورد بحث به

۳۲۰. قرن بدیع، ص ۲۶۰ به بعد، بهاء الله و شمس حقیقت، اثر بالیوزی، ص ۱۶۲.

۳۲۱. بهاء الله شمس حقیقت، اثر جناب بالیوزی، ص ۱۶۲.

۳۲۲. به کتاب بدیع، حضرت بهاء الله، ص ۲۹۳ مراجعه کنید.

۳۲۳. لوح این ذنب، ص ۱۳۰.

میان نمی آورد. صرفاً مطلبی در یک قسمت دیگر از نوشته گوینو^{۳۲۶} موجود می باشد که حاکی از این است که بعد از اینکه میرزا یحیی ازل به عنوان جانشین حضرت باب مورد تصدیق قرار گرفت، دِیان خود را به عنوان باب جدید به همگان اعلان نمود و در نتیجه بایان (که گوینو آنها را تند روهای مذهبی می نامد) او را در شط العرب^{۳۲۷} غرق کردند. با وجود آنکه این مطلب صحیح نیست، یعنی در حقیقت میرزا یحیی به عنوان جانشین حضرت باب^{۳۲۸} مورد تصدیق قرار نگرفته بود و دِیان نیز در زمان قتلش^{۳۲۹}، از دعوی خود منصرف شده بود، ولی با این حال، نوشته گوینو به انگیزه ای برای قتل اشاره می کند: دِیان را به قتل رساندند، چون از تصدیق ادعای ازل نسبت به رهبری، خودداری نمود. به عبارت دیگر در کتاب گوینو به هیچ وجه مطلبی که بتوان آن را به عنوان اتهامی بر علیه حضرت بهاء الله تفسیر نمود، وجود ندارد. در این کتاب گوینو، صرفاً یکبار و آن هم در متنی کاملاً متفاوت اسم بهاء الله ذکر شده است.^{۳۳۰}

علاوه بر این، رومر برای تأیید این گفته خود مبنی بر اینکه این بهاء الله بود که بعد از یک جر و بحث شدید^{۳۳۱} فرمان قتل دِیان را صادر کرد، به کتاب گوینو مراجعه نمی کند بلکه صرفاً به گزیده های براون از هشت بهشت اکتفا می نماید^{۳۳۲} اگر فیچیکیا به خود این زحمت را داده بود که نوشته براون ("بعد از یک بحث طولانی") را با ترجمه آلمانی رومر ("بعد از یک جرّ و بحث شدید") مقایسه کند، احتمالاً درمی یافت که مطالب رومر بطور ضمنی به یک انگیزه قتل اشاره دارد که مطلب براون فاقد آن است. در نسخه فارسی هشت بهشت صرفاً به جلسه ای با سئوال و جواب بسیار اشاره می شد، با عبارت "سئوال و جواب بسیار کرده"^{۳۳۳} صرفاً به یک جلسه پرسش و پاسخ بسیار اشاره می کند. لذا تنها منبعی که در آن دعوی قتل بر علیه حضرت بهاء الله اقامه شده، کتاب ازلی ها، هشت بهشت است. مدارک و شواهد مبتنی بر قرائنی که ذیلاً درج می گردد، برای ما

326 . *Les Religions*, pp. 277f.

۳۲۷. همان مأخذ. ۳۲۸. به مبحث ماقبل صص ۵۵۱ به بعد مراجعه کنید.

۳۲۹. جناب سمندر نیز حکایت می کند نامه ای ملاحظه کرده که در آن، دِیان ادعایی را که زمانی مطرح ساخته بود، پس گرفت (کتاب محبوب عالم ص ۳۲۶).

۳۳۰. *Les Religions* اثر گوینو، ص ۲۷۷. در اینجا گوینو صرفاً ذکر می کند که همسر جناب بهاء میرزا یحیی (حضرت ازل) را بزرگ کرده بود.

331. *Die Babi-Beha'i* p. 80.

۳۳۲. مقاله شخصی سیاح، بادداشت W، ص ۳۵۷. ۳۳۳. هشت بهشت، ص ۳۰۲ به بعد.

هیچ شکی باقی نمی‌گذارد که مسؤل جرائمی که آن کتاب به حضرت بهاء‌الله نسبت می‌دهد، شخص میرزا یحیی بوده و منابع بهائی نیز شاهی برای مدعی هستند:

الف) دیتان به حضرت بهاء‌الله عشق و علاقه وافر داشت. برای یافتن و دیدار آن حضرت به بغداد عازم شد و ایشان را به عنوان موعود تصدیق نمود.^{۳۳۴} حضرت بهاء‌الله به سپیم خویش مکرراً او را در آثار مبارکه^{۳۳۵} خود مورد تحسین و تمجید قرار می‌دهند و قتل او را این چنین محکوم می‌کنند:

«آن مظلوم که دارای خزینة علم الهی بود مع جناب میرزا علی اکبر از متسین نقطه علیه بهاء‌الله^{۳۳۶} و رحمته و جناب ابوالقاسم کاشی و جمعی دیگر به فتوای میرزا یحیی کل را شهید نمودند... لعمرالله به اعمالی عامل بوده که قلم حیا می‌کند از ذکرش.^{۳۳۷}»

بنابراین آن حضرت برای قتل او چه انگیزه‌ای می‌توانست داشته باشد؟

ب) اما بر خلاف حضرت بهاء‌الله، میرزا یحیی ازل در آن هنگام گرفتار یک کشمکش و تعارض شدید با قربانی قتل بود. ازل اختصاصاً یک کتاب ۳۹۵ صفحه‌ای (مستقیظ) را در مخالفت و حمله به دیتان به ادعائی که کرده بود، نوشت. اگر یکنفر بود که علاقه داشت که دیتان را از سر راه خود بردارد، آن فرد همان میرزا یحیی بود.

ج) این کتاب (مستقیظ) علاوه بر آن، حاوی زخم زبان و انتقادهای تنداست. میرزا یحیی خود را درگیر بحث و استدلال نمی‌کند، بلکه صرفاً لعنت و فحش است که نثار دیتان می‌کند و او را با عناوین و نام‌های زشت و ناخوشایندی مانند أب الشرور (پدر شرارت)^{۳۳۸} أب الدواهی،^{۳۳۹} ابوالشرور و یا شیطان^{۳۴۰} می‌خواند.

د) اوج کتاب مستقیظ اثر میرزا یحیی به صلاهی عام برای قتل دیتان منجر می‌گردد که براون آن را چنین نقل می‌کند:

"صبح ازل... نه تنها به بدترین لحن و زبان به او ناسزا می‌گوید، بلکه ابراز تعجب می‌کند که چرا "هوادارانش در اماکن خود ساکت نشسته و با نیزه‌هایشان او را سوراخ

۳۳۴. حضرت بهاء‌الله می‌فرماید که دیتان به حضور آن حضرت رسیده بود (رساله ابن ذئب، ص ۱۳۲ - ۱۳۱) بهاء‌الله،

شمس حقیقت اثر جناب بالیوزی، ص ۱۶۲ نیز مراجعه کنید.

۳۳۵. لوح ابن ذئب صص ۱۳۲ - ۱۳۰: کتاب بدیع، ص ۲۵۳.

۳۳۶. یعنی حضرت باب. ۳۳۷. لوح ابن ذئب، ص ۱۳۱ - ۱۳۰.

۳۳۸. (مستقیظ)، صص ۸۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۴۵ - ۱۴۷، ۱۱۱، ۱۴۷ - ۱۴۵، ۱۵۱ و موارد دیگر.

۳۳۹. همان مأخذ، صص ۱۷۹، ۱۹۸، ۲۱۵، ۲۲۷. ۳۴۰. همان مأخذ، صص ۲۰۳ به بعد.

سوراخ نمی‌کنند" و یا "با دستهای خود دل و روده او را نمی‌درند."^{۳۴۱} (ه) علاوه بر این درخواست آشکار برای قتل دِیّان در مستقیظ، شاهد دیگری وجود دارد که قضیه مورد بحث را روشن‌تر می‌سازد. خواهر میرزا یحیی که طرفدار او بود، لوحی از حضرت عبدالبهاء دریافت می‌کند. در این لوح آن حضرت برای عمه خود مدلل می‌سازند که خواسته‌های میرزا یحیی غیر معقول است. پاسخ او که به رساله عمه معروف است، بسیار افشاءکننده است. او نه تنها هیچ تلاشی نمی‌کند تا مسؤلیت یحیی را در قتل دِیّان رد کند بلکه در مقابل، حتی سعی می‌کند با این استدلال که دِیّان ابوالشرور (پدر شرها)^{۳۴۲} بود و حکم میرزا یحیی حکم خداست،^{۳۴۳} اقدامات میرزا یحیی را توجیه نماید. (و) مؤلفان هشت بهشت بدون هیچ نوع تغییری دیدگاه منفی علیه دِیّان، مندرج در مستقیظ میرزا یحیی و رساله عمه، را حفظ می‌کنند. این مؤلفان به دِیّان لقب یهودای اسخریوطی*^{۳۴۴} دور بابی می‌دهند.

با توجه به نظرات نوشته شده میرزا یحیی در کتاب مستقیظ و پیروان او در رساله عمه و هشت بهشت و همچنین با ملاحظه بیانات حضرت بهاء‌الله در لوح ابن ذئب، خواننده می‌تواند خود قضاوت نماید که تا چه حد دعاوی اقامه شده بر علیه حضرت بهاء‌الله در هشت بهشت موجه است و آیا قصد این نبوده که از طریق این دعاوی میرزا یحیی را بی‌تقصیر جلوه داده و در عوض حضرت بهاء‌الله را بد نام نمایند.

ب - قتل سه ازلی در عکا.

در سال ۱۸۶۸، حضرت بهاء‌الله به همراه تعدادی از پیروان خود به مدینه محصنه عکا تبعید شدند. حکومت عثمانی احتمالاً به این امید که از فعالیت‌های بهائیان گزارشات دقیقی بدست بیاورد، دست کم دو نفر ازلی را به عکا فرستاد. فی الواقع آنها به جاسوسی بهائیان مشغول بودند و با اشتیاق موفقیت بسیار به این کار مبادرت می‌نمودند. برای مثال، هر زمانی که زائران بهائی وارد عکا می‌شدند، آنها مسؤلین حکومتی را فوراً مطلع

۳۴۱. *Materials* اثر براون، ص ۲۱۸.

۳۴۲. رساله عمه. در تنبیه النائمین - طهران، بدون تاریخ، ص ۸۹.

۳۴۳. همان مأخذ، ص ۹۰.

* [یهودای اسخریوطی یکی از حواریون حضرت مسیح بود که او را تسلیم دشمنانش کرد. م.]

۳۴۴. هشت بهشت، ص ۲۸۳.

می ساختند و در نتیجه سبب اخراج فوری زائرین از شهر می گشتند.^{۳۴۵} بر طبق روایت آقا رضا^{۳۴۶}، دو نفر ازلی که به همراه بهائیان به عکا تبعید شده بودند، یعنی سید محمد صفهانی و آقاجان بیگ را در دو یا سه روز اول در قلعه جا دادند، ولی بعداً به خواهش و تقاضای خودشان، آنها را به اتاقی بر بالای دروازه شهر منتقل کردند تا از آنجا بتوانند کلیه فراد تازه وارد را بخوبی زیر نظر داشته باشند. بسیاری از زائرینی که با آرزوی دیدن حضرت بهاء الله تمام راه ایران به عکا را پیاده طی می کردند، وقتی که مجبورشان می ساختند که فوراً شهر را ترک کنند، طبیعتاً بسیار ناامید و مأیوس می شدند. ازلی ها نیز با دستکاری و تحریف آثار حضرت بهاء الله سعی می کردند تا آنها را "قصد دین"، "غیر اجتماعی و اخلاص گرانه جلوه دهند"^{۳۴۷}.

در مخالفت با این گونه توطئه های ازلی ها بود که طراحی عملی نفرت انگیز و با عراقب نگران کننده برای بهائیان، صورت گرفت. با وجود آنکه حضرت بهاء الله شخصاً کرازا و مراراً چه به طور کتبی و چه شفاهاً دوستان را از مباشرت به هر اقدامی که رائحه ننگ از آن استشمام شود نهی اکید و منع شدید می فرمودند^{۳۴۸}، ولی در شب ۲۲ ژانویه سال ۱۸۷۲^{۳۴۹} در اقدامی از فرط استیصال، هفت نفر از پیروان حضرت بهاء الله، سه نفر ازلی را به نام های سید محمد اصفهانی، آقاجان کج کلاه و میرزا رضا قلی تفرشی به قتل رسانیدند. وقتی خبر این قتل ها به گوش حضرت بهاء الله رسید، ناراحت شده و انزجار خود را از این عمل ابراز فرمودند. عمل این هفت نفر تلاشی در جهت خاتمه دادن به دسیسه ها و زجر و آزارهای پیروان میرزا یحیی بود که با توسل به قتل عملی را آگاهانه مخالف رضای حضرت بهاء الله انجام دادند. حضرت بهاء الله در یکی از آثار خود به رفتار آنها چنین اشاره می فرمایند:

«لیس ذلتی سجنی لعمری انه عزلی بل الذلّة عمل احبائی الذین
ینسبون انفسهم الینا و یتبعون الشیطان فی اعمالهم الا انهم من
النخاسرین.»^{۳۵۰}

۳۴۵. بهاء الله شمس حقیقت، اثر جناب بالیوزی، ص ۴۰۴.

۳۴۶. همان مأخذ، ص ۲۷۶.

۳۴۷. همان مأخذ، ص ۴۰۸.

۳۴۸. به کتاب *The Bábí and Bahá'í Religions, 1844 - 1944*، اثر مزمن، ص ۲۱۲ مراجعه کنید. قتل ها

ص حکومت صبحی پاشا، حاکم کل سوریه که بر طبق مدارک کنسولی بریتانیا در ۲۷ اکتبر ۱۸۷۱ وارد دمشق شد و تا

سوریه ۱۸۷۳ در همین سمت باقی ماند (بهاء الله شمس حقیقت، ص ۴۱۴ - FO 195.976 & 1027 مراجعه کنید).

۳۵۰. مستجابی آثار حضرت بهاء الله، ص ۳۸۲.

۳۴۹. قرن بدیع، ص ۳۸۱.

برای حضرت بهاء‌الله این بدترین واقعه‌ای بود که در طی دوران قیادت شاهدش بودند. فاجعه‌ای که بیش از هر دشمنی یا آزار و شکنجه‌ای که از دست مخالفان خود متحمل شده بودند، آن حضرت را متالم ساخت؛ این واقعه تاریک‌ترین فصل در تاریخ بهائی بود.^{۳۵۱} آقا رضا وقایع نگار، به شرح جنجال و آشوبی که این عمل وحشتناک در میان ساکنان و مسؤولین حکومتی عکا بر پا کرده بود، می‌پردازد^{۳۵۲}. حضرت بهاء‌الله را برای بازجویی بردند. بر طبق روایت محمد جواد قزوینی از ایشان طی بازجویی پرسیدند که آیا به نظر ایشان ارتکاب چنین عملی به دست پیروان ایشان صحیح است که در پاسخ فرمودند:

«آیا اگر یکی از سربازان شما قانون شکنی کند، شما را باید مسئول دانست و از شما بازخواست نمود؟»^{۳۵۳}

حضرت بهاء‌الله، مدت ۷۰ ساعت در حبس بودند، بعد از این مدت، به آن حضرت اجازه دادند که به اقامتگاه خود مراجعت کنند. هفت نفری که مرتکب این قتل‌ها شده بودند، محکوم شده و مدت ۷ سال زندانی شدند.

فیچیکیا، با توجه به این واقعه، با اظهار این مطلب که حضرت بهاء‌الله با قتل این سه نفر مرتبط بوده و با سکوت خود این عمل خشونت‌آمیز را جایز شمرده‌اند، مجدداً سعی می‌کند که آن حضرت را بد نام کرده و اخلاقاً بی اعتبار نماید. فیچیکیا به طور مفصل شرح ترور این سه فرد ازلی را که به عکا فرستاده شده بودند می‌نویسد؛ و اظهار می‌دارد که "در تواریخ بهائی از این واقعه هیچ ذکری نرفته و یا به اختصار از آن گذشته‌اند". در ادامه می‌گوید:

بر طبق اظهارات بهیّه خانم دختر بهاء‌الله، این قتل‌ها بدون اطلاع قبلی ایشان صورت گرفته بود. معهذاً، بهاء‌الله متهم شناخته شد و یکبار دیگر به همراه پیروان خود چند روز در حبس بود. از جمله ازلی‌هایی که به عکا منتقل شده بودند، همان شخص حامی صبح ازل، حاجی سید محمد اصفهانی "دجال دور بهائی" بود که بهاء‌الله در کتاب اقدس از قتل او به عنوان "کیفری الهی" نام می‌برد" به هر حال، گزارش مندرج در هشت بهشت که بهاء‌الله را متهم می‌کند که شخص او دستور این قتل‌ها را داده بود، چندان معقول به نظر نمی‌رسد. ولی با این حال، بهاء‌الله تا تحکیم و تثبیت کامل مقام خود، به پیروان خود اجازه داد تا همچنان به اعمال خشونت‌آمیز ادامه دهند و همچنین این

۳۵۱. به صص ۳۲ به بعد در همین کتاب حاضر مراجعه کنید.

۳۵۲. بهاء‌الله شمس حقیقت، ص ۴۱۱.

۳۵۳. همان مأخذ، ص ۴۱۲؛ به قرن بدیع، ص ۳۸۱ نیز مراجعه کنید.

مسأله را باید در نظر داشت که قتل با انگیزه مذهبی در مشرق زمین چندان غیر عادی نیست. بهائیان شیراز به پرفسور براون گفته بودند که پیامبر باید دشمن دین خود و جامعه را از میان بردارد، درست همانگونه که طبیب باید دست یا پای فاسد را قطع کند. این گفته یادآور این مطلب در آثار بهائی است که حتی اگر پیامبر مرتکب قتل شود باز همچنان در نزد حق محبوب است.^{۳۵۴}

به نظر من نقل قول طولانی فوق ارزش آن را داشت که کامل ذکر شود تا بتوان به روشی اصولی و دقیق اجزای آن را مورد مذاقه قرار داد. زیرا مطلب فوق نمونه شیوه برخورد فیچیکیاست. لذا اظهارات و انتقادات متعدد مطرح شده در متن فوق در بندهای زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) اولاً این مطلب که در واقعه نگاری بهائی هیچ ذکری از این قتل‌ها به میان نیامده و صرفاً اشاره‌ای گذرا به آنها شده، صحت ندارد. برای مثال حضرت شوقی رتانی، این واقعه و عواقب و نتایج آن را به تفصیل زیاد مورد بررسی قرار می‌دهند.^{۳۵۵}

ب) این حقیقت دارد که یکی از قربانیان این قتل‌ها، سید محمد اصفهانی به عنوان دجال ظهور بهائی قلمداد شده^{۳۵۶} ولی این که در کتاب اقدس به قتل او تحت عنوان "کیفری الهی" اشاره شده، صحت ندارد. با وجود آنکه «قد اخذ الله»^{۳۵۷}، احتمالاً اشاره به او است، ولی مستقیماً از اسم او ذکری در کتاب اقدس نیامده است. بیان عربی فوق اصطلاح رایجی در زبان عربی است که عموماً برای اشاره به مرگ اشخاص مورد استفاده قرار می‌گیرد و بدین معنی است که خدا فرمانروای مطلق بر مرگ و زندگی است. این نص نه به قتل سید محمد اصفهانی اشاره دارد و نه آنچنانکه فیچیکیا ادعا می‌کند، ذکری از این قتل به عنوان "کیفر الهی" است.

ج) با وجود آنکه ادعاهای اقامه شده توسط نویسندگان هشت بهشت مبنی بر اینکه حضرت بهاء‌الله دستور این قتل‌ها را صادر کرده بودند، آنچنان بی پایه و اساس است که

۳۵۴. فیچیکیا، *Baha'ism*, pp. 185f.

۳۵۵. قرن بدیع، صص ۳۸۴ - ۳۸۰؛ به جلد سزیم *Revelation* اثر طاهرزاده، صص ۲۳۴ به بعد و بهاء‌الله شمس حقیقت، صص ۴۲۲ - ۴۰۹ مراجعه کنید.

۳۵۶. قرن بدیع، صص ۳۳۴ آمدن دجال (ضد مسیح) نه تنها در مسیحیت بلکه در اسلام نیز پیشگونی شده است: پیشگونی می‌شود که او در ظهور موعود در روز داوری سعی خواهد کرد که کار شکنی کند و اخلال ایجاد نماید.

۳۵۷. کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۸۴؛ [به ترجمه براون نیز از گزیده‌ها، *JRAS*, 21.4 (اکتبر ۱۸۸۹). صص ۹۸۰ مراجعه

حتی رومر^{۳۵۸} و فیچیکیا^{۳۵۹} به این اظهارات شک می‌کنند، ولی همین دو نفر ادعاهای مطرح شده در هشت بهشت در مورد قضیه دیگری را باور می‌کنند که در آن تصوّر می‌رود که حضرت بهاء‌الله دستور داده‌اند تا فردی به قتل برسد. این نکته که چرا یک ادعا رد و دیگری را قبول می‌کنند، خود یک راز به تمام معناست.

د) اظهار فیچیکیا مبنی بر اینکه "بهاء‌الله تا وقتی که مقام و موضعش کاملاً تثبیت و تحکیم نشده بود، اجازه داده بود" که همچنان قتل‌ها ادامه یابد،^{۳۶۰} یک ادعای کاملاً بی‌پایه و اساس است. این ادعا نیز بر اساس مطالبی از رومر^{۳۶۱} است که او نیز به نوبه خود صرفاً بر مطالبی متکی است که براون آنها را در یادداشت (W) در مقاله شخصی سیّاح جمع آوری کرده، یعنی [این مطالب کلاً] مبتنی بر ادعاهای مطرح شده در هشت بهشت است. ارتکاب قتلی را جایز شمردن، یعنی از آن اطلاع داشتن و همچنان در مورد آن سکوت کردن. فیچیکیا در صدد است با ذکر این مطلب که به قتل رساندن با انگیزه مذهبی در مشرق زمین امری غیر معمول و عجیب نیست، اتهام صدور دستور قتل‌ها را با سکوت حضرت بهاء‌الله، معقول جلوه دهد. از آن جایی که آثار بهائی به طور قطع و یقین مخالف هر گونه خشونت‌های مخصوصاً در حیطه مذهبی است، فیچیکیا با توسّل به چنین مباحثی، اعتبار خود را به کلی از بین می‌برد. بعلاوه باید این مطلب مورد توجه قرار گیرد که حضرت بهاء‌الله به عنف و جبر تبعید شده بودند، بعد از آن بازپرسی‌های دقیق که در آنجا متداول بود، اگر مأمورین کوچکترین سؤظنی پیدا می‌کردند که ایشان به هر طریقی از نقشه قتل مطلع بوده و یا در قتل‌ها دست داشتند، در آن صورت آیا به آن حضرت اجازه می‌دادند که به خانه خود مراجعت کنند؟

ه) در آثار حضرت بهاء‌الله مطلقاً کشتن نفوس انسانی به جهات مذهبی منع و به ترک جهاد حکم شده است.^{۳۶۲} ترویج دین صرفاً به طریق شفاهی و کتبی جایز و استفاده از هر گونه خشونت یا قدرت منع شده است؛ چنانکه حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند:

«ثم اعلم بانا ارفعنا حکم السیف و قدرنا النصر باللسان و ما یظهر بالیان و کذلک کان الامر عن جهة الفضل مقضیا قل یا قوم لاتفسدوا فی الارض و لا تحاربوا مع نفس.»^{۳۶۳}

به همین قسم در جای دیگری می‌فرمایند:

358 . *Baha'ismus*, p. 186.

359 . *Die Babi-Behai*, p. 137.

360 . *ibid.*

361 . *Die Babi-Behai*, p. 137.

۳۶۲. بشارت اول از لوح بشارت، مجموعه الواح مصر، ص ۱۱۶ / بشارت بانزدهم، مجموعه الواح، ص ۱۲۳.

۳۶۳. منتخبات، ص ۱۷۸.

«قَدَرُ التَّبْلِيغِ بِالْيَإِئَانَ لَا بَدْوَنَهُ كَذَلِكَ نَزَلَ الْأَمْرُ مِنْ جَبْرُوتِ اللَّهِ الْعَلِيِّ الْحَكِيمِ».^{۳۶۴}

و بالاخره می فرمایند:

«این حزب بسلاح محتاج نه چه که کمر همت لاجل اصلاح عالم بسته اند. جُنْدِشان اعمال طیبه سلاحشان اخلاق مرضیه و سردارشان تقوی الله طوبی لمن انصف لعمرالله این حزب^{۳۶۵} از صبر و سکون و تسلیم و رضا مظاهر عدل شده اند و در اصطبار به مقامی رسیده اند که کشته شده اند و نکشته اند... آیا سبب آن که این بلایای عظیمه را قبول نموده اند و در دفع آن دست در نیآورده اند چه بوده و علت تسلیم و سکون چه سبب منع قلم اعلی در صباح و مسا...»^{۳۶۶}

و حضرت بهاء الله در وصیت نامه خود، مقصود از رسالت خود را علناً چنین بیان می فرمایند:

«مقصود این مظلوم از حمل شدائد و بلایا و انزال آیات و اظهار بیّنات اخماد نار ضغینه و بعضا بوده که شاید آفاق افتده اهل عالم به نور اتّفاق منور گردد و به آسایش حقیقی فائز.»^{۳۶۷}

براون که حضرت بهاء الله به او در سال ۱۸۹۰ در بهجی اذن ملاقات مرحمت فرموده بودند، بعداً از تأثیری که آن حضرت و کلام ایشان بر او گذاشته بود، می نویسد:

دو چشمم به جمالی افتاد که هرگز فراموش ننمایم و از وصفش عاجزم. حدّت بصر از آن منظر اکبر پدیدار و قدرت و عظمت از جبین میبش نمودار. به یک نظر کشف رمز دل و جان نمودی و به یک لحظه اسرار قلوب بخواندی. میرس در حضور چه شخصی ایستادم و به چه مأخذ تسقیدس و محبتی تعظیم نمودم که تاجداران عالم غبطه ورزند و امپراطورهای عالم حسرت برند. (قرن بدیع، ص ۳۹۰)

صدائی ملایم و مهیمن امر به جلوس نمود. آنگاه فرمود الحمد لله که فائز شده اید... شما به دیدار یک مسجون منقی آمده اید... ما جز اصلاح عالم و سعادت امم مقصدی نداریم معذک ما را اهل نزاع و فساد شمرده،

۳۶۵. این متن به مؤمنین در مازندران اشاره دارد.

۳۶۴. مستحبات، ص ۱۷۸.

۳۶۶. لوح ابن ذئب، ص ۵۵ عبارت "سب منع قلم اعلی در صباح و مساء" به استناد از خشونت اشاره دارد که حضرت بهاء الله پیروان خود را اکیداً از آن منع فرموده بودند.

۳۶۷. کتاب عهدی، مندرج در ادعیه محبوب، چاپ جدید. ص ۳۹۴.

مستحق سجن و نفی به بلاد می‌دانند... آیا اگر تمام اقوام و ملل در ظل یک دیانت در آیند و جمیع مردمان مانند برادر شوند روابط محبت و یگانگی میان ابناء بشر استحکام یابد و اختلافات مذهبی از میان برود و تباین نژادی محو و زائل شود چه عیب و ضرری دارد؟ بلی البته چنین خواهد شد. (بهاء‌الله شمس حقیقت، ص ۲۷۲)

این جنگ‌های بی‌ثمر و محاربات خانمانسوز منقضی شود و صلح اعظم تحقق یابد^{۳۶۸}

با توجه به این تعالیم می‌توان به سادگی به علت ناراحت شدن حضرت بهاء‌الله در هنگام شنیدن خبر مربوط به قتل‌ها، پی برد. آن حضرت همواره مطابق با اصول عقایدی که تعلیم می‌دادند، عمل می‌کردند و برایشان هیچ استثناء و سازشی وجود نداشت. (حضرت بهاء‌الله به علت پابندی به اصول اعتقادی خود، پیروان خود را از ارتکاب اعمال تلافی‌جویانه منع کرده بودند و حتی وقتی که یک مؤمن عرب غیر مسوؤلانه «بفکر خود در مقام انتقام مصائب مولای خویش...»^{۳۶۹} افتاد، او را به بیروت فرستادند. براون مکتوب حضرت بهاء‌الله به این فرد مؤمن را ترجمه کرده‌است. در این نامه آن حضرت مرقوم می‌دارند:

«أَخْرِجْ وَلَا تُرْتِكِبْ مَا تَحَدَّثُ بِهِ الْفِتْنَةُ...»^{۳۷۰}

(ز) مطالب مطروحه فیچیکیا که در صفحات قبل نقل شده، یکبار دیگر برخورد جهت‌گیرانه و غیر آکادمیک او را نسبت به منابع مورد نظرش، مدلل می‌سازد. فیچیکیا به طور قابل توجهی محتوای مندرج در منابع را تغییر می‌دهد: به این ترتیب، در آنجا که براون راجع به مکالمات خود با یک سید بابی در شیراز^{۳۷۱}، توضیح می‌دهد، رومر اظهار می‌دارد که براون اطلاعات خود را از بابیان در شیراز^{۳۷۲} اخذ کرده و بالاخره فیچیکیا این مطلب را چنین تغییر می‌دهد: "بهائیان در شیراز..."^{۳۷۳} بنابراین مطلب "با یک فرد بابی" شروع می‌شود و این یک بابی به "کل جامعه بهائی" تعمیم می‌یابد و استفاده از اسم جمع دلالت بر این دارد که بسیاری همان نظر را دارند. از گزارش براون معلوم می‌شود که این فقط عقیده یک فرد بابی بوده‌است. چنین عقیده‌ای را نمی‌توان عمومیت داد و مهمتر آنکه

۳۶۸. قرن بدیع، ص ۳۹۰ و بهاء‌الله شمس حقیقت، ص ۲۷۶.

۳۶۹. قرن بدیع، ص ۳۸۱.

۳۷۰. به کتاب *Materials* اثر براون، ص ۵۴ بهاء‌الله شمس حقیقت، ص ۲۰۹ اثر جناب بالیزی مراجعه کنید.

۳۷۱. مقاله شخصی سیاح، یادداشت W، ص ۳۷۲.

چنین عقیده‌ای آشکارا مبتنی بر وقایع خاص در تاریخ اسلام است و بنابراین آن را باید در متن اوضاع و احوال کاملاً متفاوتی مورد ملاحظه قرار داد.

دست بردن فیچیکیا در منابع، به این ترتیب که یکباره "بایان" به عنوان "بهائیان" تلقی می‌شوند، عواقب خطرناکی در پی دارد. در زمان سفر براون به شیراز، مدت‌ها بود که دیگر یک جامعه متحد بابی وجود نداشت پس اصطلاح "بابی" که براون به نحوی کلی به کار می‌برد، سه امکان فراهم می‌آورد: شخص مورد بحث می‌توانسته که بابی، ازلی یا یک بهائی بوده باشد. بابی‌های اولیه با اسلحه از خود دفاع می‌کردند، چون حضرت باب استفاده از اسلحه را در مواقع اضطراری و در جهاد در راه دین جایز شمرده بودند^{۳۷۴} اما حضرت بهاء‌الله جهاد و اعمال هرگونه خشونت را منع فرمودند.^{۳۷۵} پیروان میرزا یحیی از سوی دیگر، اعتقادی به ترک خشونت آنطور که حضرت بهاء‌الله اعلان فرموده بودند، نداشتند. آنها معتقد بودند که کشتن غیر مؤمنان درست است. لذا در هشت بهشت چنین آمده است: "هر کسی وارد به مشعر فؤاد و توحید نیست^{۳۷۶} حکم به قتل و کشتن او شده."^{۳۷۷} بنابراین می‌توان حدس زد که شخص مورد بحث براون بابی یا ازلی بوده ولی فیچیکیا می‌خواهد به خوانندگان خود بقبولاند، آن فرد بهائی است که این صحت ندارد. ح) و بالاخره، فیچیکیا سعی می‌کند برای تأیید مطالب خود به نقل قولی از حضرت عبدالبهاء تشبیه نماید که در آن از ارتکاب قتل توسط حضرت موسی سخن رفته و به این ترتیب فیچیکیا می‌خواهد به خواننده این مفهوم را منتقل نماید که حضرت عبدالبهاء ارتکاب قتل توسط یک پیامبر را مورد تأیید قرار می‌دهند. ولی جستجو برای یافتن چنین مطلبی که در این بیان نقل شده یا هر جای دیگر در آثار بهائی، بی ثمر و بی نتیجه است. در فصلی که فیچیکیا به آن اشاره می‌کند، حضرت عبدالبهاء حضرت موسی را به عنوان مظهر الهی می‌ستایند می‌فرمایند:

«حضرت موسی در مقام دفع ظلم یک مشتی به آن شخص قبطی زد

میان مردم به قتل شهرت یافت علی الخصوص مقتول از ملت حاکمه بود و

فرار نمود بعد به نبوت مبعوث شد.»^{۳۷۸}

بنابراین نکته اصلی در این بیان مبارک حضرت عبدالبهاء آن چیزی نیست که فیچیکیا جلوه می‌دهد، یعنی از این بیان چنین استنباط نمی‌شود که "پیامبر حتی اگر

۳۷۴. بیان فارسی واحد هفت، باب شش (به Selections، اثر مؤمن ص ۳۸۸ نیز مراجعه کنید).

۳۷۵. لوح دنیا. مجموعه الواح، طبع مصر، ص ۲۸۷. ۳۷۶. یعنی هر کسی که معتقد نباشد.

۳۷۷. هر کس وارد به مشعر فؤاد و توحید نیست حکم به قتل و کشتن او شده، هشت بهشت، ص ۱۷۲.

۳۷۸. مذاکرات، ص ۱۲، سطر ۱۵.

مرتکب قتل شود باز همچنان در نزد خدا محبوب است.^{۳۷۹} بعلاوه می‌دانیم که حضرت موسی قبل از مبعوث شدن به مقام نبوت، نه بعد از بعثت خود، مرتکب قتل شد.^{۳۸۰} اما اتهامات فیچیکیا از این حد هم فراتر می‌رود. او با ارائه مطالبی از هشت بهشت به عنوان حقیقت، حضرت بهاء‌الله را متهم می‌کند که شخصی به نام آقا میرزا نصرالله، برادر رضاقلی تفرشی را، که بعداً در عکا کشته شد، در ادرنه مسموم کرده قصد کشتن او را داشته‌اند.^{۳۸۱} با وجود آنکه فیچیکیا در جای دیگر درباره صحت مطالب هشت بهشت ابراز تردید می‌نماید، ولی معیناً او چنین تهمت شیخ مندرج در این مأخذ را به عنوان یک حقیقت مسلم ارائه می‌کند.^{۳۸۲} معیار مورد استفاده فیچیکیا برای تعیین صحت و سقم مطالب هشت بهشت مشخص نیست. مثل همیشه مؤلفان هشت بهشت، بدون ارائه هیچ مدرکی، صرفاً به طرح اتهام می‌پردازند. اما حقیقت اینست که میرزا نصرالله در ادرنه به مرگ طبیعی فوت کرد.^{۳۸۳}

ازلی‌ها مترصد بودند که فوراً بهائیان را به قتل و یا مبادرت به قتل متهم کنند و این مطلب نه تنها در هشت بهشت بلکه در شکایتی که رضوان علی یکی از پسران میرزا یحیی طرح می‌کند، کاملاً مبرهن است. در این شکایت رضوان علی ادعا می‌کند که در طی سفری از قبرس به عکا، بهائیان سعی کرده بودند او را مسموم کنند. براون این اتهام را بی پایه و اساس می‌داند و می‌گوید که:

او همچنین اعتقاد داشت (ولی به نظر من، بی پایه و اساس است) که تلاشی صورت گرفته بود تا او را مسموم کنند؛ و از اینکه سالم به قبرس باز گشته، خوشحال بود.^{۳۸۴}

ج. مبادرت به قتل در ادرنه توسط میرزا یحیی ازل
فیچیکیا در حالی که تمایل دارد در کتابش، حضرت بهاء‌الله را به عنوان کسی که

۳۷۹. فیچیکیا *Baha'ism*, p. 186.

۳۸۰. در مورد این موضوع، به ص ۴۶، یادداشت ۱۷۲ کتاب حاضر مراجعه کنید.

۳۸۱. *Bahai'smus*, p. 143. از هشت بهشت گرفته شده (ص ۳۰۶)؛ نقل در مقاله شخصی سیاح، یادداشت W،

ص ۳۶۱.

382.: *Bahai'smus*, p. 186.

۳۸۳. ادوارد گرانویل براون، اثر جناب بالیوزی، ص ۳۶.

384. *JRAS* (1897), p. 768.

مرتکب قتل شده، معرفی کند، ولی در عین حال محتاطانه سعی می‌کند که از پرده برداشتن از اعمال ننگین میرزا یحیی، خودداری کند. با وجود آنکه منابع بسیاری گواهی می‌دهند که میرزا یحیی ازل مرتکب قتل‌های متعدّد شده، ولی فیچیکیا هیچ ذکری از این گونه اعمال او به میان نمی‌آورد. چنانکه قبلاً ملاحظه گردید، او میرزا یحیی را جوانی درون‌گرا که به حالات پر جذبۀ عرفانی گرایش دارد، توصیف می‌کند^{۳۸۵} که با اقدام به قتل با چنین توصیفی ابداً جور در نمی‌آید. ولی تصویری که از این جوان عارف نشان می‌دهد، نیاز به تصحیح دارد. زبان بی ادبانه و سخیفی که به کار می‌برد، فقط یک جنبه از شخصیت او را، معلوم می‌کند. تعداد زیاد همسران و فراخواندن پیروان خود برای قتل فردی در مستقبظ، بر این دلالت دارد که گرایش به «حالات پر جذبۀ عرفانی» که فیچیکیا آن را چنین با اهمیت جلوه می‌دهد، نمی‌تواند چندان شدید باشد.

فیچیکیا، میرزا یحیی را به عنوان فرد مقصر در سوّ قصد به جان حضرت بهاء‌الله ذکر نمی‌کند، ولی این فکر را التاء می‌کند که حاجی سید محمد اصفهانی در این مورد مسوؤل بوده است :

علی رغم وفاداری بارز و آشکاری که افراد مؤمن نسبت به ازل روا می‌داشتند، ولی در واقع او پیروان واقعی چندانی نداشت. یکی از این پیروان، حاجی سید محمد اصفهانی یک نماینده سرسخت و متعصب آئین بابی سنتی و حامی وفادار ازل بود و تا آنجائی که می‌توانست در حفظ و حمایت از او کوتاهی نکرد. در جهت رسیدن به این هدف ظاهراً حتی به روش‌های خشونت‌آمیز نیز توّسل می‌جست. بر طبق روایات واصله، برای خلاصی از دست جناب بهاء به واسطۀ سمّ، سوّ قصدی صورت می‌گیرد. فرد سوّ قصدکننده ناکام می‌گردد، ولی جناب بهاء بیمار شده تا خاتمه حیات خود، یکی از دست‌هایش لرزش پیدا می‌کند.^{۳۸۶}

فیچیکیا با مهارت سعی می‌کند از ذکر نام مقصر این عمل خودداری کند و این کار موجب می‌شود که خواننده نفهمد که چه کسی واقعاً در مسموم کردن حضرت بهاء‌الله مسوؤل بوده است. علی رغم وجود روایات متعدّدی راجع به دو مورد سوّ قصد دیگری که به جان حضرت بهاء‌الله توسط میرزا یحیی ازل صورت گرفته، فیچیکیا هیچ ذکری از نام اقدام‌کننده به میان نمی‌آورد. ما در اینجا به اختصار درباره‌ی سه سوّ قصدی که توسط میرزا یحیی ازل به جان حضرت بهاء‌الله توسط میرزا یحیی ازل صورت گرفت، توضیح

می‌دهیم.

حدوداً یک سال بعد از ورود به ادرنه، آرزوی میرزا یحیی ازل برای کسب مجدد رهبری چنان شدت یافت که به فکر از میان برداشتن حضرت بهاء‌الله افتاد که در این زمان از حرمت و احترام بسیاری برخوردار شده بودند. اکنون واضح شد که میرزا یحیی ازل برای به رسمیت شناخته شدن بین بایبان و نیل به رهبری بر آنها و خلاصی از شخصی که ازل به او حسد می‌ورزید از ارتکاب هیچ عملی حتی قتل برادر خود ابا نداشت.

در دفعه اول، میرزا یحیی با آغستن قسمت داخل فنجان چای حضرت بهاء‌الله با یک ماده سمی، مبادرت به کشتن برادر ناتنی خود نمود.^{۳۸۷} این عمل موجب شد آن حضرت مدت چهار هفته، به همراه درد شدید و تب بالا، شدیداً بیمار شوند. در نتیجه این مسمومیت، دستهای آن حضرت تا خاتمه حیات لرزش داشت و دستخط ایشان نیز بطور محسوسی تغییر کرد. مقایسه مدارکی که حضرت بهاء‌الله به دست خود قبل و بعد از سز قصد، مرقوم فرموده‌اند، واضحاً عواقب این مسمومیت را نشان می‌دهد.^{۳۸۸}

دومین سز قصد به جان آن حضرت، مدتی بعد، واقع شد که در آن میرزا یحیی آب چاه مورد استفاده عائله مبارکه و همراهان ایشان را مسموم کرده بود. این عمل به شیوع بیماری در بین تبعیدیان منجر گردید. آقا رضا وقایع نگار گزارش می‌دهد که بدری جان نفرشی، یکی از زنان میرزا یحیی که برای مدتی او را ترک کرده بود، فاش ساخت که میرزا یحیی مسوؤل مسموم کردن آب چاه بود.^{۳۸۹}

سومین سز قصد به جان آن حضرت حدوداً در سال ۱۸۶۶ واقع گردید و استاد محمد علی سلمانی آرایشگر، آن را گزارش داده‌است. میرزا یحیی ازل سعی می‌کند که استاد محمد علی سلمانی را وادار کند که برنامه قتل را اجراء نماید. میرزا یحیی روزی در حمام به سلمانی می‌گوید که باید حضرت بهاء‌الله را به قتل برساند ولی استاد سلمانی آنقدر خشمگین می‌شود که می‌خواسته یحیی ازل را در دم به قتل برساند، اما از اینکه این اقدام انتقام جویانه او حضرت بهاء‌الله را آزرده خاطر نماید، از اقدام به این کار خودداری

۳۸۷. قرن بدیع، ص ۳۳۶.

۳۸۸. برای مثال به عکس یک صفحه از سوره امر توجه کنید که بعد از سز قصد به جان آن حضرت، تحریر یافته،

Revelation طاهر زاده، جلد ۲، ص ۲. راجع به سز قصد میرزا یحیی به حضرت بهاء‌الله و در نتیجه بیماری آن

حضرت، چنانکه آقا رضا روایت کرده، به بهاء‌الله شمس حقیقت، اثر جناب بالیوزی، ص ۲۸۹ نیز مراجعه کنید.

۳۸۹. بهاء‌الله شمس حقیقت، ص ۲۹۰.

می‌کند.^{۳۹۰} در مورد این واقعه، سلمانی نخست با میرزا موسی، برادر دیگر حضرت بهاء‌الله، صحبت می‌نماید. میرزا موسی از این جریان تعجبی نمی‌کند و اظهار می‌دارد که میرزا یحیی ازل مدتهاست در صدد از میان برداشتن حضرت بهاء‌الله است.^{۳۹۱}

بنا بر شهادت آقا رضا مدتها بود که میرزا یحیی عداوت شدیدی را نسبت به حضرت بهاء‌الله در سینه خود می‌پرورانید و در صدد قتل هیکل اظهر بود... کوشش ازل برای تحریک سلمانی هیکل مبارک سابقه‌ای طولانی داشت و تقریباً سه ماه طول کشید تا او جرأت کرد که آنطور آشکارا با سلمانی در این باره صحبت کند.^{۳۹۲}

مؤلفان هشت بهشت این جریان را به اتهام سوء قصد از جانب حضرت بهاء‌الله تبدیل کردند، با این ادعا که آن حضرت، سلمانی را تحریک کرده تا میرزا یحیی ازل را به قتل برساند.^{۳۹۳} به این ترتیب یک بار دیگر ملاحظه می‌کنیم که چطور سعی شده‌است که برای اقدامات انجام شده توسط میرزا یحیی، حضرت بهاء‌الله را مقصر جلوه دهند.

راجع به اتهامات وارد شده بر بهائیان در هشت بهشت، براون می‌نویسد:

من ابدأ میل نداشتم اتهامات بزرگی را که مؤلفان کتاب هشت بهشت بر بهائیان وارد می‌کنند، نقل کنم. از نظر من حتی تکرار چنین اتهاماتی بر علیه نفوسی که از آنها جز محبت مشاهده نکرده‌ام و در بسیاری از ایشان آثار فضیلت و خیرخواهی و احسان بی شائبه بسیار عیان است، نوعی ناسپاسی است. مع هذا، هیچ احساس دین شخصی یا دوستی نباید یک مورخ را از هر گونه مدرک مهمی که ممکن است موضوع مورد مطالعه‌اش را روشن تر سازد، منع نماید؛ مورخی که باید تنها آرزویش بررسی و رده بندی کلیه مطالب باشد تا از آن میان حقیقت را بیابد. چنین اقدامی به مراتب بدتر از ناسپاسی است؛ این خیانت به حقیقت است. این اتهامات یا حقیقت دارند یا ندارند. چنانچه حقیقت داشته باشند (که من مشتاقانه امیدوارم چنین نباشد) دید کلی ما از گرایشها و تأثیرات احتمالی تعالیم بهاء ضرورتاً دستخوش تغییر و

۳۹۰. روایت سلمانی در شرح حال استاد محمد علی سلمانی، بقلم خودش، ص ۲۰ - ۱۹؛ به *Revelation* اثر طاهر

زاده، جلد ۲، صص ۱۵۸ به بعد مراجعه کنید (اصل فارسی این مطلب، که ترجمه‌اش را طاهر زاده آورده. در ریحی مختوم

اثر جناب اشراق خاوری جلد ۲، ص ۶۷۵ درج است)؛ بهاء‌الله شمس حقیقت، صص ۲۹۵ - ۲۹۳.

۳۹۱. شرح حال استاد محمد علی سلمانی، به قلم خودش، ص ۲۰.

۳۹۲. بهاء‌الله شمس حقیقت، اثر جناب بالیوزی، ص ۲۹۳ و ۲۹۵.

۳۹۳. هشت بهشت، ص ۳۰۵.

تحوّل بسیار می‌شود، زیرا چنانچه تحسین‌آمیزترین بیانات و بشردوستانه‌ترین گفتار با چنین اعمالی که در اینجا ادّعا شده، مرتبط باشد، براین گفتار چه فایده و چه اثر و ثمری مترتب خواهد بود. اما چنانچه این اتهامات نادرست باشند، مسلماً تحقیقات بیشتری قاطعانه کذب بودن آنها را مدلل می‌سازند و دیگر در آینده سیاهی این اتهامات نخواهد توانست صفحات تاریخ بابی را تیره و تار سازد.^{۳۹۴}

کلمات پایانی براون به حقیقت پیوسته است. اتهامات وارده بر حضرت بهاء‌الله در هشت بهشت نامعقول و غیر مستدلّند و ثابت شده که سایه این اتهامات فی الواقع نتوانسته‌اند صفحات تاریخ بابی و بهائی را تیره و تار کنند. بنابراین جای تأسّف بسیار است که فیچیکیا مجدداً چنین اتهاماتی را علّم می‌کند. غافل از اینکه بعد از چاپ آنها، مدارک و شواهد جمع آوری شده، بدون تردید کذب بودن آنها را ثابت می‌کند.

۶ - راجع به مسأله انشقاق

از آنجائی که بخش قبل به تفصیل ادّعای حضرت بهاء‌الله و مقام میرزا یحیی ازّل به طور دقیق پرداخته، سئوالی که در اینجا می‌تواند مطرح شود اینست که آیا انشقاقی در دیانت حضرت باب به وقوع پیوست یا نه؟ البته متأسّفانه این اصطلاح مکرراً در تألیفات دست دوم ظاهر می‌شود.

فیچیکیا از جدایی و تفرقه‌ای صحبت می‌کند که "آشکارا توسط بهاء‌الله ایجاد گردید".^{۳۹۵} براون این مطلب را نسبتاً مبهم‌تر بیان می‌کند ولی اصطلاحاً انشقاق را به اعلان عمومی امر حضرت بهاء‌الله در ادرنه^{۳۹۶} مربوط می‌داند و به نظر و عقیده میرزا یحیی ازّل مبنی بر اینکه ادّعای حضرت بهاء‌الله منجر به غضب و طغیان شد، اشاره دارد.^{۳۹۷} بعلاوه براون اظهار می‌دارد که در نتیجه رقابت بین حضرت بهاء‌الله و میرزا یحیی ازّل، بابی‌ها به دو فرقه گروه کوچک ازلی‌ها و اکثریت عظیم بهائیان تقسیم شده بودند.^{۳۹۸}

براون و فیچیکیا با به کار بردن اصطلاحاتی مانند فرقه فرقه شدن و انشقاق، نشان

۳۹۴. براون، مقاله شخصی سیاح، صص ۳۶۴، یادداشت W.

395. *Baha'ism*, p. 290.

396. *JRAS* 21,4 (October 1889)p. 948.

۳۹۷. مقاله شخصی سیاح، مقدمه، ص ۱۷.

۳۹۸. کتاب نقطه الکاف، مقدمه ص ۳۰، به یک سال در میان ایرانیان، ص ۳۲۹ نیز مراجعه کنید.

می دهند که از درک این مطلب قاصرند که اصطلاح انشقاق صرفاً وقتی بکار می رود که در یک جامعه دینی تفرقه راه یابد. ولی در مورد موضوع مورد بحث، موقعیت کاملاً فرق می کند: حضرت بهاء الله دیانت جدیدی را با تمام خصوصیات یک دیانت مستقل تأسیس فرمودند. دیانت بهائی دیانتی مستقل است و فرقه ای از بابت یا هر دیانت دیگری نیست.^{۳۹۹} این دیانت شارع خاص خود و آثار مقدسه و کتاب احکام مختص به خود را دارد که احکام دینی دیانت پیشین را نسخ می کند. حضرت بهاء الله خود را همان مَنْ يُظَاهِرُهُ اللهُ موعود اعلان می فرمایند که حضرت باب آن حضرت را با کلام و بیانی پرشور توصیف کرده و پیروان خود را به معرفت و شناسایی و تصدیق او فرا خوانده بود.^{۴۰۰} از طرف دیگر میرزا یحیی یک بابی باقی ماند و خود را نیز جانشین حضرت باب به حساب آورد. از اقبال به حضرت بهاء الله و تصدیق آن حضرت به عنوان موعود مورد پیش بینی حضرت باب، امتناع کرد و از هر وسیله ممکن برای مخالفت با آن حضرت استفاده نمود. این اقدام با هدایات حضرت باب کاملاً مباینت دارد. حضرت باب نه تنها پیروان خود را به تصدیق موعود فرا خوانده بلکه در بیان فارسی اظهار داشته بودند که حتی اگر نفسی به ناحق ادعای این مقام را کرد، باید او را به خودش و به خداوند واگذار نمود.^{۴۰۱} چنانچه کسی بپذیرد که حضرت بهاء الله حقیقتاً موعود مورد پیش بینی حضرت باب بود، پس میرزا یحیی ازل از تصدیق و شناسائی ایشان باز مانده و بنابراین نسبت به حضرت باب وفادار نمانده است. میرزا یحیی به عنوان رهبر منتخب جامعه بابی، نه فقط می بایست موعود را تصدیق و مقام و موقعیت خویش را به او واگذار می کرد، بلکه می بایست جامعه را نیز به تصدیق او ترغیب می نمود. ولی او سخت به ادعای خود یعنی مقام جانشینی حضرت باب پایبند ماند و سعی کرد جامعه را نیز واگذار کند که به اقتدار او تسلیم شوند.

لذا اصطلاح انشقاق در ارتباط با اختلاف بین میرزا یحیی ازل و حضرت بهاء الله، مناسب نیست، چون در این دین تفرقه ای واقع نگردید. بعلاوه، صحبت از یک فرقه ازلی واقعاً ممکن نیست، زیرا نه جامعه ای در کار بود و نه امری که این گروه را از محیط اسلامی، جدا و مجزاً سازد.^{۴۰۲} در این جا این سؤال نیز قابل طرح است که آیا ازل‌ها یک گروه

۳۹۹. *Theologische Realenzyklopadie*, (به دایرة المعارف ادیان)، جلد ۵، ص ۱۳۱ مراجعه کنید.

v. Glasenapp, *Die nichtchristlichen* (The Baha'i Faith: Sect or Religion?) *Religionen*, pp. 60-62; Jockel, *Die Lehren der Baha'i-Religion*, p. 23.

۴۰۱. بیان فارسی، واحد ۶، باب ۸.

۴۰۰. به ص ۵۵۱ کتاب حاضر مراجعه کنید.

۴۰۲. به ص ۵۵۱ در همین کتاب حاضر مراجعه کنید.

جزئی از دیانت بابی را تشکیل می‌دادند یا مجدداً به اسلام رو آورده بودند. برای مثال، کتاب ازلی‌ها، هشت بهشت اظهار می‌کند که بابی‌ها و ازلی‌ها به یک مذهب جدید تعلق ندارند و برعکس قرآن ارزش و اعتبار کامل خود را دارد و کتاب بیان صرفاً تفسیری است که عملکردش تکمیل قوانین با اعتباری محدود بوده است.^{۲۰۳}

“این نمایش زودگذر” مدّتی است که به تاریخ پیوسته است ولی آن گروه کوچکی که زمانی گرد میرزا یحیی آزل را گرفته بودند، برای همیشه به صورت یک اعجاب نادر تاریخی باقی می‌ماند.

۲۰۳. هشت بهشت، صص ۲۶۴ و ۲۹۷ به بعد.

فصل یازدهم

الواح وصایای حضرت عبدالبهاء

وقتی مشروعات و مؤسسات مذهبی در مظان اتهام جعل یا کتمان مدارک تاریخی قرار می‌گیرند، این اتهامات به طور قابل توجهی در آن بخشی از جامعه انعکاس پیدا می‌کند که دوستدار جنجال است و رویه ضد مذهبی دارد، یا لاقلاً در طرز تلقی و برداشت‌های خود مخالف روحانیت می‌باشد. انتشارات اخیر در انتقاد از کلیسا از قبیل انتقاد بی‌شرمانه کارل هاینس دشنر^۱ که در آن کلیه جنبه‌های مسیحیت را بلااستثناء به باد انتقادهای شدید خود می‌گیرد، یا برخی آثار منتشره مثلاً طومارهای بحرالمیت^۲ که نقدی تند دارد، از این جریان سود جست‌ه‌اند. روزنامه‌نگاران جدی خود را با چنین آثاری درگیر نمی‌کنند و دانشگاهیان و انجمن‌های علمی معمولاً آنها را اصلاً لایق توجه و اعتناء نمی‌دانند.

لذا بسیار حیرت‌آور است که مسؤولین کلیسا و علمای دین در مباحث خود راجع به دیانت بهائی در انتشار اتهام جعل مورد ادعای صرفاً مثنی^۳ غیر خودی^۴ [غیر بهائی] که هیچیک برای چنین قضاوتی، صلاحیت نداشتند، هیچ تردیدی به خود راه نداده‌اند؛ قضاوتی که هیچیک از شواهد و مدارک تاریخی و واقعی آن را مورد تأیید قرار نمی‌دهند.

1. *Kriminalgeschichte des Christentums*, 3 vols. Reinbek, 1986, 1988 and 1990.

2. Such as Michael Baigent and Richard Leigh: *Verschlubsache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum*, Munich, 1991.

3. فیجیکیا خود تأیید می‌کند که حداقل شاخه آلمانی "اتحادیه مذهب جهانی و صلح جهانی" صرفاً بر روی کاغذ موجودیت دارد. (*Baha'ism*, p. 378) در واقع، پاسخ (میان مابیه) به فعالیت‌های وایت و زیمر Zimmer و White (به همین کتاب صص ۶۳۲ به بعد مراجعه کنید) هرگز فراتر از اروپای آلمانی زبان نرفته‌است. سخن از "شاخه آلمانی" یک "اتحادیه جهانی" دلالت بر وجود سازمانی بین‌المللی دارد در حالی که چنین سازمانی هرگز موجودیت نیافت.

4. در واقع صرفاً توسط دو نفر که فیجیکیا به آنها اشاره کرده‌است: وایت و زیمر؛ به کتاب حاضر صص ۶۳۲ به بعد مراجعه کنید.

در اینجا به الواح وصایای حضرت عبدالبهاء اشاره داریم؛ مدرکی که برای رشد و توسعه و هویت بهائی حائز اهمیت حیاتی است. برنامه‌های رادیو و تلویزیون و مقالات تخصصی، نقد و بررسی‌ها و مدخل‌های دایرة المعارف به طور فزاینده‌ای، با اشاره مستقیم به کتاب فیچیکیا، این سند و مقررات مربوط به امر جانشینی مندرج در آن را "مسأله‌ای مورد بحث و جدل" توصیف می‌کنند. متکلم ماربورگی، رینر فلاشه که در یک برنامه مستند تلویزیونی^۵ در سال ۱۹۹۲، به عنوان یک "متخصص" در زمینه دیانت بهائی، قلمداد گردید، حتی پا را از این فراتر می‌گذارد و در مدخلی در فرهنگ معروف در زمینه ادیان *Lexikon fur Theologie und Kirche (LThK)*، بدون آنکه تردیدی به خود راه دهد، این ادعا را مطرح می‌سازد که: "عبدالبهاء هیچ وصیت نامه‌ای از خود به جا نگذاشت..."^۶ فلاشه حتی از فیچیکیا نیز پیشی می‌گیرد، وقتی در ادامه می‌گوید: "معهدا در سال ۱۹۲۲، در نیویورک وصیتنامه‌ای به نام عبدالبهاء ارائه گردید که طی آن، شوقی افندی نوۀ عبدالبهاء به عنوان جانشین منصوب گردیده بود که این نیز به انشفاق جدیدی انجامید."^۷ فلاشه برای این ادعای مهمل خود به هیچ وجه دلیل و مدرکی ارائه نمی‌کند که این بسیار غیر متعارف و عجیب است. به جز مطالب بسیار ملایم تر فیچیکیا، هیچیک از منابع مندرج در فهرست او کمترین حمایتی را از این نظریه بعمل نمی‌آورند.

ولی باید پذیرفت که وارد نمودن اتهام جعل سند بر شخصیتی که مورد احترام فرد مؤمن است - بخصوص وقتی که مشروعیت نظام دینی مورد تعلقش زیر سؤال رود - هر چقدر هم رنج‌آور باشد، نباید به چنین عواطف و احساساتی اجازه داد که در راه تحقیق علمی دین مورد بحث، مانع و رادعی ایجاد کند.

اما اگر چنین اتهام سختی، آشکارا و بدون هیچگونه توجیه و اثباتی، حائز اهمیت و ارزش طراز اول تلقی شود، دیگر حرف چندانی برای تحقیق علمی باقی نمی‌ماند. این که سند مورد نظر در داخل جامعه دینی مربوطه، مورد تردید نیست و نسبت به اعتبار و صحت قانونی شکی وجود نداشته و مکرراً به عنوان مبنایی برای تصمیمات محاکم قانونی، مورد استفاده قرار گرفته است،^۸ ظاهراً هیچیک به بحث ما مربوط نمی‌شوند. نفس

5. Die unbekannte Religion. Was will der Baha'i-Glaube? 30 June 1992 im ZDF .

(دومین ایستگاه تلویزیونی آلمان).

۶. *Lexikon fur theologie und Kirche (LThK)* جلد ۱، سزمین چاپ سال ۱۹۹۲، ص ۴۰.

۷. راجع به مسأله انشفاق به شیخ در کتاب حاضر، صص ۳۶ و نیز ص ۱۳۱ یادداشت ۷۵. ص ۱۹۷ یادداشت ۴۴۲ و به

توفین صص ۵۸۴ به بعد مراجعه کنید. ۸. به همین کتاب حاضر، صص ۶۱۵ به بعد مراجعه کنید.

اقامه چنین اتهامی، قطع نظر از اینکه چه کسانی، با چه انگیزه‌ای و با چه درجه از صلاحیتی آن را اصلاح کرده‌اند، ظاهراً برای توجیه محقق بودن اتهام کافی بوده‌است. اتهام جعل، وقتی که یکبار مطرح می‌شود، به تکثیر مکرر خود می‌پردازد و ظاهراً با استناد به خود، مورد تأیید و تصدیق قرار می‌گیرد؛ با اشاره به خود اشاعه می‌یابد، در حالی که تنها توجیه آن بواسطه خود آن است و هر بار که مجدداً طرح می‌شود، شدیدتر و غلبه‌تر می‌گردد.^۹ شاید این صبر و بردباری و رفتار ملاطفت‌آمیز بهائیان است که باعث شده، نسبت به اصول اعتقادی و حقایق تاریخی آنها برخوردی سهل‌انگارانه صورت گیرد. اما از سوی مدعیان گفتگوی بین ادیان که برخی مؤسسات و افراد شرکت‌کننده، نسبت به مشروعیت آن سوگند وفاداری یاد کرده‌اند،^{۱۰} برخوردی مسئولانه‌تر نسبت به این حقایق انتظار می‌رود؛ لاقلاً برخوردی که با حداقل موازین تحقیق علمی انطباق داشته باشد.^{۱۱} شهرت نسبی فرضیه جعل در اروپای آلمانی زبان صرفاً مدیون مساعی یک

۹. این روند تاکنون با بیان مطالب فوق توسط فلاشه در LThK به بالاترین حد خود رسیده‌است.

۱۰. برای مثال در پیشگفتار فرهنگ ادیان (ص ۶)، ویراستار هانس والد نفلز Hans Waldenfels صریحاً این مطلب را اظهار می‌کند: "فعالیت برای صلح و تفاهم بین ادیان و بدینوسیله فراخواندن مجدد و جهانی آنها به پیام الهی. برای رفاه و آینده‌کلیه مردمان کره ارض تأثیری قطعی و مسلم خواهد داشت." این نظر حتی در کتاب "رهنمودهایی راجع به گفتگو با پیروان ادیان و ایدئولوژی‌های زنده" با تأکید بیشتر مطرح گردیده، این کتاب توسط انجمن جهانی کلیساها ویرایش شده و بوسیله EZW انتشار یافته است [Arbeitsorte, 19, VI (1979)]: "مسیحیان به تأمل درباره‌ی جامعه مبادرت می‌کنند... در پرتو اعتقاد اولیه مسیحی، اما با عباراتی که امکان یافتن تفاهم و حتی توافق در میان بسیاری از ادیان و ایدئولوژی‌های دیگر را فراهم می‌کند. [قسمت اول، A1 (ص ۳)] توصیفات خودستایانه راجع به ادیان ملل دیگر ریشه‌های تمصب، تحجر و تقلید است. [قسمت سوم، ۴، (ص ۱۸)]."

۱۱. این مطلب از فلاشه انتظار می‌رود، مخصوصاً به این دلیل که او منتقدی بسیار دقیق در مطالعات ادیان سنتی است

("Religionswissenschaft als integrale Wissenschaft von den Religionen")

در این کتاب وی چنین استدلال می‌کند که "این زمینه علمی بطور گسترده‌ای یک علم اعتقادی شده‌است، که در آن بین علم و دین رابطه نامشروعی وجود دارد" (ص ۲۲۵). وقتی که وی بیان می‌کند تحقیق در زمینه دین باید "نظام‌های خود را از مطالب تاریخی خاص اخذ نماید"، (ص ۲۲۶) در درجه اول از نفوذ و تأثیر هر نوع نظریه مذهبی از هر قبیل بر روش‌شناسی مطالعات مذهبی به عنوان یک رشته علمی و دانشگاهی، انتقاد می‌کند، با وجود این، این اصل اساسی را که همه نتایج "باید بر مبنای مطلب مورد تحقیق، اثبات‌پذیر یا انکارناپذیر باشند" (ص ۲۳۲) لازم است به شیوه‌ای ساده و آسان فهمید.

مؤسسه است: دفتر مرکزی پروتستان مختص مسایل عقیدتی (که در آلمان با مخفف سرواژه‌های آلمانی این عنوان یعنی به EZW معروف است). این مؤسسه یک سازمان متخصص کلیسای لوتری پروتستان در آلمان است (که در آلمان با مخفف سرواژه‌های آلمانی آن یعنی به EKD معروف است) که در مباحثه و گفت و شنود با گروه‌ها و ایدئولوژی‌های غیر کلیسایی و غیر مسیحی تأثیر بسزائی دارد. در حالی که اتهام پوچ و بی معنی جعل، تقریباً هیچ انعکاسی در جایی دیگر نیافت،^{۱۲} کرت هاتن، در کتاب خود راجع به فِرَقِ مذهبی،^{۱۳} توجه مبسوطی به آن معطوف نمود و سپس فیجیکیا در "اثر استاندارد" خود راجع به دیانت بهائی^{۱۴}، که توسط همین مؤسسه انتشار یافت، آن را به

۱۲. این امر به رغم این واقعیت بود که، مطابق اظهار نظر زمیر، وی ترجمه انگلیسی کتاب خود را:

(A Fraudulent Testament Devalues the Bahai Religion into Political Shoghism, Waiblingen, 1973)

به بخش‌های تاریخ ادیان تطبیقی در کلیه مؤسسات آموزش عالی در دنیا... گروه سردبیران کلیه روزنامه‌ها، ماهنامه‌های جهان و همچنین به کلیه کتابخانه‌های شهرهای بزرگ کلیه کشورهای ارسال کرده بود. (Shoghism, p. 34).

۱۳. در چاپ اول (۱۹۵۰) *Seher, Grübler, Enthusiasten* که توسط انتشارات کوئیل (Quell)، در اشتوتگارت، به چاپ رسید. هنوز ذکری از این مطلب نبود؛ در عوض هورتن ابراز می‌کند که علت این اقدامات احتیاطی مندرج در الواح وصایا را درک می‌کند: "با رهبری او (رهبری شوقی افندی) نیز مخالفت شد... لذا مقررات صریحی که در الواح وصایا راجع به شوقی افندی مطرح گردیده، قابل درک است... (صص ۹۵ به بعد). بعداً (حد اکثر تا چاپ یازدهم سال ۱۹۶۸، ص ۲۹۵)، ادعای جعلی بودن با مسئله نهادینه کردن که ریشه و اساس آن بود، ارتباط یافت: "آیا جامعه بهائی باید به صورت نهضتی آزاد بماند یا به صورت سازمانی منتظم و مقتدر در آید؟ از فحرای کلام هورتن مشخص است که وی کدام را ترجیح می‌دهد. در چاپ دوازدهم که در سال ۱۹۸۲ منتشر شد (صص ۸۰۲ به بعد) این پیش زمینه حذف گردید و در عوض چنین می‌خوانیم: "صحت الواح وصایا مورد تردید قرار گرفته و بر سر آن اختلافات جدی بر پا گردیده که هنوز هم این روند ادامه دارد." کتاب بهائیت فیجیکیا" (Bah'ism, pp. 93-302) که به عنوان مدرکی جهت تأیید این ادعا نقل می‌شود، فی الواقع تنها شاهد اصلی و فیجیکیا تنها کسی است که هنوز تا زمان حاضر در او تضادهای جدی... تداوم دارد. این مطلب شایان ذکر است که جزئیات مربوط به انتشار این کتاب در چاپ دوازدهم نشان می‌دهد که EZW کلیسای پروتستان آن را ویرایش و تدوین کرده است.

۱۴. چنانکه در پیشگفتار میلدنبرگر و در تبلیغات ناشر، برای این کتاب تصریح گردید. جهت بحث در مورد این ادعا به

مقام "حقیقت مسلم" ارتقاء بخشید.

۱. فرضیه جعل

فیچیکیا مسلم می انگارد که الواح وصایای حضرت عبدالبهاء جعلی است و با طرح دو نظریه، [سعی دارد] صحت این ادعای خود را به اثبات برساند: اولاً بین رویه آزادمنشانه و بشر دوستانه حضرت عبدالبهاء و عبارات و مطالب "خشک و جدی" در الواح وصایا تضاد می بیند؛ ثانیاً یافته‌های یک خط‌شناس را نقل می‌کند مبنی بر اینکه "حتی یکی از این مدارک شیه دستخط عبدالبهاء نیست" ۱۵ مواردی که از این دو نظریه می‌توان استنباط نمود، ذیلاً می‌آوریم:

این "یافته‌ها" از تحقیق خود فیچیکیا نشأت نمی‌گیرند. او برای حصول این اطلاعات به دو نفر متکلی بوده، روث وایت (Ruth White) و هرمن زیمر (Hermann Zimmer) که هر دوی آنها، مثل فیچیکیا اما علنی‌تر از او، مخالفان سرسخت هر نوع "سازمان" مذهبی بودند و در توسعه مؤسسات بهائی هیوط جامعه بهائی از فیض الہی را می‌دیدند. ۱۶ به موقع خود، به بررسی فعالیت‌ها و افکار آنها خواهیم پرداخت. از آنجایی که هر دو نظریه مورد اقتباس در مجادلات و مباحثات قبلی وایت و زیمر یافت می‌شوند، در هنگام پرداختن به اتهامات وارده، ذکر منابع مورد نظر خواهد آمد.

هر کسی که با اصول و تاریخ دیانت بهائی آشنایی داشته باشد، بزودی در می‌یابد که چه نحوه تفکری نسبت به اظهارات وایت و زیمر اتخاذ نماید، لهذا یک بررسی اجمالی کافی است. عقاید و نظریات این دو، مستقل از نظریه‌های حمایت‌کننده ادعاهایشان، مؤثر واقع شده‌اند: از زمانی که این اتهامات مطرح شدند، برای خود دارای هویتی شدند و با فرآیند خود مرجعی [با مورد استناد قرار گرفتن خود این اتهامات] استمرار یافتند. فیچیکیا خود بخوبی می‌داند چرا نظریه‌های آنان را بدون درگیر شدن در دلایل موافق و مخالف، عرضه می‌دارد. وی مخصوصاً، نسبت به مباحثات و مکاتبات متعددی که مؤمنان ثابته و نمایندگان جامعه طی آنها کوشیده‌اند سئوالات اولیه کسانی را که علیه الواح وصایا طغیان کردند، ۱۷ توضیح دهند، به کلی سکوت اختیار می‌کند. همچنین از مباحثاتی که راجع به

کتاب حاضر، صص ۴۱۴ به بعد مراجعه کنید.

15. *Baha'ism*, p. 299 (تأکید از فیچیکیا است).

۱۶. به کتاب حاضر، صص ۶۵۸ به بعد و نیز به شیئر، صص ۱۱۹ به بعد مراجعه کنید.

۱۷. وایت حداقل برخی از نامه‌هایی را که دریافت کرده‌بود، به چاپ رسانید (برای مثال *Enemy* صص ۸۹ به بعد) و

این موضوع با شخص خود او صورت گرفته، هیچ ذکرری به میان نمی آورد.^{۱۸} اگر قرار است این مسأله یکبار و برای همه روشن شود، چاره‌ای نیست جز آنکه لااقل تعدادی از نکات مطروحه توسط وایت و زیمر مورد بررسی قرار گیرد؛ گرچه نظریات این دو، حقیقتاً شایسته چنین توجهی نیست.^{۱۹} لذا در اینجا قصد داریم ابتدا به ارائه برخی اطلاعات پیش زمینه‌ای بپردازیم و سپس مسأله الواح وصایا را در عرصه جامع‌تر مذهبی و تاریخی مورد بررسی قرار دهیم.

۲ - زمینه‌ای مذهبی و تاریخی

در هر دینی دوران بلافاصله پس از وفات مؤسس ملهم آن، دوره‌ای فوق العاده بحرانی است. وفاداری و عشق اکثر حواریون دیانت جدید شدیداً و منحصرأ متوجه شخص نجات بخشی است که مورد احترام آنان می‌باشد. از آنجایی که مدت زمان کوتاهی گذشته، پیروان آن دین دستورالعمل و یا اطلاعات چندانی ندارند، از بسیاری از آنها نمی‌توان انتظار داشت که راجع به اصول اعتقادی و محتوای دین جدید، از دانش عمیقی برخوردار باشند. تا وقتی که مؤسس آن دین در قید حیات است، این نفس مقدس و متعالی با قدرت مسلم خود اختلافات مربوط به سطح دانش و تفسیر و عدم توافق‌های فردی و رقابت‌های بین ایشان را رفع و رجوع می‌کند. وفات مؤسس خلأی ایجاد می‌کند که در آن کلیه این اختلافات امکان بروز و ظهور می‌یابند. مؤمنان در فقدان این پدر مهربان و عدم حضور جسمانی این منجی، سخت تلاش می‌کنند تا هویتی جدید بیابند و به عنوان یک گروه متشکل تجدید میثاق کنند. با وجود آنکه اکثریت آنها بزودی نیاز برای ایجاد حد معینی از سازماندهی را به منظور حفظ امر مؤسس برای آینده، در می‌یابند، ولی جر و

زیمر از نامه روحیه افنان که شاهد این وقایع بود، نقل نمود (*Shoghism* صص ۹۵ به بعد).

۱۸. حتی بعد از قطع رابطه فیجیکیا از جامعه، نه تنها چند بار با او گفتگوهای شخصی صورت گرفت، بلکه به صورت کتبی نیز طی رقیمه‌ای صادره از بیت العدل اعظم، مورخ ۲ اکتبر ۱۹۷۴ و نیز در مقاله‌ای به قلم جناب علی اکبر فروتن، مورخ دسامبر ۱۹۷۴ و در نامه‌ای از جناب آدو شیفر مورخ ۱۹۷۴، براهین بنیادی و اطلاعات در زمینه مربوطه در اختیارش قرار داده شد.

۱۹. خواندن کتاب زیمر بخصوص کار بسیار شاقی است: این کتاب بطور کلی جدلی و حتی مغرضانه است. بر اساس حدس و گمان نوشته شده و پر از سز تفاهات و اشتباهات فاحش است و از لحاظ بحث و استدلال مخدوش و به حد افراط تکراری است. تحت چنین شرایطی، تجزیه و تحلیل عینی آن واقعاً بسیار دشوار است.

بحث در مورد نوع اقدامات و نحوه انجام آنها آغاز می‌شود.^{۲۰} در دوران اولیه مسیحیت نیز همین مورد پیش آمد و آثار چنین برخوردهایی در کتاب عهد جدید کاملاً عیان است؛^{۲۱} همین جر و بحث و کشمکش‌ها بر سر تفسیر صحیح کلام الهی و مشروعیت جانشینان نهادی و فردی پیامبر، تاریخ اسلام را تا عصر کنونی دچار مشکلات و مصائب بسیار نموده است. علاوه بر ایجاد تقریباً تعداد بیشماری فرقه‌های مختلف و گاه کوچک،^{۲۲} شکاف عمیق بین فرقی شیعه و سنی، ریشه در همین مسأله دارد. حضرت بهاء‌الله از این مُعضل آگاه بودند. خصوصاً به موجب رسالت دیانت جدید، یعنی تأسیس وحدت عالم انسانی،^{۲۳} تضمین این که این جامعه واحد به فرقه‌های

۲۰. راجع به اشکال متعدّد و عود نهادی فلاح و نجات به گلمر، *Gottesreich* فصل ۲، ۱، ۱۱ مراجعه کنید. در مورد عکس العمل دنیای خارج، به گلمر، کتاب حاضر، صص ۴۱۴ به بعد و نیز به توفیق کتاب حاضر، صص ۴۲۵ به بعد مراجعه کنید.

۲۱. از جمله در این بیان که می‌فرماید: «... آثانی که راه دیگری به شما معرفی می‌کنند، می‌خواهند شما را فریب داده، حقیقت انجیل مسیح را دگرگون کنند. اگر کسی بخواهد راه دیگری برای رستگاری به شما معرفی کند، بغیر از آن راهی که ما به شما اعلام کردیم، خدا او را لعنت کند. حتی اگر این شخص خود من باشم. اگر فرشته‌ای نیز از آسمان فرود آید و شما را به سوی راه دیگری هدایت کند، لعنت خدا بر او باد» (رساله بولس به غلاطیان باب ۱، آیات ۷ و ۸) یا در اشاره به "برادران کذب" (همان مأخذ. باب ۲ آیه ۴) و مردمانی که ایشان را "خنیبه" درآورند" و "خنیبه" در آمدند" (همان مأخذ. همچنین به اعمال ۲۴: ۱۵، غلاطیان ۳۹: ۱۱، ۲ به بعد. ۱: ۳ به بعد. ۱۲ - ۷: ۵ اول کروتان ۱۰: ۱ به بعد. ۳۷، ۳۳ - ۱۴: ۲۶ رجوع کنید)؛ راجع به جریانهای مختلف. مخصوصاً تنش‌های بین مسیحیان یهودی تبار و مسیحیان غیر کلیمی تبار به:

Wilhelm Schneemelcher, Das Urchristentum, Stuttgart، سال ۱۹۸۱ مراجعه کنید.

۲۲. الشهرستانی (متوفی در ۱۱۵۳) در کتاب خود به نام الملل و النحل که اثری برجسته در زمینه فرقی اسلام است، به شرح هفتاد دو فرقه رافضی می‌پردازد. هر چند برخی از اینها بر مبنای تمایزات اختیاری بوجود آمده‌اند که انگیزه آنها این حدیث نبوی است که می‌فرماید: "یهودیان به ۷۱ فرقه تقسیم شدند و مسیحیان به ۷۲ فرقه، ولی جامعه من به ۷۳ فرقه تقسیم خواهند شد. (نقل از وات (Watt) و مارمورا *Marmura* اسلام، جلد ۲، ص ۱۶).

۲۳. مانند این بیان مبارک که می‌فرمایند: «دین الله و مذهب از برای حفظ و اتحاد و اتفاق و محبت و الفت عالم است». (لوح منصور، دریای دانش، ص ۲۰)... «به یگانگی ناظر باشید و به اسبابی که سبب راحت و آسایش عموم اهل عالم است تمسک جویند. این شیر عالم یک وطن و یک مقام است». (کلمات فردوسی. بنده من

متخاصم تقسیم نشود، بسیار اهمیت داشت. ولی از طرف دیگر، البته باید توجه داشت که مقصود این نبود که دیانت بهائی می‌بایست به یک گروه یکپارچه با افکار و رفتاری یکسان مبدل گردد.^{۲۴}

وحدت مورد نظر حضرت بهاء‌الله مقدر بود و اکنون نیز هست که با تنوع عظیم افراد و فرهنگ‌ها تأسیس یابد. همچنین مقصود از وحدت این نبوده که گاهی افراد یا گروه‌های کوچک ناپایدار که از جامعه جدا شده و راه خود را در پیش می‌گیرند، وجود نداشته، در این مورد در تاریخ دیانت بهائی نمونه‌های بسیاری دیده می‌شود.^{۲۵} معهداً، امکان پیشگیری از گسترش چنین مواردی که انحراف از جریان اصلی جامعه است و به تفرقه و شکافی عمیق و دائمی می‌انجامد که ادیان سابق را مبتلا و گرفتار کرده، وجود داشته‌است.^{۲۶}

سه معیاری که اختصاصاً برای هدف حفظ وحدت جامعه سودمندند، عبارتند از:

تعالیم: ص ۵۲). «اصلاح عالم و راحت امم... ظاهر نشود مگر به اتحاد و اتفاق» (مستخبات، ص ۱۸۳). «ان ربکم الرحمن یعقب ان یری من فی الاکوان کتفیس واحده و هیکل واحد...» (مستخبات، ص ۱۸۳). «ان ربکم الرحمن یعقب ان یری من فی الاکوان کتفیس واحده و هیکل واحد...» (مستخبات، ص ۱۳۹). به نظم جهانی، شرقی افندی، صص ۵۹ و ۱۶۳ به بعد نیز مراجعه کنید.

۲۴. حضرت بهاء‌الله صریحاً دربارهٔ «اتحادی» که «سبب اختلاف شود»، هشدار می‌دهند. (الروح مقصود، دریای دانش، ص ۲۰).

۲۵. برای یک بررسی کلی، به کتاب *Covenant*، اثر جناب طاهرزاده، مراجعه کنید.

۲۶. در مورد این موضوع، حضرت شرقی افندی چنین مرقوم می‌فرمایند: «این تصوّر یا انتظار که امری با چنین ترکیبی وسیع از کلّ من علی الارض، با چنین مدهیاتی مهیمن، با چنین تنوعی در عناصر مرکبۀ نظم اداریش، باید در جمیع از من، از هرگونه اختلافی در عقیده یا هر نوع انحرافی از جانب تابعان کثیره‌اش، در امان ماند، از جانب هر کسی که باشد، خیالی خام بیش نیست که حتی با وجود شواهدی بی‌مثیل از قدرت قاهرهٔ خارقه که در مداخل تولّد و تعالیس چنین پیروز‌مندان، به منصب ظهور رسانیده، کاملاً نامعقول و غیر موجّه می‌نماید.» با وجود این، آن حضرت اظهار می‌دارند: «که چنین انفصالی، چه از جانب منحرفین ایمانی باشد یا از طرف مروّجین عقاید ارتدادی، که پس از گذشت یک قرن نتوانسته است تمامیت هیکل جامعهٔ مؤمنان را منشق نماید و یا شکافی سخت و دائم و لاعلاج در ساختار ارگانیک آن ایجاد کند، خود حقیقتی است بلیغ‌تر و واضح‌تر از آن که حتی ناظری نقّاد نسبت به روندهای درونی نظم اداریش بتواند انکار نماید یا نادیده

انگارد. (ترجمه). (Messages to America, p. 50).

حفظ و صیانت اصول اساسی دین، ایجاد چهارچوبی نهادی مبتنی بر قانون، تصریح جانشین بلافصل. مهم‌ترین و مقدم‌ترین مورد این است که نسبت به اعتبار عقاید بنیادی دین جدید، هیچگونه شک و شبهه‌ای نمی‌بایست موجود باشد. این موارد برای اینکه به عنوان جلوه‌های "معتبر" مشیت الهی شناخته شوند، باید مکتوب شده، مورد تأیید نفس حضرت بهاء‌الله قرار گرفته و به نام آن حضرت منتشر شده باشند. لذا روایات شفاهی از گفتار و اعمال حتی شخص مؤسس به عنوان مبنی و اساسی برای برقراری و تثبیت ضوابط در دیانت بهائی مورد استفاده قرار نمی‌گیرند.^{۲۷}

این تأکید قطعی و شدید بر مطلب مکتوب به عنوان وسیله‌ای برای ثبت و انتشار تعالیم دینی، صریحاً به جانشینان بعدی و به تأسیس و استقرار ساختارهای جامعه نیز تسری یافت. قرار نبوده که جامعه حضرت بهاء‌الله به دست تعبیر و تفاسیر و مدعیات متضاد و نتیجتاً به مقدرات تاریخ رها شود، بلکه قرار است که این جامعه مطابق اراده الهی که از لسان اطهر حضرت بهاء‌الله اعلان می‌گردد، رشد و شکوفایی یابد. دو سندی که اختصاصاً حاوی هدایات مربوط به رشد و تکامل جامعه است، یکی کتاب مستطاب اقدس، یعنی "کتاب احکام" دیگری کتاب عهدی، یعنی "کتاب میثاق" می‌باشند. این دو مجموعه نصوص، حاوی تصریحاتی اساسی راجع به مؤسسات اصلی و مسئولیت‌های آنها و نیز توالی مرجع بلافصل و تشکیلات و سازماندهی جامعه است. تصریحی که بر اساس آن رهبری جامعه بلافاصله بعد از صعود حضرت بهاء‌الله می‌باید به حضرت عبدالبهاء انتقال یابد، کاملاً صریح و موکد است.^{۲۸} انتصاب حضرت عبدالبهاء به عنوان مبین آیات الهی و "مرکز عهد و میثاق" آن حضرت را به اختیار در تشریح مخصوص و فائز می‌نماید.^{۲۹}

۲۷. راجع به اصل *Sola Scriptura* به شیفر. *Grundlagen*. صص ۷۵ - ۶۶. و در مورد طرز تلقی ضد سنت گرای

دیانت بهائی به گلر *Gottesreich*، فصل ۴۲، ۴۲ و ۱۱.۱.۱ مراجعه کنید.

۲۸. کتاب عهدی، مجموعه الواح مصر. ص ۴۰۲؛ کتاب اقدس، بند ۱۲۱. جانسون *Johnson* در مطالعه خود راجع

به تحولاتی که دیانت بهائی در طی تاریخ خود تاکنون در معرض آنها قرار گرفته، بحث خود را راجع به مقام و منزلت

قانونی حضرت عبدالبهاء با گفتن این مطلب خاتمه می‌دهد: اصل مطلب این است که بهاء‌الله. عبدالبهاء را به عنوان

جانشین خود که مؤمنان می‌باید بعد از صعود بهاء‌الله برای هدایت به او رجوع نمایند، انتخاب نمود و بنابراین عبدالبهاء

در مقامی بوده که می‌توانست هر تصمیمی بگیرد و هر تغییر و تحولی که در دین لازم و ضروری می‌دانست، ایجاد نماید.

(*A Historical Analysis*, p. 236).

۲۹. حضرت شوقی افندی در این خصوص از یک هویت اراده و مشیت، از «اقتران معنوی» (قرن بدیع، ص ۶۶۱)

چنانکه انتظار می‌رفت، حضرت عبدالبهاء، در مورد اختیاراتشان و نیز بر علیه قداماتشان در جهت سازمان دادن به جامعه، با مقاومت‌هایی مواجه گردیدند. کانون مخالفت همانند ایام حیات حضرت بهاء‌الله^{۳۰} درون عائله خود ایشان بود. برادر ناتنی و جوانتر حضرت عبدالبهاء، یعنی میرزا محمد علی^{۳۱}، مخالف اصلی آن حضرت بود. در عین اینکه این مخالفت موانعی ایجاد نمود و موجب تأخیر در بعضی از امور گردید، ولی با وجود کتاب عهد و عبارات صریحه آن، از داشتن اثرات دراز مدت پیشگیری به عمل آمد. با وجود آنکه نمونه‌های منفردی از طغیان علیه حضرت عبدالبهاء بطور فردی و علیه مقامشان^{۳۲} وجود داشت، ولی آن حضرت به نحو بلامنازع و بی چون و چرائی به عنوان

مؤسس دیانت بهائی و مرکز عهد و میثاق^{۳۰} که او را انتخاب فرموده بودند، سخن می‌گویند. لذا: «نویای مقدسه شارح امر بهائی چنان در هویت مرکز عهد حلول نموده و حقیقت امرالله در حیات مقدس مبین آیات مصور و مجسم گردیده و مقاصد و مآرب این دو طلعت نوراء مرتبط و ممتاز گشته.» (قرن بدیع، ۶۶۲ - ۶۶۱). در جای دیگری (در مکتوبی مورخ ۱۹ مارس ۱۹۳۰ خطاب به میجر تنردر بل (Major Tudor Pole) حضرت شورنی اندی مرفوم می‌فرمایند که: «حضرت بهاء‌الله و سرکار آقا مجموعه‌ای از قوانین و اصول اداری... برای هدایت، انتشار، تحکیم و حفظ امر بعد از آن دو نفس مقدس، نازل فرموده‌اند.» لهذا این موضوعی مربوط به سلیقه اصطلاح‌شناسی و بخصوص مسأله مربوط به رجحان دادن یکی از دو نقطه نظر عرفانی و قانونی می‌باشد که آیا حضرت عبدالبهاء را به عنوان شارح منتخب حضرت بهاء‌الله در نظر گیرد و یا به اقتراح ممنوعی بین آن دو نفس مقدس تأکید کند. هر دو صورت شاریعت حضرت عبدالبهاء را به عنوان تبیین آیات الله و در نتیجه مستقیماً در حکم بخشی از شرعی که حضرت بهاء‌الله رأساً منتشر فرمودند، ملحوظ می‌دارد. هر نقطه نظری که اقتباس گردد، این حقیقت باقی و برقرار است که به واسطه تعداد بسیار تصریحات و توضیحات و قوانین (راجع به مسائلی مانند ممنوعیت تعدد زوجات، مقام زنان، مؤسسه ولایت، آبادی امرالله، بیت العدل عمومی). حضرت عبدالبهاء چهارچوب شرعی جدیدی وضع کردند که کلبه افراد مؤمن ملزم به اطاعت از آن هستند. از نقطه نظر تشکیلاتی و شرعی، از این مسأله استنباط دیگری به جز تشریح نمی‌توان نمود. در مورد این موضوع نیز به گلمر، *Gottesreich, ch. 11.2.2*، فصل ۱۱.۲.۲ و به شیفر در کتاب حاضر، صص ۳۰۰ به بعد مراجعه کنید.

۳۰. به توفیق، کتاب حاضر، صص ۵۳۹ به بعد و ۵۵۰ به بعد مراجعه کنید.

۳۱. موضوع را با *Abdu'l-Baha* اثر جناب بالیوزی، صص ۵۲ به بعد، ۵۷ به بعد، و همچنین با *Covenant*، اثر جناب طاهرزاده، فصول ۸ و ۱۱ و ۱۶ - ۱۳ مورد مقایسه قرار دهید.

۳۲. از برجسته‌ترین این افراد در غرب ابراهیم خیرالله بود که ابتدا یکی از مبلغان برجسته دیانت بهائی در آمریکا بود.

“مرکز عهد و میثاق” مورد تأیید و تصدیق جامعه قرار گرفتند. بالاخص همواره خصومت و کینه جوایی محمد علی و همدستانش که با استناد از هر وسیله‌ای سعی می‌کردند حضرت عبدالبهاء را در چشم انظار عمومی و مقامات عثمانی بی اعتبار سازند، تداوم داشت. قابل پیش بینی بود که این دشمنی و مخاطراتی که برای جامعه به وجود آورد، حتی بعد از صعود حضرت عبدالبهاء ادامه خواهد یافت. بنابراین چه اقدامی منطقی‌تر از این بود که حضرت عبدالبهاء به تبعیت از حضرت بهاء‌الله در چهارچوب وصیت نامه‌ای، جانشین خود را تعیین می‌کرد تا به این ترتیب از اینگونه مسائل و مخاطرات مشابه آتی که وحدت جامعه را تهدید می‌نمود، پیشگیری نماید؟

الواح وصایای حضرت عبدالبهاء احتمالاً در سالهای بین ۱۹۰۱ و ۱۹۰۸ تحریر یافت^{۳۳}؛ یعنی آن زمانی که در ارتباط با حکومت عثمانی مشکلاتی پیش آمده و زندگانی

(به Richard Jbrahim George Kheiralla and the Baha'i Faith in America اثر ریچارد هلینجر Hollinger

مندرج در صفحات ۱۳۳ - ۹۴ SBB2؛ و فصل ۲۱، Covenant. اثر طاهر زاده مراجعه کنید.)

۳۳. این حداقل دیدگاه بالیوزی است (Abdu'l-Baha ص ۴۸۴). نسبتاً مشخص است که این تاریخ برای دو بخش اول الواح وصایا درست است. این وصیت نامه شامل سه بخش است که در اوقات مختلف تقریر یافته و در هیچیک از بخش‌های آن تاریخ تقریر قید نگردیده‌است. لازم است تحقیقات بیشتری صورت گیرد تا به طور دقیق‌تر تاریخ آنها مشخص شود. با اطمینان می‌توان گفت که دو قسمت اول بعد از فوریه سال ۱۹۰۳ تحریر شده، چون حضرت عبدالبهاء در آن به نامه‌ای از میرزا بدیع‌الله (ایام تسعه، ص ۴۶۱، ۴۷۸) که در آن زمان نوشته شده، اشاره می‌فرمایند. در الواح وصایا (ایام تسعه، ص ۴۶۲) از تشکیل هیئت بازجویی بر علیه آن حضرت، ذکری به میان می‌آید. لحن بیان و این مسأله که حضرت عبدالبهاء ذکری از نتایج بازجویی به میان نمی‌آورند، بر این دلالت دارد که این سطور در طی یا مدّت کوتاهی بعد از دیدار هیئت مذکور از عکا، تقریر یافته است. حضرت شوقی افندی با منابع دیگر بهائی که اظهار می‌دارند دو هیئت بازجویی وجود داشته، موافقت. (قرن بدیع، صص ۵۳۲ و ۵۳۹ به بعد). اثر جناب بالیوزی *Ab'ul-Baha, Tablets*، جلد ۱، صص ۱۱۲ به بعد، ۱۱۸ به بعد) تاریخ اولین هیئت بازجویی ۱۹۰۴ و تاریخ دومین هیئت را ۱۹۰۷ ذکر می‌کند (همان تواریخی که حضرت شوقی افندی در قرن بدیع، صص ۵۳۲ و ۵۳۹ ذکر می‌فرمایند). اوضاع و احوال مورد تشریح حضرت عبدالبهاء با اوصاف اولین هیئت مطابقت دارد. احمد سهراب بر مبنای “مدرک محتوایی یا درونی” در صفحه ۱۳ کتاب *Analysis* خود، خیلی وارد جزئیات آن نمی‌شود و تاریخ اولین بخش الواح وصایا را سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ تعیین می‌کند. می‌توان با اطمینان اظهار داشت که اولین بخش بعد از فوریه سال ۱۹۰۳ و احتمالاً بین سالهای ۱۹۰۴ و ۱۹۰۷ تحریر یافته‌است. در یادداشت ذیل بخش اول، حضرت عبدالبهاء اعلان می‌فرمایند که

حضرت عبدالبهاء مستقیماً در نتیجه توطئه چینی‌های گروه گرد آمده اطراف محمد علی، به مخاطره افتاده بود.^{۳۳} قصد آن حضرت این بود که برای جامعه بهائی آنچنان مبانی

این بخش برای "مدت طولانی" مخفی نگاه داشته شده بود که این مطلب بر این دلالت دارد که لابد مدت زمان طولانی بین تقریر بخش اول و بخش دوم فاصله افتاده است. اشاره حضرت عبدالبهاء به در معرض مستقیم خطر قرار گرفتن (Tablets) جلد ۱، ص ۲۵؛ جلد ۲، صص ۳۷۲، ۴۶۲؛ جلد ۳، ص ۶۰۰) با وقایعی که حضرت شوقی افندی شرح می‌دهند. به خوبی مرتبط است، (قرن بدیع، صص ۵۳۳، ۵۴۰، ۵۵۱، ۶۱۶، ۶۲۲ به بعد) که همزمان با تشکیل هیئت بازجویی دوم می‌باشد. یک فرضیه قابل قبول این است که اولین بخش حدوداً در سال ۱۹۰۴ و دومین بخش در زمستان سال ۱۹۰۷ تقریر شده‌اند. ولی تاریخ تشکیل دو هیئت بازجویی هنوز از حالت ابهام و تردید بیرون نیامده و تحقیقات بیشتری در این مورد باید صورت گیرد. (به کتاب حاضر در ذیل یادداشت ۳۴ مراجعه کنید). بر طبق نظر سهراب (Analysis ص ۱۳)، بخش دوم الواح وصایا بعد از انقلاب ترکان جوان در سال ۱۹۰۸ و قبل از مسافرت حضرت عبدالبهاء به آمریکا در سال ۱۹۱۲، تقریر یافته‌است. دلیل او برای اثبات این قضیه به این حقیقت بوده است که مَهر مورد استفاده حضرت عبدالبهاء در اولین و دومین بخش، در طی سفر به آمریکا گم شد، ولی او نمی‌تواند دلیلی برای تاریخ اولین بخش ارائه نماید. بخش سوم حاوی هیچ اشاره درونی یا محتوایی به تاریخی خاص نیست. معیناً سهراب (ایضاً صص ۱۳ به بعد) این مطلب را ذکر می‌کند که بخش سوم مَهر نشده، ولی امضای حضرت عبدالبهاء را به شکلی که مدارک را بعد از گم شدن مَهر، توشیح می‌فرمودند؛ دارا می‌باشد. اگر بتوان تمایزی را که سهراب بین دو شکل امضاء مورد استفاده حضرت عبدالبهاء، قبل و بعد از گم شدن مَهر قائل است مورد تأیید قرار داد، تاریخ تقریر سومین بخش الواح وصایا را می‌توان دوران بین سالهای ۱۹۱۲ و ۱۹۲۱ تعیین نمود.

۳۴. به *Abdu'l-Baha* اثر جناب بالپوزی، صص ۹۱، ۱۰۶ و ۱۱۰ به بعد مراجعه کنید. تاریخ‌های دقیق دو هیئت بازجویی عثمانی هنوز مشخص نیست. (*The Bábí and Bahá'í Religions*)، اثر جناب مؤمن، صص ۳۲۲ به بعد) در این باره اظهار می‌کند که: "راجع به تاریخ‌های این هیئت مشکلی وجود دارد. چون روایات بهائی دال بر این است که دو هیئت بازجویی وجود داشته؛ که یکی در حدود ۱۹۰۴ و دیگری در سال ۱۹۰۷ وارد شدند. جزئیات داده شده در این باره در گزارش‌های کنسول حکومت بریتانیا با جزئیات مربوط به دومین هیئت بازجویی مطابقت دارد که در آن از اسم رئیس هیئت و عزل حاکم عکاو دیگر مأموران و از اعزاز نماینده‌ای از سفارت ایران در استانبول نام برده شده‌است. ولی از روایات کنسول بریتانیا کاملاً مشخص می‌گردد که تاریخ ورود این هیئت در سال ۱۹۰۵ بوده نه سال ۱۹۰۷. البته این احتمال وجود دارد که هیئت مورد نظر دوبار آمده باشد." مدارک موجود در آرشیو دولت عثمانی نیز تاریخ ۱۹۰۵ را مورد تأیید قرار می‌دهد (همان منبع قبل). در ماه‌های پایانی اولین جنگ جهانی (نوامبر ۱۹۱۷ تا تابستان ۱۹۱۸) زمانی که

اساسی‌ای به ارث بگذارند که بتواند وحدتش را حفظ نماید و پیشرفت و تکامل آن را به همان ترتیب نازله در کتاب مستطاب اقدس، تسریع بخشد و افراد مؤمن را ملزم به اطاعت از این قواعد سازد. لذا الواح وصایای آن حضرت حاوی تصریحاتی راجع به مؤسسات محوری جامعه، وظایف این مؤسسات، ضوابطی برای تعیین اعضای آنها و قواعد کلی راجع به رفتار مسؤولین اداره جامعه و شیم مؤمنان به طور عموم، می‌باشد.

۳. محتوای الواح وصایای حضرت عبدالبهاء

بر طبق نظر فیچیکیا، الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، آغازکننده مرحله جدیدی از پیشرفت و تکامل جامعه است که وی آن را "عصر آهن"^{۳۵} شوقی افندی می‌نامد، دوره‌ای که وی آن را تحت عناوین تجدید سازماندهی خشن، سلطه جویانه و مستبدانه

دشمنان حضرت عبدالبهاء بر علیه جان ایشان مجدداً توطئه کرده و از ایشان نزد مقامات نظامی ترکیه سعادت کردند. بکار دیگر زندگانی آن حضرت در معرض خطر قرار گرفت. (به *Abdu'l-Baha* اثر جناب بالیوزی، صص ۴۲۵ به بعد مراجعه کنید؛ برخی از منابع در ارتباط با این وقایع مجدداً در *The Bábi and Bahá'í Religions*. اثر جناب مؤمن، صص ۳۲۲ به بعد درج گردیده‌است).

۳۵. این عنوان در فصل ۸ کتاب فیچیکیا، تحت عنوان "بهائیت"، صص ۲۷۸ آمده‌است. ارزش محتوایی این اصطلاح شیوه خاص فیچیکیاست. فیچیکیا عبارتی را از آثار بهائی اخذ می‌کند و به نحوی پوشیده و پنهان کارانه، به آن محتوایی جدید می‌دهد و این معنا را در خواننده القاء می‌کند که این تغییر محتوایی، معنی حقیقی آن اصطلاح است. در واقع حضرت شوقی افندی این اصطلاح "عصر حدید" (عصر آهن) را در حکم بخشی از یک تقسیم بندی کلی از پیشرفت امر به سه دوره، بکار می‌برد؛ اولین دوره، به عنوان عصر رسولی معروف است که متعاقب آن دورانی است که در آن تأسیس، پیشرفت و تکامل و تحکیم "مؤسسات محلی و ملی و بین المللی شریعت حضرت بهاء‌الله" تحقق می‌یابد (قرن بدیع، صص ۶۵۹). این دوران با تأکید بر پیشرفت ساختارهای امر بهائی، یعنی مؤسسات آن، عصر تکوین یا "عصر حدید" (عصر آهن) نامیده شد (حصن حصین امرالله، صص ۵: قرن بدیع، صص ۲۸، ۶۵۹) فیچیکیا حداقل، مشخصاً با این مرجع اخیر آشنایی دارد (*Baha'ism*, pp. 206f, p. 302). با این حال وی این عبارت را به اصطلاحی تغییر می‌دهد که تحت آن عنوان شیوه رهبری آهنین، سرد و بسیار جدی را توصیف می‌کند، تحریفی که واضحاً قصد آن بد نام کردن دیانت بهائی است و معنایی که وی حتی سعی می‌کند آن را به شخص شوقی افندی نسبت دهد: "شیوه خشک و جدی رهبری ولی امر؛ که خود او آن را تحت عنوان "عصر آهنین" توصیف می‌کند... [ایضاً صص ۳۰۲ (تأکید از فیچیکیاست)]. برای بحث بیشتر به شیفر در کتاب حاضر، صص ۸۰ به بعد مراجعه کنید.

شرح می‌دهد.^{۳۶} فیچیکیا برای تأیید این ادعا، سعی می‌کند الواح وصایای حضرت عبدالبهاء را به عنوان عنصری خارجی در تاریخ جامعه بهائی معرفی کند و در مورد آن اظهار می‌دارد که ماهیتی جدلی دارد و حاوی قواعد و مقرراتی غیر دموکراتیک است که از افراد سلب صلاحیت می‌کند. وی در جهت تحلیل علمی مدرک مورد نظر تلاشی نمی‌کند، اهمیت آن را از لحاظ تاریخ مذهبی و تأثیرات تاریخی مورد توجه قرار نمی‌دهد. از نظر فیچیکیا، الواح وصایای حضرت عبدالبهاء در بر دارنده "مطلبی که ربطی به جهان داشته باشد" نیست. بجز مطالبی درباره انتصاب شوقی افندی به عنوان "رهبر مطلق العنان و مصون از خطای جامعه"^{۳۷} که او آن را انحرافی از "مقرراتی که بهاء‌الله برای جانشینی وضع نموده"^{۳۸}، می‌داند. به ادعای او سوای مطلب فوق، الواح وصایا مشحون از اخطارهای "نیشدار" بر علیه ناقضین ميثاق است.^{۳۹}

به این ترتیب فیچیکیا نسبت به اقدامات احتیاطی حضرت عبدالبهاء که در جهت حفظ وحدت جامعه صورت می‌گرفت و به نحوی قابل درک، با توجه به تجارب تاریخ بهایی و به طور کلی تاریخ ادیان مهم‌ترین دغدغه آن حضرت بود، مخالفت می‌ورزد. این صرفاً می‌تواند یک *Skandalon*^{۴۰} یا تله‌ای باشد برای کسی که بر نفس هدف متعزّض است. مابقی توضیحات فیچیکیا راجع به این مدرک، تصویری کاملاً تحریف شده و نادرست ارائه می‌کند. برای مثال او اهمیت الواح وصایا را در جهت پیشرفت و سازماندهی مؤسسات جامعه نادیده می‌گیرد.^{۴۱} بعلاوه، توصیف او از عملکردها و قوای ملازم مقام ولایت، نه تنها فقط مجموعه‌ای تک بُعدی، مغرضانه و انتخابی است، بلکه

۳۶. برای جزئیات به شیفر در کتاب حاضر، صص ۷۶ به بعد، ۱۲۷ به بعد ۲۱۹ به بعد و ۲۳۲ به بعد مراجعه کنید.

37. *Baha'ism*, p. 284.

38. *ibid.* pp. 270f.

۳۹. همان مأخذ. ص ۲۸۴. درباره اصطلاح "نقض عهد و ميثاق" و "ناقض عهد و ميثاق" به شیفر در همین کتاب، ص ۱۹۹ و یادداشت ۴۴۹ مراجعه کنید. در مورد تفصیل و توضیح فیچیکیا راجع به زبان و لحن الواح وصایا به شیفر، همین کتاب، ص ۳۳ و یادداشت ۸۷ مراجعه کنید.

۴۰. به شیفر. همین کتاب حاضر، ص ۲۹، یادداشت ۴۰ و ۴۱ مراجعه کنید.

۴۱. این تلاش واضحاً آگاهانه به منظور کاستن از اهمیت الواح وصایا با معرفی‌ای که خود او از مؤسسات امر ارائه می‌کند، مغایر و متضاد است (*Baha'ism*, pp. 340f) علی‌رغم کلیه اشتباهاتی که فیچیکیا در این معرفی مرتکب می‌شود. ولی حداقل واضحاً مدلل می‌سازد که الواح وصایا در تأسیس شکل کنونی مؤسسات اداری، ملی بسیار اساسی بوده‌است.

بسادگی باید اظهار داشت که اشتباه محض است.^{۴۲} گرچه در اینجا محلی برای تحلیل جزء به جزء و دقیق مدرک مورد نظر نیست،^{۴۳} ولی به اختصار به بررسی اهمیت این وصیت نامه در تحقق نظم جهان آرای حضرت بهاء‌الله، می‌پردازیم،^{۴۴} که جزئی از نظم جامعه بهائی است و هدف اصلی حملات فیجیکیا می‌باشد. در این مسیر توجهی ویژه نیز به مؤسسات "بیوت عدل" و ولایت امر، مبذول می‌داریم و انفصال و جدایی قوای بین

۴۲. راجع به این مؤسسه به شیخیر. در کتاب حاضر. صص ۱۳۱ به بعد نیز مراجعه کنید.

۴۳. بخصوص با توجه به این حقیقت که چنین تحلیل‌هایی هم اکنون موجود است:

(Hermann Grossmann. *Das Bündnis Gottes in der Offenbarungsreligion*, pp. 64ff.)

A Commentary on the Will and Testament of 'Abdu'l-Bahá,

اثر دیوید هافمن، اکسئورد، چاپ چهارم، ۱۹۸۲. فیجیکیا شخصاً از وجود دومین اثر اطلاع داشته و حتی از آن نقل کرده است (ص ۲۸۳)، ولی محتوای واقعی آن را نادیده می‌گیرد. مقررات و قواعد خاصی که در الواح وصایا طرح گردیده، به طور مشروح و موضوعی در کتاب *Grundlagen* توسط شیخیر و در *Gottesreich*. توسط گلیر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. برای بررسی بعضی نکات خاص. به شیخیر، کتاب حاضر، صص ۱۴۲ به بعد و ۱۹۲ به بعد مراجعه کنید.

۴۴. البته، صرفاً تا آنجائی که در حال حاضر امکان‌پذیر است، بهائیان الواح وصایا را "منشوری" می‌دانند که "این نظم افخم را ایجاد و اصول و دعائم آن را تأسیس و خط مشی و حرکت آن را ترسیم نمود." (قرن بدیع، ص ۶۶۱) مطابق با این نظر، حضرت شوقی افندی در همان اثر خود این موضوع را روشن می‌سازند که مصادیق این مدرک به نحو اکمل و اتم در این دوره و این نسل. قابل درک نیست و هنوز نیز این مطلب صادق است. برای مثال اسلمنت *Esslemont*. از بحث درباره محتوای آن اجتناب کرد و در عوض صرفاً مستخرجاتی از آن را در ضمیمه کتاب خود. بهاء‌الله و عصر جدید به چاپ رساند. احتمالاً به این دلیل که فکر می‌کرد این کار هنوز میسر نیست. (چاپ اول در سال ۱۹۲۳. صص ۴۱۴ - ۴۰۴). تفسیر و تعبیر فیجیکیا از این تواضع و فروتنی جناب اسلمنت، قابل توجه است. او این تواضع را به عنوان مدرکی برای سانررگسترده و ممنوعیت کلیه تفاسیر مستقل، تلقی می‌کند و می‌گوید: "افراد مؤمن از ابراز هرگونه تفسیر و انتقادی از الواح وصایا، در واقع درباره اصول اعتقادی آئین بهائی بنحماه، منع شده‌اند و حتی کمترین انحرافی باعث می‌شود که مستوجب تنبیه شده و از جامعه طرد شوند (*Baha'ismus*, p. 300) فیجیکیا برای تأیید صحت اظهار خود به طلبی از الواح وصایا اشاره می‌کند (۳:۱۳) که دال بر این است که هرگونه ادعای فردی بر تبیین عموماً لازم الاجتماع، مردود است و چنین وانمود می‌کند که این مطلب معادل با ممنوعیت عمومی تفسیر آثار امری است. (به شیخیر. کتاب حاضر، صص ۱۶۷ به بعد و ۱۸۴ به بعد مراجعه کنید).

مؤسسات را به ترتیبی که در الواح وصایا تأکید شده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم. الواح وصایای حضرت عبدالبهاء حاوی تعداد قابل توجهی ضمیمه و تعریف در مورد مؤسسات محوری جامعه، از جمله تعیین وظایف این مؤسسات می‌باشد. لذا این الواح مرحله برجسته و مهمی در پیشرفت نظم حضرت بهاء‌الله است. اجازه بفرمائید توجه خود را به آن مؤساتی معطوف داریم که به عنوان هیئت‌های منتخب، مسؤل هدایت و رهبری جامعه می‌باشند و به آنها امور تشریح و قضایی محول می‌گردد. منشاء اصلی این مؤسسات کتاب مستطاب اقدس، مخزن احکام حضرت بهاء‌الله است که تمهیدات لازم را برای تأسیس بیت العدل^{۴۵}، مهیا می‌سازد، ولی تمایز بین سطوح و مراتب متعدّد و مختلف این مؤسسه و روش تعیین اعضای آن از بیانات حضرت عبدالبهاء نشأت می‌گیرد. فرمان حضرت بهاء‌الله به پیروان خود جهت تأسیس و تشکیل یک "بیت عدل"، "در هر مدینه"^{۴۶} واضحاً به یک بیت عدل محلی^{۴۷} دلالت دارد. اما وظایف محول به بیت العدل

۴۵. «قد كتب الله على كل مدينة ان يجعلوا فيها بيت العدل و يجتمع فيه النفوس على عدد البهاء و ان ازداد لابس و يرون كأنهم يدخلون محضر الله العلى الاعلى و يرون من لا يرى و ينبنى لهم ان يكونوا ابناء الرحمن بين الامكان و وكلاء الله لمن على الارض كلها و يشاوروا فى مصالح العباد لوجه الله كما يشاورون فى امورهم و يختاروا ما هو المختار كذلك حكم ربكم العزيز الغفار اياكم ان تدعوا ما هو المنصوص فى اللوح اتقوا الله يا اولى الانظار» (کتاب مستطاب اقدس، بند ۳۰)

۴۶. همان مأخذ. فبجیکیا این بخش از کتاب اقدس را نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که "قصد بهاء‌الله این نبوده که بیت العدل اعظمی تأسیس گردد، بلکه او فرمان تأسیس بیوت عدل به تعداد زیاد را صادر کرده است. (Baha'ism, P. 356) و به نحوی در ادامه اظهار می‌دارد که "به چه دلیل بر هیئت‌های محلی (بیت العدل محلی)، بر خلاف دستورات بهاء‌الله. یک هیئت عالی جهانی (بیت العدل اعظم) تحمیل گشته است." [(صص ۲۸۰ به بعد) تأکید از فبجیکیا است.] این نکته باید خاطر نشان گردد که تأسیس تشکیلات محلی البته احتمال وجود یک مؤسسه بین المللی عالی‌تر را نفی نمی‌کند. حضرت بهاء‌الله در جایی ذکر نمی‌فرماید که بیوت عدل باید به سطح محلی محدود باشند. بر عکس، فبجیکیا آگاهانه کلبه نصوص و بیانات مصرح در آثار حضرت بهاء‌الله را نادیده می‌گیرد که در آنها وظایفی به این مؤسسات محول شده که واضحاً از سطح محلی فراتر رفته و اجرای آن به وسیله محافل متعدّد زیاد امکان‌پذیر نمی‌باشد. وی همچنین بسیاری از اشارات مربوط به "بیت العدل" به عنوان مؤسسه‌ای واحد را نیز نادیده می‌گیرد. (برای مثال، لوح دنیا و لوح اشراقات) به شیفر در کتاب حاضر، صص ۱۲۷ به بعد نیز مراجعه کنید.

۴۷. به کتاب مستطاب اقدس، بند ۴۸ و ۴۹ مراجعه کنید.

در جایی دیگر به نحوی واضح و بارز از سطح محلی فراتر می‌رود.^{۴۸} حضرت شوقی ربانی از این مطلب نتیجه می‌گیرند که اساس "بیوت عدل" خصوصی و عمومی، هر دو در کتاب اقدس بنا نهاده شده است.^{۴۹} با این حال حضرت بهاء‌الله علی الظاهر هیچ تمایز صریحی بین سطوح و سلسله مراتب مختلف "بیوت عدل" قایل نشده‌اند. این مسأله به عینده حضرت عبدالبهاء محول گشت که صریحاً بین بیت العدل یا بیت العدل محلی^{۵۰} و بیت العدل اعظم یا عمومی^{۵۱} تمایز قایل شوند و در الواح وصایا رسماً بیت العدل خصوصی^{۵۲} را به عنوان یک مؤسسه ملی واسطه‌ای یا میانی، معرفی فرمودند.^{۵۳}

در آثار حضرت بهاء‌الله هیچ ذکری از چگونگی انتخاب اعضای بیوت عدل در سطح مختلف آن، به میان نیامده است. تنها تصریحی که در کتاب اقدس فرموده‌اند راجع به حداقل اعضای آنهاست.^{۵۴} این حضرت عبدالبهاء بودند که امر فرمودند اعضای این هیئت‌ها باید انتخاب شوند. راجع به شکل انتخابات، آن حضرت به نحوی کلی به اصول انتخابات دموکراتیک در کشورهای غربی اشاره می‌فرمایند^{۵۵} تصمیم آن حضرت مبنی بر اینکه انتخاب معهد اعلائی جامعه، یعنی بیت العدل اعظم، باید در سه مرحله صورت گیرد، حکمی مخصوص آن حضرت، مندرج در الواح وصایا است.^{۵۶} در آنجا، حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند که بیت العدل اعظم باید توسط اعضای مؤسسات ملی انتخاب

۴۸. برای مثال، کتاب مستطاب اقدس، بند ۴۲، لوح دنیا (مجموعه الواح مصر، صص ۲۹۲، ۲۹۶)، لوح اشراقات،

کتاب اشراقات، صص ۷۶، ۷۹، ۸۵.

۴۹. نظم جهانی، صص ۱۰ به بعد، دور جهانی، صص ۷۹ به بعد.

۵۰. برای مثال، *Tablets*، ص ۶، *Promulgation of Universal Peace*، ص ۴۵۵؛ در الواح وصایا نیز به

همین نکته اشاره شده، (ایام تسعه، ص ۴۷۰).

۵۱. الواح وصایا (ایام تسعه، صص ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۷)؛ منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ج ۱، ص ۲۱۰؛

مذاوَضات، ص ۱۳۰، *Promulgation*، ص ۴۵۵.

۵۲. الواح وصایا. ایام تسعه، ص ۴۷۰. بعداً نیز بیت العدل ملی یا (ندرتاً) بیت العدل مرکزی نامیده شده‌اند.

۵۳. نظم جهانی، صص ۱۰ به بعد مراجعه کنید. ۵۴. بند ۳۰ و یادداشت ۵۰.

۵۵. *Tablets*، جلد ۱، ص ۷؛ الواح وصایا، ایام تسعه، صص ۴۷۰، ۴۷۷؛ همچنین نص دیگری نقل از بیت العدل اعظم در

Wellspring of Guidance، ص ۴۸.

۵۶. *Promulgation*، ص ۴۵۵، *Baha'i Administration*، ص ۸۴ و نقل در *Wellspring of Guidance*.

شود.^{۵۷} قوانین و مقررات مربوط به انتخابات مؤسسات ملی و محلی بعداً توسط حضرت شرقی افندی تنظیم و تدوین گردید.^{۵۸} ولی حضرت شرقی افندی تأکید فرمودند که کلیه تصمیمات و توصیه‌هایشان راجع به جریان انتخابات، اصولاً با این شرط مورد ملاحظه قرار گیرند که کلیه جزئیات مربوط به قوانین و مقررات انتخابات که حضرت بهاء‌الله و حضرت عبداله‌بهاء به آنها نپرداخته‌اند، می‌باید بعدها توسط بیت العدل اعظم تدوین و تنظیم شوند.^{۵۹}

وظایف اصلی محوله "به بیت العدل" از قبل در آثار حضرت بهاء‌الله واضح و معلوم شده بود: مدارک و شواهدی از مسؤلیت‌های اجرایی،^{۶۰}، تشریحی^{۶۱} و قضایی^{۶۲} موجود است. ولی توضیحات مربوط به وظیفه تشریح بیت العدل اعظم در الواح حضرت عبداله‌بهاء درج گردیده‌است. در این الواح اظهار شده که بیت العدل اعظم مسوول وضع قوانین در کلیه زمینه‌هایی است که قبلاً، صراحتاً در آثار مبارکه تصریح نشده‌اند.^{۶۳} قوانین مورد تصویب بیت العدل اعظم "همان مانند نص است".^{۶۴} در حالی که احکام حضرت بهاء‌الله برای کل مدت زمان دور بهائی معتبر و غیر قابل تغییر است،^{۶۵} ولی بیت العدل اعظم حائز این صلاحیت است که قوانین تشریحی خود را نسخ و اصلاح نماید.^{۶۶} این

۵۷. آیام نعه، ص ۴۷۰.

۵۸. این کار مخصوصاً سالهای ازلیه ولایت صورت پذیرفت (به توابع مورخ ۱۲ مارس سال ۱۹۲۳ و ۱۲ می سال ۱۹۲۵، نظم اداری بهائی، صص ۴۱ - ۳۷، ۸۴ به بعد مراجعه کنید. برای جزئیات به گلمر *Gottesreich*، فصل ۱، ۱۳ مخصوصاً ۱۳.۱.۲ مراجعه کنید.)

۵۹. نظم اداری بهائی، صص ۴۱، ۱۳۵.

۶۰. برای مثال کتاب مستطاب اقدس بندهای ۲۱، ۴۲، ۴۸، "سئوال و جواب"، فتره ۹۸، مجموعه الواح مصر: صص ۱۲۲، ۹۲۹. مجموعه اشراقات، ص ۷۸.

۶۱. مجموعه اشراقات، صص ۱۲۳، ۷۸، ۸۵.

۶۲. کتاب مستطاب اقدس، "سئوال و جواب" فقرات ۴۹ و ۵۰ هر دو به حوزه قضایی و تشریحی اشاره دارند.

۶۳. الواح وصایا، آیام نعه، صص ۴۷۰، ۴۷۶، ۴۷۷. ۶۴. الواح وصایا، آیام نعه، ص ۴۷۷.

۶۵. "این هیئت [بیت العدل اعظم] قوانینی را منضم نماید ولی هرگز نمی‌تواند از اهمیت احکام واضعه حضرت بهاء‌الله بکاهد یا در آنها تغییری ایجاد نماید." (شرقی افندی، توفیق مورخ ۱۱ آگوست سال ۱۹۳۵، *Lights of Guidance*، شماره ۱۱۴۵).

۶۶. الواح وصایا، آیام نعه، ۴۷۷، *Grundlagen*، صص ۶۱ به بعد) این مطلب در تمایزی که از بین حکم الهی (به مفهوم محدود آن) و حکم الهی غیر مستقیم قائل است، معلوم می‌شود. در مورد این موضوع بطور کلی به *بیشتر* کتاب حاضر، صص ۱۵۹، ۳۱۳ به بعد مراجعه کنید. راجع به مشخصه و تغییرات آئین قانون بهائی، به گلمر: *Gottesreich*.

مطلب بیت العدل اعظم را قادر می سازد به نحوی انعطاف پذیر، پاسخگویی اوضاع و شرایط دائماً متغیّر باشد، و فی الواقع به همین دلیل نیز این مطلب کاملاً تصریح شده است.^{۶۷} وظیفه قضائی بیت العدل اعظم نیز در الواح وصایای حضرت عبدالنبیاء انعکاس یافته است. این مؤسسه مسؤول قضاوت در کلیه امور مورد مناقشه است: «این مجمع مرجع کلّ امور است.»^{۶۸} عملکرد بیت العدل اعظم به عنوان اعظم مؤسسه بلامنازع جامعه بهائی را حضرت عبدالنبیاء در الواح وصایا چنین تعیین می فرمایند:

«و بیت العدل آنچه بالاتفاق و با اکثریت آراء تحقّق یابد، همان حق و مراد الله است.»^{۶۹}

اما اینها تنها ابداعات و تصریحات مطروحه در الواح وصایا نیستند. اساس قانونی^{۷۰} مؤسسه ایادی^{۷۱} و تعریفی از وظایف آنها^{۷۲} نیز در این مدرک یافت می شود. نحوه نگرش بهائیان نسبت به حکمای ارض^{۷۳} که حضرت بهاء الله بر کلیه افراد مؤمن فرض فرموده اند، نه تنها مورد تأکید مخصوص^{۷۴} قرار گرفته بلکه احکام و فرامین مهمه دیگری بر آن منضم شده است.^{۷۵} معرفی مؤسسه ولایت نیز شرح وظایف و حوزه صلاحیت بیت العدل اعظم

فصل ۴ - ۲، ۱۲ مراجعه کنید. ۶۷. الواح وصایا، آیام تسعه، ص ۴۷۷.

۶۸. همان مأخذ، آیام تسعه، ص ۴۷۰. ۶۹. همان مأخذ، آیام تسعه، ص ۴۷۶.

۷۰. همان مأخذ، آیام تسعه، صص ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۸۳.

۷۱. حضرت بهاء الله بنفشه المقدّس لقب ایادی امرالله را به برخی از مؤمنان بسیار شایسته عنایت فرمودند. راجع به این مؤسسه، وظایف و پیشرفت آن به:

"The Ministry of Custodians 1957 - 1963, An Account of the Stewardship of the Hands the Cause, Haifa, 1992; Paul Haney", The Institution of the Hands of the Cause of God. به عالم بهائی، جلد ۱۳، ۱۹۷۰، ص ۳۳۳. گلمر، Gottesrich، فصل ۲.۳، ۱۱ مراجعه کنید.

۷۲. الواح وصایا، آیام تسعه، صص ۴۵۶، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹. حضرت بهاء الله در سوره هیکل منظری پیش گوینانه از مقام و وظایف "ایادی" (که حضرت شوقی افندی آن را در دور بهائی، صص ۲۵ به بعد ذکر می نمایند) ارائه می فرمایند. این که آیا این نکته اشاره ای است به یک مؤسسه مخصوص یا صرفاً توصیفی است از یک خدمت برجسته اما غیر رسمی به کلمه الله، موضوعی است که نمی توان مشخص کرد.

۷۳. راجع به اصل وفاداری حکومت، قوانین و مؤسسات دولتی به گلمر، کتاب حاضر، صص ۴۰۴ به بعد مراجعه کنید.

۷۴. الواح وصایا، آیام تسعه، ص ۴۶۲. ۷۵. همان مأخذ، آیام تسعه، ص ۴۶۹، ۴۷۰.

را دقیق تر کرده^{۷۶} و سبب تفکیک بهتر قوای این دو مؤسسه شده است. درباره این انفصال قوا به موقع خود بحث خواهیم کرد.

بدون شک در نگاه اول، مهمترین و خارق العاده ترین ابداع^{۷۷} در الواح وصایا، مؤسسه ولایت است. گرچه حضرت بهاء الله شخصاً در وصیت نامه خود،^{۷۸} جانشینی را بعد از صعود حضرت عبدالباها ذکر فرموده بودند، اما به دلیل اینکه جانشین مقرر بعدی، یعنی میرزا محمد علی از امرکناره گیری کرده^{۷۹}؛ لذا شرایط و موقعیت جدیدی حادث گشته بود. مقام ولایت امر را حضرت عبدالباها به منظور تضمین ادامه و استمرار رهبری و پیشرفت جامعه تحت چنین اوضاع و احوال متفاوتی، ابداع فرمودند. حضرت عبدالباها رسماً این مؤسسه را در وصیتنامه خود معرفی کردند^{۸۰} و همزمان اسم اولین شخص حائز این مقام را ذکر فرمودند^{۸۱} و به تشریح وظایف اصلی ولایت امر پرداختند^{۸۲} و ضروریات

۷۶. همان مأخذ، آیام تسعه، صص ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۷، ۴۸۳.

۷۷. راجع به اشارات خاص در آثار حضرت بهاء الله در مورد این منصب به کتاب حاضر، صص ۶۱۵ به بعد (مختصراً یادداشت ۱۳۴) مراجعه کنید.

۷۸. کتاب عهدی، مجموعه الواح مصر، ص ۴۰۲.

۷۹. به کتاب حاضر، صص ۵۹۲ به بعد و همچنین قرن بدیع، فصل ۱۵؛ *Abdu'l-Baha* اثر جناب بالیزی، ۶۱ - ۵۲؛ طاهرزاده، *Covenant*؛ اثر جناب طاهرزاده مختصراً فصل ۸ و ۱۱؛ برای بحث در باب جزئیات معین به کتاب حاضر، صص ۶۱۵ به بعد مراجعه کنید.

۸۰. الواح وصایا، آیام تسعه، صص ۴۵۶، ۴۶۶، ۴۶۷.

۸۱. این نفس مبارک، نوه آن حضرت. یعنی شرقی افندی بود: «*اول غصن مبارک خضل نضر ریان من السدره المقدسه الزحمانیه منشعب من کلتی الشجرتین الربانیتین*» (الواح وصایا، آیام تسعه، صص ۴۵۷ - ۴۵۶) این بیان اشاره بر این دارد که حضرت شرقی افندی از طرف مادری به عائله مبارکه حضرت بهاء الله و از طرف پدری به عائله مبارکه حضرت باب؛ منتسب می باشند. [الواح وصایا، آیام تسعه، صص ۴۵۶، ۴۶۶، ۴۸۳] استماره نزلزلی که از «البحرین المتلاطمین» ظاهر شده (همان مأخذ) به آیه ای از قرآن (سوره الزحمن، آیات ۱۹ تا ۲۲) که امامیه آن را به عنوان اشاره به امامت، بالاخص به حضرت علی، حضرت فاطمه و امام حسن و یا امام حسین، تعبیر و تفسیر می کنند (به *Shi'i Islam* اثر جناب مؤمن، صص ۱۵۳ مراجعه کنید).

۸۲. ولی امرالله مبین مختار امرالله می باشند، او مسؤل حفظ امرالله است که از جمله تضمین این مطلب است که افراد مؤمن نیز به همین قسم عمل نمایند [آیام تسعه، صص ۴۶۷، ۴۸۳]. ولی امرالله رئیس دائمی بیت العدل اعظم می باشد [آیام تسعه، صص ۴۷۰]؛ حائز این حق است که چنانچه عضوی از اعضای این هیئت (بیت العدل) «گناهی ارتکاب نماید که در حق عموم ضرری حاصل شود» (الواح وصایا، آیام تسعه، صص ۴۷۱) «او را از مقام خود برکنار فرماید و

اولیه و شرایط لازم جانشینی این مقام را در آینده مشخص نمودند.^{۸۳} ولی امرالله، از لحاظ مقام تبیینی، جانشین حضرت عبدالبهاء^{۸۴} و همچنین رهبر و سرپرست جامعه، البته با وظایفی بسیار محدودتر^{۸۵} از وظایف حضرت عبدالبهاء می‌گردید.^{۸۶} لذا تنها نوآوری واقعی حضرت عبدالبهاء در اینجا انتصاب فردی خاص (حضرت شوقی افندی) به این رتبه و تعریف و تشریح وظایف تشکیلاتی این مقام بود.

معهدا، این مطلب نقطه شروع مخالفت عمده‌ای بود که فیجیکیا بر علیه الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، عَلم کرده‌است. وایت و زیمر از پذیرفتن این نوآوری‌ها امتناع کردند. این که چرا آنها با اقدام به چنین عملی مرتکب اشتباه شدند، بزودی مشخص می‌شود. مسأله اینجاست که نه فقط اعتراضاتشان، براساس فرضیات کاملاً کذب بنا شده بود، بلکه مطالعه و موشکافی دقیق‌تر آشکار می‌سازد که تناقضات فاحشی بین مطالب و مباحث وایت و زیمر، وجود دارد؛ تضادهایی که فیجیکیا آنها را نادیده گرفته‌است.

وایت بطور کلی حق حضرت عبدالبهاء در تشریح قوانین جدید یا ابداع مؤسسات جدید را رد نمی‌کرد، بلکه نکات خاصی را مورد انتقاد قرار می‌داد و درک خاص خود را از آنچه که از بیانات حضرت عبدالبهاء خوانده و شنیده بود با اصطلاحات و لحن مطالب الواح وصایا مغایر می‌یافت. به نظر او، مطالبی را که یک یا دو بار در این مدرک "تکرار شده‌اند"^{۸۷}، با صدها بیاناتی که حضرت عبدالبهاء طی حیات مبارک فرموده بودند، تفاوت داشتند و "بسیار وزن‌تر از اوامر و دستوراتی بودند که بعد از صعود آن حضرت به جا

برای جبران این خلاء، انتخابات برگزار نماید.» [صص ۴۶۸، ۴۶۹]؛ «او دریافت‌کننده حقیق الله نیز می‌باشد.» [ص ۴۷۱].

۸۳. آیام تسعه، صص ۴۶۶، ۴۶۷. ولی حضرت شوقی افندی، اولین ولی امرالله، جانشینی انتخاب نفرمودند.

۸۴. *Lehramt* برای جزئیات بیشتر به شیفر، ضمیمه، صص ۶۹۰ به بعد مراجعه کنید و به گُلْمَر. *Gottesreich*. فصل ۱۱.۲.۲ و ۱۲.۱ نیز مراجعه کنید.

۸۵. به میحث تفکیک فوا، کتاب حاضر، صص ۶۱۱ مراجعه کنید.

۸۶. به موجب این مقام خاص، حضرت عبدالبهاء و حضرت بیاءالله و حضرت باب، یکی از طلعات مقدسه سه‌گانه آئین بیانی می‌باشند (اثر ممتاز و برجسته حضرت ولی امرالله در خصوص اعتقادات بیانی موسوم به دور بیانی. مندرج در نظم جهانی، صص ۱۵۷ - ۹۷)، ولی برخلاف آن دو نفس مقدس، حضرت عبدالبهاء مقام مظهریت ندارند. همان مأخذ، صص ۵۷ به بعد، ۶۵ به بعد).

۸۷. وایت مخصوصاً به تصریحات مربوط به ولایت امر، ابادی امرالله و ساختار سه‌گانه بیت العدل اشاره می‌کند.

مانده‌اند.^{۸۸} وایت به بحث در این زمینه پرداخت که اصول اعتقادی که بر اساس آن اعتراضات خود را بنا کرده بود، بسیار انحصاری و ناقص بود.^{۸۹} از سری دیگر، زیمر راجع به وحی، نظریه‌ای قطعیت‌گرایانه و انحصارگرایانه داشت. از نظر او کلام مؤسس یک دین طی حیاتش کامل می‌شود و حاوی کلیه مطالبی است که باید گفته شود، قابل درک برای همه است، نیازی به توضیح، تشریح و متمم ندارد و افزودن هر مطلبی به آن غیر مجاز می‌باشد. بنابراین ایده مکشوف شدن تدریجی یک ظهور طی گذشت زمان را رد می‌کند. او می‌گوید: "بهاء‌الله مطلبی را ناگفته نگذاشت"، و چنین استدلال می‌کند که غیر قابل تصور است که دیانت بهائی بتواند به پیشرفت ادامه دهد و جنبه‌های خاصی از آن بعد از صعود مؤسس روشن و واضح تر شود.^{۹۰} از نظر زیمر، صرفاً مظهر ظهور^{۹۱} حائز قدرت تشریح بود، و حتی حضرت عبدالبهاء نمی‌توانست چنین وظیفه‌ای را به عهده گیرد.^{۹۲}

جای شگفتی نیست که زیمر در طرح دیدگاه خود از احتجاجات مورد استفاده محمّد علی^{۹۳} و همدستانش بر علیه حضرت عبدالبهاء،^{۹۴} اقتباس نموده باشد، یعنی همان گروهی که وایت آنها را به عنوان مبتکران "تشکیلات بهائی" قلمداد می‌کرد و شدیداً با آنها مخالفت می‌ورزید.^{۹۵} قطع نظر از این حقیقت که این تقلیب بنیادگرایانه نسبت به متون

۸۸. *Enemy* صص ۹۴ به بعد.

۸۹. بالاخص، به کتاب حاضر. صص ۶۵۷ به بعد مراجعه کنید.

90. *Shoghism*, pp. 70 - 78.

۹۱. راجع به اصطلاح (المظهر الهی، مظهر ظهور) به عنوان نسبی‌ای برای تجلی خدا، به شیف، کتاب حاضر، صص ۱۴۴، ۲۲۵ به بعد مراجعه کنید. نیز به توفیق، *Schöpfung*، صص ۲۱ به بعد، ۱۷۰ به بعد؛ گلمر *Gottesreich*، فصل ۵، ۲ و ۷، ۱ مراجعه کنید.

۹۲. *Shoghism* صص ۴۱ به بعد. بر طبق نظر وایت، در تضاد صرف نسبت به گروهی و تأیید آثار الهی (دور بهائی، صص ۵۵ به بعد مراجعه کنید)، مقام عبدالبهاء، ممتازتر از بهاء‌الله است. (*Enemy* صص ۱۹ به بعد).

۹۳. در مورد این موضوع به کتاب حاضر، صص ۵۹۶ و ۶۲۳ به بعد مراجعه کنید.

۹۴. برای مثال، یکی از مواردی که علیه حضرت عبدالبهاء اقامه گردید، این است که ایشان دعوی "مقام مصدریت" نموده، یعنی مقام تجلی الهی را برای خود قائل شده‌اند (به میرزا محمّد جواد فزونی، براون، *Materials* صص ۷۷).

۹۵. برای مثال به کتاب *Enemy* صص ۳۶، ۸۸، ۱۲۴ به بعد و ۲۱۰ به بعد مراجعه کنید. برای جزئیات مربوط به ادعای وایت مبنی بر اینکه نظم جامعه بهائی ریشه در توطئه‌ای دارد که توسط میرزا محمّد علی و همدستانش طراحی شده بود،

مقدسه معادل است با نفی کامل بخش اصلی آثار حضرت بنیاءالله،^{۹۶} این نوع نگرش با نیت صریح نظمی که حضرت بنیاءالله خلق فرموده‌اند نیز مغایرت دارد؛ نظمی که چنان آگاهانه طراحی شده که با وجود ایجاد تغییرات دائمی در آن، هویتش حفظ خواهد شد. حضرت بنیاءالله ساختارها، مؤسسات و احکامی را ابداع فرموده‌اند که شالوده، چهار چوب یا هسته پدیده زنده‌ای می‌باشد که مندر است رشد و تکامل یابد. شریعت آن حضرت ایستا نیست و انتشار آن یکبار برای همیشه نمی‌باشد. توانایی سازگاری با شرایط متغیر یکی از نقش‌ها و وظایفی است که به مؤسسات و صی، مقرر توسط مظهر الهی، البته به میزان متغیر و در زمینه‌های متفاوت، تفویض شده‌است.^{۹۷} این موارد عاملی آشکار از احاطه مشروعیت الهیه به مؤسسات است.

برگزیدگان ادیان سالقه به علت عدم درک صحیح اهداف حقیقی واضع قانون الهی و به دلیل تحمیل افولی زودرس به نظام مذهبی^{۹۸} خود از طریق حالت ایستا بخشیدن به جنبه‌های ظاهری شرع و قوانین و به علت غفلت از این حقیقت که "عالم جسمانی همواره در معرض تغییر و تحوّل است"^{۹۹}، در آثار بهائی سخت مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. به منظور در نظر گرفتن این تغییرات، دین باید:

«زنده، نباض، متحرک و متربی باشد؛ چنانچه فاقد حرکت و ترقی و

تحوّل باشد، فاقد حیات الهی و مرده‌است.»^{۱۰۰} (ترجمه)

بعلاوه، حضرت بنیاءالله قطعاً به خوبی آگاه بودند که جهانی که در آن، دوران آن حضرت مقدر بود به ثمر برسد، تغییرات و تحولات پر شتاب از خصوصیات آن خواهد بود.^{۱۰۱} در عصر حضرت بنیاءالله که به "دوران تجدّد و کمال"^{۱۰۲} تسمیه شده، کلیه قوای

۹۵. کتاب حاضر، صص ۶۵۷ و ۶۶۶ به بعد مراجعه کنید.

۹۶. یعنی جنبه‌های نظم جامعه و نظم جهانی بنیاءالله، به کتاب حاضر، صص ۶۵۷ به بعد مراجعه نمایید.

۹۷. در مورد این موضوع به تفکیک قوا در کتاب حاضر، صص ۶۱۱ به بعد مراجعه کنید.

۹۸. به بیانات حضرت عبدالبهاء در مذاکرات، ۳۷، ۴۱، ۵۸ مراجعه کنید.

۹۹. *Promulgation* ص ۱۶۱؛ به صفحات ۹۷ به بعد، ۳۳۹ و ۳۶۵ نیز مراجعه شود.

۱۰۰. همان مأخذ، ص ۱۴۰.

۱۰۱. به مجموعه الواح مصر، ص ۱۲۲، اشارات، صص ۷۹، ۸۵ مراجعه کنید. برای مثال این آگاهی در بیان زیر از حضرت عبدالبهاء انعکاس یافته است: «چه قرن عجیبی است این قرن، قرن اصلاح و تهذیب عمومی است. توانین و مقررات مدنی و حکومت‌های مرکزی در معرض تغییر و تحوّل است، علوم و فنون از نو شکل می‌گیرند. افکار دگرگون می‌شوند. اساس جامعه بشری در حال تغییر و تحکیم است... رسوم و سنن و اصول

بشری تهذیب و اصلاح می‌شوند." ۱۰۳ طی چنین دورانی، بالاخص، ضروری است که ترقیات و پیشرفت‌ها "بوقت و مقام" ۱۰۴ خود آغاز گردند، چون "هر روز را امری و هر حین را حکمی مقتضی". ۱۰۵ اما جوهره قوه محرکه الهی باید در مواجهه با تغییر، باقی و برقرار باشد تا فرآیند تکاملی که مبدع آن کلام الهی است به پیش رود. وسائط و اسبابی باید ابداع گردد که قادر باشد مطابق با "مقتضیات وقت و حکمت" ۱۰۶ عمل نماید. یکی از اهداف اساسی میثاق حضرت بهاء‌الله، تضمین ثبات این هویت است برغم تغییرات. بسیاری از شواهد دال بر بی نظیری این میثاق، اساساً به این ویژگی خاص مربوط می‌شود: میثاق حضرت بهاء‌الله متضمن این وعده است که وحدت جامعه حفظ خواهد شد - نه به عنوان امری ایستا و منفک از جهان و انقلابات آن یا به عنوان امری محافظه کار و خشک و غیر قابل انعکاف، بلکه مانند هیکلی که در به روی جهان نمی‌بندد و در معرض دگرگونی دائم است، ولی معیناً به عنوان جامعه‌ای متحد تحت هدایت و اراده حضرت بهاء‌الله باقی و برقرار می‌ماند. مقصود از انتصاب حضرت عبدالبهاء به عنوان "مرکز عهد و میثاق الهی" منظور از اختیار تفویض شده به آن حضرت، و نیز به بیت العدل اعظم برای وضع قوانین تکمیلی راجع به کلیه اموری که واضحاً در "کتاب الهی" ۱۰۷ حکمی در مورد آنها صادر نشده، این بوده است که روح تباض و قابلیت انطباق و انعطاف پذیری نظم حضرت بهاء‌الله محفوظ ماند. حضرت بهاء‌الله علناً بسیار مایل بودند مؤسساتی را که برای جانشینی خود بوجود آورده بودند، به اختیارات لازمه و تضمین‌های ضروری مجهز فرمایند تا قادر باشند مطابق "ضروریات و مقتضیات زمان عمل نمایند". ۱۰۸

اخلاقی نیازهای جهان مدرن را برآورده نمی‌سازند. آراء و افکار و فرضیات اعصار گذشته، اکنون بی ثمر و بی فایده هستند... اخلاقیات بشر باید دستخوش تحول گردد. طُرُق جدید درمان و راه حل برای مسائل بشر باید اتخاذ شود. روشنفکران عالم بشری خود باید تغییر و تحول یابند و در معرض تهذیب کلی قرار گیرند.» (Promulgation of Universal Peace ص ۱۴۴).

۱۰۲. آنچه که نیازهای بشر را در تاریخ اولیه نژاد بشری برآورده می‌ساخت، احتیاجات امروز و دوران تجدد و کمال را برآورده و ارضاء نمی‌کند. (همان مأخذ، ص ۴۳۸). ۱۰۳. همان مأخذ، ص ۲۷۸.

۱۰۴. دریای دانش، ص ۲۷، لوح مقصود.

۱۰۵. مجموعه الواح مصر، ص ۱۲۲، مجموعه اشراقات، ص ۷۹.

۱۰۶. مجموعه اشراقات، ص ۸۵.

۱۰۷. الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، ایام تسعه، صص ۴۷۰، ۴۷۷.

۱۰۸. مجموعه الواح مصر، ص ۱۲۲، مجموعه اشراقات، ص ۷۹.

علاوه بر اعتراض اساساً نادرست به وجود مؤسسه جدید، وایت و زیمر - البته فیچیکیا نیز در پیروی از ایشان - با تعریف صریح مقام ولایت امر توسط حضرت عبدالنبیاء در الواح وصایا به مخالفت پرداختند. بر طبق چاپ اصلی آلمانی کتاب زیمر، الواح وصایا مقام "پاپ جهان و امپراطور عالم" ۱۰۹ را به ولی امر می دهد. با وجود اینکه این اظهار موجز ممکن است با ابهت به نظر آید، ولی از رتبه حقیقی و قانونی مقام ولایت بسیار فوآتر است. قدرت و اقتدار ظاهرهٔ مادی پدیده‌ای است که مقام ولایت امر دیانت بهائی حامل و حائز آن نیست. ۱۱۰ بین مقام پاپ و مقام ولایت امر شباهت‌های جزئی وجود دارد، قطع نظر از این حقیقت که هر دو مشروع به عنوان رهبر ادیان مربوطه انجام وظیفه می کنند و بالاترین مقام تبیینی و تعلیمی (*lehramt*) را دارا می باشند، ولی در مورد نکتهٔ اخیر، اختلاف بین این دو بسیار بیشتر از شباهت هایشان است. ۱۱۱

بعلاوه اظهار نظر زیمر و ادعای فیچیکیا، نقل شده در آغاز این بخش، هر دو، تفکیک قوا در نظم حضرت بهاء الله را که در همین مدرک مورد بحث، تشریح شده، نادیده می گیرند. ۱۱۲ نهادینه سازی آگاهانه و برنامه ریزی شدهٔ قوهٔ نباضه و اولیهٔ امر الهی، ویژگی خاص دیانت بهائی است. این تفویض و انتقال قدرت و اختیار الهیه که نخست توسط حضرت بهاء الله در کتاب عهد و کتاب مستطاب اقدس و سپس توسط حضرت عبدالنبیاء در الواح وصایا صورت گرفت، همان تنظیم و تدوین نقش‌ها، وظایف و حقوق مطلته است که به مؤسسات جانشین هیاکل مقدسه منتقل شده است. از جمله موارد مخصوصاً قابل توجه، تفکیک تدریجی و محدود کردن قوا است. قدرت غیر محدود، تنها حق ویژهٔ خداوند و مظاهر ظهور اوست: «*أَنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ*». ۱۱۳ این مسأله بستگی به شخص مظهر

۱۰۹. *Shoghism*, ص ۶۸ در ترجمهٔ عبارت بکار رفته برای *Weltpapst und Weltkaiser* "سلطان عالم" است

(King of the world). همان مأخذ، ص ۹۰.

۱۱۰. در مورد این موضوع به شیفر، کتاب حاضر، صص ۱۳۱ به بعد مراجعه کنید؛ برای بحث با جزئیات بیشتر به گلمبر،

Gottesreich, فصل ۱۱.۲.۲ مراجعه نمایید.

۱۱۱. برای مقایسه مقام پاپ و مقام ولایت امر به شیفر به کتاب حاضر، صص ۴۹ به بعد، مخصوصاً یادداشت ۱۸۷ و نیز به

Grundlagen, صص ۱۵۱ به بعد، گلمبر، *Gottesreich*, فصل ۱۱.۲.۲ مراجعه کنید.

۱۱۲. به موجب تصریحات مندرج در آثار و مصداق آنها در تاریخ جامعه تاکنون، ادعای وایت مبنی بر اینکه "این

جانشینان [ولی امر یعنی شوقی افندی] فرار است که فرمانروایان مطلق حاکم بر بیت العدل شوند، سخنی بغایت

مضحک و بی معنی است. (وایت، *Enemy*, ص ۵۴).

۱۱۳. به عنوان نمونه به کتاب مستطاب اقدس، بند ۷ و متحبات، صص ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۴ رجوع کنید. (فقره ۱۰۳ در متن

ظهور الهی دارد که چگونه قوای معنوی و مادی ای را که خداوند به آن نفس مقدّس عنایت نموده، بکار ببرد و چگونه این قوا را به مؤسّسات خاصی که برای جانشینی خود انتخاب نموده، منتقل کند. حضرت بهاء الله مظهر مقتدر و مستقل عصر خویش است. آن حضرت، حضرت عبدالهیه را به عنوان "مرکز عهد و میثاق" منصوب فرمودند. این مقام - که لازم به ذکر است، منفرد و بی همتاست^{۱۱۴} - به تمام معنی مشروع ممتاز جانشینی در دیانت بهائی است. به این مقام قدرت و اختیاری الهی تفویض شده که بسیار فراتر از قدرت مفروضه به سایر مؤسّسات جانشین بعدی است.^{۱۱۵} بعد از حضرت عبدالهیه، مشروعیت نهادی محوّل بین مقامات و یا هیئت‌های دیگر هم تقسیم شد و هم کاهش یافت. حضرت عبدالهیه در وصیت نامه خود به تأسیس دو مشروع می‌پردازند که پس از ایشان به عنوان مشروعات مرکزی جانشین به حساب می‌آیند: دو مشروع توأمان ولایت امر^{۱۱۶} و بیت العدل اعظم^{۱۱۷} (که قبلاً حضرت بهاء الله تأسیس فرموده بودند). هیچیک از این دو مشروع، از لحاظ نجات و رستگاری فردی، هم‌تراز مظهر امر الهی نیست؛ این، منحصرأ به ارتباط مستقیم بین فرد مؤمن و خداوند (یا مظهر الهی) موکول و منوط می‌باشد. هیچیک از این دو مشروع (یا کسانی که حائز رتبه‌ای در آنها هستند)، نقش الگو یا نمونه تقوا و پرهیزکاری برای افراد مؤمن را ایفا نمی‌کند؛ نقش مثالی اعلی - که به معنی مرجع تقلید به شیوه‌ای توأم با تفکر و با مسئولیت شخصی است - صرفاً مختص حضرت عبدالهیه است. وظایف احاله شده به مؤسّسات جانشین، ماهیتی اجتماعی دارد و مربوط به حیات جامعه است. از جمله این وظایف تبیین لازم الاطاعه آثار الهی، وضع قوانین در کلیه موارد غیر منصوصه و غیر واضحه در "کتاب الهی" و رهبری مؤثر جامعه می‌باشد. در حالی که هر دو مؤسسه در وظیفه اخیر سهیمند، ولی در مورد دو وظیفه اول، تفکیک قوا اجراء

انگلیسی وجود دارد ولی متن اصلی آن موجود نیست - م).

۱۱۴. دور بهائی، ص ۵۵ به بعد.

۱۱۵. در مورد محدودیت‌های قدرت تنفیذ شده به این مقام در مقایسه با مظهر ظهور، به حضرت شرقی افندی، همان مأخذ، و نیز به گلر، *Gottesreich*، فصل ۱۱.۲.۲ مراجعه کنید.

۱۱۶. راجع به اشارات غیر مستقیم به این مقام در آثار حضرت بهاء الله به کتاب حاضر، ص ۶۱۶، یادداشت ۱۳۵ مراجعه نمائید.

۱۱۷. الواح وصایا، ایام تسعه، صص ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۳ راجع به این موضوع نیز به دور بهائی، صص ۷۹ به بعد مراجعه کنید.

می‌گردد: تبیین موثق مختص ولایت امرالله است^{۱۱۸} و وضع قوانین تکمیلی صرفاً توسط بیت العدل اعظم صورت می‌گیرد.^{۱۱۹}

این تفکیک قوا علی رغم این حقیقت که جایگاه ولایت امر خالی است، همچنان تداوم دارد.^{۱۲۰} در دیانت بهائی، در حال حاضر، نفسی که قادر به تبیین و تفسیر موثق و معتبر آثار الهی باشد، موجود نیست.^{۱۲۱} منحصرأ حضرت بهاءالله، حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله حق ارائه چنین تبیینی را حائز بودند.^{۱۲۲} امروزه بیت العدل اعظم صرفاً امور اختصاصاً محول شده به خود را متحقق می‌سازد.^{۱۲۳} و صریحاً به حکم مقررۀ

۱۱۸. راجع به نقش و وظایف ولی امرالله، به الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، ایام تسعه، صص ۴۵۶، ۴۶۶ الی ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۸۳، ۱، نیز به گلمیر، *Gottesreich*، فصل ۱۱.۲.۲ مراجعه کنید. در مورد مقام تبیین به شیفر، در کتاب حاضر، صص ۱۶۷ به بعد مراجعه کنید.

۱۱۹. نصی که در ترسیم تمایز بین قوای مورد نظر این دو مؤسسه حیاتی است، در کتاب دور بهائی، ص ۷۹ به بعد وجود دارد. در مورد تفکیک قوا در جامعه بهائی به شیفر، کتاب حاضر، صص ۱۳۲، ۲۱۲ به بعد و به گلمیر در کتاب حاضر، صص ۳۷۱ به بعد و شیفر، *Grandlagen*، صص ۱۱۰ به بعد؛ و به گلمیر، *Gottesreich*، فصل ۱، ۱۲ مراجعه کنید. درباره قدرت تشریحی، بالاخص به شیفر، *Grundlagen*، صص ۱۰۴، ۱۷۱، گلمیر، *Gottesreich*، فصل ۱۲.۲.۴ مراجعه کنید.

۱۲۰. حضرت شوقی افندی در سال ۱۹۵۷ صعود کردند بدین اینکه جانشینی انتخاب کرده باشند، بیت العدل اعظم که برای اولین بار در سال ۱۹۶۳ انتخاب شد، مطابق بیانات حضرت عبدالبهاء، مسؤول رفع کلیۀ مسائل مبهمه و یا مسائل غیر منصره در کتاب الهی می‌باشد. [الواح وصایا، ایام تسعه، ص ۴۷۷]، این مرجع به این نتیجه رسید که در مقامی نیست که راجع به جانشینی مقام ولایت، مقرراتی را تعیین نماید (اظهارات مربوط به این تصمیم‌گیری در کتاب حاضر، ص ۶۱۴، یادداشت ۱۲۶ نقل شده است).

۱۲۱. در مورد آزادی نفوس مؤمنه برای تبیین و تفسیر امر در عین اینکه ملزم به تمسک به آثار الهی هستند، به شیفر، کتاب حاضر، صص ۱۶۷ به بعد؛ به گلمیر *Gottesreich*، فصل ۱۱.۲.۲ مراجعه کنید.

۱۲۲. این مطلب به این مفهوم نیست که تعبیر و تفسیر غیر مجاز است. بدون مجاهدت فرد برای درک معنی آثار الهی، عسیق کردن ادراک و به عمل درآوردن ايمان، غیر ممکن خواهد بود. اما چنین تفسیری باید فردی و در نتیجه مشروط تلقی شود. هیچ مؤمنی حق ندارد مدعی شود که تفسیراتش برای دیگران لازم الانبیا است. به شیفر در کتاب حاضر، صص ۱۶۷ به بعد مراجعه کنید.

۱۲۳. این خطاست که فرض شود خالی بودن جایگاه مقام ولی امرالله به این معنی است که تمایز اولیه مقررۀ بین وظائف

تفکیک قوا متمسک است.^{۱۲۴} بخشی از صلاحیت مشروعه محوله به بیت العدل اعظم، ایجاد مؤسسات جدید در حوزه صلاحیت خود است.^{۱۲۵} همان گونه که در مورد ولایت امر نشان داده شد، بیت العدل اعظم امکان ایجاد مؤسسات خارج از این حوزه صلاحیت را منتفی دانسته‌اند.^{۱۲۶}

بنابراین الواح وصایای حضرت عبداله، نه از لحاظ شکل نه از لحاظ روند ارائه آن، ابداعی غیر منتظره در دیانت بهائی نبوده‌است. این الواح در واقع ادامه جریانی است که حضرت بهاء‌الله در کتاب مستطاب اقدس و کتاب عهد، آغاز فرمودند^{۱۲۷} و این یعنی

مربوط به تبیین و اداره امر از یک سو و وظایف مربوط به تشریح از سوی دیگر بطور دائم برداشته شده‌است.^{۱۲۸} (Meinhold, Religionen, p. 335). ماین هولد تفکیک قوای بین مقام ولایت و بیت العدل اعظم را ویژگی خاص دیانت بهائی نامیده بود، ویژگی‌ای که در آن "اهمیت این سازمان" مطرح است. (صص ۳۳۸، ۳۳۴). ادعای فیجیکیا مبنی بر اینکه "اختیارات، حقوق و وظایف به تمامه به بیت العدل اعظم منتقل شد" [Baha'ism, p. 363] (تأکید اضافه شده است) [و این که قدرت تبیین نیز توسط بیت العدل اعظم اعمال گشت (همان مأخذ، صص ۳۶۳ به بعد)، هم کذب است. «بیت العدل اعظم» نه می‌تواند به حوزه وظایف مقدسه مقررۀ دیگر تجاوز کند و نه هرگز چنین خواهد کرد. در مکتوب مورخ ۲۳ اکتبر سال ۱۹۸۴ که از جانب بیت العدل اعظم به یکی از اجتهاد تقریر یافته، مذکور در letters from the Universal House of Justice 1963 - 1986 صص ۴ و ۵ به Wellspring of Guidance, Universal House of Justice، مورخ ۹ مارس سال ۱۹۶۵ و ۲۷ می ۱۹۶۶ مذکور در Guidance، صص ۵۲ به بعد، صص ۸۸ رجوع کنید. برای بحث دقیق‌تر در باره جزئیات بیشتر به شیخ در کتاب حاضر، صص ۱۳۵ به بعد مراجعه کنید.

۱۲۴. اساس نامه، همان مأخذ؛ نامه بیت العدل اعظم مورخ ۹ مارس ۱۹۶۵ مذکور در Wellspring of Guidance، صص ۵۰ به بعد. ۵۲ به بعد و ۷ دسامبر سال ۱۹۶۹ مذکور در Messages from Universal House of Justice 1963 - 1986، صص ۳۸، ۴۲.

۱۲۵. مؤسساتی مثل دارالتبلیغ بین المللی و مشاورین فازه‌ای که وظایف ابادی امرالله به تدریج به آنها محول شده‌است. برای آگاهی از علل این انتقال وظایف به گلمر Gottesreich، فصل ۱۱.۲.۳، مراجعه کنید.

۱۲۶. «بیت العدل اعظم متوجهاً مبتهلاً بعداز غور و تعمق دقیق در نصوص مبارکه... به این نتیجه رسید که طریق تعیین ولی ثانی امر بهائی وصی حضرت شوقی افندی ربانی بکلی مسدود و امکان تشریح قوانینی که تعیین من هو بعده را میسر سازد بالممره مفقود است.» (ارکان نظم بدیع، صص ۸۲).

۱۲۷. اظهار فیجیکیا مبنی بر اینکه الواح وصایای عبداله، در بین کلیه آثار بهائی از اولویت ممتازی برخوردار است،

صیانت و اعتلای همزمان قوه قدسیه الهیه در جهانی با تغییرات پرشتاب اجتماعی.

۴. انتصاب حضرت شوقی افندی به عنوان ولی امرالله - یک بررسی کلی تاریخی^{۱۲۸}

وایت و زیمراذعا کردند که انتصاب حضرت شوقی افندی به عنوان "ولی امرالله" به کلی برای جوامع بهائی غیر منتظره بود. آنها مدعی شدند که قبلاً هرگز نشانه‌ای دال بر اینکه قرار است حضرت شوقی افندی مقام خاصی را اشغال نمایند، وجود نداشت و حضرت عبدالبهاء هرگز اشاره‌ای به ایجاد مؤسسه‌ای وراثتی ننموده بودند.^{۱۲۹} شاید این

بکلی نامعقول و بی معنی است. فیجیکیا ادعا می‌کند که "الروح وصایا منم‌ترین نص در دیانت بهائی در حال حاضر است و اهمیتش واضحاً بیشتر از کتاب اقدس... و کلیه آثار مظهر ظهور است" (*Baha'ism*, p. 282) فیجیکیا قادر به درک این مطلب نیست که آثار بهائی کلاً یک مجموعه واحد است و به اجزاء منفرد آن نمی‌توان نقش مقابله با بخش‌های دیگر را احاله کرد. اساساً، کلام الهی است که حضرت بهاء‌الله نازل فرموده‌اند و تبیینات حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله منتمات مهم آن محسوب می‌گردند. به شیخ در کتاب حاضر، ص ۱۳۰ یادداشت ۶۶، صص ۲۷۸ به بعد و ۳۱۰ به بعد نیز مراجعه کنید.

۱۲۸. اینجانب مخصوصاً مدیون مراحم بیت العدل اعظم و دارالتحقیق و اداره محفظه آثار حیفاً هستم که به من امکان استفاده از مدارک و نامه‌های موجود در آنجا را دادند تا بتوانم بر مبنای آنها این تاریخ مجمل را بنویسم.

۱۲۹. این گفته زیمراذع اشتباه است که بر خلاف وصیت نامه حضرت عبدالبهاء جامعه از متن وصیت نامه حضرت بیاء‌الله یعنی کتاب عهد قبل از صعود ایشان اطلاع داشته است (*Zimmer, Shoghism*, pp. 56, 94) در حالی که آیه شماره ۱۲۱ کتاب مستطاب اقدس شامل تصریحاتی درباره جانشینی است ولی هیچ نامی ذکر نشده است. هر چند عموماً این آگاهی در جامعه وجود داشت که این آیه اشاره به حضرت عبدالبهاء دارد، ولی انتصاب رسمی حضرت عبدالبهاء منحصراً در وصیت نامه حضرت بهاء‌الله یعنی کتاب عهد صورت گرفت. علیرغم این که حضرت بیاء‌الله احتمالاً کتاب عهد را یک سال قبل از صعودشان نازل فرمودند، اما فقط خودشان از محتوای آن اطلاع داشتند (*Taherzadeh*).

Covenant, p. 142) ممکن است که حضرت بیاء‌الله هویت جانشین خود را در لوحی خصوصی که خطاب به علی محمد ورفا نازل شده آشکار فرموده باشند. اما عموم اجتهاد از آن بی‌خبر بودند (همان منبع، ص ۱۴۱ - این لوح در میان مجموعه الروح منتشر نشده‌ای وجود دارد که جناب فاضل یزدی تحت عنوان منهج الاحکام گرد آورده‌اند. جلد ۱، ص ۶۵۷). حضرت بهاء‌الله تا واپسین روزهای حیاتشان فرا نرسید، وصیت نامه خود را به حضرت عبدالبهاء نسپردند. بنابراین کتاب عهد و در نتیجه جانشین حضرت بهاء‌الله فقط به واسطه زیارت عمومی این وصیت نامه شناخته گردید. این

ناآگاهی در مورد یک بهائی معمولی غربی در زمان وایت بخوبی صدق کند،^{۱۳۰} اما موضوع درباره بهائیان ایرانی به کلی فرق می‌کرد. در شیعه اسلامی که اعتقادات اکثریت بهائیان ایرانی از آن ریشه می‌گیرد،^{۱۳۱} فکر اینکه عضوی از خاندان پیامبر نقش خاصی را ایفا کند، اندیشه آشنائی است. در شیعه دوازده امامی،^{۱۳۲} امامان در جامعه نقش رهبری و شفا بخشی دارند و همه از اولاد بلا فصل حضرت محمد هستند که به طور خاص توسط امام ماقبل خود تعیین شده‌اند. انتصاب قبلی حضرت عبدالباها توسط حضرت بهاء الله نیز حاکی از همین سنت بود.^{۱۳۳} علاوه بر آن در آثار حضرت بهاء الله اشاراتی به نقش‌های خاصی که به اولاد ایشان اختصاص یافته وجود دارد.^{۱۳۴} در دوران حضرت عبدالباها هم تنها چیزی که انتظار می‌رفت آن بود که ایشان پس از صعودشان جامعه را بدون هدایت خاص روحانی رها نمایند و شخصی که به منظور هدایت جامعه انتخاب می‌شود یکی از اولاد خود ایشان باشد.^{۱۳۵}

واقعه در نهمین روز صعود حضرت بهاء الله رخ داد که در آن کتاب عهد توسط میرزا رضای قنّاد در حضوره شاهد و بار دیگر بعد از ظهر همان روز توسط میرزا مجدالدین و در حضور گروه بزرگی از احباب در مقام حضرت بهاء الله زیارت گردید.

(Shoghi Effendi, *God Passes By*, p. 238; Balyuzi, *Abdu'l-Bahá*, p.52; Taherzadeh, *Covenant*, pp. 141f., 144ff., 150).

۱۳۰. با این وجود حتی در آمریکا هم چنین انتظاراتی وجود داشت. برای مثال یک بهائی امریکائی که در سئوالش ضمن اشاره به آیه ۶ از باب یازدهم اشعیای نبی تمنا کرده بود که بدانند آیا این آیه به یک طفل واقعی و مرجوع اشاره دارد یا خیر، این پاسخ را از حضرت عبدالباها دریافت نمود: «انّ ذلك الطفل مولود و موجود سَيَكُونُ له من امره عجب تسمیعین به فی الاستقبال... فلا تنسئ هذه کیفیة ما دمت حیّاً لانّ لها آثار علی ممرّ الدهور و الاعصار (گوهر یکتا، ص ۳).

۱۳۱. مراجعه نمایند به Smith, *Babi and Baha'i Religions*, part I and II.

۱۳۲. برای زمینه تاریخی آن مراجعه فرمائید به: Halm اثر *Die Schia* به خصوص صفحات ۳۴ به بعد؛ و نیز *Shi'i*

Islam اثر مؤمن، صفحات ۱۱ به بعد و ۱۴۷ به بعد؛ و نیز به فصل سزّم *Gottesreich* اثر گلمر.

۱۳۳. همچنین مراجعه فرمائید به فصل ۲ - ۲ - ۱۱ *Gottesreich*، اثر گلمر تحت عنوان "Die

Erbinstitutionen".

۱۳۴. برای مثال آیات ۴۲، ۶۱، ۱۲۱ و ۱۷۴ کتاب مستطاب اقدس؛ کتاب عهد، مجموعه الواح مصر، صص ۴۰۲ و ۴۰۳.

۱۳۵. برای مثال لوحی از حضرت عبدالباها که در سال ۱۹۰۳ (طبق دست نوشته فارسی) صادر شده نشان می‌دهد که

اما احتمالاً انتظار نمی‌رفت شخصی که برای این‌فای این نقش منصوب می‌شود، حضرت شوقی افندی باشند. به هر حال این به آن معنا نیست که بگوئیم قبلاً هیچ اشاره‌ای به ایشان نشده بود. ۱۳۶ اگر به سبب حکم مستبدانه مقامات مهاجرت نبود، ۱۳۷ نیت

احتیای ایران در این باره سئوالات صریحی کرده بودند (ترجمه‌ای از این لوح در نظم جهانی، (انگلیسی)، ص ۱۵۰ گنجانده شده است). دکتر یونس خان افروخته که به عنوان منشی و مترجم در خدمت هیکل مبارک بود. در خاطراتش درباره چند سالی که در عکا بوده می‌نویسد که وقتی از حضرت عبدالنبیاء سئوال شد که آیا حانشین ایشان به دنیا آمده. جواب فرمودند: «بلی صحیح است» و در پاسخ به سئوال بعدی فرمودند: «ارتفاع امر در دست اوست» (خاطرات ۹ ساله عکا، ضهران، ۱۹۵۳ (سال ۱۰۰۹ بدیع)، ص ۳۴۴ به بعد. چاپ مجددی از آن در سال ۱۹۸۳ در لوس آنجلس به عمل آمد. چاپ انگلیسی آن در دست تهیه است. همچنین مراجعه فرمائید به (گوهر یکتا، ص ۴). دکتر یونس خان ابتداء در سال ۱۸۹۷ چند ماهی را در عکا گذراند و از سال ۱۹۰۰ به مدت چند سال در آنجا بود.

۱۳۶. شاید مهیج‌ترین و جالب‌ترین اشاره به ایشان از سوی یک پزشک سوئیسی مسیحی بنام دکتر جوزفین فالجر - زورشر Dr. Josephine Fallscheer - Zürcher باشد، که از دسامبر سال ۱۹۰۵ تا دسامبر ۱۹۱۲ در حیفا زندگی و طبابت می‌کرد و برای جامعه بهائی حیفا و اعضاء عائله مبارکه "حکم ضیب عمومی را داشت. (ص ۳۷۶ *Jahre des Lebens* اثر Gerda Sdun - Fallscheer). در نتیجه اغلب حضرت عبدالنبیاء را زیارت می‌کرد. دختر وی گودا سارون فالجر Gerda Sdun - fallscheer می‌نویسد که: "وی [دکتر فالجر] از رفتن به منزل عباس افندی [حضرت عبدالنبیاء] که فضای آن به نحوی غریب روحانی بود. لذت می‌برد... در آن زمان یک نویسنده انگلیسی به نام خانم استفانی استونس Miss Stefany Stevens که بعدها با عنوان لیدی دروور Lady Drower شناخته شد. نیز در حیفا زندگی می‌کرد... او و مادرم دوست شدند. هر دوی آنان سخنان حکیمانه "خداوند ایرانی"، (لقبی که مردم حیفا به عباس افندی داده بودند) را جمع آوری می‌کردند. سالها بعد مادرم این سخنان را در اختیار جامعه بهائی اشتونگارت گذاشت" (همان منبع). متعاقباً گزیده‌هایی از این مجموعه در مجله *Journal Sonne der Wahrheit* منتشر شد که شامل روایت ذیل در مورد ملاقات حضرت شوقی افندی که در آن زمان خردسال بودند نیز می‌شد: "اول متوجه نشدم که شوقی افندی بسر ارشد آن مرد محترم بلند قد در پشت سرش وارد اطاق شده است... قبلاً چند نظر آن کودک را در موقیعت‌های دیگر دیده بودم. بیانیه خانم [حضرت ورقه علیا - م] اخیراً مرا مطلع کرده بود که این پسر جوان که احتمالاً ۱۲ سال داشت، بزرگترین اولاد ذکور مستقیم در خانواده پیامبر است و مقدر است که تنها جانشین و نماینده (وزیر) سرکار آقا باشند... بیانیه خانم و من به طرف راست و نزدیک پنجره رفتیم و با صدای آهسته به مکالمه خود به زبان ترکی ادامه دادیم. اما من هیچوقت نگاهم را از نوه عباس افندی [حضرت عبدالنبیاء] که هنوز بسیار جوان بود، بر نداشتم" دکتر

حضرت عبدالبهاء^{۱۳۸} مبنی بر اینکه حضرت شوقی افندی ایشان را در سفر به اروپا و آمریکا همراهی نمایند، به تحقیق می پیوست و بنابراین حضرت شوقی افندی به بهائیان غرب شناسانده می شدند. حضرت شوقی افندی، قبل از آن که عازم تحصیل در انگلستان شوند،^{۱۳۹} به مدت دو سال همدم دائمی حضرت عبدالبهاء بودند و وقتی حضرت عبدالبهاء زائرین را به حضور می پذیرفتند و هنگامی که به عنوان نماینده جامعه بهائیه مشغول مذاکرات با مقامات و نمایندگان دینی و دولتی می گشتند، حضرت شوقی افندی

فالجر این بیانات حضرت عبدالبهاء را که پس از خروج حضرت شوقی افندی از اتاق خطاب به وی و حضرت ورقه علیا فرمودند. یادداشت کرده است: «نوه من چشمان نفوسی را ندارد که راهها بگشاید و کشورستانی نماید. در چشمان او و در نگاه او آثار وفاداری و استقامت مشهود و در عمق آن وجدانی در نهایت قوت طالع است. ای دختر من می دانی که چرا خداوند مقدر فرموده است که او بدین مقام و منصب شدید وصایت من منصوب گردد... حضرت بهاء الله من ناچیز را به جانشینی خود انتخاب فرمود، نه برای این که من ولد ارشد بودم بلکه جمال قدم از همان سالیان اولیه وجودم در هستی من کشف فرمودند که آیت الهی بر جبین من منقوش است و کمی قبل از صعود مرا متذکر داشته، امر فرمودند که بدون ملاحظه ارشادت و حق الدّم بایستی در بین ابناء و حتی احفاد خود بنگرم و کسی را که خداوند مقدر فرموده به وصایت انتخاب کنم. پسران من همه در طفولیت به جهان بالا شتافتند و در بین نواده های من فقط این طفلک شوقی افندی است که در اعماق چشمان نافذش این سرّ الهی ملحوظ می گردد.» (گوهر یکتا، ص ۱۹-۱۸).

۱۳۷. احتمالاً به دلیل مکر دکتر امین فرید، یکی از همراهان حضرت عبدالبهاء (گوهر یکتا، ص ۳۲).

۱۳۸. حضرت عبدالبهاء و همراهان روز ۲۵ مارس ۱۹۱۲ در اسکندریه سوار کشتی سدربک Cedric شدند. در ناپل پزشکان ایتالیائی به عرشه آمدند و چنین تشخیص دادند که چشمان شوقی افندی و دو نفر دیگر از افراد گروه علت دارد و به این ترتیب اجازه ندادند وارد ایالات متحده شوند. بر اساس این تشخیص مشکوک، هر سه نفر به مصر برگردانده شدند. ایتالیا و ترکیه هنوز در حال جنگ بودند و دیگران حضرت عبدالبهاء و همراهان ایشان را ترک تصور می کردند.

(Balyuzi, 'Abdul'-Bahá', pp. 171f.).

۱۳۹. حضرت عبدالبهاء در مکالمه با دکتر فالجر که فوقاً ذکر شد (یادداشت مورخ ۶ آگوست ۱۹۱۰ که در

Sonne der Wahrheit 10 (1930), p. 140 نقل شده) بیان فرموده بودند که جانشین ایشان باید تسلط کاملی

بر زبان انگلیسی کسب کند و ایشان قصد دارند حضرت شوقی افندی را برای تحصیل به انگلستان بفرستند. درباره

تحصیل حضرت شوقی افندی در دانشگاه آکسفورد (کالج بالبول) مراجعه فرمائید به: *Shoghi Effendi in*

Oxford, اثر ریاض خادم، طبع ۱۹۹۹ توسط George Ronald، آکسفورد.

مشغول مذاکرات با مقامات و نمایندگان دینی و دولتی می‌گشتند، حضرت شوقی افندی نیز در کنار ایشان حاضر بودند.^{۱۴۰} با توجه به این واقعیت که حضرت عبدالبهاء چند ماه قبل از صعودشان همه اموال جامعه بهائیان ایران را به نام حضرت ولی امرالله کرده بودند، انتصاب حضرت ولی امرالله در نظر بهائیان شرقی که مطلع‌تر از غربی‌ها بودند، تعجبی نداشت.^{۱۴۱}

روایات مختلفی در مورد وقایعی که بلافاصله پس از جانشینی حضرت ولی امرالله و طی سالهای اولیه و لایت رخ داد، وجود دارد،^{۱۴۲} به همین دلیل فقط خلاصه کوتاهی از آن وقایع را می‌توان در اینجا ارائه نمود. بسیار محتمل است که مطالعات مفصل آینده واقعیات بیشتری را روشن نمایند.

حضرت عبدالبهاء در شب بین ۲۷ و ۲۸ نوامبر ۱۹۲۱ صعود فرمودند.^{۱۴۳} روز بعد خبر این صعود توسط تلگراف به سراسر عالم منتشر شد و مراسم تشییع پیکر مبارک روز ۲۹ نوامبر برگزار گردید.^{۱۴۴} اعضای نزدیک عاتله مبارکه^{۱۴۵} به منظور آن که مشخص شود

۱۴۰. گوهر یکتا، ص ۴۸، *Covenant*، اثر جناب طاهرزاده.

۱۴۱. یک نسخه از این لوح در دارالانار مرکز جهانی در حیفا نگهداری می‌شود. متأسفانه این نسخه تاریخ ندارد. از آنجا که متن لوح محل اقامت حضرت شوقی افندی را لندن نشان می‌دهد، این لوح باید بین بهار ۱۹۲۰ و نوامبر ۱۹۲۱ نوشته شده باشد. ادعای فیجیکیا که انتصاب حضرت شرقی افندی خاصه در میان نزدیکان ایرانی حضرت عبدالبهاء با تشویش و حیرت روبرو شد (*Baha'ismus*, p. 294) اصلاً صحت ندارد.

۱۴۲. *Some Aspects of the Establishment of the Guardianship* اثر Bramson-Lerche، مترجم در *SBB5* صفحات ۲۹۳ - ۲۵۳؛ گوهر یکتا، فصل دوم؛ *Covenant*، اثر جناب طاهرزاده، فصول ۲۴ و ۲۵. ۱۴۳. شرح مفصلی از این وقایع را که شامل مراسم تشییع جنازه می‌شود را می‌توان در: *Abdul-Baha* اثر جناب بالیوزی، صص ۲ به بعد یافت. همچنین مراجعه فرمائید به:

Lady Blomfield and Shoghi Effendi, The Passing of Abdul-Baha, Haifa, 1922.

۱۴۴. مراسم تشییع جنازه ۹ صبح سه شنبه ۲۹ نوامبر ۱۹۲۱ از جلوی منزل حضرت عبدالبهاء در حیفا شروع شد. (*Balyuzi, Abdul-Bahá*, pp. 453f.)

۱۴۵. طبق روایتی که آلفرد دی بولد Alfred Diebold از نامه‌ای از روحی افنان یکی از نوه‌های حضرت عبدالبهاء که مورخ ۱۲ مارچ ۱۹۳۰ است (متأسفانه اصل این نامه دیگر وجود ندارد) نقل می‌کند. افراد حاضر عبارت بودند از حرم حضرت عبدالبهاء، چهار صبیبه ایشان (صبائیه خانم رتانی، طوبی خانم افنان، روحا خانم شهید و متور خانم) و دامادهای ایشان (میرزا هادی رتانی، میرزا محسن افنان، میرزا جلال شهید و احمد یزدی) و خود روحی افنان (یکی از پسران طوبی

آیا ایشان در مورد اجرای این مراسم دستوراتی صادر فرموده‌اند یا خیر، جمع شدند و وصیت نامه ایشان را بررسی نمودند. این وصیت نامه در گاو صندوقی که کلید آن همیشه همراه حضرت عبدالبهاء بود، نگهداری می‌شد، اما از آنجا که این وصیت نامه خطاب به حضرت شوقی افندی بود، تصمیم گرفته شد که دوباره لاک و مهر شود و تا ورود حضرت شوقی افندی به حیفاء، محتوای آن مخفی نگه داشته شود.^{۱۴۶}

در این زمان حضرت شوقی افندی در آکسفورد تشریف داشتند و حدود دو سال برد در آنجا به تحصیل مشغول بودند. تلگراف حاوی خبر صعود حضرت عبدالبهاء ساعت ۴ و سی دقیقه صبح روز ۲۹ نوامبر به دفتر سرگرد تئودور پُل (Tudor Pole) در لندن رسید. تئودور پُل حضرت شوقی افندی را به دفتر خود خواست تا بتواند شخصاً ایشان را از این خیر مطلع سازد. بهر حال ضربه چنان شدید بود که قبل از آن حضرت شوقی افندی قادر شوند به آکسفورد برگردند و برای عزیمت به فلسطین آماده شوند، چند روز در لندن تحت مراقبت دوستان خود قرار گرفتند.^{۱۴۷} این سفر به علت مشکلات مربوط به گذرنامه به تعویق افتاد، به طوری که وقتی که حضرت شوقی افندی به همراه همشیره‌شان روح انگیز^{۱۴۸} و لیدی بلامفیلد وارد حیفاء شدند، ۲۹ دسامبر شده بود.^{۱۴۹}

خانم) که تنها نوه حضرت عبدالبهاء بود که در آن زمان در حیفاء زندگی می‌کرد. همشیره حضرت عبدالبهاء یعنی حضرت ورقه علیا، چون بیمار و ملازم بستر بودند، حضور نداشتند.

۱۴۶. همین مطلب در مورد تلگرام‌هایی که توسط حضرت ورقه علیا در ۲۲ دسامبر ۱۹۲۱ به جوامع آمریکا و ایران ارسال نمودند (و در مجله نجم باختر، مجلد ۱۲، شماره ۱۹ (مورخ ۲ مارس ۱۹۲۲)، ۳۰۳ آمده است) در گوهر یکتا، ص ۷۳ نقل شده است. در این تلگرام‌ها به این جوامع اطلاع داده شد که: "سرکار آقا دستورات لازم را صادر فرموده‌اند" (ترجمه) هر چند که جزئیات محتوای آن در این وهله توضیح داده نشد.

۱۴۷. گوهر یکتا، ص ۶۴. چند روز بعد حضرت شوقی افندی در یک نامه شخصی چنین نوشتند: «این خیر وحشت‌زا چند روز تمام جسم مرا هلیل و روحم را دچار تألم و حسرتی شدید نمود. سه روز در رختخواب بی حس افتاده بودم.» گوهر یکتا، ص ۶۶.

۱۴۹. ظن زیمر که فیجیکیا با چنین مسرتی آن را اقتباس می‌کند و مبنی بر آن است که حضرت شوقی افندی زمان بازگشت به حیفاء را برای آن به تعویق انداختند که در این فاصله و همچنین در زمان انزوا در کره‌های آلپ که از آوریل تا دسامبر ۱۹۲۲ طول کشید به جمال الواح وصایا بپردازند، نمونه‌ای از افتراقی شیرینانه است. فیجیکیا نه فقط به دلخواه خود تاریخ ورود حضرت شوقی افندی به حیفاء را چهار هفته عقب‌تر می‌نویسد (یعنی ۸ هفته پس از صعود حضرت عبدالبها): "در مسرتی که سفر با قطار و کشتی از طریق تریست و اسکندریه کمتر از ۲ هفته طول می‌کشید." (p. 295)

چند روز پس از ورود ایشان که تاریخ آن دقیقاً معلوم نیست، الواح وصایای حضرت عبدالبهاء در حضور حضرت شوقی افندی زیارت گردید. ایشان به فرموده خودشان تا آن موقع نه تنها از انتصاب خود به مقام ولایت امری آگاه نشده بودند، بلکه حتی از وجود مؤسسه ولایت بی خبر بودند. ۱۵۰ تنها حدسی که می‌زدند این بود که شاید حضرت عبدالبهاء وظیفه خاصی را در جهت استقرار بیت العدل اعظم به ایشان محول فرموده باشند. ۱۵۱

روز سوم ژانویه ۱۹۲۲ الواح وصایا رسماً مفتوح گردید و در همان روز یکی از بهائیان ایران مأموریت یافت از آن، چند نسخه رسمی تهیه نماید. روز هفتم ژانویه الواح وصایا به طور عمومی و در حضور نمایندگان جوامع بهائی ایران، هند، مصر، انگلستان، آلمان، آمریکا، ایتالیا و ژاپن زیارت گردید. حضرت شوقی افندی در هیچکدام از این مراسم حاضر نبودند. همچنین روز هفتم ژانویه، جامعه بهائیان ایران توسط تلگراف مطلع گردید که حضرت شوقی افندی در الواح وصایای حضرت عبدالبهاء به عنوان "مرکز امر" منصوب شده‌اند. جوامع آلمان و آمریکا روز ۱۶ ژانویه از منویات حضرت عبدالبهاء درباره جانشینی آگاه شدند. ۱۵۲

Baha'ism) کذب این ادعا را به آسانی می‌توان با توجه به این واقعت اثبات نمود که نسخ متن اصلی در ژانویه ۱۹۲۲ به محافل ملی فرستاده شده بود و حتی ترجمه رسمی در ۲۵ فوریه ۱۹۲۲ در نیویورک منتشر شده بود. بیر حال زیمر ادعا می‌کند که "زمان بین دسامبر ۱۹۲۱ و تابستان ۱۹۲۲ ممکن است به تکمیل الواح وصایای ساختگی حضرت عبدالبهاء اختصاص. (Shoghism, p. 71) داده شده باشد."

۱۵۰. همانطور که برای مثال در Ugo Giagery, Shoghi Effendi, p. 15 روایت شده است.

۱۵۱. طبق روایت ضیائیه خانم، مادر حضرت شوقی افندی، حضرت عبدالبهاء در مورد احضار حضرت شوقی افندی با تلگرام به حیف اوامری صادر فرموده بودند، اما چون حضرت عبدالبهاء در سلامت کامل به سر می‌بردند، خانواده ایشان برای آن که حضرت ولی امرالله را مشوش ن سازند، به جای تلگرام، نامه فرستادند. این نامه پس از صعود حضرت عبدالبهاء به لندن رسید (گوهر یکتا). این موضوع در روایت خانم کروگ Mrs. Krug هم تأیید شده است. (نجم باختر، مجلد ۱۳، شماره ۴ (۱۷ مه ۱۹۲۲)، ص ۶۹) بنابراین برای حضرت شوقی افندی ممکن نشد که حضرت عبدالبهاء شخصاً ایشان را برای مأموریت جدیدشان آماده نمایند. بناچار حضرت شوقی افندی خود را زیر بار مسئولیت جدیدی که بر دوش ایشان نهاده شده بود و در قبال دور نمای اموری یافتند که در پیش بود. این احتمالاً یکی از دلائل دوره طولانی انزوای ایشان در کره‌های سوئیس بود که از آوریل تا دسامبر ۱۹۲۲ طول کشید.

۱۵۲. متن این تلگرام چنین بود: «طبق الواح وصایا حضرت شوقی افندی ولی امرالله و رئیس بیت العدل اعظمند.

بزودی نسخه‌هایی از الواح وصایا در جامعه ایران منتشر گردید. ۱۵۳ اولین نسخه بلافاصله پس از زیارت الواح وصایا در روز سوم ژانویه تهیه گردید و در هفتم ژانویه حضرت ورقه علیا قادر بودند که با ارسال تلگرافی آن را به ایران اعلام نمایند. ۱۵۴ حضرت شوقی افندی حدوداً در اواسط ژانویه هشت فقره از الواح وصایا را انتخاب و به صورت متحدالمالی برای بهائیان سراسر عالم فرستادند. ۱۵۵ همچنین در ژانویه ۱۹۲۲ نسخی از الواح وصایا برای محافل ملی فرستاده شد. نسخ و منتخبات به طرُق گوناگون و به نشانی‌های کثیر و مختلفی ارسال گردید. ۱۵۶ ظاهراً حضرت شوقی افندی حتی نسخی از الواح وصایا را برای برخی از احباء، از جمله کسانی که ایشان می‌دانستند با این انتصاب مخالف هستند، فرستادند. ۱۵۷ حداکثر تا اواخر بهار ۱۹۲۲ متن کامل الواح وصایا عموماً در سراسر جوامع ایران و آمریکا در دسترس احباء بود. ۱۵۸

طبیعی است که تا این سند به زبانهای غربی ترجمه شود مدتی طول کشید. اما در اسرع وقت، در اواسط فوریه ۱۹۲۲ یک ترجمه مقدماتی از این سند در نیویورک زیارت گردید. ۱۵۹ ترجمه رسمی انگلیسی آن ضمن توقیعی که حضرت شوقی افندی خطاب به

احباء... را خیر کنید». (گوهر یکتا، ص ۷۷)

۱۵۳. طبیعتاً فیجیکیا بهتر می‌داند: الواح وصایا که به فارسی نوشته شده بود، در ابتدا اصلاً منتشر نشد.

(Materialdienst, 15/16, Issue 38 (1975, p. 231).

۱۵۵. همان مأخذ، ص ۷۷.

۱۵۴. گوهر یکتا، ص ۷۷.

۱۵۶. در خود ایران نسخه‌های رسمی برای توزیع بیشتر تهیه گردید. یک چنین نسخه‌ای (که دستنویس بوده و بنابراین اعراب‌گذاری هم شده) به خط میرزا علی اکبر میلانی ملقب به محب السلطان به تاریخ اول رمضان ۱۳۰۱ شمسی (آوریل ۱۹۲۲) موجود است (تحت شماره کتاب خطی MC3/3/104 در دارالآثار حینا).

۱۵۷. برای مثال ضمن نامه‌ای که در فوریه ۱۹۲۲ خطاب به نیر افنان از خویشان حضرت عبدالبها نوشته‌اند و گزیده‌هایی از آن در گوهر یکتا، ص ۷۸ آمده است.

۱۵۸. از مکاتبات موجود حضرت ورقه علیا و مثلاً از دستخط مرتب رمضان ۱۳۴۰ (۲۸ آوریل الی ۲۷ می ۱۹۲۲) خطاب به میرزا اسدالله قمی از بهائیان تبریز (این دستخط در ص ۲۲ کتاب بهائیه خانم: حضرت ورقه علیا که مجموعه‌ای از آثار مقدسه بهائی و آثار حضرت ولی امرالله و دستخط‌های حضرت ورقه علیاست آمده که در سال ۱۹۸۲ در حینا منتشر شده است.) و از دستخطی به همان تاریخ خطاب به بهائیان ایران (همان منبع، ص ۱۱۹) استنباط می‌گردد. متن اصلی برای نخستین بار در قاهره در سال ۸۱ بدیع (۲۵ - ۱۹۲۴ میلادی) منتشر شد.

۱۵۹. طبق نوشته و ایت تاریخ آن حتی زودتر از این بوده یعنی ۴ هفته پس از صعود حضرت عبدالبها که پایان ژانویه ۱۹۲۲

"حبیان الهی و اماء الرحمن در ایالات متحده و کانادا" صادر فرموده بودند در ۲۵ ژانویه ۱۹۲۲ به نیویورک رسید. اولین منتخباتی که قرار بود در آلمان منتشر گردد در آگوست ۱۹۲۲ چاپ شد. ۱۶۰ ترجمه کامل آلمانی الواح وصایا در کنگره مخصوصی که در ۱۶ سپتامبر ۱۹۲۲ در اشتوتگارت ۱۶۱ منعقد گردید، زیارت شد. ۱۶۲ در سال ۱۹۳۶ ترجمه‌ای از آن به زبان آلمانی چاپ گردید. ۱۶۳

همان طور که انتظار می‌رفت، انتصاب حضرت شوقی افندی به عنوان رهبر جامعه در الواح وصایا بدون مخالفت باقی نماند. بلافاصله پس از صعود حضرت عبدالبهاء، برادر ناتنی ایشان میرزا محمد علی ادعا نمود که جانشین برحق حضرت عبدالبهاء است. وی این ادعا را نه تنها مستقیماً در میان جوامع بهائی مطرح نمود، بلکه از چند روزنامه مصری هم برای این منظور استفاده کرد. ۱۶۴ در ایالات متحده، میرزا شعاع الله ۱۶۵ به عنوان مبلغ میرزا محمد علی فعالیت می‌نمود. ۱۶۶ محمد علی و پیروانش آشکارا سعی کردند در سایر

می‌شود. (Questioned will , p. 27).

۱۶۰. *Sonne der Wahrheit*, 2.6 (August 1922), pp. 82f. اولین ترجمه انگلیسی این منتخبات در جزوه‌ای به نام *The Passing of 'Abdu'l-Bahá* تألیف حضرت شوقی افندی و لیدی بلامیلد ظاهر شد و در ژانویه سال ۱۹۲۲ منتشر گردید. منتخبات دیگر به انگلیسی در سال ۱۹۲۸ همراه با توفیمات حضرت ولی امرالله در *Bahá'í Administration* چاپ شد.

۱۶۱. در *Burgermuseum* واقع در *Langestrass 4*.

۱۶۲. گزارش کنگره بهائیان در اشتوتگارت *Sonne der Wahrheit* 2.9 (Nov. 1922), pp. 141ff. طبق این گزارش وقایع مشابهی در جوامع بهائی سراسر عالم در حال وقوع بود. در بعد از ظهر روز بعد (۱۷ سپتامبر ۱۹۲۲) اولین محفل ملی جامعه بهائیان آلمان انتخاب شد.

۱۶۳. تحت عنوان *Will und Testament* یک چاپ دیگر هم که شامل کتاب عهد حضرت بهاءالله می‌شد در سال ۱۹۳۶ در اشتوتگارت چاپ شد. در جامعه اولیه آلمان قبل از چاپ اکثر متون ابتدا سالهای طولانی به صورت نسخ تاپ شده و کپی‌های کربنی منتشر می‌شد. ترجمه انگلیسی متن کامل تا سال ۱۹۴۴ منتشر نشد. هر چند بهائیان انگلیسی زبان حداقل از زمان دستور صریح حضرت ولی امرالله به محافل ملی امریکا و کانادا در ۲۷ نوامبر ۱۹۲۴ با نسخ خطی آن آشنا بودند.

۱۶۴. *Covenant*, اثر جناب طاهرزاده. صص ۲۷۶ به بعد.

۱۶۵. پسر ارشد میرزا محمد علی.

۱۶۶. *Covenant*, اثر جناب طاهرزاده، ص ۲۷۷. در سال ۱۹۳۴ او یک مجله را در کنوشای ویسکانسین تحت عنوان

کشورها هم از وسائل ارتباط جمعی برای نیل به اهداف خود استفاده کنند. ۱۶۷ ادعای میرزا محمد علی بر اساس تعیین جانشین در کتاب عهد یعنی وصیت نامه حضرت بهاء الله استوار بود. در این سند حضرت بهاء الله محمد علی را به عنوان جانشین حضرت عبدالهه منصوب نموده بودند، ۱۶۸ اما چون حضرت بهاء الله صراحتاً این انتصاب را مشروط به ادامه وفای وی به عهد و میثاق فرموده بودند ۱۶۹ و چون میرزا محمد علی از پیروی از حضرت عبدالهه سرباز زده ۱۷۰ و با ایشان مخالفت نموده ۱۷۱ و ناقض عهد و پیمان شده بود، ۱۷۲ و ۱۷۳ لذا جوامع بهائی ادعای وی را به رسمیت نشناختند. مبارزاتی

Beháí quarterly بنا نهاد *Abdu'l-Bahá* اثر جناب بالیوزی، ص ۵۲۷، یادداشت ۶۰ که به هر حال عمر کوتاهی داشت.

۱۶۷. برای مثال این موضوع از تلگرام موزخ ۱۴ دسامبر (یعنی قبل از ورود حضرت شرقی افندی به حیف) حضرت ورقه علیا به جامعهٔ بنیادین امریکا معلوم است که در آن به اقدامات متقابل اشاره می‌فرمایند. اصل این تلگرام در گوهر یکتا، ص ۷۹ آمده است.

۱۶۸. کتاب عهد از حضرت عبدالهه به عنوان "غصن اعظم" و رهبر جامعه نام می‌برد. متن کتاب عهد حاکی از آن است که متزور بوده میرزا محمد علی پس از حضرت عبدالهه این وظیفه را به عهده بگیرد: "أَقْدَأَصْطَفَيْنَا الْاَكْبَرَ بَعْدَ الْأَعْظَمِ أَمْرًا مِنْ لَدُنْ عَلِيمٍ خَبِيرٍ" (ادعیه حضرت محبوب، ص ۳۹۹).

۱۶۹. حضرت بهاء الله به صراحت و بدون هیچ ابهامی می‌فرمایند: "أَنَّهُ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي... وَاكْرَأْنِي مِنْ ظِلِّ امْرِئٍ مَنَعَرَفٍ شَوْدِ مَعْدُومٍ صَرْفٍ خَوَاهِدٍ بُوْدَةٍ" (قرن بدیع، ص ۴۹۶ - مانده آسمانی، ج ۴، ردیف ن، باب اول).

۱۷۰. کتاب عهد به نعر غیر قابل اشتباهی برتری مقام حضرت عبدالهه را بر میرزا محمد علی تأیید می‌کند: "قَدْ قَدَّرَ اللَّهُ مَقَامَ الْقَصْنِ الْاَكْبَرَ بَعْدَ مَقَامِي" (ادعیه حضرت محبوب، ص ۳۹۹).

۱۷۱. حضرت عبدالهه در الواح وصایا و در تعداد بسیاری از الواح (که برخی از آنها در نجم باختر، مجلد ۱۲، شماره ۱۴ (۲۳ نوامبر ۱۹۲۱) صص ۲۳۵ - ۲۳۱، منتشر شده است) صراحتاً به احبّه علیه میرزا محمد علی و همدستانان هشدار می‌دهند.

۱۷۲. دربارهٔ این موضوع مراجعه فرمایند به: شفر، کتاب حاضر، ص ۲۰۰ یادداشت ۴۴۹.

۱۷۳. حضرت عبدالهه تا چهار سال پس از حضرت بهاء الله کوشیدند علیرغم دسیسه‌های محمد علی از انفصالی که جامعه را تهدید می‌کرد، جلوگیری نمایند تا آن که سرانجام محمد علی علناً مخالفت خود را با حضرت عبدالهه به عنوان "مرکز عهد و پیمان" اعلام نمود. مراجعه فرمائید به: قرن بدیع، فصل ۱۵؛ *Abdu'l-Baha* اثر جناب بالیوزی، ص ۶۱ - ۵۱؛ *Covenant*، اثر جناب طاهرزاده بخصوص فصول ۸ و ۱۱؛ همچنین مراجعه فرمائید به الواح

تحت رهبری میرزا محمد علی صورت گرفت و موجی ایجاد کرد، اما تأثیر مهمی نداشت. محمد علی نتوانست حمایت جامعه را نسبت به خود جلب نماید و پیروان معدودش سرانجام دوباره به جامعه مسلمین پیوستند.^{۱۷۴}

محمد علی همچنین تلاش نمود که ادعایش را بر اساس قانون استوار کند. وی برای این کار چند راه را در پیش گرفت. یکی آن بود که ادعا کرد طبق شریعت اسلام^{۱۷۵} و به عنوان برادر حضرت عبدالبهاء وارث قسمتی از میراث حضرت عبدالبهاء است. در عین حال از مقامات دولتی تقاضا نمود که به عنوان جانشین بر حق حضرت عبدالبهاء مسئول نظارت بر روضه مبارکه گردد. مقامات انگلیسی از دخالت خودداری کردند و گفتند که در امور مذهبی مداخله نمی‌کنند. از این رو محمد علی به مفتی عکا که مقام رسمی اسلامی بود رو نمود و از مفتی خواست که به او اجازه دهند رسماً روضه مبارکه را تصاحب نماید. ولی مفتی نیز اعلام نمود که از آنجا که جامعه بهائی تحت حکم شریعت اسلامی نمی‌باشد، وی مسئولیتی ندارد. پیروان محمد علی برای اینکه امتیازی بدست آورند به زور کلیدهای روضه مبارکه را تصاحب نمودند و به این ترتیب مسئولان را مجبور به مداخله کردند. روضه مبارکه تحت نظارت پلیس قرار گرفت و اتاق درونی آن لاک و مهر شد و کلیدها توقیف شدند. ظاهراً تشکیلات نظامی انگلیس موضوع را آنقدر جدی گرفته بود که در ۱۳ جون ۱۹۲۲ کمیسیونر عالی فلسطین^{۱۷۶} درباره این وقایع شخصاً به وزیر مستعمرات انگلستان^{۱۷۷} گزارش داد. موضع مقامات انگلیسی در تاریخ ۲۳ جون ۱۹۲۲ در مجله فلسطین هفتگی (*Paestine Weekly*) که سخنگوی رسمی حکومت بود،

۱۷۴. *Covenant*. اثر جناب طاهرزاده، ص ۳۶۳.

وصایا، ایام تسعه، ص ۴۶۷.

۱۷۵. جای تعجبی ندارد که محمد علی علیرغم اظهار وفاداری به حضرت بهاء الله، مایل باشد که داوطلبانه تسلیم قضاوت اسلامی شود و به این ترتیب در عمل به برتری اسلام اعتراف کند. وی درست چند سال پس از جلوس حضرت عبدالبهاء بر مسند میثاق دعاوی حقوقی علیه ایشان مطرح نمود و در دادگاه اعلام نمود که حضرت بهاء الله فقط فردی مقدس بوده‌اند که در انزوا به دعا و تفکر می‌پرداختند و حضرت عبدالبهاء این ادعا را به ایشان نسبت داده‌اند. (نگاه کنید به همان مأخذ، صفحات ۱۹۸ به بعد).

۱۷۶. سر ویندهام دیدز (*Sir Wyndham Deedes*).

۱۷۷. وینستون چرچیل (*Winston Churchill*). این گزارش می‌گوید که سه نفر مدعی حق نظارت بر مقام حضرت بهاء الله بودند: محمد علی، حضرت ولی امرالله و حسین افنان، پسر کوچکترین دختر حضرت بهاء الله. همینطور از این گزارش معلوم است که جوامع بهائی در سراسر جهان از حضرت ولی امرالله حمایت می‌کردند. سند تسلیم شده به چرچیل به شماره ۴۲۵، ۱۳ جون ۱۹۲۲. این گزارش در صفحه ۴۵۷ *The Babi and Bahá'i Religions*. اثر جناب مؤمن هم نقل شده است.

اعلان گردید. ۱۷۸ در این اعلانیه اظهار امیدواری شده بود که کنگره‌ای از نمایندگان جامعه جهانی بهائی این موضوع را حل کنند. ۱۷۹ اما در هشتم فوریه ۱۹۲۳ حضرت ولی امرالله تلگرامی از اورشلیم دریافت کردند مبنی بر اینکه به دنبال تحقیقات بیشتر، کمیساریای عالی کاملاً به نفع ایشان رأی داده است. ۱۸۰ پس از آن که نامه مورخ ۱۹۲۳ فرماندار حیفا دریافت گردید، کلیدها به نگهبانانی که حضرت ولی امرالله منصوب نموده بودند، تحویل داده شدند. هر چند هنوز سندی بدست نیامده که این را صراحتاً بیان کند، ۱۸۱ اما می‌توان تصور نمود که نماینده دولت انگلیس موضع خود را با مشاهده مندرجات الواح وصایای حضرت عبدالبهاء اصلاح کرده باشد.

این تنها موردی نیست که الواح وصایای حضرت عبدالبهاء وسیله‌ای شد تا در جریانات حقوقی مربوط به مسائل مورد اختلاف بین حضرت شوقی افندی و ناقضین احکام را به نفع آن حضرت تغییر دهد. بسیاری از موارد پس از علنی شدن ادعاهای وایت پیش آمد؛ و او شخصی بود که مخالفان حضرت ولی امرالله در فلسطین قبلاً از نظریاتش درباره جعل اطلاع داشتند. اگر این مخالفین کوچکترین احتمالی می‌دادند که بتوانند شک و ظن‌های وایت را اثبات کنند یا حداقل از آنها برای کسب امتیازی موقتی و موضعی استفاده نمایند، ابدأ شکمی وجود ندارد که واقعاً این کار را می‌کردند. آنها از میان همه مخالفین تنها کسانی بودند که اگر تنها سندی که مقام قانونی حضرت شوقی افندی را تأیید می‌کرد، زیر سؤال می‌رفت، از آن سود می‌بردند. این واقعیت که آنها چنین کاری را نکردند نشان می‌دهد که اتهامات وایت تا چه اندازه بی اساس بوده و می‌باشد. برعکس، احمد سهراب که در میان مخالفان حضرت ولی امرالله از مبلغین اصلی به شمار می‌رفت، در

۱۷۸. نقل شده در منبع فوق.

۱۷۹. این نظر را حاکم حیفا در نامه مورخ ۳۰ اکتبر ۱۹۲۲ به حضرت ورقه علیا که در آن زمان در غیبت حضرت ولی امرالله امور جامعه بهائی را اداره می‌کردند، بیان کرده است: «همان طور که اعلام گردیده است، دولت احساس می‌کند که سرپرستی مقبره عکا و همچنین سایر مسائل مهم مربوط به تشکیلات بهائی باید در صورت امکان توسط کنگره‌ای از نمایندگان بهائی از سراسر جهان حل و فصل گردد.»

۱۸۰. مراجعه فرمائید به گوهر یکتا، ص ۱۱۳.

۱۸۱. مژمن می‌نویسد که طی تحقیقاتش در بایگانی‌های دولت اسرائیل در سال ۱۹۷۴ به شماره پرونده‌هایی برخورده که در آنها وصیت نامه حضرت عبدالبهاء فهرست شده بوده است. در پاسخ به استفسار مجددی که اخیراً انجام شد، بایگانی دولت اسرائیل اظهار تأسف نمود که تلاش‌های بیشتر برای پیدا کردن این مدارک باید تا زمانی که شرایط برای تحقیق در این مژسه بهبود یابد، به تعویق افتد.

سالهای آخر ولایت صراحتاً اعتبار الواح وصایا را تصدیق نمود.^{۱۸۲} به وضوح به این علت که نگران بود مبادا خانم وایت موقعیت وی را غصب کند و به این ترتیب اعتبارش از بین برود.^{۱۸۳}

بگذارید چند مثال دقیق بیاوریم که نحوه نگرش محاکم را به الواح وصایا نشان می دهد. از سال ۱۸۹۲ میرزا محمد علی و خانواده اش قصر بهجی، بیٹی را که حضرت بپاء اللہ سالهای آخر حیات مبارک را در آن گذرانده و در آن صعود فرموده بودند، تصرف کرده بودند. خانه ها و املاک دیگری نیز حول روضه مبارکه در تصرف میرزا محمد علی و سایر مخالفان حضرت ولی امر اللہ بود. در ژانویه ۱۹۲۳ حضرت شوقی افندی بنام جامعه بهائی که این املاک برای آن مقدس است، مدعی مالکیت این اموال شدند. در سوّم جون ۱۹۵۷ پس از سالها مذاکرات و جریانات حقوقی دشوار، سرانجام حضرت ولی امر اللہ توانستند به عالم بهائی مژده موفقیت تلاش هایشان را بدهند.^{۱۸۴} پس از چندین پیروزی و شکست،^{۱۸۵} سرانجام حکمی که دیوان عالی اسرائیل صادر نمود، موضوع را به نفع حضرت ولی امر اللہ فیصله داد.

یک مرافعه حقوقی دیگر بر سر طرح حضرت ولی امر اللہ برای انتقال بقایای اجساد مطهر میرزا مهدی^{۱۸۶} و آسیه خانم^{۱۸۷} از متابیرشان در گورستان عکا به باغات کوه کرمل

۱۸۲. "هرگز نه در فکر، نه در کلام و نه در نوشته هایم اعتبار وصیت نامه را مورد تردید قرار نداده ام و هرگز اعتبار انتصاب شوقی افندی را رد ننموده ام" (*Broken Silence*, p. 49).

۱۸۳. *Analysis*, p. 11 نام روٹ وایت حتی یکبار هم در تمام این متن که به تفصیل به بررسی الواح وصایا می پردازد. نیامده است. تنها اشاره غیر مستقیم در ص ۱۱ به بعد است: "ادعائی مبنی بر اینکه این سند جعل شده بطور کتبی و شفاهی مطرح گردیده، اما چنین ادعائی اشتباه است. (همان مأخذ، صفحات ۱۱ به بعد).

۱۸۴. *Messages To The Baha'i World* صص ۱۲۰ به بعد.

۱۸۵. در نوامبر سال ۱۹۲۹ خانواده محمد علی خود قصر را ترک کردند. پس از تعمیرات لازمه اساسی ساختمان. حاکم فلسطین که در مراسم بازگشائی آن حاضر بود، اعلام کرد که فرار است این قصر به عنوان یک "مکان مقدس بهائی" به حضرت شوقی افندی تحویل داده شود. در سال ۱۹۵۲ حضرت ولی امر اللہ موفق گردیدند حکمی بگیرند که حکم قبلی صادره از دادگاه مدنی حیفا علیه ایشان را ملغی می ساخت. در سال ۱۹۵۷ حکم تخلیه و استرداد کل محوطه حرم اقدس که محوطه در برگیرنده مقام حضرت بپاء اللہ است، صادر شد و سرانجام این حکم در همان سال توسط دیوان عالی تأیید گردید.

۱۸۶. غصن اطهر، برادر کوچکتر حضرت عبدالبهاء، وی در ۲۳ جون ۱۸۷۰ در سن ۲۲ سالگی در حالی که در سجن عکا

بروز کرد.^{۱۸۸} میرزا بدیع الله، یکی از پسران حضرت بهاء الله احتمالاً در دسامبر ۱۹۳۹^{۱۸۹} بر علیه این طرح شکایت رسمی نمود و شکایت خود را بر اساس نسبت خونی خود با میرزا مهدی (برادر ناتنی اش) بنا نهاد و ادعا کرد از نظر نسبی از حضرت شوقی افندی ارتباط نزدیکتری با او دارد. لذا "طبق شرح اسلام برای تصمیم‌گیری در مورد انتقال بقایا مُحَقَّق‌تر است"^{۱۹۰} در این مورد نیز حکم به نفع حضرت شوقی افندی صادر شد. یکی از دلایل رد شکایت میرزا بدیع الله این واقعیت بود که تقاضای مجوز برای انتقال بقایا از سوی حضرت شوقی افندی و به عنوان "رهبر رسمی جامعه بهائی" به عمل آمده بود.^{۱۹۱} اما مقاومت در مقابل حضرت ولی امرالله فقط از سوی گروهی که گرد محمد علی جمع شده بودند، اعمال نمی‌شد. حضرت شوقی افندی در سالهای اول ولایت خود واقعاً با مقاومت محسوسی در داخل جامعه رویرو شدند که از سوی یک اقلیت کوچک^{۱۹۲} اما با نفوذ که شامل برخی از اعضای عائله مبارکه می‌شد، اعمال می‌گردید.^{۱۹۳} این مقاومت

مسجون بود، از دنیا رفت (قرن بدیع، ص ۳۷۸).

۱۸۷. آسبه خانم که بیشتر با لقب نَوَاب شناخته شده‌اند، حرم حضرت بهاء الله بودند. (مراجعه فرمائید به:

Baharieh Rouhani, Asiyih Khánum: The Most Exalted Leaf entitled Nawváb, Oxford, 1993).

۱۸۸. حضرت شوقی افندی در نامه مورخ ۲ دسامبر ۱۹۳۸ مأمور عالیرتبه دولت در ناحیه حیفا مورس بیلی Morris Bailey را از قصد خود مطلع نمودند و برای اجرای آن اجازه رسمی خواستند. این اجازه در ۲۹ دسامبر ۱۹۳۸ تحت شماره پرونده 374/1/G داده شد.

۱۸۹. نامه دومی از جانب میرزا بدیع الله به حاکم فلسطین تاریخ ۱۷ دسامبر ۱۹۳۹ را بر خود دارد. در این نامه بدیع الله ادعا می‌کند که "چون تنها پسر باقیمانده و وارث حضرت بهاء الله است، تنها کسی است که حق چنین تصمیم‌گیری هائی را دارد (میرزا محمد علی در سال ۱۹۳۷ مرده بود).

۱۹۰. این گزارش دو هفته‌ای حاکم ناحیه حیفا در دوره منتهی به ۱۵ دسامبر ۱۹۳۹، نکته ۱۴، ثبت شده است. گزارش همچنین حاکی از آن است که درخواست حضرت شوقی افندی، رهبر رسمی جامعه بهائی پذیرفته شده و بقایا بدون بروز حادثه‌ای منتقل شده‌اند. در گزارش صریحاً بیان شده که "بدیع الله و فرقه‌اش... هویت اسلامی پذیرفته‌اند".

۱۹۱. گزارش حاکم ناحیه، همان منبع.

۱۹۲. فلاح و دکتر امین فرید قبلاً با حضرت عبدالبهاء مخالف شده بودند و حالا آواره، حسن نیکو، فیض الله صبحی (که چند سال منشی حضرت عبدالبهاء بود) و فائق هم به آنها پیوستند (مراجعه فرمائید به: *Covenant*, اثر جناب

۱۹۳. همان مأخذ، فصل ۳۲.

طاهرزاده، فصل ۳۰).

علیه شخص حضرت شوقی افندی بود، علیه جوانی ایشان،^{۱۹۴} شیوه رهبری شان که آنقدر با شیوه حضرت عبدالبهاء فرق داشت،^{۱۹۵} علیه نظرات جهان گرایانه‌ای که ترویج می‌کردند و علیه شکل و شمایل آنچه که منتقدین ایشان آنرا حاصل "غربی شدن" دیانت بهائی می‌دانستند چه که به نظر ایشان دیانت بهائی به تدریج و به نحو فزاینده‌ای از شکل و شمایل و ساختارهای اسلامی که بر جامعه اولیه حاکم بود، دور می‌شد.^{۱۹۶} عموماً این انتظار وجود داشت که بیت العدل اعظم الهی بلافاصله پس از صعود حضرت عبدالبهاء، تأسیس شود.^{۱۹۷} احباء حق داشتند تصور کنند که الراح وصایا شامل دستورات دقیقی در مورد نحوه انتخاب این مؤسسه است.^{۱۹۸} اما در واقع این دستورات فقط به صورت ارائه اصول کلی بود و هیچ جدول زمان بندی‌ای برای تحقق آن توصیه نشده بود و بنابراین مسئولیت تعیین زمان مناسب برای استقرار بیت العدل اعظم بر عهده ولی امر گذاشته شده بود.

از نظر حضرت ولی امرالله، در صورت امکان،^{۱۹۹} بایستی دو شرط قبل از انتخاب بیت العدل اعظم حاصل می‌شد: اول آن که جامعه بهائی و در نتیجه محافل روحانی ملی

۱۹۴. در این زمان مقامات محلی به حضرت شوقی افندی با عنوان "آن جوان" اشاره می‌کردند (گوهر یکتا، ص ۸۸).
 ۱۹۵. حضرت ولی امرالله به وضوح ترجیح می‌دادند که به عنوان یک رهبر دینی آسمانی دیگر جانشین حضرت عبدالبهاء نشوند، بلکه در عوض شیوه رهبری زمینی تری را در پیش بگیرند. حضرت عبدالبهاء همچنین آشکارا پیوستگی خود را با جامعه مسلمین با شرکت مرتب در نماز جمعه در مسجد نشان می‌دادند. حضرت ولی امرالله از این سنت پیروی نکردند و در عوض روی استقلال ظهور بهائی تأکید نمودند. درباره شرایط بسیار متفاوتی که حضرت عبدالبهاء و حضرت شوقی افندی با آن روبرو بودند، برای مثال مراجعه فرمائید به: *Covenant*، اثر جناب طاهرزاده، ص ۲۹۰.
 ۱۹۶. حضرت ولی امرالله وقتی مسئولیت را به عهده گرفتند، نه تنها دیگر در نماز جمعه مسلمین شرکت نکردند، بلکه فقط لباس غربی می‌پوشیدند (فقط گاهگاهی فینه بر سر می‌گذاشتند).

۱۹۷. حتی حاکم حیفاً هم همین انتظار را داشت (گوهر یکتا، ص ۸۹).

۱۹۸. به کتاب حاضر، ص ۵۹۹ به بعد مراجعه فرمائید.

۱۹۹. این به آن معنا نیست که این‌ها "مشروط کان لم یکن" بودند. (*Conditio sine qua non*) حضرت عبدالبهاء هم قبلاً وقتی حضرت شوقی افندی هنوز طفل بودند، استقرار بیت العدل اعظم را در صورتی که به واسطه صعود با حبس انفرادی جامعه را تنها بگذارند، بررسی کرده بودند و احتیاطاً دستور انتخاب بیت العدل اعظم را به حاجی میرزا تنی افان، معمار مشرق‌الاذکار عشق‌آباد داده بودند (دستخط بیت العدل اعظم مورخ ۹ مارچ ۱۹۶۵ در *Wellspring of*

که می‌بایستی از میان آنان اعضای بیت العدل انتخاب شوند، حداقل تا حدّ معینی خصوصیت چند ملیتی پیدا کنند.^{۲۰۰} دوّم آنکه مؤسّسات محلی و ملی تقویت شوند تا بتوانند به نحو مؤثری وظایف محوله را به انجام برسانند. لذا برای تحقق شروط فوق می‌بایست که توسعه و تحکیم اساس این مؤسّسات نقطه تمرکز مجاهدات حضرت شوقی افندی واقع می‌گردید.^{۲۰۱}

به هر حال، برخی از احبّای با نفوذ ایرانی بر انتخاب سریع بیت العدل اعظم اصرار داشتند.^{۲۰۲} و وقتی حضرت ولی امرالله تقاضای آنها را نپذیرفتند، از در مخالفت درآمدند. اما در همه این موارد، اعتبار الواح وصایای حضرت عبدالبا هرگز مورد سؤال قرار نگرفت.^{۲۰۳} درستی و امانت نفوسی که در اوّلین دفعه زیارت این الواح حضور داشتند، کاملاً معلوم و فوق هر ظن و تردیدی بود. دستخط و سبک حضرت عبدالبا به واسطه الواح بی شمار ایشان مشخص بود. مخالفت با حضرت شوقی افندی علیرغم مندرجات این وصیت‌نامه و برخلاف آن صورت گرفت. این اعتبار و صحت الواح وصایا نبود که مورد سؤال قرار گرفته بود، بلکه سئوالی که تعداد اندک مخالفان مطرح می‌کردند این بود که آیا حضرت عبدالبا اختیار داشتند که چنین حکمی را بدهند^{۲۰۴} و یا حداقل آیا انتخاب

۲۰۰. چندین بار به نظر رسید که این شرط در حال حصول است. حضرت شوقی افندی خاطر نشان ساختند که تنها عاملی که مانع حضرت عبدالبا از برداشتن قدم‌های اولیه برای برگزاری انتخابات بیت العدل اعظم شد، شرایط نامطلوب در امپراطوری عثمانی بود (نظم جهانی، ص ۱۲) حضرت ولی امرالله خودشان در سال ۱۹۲۹ تصور کردند که اساس ایجاد شده مناسب و کارآمد است به شرط آنکه شرایط (سیاسی) برای برگزاری انتخابات بر اساس اصول بهائی در ایران و در "کشورهای همجوار تحت تسلط روسیه" (نظم جهانی بهائی، ص ۱۲) فراهم باشد. به زودی معلوم شد که این امید زود رس بوده است. در این مورد مراجعه فرمائید به شیخ در کتاب حاضر صص ۱۴۰ به بعد.

۲۰۱. درباره این موضوع مراجعه فرمائید به: *Smith, The Babi and Baha'i Religions, pp. 120 ff.*

۲۰۲. به علت محبوبیتی که داشتند امکان زیادی داشت به عنوان اعضای این مؤسسه انتخاب شوند.

۲۰۳. تنها فردی که موقتاً در اعتبار این وصیت نامه شک کرد، آواره بود که سابقاً از علمای بزرگ شیعه به شمار می‌رفت و از مبلغین برجسته دیانت بهائی در ایران بود. وی به حیفا سفر کرد و به او اجازه داده شد که سند را شخصاً بررسی کند. وی بعداً مطمئن شد که وصیت نامه واقعاً اصالت دارد (مراجعه فرمائید به: صفحه ۲۳۵. *Covenant*). اثر جناب طاهرزاده به هر حال وی بعداً مخالف حضرت شوقی افندی شد.

۲۰۴. پیروان محمد علی با اشاره به کتاب عهد که در آن حضرت بهاءالله میرزا محمد علی (غصن اکبر) را جانشین حضرت عبدالبا (غصن اعظم) تعیین کرده بودند (ادعیه حضرت محبوب، ص ۳۹۹)، این را قبول نداشتند. میرزا محمد علی

ایشان حکیمانه بوده یا خیر.

این مخالفت شخصی که بخشی از آن از داخل عائله خود ایشان سرچشمه می‌گرفت^{۲۰۵}، بر اولین سالهای ولایت امر سایه افکنده بود. اما توسعه ساختارهای جامعه بدون توجه به این مخالفت و بی‌کم و کاست ادامه یافت. علیرغم آنکه برخی از این مخالفان افراد برجسته‌ای بودند، وفای به عهد در جامعه خدشه‌دار نگردید. برخلاف انتظار حضرت شوقی افندی این مخالفت تقریباً هیچ انعکاسی در میان احباء پیدا نکرد. حملات وایت چیزی بجز یک واقعه کم‌اهمیت و حاشیه‌ای از کار در نیامد و تعجیبی ندارد اگر می‌بینیم که حضرت ولی امرالله در آثارشان خود را زیاد با آن مشغول نکردند و به جای آن روی تشریح و تقویت اساس نظم جامعه متمرکز شدند.^{۲۰۶}

آخرین حمله از این نوع بر علیه حضرت شوقی افندی در دهه ۱۹۴۰ و از سوی احمد سهراب صورت گرفت که سابقاً به عنوان منشی در خدمت حضرت عبدالبهاء بود.^{۲۰۷} اما همانطور که قبلاً ذکر شد، سهراب برای اجتناب از تضعیف موقعیت خود، از قبول نظریه توخالی جعل، امتناع کرد و برای اینکه دیگران را مطمئن کند که احتمال چنین کاری از سوی او نمی‌رود صراحتاً اعتبار الواح و صایا را تأیید نمود.^{۲۰۸} تلاش‌های بعدی

قبلاً بواسطه مخالفت علنی‌اش با کتاب عهد و دشمنی شدیدش با حضرت عبدالبهاء که به منزله نقض عهد حضرت بهاء‌الله بود، این مقام را از دست داده بود. همچنین مراجعه فرمائید به ص ۶۲۳ کتاب حاضر.

۲۰۵. برای جزئیات بیشتر مراجعه فرمائید به: فصل ۳۲، کتاب *Covenant*، اثر جناب طاهرزاده.

۲۰۶. مجموعه توفیقات مبارکه خطاب به بهائیان ایالات متحده و کانادا در سالهای بین ۱۹۲۹ و ۱۹۳۶ که تحت عنوان نظم جهانی بهائی منتشر شده در زمره مهم‌ترین متون در زمینه استقرار و توسعه بیشتر نظم جامعه بهائی است. در اولین توفیق مورخ ۲۷ فوریه ۱۹۲۹ حضرت شرقی افندی می‌نویسند: «لازم نیست که در اثبات اصالت و صحت و اعتبار الواح و صایا سخنی گفت... لپذا من در این مقام دربارهٔ موضوعی بحث می‌کنم که یاران را بر فهم و تقدیر وحدت اصلیه اصول و مبادی روحانی و انسانی و اداری امرالهی که از قلم شارع و مبین آئین بهائی نازل گشته مساعدت نمایند...» (نظم جهانی بهائی، ص ۹).

۲۰۷. وایت که بعدها در پی آن بود که با وی همکاری نماید. در سال ۱۹۲۹ او را چنین توصیف کرده‌است: «زیرا با این که سخنان سعی کرد خودش را وسیع‌النظر و روشنفکر نشان بدهد. فقط ثابت کرد که در رابطه با تعالیم بهائی گنج و سرگردان است... وی همچنین پاراگراف‌های کاملی هم از حضرت عبدالبهاء به عنوان سخنان خودش نقل کرد. بدون اینکه مشخص کند یا حداقل اشاره کند که آنها در کلمات حضرت عبدالبهاء هستند. (Enemy, p. 78).

۲۰۸. *Analysis* اثر سهراب، ص ۱۱؛ *Broken Silence*، اثر سهراب، صفحات ۴۹ و ۵۲.

زیمرو و فیجیکیا برای احیای حملات قدیمی افراد فوق الذکر هیچ واکنشی در جامعه ایجاد ننمود.

۵. ابداع کننده نظریه جعل و پروان او

منشاء نظریه جعل الواح وصایا یک امریکائی بنام روث وایت بود. نفوذ او محدودتر و منحصر به سالهای ۱۹۳۲ - ۱۹۲۸ می‌گردید. تنها باقی مانده گروه وی که پس از این دوره هنوز فعالیت می‌کرد هرمان زیمرو بود. خارج از جامعه بهائی نظرات وی اخیراً و در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ بار دیگر احیاء نشد که این موضوع مدیون EZW و انتشارات هردر می‌باشد.

کتب و جزوات وایت بر علیه تشکیلات بهائی در سالهای ۱۹۲۷ و ۱۹۴۶ و انتقادات شدید زیمرو از اصطلاح "شوقیسم" یک نسل بعد و در سال ۱۹۷۱ نوشته شد. وایت در می سال ۱۹۱۲ در بوستن وقتی که می‌کوشید تا برای مقاله‌ای در روزنامه مصاحبه‌ای با حضرت عبدالبهاء انجام دهد، با دیانت بهائی آشنا گردید.^{۲۰۹} او در آن زمان زندگیش را از طریق هنرپیشگی، روزنامه نگاری و نقاشی برای مُد اداره می‌کرد،^{۲۱۰} تا اینکه پس از مدت کوتاهی با یک بهائی بنام لاورسن وایت Lawrence White آشنا شد و ازدواج کرد.^{۲۱۱} لارنس وایت وکیل و تاجری از خانواده‌ای مرفه بود^{۲۱۲} که علاقه اصلی‌اش را مطالب مرموز و باطنی مانند "آگاهی کیهانی" و "روانشناسی تجربیات غیر عادی مذهبی" تشکیل می‌داد.^{۲۱۳} روث وایت آشکارا طرف غالب در این ازدواج بود^{۲۱۴} و قبل از این که

۲۰۹. *Questioned Will*; اثر وایت، ص ۱۵. توجه وی به واسطه زیارت شمایل ایشان در یک روزنامه به حضرت عبدالبهاء جلب شد. بنظرش می‌رسید که حضرت عبدالبهاء مستیماً به چشمان وی می‌نگرند: "با آرامش و مهربانی و در حالی که حکمت و خرد قرن‌ها بر چهره‌شان نقش بسته بود." (*Labyrinth*, p. 7).

۲۱۰. *Labyrinth*، اثر وایت، صفحات ۲۵، ۳۲ و ۱۱۰ به بعد.

۲۱۱. این اولین ازدواج آقای وایت و دوّمین ازدواج وی بود. وی یک دختر هم از ازدواج اوّلش داشت. (همان مأخذ، ص ۳۴ به بعد).

۲۱۲. همان مأخذ، ص ۳۵.

۲۱۳. همان مأخذ، ص ۳۴.

۲۱۴. همانطور که برای مثال از صفحه ۴۲ همین کتاب پیداست، در سال ۱۹۴۱ لارنس وایت آرزوی خویش را مبنی بر بازگشت به جامعه بهائی ابراز کرد (این از توفیقی که در ۱۱ اکتبر ۱۹۴۱ از جانب حضرت شوقی افندی خطاب به کری کینی (*Carrie Kinney*) صادر شده، معلوم است) اما ظاهراً نتوانست خود را از سلطه و نفوذ همسرش رها کند

برای اولین بار با بهائیان برخورد کند، تجربیات دور و دراز ایدئولوژیکی* و اعتقادی زیادی را پشت سر گذاشته بود. او که به عنوان یک کاتولیک پیرو پاپ تربیت یافته بود، اول پروتستان شد بعد در سلک لادریون در آمد و سپس دارای عقاید سخت و محکم سوسیالیستی گردید و زمانی نیز قصد پیوستن به حزب کمونیست را داشت.^{۲۱۵} هویت بهائی او کاملاً و منحصرأ وابسته به شخص حضرت عبدالبهاء بود. هر چند وی در قبول تعالیم آن حضرت به شدت اختیاری و انتخابی عمل می کرد.^{۲۱۶} او درباره حضرت عبدالبهاء می نویسد که تنها ایشان توانستند وی را از "عقده الحاد"^{۲۱۷} آزاد کنند. وایت اهمیت زیادی برای رؤیایها و قوای الهام و اشراق خود قائل بود و احساس می کرد که ابزاری در دست قوای برتر است^{۲۱۸} و کراً ادعا می کرد که تنها کسی است که واقعاً حضرت عبدالبهاء را درک کرده است.^{۲۱۹} از همان اول رابطه اش با جامعه بهائی رابطه ای با حفظ فاصله بود.^{۲۲۰} وی با غرور خاصی می گفت که هرگز عضو هیئت های اداری جامعه نبوده^{۲۲۱} و پیشنهاد یکی از احباء را برای تأمین مالی یک سفر تبلیغی برای اشاعه تعالیم

(مراجعه فرمائید به:

Bramson - Lerche, "Some Aspects of the Establishment of the Guardianship", in *SBB* 5, p. 279).

* Ideological odyssey.

۲۱۵. *Questioned Will*, ص ۱۰۱، *Labyrinth* ص ۱۱ به بعد.

۲۱۶. به ص ۶۵۰ کتاب حاضر مراجعه فرمائید.

۲۱۷. *Labyrinth* صفحات ۱۲ و ۱۱۴ پذیرش دیانت بهائی از جانب او خاصیت تقلب را داشت که در جامعه شناسی به

آن تغییر کلی جهان نگری فرد و تغییر ناگهانی موجودیت شخص می گویند.

۲۱۸. *Labyrinth* صص ۳۹ به بعد، صص ۵۵ به بعد، ۱۰۹ - ۱۰۶، *Enemy* صص ۱۱۳ به بعد؛ *Questioned Will*.

صص ۵۱ به بعد.

۲۱۹. از همان ابتدا احساس کردم گروهی که به بهائی مشهورند نمایندگان چیزی هستند که با آنچه حضرت عبدالبهاء سعی

می کرد به جهان ارائه کند، بسیار متفاوت است. *Enemy* ص ۲۴. همچنین مراجعه فرمائید به *Questioned Will*.

ص ۳۷ به بعد.

۲۲۰. همانطور که برای مثال از صفحه ۲۴ *Enemy* پیداست، این تا آنجا پیش رفت که حتی شرح وی از دو سفر زیارتی که

به حیفا رفت با مشکلاتی از دیگر زائران به هم آمیخته است.

۲۲۱. *Questioned will*، ص ۳۷؛ ضمیمه، ص ۴ به بعد.

بهائی رد کرده است.^{۲۲۲} وی از اوّل به حضرت شوقی افندی ظنین بود و گمان می کرد که ایشان کتاب خطّی را که وی فرستاده بود، به حضرت عبدالبهاء نداده اند.^{۲۲۳}

وی، بنا به گفته خودش، به محض اینکه چهار هفته پس از صعود حضرت عبدالبهاء از وجود الواح وصایا خبردار شد، آن را رد کرد.^{۲۲۴} به هر حال حملات علّنی وی تا دسامبر ۱۹۲۷ هنوز شروع نشده بود.^{۲۲۵} در این تاریخ به محض اینکه توسعه تشکیلاتی جامعه تحت قیادت حضرت ولی امرالله به نحوی بارز و بدیهی آشکار گردید، نامه‌ای به محافل ملی ایالات متّحده و کانادا نوشت.^{۲۲۶}

وایت قبلاً انکار خود را طی سفری در سال ۱۹۲۶^{۲۲۷} در تمام جوامع بهائی در شهرهای بزرگ امریکا مطرح کرده بود. وی در آوریل و می ۱۹۲۸ به اروپا سفر کرد و عملاً همه بهائیان لندن را ملاقات نمود^{۲۲۸}، اما موفقیتی بدست نیاورد. فقط در آلمان با وی همدلی شد.^{۲۲۹} وی دو هفته را در اشتوتگارت و در منزل ویلهلم هریگل (Herrigel Wilhelm) گذراند که یکی از مؤمنین اولیه جامعه بهائیان آلمان بود.^{۲۳۰} هریگل پس از ملاقات با او جانب او را گرفت.

دلایل این پیشامد پیچیده است. موضوع این نبود که هریگل در اصل با مقام ولایت مخالف باشد یا الواح وصایای حضرت عبدالبهاء را رد کند،^{۲۳۱} ظاهراً طی سالها تنش هائی

۲۲۲. *Labyrinth*، ص ۳۸: *Enemy*، ص ۱۷. ۲۲۳. *Enemy*، ص ۲۰۶.

۲۲۴. *Questioned will*، ص ۲۷: *Enemy*، ص ۱۵.

۲۲۵. *Enemy*، ص ۸۳ به بعد.

۲۲۶. این شامل ایجاد محافل محلی و ملی، انشاء و ثبت نظامنامه این هئتها (۱۹۲۶) و ثبت نام "بهائی" به عنوان یک نشان رسمی (۱۹۲۶) می شد، تحولاتی که برای وایت به شدت نفرت انگیز بود.

۲۲۷. *Enemy*، ص ۲۷. ۲۲۸. همان مأخذ، ص ۹۸.

۲۲۹. همان مأخذ، صص ۱۰۰ به بعد.

۲۳۰. هریگل در سال ۱۸۶۵ بدنیا آمد. وی که قبل از سال ۱۹۰۹ بهائی شده بود، حضرت عبدالبهاء را در بهار ۱۹۱۳ زیارت کرد و از طریق وین ایشان را از اشتوتگارت تا بوداپست همراهی نمود.

۲۳۱. از نامه‌ای که هریگل به تاریخ ۱۷ مارچ ۱۹۳۰ به جامعه بهائی آلمان نوشته، معلوم است که وی قبلاً مدّتی با وایت در ارتباط بوده است.

۲۳۲. هریگل از تمهیدات حضرت عبدالبهاء برای جانشینی‌شان حمایت می کرد و مکرراً با حضرت شرقی افندی که می خواست حمایت ایشان را در اختلافاتی که با جامعه بهائیان آلمان داشت، جلب کند، مکانبه داشت. کار به آنجا رسید

بین برخی از برجسته‌ترین نمایندگان جامعه بهائیان آلمان پیش آمده بود. این تنش‌ها با استقرار مؤسسات جامعه بهائی بروز نمود و آشکار گردید. در اواخر فوریه ۱۹۲۲ حضرت شوقی افندی نمایندگان همه جوامع ملی را برای شرکت در جلسه‌ای در حیفا دعوت فرموده بودند. نمایندگان آلمانی که دعوت شدند، کنسول آلبرت شوارتز (Consul Albert Schwarz) ^{۲۳۳} و همسرش آلیس ^{۲۳۴} و ویلهلم هریگل ^{۲۳۵} بودند. هر چند جزئیات این ملاقات که فقط آلبرت و آلیس شوارتز توانستند به عنوان نمایندگان آلمان در آن شرکت کنند، معلوم نیست، ولی واضح است که در این مذاکرات دو موضوع مورد توجه بود: اول، ولی امر به عنوان جانشین حضرت عبدالبهاء و ثانی ساختار تشکیلاتی جامعه. ^{۲۳۷} به

که در یک جلسه عمومی، احتمالاً کنگره بهائی ۱۹۲۶ یا ۱۹۲۷ از نامه‌های شخصی‌ای که از حضرت شوقی افندی دریافت کرده بود نقل قول کرد تا ارتباط خود را با ریاست دین نشان دهد و به این ترتیب موقعیت خود را مقابل محفل روحانی ملی تحکیم کند.

^{۲۳۳}. (۱۸۷۱ - ۱۹۳۱) وی یک بانکدار بود و بیشتر انرژی مصرفی شهر **Wurttemberg** را کنترل می‌کرد. وی القاب **Kommerzienrat** (لقبی که به ناچاران برجسته داده می‌شد) و "کنسول نیروی سلطنتی" را برخوردار داشت. آلبرت شوارتز حامی هنر و اهداف اجتماعی‌ای مانند بازسازی حمام‌های شفا بخش در **Bad Mergentheim** نیز بود. ^{۲۳۴}. (۱۸۷۵ - ۱۹۶۵) نی سولیو (nee Solivo) دختر یک صنعتگر باواریایی. وی قبل از شورش و در سال ۱۹۱۱ بهائیان شد.

^{۲۳۵}. این تلگرام در *Sonne der Wahrheit* 2.3 (May 1922) منتشر شد. آلیس شوارتز در خاطرات منتشر نشده‌اش، *(Lausche den Worten des Erleuchteten. Meine Erinnerungen an* *Abdu'l-Baha, p. 138*) تاریخ این تلگرام را ابتدای ۱۹۲۲ ذکر می‌کند.

^{۲۳۶}. گزارش‌های موجود در: *Sonne der Wahrheit* شماره ۲/۳ (مه ۱۹۲۲)، صص ۴۷ به بعد. شماره ۲/۴ (ژوئن ۱۹۲۲)، صص ۵۸ به بعد، شماره ۲/۵ (ژوئیه ۱۹۲۲)، صص ۷۵ به بعد، و نیز *lauschen den Worten* (صص ۱۳۹ به بعد) بسیار شخصی و کلی هستند و مطلب چندانی درباره آنچه که واقعاً در این کنفرانس صحبت شده، روشن نمی‌سازند. گزارشی که درباره چهاردهمین کنفرانس سالانه در شیکاگو نوشته شده که در آن شرحی از جلسه منعقد در حیفا ارائه شده، عمدتاً احساسات احبّاء را توصیف می‌کند. (نجم باختر، مجلد ۱۳، شماره ۴ (۱۷ مه ۱۹۲۲) صفحه ۶۷ به بعد. اشارات مبهمی در صفحه ۹۲ وجود دارد.

^{۲۳۷}. مورد دوم بخصوص در توقیعی از حضرت شوقی افندی به تاریخ ۵ مارس ۱۹۲۲ منعکس شده است (ابتدا در نجم باختر، مجلد ۱۳، شماره ۴ (۱۷ مه ۱۹۲۲) و بعد در *Baha'i Administration* ص ۱۷ به بعد چاپ شد). ترجمه اولیه

نظر می‌رسید که بعد از آن ملاقات‌ها قرار بود اشارات جسته و گریخته‌ای با تأکید جدید بر روی توسعه تشکیلاتی صورت گیرد.^{۲۳۸} در ۱۶ سپتامبر ۱۹۲۲ در یک "کنگره بهائی"^{۲۳۹}، اولین محفل ملی جامعه بهائیان آلمان انتخاب شد.^{۲۴۰}

به نظر می‌رسد که این رشد و توسعه تشکیلاتی تا حدودی با واکنش‌های تند و خشک اداری توأم بوده^{۲۴۱} که از سوی جامعه آلمان و مؤسسات جدیدش اعمال می‌گشته است.^{۲۴۲} واضح است که جامعه آنروز آلمان در تطابق با تشکیلات جدید دچار مشکل

آلمانی آن که دارای اشتباهاتی است در *Sonne der Wahrheit* شماره ۲/۵ (ژوئیه ۱۹۲۲) صفحه ۶۶ به بعد چاپ شد.

۲۳۸. مثلاً در انتخاب "محفل ۹ نفره" (بعدها محفل روحانی نامیده شد) در روز ۴ مه ۱۹۲۲ در اشتراکتگارت (۴ *Wahrheit*

Sonne der) (ژوئن ۱۹۲۲)، ص ۶۳ به بعد) در ارتباط با این خبر جملات ذیل به چشم می‌خورد:

"... به واسطه حضرت شرقی افندی امر بهائی به دوره جدیدی وارد شده است: دوره سازمان دهی تشکیلاتی و نظم اداری. در حالی که حضرت بهاء‌الله بنیان‌گزار و حضرت عبدالبهاء مبلغ و مروج دینت بهائی بودند، حضرت شرقی افندی سازمان دهنده آن به شمار می‌آیند."

۲۳۹. *Baha'i-Kongress* که بعدها *Nationaltagung* با انجمن شور ملی نامیده شد. دعوت به

Baha'i-Kongress (صفحه ۱۱۰، شماره ۷ *Sonne der Wahrheit* (سپتامبر ۱۹۲۲)) تا حدی اهمیت این

کنگره و اولین انتخابات یک *Nationalrat* (محفل ملی که بعدها *Nationaler Geistiger Rat* یا محفل روحانی ملی خوانده شد) را برای جامعه آلمان نشان می‌دهد.

۲۴۰. *Sonne der Wahrheit* شماره ۲/۸ (اکتبر ۱۹۲۲)، صص ۱۲۴ به بعد؛ و شماره ۲/۹ (نوامبر ۱۹۲۲)، صفحه

۱۴۱ به بعد.

۲۴۱. اظهارات پراکنده تلویحاً نشان می‌دهد که افکار سنتی درباره قدرت تا حدی به هیت‌های جدید منتقل شده بود. برای

مثال توجه کنید به عبارت "روحی که جلسات بهائی بایستی با آن تشکیل شود." *Sonne der Wahrheit*، شماره ۲/۸

(اکتبر ۱۹۲۲).

۲۴۲. منشی حضرت ولی امرالله در تاریخ ۴ آوریل ۱۹۳۰ از سوی ایشان به جامعه آلمان چنین می‌نویسد: "حضرت ولی

امرالله امیدوارند در نتیجه اقدامات خانم وایت احباء متحدتر شوند و اهمیت وظیفه‌ای را که بر عهده دارند،

بیشتر درک نمایند. شاید اگر تلاشی مجدانه‌تر و فداکاری عظیم‌تری کرده بودیم و طبق نوایای صریحه مولای

حنون در انتشار امرالله بیشتر کوشیده بودیم، خانم وایت و امثال وی نمی‌توانستند تا این حد عیب‌جویی نمایند و

بوده است. گزارش‌های تهیه شده از "کنگرهٔ بهائی" نشان می‌دهد که منویات حضرت ولی امرالله را از چند نظر به درستی درک نکرده بودند.^{۲۴۳} شایان توجه است که حضرت ولی امرالله ظاهراً بدون آنکه نتیجه‌ای بگیرند مکرراً به محفل ملی تذکر می‌دادند که بطور منظم به ایشان گزارش بدهد.^{۲۴۴} از سوی دیگر برای اجتنابی که تا بحال مستثلاً از هرگونه تشکیلات اجتماعی هرکاری را که فکر می‌کردند بهتر است انجام می‌دادند، آسان نبود که خود را با یک نظام مبنی بر انتخابات دموکراتیک، مشورت و تصمیم‌گیری اکثریت تطبیق دهند. بخصوص برای ویلهلم هریگل که سالها فعال بود، سخنرانی می‌کرد، ترجمه می‌کرد و تعالیم بهائی را انتشار می‌داد و نقش قابل توجهی را در رشد جامعهٔ بهائی اشتوتگارت بازی کرده بود، پذیرفتن این تحولات آسان نبود.^{۲۴۵} تنش‌های بین هریگل و شوارتز، رئیس محفل ملی، این مشکلات تشکیلاتی را تشدید می‌کرد.^{۲۴۶} علیرغم

بگویند که تشکیلات روح را از بین برده است. پس یابید از آنچه گذشت درسی بگیریم..." (ترجمه)

(Shoghi Effendi, *The Light of Divine Guidance*, Vol. 1, p. 36).

۲۴۳. وقتی گزارش‌های کنگره‌ها مستقیماً با توابع موزخ ۵ مارچ ۱۹۲۲ و ۱۲ مارچ ۱۹۲۳ (*Baha'i Administration*) ص ۱۷ به بعد، ص ۳۴ به بعد) در مورد ساختار، نحوهٔ انتخاب و وظائف این مؤسسات مقایسه می‌گردد، این مسئله بخوبی آشکار می‌گردد.

۲۴۴. تازه در ۲۷ ژانویه ۱۹۲۷ بود که محفل ملی طی عریضه‌ای اظهار داشت که تصمیم گرفته، خلاصه مذاکرات جنسات را برای حضرت ولی امرالله ارسال نماید و مکاتبات منظم با ایشان داشته باشد.

۲۴۵. این وضعیت با این واقعیت دشوارتر می‌شد که به طور فزاینده‌ای جوانان برای عضویت در این هیئت‌ها انتخاب می‌شدند که برخی از آنها تحصیلات رسمی بسیار بالاتری داشتند. اطلاعات هریگل تا حد زیادی مبنی بر مطالعات شخصی بود. وی لهجهٔ غلیظ سوایی (*Swabian*) داشت که شنوندگانش را در سخنرانی‌هایی که در سایر نقاط آلمان می‌کرد، آزار می‌داد. امکانات مالی وی بخصوص در مقایسه با کنسول شوارتز محدود بود و برای مسافرنهای تشویقی گسترده‌اش نیازمند حمایت مالی بود. وی برخلاف تمنای آکید محفل روحانی ملی آلمان تلاش کرد با درخواست مستقیم کمک مالی از احبای امریکا درآمد خود را افزایش دهد.

۲۴۶. این از عرایض مختلفی که هریگل از سال ۱۹۲۳ به بعد برای حضرت ولی امرالله فرستاده، مشخص است. هریگل در نامه‌ای که در اوائل نوامبر ۱۹۲۳ نوشته می‌گوید که چهار سال است مشکلاتی وجود دارد و از حضرت ولی امرالله تمنا می‌کند دعا بفرمایند. امکان دارد که این رنجیدگی یک طرفه بوده باشد. چون آلبرت شوارتز در نامه‌ای به تاریخ دسامبر ۱۹۲۵ می‌نویسد که: "بخصوص روابط متقابل با آقای هریگل بسیار خوب است."

تلاشهای مکرر و دامنه‌دار برای ایجاد سازش و آشتی^{۲۴۷}، کار چنان بالا گرفت که در تابستان ۱۹۲۸ هرینگل آماده پذیرش یک راه حل افراطی بود. اگر او نمی‌توانست با تشکیلات کنار بیاید، پس باید آنها را کنار می‌گذاشت. بنابراین حملات ضد تشکیلاتی و ایت زمینه مستعد خود را یافت.^{۲۴۸}

ویلهلم هرینگل در تاریخ ۱۷ مارچ ۱۹۳۰ نامه‌ای به بهائیان آلمان نوشت و کناره‌گیری خود را از "تشکیلات (امانه از امر مقدس بهائی)" اعلام نمود.^{۲۴۹} در همین زمان وی و چند نفری که افکاری مشابه وی داشتند، "اتحادیه جهانی بهائی" را بنا نهادند.^{۲۵۰} که تنها فعالیت قابل توجه آن انتشار ترجمه آلمانی کتاب وایت تحت عنوان "عبدالباها و عصر موعود" بود.^{۲۵۱} این گروه نتوانست جای پائی برای خود در جامعه بیابد و دیری نگذشت

۲۴۷. این تلاش‌ها توسط افراد اعضای محفل روحانی ملی و احبای مختلف آلمان صورت گرفت و حضرت ولی امرالله نیز مکرراً نمایندگانی به اشتونگارت فرستادند تا آشتی را برقرار سازند. در توفیق مورخ ۶ جون ۱۹۳۹

(*The Light of Divine Guidance*, vol. 1, pp. 97f.) منشی حضرت ولی امرالله می‌نویسد: «... زیرا برای ایشان تقریباً محال است که از چنین فاصله‌ای و بدون شنیدن سخنان طرفین مداخله نمایند. ایشان مکرراً نوشته و از اجباء خواسته‌اند که جمع شوند و بدون ناراحتی و صادقانه و بطور کامل با یکدیگر صحبت کنند و مشکلاتشان را حل نمایند. این باعث تأسف حضرت شوقی افندی است که چنین چیزی امکان نداشته و آقای هرینگل حاضر به مصالحه نبوده‌اند...»

۲۴۸. این از آنجه که احتمالاً آخرین عریضه وی به حضرت ولی امرالله است و در تاریخ ۳ مارچ ۱۹۳۰ نوشته شده. پیداست.

۲۴۹. وی گزیده‌هایی از کتاب وایت موسوم به *The Baha'i Religion and its Enemy: The Baha'i Organization* را که به آلمانی ترجمه شده بود نیز ضمیمه عریضه‌اش نمود.

۲۵۰. تعیین دقیق تعداد افرادی که به این گروه تعلق داشتند، امکان ندارد، زیرا پس از ممنوعیت دیانت بهائی توسط هاینریش هیملر Reichsfuhrer SS Heinrich Himmler در ۲۱ ماه می ۱۹۳۷ (مقاله "Die Jahre des verbots" اثر Werner Gollmer مندرج در صفحه ۲۱ *Baha'i-Nachrichten* شماره ۲ (آوریل ۱۴۵ بدیع)، زیر *Wiederkunft*، نشر دوم، ۱۹۸۴، صفحه ۵۲) از تقریباً ۴۰ نفر پیروان نام می‌برد، اما طبق گزارشات شفاهی بنظر نمی‌رسد که تعداد آنها بیش از ده تا بیست نفر بوده باشد. اسامی ۸ نفر از این افراد شناخته شده‌است.

۲۵۱. *Abdu'l-Baha und das Verheibene Zeitalter*, Stuttgart, 1930. سال بعد این گروه کتاب منتشر شده توسط انجمن بهائی (Baha'i Association) در سال ۱۹۱۳ را (که در آن زمان تحت عنوان *A Message to*

که پس از مرگ هریگل^{۲۵۲} در سال ۱۹۳۲، برخی از پیروانش به جامعهٔ بهائی بازگشتند.^{۲۵۳} به دنبال ممنوعیت دیانت بهائی در رژیم نازی در سال ۱۹۳۷، "اتحادیه جهانی بهائی" عملاً نابود شد.^{۲۵۴} پس از شکل‌گیری مجدد جامعهٔ بهائی آلمان در سال ۱۹۴۵،^{۲۵۵} بسیاری از وابستگان سابق هریگل به دامان جامعه بازگشتند.^{۲۵۶}

هرمان زیمر یکی از اولین افراد گروهی بود که به دور هریگل جمع شده بودند. آنها خویشاوندی سببی داشتند^{۲۵۷} و هر چند زیمر بعداً تأکید نمود که وی هرگز عضوی از جامعهٔ بهائی نبوده است،^{۲۵۸} شکی نیست که وی و والدینش^{۲۵۹} و تعدادی دیگر از اعضای دور و نزدیک خانواده بزرگش^{۲۶۰} سالهای سال خودشان را بهائی می‌دانستند.

the Jews انتشار یافته بود)، مجدداً چاپ کردند. این اثر ترجمهٔ آلمانی یکی از خطابات حضرت عبدالبهاء مرسوم به "وحدت اساسی تفکر دینی" (*Die Wesentliche Einheit der religiösen Gedanken*) بود که در ۱۹۳۱ در اشتونگارت طبع شد.

۲۵۲. در مکاتبات بین تیلد دیستل هورست (Thilde Diestelhorst) که در سال ۱۹۳۱ از جامعهٔ آلمان دیدن کرد و حضرت ولی امرالله، نشانه‌هایی از آن وجود دارد که هریگل ظاهراً خودش قبل از مرگش بدنبال آشتی با جامعه بوده است. *Shoghism* 253، اثر زیمر، ص ۱۰۵. ۲۵۴. همان مأخذ، ص ۱۰۸.

۲۵۵. "Die Jahre des Verbots" اثر Werner Gollmer، ص ۱۹ به بعد و ۹ به بعد نگاه کنید.

۲۵۶. «اینکه بسیاری از اعضای "اتحادیه جهانی بهائی" سابق حال می‌خواهند تسجیل شوند و به جامعه بپیوندند، باعث خشنودی بسیار ایشان (حضرت ولی امرالله) گردید. ایشان احساس می‌کنند که شما بایستی با تمام قوا آنها را به عنوان بهائیان رسمی بپذیرید مگر اینکه خودتان دلیلی برای شک در صمیمیت افراد داشته باشید.» (ترجمه توفیق موزخ ۲۲ نوامبر ۱۹۴۶ که از جانب حضرت ولی امرالله خطاب به محفل ملی آلمان نوشته شده است در (*The Light of Devine Guidance*)، ج ۱، ص ۱۱).

۲۵۷. پدر بزرگ مادری زیمر و همسر هریگل برادر و خواهر بودند. لوئیس زیمر (Luise Zimmer (nee Pfund) مادر هرمان زیمر در ابتدا از اجتنابی بود که سعی می‌کردند بین هریگل و محفل روحانی ملی واسطه شوند. پس از آن که هریگل از جامعه گسست وی و پسرش جانب هریگل را گرفتند.

۲۵۸. *Shoghism*، ص ۱۲۵.

۲۵۹. پدر وی در جنگ جهانی ازل کشته شده بود. حضرت عبدالبهاء در لوحی که موزخ ۳ جولای ۱۹۱۷ است، همدردی خویش را با خانواده‌اش ابراز فرموده‌اند.

۲۶۰. به جز خانم و آقای هریگل و هرمان زیمر و مادرش، بقیه اعضای این خانواده گسترده (شامل خانواده‌های فوند

زمر نیز مانند هرینگل در ابتدا در موضعش نسبت به حضرت شوقی افندی پذیرش داشت^{۲۶۱} اما وقتی در "عنفوان جوانی" بدون اطلاع قبلی و در حالی که از اقوامش در مصر دیدن می‌کرد^{۲۶۲} به حینا سفر کرد^{۲۶۳} و با دلشگستگی بسیار^{۲۶۴} دریافت که حضرت شوقی افندی در آنجا نیستند،^{۲۶۵} ناگهان تغییر کرد. پس از جنگ زمر عملاً تنها بود. اما فعالیت‌هایش را تحت عنوان "اتحادیه جهانی بهائی"، "اتحادیه جهانی برای دیانت جهانی و صلح جهانی" و "بهائیان آزاد"^{۲۶۶} ادامه داد. قبل از دهه ۱۹۶۰ فعالیت‌های وی اندک و پراکنده بود.^{۲۶۷} اما طی سالهای دهه ۶۰ جزوات متعددی منتشر کرد.^{۲۶۸} وی در

Pfund و بوب Bopp و کوستلین (Köstlin) در ظلّ جامعه باقی ماندند.

۲۶۱. همانطور که از این واقعت که وی تا ۶ جون ۱۹۲۷ هنوز برای حضرت ولی امرالله عریضه می‌نگاشت، معلوم است.

۲۶۲. از تاریخ دقیق این دیدار اطمینان حاصل نشده است، اما مسلماً بعد از کناره‌گیری هرینگل از جامعه و قبل از شروع

جنگ دزم جهانی بوده است. ۲۶۳. *Shoghism* ص ۸۹.

۲۶۴. تا اوائل دهه ۱۹۶۰ وی هنوز با حرارت زیاد درباره این دلشگستگی و یأس خود با پدر بزرگم صحبت می‌کرد.

۲۶۵. و این دلیل حملات دائم وی به غیبت حضرت شوقی افندی از حینا بود. برای مثال: *Shoghism* ص ۸۶ به بعد،

۸۹ به بعد، ۹۱ و ۹۳.

۲۶۶. همه این گروهها تحت آدرس خصوصی زمر ثبت شده بودند.

۲۶۷. فقط یک نشریه زیر موجود است که در سالهای ۱۹۸۴ و ۱۹۸۶ تجدید چاپ شد:

Hermann Zimmer, *Die Wieder Kunft Christi-Von der die Prophezeiungen sprechen*, Waiblingen, 1950.

در این نشریات که شامل یک ضمیمه هم می‌شود، در زمر ادعاهای خود علیه جامعه بهائی را تکرار می‌کند:

"Quo vadis, Bahai-Religion? Die Bahai-Religion ist zum "Shoghismus" geworden".

۲۶۸. اکثر این رسالات چاپ مجدد کتبی بود که تیبلاً توسط جامعه بهائی منتشر شده بود:

Thornton Chase, *Ehe Abraham ward, bin Ich!* Waiblingen-Stuttgart, 1960.

(چاپ جدید کتابی که در سال ۱۹۱۳ منتشر شده بود):

idem, *Zweck und Ziel der Bahai-Offenbarung*, Waiblingen-Stuttgart, 1962; Myron

Phelps, *Life and Teachings of Abbas Effendi*, New York-London, 2nd edn. 1912;

چاپ جدید *The Master in Akka* با تجدید نظر و حاشیه نویسی و یک مقدمه جدید از مرضیه گیل، لوس آنجلس،

سال ۱۹۶۴ برای سخنرانی سفرهائی به سراسر آلمان نمود^{۲۶۹} و در سال ۱۹۶۹، برای اولین بار جامعه بهائیان آلمان را با یک نامه سرگشاده مورد خطاب قرار داد که در آن نظریاتی را که بعدها در کتابش آنها را کامل نمود، ارائه داد.^{۲۷۰} این کتاب در سال ۱۹۷۱ در ۵۰/۰۰۰ نسخه منتشر گردید و بنا به گفته خود زیر به کتابخانه‌ها و مؤسسات در سراسر اروپای آلمانی زبان فرستاده شد.^{۲۷۱} در سال ۱۹۷۳ وی ۳۵۰۰۰ نسخه از ترجمه انگلیسی آن را چاپ کرد که در سراسر عالم توزیع شد.^{۲۷۲} این سؤال مطرح است که با توجه به اینکه زیر سازمانی نداشت که از وی پشتیبانی کند، منبع مالی وی برای این طرح از کجا تأمین می‌شد؟ بین سالهای ۱۹۷۷ و ۱۹۸۳ وی پنج نشریه دیگر برای بهائیان ایالات متحده، آلمان، اتریش و سوئیس فرستاد ولی با ناراحتی متوجه شد که این نامه‌ها آن نتیجه‌ای را که وی امیدوار بوده در بر نداشته‌است.^{۲۷۳} این عدم استقبال در مورد آگهی‌هایش در روزنامه^{۲۷۴} و نامه‌های شخصی‌اش به بهائیان که اخیراً به جامعه بهائی پیوسته بودند، هم صدق می‌کرد. گزارش‌های متعدد از تعقیب و آزار بهائیان ایرانی تحت حکومت خمینی، زیر را بر آن داشت که نامه‌ای به ستون خواننده‌های مجله اشتوتگارت^{۲۷۵} بنویسد که در آن (با حرارتی مشابه خود رژیم ایران) جامعه بهائی را متهم کرد که یک گروه سیاسی است.^{۲۷۶} تنها نتیجه ملموسی که از آنچه که آشکارا یک مبارزه

۲۶۹. *Shoghism*, اثر زیر. ص ۱۲۵.

270. *Eine Testaments Falschung wertet die Bahai-Religion ab in den politischen Shoghismus*, Waiblingen - Stuttgart, 1973.

۲۷۱. به جز سیصد نسخه‌ای که مستقیماً برای اعضای جامعه بهائی فرستاد (طبق نامه‌ای که دهم فوریه ۱۹۷۸ نوشته و نامه سرگشاده‌اش در ژانویه ۱۹۷۹).

272. *A Fraudulent Testament Devalues the Bahai Religion into Political Shoghism*.

اعلان شده در نامه سرگشاده‌اش در ژانویه ۱۹۷۹. یک چاپ مجدد از آن در سال ۱۹۸۰ منتشر شد.

۲۷۳. *Shoghism*, p. 113 وی در *Materialdienst* 33, Issue 12 (1970), p. 139 نیز از این موضوع شکوه و شکایت می‌کند.

۲۷۴. برای مثال در *Stuttgarter Zeitung* of 12 August 1977.

۲۷۵. ۵ سپتامبر ۱۹۸۱.

۲۷۶. در این رابطه توجه به این نکته نیز جالب است که پس از ممنوعیت جامعه بهائی تحت حکومت هیتلر در سال ۱۹۳۷

همه جانبه از طریق نامه‌نگاری^{۲۷۷} به سردبیران روزنامه‌ها بود، حاصل گردید، چاپ
تفسیری در روزنامه *Jülicher Nachrichten* بود.^{۲۷۸}

۶. مباحث مربوط به سبک و محتوی

وایت تقاضا نمود که الواح وصایای حضرت عبدالبهاء از سه جنبه بررسی شود:^{۲۷۹}
"جنبه روحانی" یعنی اینکه آیا الواح وصایا مطابق تعالیم و نیاتی که حضرت
عبدالبهاء در طول حیاتشان ابراز فرموده‌اند، هست، "جنبه ادبی" یعنی اینکه آیا سبک
نگارش الواح وصایا مطابق سبک حضرت عبدالبهاء هست و "جنبه خط‌شناسی" زیرا وی
مدعی بود که تجزیه و تحلیل خط الواح وصایا نشان می‌دهد که جعلی است.
فیچیکیا نیز عیناً همین تقاضا را اخذ نمود و نظریات وایت و زیمرا مجدداً مطرح
کرد. نحوهٔ ارائهٔ وی، بخصوص که بدون هیچگونه انتقاد یا ارائهٔ دلائل طرف مقابل است،
به خواننده اینطور القاء می‌کند که این عبارات حقائق اثبات شده‌ای هستند.^{۲۸۰} اولین
نظریه‌ای که فیچیکیا از اشخاص فوق‌الذکر نقل می‌کند، مبنی بر مقایسهٔ ادعائی متن است:
وی استدلال می‌کند که شدت لحنی که در انتخاب کلمات و جملات الواح وصایا بکار رفته

(به دلیل فعالیت‌های صلح‌جویانه^{۲۷۷})، زیمرا تقاضا نام‌های خطاب به هاینریش هیملر رئیس‌گشتاپو نوشت و درخواست
نمود که "بهایان آزاد" از این حکم مستثنی شوند. زیرا آنها بر خلاف شوقیسم سیاسی اهداف سیاسی را دنبال نمی‌کنند
(*Shoghism*, p. 126). وی تقاضای مشابهی را نیز تسلیم سفارت اتحاد جماهیر شوروی در سال ۱۹۶۷ نمود (همان
مأخذ، ص ۶۵).

۲۷۷. "Quo vadis, Bahai-Religion?"، به تاریخ ۵ آوریل ۱۹۸۳.

۲۷۸. در روز ۲۳ آوریل ۱۹۸۳.

۲۷۹. بنا به گفتهٔ وایت این معیارها را آلبرت اس. آزیورن *Albert S. Osborne* خط‌شناس تعیین کرده‌است که به هر حال
حاضر نشد نقشی را که وایت برایش در نظر گرفته بود، بازی کند. (*Enemy*, p. 110).

۲۸۰. فقط با بررسی دقیق‌تر است که معلوم می‌شود وقتی ادعاها به طور مختصری مشکوک هستند، فیچیکیا آنقدر محتاط
ست که فقط از دیگران نقل قول می‌کند: "هرمان زیمرا... که سعی کرده بود شواهد علمی برای تأیید نظریهٔ جعلی وصیت
امه پیدا کند در اشاره به تحقیقات قبلی روث وایت آمریکائی نتیجه می‌گیرد که... "هرمان زیمرا بر این عقیده‌است که" (p.
295 "در حالی که طبق نظر زیمرا" (p. 297) روث وایت و هرمان زیمرا این را غیر قابل تردید می‌دانستند که... "زیمرا...
جزیه و تحلیل بسیار جالبی از سبک... ارائه می‌دهد" (p. 298. تأکید از فیچیکیا) و غیره.

با لحن و دامنه لغاتی که حضرت عبدالبهاء در سایر آثارشان بکار برده‌اند، تطابق ندارد. آنچه که او به آن اشاره می‌کند تذکرات حضرت عبدالبهاء در مورد اتحاد جامعه بهائی و پذیرش و حمایت از مؤسساتی که فرار بود جانشین نقش ایشان در رهبری جامعه شود و اندازات ایشان در رابطه با ناقضین عهد است.^{۲۸۱} از نظر وایت و زیمر حضرت عبدالبهاء تجسم اعتدال و ملایمت و فروتنی و عشق بی دریغ و بی قید و شرط بودند. بنابراین از نظر ایشان، بین صراحت لهجه و لحن تند و سبک نگارش برخی از عبارات الواح وصایا و "عبدالبهائی که تاریخ می‌شناسد، ارتباطی نمی‌توان یافت".^{۲۸۲} محتوی و سبک این عبارات برعکس یادآور سبک حضرت شوقی افندی در قرن بدیع است.^{۲۸۳}

جالب است که به این نکته توجه کنیم که نه وایت، نه زیمر و نه فیچیکیا تمایز روشنی بین جنبه اول (تجزیه و تحلیل محتوی) و جنبه دوم (تجزیه و تحلیل سبک) که خودشان به عنوان معیار مطرح می‌کنند، قائل نمی‌شوند. آنها برای این کار دلیل خوبی دارند. برای آن که شخص بتواند از نظر سبک‌شناسی، تجزیه و تحلیلی به عمل آورد، باید تسلط بسیار کاملی بر زبان مورد نظر داشته باشد، بخصوص بر دستور زبان و انواع و خصوصیات سبک‌ها. فقط در این صورت است که فرد در موقعیتی قرار می‌گیرد که بتواند دربارهٔ دقائق آن زبان قضاوت کند. متن اصلی الواح وصایای حضرت عبدالبهاء به زبان فارسی است. وایت و زیمر همان قدر از فارسی بی اطلاع بودند^{۲۸۴} که فیچیکیا بی اطلاع

۲۸۱. در مورد موضوع نفی عهد مراجعه فرمائید به شیفر، ص ۱۹۲ به بعد کتاب حاضر.

۲۸۲. *Shoghis*، ص ۳۴.

۲۸۳. برای توصیف مجمل این اثر مراجعه فرمائید به گولمر، ص ۴۱۸ و بعد کتاب حاضر.

۲۸۴. مورد ذیل نمونه‌ای است از نتایج عجیب ترکیب این بی اطلاعی از زبان و سؤطن بیمارگونه: وقتی زیمر جاب آلمانی هفت وادی حضرت بهاءالله را می‌خواند در صفحه ۴۰ با اصطلاح "ولی امر" (Guardian Of The Cause) برخورد نمود. این عبارت توجهش را جلب کرد و جاب‌های قدیمی تر انگلیسی (The Seven Vallies)، ترجمه علی فلی خان، شیکاگو، (۱۹۰۶) و (فرانسوی *L'Oeuvre de Baha'u'llah* ترجمه هیرلیت در نفوس، جلد ۱، پاریس، ۱۹۳۳) این کتاب را جستجو نمود و کشف کرد که اصطلاح مورد بحث به ترتیب با عبارات *Guardian of the Command* و *La Manifestation* ترجمه شده بوده است. (*Shoghism*, pp. 103 ff.) به نظر وی این فقط یک معنی می‌توانست داشته باشد: متن جعل شده بود! وی تا آنجا پیش رفت که بگوید: نسخه‌های امریکائی، انگلیسی و آلمانی هفت وادی که از سال ۱۹۳۶ به بعد منتشر شده اصطلاح *Guardian of the Commend* (یعنی مظہر مر الهی) به "Guardian of the Cause" معنی شوقی افندی و تانی تبدیل شده است... این برای مترجم آلمانی

است^{۲۸۵} و بنابراین آنها نمی‌توانستند حتی اصل سندی را که به آن حمله می‌کردند

سردمند بود زیرا در سال بعد، در ۱۹۵۱ دکتر هرمان گروسمن Hermann Grossmann برای ترجمه نادرستش ابادی امرالله گردید^{۲۸۵} ("نامه سرگشاده" به تاریخ ۴ آوریل ۱۹۸۳)،

"Quo vadis, Baha'i Religion?" همچنین مراجعه فرمائید به صفحه ۱۵۵ Shoghism فیجیکیا با خوشحالی این را در نامه سرگشاده‌اش به بهائیان سوئیس مطرح می‌کند، (آگوست ۱۹۷۴، صص ۴ به بعد) اگر یکی از آنها به متن اصلی دسترسی داشت می‌دید اصطلاحی که حضرت بهاء‌الله بکار برده‌اند، ولی امرالله است. این اصطلاح معانی متعددی دارد. "ولی" بخصوص در ترکیب "ولی امرالله" حقیقتاً عنوان دارنده مقام ولایت دیانت حضرت بهاء‌الله است. (برای جزئیات مطلب مراجعه فرمائید به:

(Gollmer, Gottesreich, ch e.2.42 and 11. 2.2) بهر حال ولی طیف وسیعی از معانی را در بر می‌گیرد: برای مثال عنوانی است برای امامان شیعه، همچنین نامی است برای خداوند یا عنوانی است که برای پیامبر بکار رفته است. آن را می‌توان با کلمات (حامی) Protector, (حافظ) Guardian (یاری دهنده) Helper (ولی نعمت) benefactor (معین) Companion, (دوست) Friend (آقا و صاحب) Lord and Master ترجمه کرد (Carra de Vaux, Keyword "Wali", in SEI, p. 629; Ryád Qadimi and Ihsán'u'llah Himmat, Shishhizár lughat, Hofheim, 2nd edn. 1982).

اصطلاح امر نیز معانی مختلف بسیاری دارد: در زمینه متون بهائی معمولاً (موضوع) matter (نهضت) cause, (دستور) Command, (ظهور) Revelation ترجمه می‌شود (برای بحث مفصل‌تر مراجعه فرمائید به: Towfigh, Schöpfung, pp. 180f. بنابراین در نفوس کوشید که معنی را با اصطلاحی که بیشتر همراه تفسیر بود، برساند. در حالی که ترجمه‌های علی قلی خان و گروسمن به معانی ممکن تحت اللفظی نزدیک‌تر است. بهر حال کافی بود که زیمر یا فیجیکیا به آثار حضرت شوقی افندی مراجعه کند تا سؤزشش برطرف شود. حضرت شوقی افندی در پاسخ به سئوالی در ۸ ژانویه ۱۹۴۹ می‌فرمایند: "کلمه ولی در هفت وادی ارتباطی با ولایت امر بهائی ندارد. Unfolding Destiny ص ۴۵۳).

۲۸۵. واضح است که زیمر و فیجیکیا در بهترین حالت حتی از زبان انگلیسی هم اطلاع متوسطی داشتند. مراجعه فرمائید به شیفر در کتاب حاضر، ص ۲۱ فقدان درک زیمر از فن ترجمه و دشواری‌های آن در صفحه ۹۷ کتابش آشکار می‌شود وقتی این گفته را رد می‌کند که مطالعات حضرت شوقی افندی در آکسفورد ایشان را قادر نمود که آثار اصلی دیانت بهائی را با سبک مناسب به انگلیسی ترجمه نمایند. وی می‌گوید که حضرت شوقی افندی قبلاً در دانشگاه امریکائی بیروت تحصیل کرده بودند و روی ترجمه لوح حضرت عبداله‌بهاء به سازمان مرکزی برای صلح پایدار.

بخوانند. بنابراین آنها فاقد هرگونه صلاحیت برای مقایسه سبک آن با سایر متون بودند. بهر حال وقتی زیمر به لزوم "تحقیق گسترده در سبک الواح وصایا" سخن می‌گوید به مقایسه الواح وصایای حضرت عبدالبهاء و قرن بدیع حضرت شوقی افندی اشاره می‌کند. درباره این "مقایسه سبک" که فیچیکیا به آن اشاره می‌کند،^{۲۸۶} کافی است خاطر نشان کنیم که الواح وصایا به فارسی نوشته شده و قرن بدیع حضرت ولی امرالله به انگلیسی. به هر حال آنچه که ادعا می‌شود مقایسه سبک است،^{۲۸۷} در هر دو مورد بر اساس ترجمه آلمانی این متون صورت گرفته است. مترجمان بهائی آلمانی که هیچکدام حرفه‌ای نبودند، مسلماً در تلاش برای دستیابی به یک توافق اساسی در مورد اصطلاحات و عبارات به ترجمه‌های موجود مراجعه می‌کردند تا در زمینه کیفیت و سبک به یک هماهنگی و یکدستی دست یابند. صرفاً همین نکته به خوبی تشابه در نحوه بیان ایشان را توجیه می‌کند. بعلاوه باید توجه داشت که ترجمه انگلیسی الواح وصایا که ترجمه آلمانی بر اساس آن صورت گرفته، اثر حضرت شوقی افندی می‌باشد، بنابراین تعجبی ندارد اگر سبک این متن ترجمه شده یادآور آثار آن حضرت باشد.^{۲۸۸}

درباره این اظهار نظر زیمر چه باید گفت که می‌گوید الواح وصایای حضرت عبدالبهاء شامل "عباراتی درباره عهد شکنی و اعمال دشمنانش است که در سایر آثار ایشان نیست و در عین حال برخلاف تعالیم ایشان است"^{۲۸۹}؟ در واقع این ادعا در کتاب فیچیکیا رد می‌شود. او در صفحات ۲۹۱ به بعد چند نص از حضرت عبدالبهاء را نقل می‌کند که دقیقاً با اندازات و تذکراتی که در الواح وصایا آمده تطابق دارد.^{۲۹۰} اما فیچیکیا

(Letter and Tablet from 'Abdu'l-Bahá to the Central Organisation for a Durable Peace, The Hague, Chicago: Baha'i Publishing Society, 1920)

کار کرده بودند و بنابراین قبلاً می‌توانستند انگلیسی را صحبت کنند و بنویسند.

۲۸۶. *Baha'ismus* ص ۲۹۸. ۲۸۷. *Shoghism* صفحه ۳۱ به بعد و ۴۳ به بعد.

۲۸۸. به هر حال این به اصطلاح مقایسه سبک زیمر حتی تا این حد هم معتبر نیست. تنها چیزی که وی موفق می‌شود در صفحات ۴۴ - ۴۰ کتابش نشان دهد این است که عبارات خاصی مانند "سیاه دل"، "شرم آور" و "رسوا" در هر دو اثر در وصف اعمال ناقضین عهد بکار رفته که با توجه به یکی بودن محتوای هر دو قسمت این متون تعجبی ندارد.

۲۸۹. *Shoghism* ص ۳۱.

۲۹۰. اندازات دیگری هم بر علیه ناقضین عهد هست که به لحن قوی و حتی شدیدی بیان شده است، برای مثال در:

مواضعات، فصل ۵۹ مکاتیب ج ۳، ص ۲۸؛ منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، صص ۲۰۵ - ۲۰۴، ۲۰۸ - ۲۰۷، ۲۰۰ - ۲۱۴، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۱؛ *Baha'i World Faith* ص ۳۵۷؛ سه خطابه مورخ ۳۱ اکتبر، اول نوامبر و ۲ دسامبر

نظریه زیمر را نقل و تأیید و تقویت می‌کند.^{۲۹۱} ظاهراً وی از تناقض آشکار موجود در مطالبی که ارائه می‌دهد، خبر ندارد.

به همین نحو زیمر هم توانسته بود ادعایش را فقط با مبهم کردن موضوع حفظ کند. وی نیز به متنی از حضرت عبدالبهاء دسترسی داشت^{۲۹۲} که هم در محتوی و هم در سبک با آن بخش‌هایی از الواح وصایا که اساس بحث را تشکیل می‌دهد، تطابق داشت.^{۲۹۳} اما این تطابق آشکار باعث نشد که زیمر در نظریه‌اش شک کند^{۲۹۴} و یا با تلاش بیشتر و با بررسی منظم و سازمان یافته آثار قلمی و شفاهی حضرت عبدالبهاء مصادیق بیشتری بیابد.^{۲۹۵} شباهت با عبارات الواح وصایایی که او آن را مردود می‌دانست، فقط می‌توانست

۱۰۱۲ مندرج در صفحات ۳۸۱، ۳۸۶ و ۴۵۶ مجمره *Promulgation*

نص مشابه دیگری از حضرت عبدالبهاء در صفحه ۱۵۸ *Enemy* اثر *White* نقل شده است.

۲۹۱. *Baha'ism*. ص ۲۹۸.

۲۹۲. چاپ شده در *Baha'i World Faith*, pp. 429ff. ترجمه انگلیسی آن برای اولین بار در صفحات ۲۵ - ۱۹

نجم باختر، مجلد ۱۳، شماره ۱ (۲۱ مارس ۱۹۲۲) و ترجمه آلمانی آن در صفحات ۵۰ به بعد شماره ۳/۴ *Wahrheit*

Sonne der (موزخ ژوئن ۱۹۲۲) چاپ شد. *Shoghism*. ۲۹۳. ص ۷۷ - ۷۴.

۲۹۴. بنظر می‌رسد که روایت امروزن هوگ *Emogene Hoagg* که آن شرایط و اوضاع و احوال را توصیف و نقد کرده و با

ترجمه انگلیسی منتشر شده نیز اثری بر وی نداشته است (اگر وی واقعاً آن را دیده باشد) هوگ این لوح حضرت عبدالبهاء

را به کمک علی محمد باقر و روحی افغان ترجمه کرده است: نجم باختر، مجلد ۱۳، شماره ۱ (۲۱ مارس ۱۹۲۲)، ص ۲۵ به

بعد.

۲۹۵. حضرت عبدالبهاء در لوحی به تاریخ ۱۳ جولای ۱۹۱۴ (که با ترجمه‌ای نسبتاً ضعیف به آلمانی در نجم باختر، مجلد

۱۲، شماره ۱۴ (۲۳ نوامبر ۱۹۲۱) چاپ شده خطاب به هریگل می‌فرمایند: "این نفوس، ناقضین بی‌رحم عهد و پیمانند.

احباء باید هرگونه ارتباطی را با این افراد قطع کنند. ارتباط با آنها قدغن است. آنها نار محبت الله را خاموش و مخمود

می‌سازند. مکالمه با آنها حتی از طریق واسطه هم مجاز نیست." در لوحی که بعد از آن صادر شده (موزخ ۸ آوریل ۱۹۲۰

خطاب به جمع غفیری از احتیای آلمان که این هم بر اساس ترجمه آلمانی ترجمه شده) می‌نویسند: "هیچکدام از شما

مجاز نیستید با آنها مرتبط شوید چون امراض روحانی نظیر امراض جسمانی مثل طاعون و وبا و سرطان سرایت می‌نماید

(از کلمه "چون" به بعد نقل از جوابیه بیت العدل اعظم به سئوال در خصوص مسری بودن سرطان) زیمر در آخرین شماره

نجم باختر قبل از صمود حضرت عبدالبهاء (مجلد ۱۲، شماره ۴ (۲۳ نوامبر ۱۹۲۱)، می‌توانست منبع غنی‌ای از این گونه

الواح بیابد. حضرت عبدالبهاء احتمالاً به علت اینکه صمود خود را پیش بینی می‌فرمودند، در سبکی مشابه با سبک الواح

یک معنی بدهد: که لوحی هم که چنین شباهت هائی دارد باید حتماً جعلی باشد! ۲۹۶ حتی اگر این نحوهٔ تخدیش افکار کنار گذاشته شود، ادعای او در مورد عدم هماهنگی لحن و سبک الواح و صایا نه فقط بی اطلاعی زیمرا را از آثار مقدسه نشان می دهد، ۲۹۷ بلکه این واقعیت را نیز نشان می دهد که وی اندازات و تذکرات حضرت عبدالبهاء را نیز نتوانسته درک کند. زیمر حق دارد که می گوید محبت خصیصه اصلی شخصیت حضرت عبدالبهاست و مفهومی است که بارها و بارها در آثار شفاهی و کتبی ایشان ظاهر می شود. این خصیصه در حضرت عبدالبهاء چنان شدت داشت که آن حضرت تقسیم بشریت را به دو گروه مؤمن و کافر را باطل اعلام فرمودند و فرمودند: «کُل مَشْمُول عَنایت و رحمت حقند». ۲۹۸ برای حضرت عبدالبهاء طبقه بندی "دوست" و

وصایا هشدارهای روشنی در مورد ناقضین عهد و پیمان در الواح متعددی که به مجموعهٔ وسیعی از نشانی های مختلف ارسال گردید، دارند. برخی از این الواح و تلگرامها در آن شمارهٔ نجم باختر چاپ شد. قبلاً هشدارهای مشابهی هم به احتیای آلمان داده شده بود، مانند الواح مورخ ۴ جولای ۱۹۱۳ و ۳۰ جولای ۱۹۱۴ خطاب به آلیس شوارتز و لوح مورخ ۶ فوریه ۱۹۲۰ خطاب به هریگل و همسرش. ۲۹۶. *Shoghism*، ص ۷۴.

۲۹۷. به عنوان مثال زیمر ادعا می کند که "فهر الهی" هرگز در مجموعه لغاتی که حضرت عبدالبهاء به کار برده اند، نبوده است (همان منبع، ص ۳۴) و بنابراین دو صفحه را به این اختصاص می دهد (صفحات ۳۳ و ۳۴) که نشان دهد این اصطلاح در کجای الواح و صایای حضرت عبدالبهاء و قرن بدیع حضرت ولی امرالله بکار رفته که به نظر وی مدرک روشنی است بر اثبات نظریهٔ جعل و اینکه نویسندهٔ متن جعل شده چه کسی بوده است. البته وی این واقعیت را نادیده می گیرد که اصطلاح "فهرالله" هم توسط حضرت بهاءالله (منتخبات، صص ۱۶۵ و ۱۷۶ و کتاب ایقان، صص ۷۰ و ۹۳) که در مورد اخیر حتی این اصطلاح معنی شده است) و هم توسط حضرت عبدالبهاء در الواح و خطابات مختلفشان (برای مثال مفاوضات، ص ۴۸، مکاتیب ۱، ص ۳۲۲؛ *Promulgation*، صص ۳۵۲، ۳۳۶) و اغلب در رابطه با ناقضین عهد و میثاق به کار رفته است: «اهل نقض خوار و ذلیل شوند و اهل ثبوت عزیز و جلیل گردند. زیرا به کتاب عهد متمسکند و در میثاق ثابت و مستقیم... بعد از ظهور کتاب عهد طوفان عظیمی پیدا شود و برق قهر و غضب الهی درخشد و صدای رعد نقض میثاق بلند گردد و زلزلهٔ شبهات حاصل شود و تگرگ عذاب بر ناقضین میثاق بیارد و مدعیان ایمان به فتنه و امتحان افتند.» (مفاوضات مبارک، ص ۴۸)

۲۹۸. *Promulgation*, p. 454 ترجمهٔ این خطابه چنین است: حضرت بهاءالله خطاب به اهل عالم می فرمایند: «همه بار یکدارید و برگ یک شاخسار» یعنی عالم بشریت مانند یک درخت است. ملل و امم شاخهها و اغصان این درختند و مخلوقات انسانی، ثمر و میوهٔ آن. به این نحو حضرت بهاءالله وحدت نوع بشر را بیان فرمود. در ادیان ماضیه

«دشمن» وجود نداشت مگر در مورد یک استثناء: وقتی اشتقاق و اختلاف جامعه را تهدید می‌کرد و بایستی متوقف می‌شد. از نظر ایشان بایستی در مقابل هر کسی که تلاش می‌کند اتحاد اساسی اجبَاء را از بین ببرد و بنابراین مانع نیل به هدف دیانت حضرت بهاء‌الله یعنی وحدت نوع بشر گردد، قاطعانه مقاومت گردد. ابزار نهائی این مقاومت طرد از جامعه است، یعنی اعلان می‌شود که شخص مربوطه ناقض عهد است.^{۲۹۹} عشق حضرت عبدالبهاء عشقی غیر اصولی نیست بلکه عشقی همراه با مسئولیت در قبال جهان است.^{۳۰۰}

این آمادگی برای حفظ هدف اساسی پیام حضرت بهاء‌الله شامل هیچ‌گونه کینه یا تحقیر شخصی ناقضین عهد از سوی حضرت عبدالبهاء نیست.^{۳۰۱} حضرت عبدالبهاء در

بشریت دو قسم بود یکی اهل کتاب و یا شجره طیبه و دیگری اهل جفا و خطا یا شجره شتر. ازلی متعلق به مؤمن بود و دومی به بی‌دینان و کافران. قسمی مشمول رحمت الهی و قسمی دیگر مورد قهر و غضب خداوند. بهاء‌الله... همه نوع بشر را در بحر رحمت الهی فرو برده منتهی برخی خوابند، باید بیدار شوند، برخی بیمارند، بایستی شفا یابند، برخی نابالغند باید تربیت شوند. همه مشمول عنایت و رحمت حقند.

۲۹۹. به شیخ، صص ۱۹۲ به بعد کتاب حاضر مراجعه فرمائید.

۳۰۰. درباره مفهوم فلسفی دنیای فانتزی (acosmism) برای مثال مراجعه فرمائید به:

Schütte, in Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, col. 128.

۳۰۱. «این نفس مظلوم... با نفسی ملالی نداشته و ندارم و کدوری در دل نگرفتم و کلمه جز ذکر خیر نخواهم» (ایام نسمه، ص ۴۷۶) نمونه مشخص دیگر از این نوع نگرش در مداخله حضرت عبدالبهاء آشکار می‌شود. وقتی برخی اجبَاء سعی کردند مانع شوند که حُب الله که از ناقضین بود، شغلی به عنوان معلم بدست آورد. ایشان فرمودند: «چطور، چطور نستید مشورت کردید که یک نفر ناقض را از نان خوردن بیندازید. این طریقه خدمت به امر نیست. در امور معیشت، ناقض با غیر ناقض فرقی ندارد.» (یونس خان افروخته، خاطرات نه ساله، ص ۳۴۹). در ترقیمی به تاریخ جولای ۱۹۲۵ خطاب به بهائیان ایران حضرت ولی امرالله در مورد یکی از ناقضین عهد می‌فرمایند: «ولی نفس ارتداد و محجوبیت و ترک عقیده، حقوق مدتی شرعی افراد آزاد را به هیچ وجه من الوجوه بقدر سم ایره تخفیف و تغییر ندهد و الا اهل بهاء بساط پیشینیان را در این قرن مشعشع نورانی دوباره بگسترانند و آتش تمصّب و حمیه جاهلیه را در صدور برافروزند و خود را از مواهب جلیله این یوم موعود محروم سازند و تأییدات الهیه را در این روز فیروز از ظهور و بروز باز دارند.» (مجموعه توقیعات مبارکه، ۱۹۲۶ - ۱۹۲۲، طبع طهران، ۱۲۹ بدیع، ص ۳۵۱).

حین ادای "تکلیف شدید" خویش در "نهایت تحسّر و آسف" از خطرانی که ناقضین عهد ایجاد می‌کنند می‌نویسند و در مورد اینکه جامعه چگونه باید حمایت شود و از بروز اختلاف جلوگیری گردد، نصایحی می‌فرمایند.^{۳۰۲} «باید... به جمیع قوئی کوشید که جمیع این بلایا و محن و صدمات و خونهای پاک مطهر که در سییل الهی مسفوک شده هدر نرود.»^{۳۰۳} مناجاتی که حضرت عبدالبهاء ضمن الواح وصایای خود آورده‌اند، بهترین دلیل برای وجود این نگرش است که عبارت است از رویرو شدن با واقعیات دنیا و از وظائف ناشی از آن نگریختن و درعین حال محبت و بخشش را در روابط شخصی بالاتر از هر چیزی قرار دادن.^{۳۰۴}

چه تضاد آشکاری بین کلمات این مناجات و "برودتی"^{۳۰۵} که زیر در لحن الواح وصایا حس می‌کند، وجود دارد. اگر کسی به آنچه فیچیکیا به عنوان "شواهدی" بر زبان تفرانگیز الواح وصایا در اشاره به ناقضین عهد می‌آورد، کمی دقت کند، این موضوع برای او روشن‌تر می‌گردد. فیچیکیا این شواهد را: "شنع، منفور، مفتريات نفرت آور، اکاذیب حيله گرانه، خاطیان، سفهاء مظنونان، فربیکاران مکار، شیرهای درنده، گرگان گرسنه و جانوران خونخوار"^{۳۰۶}، ذکر می‌کند که واقعا کلمات تندی هستند. متأسفانه فیچیکیا فقط به

۳۰۲. الواح وصایا (ایام تسعه، ص ۴۷۶).

۳۰۳. الواح وصایا (ایام تسعه، ص ۴۷۸).

۳۰۴. رب انی ادعوك بلسانی و جنانی ان لا توأخذهم بظلمهم و اعتسافهم و نفاقهم و شقاقهم لانهم جهلاء بلهائ سفهاء لا یفرقون بین الخیر و الشر و لا یمیزون العدل و الانصاف عن الفحشاء و المنکر و الاعتساف یتبعون شهوات انفسهم و یقتدون بانقصهم و أجهلهم رب ارحمهم و احفظهم من البلاء بهذا الاثنا و اجعل جمیع المحن و الآلام لعبدک الواقع فی هذه البشر الظلماء و خصصنی بکل بلاء و اجعلنی فداء لجمیع الاحباء فدیتهم بروحی و ذاتی و نفسی و کینونتی و هویتی و حقیقتی یا ربی الاعلی الهی انی اکب بوجهی علی تراب الذل و الانکسار و ادعوك بکل تضرع و ابتهال ان تغفر لکّل من اذانی و تعفو عن کل من ارادنی بسوء و اهانتی و تبدل سیئات کل من ظلمنی بالحسنات و ترزقهم من الخیرات و تقدر لهم کل المبرات و تنقذهم من الحسرات و تقدر لهم کل راحة و رخاء و تختصهم بالعطاء و السراء انک انت المقدر العزیز المهیمن القیوم. (ایام تسعه،

۳۰۵. *Shoghism* ص ۵۹

ص ۶ - ۴۷۵)

۳۰۶. *Baha'ism*, p. 284 نقل قول "مشابیهی هم در کتاب هوتن وجود دارد: شنع، منفور و مفتريات نفرت‌انگیز، شیران درنده، گرگان گرسنه و جانوران خونخوار" (*Seher, Grübler, Enthusiasten*, 12th edn., p. 814) در این مورد هوتن به چاپ چهارم الواح وصایای حضرت عبدالبهاء، فرانکفورت، ۱۹۶۴، ص ۲۰ ارجاع می‌دهد. اینکه چنین نقل قولی در اینجا و در هیچ جای دیگر الواح وصایا یافته نمی‌شود، تعجبی ندارد.

الواح وصایا در کل ارجاع می دهد و نه به یک قسمت خاص. دلیل اصلی این قصور تأسف آور فقط وقتی بر خواننده مکشوف می شود که زحمت خواندن الواح وصایای حضرت عبداله را از آغاز تا پایان به خود می دهد. مثالی را که فیچیکیا برای "زبان پر آب و تاب و بی ادبانه الواح وصایا"^{۳۰۷} و برای آنچه که وی آن را "تفرین های عوامانه"^{۳۰۸} می خواند، می آورد، در هیچ جا نمی توان یافت.^{۳۰۹} زیرا این به ظاهر شواهد، اکاذیبی بیش نیستند.^{۳۱۰}

۷. ارزیابی خط

فیچیکیا خیلی خوب می داند که هیچ امری برای شهرت یک رهبر مذهبی مضرتر از آن نیست که ظنین شوند وی موقعیت خود را با جعل اسناد بدست آورده است. از آنجا که فیچیکیا هم مطلع است که نظریه جعل مبانی بی نهایت ضعیفی دارد،^{۳۱۱} راه گریز دیگری پیدا می کند: او برای این که ظاهری بی طرف و عینی به مطالبش بدهد، صرفاً شواهدی را که وایت و زیمر برای مدعی خود آورده اند، نقل قول می کند. چنین ترفندی به وی امکان می دهد که نظریه جعل را بدون آنکه مجبور باشد آن را مورد بحث جدی قرار دهد و اثبات نماید، ارائه دهد. مؤثرترین دلیلی که آورده شده عبارت از گزارش یک خط شناس است که فیچیکیا می گوید در آن چنین نتیجه گیری شده که "حتی یک خط این سند هم با دستخط

۳۰۸. همان مأخذ.

۳۰۷. همان مأخذ.

۳۰۹. تنها بخشی از الواح وصایا که برخی از عبارات مندرج در نقل قول فیچیکیا در آن وجود دارد، این قسمت است: *الهی الهی تری عبدک المظلوم بین مخالف سبع ضاربه و ذئاب کاسره و وحوش خاسره رب وفتنی فی حبک علی تجزع هذه الکأس الطافحة بصهباء الوفاء الممتلئة بفيض العطاء حتى يحمرّ تمیصی بدمی طریحاً علی التراب صریحاً لاحراک للاعضاء هذا منائی و رجائی و املی و عزّی و علانی و لیکنّ خاتمة حیاتی ختام مسک یا ربی و ملاذی و هل من موهبة اعظم من هذا، (ایام تسعه، صص ۴ - ۴۶۳)*

۳۱۰. بایستی با فیچیکیا موافقت نمود که از نسبت دادن ارزش های هنری و زیباشناسی به چنین ترکیبی خودداری نماید.

۳۱۱. پس از همه اینها وی خودش در نامه ای (به تاریخ ۱۰ فوریه ۱۹۷۷) که به بیت العدل اعظم، بالاترین مرجع جامعه جهانی نوشت، تصدیق کرد که مدرکی که زیمر ارائه می دهد، اصلاً قانع کننده نیست و حتی پذیرفت که: "صریح بگوئیم، وظیفه شما نیست که مدرک متقابل بیاورید، چون شما نیستید که اتهام وارد آورده اید، بلکه وظیفه فرد اتهام زنده است که برای ادعایش مدرک ارائه دهد" با این حال کمی بعد در همین نامه درخواست نمود که تحقیق بی طرفانه ای توسط یک خط شناس ماهر صورت گیرد.

حضرت عبدالبنیاء یکی نیست.^{۳۱۲}

مسئلاً یک ارزیابی خصوصی از نظر خط‌شناسی ترتیب دادن اقدام خوبی است، خصوصاً اگر قرار نباشد در یک دادگاه قانونی مورد بررسی قرار گیرد. افرادی که برای حسین ارزیابی‌ای حقوق دریافت می‌کنند مننعت پنهانی در نتیجه‌ای دارند که موقعیت حردشان را تحکیم می‌کند و انتخاب خط‌شناس هم بر همین اساس صورت می‌گیرد. ترتیب‌شناس منصوب شده، همین که مأموریت را پذیرفت، دشوار می‌تواند انتظارات استری‌اش را به کلی نادیده بگیرد. به هر حال اگر هم نتیجه بطور غیر منتظره‌ای منفی بود، حیرت از دست نرفته، گزارش خط‌شناس را به راحتی می‌توان بایگانی کرد ولی اگر نتیجه من‌استفاده بود از آن می‌توان به طور کامل در هیاهو و جنجال تبلیغاتی استفاده کرد. اگر عرف متهم شده با ارائه یک مدرک متقابل به خودش اجازه دهد که وارد بازی شود، جریان سببی به سادگی بار دیگر شروع می‌شود، جریانی که اساساً می‌تواند تا ابد ادامه پیدا کند. ثماً توجه بیشتری را جلب کند. تأثیر منفی مورد نظر مسلماً بدست خواهد آمد و ناظر بر طلاع چنین نتیجه خواهد گرفت که بالاخره چیزکی وجود دارد.

گزارشی که فیچیکیا نقل می‌کند هرگز قوار نبوده مورد بررسی قانونی قرار گیرد و ری آن تهیه شده که از یک دیدگاه خاص حمایت کند و صرفاً به عنوان جزئی از مبارزه است برای متزلزل ساختن حضرت ولی امرالله و تشکیلات بهائی به کار گرفته شود.

مسئلاً موضع وایت هوشمندانه بود. وی در نامه‌ای که در تاریخ ۱۹ مارچ ۱۹۳۰ شده از حضرت ولی امرالله نسخه اصلی الواح وصایا را برای تجزیه و تحلیل خط‌سازانه مطالبه کرد تا اعتبار آن تعیین گردد.^{۳۱۳} گستاخی نهنفته در چنین درخواستی قابل ترحم است: از همه اینها گذشته الواح وصایای حضرت عبدالبنیاء برای بهائیان یک متن سس بی همتا، منحصر بفرد و غیر قابل جایگزینی است و از جمله مهم‌ترین آثار مقدسه تاریخ مذهبی نوع بشر به شمار می‌رود. سپردن چنین سندی به کسی که به واسطه تنفر سفقولش از ولایت امر هیچ تضمینی در مورد بازگرداندن صحیح و سالم آن نمی‌دهد، سسی غیر مسئولانه در قبال همه جامعه و نسل‌های آینده مؤمنین بود.

علاوه بر آن هیچ موردی وجود نداشت که دلیلی برای پاسخ دادن به درخواست طلبانه وایت باشد. حضرت شوقی افندی بر اساس الواح وصایا به عنوان رهبر جامعه جانشین حضرت عبدالبنیاء شده بودند و جامعه در قبال این مسئله کاملاً یکدل و سس بود. هیچکدام از کسانی که الواح وصایا را می‌شناختند و با آثار، سبک و دستخط

- Baha'ism ص ۲۹۹. (تأکید از فیچیکیا است).

حضرت عبدالبهاء آشنائی داشتند - مخصوصاً منشی‌ها و اعضای عائله ایشان - کوچکترین تردیدی نداشتند که شک و سوظن و ایت کاملاً بی اساس است و با حقایق دیگر مربوط به سند وفق نمی‌کند. هیچ‌گونه زمینه‌ای برای شک در اصالت الواح وصایا وجود نداشت، نه از نظر خط و سبک و نه از نظر محتوی. مقامات فلسطینی و اسرائیلی و دادگاههای قانونی نیز این نظر را تأیید کردند^{۳۱۴} و حضرت شوقی افندی را به عنوان رهبر مشروع جامعه جهانی بهائی و جانشین قانونی حضرت عبدالبهاء پذیرفتند.

بهر حال نگرانی و ایت در واقع برای الواح وصایا نبود، بلکه برای مبارزه خودش علیه تغییر جامعه بهائی از یک انجمن روحانی بی نظم به جامعه‌ای بود که صورت قانونی به خود گرفته و دارای مؤسسات و تشکیلات قانونی شده بود،^{۳۱۵} با تحوّل که وی از آن نفرت داشت. این موضوع از اینجا معلوم می‌شود که وی علناً می‌پذیرد که: "حتی اگر خط شناسان می‌گفتند که الواح وصایا معتبر است، نه انتخاب شوقی افندی را قبول می‌کردم و نه از او اطاعت می‌نمودم"^{۳۱۶} و ایت به این ترتیب حضرت ولی امرالله را به مبارزه خواند تا ایشان را با یک معمّای لاینحل روبرو کند: اگر درخواست وی را قبول می‌کردند، تصمیم‌گیری درباره اصالت مرجعیتی روحانی را که از جانب حضرت عبدالبهاء به ایشان تفویض شده بود باید به یک کارشناس خصوصی می‌سپردند و اگر همانطور که انتظار می‌رفت از چنین کاری اجتناب می‌کردند، و ایت در مبارزه خود در غرب علیه ایشان از این استتکاف بهره‌ها می‌برد: زیرا هرکس که نمی‌توانست یا نمی‌خواست معنای این روش حيله گرانه را درک کند، بناچار اجتناب از تسلیم سند مزبور را مدرک وزینی به نفع نظریه جعل می‌دید.

از آنجائی که و ایت انتظار آن را داشت که درخواستش رد شود، حدود دو سال قبل از ارسال درخواست به حضرت ولی امرالله، از یک بهائی در لندن که به وی تعهدات مالی داشت، فتوکپی (ناقصی) از الواح وصایا بدست آورده بود.^{۳۱۷} مدت کوتاهی پس از آن از محفل روحانی ملی ایالات متحده فتوکپی دیگری درخواست نمود و نسخه کاملی دریافت کرد.^{۳۱۸} وی قصد داشت که این کپی‌ها را همراه با فتوکپی چند لوح کوتاه^{۳۱۹} و سه امضای

۳۱۴. مراجعه فرمائید به کتاب حاضر، ص ۶۱۵.

۳۱۵. درباره این موضوع به ص ۶۵۰ و بعد کتاب حاضر و همچنین شیخ، کتاب حاضر، ص ۱۲۰ و بعد مراجعه فرمائید.

۳۱۶. *Enemy*، ص ۹۴. *Questioned Will*، ص ۵۱.

۳۱۸. *Enemy*، ص ۱۰۶.

۳۱۹. بنا به گفته و ایت اینها فتوکپی پیام‌هایی هستند که حضرت عبدالبهاء در انجیل مجرد در کلیسای یونیتارین مونت کلر

بدون تاریخ حضرت عبدالبهاء در الواحشان خطاب به احبای امریکا^{۳۲۰} به یک خط شناس ارائه دهد. خط‌شناسی که وی انتخاب کرده بود، آلبرت اس. ازیورن (Albert S. Osborne) از شهر مونت کلرنیوجرسی بود. اما وی این مأموریت را قبول نکرد.^{۳۲۲} ازیورن به وی توصیه کرد که اگر نیاز به تجزیه و تحلیل دارد، متخصص را باید از جایی که در آن زمان فلسطین خوانده می‌شد انتخاب کند.^{۳۲۳} احتمالاً با این تصور که چنین متخصصی با خط عربی و ایرانی آشنائی خواهد داشت.

وایت برای اینکه فشاری در این جهت وارد کند، در تاریخ ۳۱ دسامبر ۱۹۲۸ نامه‌ای به حاکم انگلیسی فلسطین، سر جان چنسلور (Sir John Chancellor) نوشت و در این نامه به تفصیل ادعاهای خود را مطرح نمود و درخواست کرد که وی یک بررسی رسمی انجام دهد.^{۳۲۴} چنسلور در ۶ فوریه ۱۹۲۹ در نامه بسیار کوتاهی این پیشنهادات را رد کرد^{۳۲۵} که باعث دلسردی و نومیدی بسیار وایت شد. چنسلور صرفاً متذکر شد که وی می‌تواند مشاور حقوقی‌ای را در فلسطین استخدام نماید و اقدام قانونی به عمل آورد.^{۳۲۶} اما وایت چنین کاری نکرد. وی احتمالاً بخوبی می‌دانست که شناسی برای موفقیت در یک دادگاه ندارد و این کار باعث آن می‌شود که در آینده دیگر پایه و اساسی برای تحریک نداشته باشد. بنابراین در عوض، در پائیز سال ۱۹۲۹ حمله همه جانبه‌ای را با انتشار کتابش بر علیه تشکیلات بهائی شروع کرد. عنوان این کتاب چنین بود: دیانت بهائی و دشمن آن، تشکیلات بهائی.

(The Baha'i Religion and its Enemy, The Baha'i Organization).

و در *Guest Bible* در *City Temple* در لندن و در سال ۱۹۱۲ نوشته‌اند (Questioned Will, p. 56).

۳۲۰. جزئیات آن در همان منبع صفحات ۶۲ - ۵۶ توصیف شده‌است.

۳۲۱. این او بود که به وایت توصیه کرد که ابتداء وصیت نامه را از نظر سبک و محتوی بررسی کنند و فقط در صورتی که

دلیلی برای سؤظن وجود داشت، از نظر خط هم آن را تجزیه و تحلیل نمایند.

322 . ibid. p. 54.

۳۲۳. همان مأخذ.

۳۲۴. متن این نامه در White, Appendix, pp. 20 ff نقل شده‌است. از این متن که وایت قبل از دریافت جواب از

فلسطین آن را منتشر کرد، واضح است که وی امید زیادی به این نامه بسته بوده‌است. صرف نظر از نتیجه یک تحقیق

احتمالی، وی انتظار داشت که کل "تشکیلات بهائی" را متزلزل سازد.

۳۲۵. این نامه را وایت در Questioned Will, p. 55 آورده‌است.

۳۲۶. همان مأخذ.

وایت در عین حال جستجوی خود را برای پیدا کردن خط‌شناسی که حاضر باشد بر اساس فتوکپی‌های الواح وصایا و سایر متونی که برای مقایسه انتخاب کرده بود، گزارش کارشناسانه‌ای تهیه نماید، ادامه داد. تلاش‌های وی در نیمهٔ اوّل سال ۱۹۳۰ در لندن به ثمر رسید. دکتر سی اینورث میچل (Dr. C. Ainsworth Mitchell) که طبق گفتهٔ وایت در موزهٔ بریتانیا کار می‌کرد و سردبیر مجلهٔ *The Analyst* بود، این مأموریت را پذیرفت. به این ترتیب سفر وایت به انگلستان که به همین منظور انجام شده بود، بی نتیجه ماند.

در نظر اوّل نتیجهٔ تجزیه و تحلیل^{۳۲۷} کاملاً مطابق نظریهٔ وایت است. میچل در گزارشش می‌نویسد که این سند در کلّ با یک دستخط نوشته نشده و دستخط سند و همینطور امضای حضرت عبدالباها در روی جلد با دستخط‌های الواح کوچک نمونه تطابق ندارد. بهر حال میچل در مقدمه‌اش به وضوح خاطر نشان می‌کند که این نتایج را نمی‌توان قطعی دانست: "در حالی که امکان بررسی سند اصلی وجود ندارد، هر نوع نتیجه‌گیری از بررسی نمونه‌ای که دارای بزرگ‌نمایی‌های حاصل از فتوکپی است، لزوماً باید جنبهٔ مشروط و موقت داشته منوط به صحت ضبط فتوکپی باشد. علاوه بر آن برخی از نکاتی را که در بررسی علمی یک سند اصل باید در نظر گرفت مانند جوهر، کاغذ، ضربات قلم و مانند آن را نمی‌توان بطور کامل در یک نسخهٔ فتوکپی شده مطالعه نمود." بنابراین میچل برای نتایجی که می‌گیرد، شرط قابل توجهی می‌گذارد.

اما این تمام ماجرا نیست. یکی از فرضیات اساسی میچل آن است که نمونه‌های خطی تهیه شده همه در یک زمان نوشته شده باشند.^{۳۲۸} اما چنین نیست. نمونه‌های خطی مورد استفاده هر دو در سال ۱۹۱۲ نوشته شده‌اند، در حالی که الواح وصایا در سه دورهٔ مشخص نوشته شده است.^{۳۲۹}

اینکه آیا میچل آن مهارت کافی را که از یک خط‌شناس انتظار می‌رود، داشت یا خیر مورد تردید است. بهر حال در این مورد خاص مسلماً برای مأموریتی که به وی داده شده

۳۲۷. نسخه‌ای را که من از گزارش دکتر میچل دارم، هرمان زمر به من داده است. در اوّلین صفحهٔ این گزارش ۴ صفحه‌ای، یک یادداشت خطی در گوشهٔ راست سمت بالا دیده می‌شود که نوشته است: "نسخه عکسبرداری شده از گزارش دکتر میچل که توسط روث وایت در تاریخ ۲ سپتامبر ۱۹۳۰ برای آقای هرینگل فرستاده شده است."

۳۲۸. "به شرط آنکه نمونه‌های معتبر همزمان با آن نوشته شده باشند..." (صفحهٔ اوّل این گزارش).

۳۲۹. تاریخ نگارش اوّلین بخش وصیت نامه احتمالاً بین ۱۹۰۴ و ۱۹۱۷ است در حالی که بخش سزم بین ۱۹۱۲ و ۱۹۲۱ نوشته شده است. در مورد مشکل تعیین تاریخ این سه قسمت مراجعه فرمائید به کتاب حاضر، ص ۵۹۷ یادداشت شماره

بود، فاقد صلاحیت بود. الواح وصایای حضرت عبدالبهاء به فارسی نوشته شده است. چگونه یک خط شناس ممکن است تفاوت‌های ریز و دقیق در نگارش، شکل حروف، ارتباط بین تک تک حروف و مانند آن را ارزیابی کند اگر هیچ چیز از خصوصیات ویژه سبک‌های مختلف و قالب‌های بسیار مشخص نگارش این خط نداند، و بدتر از آن حتی نتواند آن را بخواند؟

با این حال چنانچه کسی بخواهد از گزارش میچل به عنوان "مدرکی" در تأیید نظریه جعل استفاده کند، باید در نظر بگیرد که آیا امکان داشت هزاران بهائی که مدت‌ها بود با خط و سبک حضرت عبدالبهاء آشنائی داشتند، و همه نیز مانند میچل فتوکپی اثر را در اختیار داشتند، همگی فریب این جعل را خورده باشند؟ میرزا محمد علی و سایر مخالفان حضرت شوقی افندی چه دلایل قانع‌کننده‌ای برای اجتناب از دنبال کردن نظریه جعل در شکایات قانونی^{۳۳۰} خود بر علیه حضرت ولی امرالله داشتند بجز اینکه تشخیص می‌دادند، چنین نظریه‌ای پوچ است؟ و آخر از همه ولی نه کم اهمیت‌تر از بقیه دلایل آن که: آیا همه منشیان حضرت عبدالبهاء که با الواح و متون دست‌نوشته ایشان تماس روزانه داشتند، آنقدر کور یا فاسد بودند که نتوانستند تفاوت‌های آشکار در خط را که میچل به آنها اشاره می‌کند، مشاهده نمایند؟

در این رابطه گواهی یکی از منشیان سابق حضرت عبدالبهاء اهمیت خاصی دارد، نه برای این که به‌خصوص با کلمات محکم ادا شده یا به نفع حضرت شوقی افندی می‌باشد، بلکه به این علت که گواهی یکی از سرسخت‌ترین مخالفان ایشان یعنی احمد سهراب است. مانند وایت، هریگل و زیمر، سهراب نیز با مؤسسات جامعه بهائی مخالفت کرد. وی سعی کرد که تشکیلات خودش را ایجاد کند، درگیر شکایات قانونی بر علیه محفل ملی ایالات متحده و کانادا شد و ردیه‌هایی بر علیه حضرت شوقی افندی نوشت.^{۳۳۱} سهراب به مدت هشت سال منشی حضرت عبدالبهاء بود لذا مسلماً صلاحیت وی برای قضاوت درباره موضوعی که در اینجا مطرح است، کمتر از میچل نیست. گواهی سهراب بر اساس مأموریتی که داشت نبود، بلکه قسمتی از تجزیه و تحلیل انتقادی‌اش از الواح وصایای حضرت

۳۳۰. به ص ۶۱۵ کتاب حاضر مراجعه فرمائید.

331. See Johnson, *A Historical Analysis*, pp. 311ff.; Smith, *The Babi and Baha'i Religions*, pp. 124f.; Taherzadeh, *Covenant*, pp. 343ff.

عبدالبهاء و مؤسسه ولایت را تشکیل می داد.^{۳۳۲} گواهی سهراب باور کردنی است زیرا با منافع قطعی وی تضاد دارد. او می نویسد:

من نمونه های بی شماری از خط ایشان (حضرت عبدالبهاء) را دیده ام و ایشان را در حالی که لوح پشت لوح می نگاشتند، تماشا کرده ام. طی آن سالها که ارتباط نزدیک با ایشان داشتم، کاملاً با پیچ و خم ها، ضربات و تزئینات هنر خطاطی چنانکه ایشان می نوشت و در فارسی شکسته خوانده می شود، آشنا شدم. من مجلداتی از آثار ایشان را خوانده و نسخه برداری کرده ام و کاملاً با کلماتی که ایشان انتخاب می کردند، نحوه بیان مطالب و عبارت پردازی شان آشنا هستم. من به بیانات ایشان گوش داده ام، صداها لوح از ایشان را ترجمه کرده و سخنرانی هایشان در مقابل جمع های مختلف، هم در شرق و هم در غرب ترجمه و تبیین نموده ام. علاوه بر این تجربیات نمونه های بسیاری از خط ایشان را در اختیار دارم که بیش از صد فقره از آن به صورت الواحی است که خطاب به من می باشد. برخی از آنها کاملاً به خط سرکار آقا است و اکثریت آن را ایشان فقط امضاء کرده اند. حال من نسخ عکسبرداری شده از الواح وصایا را با خط حضرت عبدالبهاء که در اختیار دارم مقایسه نموده ام و دریافته ام که همه توسط یک نفر نوشته شده اند. بنابراین بدون هیچگونه تردید یا کتمان تصدیق می کنم که الواح وصایا را حضرت عبدالبهاء نوشته و مهر و امضاء کرده اند و تمام کلماتش به خط خود ایشان است.^{۳۳۳}

جالب است که میچل نمی خواست در صورتی که گزارشش منتشر شود، اسمش را درج نمایند. بنابراین وقتی وایت گزارش وی را در سال ۱۹۳۰ برای اولین بار چاپ کرد، اسمش را ناشناس نگه داشت.^{۳۳۴} شانزده سال بعد وایت که ظاهراً دیگر خود را مقید به درخواست خط شناس نمی دانست گزارش را با نام کامل نویسنده منتشر نمود^{۳۳۵} و بر موقعیت میچل در موزه بریتانیا تأکید زیادی نمود.^{۳۳۶}

وایت که احساس می کرد گزارش میچل نظریه وی را تقویت نموده، تلاش دیگری برای متزلزل ساختن "تشکیلات بهائی در سرزمین خود انجام داد. به این منظور نامه ای

332 . *The Will and Testament of Abdul-Baha An Analysis*, New York, 1944.

۳۳۳. همان مأخذ، ص ۱۱.

334 . *White, Alleged will*, pp. 14 - 16. 335 . *Questioned will*, pp. 63ff.

۳۳۶. همان مأخذ، ص ۵۶

طولانی به تاریخ ۲۹ اگست ۱۹۳۰ به رئیس کل سازمان پست ایالات متحده نوشت و در آن همه ادعاهایش را علیه مؤسسات بهائی تکرار کرد و درخواست تحقیق نمود. وی همچنین شش درخواست مطرح نمود که یکی از آنها این بود که جامعه بهائی از استفاده از خدمات پستی ایالات متحده محروم گردد.^{۳۳۷} ظاهراً وایت جوابی به این درخواست‌های پوچ دریافت نکرد که قابل درک است. پس از این به نظر می‌رسد که وایت تسلیم شد، تا آنکه سالها بعد، وقتی احمد سیراب با مؤسسات بهائی مخالفت نمود، آنچه را که فرصت مناسبی به نظر می‌رسید غنیمت شمرد و مباحثه و مجادله علنی را دوباره از سر گرفت.^{۳۳۸} از سوی دیگر سهراب برای اجتناب از تضعیف موقعیت خود، از توسل به نظریه نامعقول جعل، خودداری نمود و هر چند در بسیاری از مسائل با وایت همکاری نمود، از اعلام اعتبار غیر قابل بحث الواح وصایا استفاده نمود تا اطمینان دهد که مباحث وی درباره این موضوع با وایت یکی گرفته نمی‌شود.^{۳۳۹}

۸. دلایل اعتقادی که در رد الواح وصایا اقامه می‌گردد.

اینکه اصرار وایت بر تحزیه و تحلیل خط الواح وصایا اساساً چیزی بیش از یک مبارزه کاذب نبود از این جا معلوم می‌شود که وی مکرراً اعلام نمود "وصیت نامه ادعائی حضرت عبدالهیه، خواه معتبر باشد و خواه جعلی، تاریخ در باره عواقب اداره شوقی افندی و محفل روحانی ملی بهائیان علیه آنان قضاوت خواهد کرد."^{۳۴۰} وی دشوار می‌توانست با عبارات روشن‌تری بیان کند که موضوع اعتبار الواح وصایا فقط یک بیانه است. علل اصلی رد این سند از سوی وی ماهیت خداشناسی و اعتقادی داشت. ریشه این اختلاف در تصور متفاوتی بود که او از ماهیت یک جامعه مذهبی و به طور کلی

۳۳۷. *Alleged Will*, p. 12 کل نامه در صفحه ۴ تا ۱۳ آمده است. درخواست‌های وی عبارتند از اینکه: محفل روحانی ملی، محافل روحانی معلی و بیاد مشرق الاذکار ایالات متحده و کانادا منحل شوند انتشار مجلات *The Baha'i News Letter* و *The Baha'i Magazine* متوقف گردد، استفاده اسم بهائی برای مؤسسات بهائی ممنوع شود، انجمن گرین عکا (که کلاس هائی را درباره تعالیم دیانت بهائی تشکیل می‌داد) منحل شود و حقوق مالکیت آن مورد تحقیق دادگاه قرار بگیرد و تحزیه در مورد مؤسسات وابسته به جامعه بهائی مانند اتحاد جهانی کنفرانس‌ها، بنیاد اتحاد جهانی و مجله اتحاد جهانی شروع گردد. *Questioned Will* 338. ۱۹۴۶.

۳۳۸. همچنین مراجعه فرمائید به:

Broken Silence اثر سهراب، صص ۴۹، ۵۲. 9f. *New History*, 12.4 (January 1943), pp.

340. *Questioned will*, p. 100.

دین داشت، تصویری که مغایر آثار مقدسه بهائی بود. قضاوت تاریخ که وی به آن اشاره می‌کند مربوط به تحولی است که جامعه بهائی تحت قیادت حضرت شوقی افندی پیدا کرده بود. تنها در صورتی می‌توانیم حکمی را که وایت می‌دهد، درک کنیم که در مقدمات با وی هم عقیده باشیم. یعنی معتقد باشیم که دین و مؤسسه دینی با هم سازگار نیستند و روح با نظم و ایمان با تشکیلات مذهبی تضاد و تناقض دارند. این برداشت نظری و اشراقی غلط و مغشوش از مفهوم نظم در یک جامعه که تضاد مستقیمی با آثار مقدسه بهائی دارد، انگیزه اساسی حملات کینه‌توزانه وایت به جامعه‌ای بود که در دهه ۱۹۲۰ تحت هدایت حضرت ولی امرالله و در حال توسعه مؤسسات قانونی خود، به پیش می‌رفت.

ایجاد و استقرار مؤسسات جامعه بهائی که در ابتدا خطوط کلی آن را حضرت بهاءالله تعیین فرموده و سپس حضرت عبداله‌بهاء به روشنی آن را توصیف فرموده بودند، از موقیتهای تاریخی حضرت شوقی افندی است. توقیعات بی شماری از حضرت ولی امرالله بخصوص از سالهای اولیه ولایت امر در دست هست که ایشان در آنها تکالیف، اهداف و وظائف و بالاتر از همه روح مؤسسات بهائی را تشریح فرموده‌اند.^{۳۴۱} هدایت دقیق این مؤسسات تازه بنیان و تعلیم صبورانه احباء برای ایفای وظائف و تکالیفشان، در سراسر دوره ولایت ایشان ادامه یافت.^{۳۴۲} تعداد زیادی از توابع نیز مربوط به خصائص فردی و اجتماعی است که لازمه خدمت در این هیئت هاست.^{۳۴۳}

نه زیمرو نه وایت هیچکدام این نظام حل مشکل و تصمیم‌گیری جمعی را که از نظر کیفی تازه و بدیع بود، درک نمی‌کردند.^{۳۴۴} محور اصلی پیام نجات دیانت بهائی یعنی

۳۴۱. بسیاری از این توابع در *Baha'i Administration* (توقیعات ۳۲-۱۹۲۲)، ویلمت، چاپ ۹-۱۹۶۸ آمده‌است.

۳۴۲. برای مجموعه توابع و آثار مقدسه درباره این موضوع، برای مثال مراجعه فرمائید به:

The National Spiritual Assembly, London: Baha'i Publishing Trust, 2nd enlarged edn. 1973; The Local Spiritual Assembly, London: Baha'i Publishing Trust, no date; Baha'i Meetings: The Nineteen Day Feast, Wilmette: Baha'i Publishing Trust, 1976; Baha'i Consultation, Haifa, 1978.

توقیع مورخ ۲۱ مارچ ۱۹۳۴ که حضرت شوقی افندی نوشته و عنوان دور بهائی بر آن نهاده‌اند، متن بسیار مهمی از نظر درک نظم جامعه بهائی است که بصورت یک جزوه جداگانه منتشر گردیده‌است. متن انگلیسی آن در *World Order* صفحه ۱۵۷ - ۹۷ درج است. بخصوص به صفحات ۱۴۳ به بعد توجه شود.

۳۴۳. برای مثال *Living the Life, London, 1974*

۳۴۴. مراجعه فرمائید به گلمر کتاب حاضر صفحات ۴۰۰ به بعد بخصوص صص ۴۰۸ به بعد و همچنین شیفر، کتاب حاضر،

تحقق "وحدت عالم انسانی" به عنوان یک کیفیت جدید اجتماعی،^{۳۴۵} مفهومی است که تنها با آن بیگانه بودند.

هر چند زیمیر در تصویر "ملکوت الهی" با دیگر احبّاء شریک بود، اما معتقد بود که سکوت الهی فقط می تواند "در قلوب افراد انسانی مستقر گردد" و آنگاه "از همین طریق" و تقریباً خود به خود "بتدریج بر روی زمین توسعه یابد".^{۳۴۶} به این ترتیب برای وی فکر "وحدت بشر" تبدیل به یک رؤیای آرمانی شده بود. امید زاهدانه‌ای که خالی از هر گونه رتباط با واقعیات اجتماعی و تاریخی بود. جامعه به عنوان پدیده‌ای در جای خود و مستقل و جدا از دینداری افراد و در ارتباط مستقیم با اراده‌ی خلافت خداوند چیزی بود که ریت و زیمیر تصوّرش را نمی کردند. آنها این نظر را قبول نداشتند که نه فقط فرد بلکه جامعه هم نیاز به رستگاری الهی دارد و دیانت قادر است که مستقیماً بر جهان اثر کند و شرایط زندگی بر روی کره زمین را تغییر دهد.^{۳۴۷} به نظر آنها هر جا که مذهب بخواهد تشکیلات منظم و قانونی ایجاد کند، ناقض خود می گردد. بنابراین آنچه که زیمیر به اشتباه "غیر سیاسی ترین دیانت دنیا" می دانست، به نظرش تبدیل به "دیانتی سیاسی" و "دولت در دولت" شده بود.^{۳۴۸} زیمیر دیانت را منحصرأ یک اعتقاد شخصی، "احترامی خالصانه"^{۳۴۹}، یک حیات نمونه مبنی بر تقوای دینی،^{۳۵۰} "تعمّق و تعشقی به خداوند و اوج گیری عشق به حق انسان می دانست.^{۳۵۱}

ص ۱۸۶.

۳۴۵. درباره اصل وحدت ملل حضرت عبدالیهاء می فرمایند که: «بدون اتحاد ملل) راحت و آسایش و صلح و سلام عمومی مستحیل است و این عصر نورانی مقتضی و مستدعی آن. در هر قرن باقتضای آن قرن امری مؤید».

ستحاتی از مکاتیب حضرت عبدالیهاء، ج ۱، ص ۱۱۰» در هر ظهوری که اشراق صبح هدی شد، موضوع آن شرق امری از امور بود... اما در این دور بدیع و قرن جلیل اساس دین الله و موضوع شریعت الله رأفت کبری و رجعت عظمی و الفت با جمیع ملل و صداقت و امانت و مهربانی صمیمی قلبی با جمیع طوائف و ملل و اعلان وحدت عالم انسانی است...» (نظم جهانی بهائی، ترجمه و اقتباس هوشمند فتح اعظم، ص ۵۰). در نامه مدینه حضرت عبدالیهاء برخی از شرایط سیاسی و تشکیلات لازم برای نیل به چنین اتحادی را ذکر می فرمایند.

ص ۷۴ - ۷۶

۳۴۶. Shoghism، ص ۱۳.

۳۴۷. برای بحث مفصل درباره این مفهوم مراجعه نمائید به Gollmer, Gottesreich.

۳۴۹. همان مأخذ، ص ۳۴۹.

Shoghism، ص ۱۳.

۳۵۱. همان مأخذ، ص ۶۲.

همان مأخذ، ص ۶۱ به بعد.

از نظر وایت دیانت نه تنها با دعا و مناجات و تفکر، بلکه با تعبیر خواب و احساس اینکه فرد توسط نیروهای برتر هدایت می‌شود، نیز مربوط است.^{۳۵۲} علیرغم نصوص بی‌شمار در آثار مقدسه و تبیینات بسیار حضرت عبدالهیا^{۳۵۳}، نه زمر و نه وایت درک نکردند که دیانت یک بُعد اجتماعی هم دارد. طرح و نقشه دو سوبه دیانت بهائی که مقرر است به وسیله آن هم شرافت مقام فرد و هم عظمت مقام جامعه از طریق اشاعه یک فرهنگ جدید تصمیم‌گیری و حل اختلاف تقویت گردد،^{۳۵۴} برای آنان ناشناخته و رازگونه باقی مانده بود.^{۳۵۵} در سنت خالص پروتستان،^{۳۵۶} شرع و قانون ناقوس مرگ حیات ابدی

352 . e.g. *Labyrinth*, pp. 39ff. 106, 109.

۳۵۳. مثلاً مفاوضات (ص ۳۵ و ص ۵۲ به بعد). در اینجا و در بسیاری از نصوص دیگر حضرت عبدالهیا تشریح می‌فرمایند که مفهوم دیانت دو بُعد دارد. یکی که متعلق به جنبه‌های روحانی است و اساساً لا یتغیر است و جنبه دیگر که مربوط به حیات مادی (یعنی همچنین حیات اجتماعی) بشر در یک زمان خاص است و بنابراین به نحو قابل توجهی از یک دین به دین دیگر فرق می‌کند.

۳۵۴. حضرت عبدالهیا می‌فرمایند: «مقصود اصلی از انزال شرایع مقدسه سمانیه»، «سعادت آخروی» و بعد در یک سطح مادی‌تر «تمدن دنیوی و تهذیب اخلاق» است. (رساله مدینه، ص ۵۵).

۳۵۵. شاید یکی از بهترین خلاصه‌ها از تعبیر انگری مربوط به هدف نجات بخشانه وحدت نوع بشر، همانی باشد که حضرت ولی امرالله در نظم جهانی بهائی، ص ۵۹ به بعد، ارائه فرموده‌اند: «باید اشتباه نشود که اصل وحدت عالم انسانی که محور جمیع تعالیم حضرت بهاءالله است، صرفاً منبعث از اظهار احساساتی ناسنجیده و بیان امیدی مبهم و نارسان نیست و نباید آن را منحصرأ ناشی از آرزوی احیاء روح اخوت بشری و خیرخواهی بین مردم انگاشت... پیامش فقط متوجه افراد نیست بلکه به روابط ضروری‌ای نیز مربوط می‌شود که ممالک و ملل را به هم پیوند می‌دهد و عضو یک خانواده بشری می‌نماید و چنان نیست که فقط مرامی را اعلان کرده باشد، بلکه با تشکیلات و مؤسساتی همراه و پیوسته‌است که آن تشکیلات حقیقت ذاتی اصل وحدت عالم انسانی را تجسم می‌بخشد و صحت و اعتبارش را نمایان و تأثیر و نفوذش را جاودان می‌کند و نیز مستلزم آن است که در بنیان جامعه کنونی تغییراتی حیاتی (ارگانیکی) صورت پذیرد که شبیهش را چشم عالم ندیده‌است... بلی اصل وحدت عالم انسانی خواهان تجدید بنیان جامعه و طالب خلع سلاح کشورهای تمدن جهان است. جهانی که به مانند هیکل زنده در جمیع جنبه‌های اصلی حیاتش در نظم سیاسی‌اش، آمال روحانیش، تجارت و اقتصادش، خط و زبانش متحد باشد و در عین حال کشورهای عضو آن حکومت متحده جهانی بتوانند آزادانه خصائص ملی خود را حفظ کنند... وحدت عالم انسانی نماینده و نشانه تحقق

است و با تمایل قطعی که به هرج و مرج مذهبی دارند، نظم و مؤسسه برایشان به مثابه پایان کلی مذهب است.^{۳۵۷} در مقابل رستگاری را در انحصار معنویتی بی قید و شرط و خودبخوش و در تحت هدایت مستقیم نیروهای ماوراء الطبیعه می دانند.^{۳۵۸}

اما حتی وایت و زیمر هم نمی توانستند از تصدیق این نکته سر باز زنند که حضرت بهاءالله استقرار "بیوت عدل" را مطرح فرمودند^{۳۵۹} و تحت هدایت حضرت عبدالبهاء قدم‌های اولیه در این جهت در امریکای شمالی برداشته شد.^{۳۶۰} در این صورت وایت و

تکامل نوع بشر در این جهان است. این تکامل با حیات خانواده شروع شد و متعاقباً به اتحاد تبیله و بعد به وحدت حکومت در یک شهر و سپس به نظام کشورهای مستقل ارتقاء جست. به همچنین اصل وحدت عالم انسانی که حضرت بهاءالله اعلان فرموده با خود این دعوی را به کمال تأکید همراه دارد که وصول به این هدف عظیم که مقصد نهائی در تکامل جامعه انسانی است، نه فقط امری است ضروری و لازم، بلکه حتمی و یقین انوصول و قریب الوقوع است و هیچ قوه‌ای نیز جز قوه الهیه نمی تواند تحقق چنان مقصد اعلائی را میسر سازد...»

۳۵۶. برای بحث درباره این موضوع مراجعه فرمائید به شیفر، صص ۱۲۰ به بعد کتاب حاضر.

۳۵۷. تمایل به طیفه‌بندی چیزها در دو گروه متضاد این امر را تشدید می‌کند. جهان بینی وایت بطور خاص علیرغم ستایش سانی وی از وسعت نظر (مانند در Appendix, p. 4)، به شدت دو بُعدی است. وی آشکارا در ارتباط با عقایدش و هم در ارتباط با هموعانش فقط خوب یا بد را تشخیص می‌دهد. آنچه در یک مورد خاص می‌پذیرد یا رد می‌کند. ممکن است تغییر کند، اما نگرش اساساً دو بُعدی‌اش ثابت باقی می‌ماند. قبل از ۱۹۱۲ نیاز مادی از همه مهم‌تر بود و "تروتمندان" و "استثمارگران" را دشمنان اعتقادی خود می‌دانست (مراجعه فرمائید به: *Labyrinth*, pp. 110 ff.)
 ۳۵۹. *Questioned Will*, pp. 15, 19 از دهه ۲۰ تا دهه ۴۰ بلشویسم و مادی‌گرایی در دین باوری سازمان یافته بود که برود دشمنی وی واقع شده بود (*Enemy*, pp. 15ff. 27ff., *Labyrinth*, pp. 18f.).

358. *Questioned Will*, pp. 51f.; *Enemy*, pp. 113f.; *Labyrinth*, pp. 39ff., 106-109.

۳۶۰. مراجعه فرمائید برای مثال به کتاب اقدس آیات ۲۱، ۲۲، ۳۰، ۴۲، ۴۸، ۴۹ و الواح بشارت، کلمات فردوسی، لوح -یا و اشراقات.

۳۶۰. برای امروز تاریخ اولیه جوامع بهائی در امریکای شمالی مراجعه فرمائید به:

Peggy Caton, "A History of the Sacramento Baha'i Community, 1912 - 1991" in *SEB* 6, pp. 241ff.; Deb Clark, "The Baha'is of Baltimore, 1898-1990", *ibid.* pp. 111ff.; S Roger Dahl, 'A History of the Kenosha Baha'i community, 1897-1980', *ibid.* pp. 1E

زیر چطور می توانستند به مبارزه بر علیه این مؤسّسات ادامه دهند؟ آنها این کار را با استناد از یک حُقه فکری انجام دادند و گفتند با اینکه البته حضرت بهاء الله و حضرت عبداله از "بیت العدل" سخن گفته اند، ولی این بیانات به آینده دور اشاره دارند.^{۳۶۱} آنها چنین استدلال کردند که مقرر نیست این مؤسّسات قبل از اینکه همه مردم بهائی شوند، ایجاد گردند و با استفاده از تعاریفی که بر خلاف نص صریح آثار مقدّسه و اوامر روشن حضرت بهاء الله می باشد،^{۳۶۲} تلاش کردند که دیانت بهائی را از جنبه های سیاسی و تشکیلاتی آن عاری سازند و ایجاد این تشکیلات را به طور نامحدودی به تعویق اندازند.

هر چند وایت و زیر تصدیق کردند به محض اینکه جهان متحد شود، نوعی نظم تشکیلاتی در آینده دور لازم می آید، یعنی حداقل به نظر می رسد که این را به عنوان بخشی از هدف "وحدت نوع انسان" پذیرفته اند، اما آنها چنین استدلال می کنند که جامعه بهائی خودش نیازی به چنین مؤسّساتی ندارد. از نظر آنها هر نوع سازمان مذهبی به خودی خود "متعصب"^{۳۶۳}، تنگ نظر، "متوجه به جزئیات"^{۳۶۴} و حاصل یک طرز "تفکر

Duane L. Herrmann, "The Baha'is Faith in Kansas, 1897-1947", *ibid.* pp. 67ff.; Richard Hollinger, "Ibrahim George Kheiralla and the Baha'i Faith in America", *SBB* 2, pp. 94-133; *idem*, "Baha'i Communities in the West, 1897-1992", *SBB* 6, pp. viiff.; William C. van den Hoonard, "The Development and Decline of an Early Baha'i Community: Saint John, New Brunswick, Canada, 1910-1925", *ibid.* pp. 217ff.; Smith, *The Babi and Baha'i Religions*, Part 3, ch. 7; Robert H. Stockman, *The Baha'i Faith in America. Vol. 1: Origins 1892-1900*, Wilmette, Ill., 1985; *idem*, *The Baha'i Faith in America. Vol. 2: Early Expansion, 1900-1912*, Oxford, 1995; Will C. Van den Hoonard, *The Origins of the Baha'i Community of Canada, 1898-1948*, Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 1996.

۳۶۱. یعنی وقتی اکثریت مردم دنیا در عمل بهائی شدند، طبیعتاً به احکامی که حضرت بهاء الله و حضرت عبداله به عنوان طرح کلی برای اصلاح امور اقتصادی دنیا ارائه فرموده اند، رأی خواهند داد. به این ترتیب که در هر کشور با آراه عمری آنچه که بیروت عدل خوانده خواهد شد، ایجاد خواهد گردید که جای مجالس عوام و مجالس سنای دنیای ما را خواهد گرفت. (Appendix, p.9).

۳۶۲. وقد كتب الله على كل مدينة ان يجعلوا فيها بيت العدل ويجمع فيه النفوس على عدد البهاء (كتاب مستطاب

طایفه‌ای^{۳۶۵} است. از نظر آنها آزادی وجدان با اصل اطاعت از یک سازمان متناقض است.^{۳۶۶} در هر حال آنها ادعا می‌کنند که افراد فقط مکلف به اطاعت از مظهر الهی هستند.^{۳۶۷} از نظر ایشان در بهترین حالت محافل روحانی ممکن است قانوناً بر اساسی کاملاً داوطلبانه ایجاد شوند تا اموری مانند تبلیغ را هماهنگ نمایند و ارتباط افراد احباء را با هم برقرار کنند، اما وجود چنین محافلی واجب نیست و^{۳۶۸} محافل روحانی ربطی به "بییت عدل" ندارند.^{۳۶۹} زیمر مدعی است که نه حضرت بهاء‌الله،^{۳۷۰} و نه حضرت عبدالبهاء^{۳۷۱} هیچ چیز دربارهٔ مؤسسات "یک نظم نجات بخش جهانی" نرموده‌اند. آیا دیانت بهائی "روح این عصر" نیست؟^{۳۷۲} آنها با لحنی مجادله‌آمیز می‌پرسند پس چگونه روح می‌تواند سازمان یابد؟ بهائی بودن با آگاهی از وحدت بشر هم معنی است. "اما چگونه این نوع آگاهی می‌تواند سازمان یابد؟"^{۳۷۳}

وایت در تلاش خود برای بد نام کردن مؤسسات جامعه از این هم فراتر رفت. وی در حالی که واقعیات تاریخی را به کلی تحریف می‌کرد،^{۳۷۴} ادعا نمود که اولین محافل روحانی در ایالات متحده را مخالفان حضرت عبدالبهاء بنا نهادند.^{۳۷۵} وی حتی تا آنجا پیش رفت که این ادعای پوچ را بکند که "تشکیلات بهائی" در واقع سیاست‌های ابراهیم

363 . *Enemy* , p. 211.364 . *Appendix*, p.5.365 . *ibid.* pp. 4,7; *Enemy*, p. 80.366 . *Appendix*, p.7; *Enemy*, p. 80.367 . *Shoghism*, p. 41.368 . *Appendix*, p.8.369 . *ibid.* p. 10.

۳۷۰. «ان الذین اتوا بصائر من الله یرون حدود الله السبب الاعظم لنظم العالم و حفظ الامم» (کتاب مستطاب اقدس، آیه ۲). قد اضطرب النظم من هذا النظم الاعظم و اختلف الترتیب بهذا البدیع الذی ما شهدت عین الابداع شبهه (همان منبع، آیه ۱۸۱). «آنچه از سماء مشیت الهی نازل آن سبب نظم عالم و علت اتحاد و اتفاق امن آن است.» (کلمة الله در ورق ششم از فردوس اعلیٰ - کلمات فردوسیه، مجموعه اشراقات، ص ۱۲۲).

371 . *Shoghism*, pp. 107f.372. *Labyrinth*, p. 249.373. *Enemy*, p. 24.

۳۷۴. تنها واقعه‌ای که او می‌تواند بدان اشاره کند، تأسیس اولین مؤسسه بهائی در آمریکا در ۱۸۹۹ بوده که هشتی هفت نفره. در شیر کنوشای ویسکانسین، جایی که ابراهیم خیرالله فعال بود، بوجود آمد. (قرن بدیع، ص ۵۲۰). در باره تاریخ مؤسسات بهائی آمریکا نگاه کنید به کتاب حاضر، ص ۶۶۲. یادداشت ۳۶۰.

375 . *Enemy*, pp. 35, 208.

خیرانته و میرزا محمد علی را دنبال می‌کنند.^{۳۷۶} با این گفته، وی این حقیقت را نادیده گرفت که این شخص حضرت عبدالبهاء بودند که دستور دادند انتخابات اولین محافل روحانی برگزار شود.^{۳۷۷} زیمر همچنین نظم در حال رشد جامعه را "تغییر مسیر کامل دیانت بهائی"^{۳۷۸} و در "تصاد مستقیم با تشریحات و تبیینات... حضرت عبدالبهاء می‌دانست."^{۳۷۹}

هر کسی که حتی در حد متوسطی با آثار مقدسه و تاریخ دیانت بهائی آشنائی داشته باشد، زود تشخیص می‌دهد که این ادعاها تا چه حد خیالی و موهوم است. بنابراین جای تعجبی نداشت که این ادعاها در داخل جامعه بهائی با هیچ پاسخ مثبتی روبرو نشد. پایه‌ها و طرح کلی نظم جامعه به وضوح و مشخصاً در آثار مقدسه بنیاد نهاده شده است.^{۳۸۰} علاوه بر این، نصوص متعددی از حضرت بهاء‌الله در دست است که در آنها از تأسیس "بیت العدل" صحبت شده و وظائف آن مشخص شده است.^{۳۸۱} در آثار حضرت عبدالبهاء نیز اشارات بیشماری در این مورد وجود دارد. برای مثال نصی که در سال ۱۹۰۹ منتشر شد، بطلان ادعای وایت را مبنی بر اینکه "محافل روحانی" ربطی به "بیوت عدلی" که حضرت بهاء‌الله در نظر داشتند، ندارد، ثابت می‌کند و در آن نص دلائل متعددی نیز ارائه می‌گردد که چرا این هیئت‌ها (موقتاً) با نام دیگری شناخته می‌شوند.^{۳۸۲} حضرت عبدالبهاء

۳۷۶. درباره این موضوع مراجعه فرمائید به:

Richard Hollinger, "Ibrahim George Kheiralla and the Baha'i Faith in America", in *SBB* 2, pp. 94-133.

۳۷۷. گزارشی از انتخابات اولین محفل روحانی (طهران) در سال ۱۸۹۹ در جلد چهارم *Revelation* اثر جناب طاهرزاده، صص ۲۹۳ - ۲۹۰ و ۳۱۱ به بعد درج است.

378 . *Shoghism*, p. 13.

۳۷۹. همان مأخذ: ص ۱۵.

۳۸۰. برای ارزیابی مفصل مراجعه فرمائید به: Gollmer, *Gottesreich*, ch. 11.

۳۸۱. به صص ۶۰۲ و بعد کتاب حاضر مراجعه فرمائید.

۳۸۲. *Abdu'l-Baha', Tablets*, p.6 دلیل اصلی که نام موقت "محفل روحانی" برای این هیئت‌ها انتخاب شده عدم

بلوغ کامل این هیئت هاست. (مراجعه فرمائید به قرن بدیع، ص ۶۷۰: نظم جهانی بهائی، صص ۱۰ به بعد،

صفحات ۲۰، ۳۷، ۳۹ *Baha'i Administration*).

طولانی و مفصلی با این مؤسسات جدید داشتند^{۳۸۴} و مناجات‌های مخصوصی برای جلسات محافل روحانی نازل فرمودند.^{۳۸۵} ایشان تأیید فرمودند که: مکاتبه مطلوبی با محفل روحانی دارند" و اینکه ایشان با آنها «پیوند ابندی دارند»^{۳۸۶} حضرتش محافل روحانی را مطمئن ساختند که «مؤیده بروح الله» که «حامیها عبدالبهاء» و حق «ینسرجناحه علیها»^{۳۸۷} و «حامی و معین و ملهم آنها» (ترجمه) است.^{۳۸۸} ایشان در مورد شروط اولیه کار این محافل راهنمایی‌های مفصلی فرمودند: محافل بایستی خود را در معرض الهامات الهی قرار دهند و «انوار ملکوت الهی را منعکس نمایند».^{۳۸۹} پیشرفت آنها منوط به «اتحاد و اتفاق» آنهاست.^{۳۹۰} مجموعه کاملی از الواح به شرائط تشکیلاتی، روحانی، عملی کار یک محفل روحانی^{۳۹۱} و بخصوص هنر مشورت که «اعظم سبب ترقی الانسان»^{۳۹۲} است، می‌پردازد. محافل روحانی که در حال انجام وظیفه هستند، «مؤثرترین وسیله برقراری وحدت و موّدت» (ترجمه) و استقرار «جنت ابهی» (ترجمه)^{۳۹۳} هستند. حضرت عبدالبهاء آنها را به عنوان «اعظم سبب ترقی الانسان»^{۳۹۴} می‌ستایند و احبّاء را دلالت می‌فرمایند که برای مشورت به محفل روحانی مراجعه نمایند و از تصمیمات آن پیروی کنند تا در فردی صرفاً «بر وفق قضاوت خویش» عمل نکند و «امیال شخصی خود» را متابعت ننماید و «سبب ضرر امرالله» نشود.^{۳۹۵}

وایت و زیر هر دو بیاناتی نظیر این را نادیده گرفتند و در حائلی که مدعی متابعت از حضرت عبدالبهاء بودند، بر خلاف نص صریح آن حضرت لجوجانه به استنباط شخصی خود از دیانت بهائی به عنوان یک نهضت تشکیلی یافته روحانی تمسک نمودند. جنبه‌های قانونی و تشکیلاتی الواح وصایا به هیچ وجه یک ابداع غیرمنتظره نیست. الواح وصایای حضرت عبدالبهاء ورشد و توسعه متعاقب جامعه بهائی صرفاً جنبه‌هایی از نظریات

۳۸۴. برای مثال همان مأخذ، صص ۷۵، ۷۸، ۷۹ و ۸۰ توجه نمایند.

۳۸۵. برای مثال همان مأخذ، ص ۷۵ و ۸۲ توجه نمایند.

۳۸۶. همان مأخذ، ص ۸۶

۳۸۷. نقل از قرن بدیع، ص ۶۷۲.

۳۸۸. مستخباتی از مکاتیب، ج ۱، ۷۹.

۳۸۹. *Promulgation* ص ۱۸۳.

۳۹۰. مستخباتی از مکاتیب، ج ۱، ص ۸۴.

۳۹۱. مستخباتی از مکاتیب، ص ۸۶ - ۸۳: صفحات ۳ و ۵ و ۶ از کتاب *Baha'i Consultation*

۳۹۲. بیان حضرت عبدالبهاء در همان مأخذ، ص ۳.

۳۹۳. مستخباتی از مکاتیب، ص ۸۰.

۳۹۴. مستخباتی از مکاتیب، ص ۷۷ (نقل در قرن بدیع، ص ۶۷۲).

۳۹۵. *Consultation 8*، ص ۲.

فانونی و تشکیلاتی الواح وصایا به هیچ وجه یک ابداع غیر منتظره نیست. الواح وصایای حضرت عبدالهء و رشد و توسعه متعاقب جامعه بهائی صرفاً جنبه هائی از نظریات اعتقادی حضرت عبدالهء را مطرح ساخت که وایت و زمر عمداً آن را نادیده می گرفتند و مکتوم می داشتند. این مسئله بخصوص وقتی روشن تر می شود که به الواح وصایا در زمینه تاریخ مذهبی نظر نمائیم.^{۳۹۶} الواح وصایا نمادی از مفهوم تکاملی رشد و پیشرفت جامعه است که وایت و زمر هر دو از پذیرش آن سر باز زدند. از نظر آنها مهم نبود که این مفهوم از همان آغاز در نصوص مبارکه پیش بینی شده و از جانب جامعه حمایت شده بود. باری، هر چند قابل فهم است که چرا مبارزه آنها در جهت مفهومی انحرافی از مذهب با واکنشی در درون جامعه روبرو نشد، اما در خارج از جامعه، از تفکر ضد تشکیلاتی آنها به نحو حیرت آوری در میان نمایندگان تشکیلات دینی با همدلی قابل توجهی استقبال گردید.^{۳۹۷}

۹. در باب ساختار منطقی و استحکام دلائل

استدلالات وایت و زمر در حمایت از نظریه انحرافی شان و در مخالفت با "تشکیلات بهائی" در اساس به یک نظریه توطئه و تبانی منتهی می گردد. نظریه های توطئه سیاسی معمولاً به منظورهای زیر به کار می رود: برای آنکه تصویری را که از دشمن پرخاشگر ترسیم نموده اند، توجیه نمایند. به عنوان عذری برای شکست شخصی یا برای تشریح اینکه چرا پیش بینی خاصی به وقوع نپیوسته است. این نظریه اغلب با یک الگوی دو بُعدی شرح داده می شود که در آن همه روابط مربوطه به دو طبقه دوست یا دشمن، خیر یا شر و نور یا تاریکی تقسیم می شوند - که این همان ساختارهای فکری مبنی بر نحوه شناخت مانوی است که مرتباً در قالب های تازه ظاهر می گردند. چنین نگرش هائی اجازه تجزیه و تحلیل دقیق و مسلماً اجازه نسبی گرائی فردی را نمی دهند. با این عینک ها همه چیز سفید یا سیاه و له یا علیه اند و سایه ها و تفاوت های اندک دیده نمی شوند.

به همین نحو وایت و زمر سعی کردند از نظریه های توطئه خود برای تشریح اینکه چرا دیانت بهائی به راهی می رفت که برای آنها کفر بود، استفاده نمایند. در عین حال سعی کردند شکست تلاش های خود را توجیه نمایند. چرا آنچه را که ایشان حقیقت

۳۹۶. به کتاب حاضر، صص ۵۹۲ و بعد مراجعه فرمائید.

۳۹۷. برای مثال هر تن یک فصل فرعی را به "اعتراض بر علیه دستگاه مذهبی در دیانت بهائی" در

Seher, Grübler, Enthusiasten, 11th edn. 1968, pp. 317-323), which he renamed "The Protest of the Free Baha'is" in the 12th edn. 1982 (pp. 822ff.).

می‌پنداشتند، ریشه نمی‌گرفت؟ چرا دیانت بهائی که آنها خودشان آن را اراده الهی و "روح عصر" می‌دانستند، شکلی به خود گرفت که با آنچه از نظر آنها تنها شکل مشروع بود، مغایرت داشت؟ این سئوالات جواب می‌خواهند. اما وایت و زیمر کوشیدند با یک تصویر ذهنی دو بُعدی از این معضل بگریزند: آنها این طور عنوان کردند که لابد شکستشان ناشی از یک توطئه عظیم بوده است! آنها فعالیت‌های خود را همانطور که در تفکر شناختی دو بُعدی همیشه همینطور است، بخشی از مبارزه ابدی خیر و شر تفسیر کردند. آنچه آنها گفتند، واقعیت ندارد، بلکه فقط یک فرافکنی شناختی است. به این ترتیب تشکیلات بهائی "ضد همه آن چیزهایی معرفی گردید که مطلوب و ارزشمند است. زیمر از یک تغییر مسیر کامل"^{۳۹۸} در دیانت بهائی افسوس خورد و شاکی شد که "تشکیلات بهائی" به صورت ابزاری برای سیاست قدرت"^{۳۹۹} در آمده که نمایندگانش فاسدند^{۴۰۰} و انگیزه‌شان "شهوت پول و قدرت" است^{۴۰۱} و توده بهائیان هم "ساده‌اندیش"^{۴۰۲} و "در حال کور شدن"^{۴۰۳} و "حتی کاملاً کور"^{۴۰۴} هستند. وی ادعا کرد که حیات مؤمنان بخاطر "ممنوعیت ازظهار عقیده"^{۴۰۵} و به خاطر اینکه وجدان افراد تحت فشار گروهی است،^{۴۰۶} پیچیده و محدود است.^{۴۰۷} از نظر زیمر "پیروزیهای حقیقی به پرهیز و عدم سازش با تشکیلات بهائی دست می‌یابند."^{۴۰۸} تصویری که وی از جامعه ترسیم نمود، تصویر "تاریک‌ترین دوره قرون وسطی"^{۴۰۹} و بازگشت به عصر "دادگاه‌های تفتیش عقاید"^{۴۱۰} و حتی "اردوگاه‌های جمعی روحانی"^{۴۱۱} بود. تصاویر مشابهی نیز توسط وایت ارائه شد^{۴۱۲} و شادمانه توسط

۳۹۸. *Shoghism*، ص ۱۳.

۳۹۹. همان مأخذ.

۴۰۰. همان مأخذ. صص ۱۱۱، ۱۵۵، ۹۱، ۸۵ به بعد.

۴۰۱. آنها آواره را کسی می‌خوانند که به آنها پول می‌دهد!^(ibid., p. 126) زیمر عمداً این واقعیت را نادیده می‌گیرد که

سر مؤسسات جامعه به جز معدودی موارد شاق کاملاً داوطلبانه و بدون اجر مادی صورت می‌گیرد.

۴۰۲. همان مأخذ، ص ۱۵۵.

۴۰۳. همان مأخذ، ص ۱۲۳.

۴۰۴. همان مأخذ، ص ۱۱۰.

۴۰۵. همان مأخذ، ص ۱۱۹.

۴۰۶. همان مأخذ، ص ۱۱۸.

۴۰۷. همان مأخذ.

۴۰۸. همان مأخذ، ص ۱۱۹.

۴۰۹. همان مأخذ، ص ۱۱۲.

۴۱۰. همان مأخذ، ص ۴۷.

۴۱۱. همان مأخذ، ص ۸۴.

۴۱۲. برای نمونه به اشتباه ادعا می‌کند که فرد باید وجدان و آگاهی خود را فدای تصمیمات محافل روحانی کند

(*Enemy*، ص ۴۷). و این که فرد مؤمن کاملاً تحت سلطه جمع‌گرایی مذهبی است (p. 49) و باید بدون استثناء از

فیجیکیا اخذ گردید. ۴۱۳ تعجبی ندارد کسی که هر نوع مؤسسه مذهبی را یک خطای کبیره می‌داند، حتی در نظم جامعه حضرت بهاء‌الله هم یک "سازمان... مقرراتی خشک و بدون انعطاف" ۴۱۴ ببیند.

آنها در ادامه این طرز نگرش دو بُعدی، موفقیت‌های واقعی جامعه را به شکل حداقل و یا صرفاً به عنوان پیروزی‌های موقتی شرّ بر خیر معرفی کردند و برای اینکه به خود امید داده باشند اینطور خود را فریب دادند که گفتند، مسلماً تعداد زیادی "مؤاداران مخالف" داریم ۴۱۵ که تعدادشان بخصوص باید... در ایران زیاد باشد. "۴۱۶ هیچ واقعیتی نمی‌توانست باعث شود که آنها در این اعتقاداتشان شک کنند و البته فیجیکیا ۴۱۷ با شادمانی این توجه ایشان را هم به عنوان واقعیت ارائه می‌دهد. ۴۱۸ آنها در خاتمه انحطاط "تشکیلات بهائی" ۴۱۹ را پیش بینی و ادعا کردند که در "راه افتادن به ورطه نابودی" است، ۴۲۰ و علائم رکود و در واقع نابودی تدریجی آن در همه جا قابل مشاهده است. ۴۲۱

آنچه مؤسّسات "دیکنه" می‌کنند، اطاعت نماید.

۴۱۳. مراجعه نمائید به شیفر، همین کتاب، صص ۱۹۲ - ۱۸۰.

414. *Baha'ism*, p. 28; also *Enemy*, p. 80.

۴۱۶. همان مأخذ، ص ۱۱۳.

۴۱۵. *Shoghism*، صفحه قبل از پیشگفتار.

417. *Baha'ism*, p. 301; *Materialdienst* 15/16, Issue 38 (1975), p. 232.

۴۱۸. این موضوع همچنین برای توجه نامتناسبی بکار می‌رود که به ادعاهای وایت و زیمر و فیجیکیا در برخی انتشارات (غالباً انتشارات کلیسائی) می‌شود (مثلاً *Hutten, Seher, Grubler, Enthusiasten*) (همچنین مراجعه فرمائید به همین کتاب، ص ۶۶۶، یادداشت (۳۹۷)) به همین صورت اسوالداگن برگر *Oswald Eggenberger* مقاله‌ای تقریباً به همان اندازه که به بهائیان اختصاص داده به "بهائیان آزاد" اختصاص می‌دهد:

(*Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch*, Zurich, 4th edn. 1986, p. 212).

۴۲۰. *Shoghism*، ص ۱۱.

۴۱۹. *Enemy*، ص ۲۱۱.

۴۲۱. برای مثال همان مأخذ، ص ۶۶ فیجیکیا "از رکود و انحلال نهائی که بالقوه در آن نهفته"، (*Baha'ism*, p.

432) سخن می‌گوید. چنین پیش بینی‌هایی چیز تازه‌ای نیستند. مبلر که زمانی میسیونر فرقهٔ پرسبیترین

Persbyterian در مشهد بود، در مقدمهٔ کتابش تحت عنوان *Baha'ism: It's Origins, History and*

Teachings (New York - London, 1931) نوشت که: "همهٔ ناظران بی طرف در ایران توافق دارند که این

دین اینجا در زادگاهش مداماً نفوذش را از دست می‌دهد... فقط مدتی وقت می‌خواهد تا از این نهضت عجیب هم مانند

از سوی دیگر آنچه که تعجب آوراست، این است که علمای رشته مطالعات مذهبی و مؤسسات کلیسایی فریب این اوهام را بخورند. آنباکه از تجربیات اولیه مسیحیت مطلع هستند باید بیش از دیگران نسبت به چنین طرز تفکر و حملاتی هشیار باشند.^{۴۲۲}

هر چند وایت و زیمر هر دو نظریه‌هایی مبنی بر توطئه ارائه دادند، شکل خاصی که هر یک به کار گرفتند، با هم فرق می‌کند. وایت معتقد بود که میرزا محمد علی پشت جریان دیانت سازمان یافته و همچنین پشت الواح وصایا است. وی حضرت شوقی افندی را کما بیش دست نشانده محمد علی می‌دانست کسی که چون دشمنی اش نسبت به حضرت عبدالبهاء وی را در نظر جامعه کاملاً از اعتبار انداخته بود، نمی‌توانست رهبری را خودش به عهده بگیرد.^{۴۲۳} وایت می‌پرسد پس محمد علی چگونه می‌توانست نفوذش را باز یابد و نخ‌ها را از پشت پرده بکشد؟ بعد حدس می‌زند که این فقط از طریق یافتن فردی ممکن بود که هیچکس شک نکند رهبری جامعه را به عنوان نماینده وی پذیرفته و در عین حال بدون چون و چرا به سیاست‌های وی وفادار بماند. بنابراین محمد علی رضایت داد که "بطور مستقیم و از طریق شوقی افندی ریاست کند".^{۴۲۴} وایت سناریوی پر توطئه‌ای را ترسیم می‌کند که در آن اطرافیان محمد علی در ابتدا در طول حیات حضرت عبدالبهاء و "از طریق

آئین‌های مانوی و مزدکی قبل از آن فقط دانشجویان تاریخ خیر داشتند. باشند (ص ۹). اما چهل و سه سال بعد وی تلویحاً بیش بینی خود را پس گرفت وقتی در نتیجه‌گیری کتابش تحت عنوان:

The Baha'i Faith: Its History and Teachings (South Pasadena, 1974) نوشت: هر کس که هزاران برگ ۱۳ جلد بزرگ عالم بی‌ثباتی را مرور کند، از این واقعیت که دیانت بی‌ثباتی واقعاً یک دیانت جهانی است، تحت تأثیر قرار می‌گیرد (ص ۳۴۹).

۴۲۲. مبارزه علیه عرفان در سراسر قرون اولیه تاریخ کلیسا ادامه دارد. بخصوص کورت آهلندت تصور می‌کند که در قرن دوم (Geschichte der Christenheit, vol. 1, p. 97) خطر واقعی آن که عرفان منجر به انحلال مسیحیت از درون شود، وجود داشت. علاوه بر آن نباید فراموش کرد که اصول اعتقادی مسیحی شکل کلاسیک خود را در جریان مبارزه با عرفان پیدا کردند که این موضوع را توجیه می‌کند که چرا "کلیساها همیشه به مخالفان خود توجه نشان داده‌اند" (در باره این موضوع به طور گفنی مراجعه فرمائید به:

Petr Pokorny, "Die Gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht", in Jacob Täubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, vol. 2, pp 154ff.).

423. *Enemy*, pp. 86f., 124ff.

قدرت و تنها طریق نیل به آن تشکیلاتی و سازمانی کردن دیانت بهائی بود.^{۴۲۶} به نظر وایت حضرت عبدالبهاء یک شخصیت مصیبت زده بودند که احتمالاً به جهتی که جریان تحولات طی می‌کرد، مشکوک بودند، اما نمی‌توانستند در قبال این موج مقاومت نمایند.^{۴۲۷} به نظر می‌رسد که وی اصلاً نگران نیست که این تصویر با تصویری که در جای دیگر از حضرت عبدالبهاء ترسیم شده، تطابق ندارد.

طبیعتاً در جایی که توطئه هست، کسانی هم باید باشند که فریب توطئه را بخورند. بنابراین وایت آنهایی را که از مؤسسات جامعه حمایت می‌کردند به عنوان "آلت دست‌هایی کور" که "از این که در واقع از سیاست‌های محمد علی پیروی می‌کردند، بی‌خبر بودند." توصیف می‌کند.^{۴۲۸} از نظر وایت صعود حضرت عبدالبهاء آغازکننده زمانی بود که در آن توطئه‌گران می‌توانستند حاصل سالها فعالیت مخفی خود را برداشت کنند و جامعه بهائی را به مسیر تازه‌ای که میرزا محمد علی طراح آن بود بیندازند.^{۴۲۹}

واضح است که این داستان مضحک نه با واقعیات تاریخی مطابقت دارد و نه با نصوص صریحه موجود در آثار مقدسه بهائی. یکی از فرضیات کلیدی وایت توطئه بین اعضای خانواده حضرت عبدالبهاء^{۴۳۰} و محمد علی بود.^{۴۳۱} از آنجائی که وی نمی‌توانست حملات میرزا محمد علی به حضرت شوقی افندی را کاملاً نادیده بگیرد، مجبور شد آنها را بی اهمیت جلوه دهد و برخلاف همه شواهد تاریخی^{۴۳۲} آن حملات را به عنوان چشم

۴۲۶. همان مأخذ؛ ص ۳۶.

۴۲۷. در این رابطه وی صریحاً از شهادت حضرت عبدالبهاء سخن می‌گوید. همان مأخذ، صص ۱۶ به بعد؛ همچنین نگاه کنید به *Questioned Will*، صص ۳۰، ۳۷ به بعد.

۴۲۸. *Enemy*, p. 36. فبجیکیا حتی تا آنجا پیش می‌رود که خود مؤسسات را هم به صورت توطئه‌گر مجسم می‌کند. در حالی که توده مؤمنین به خود اجازه اطاعت کورکورانه می‌دهند و در عین حال با تبت خیر به حمایت و انتشار نهضتی می‌پردازند که درباره ماهیت آن بطور سازمان یافته‌ای فریب داده شده‌اند (برای مثال:

Baha'ism, pp. 26, 149, 188, 251, 253, 258f, 282f, 288, 404f که در آنها همین ادعاها بارها و بارها تکرار می‌شوند. درباره این موضوع مراجعه فرمائید به شیخ. کتاب حاضر؛ ص ۲۸۲).

۴۲۹. *Enemy*، صص ۳۶، ۱۲۴ به بعد، ۲۱۰.

۴۳۰. که وی فقط همشیره و حرم حضرت عبدالبهاء را از آن مستثنی می‌کند.

۴۳۱. همان مأخذ. ۴۳۲. به کتاب حاضر؛ صص ۶۱۵ و بعد مراجعه فرمائید.

بندی و جنگ زرگری که برای اختفای توطئه به کار رفته، رد کند.^{۴۳۳} علاوه بر آن وایت متقاعد شده بود که صرف این حقیقت که در آن زمان دیانت بهائی خود را سازمان می داد، نقض عهده محسوب شد،^{۴۳۴} صرف نظر از اینکه چه اشخاصی درگیر و دخیل بودند.^{۴۳۵} از نظری هر کس که در تشکیلاتی کردن و شکل گیری قانونی جامعه بهائی شرکت می کرد یا در قبال این تمایلات مقاومت نمی کرد، از گمراهان به شمار می رفت. هیچ چیز نمی توانست نظری را در محکوم کردن تلاش های سازمان دهنده، متزلزل سازد: "حتی اگر نوشته ای از آسمان بیاید" و پیامی خلاف عقیده اش را به همراه داشته باشد.^{۴۳۶} وی تلویحاً بین موضع سرسختانه ضد تشکیلاتی را به جانب شخص حضرت عبدالبهاء متوجه ساخته بود، زیرا در جایی نوشته بود که "حتی اگر دستورات موجود در وصیت نامه معتبر باشد"، ترک شخصی وی از آنچه حضرت عبدالبهاء در طول عمر خود فرموده اند، همواره اولویت مطلق خواهد داشت.^{۴۳۷} هر چند هم که احساسات وی نسبت به حضرت عبدالبهاء قوی برد، ولی در نهایت فقط نسبت به فرضیات اعتقادی خودش وفادار بود.

هر ادعا یا حمله جدیدی که وایت می کرد، چیزی نبود مگر شکل جدیدی از نظریه اساسی اش مبنی بر اینکه "تشکیلات بهائی" بدترین دشمن دیانت بهائی است که آن را دفن می کند. وی هیچ علاقه ای به اثبات این نظریه با رجوع به آثار مقدسه یا واقعیات تاریخی داشت و فقط یک هدف را در ذهن می پروراند و آن این بود که متحدانی بیابد که وی را در مبارزه اش بر علیه یک دیانت سازمان یافته و برای رسیدن به یک دیانت بهائی که فارغ از تشکیلات و مؤسسات قانونی باشد، یاری دهد.

نیت هرمان زیمر نیز همین است، گرچه وی دشمن را شخص حضرت شوقی افندی می داند. در حالی که وی نیز به همدستی میرزا محمد علی مشکوک است،^{۴۳۸} حضرت شوقی افندی را نیروی محرکه می داند و ایشان را متهم می کند که الواح وصایا را خودشان جعل کرده اند.

منطقی که زیمر در طرح ادعاهایش به کار می برد احتیاج به توضیح مختصری دارد.

۴۳۳. به شینر، همین کتاب، ص ۱۹۲ و بعد مراجعه فرمائید. *Enemy*، ص ۱۲۶.

۴۳۴. همان مأخذ، ص ۹۵. *Enemy*، ص ۲۱۱ به بعد.

۴۳۵. همان مأخذ، صص ۹۴ به بعد.

۴۳۶. ری به پیروی از وایت حملات محمد علی را به حضرت شوقی افندی "جنگ زرگری" دانست، اما محتاطانه از اینکه

حرانیات بحث شود، خودداری نمود (Shoghism, p. 44).

زیر خودش را زود بازنشسته کرد تا بتواند کتابش را بنویسد.^{۴۳۹} اینکه در آن موقع تازه با کتاب علمی پُرطرفداری برخورد کرده بود که بزرگترین جعل‌های تاریخ دنیا را توصیف می‌کرد.^{۴۴۰} وی که مفتون کتاب شده بود، خود را غرق در مطالب آن کرد. وی بخصوص به موضوع "هبة کنستانتین" علاقمند شده بود،^{۴۴۱} زیرا این جعلی بود که به نفع مذهب سازمان یافته انجام شده بود. خیلی زود وی متقاعد شد که هبة کنستانتین الگوری مستقیم جعل الواح وصایای حضرت عبدالبهاء بوده است. آیا حضرت شوقی افندی در آکسفورد تاریخ نخوانده بود؟ آیا حقیقت ندارد که موزه انگلستان در لندن از نظر بزرگی مجموعه کتابهایش مشهور است؟ پس مطمئناً بایستی همه اسناد و تجزیه و تحلیل‌های مربوط به هبة کنستانتین را می‌داشته است! و حضرت شوقی افندی بایستی به تفصیل اینها را مطالعه کرده و الواح وصایا را مطابق آنها الگوبرداری کرده باشد.^{۴۴۲} شک و سؤ ظن وی سریعاً به یقین تبدیل شد. او فقط می‌بایست این را ثابت می‌کرد. وی ۲۵ نکته^{۴۴۳} پیدا کرد که تصور می‌نمود دلائل روشنی از ساختار موازی و مشابه دو سند است. بهر حال این سؤال قابل

۴۴۰. همان مأخذ.

۴۳۹. همان مأخذ: ص ۱۲۵.

۴۴۱. یک سند جعلی قرن هشتمی که ظاهراً نام‌های بود که کنستانتین کبیر به پاپ سیلستر اول نوشته بود: "و نه تنها در مورد منام و مرقعینش در کلیسا، بلکه بر تمامی املاک اروپای غربی به وی قدرت مطلق می‌داد... این سند را بایستی موقوت‌ترین و تأثیر گزارترین جعلی دانست که تا بحال انجام شده زیرا که متجاوز از بانصد سال اعتباری غیر قابل بحث داشت.

(Herbert Waddams, *The Church and Man's Struggle for Unity*, p. 98).

در این سند ادعا شده که کنستانتین "قدرت و شرف و قوت و شأن عظیم امپراطوری" را عطا می‌کند و می‌گوید: "ما متزرد می‌داریم و حکم می‌کنیم که وی بر چهار دایره اسقفی اصلی، انطاکیه، اسکندریه، قسطنطنیه و اورشلیم و همچنین بر تمام کلیساهای خداوند در سراسر عالم حکم برانند... و همه اموری که برای خدمت به خداوند و تحکیم دیانت مسیحیان در دست است باید طبق تصمیمات وی اجراء شود... ما به سیلستر پاپ عالم که بسیار ذکر و تقدیس شده هم کاخ خود را به علامت رجحان وی و هم همه شهرها و کاخ‌ها و بخش‌های شهر روم و ایتالیا و همه نواحی غرب را انتقال می‌دهیم و همه را برای قدرت و حکومت وی و اسقف‌های اعظم که جانشینان وی خواهند بود، به اژت می‌گذاریم. ما طبق تصمیم شاهانه و بواسطه مجوز الهی و مقدس و معتبر خود) تعیین و حکم می‌کنیم که همین در اختیار وی قرار گیرد و قانوناً آن را برای نملک ابدی کلیسای روم اعطاء می‌نمائیم

(In Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church*, p. 138ff.).

۴۴۳. همان مأخذ: صص ۳۰ - ۱۹.

۴۴۲. همان مأخذ: ص ۶۷.

شرح می‌باشد که آیا ممکن است کسی به جز نویسنده آن فرضیه به همین نتیجه برسد یا خیر.^{۴۴۴} نکته نوزدهم در بین نکات فوق بخصوص جالب است. وی کشف کرد که مرتدین قرن نوزدهم در اعتبار "هبه کنستانتین" شک نکردند. از نظر زیمر این مطلب با این واقعیت منابه بود که احمد سهراب نیز در اعتبار الراح و صایای حضرت عبدالبنیاء شک نکرد، گرچه سهراب نیز دشمن قسم خورده طریقی بود که حضرت ولی امرالله طی می‌کردند و منتقد جسور تبیینات و نحوه به اجراء در آوردن نظریات بهائی توسط ایشان بود.^{۴۴۵} بنابراین به رسمیت شناختن صریح الراح و صایا از جانب یکی از دشمنان حضرت ولی امرالله (علیرغم آنکه از ادعای جعل با خبر بوده) را نیز زیمر مدرکی در تأیید نظریه جعل می‌بیند.

با وجود اینکه وایت و زیمر در مورد نقش حضرت ولی امرالله نظرات مختلفی دارند، فرضیه اساساً یکسانی را ارائه می‌دهند. هر دو به یک توطئه در سطح گسترده که همه اعضای عائله مبارکه و همه احبای متنفذ را در ارض اقدس در بر می‌گیرد، مظنون هستند.^{۴۴۶} آنها مطمئن هستند که بایستی یک کودتای بخوبی طراحی شده توسط طرفداران تشکیلات صورت گرفته باشد تا ماهیت دیانت بهائی را تضعیف نماید.

جدا از این واقعیت که آثار مقدسه و همه واقعیات تاریخی به وضوح نشان می‌دهند که وایت و زیمر اشتباه می‌کردند،^{۴۴۷} با توجه به این که در آن موقع در ارض اقدس منافع و اهداف متفاوتی در بین گروه‌های مختلف به سرعت در حال بروز بود، بسیار نامحتمل است که چنین توطئه متحدی عملی بوده باشد. علاوه بر آن، نظریه توطئه چنین می‌پنداشت که زاده و توان انجام جرم در آن موقع موجود بوده تا با جعل یک سند مذهبی، یعنی قسمتی

۴۴۴. چند مثال کافی است که ماهیت این مدرک را نشان بدهد: ۱- هر دو سند طولانی است. ۲- الراح و صایای حضرت عبدالبنیاء سه قسمت دارد (که سومی به عقیده زیمر صرفاً تکرار است)، در حالی که هبه کنستانتین ۲ قسمت دارد. ۳- هر دو سند امضاء شده‌اند. ۴- زیمر از این که به جز وصیت نامه در جای دیگری اشاره‌ای به ولایت شده باشد، خبر ندارد. ۵- ترجمه فرماید به کتاب حاضر، ص ۶۱۵، موضوع هبه کنستانتین تا اواسط قرن هشتم ناشناخته بود. ۶- ترجمه گنجی الراح و صایا که در اواسط فوریه خوانده شد، حدود دو ماه و نیم پس از صعود حضرت عبدالبنیاء و یک ماه پس از رکود رسمی الراح و صایا بود. هبه ادعائی کنستانتین ابتدا بخش نشد و غیره.

۴۴۵. *Shoghism*، صص ۲۶ به بعد.

۴۴۶. بخصوص زیمر با "بازسازی" وقایع، افراد بسیاری را در این مجموعه می‌گنجاند.

۴۴۷. به صص ۶۱۵ به بعد کتاب حاضر مراجعه فرمائید.

سحر. یعنی قسمتی از آنچه که جامعه بهائی از آثار مقدسه و بیان اراده الهی^{۴۴۸} می‌داند، - عذر گمانه دیگران پرداخته شود. آیا واقعاً قابل تصور است که حتی یک نفر از زمینی که در چنین توطئه‌ای شرکت کرده بودند، دچار عذاب وجدان نشده و مخالف آن گشته یا حداقل بعداً سکوتش را نشکسته باشد؟^{۴۴۹} اگر چنین توطئه‌ای وجود داشت، پس آنها که قبلاً با حضرت عبدالبهاء مخالفت ورزیده و بعداً به شدت با حضرت ولی امرالله به معارضه برخاستند نیز بایستی در آن دخیل بوده باشند. آنها نیز بایستی اسرار توطئه را حفظ کرده باشند. علیرغم این که می‌توانستند با استفاده از آن در زمانی که حضرت ولی امرالله بتدریج قدرت می‌یافتند و در عوض آنها در معرض شکست بودند، ضربه کاری را بر ایشان وارد سازند.

به این ترتیب فقط می‌توانیم نتیجه بگیریم که این فرضیه کاملاً نامعقول و بشدت مضحک است. تعجبی ندارد که مؤسسات بهائی تا بحال^{۴۵۰} صرفاً حملات و ایت و زیمبر را نادیده گرفته و از سر ترحم از رد آنها خودداری کرده‌اند. کسی که به این نحو بحث می‌کند

۴۴۸. ضمن تفسیر آیه ۴۸ سوره نسا که می‌فرماید *يُحَرِّقُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ* حضرت بهاء الله می‌فرماید: «در این مقام مقصود از تحریف نه چنان است که این همج رعاع فهم نموده‌اند. چنانچه بعضی می‌گویند که علمای یهود و نصاری آیاتی را که در وصف طلعت محمدیه بود از کتاب محو نمودند و مخالف آن را ثبت کردند. این قول بی نهایت بی معنی و بی اصل است. آیا می‌شود کسی که معتقد به کتابی گشته و من عندالله دانسته آن را محو نماید؟... بلکه مقصود از تحریف همین است که الیوم جمیع علمای فرقان به آن مشغولند و آن تفسیر و معنی نمودن کتاب است بر هوی و میل خود»

(کتاب مستطاب ایقان، ص ۶۷). تأکید اضافه شده است.

۴۴۹. از زمان حیات حضرت عبدالبهاء مثال مشهور و برجسته‌ای از این عمل وجود دارد: نامه‌ای به بهائیان عالم^۴ که در ۴ فوریه ۱۹۰۳ توسط میرزا بدیع نوشته شد که در آن دسیسه‌های برادرش میرزا محمد علی را بر علیه حضرت عبدالبهاء فاش نمود. ترجمه انگلیسی آن توسط امین الله فرید تحت عنوان *An Epistle to the Baha'i World* در شیکاگو در ۱۹۰۷ چاپ شد که مجدداً در ۱۶۳ - ۱۲۹ *Enemy* چاپ شده است.

۴۵۰. به استثنای نامه‌های معدودی که موضوعات خاصی داشته‌اند مانند نامه‌های بیت العدل اعظم مورخ ۲ اکتبر ۱۹۷۴،

۲۳ دسامبر ۱۹۷۴ و ۲۳ مارچ ۱۹۷۵ که گزیده‌هایی از آن در

The Power of the Covenant. part 2, edited by the National Spiritual Assembly of the Bahá'is of Canada, pp. 18ff.

را دشوار بتوان با هیچ نوع پاسخی قانع کرد.^{۴۵۱}

۱۰. نتیجه گیری

وایت و زیمر در زمانی که شاید به آسانی به نصوص مقدسه دسترسی نداشتند، علیه امری که به نظر آنها "تشکیلاتی کردن قانونی" حرکت اصیل و اولیه دینی و بنابراین مشکوک (و مغایر روحیه دینی شخصی آنها) به نظر می آمد، طغیان کردند.^{۴۵۲} ولی مطمئناً فیچیکیا از اهمیت مفهوم عهد و پیمان و لزوم حیاتی الواح وصایای حضرت عبدالبنیاء برای هویت بخشیدن و ایجاد بینش در بهائیان درباره تاریخ بشریتی که حال به سوی صلح و عدالت پیش می رود، خبر دارد. احیای مزورانه ادعای جعل از سوی او حمله ای عمدی و حساب شده به مبانی دیانت بهائی و بخشی از تهدید وی خطاب به مؤسسات اداره کننده جامعه است: "که شما از حالا به بعد مرا دشمن سرسخت خود خواهید یافت، دشمنی که با تمام وسائل ممکن و در هر فرصتی با شما مبارزه خواهد کرد."^{۴۵۳} سر و صدائی که در این چند ساله اخیر به یمن کمک همدستان با نفوذ فیچیکیا بر پا شده،^{۴۵۴} نشان می دهد که این استراتژی تا چه حد موفقیت آمیز بوده است. این مسأله که آیا این موفقیت ادامه پیدا می کند یا خیر، تا حدی منوط به ارزش های اخلاقی ای است که همدستان او در نهایت به آن متمسکند.^{۴۵۵}

۴۵۱. بهر حال هوتن در چاپ دوازدهم کتابش (که پس از مرگش در سال ۱۹۸۲ چاپ و توسط EZW ویراستاری گردید) تحت عنوان *Seher, Grübler, Enthusiasten*, (p. 823) شکایت دارد که زیمر "جوابی دریافت نکرد" و بهائیان را به پنهان کردن کتاب زیمر متهم می کند و حتی تا آنجا جلو می رود که ادعا می کند که یک لیست سیاه بهائی تهیه شد و خواندن آثار انتقادی ممنوع گردید" (*ibid*, p. 822).

۴۵۲. درباره این نگرش که مبنی بر نفرت پروتستانی از قانون است. مراجعه فرمائید به شیفر. کتاب حاضر، ص ۱۲۰.

۴۵۳. از نامه ای به تاریخ ۵ آوریل ۱۹۷۸ به بیت العدل اعظم الهی.

۴۵۴. اگر قرار باشد حرف زیمر را باور کنیم، وی می نویسد: "کورت هوتن، رئیس سابق مرکز پروتستان مختص مسائل عقیدتی (EZW)، وقتی یک مرد جوان سوئیسی به نام اف. فیچیکیا که به مدت کوتاهی عضو گروه بهائی در زوریخ بود، دست نوشته یک کتاب انتقادی تحت عنوان "بهائیت، دیانت جهانی آینده؟" را به وی ارائه داد، فرصت را بسیار مغتنم دید و آن را بدون اصلاح به انتشارات کوئل در اشتوتگارت سپرد." (*Wiederkunft*, pp. 61f.).

۴۵۵. یک نشانه امیدبخش مقاله مانفرد هاتر عالمی در حوزه مطالعات مذهبی است که در

Materialdienst 6, Issue 58 (1st June 1995), 172-173 تحت عنوان:

اما گذشته از این انعکاس عمومی چه بر سر این به اصطلاح "انشقاق"^{۴۵۶} و آنطور که هوتن می‌گوید "منازعات... مدام" و "جدی"^{۴۵۷} که الواح وصایای حضرت عبدالبهاء را لحاظ کرده بود، آمد؟ وایت، مبدع نظریه جعل، بتدریج علاقه‌اش را به دیانت بهائی از دست داد و به سایر جریانات دینی که تطابق بیشتری با درک عاطفی و ضد شرع وی از دین داشت، جذب شد.^{۴۵۸} گروه "بهائیان آزاد" که زیرمردم مدام به آنان اشاره می‌کند، همانطور که حتی فیجیکیا هم قبول می‌کند،^{۴۵۹} یک گروه ساختگی است که فقط روی کاغذ وجود دارد. زیرمردم یک شخصیت منفرد بود که به تنهایی برای دلمشغولی خود مبارزه می‌کرد.^{۴۶۰} فیجیکیا نیز یک مبارز تنهاست که حملاتش هیچ انعکاسی در داخل جامعه نداشته،^{۴۶۱} هر چند که از حمایت قابل توجهی از سوی EZW برخوردار شده است.^{۴۶۲} امروزه این

"Der Kitab-i-Aqdas. Kernstück der Lehren der Bahá'i-Religion"

(کتاب اقدس هسته اعتقادی دیانت بهائی)، منتشر شد. مشخصه این مقاله اطلاع عمیق از موضوع و مضمون منصفانه است که حتی برای بهائینی هم که از دیانت خود به خوبی اطلاع دارند مفید است.

۴۵۶. این اصطلاح برای مثال توسط Flasche, *LThK*, vol 1, p. 40 بکار رفته است.

457. Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, 12th edn. p. 803.

۴۵۸. بنابه گفته میلر (*The Baha'i Faith*, p. 262)، وایت پیرو گورو مهربابا guru Mehr Baba هندی شد.

459. *Baha'ism*, p. 378.

۴۶۰. این موضوع نه تنها از پذیرش کتبی وی مبنی بر این که اتحادیه جهانی بهائی بعد از ۱۹۳۷ "عملاً دیگر وجود نداشت" (*Shoghism*, p. 108) بلکه از بیان شفاهی وی در غرضه اطلاعات بهائی در نمایشگاه کتاب فرانکفورت در اکتبر ۱۹۷۹ معلوم می‌شود که گفت همه اعضای باقی مانده "اتحادیه جهانی بهائی" به جامعه بهائی برگشته‌اند و او تنها بازمانده گروه است.

۴۶۱. برای مثال این که می‌نویسد که "جدائی بین جریانات نهادگرا و آزادی طلب روز به روز آشکارتر می‌شود" (p. 290)، چیزی به جز ادعای بی اساسی نیست که فقط از روی غرض بیان شده است. در دیانت بهائی مانند هر جامعه متکثر دیگری البته افرادی با مشرب‌های سیاسی مختلف وجود دارند، اما این ویژگی جامعه بهائی است که هیچ روند سازمانی یا فرقه‌ای از آن حاصل نمی‌شود. ابزار اصلی حفظ تمامیت تصمیم‌گیری جامعه وقتی نظرات مختلفی وجود دارد، مشورت است (مراجعه فرمائید به گولمر، کتاب حاضر، صص ۴۰۸).

۴۶۲. در *Materialdienst 3* (1995) فیجیکیا بار دیگر "کارشناسی" بود که EZW وظیفه بررسی کتاب مانفرد هاتر

صطلاح توپشه و انشتاق هنوز موجود است اما فقط در تخیلات فاقد تأثیر کتب فیجیکیا.

Die Baha'i. Geschichte und Lehre einer nachislamischen Weltreligion, Mart (1994).

دری سپرده بود. اما مقاله مانفرد هاتر در *Materialdienst 6* (1995) (مراجعه فرمائید به همین کتاب حاضر، شماره ۶، یادداشت ۴۵۵) نشان دهنده تغییر موضع EZW است. دکتر راینهارد همپلمان Dr. Reinhard Hempeitl سردبیر *Materialdienst* این نشریه را به مرکز ملی بهائی در هوفهایم فرستاد و بنائیان را بسیار آسوده نمود. در نامه مورخ ۲۲ جون ۱۹۹۵ که ضمیمه آن بود، وی زمینه انتشار مقاله هاتر را تشریح نمود: "در درجه اول به اصلاح تصویری است که EZW شدیداً تحت تأثیر فیجیکیا از دیانت بهائی داشته است. ما مشتاقان از ترجمه جدید "کتاب" و رد آتی کتاب فیجیکیا بودیم و هنوز هم منتظر دوّمی هستیم." انتشار کتاب - - منزله پایان دوره انتظار آنهاست.

خاتمه

این کتاب در پاسخ به اوضاعی نوشته شد که پس از چند سال و در نتیجه هجومی شبه علمی بر دیانت و جامعه حضرت بهاء‌الله پدید آمده و به اوج خود رسیده بود. اتهامات مطروحه در آن کتاب از طریق انتشارات کلیسا مستمعان بسیار یافته، نظرات مؤلف آن بیش از ۱۵ سال بر افکار عمومی دربارهٔ دیانت بهائی در کشورهای آلمانی زبان تأثیر گذاشته و به حیثیت آن لطمه وارد نموده بود. بعلاوه، این قضیه وقتی پیش آمد که اروپائیان پیوسته از مدعیان رستگاری چیزهای تازه و گاهی عجیب و غریب می‌شنیدند و دچار شگفتی می‌شدند. از اواسط دههٔ ۱۹۸۰ معلوم شد که برخی گروه‌ها امپراطوری‌های بزرگ تجاری را در لوای ظاهری شبه مذهبی تشکیل داده‌اند تا از تأدیه مالیات بپرهیزند. تعارضات شدید ناشی از فریبکاری در ارتباط با مسائل روانی و استثمار اقتصادی حامیان این گروه‌ها سبب نگرانی عمیق مردم شده بود. در بسیاری از کشورهای اروپائی صحبت از این فرقی باصطلاح مذهبی بود. در این فضای تحریک‌پذیر، اقلیت‌های مذهبی در معرض انتقادهای شدید قرار می‌گرفتند. این گروه‌ها همگی بی‌هیچ تمایزی تحت عنوان "فرقه‌ها" مطرح شدند و تهدیدی عمومی به حساب آمدند.^۱

عجیب نیست که در چنین شرایطی - که از قبل آنقدرها هم برای جامعهٔ بهائی مطلوب نبود - اکاذیب مدون فیچیکیا درست در زمینهٔ مساعد قرار گرفت. تصویر او از دیانت بهائی تصویر نهضتی اقتدار طلب، با تسلط کادر تشکیلاتی بود که دارای اهداف فاشیستی، خودکامگی و سلطه‌طلبی است. در ایالات جدید دولت فدرال آلمان، یعنی آنهایی که قبلاً جزو حکومت کمونیست آلمان شرقی بودند، عموماً فضای ضد مذهبی به این معنا بود که بخصوص بهائیان جزء فرقه‌های مخرب طبقه بندی شده بودند. مخصوصاً "مراکز اطلاعاتی راجع به فرقه‌های مختلف"، که تحت نظر کلیسایها هستند مسئول انتشار مطالب فیچیکیا، به صورت کتبی و شفاهی بودند.

بیش از چهار سال از زمان انتشار این تکذیبیه به زبان آلمانی گذشته است. چاپ این نسخه به زبان انگلیسی به ما فرصت می‌دهد تا میزان تأثیر این کتاب را مورد ارزیابی قرار

۱. این گفتگو به تشکیل کمیسیونی انجامید که از طرف مجلس آلمان مأمور تحقیق دربارهٔ فرقه‌های مذهبی و گروه‌های

روانشناختی گردید. تاکنون دو گزارش از این جمع منتشر گردیده است.

دهیم.

البته نباید در کوتاه مدت توقع زیادی داشت. رساله فیچیکیا "اثری مطلوب" تلقی گردیده، از طرف کلیسا تأیید و ترویج شده و مورد تحسین فراوان منتقدان مسائل دینی قرار گرفته، در نتیجه در بیشتر کتابخانه‌های بزرگ یافت می‌شود و بسیاری اوقات در آثار علمی نقل می‌گردد، بی شک مدت‌ها در این زمینه تأثیرگذار خواهد بود، بخصوص که هنوز مطالب مدوئی که مطابق معیارهای دانشگاهی باشد* راجع به دیانت بهائی به چاپ نرسیده است. مخرب‌تر از رساله اصلی فیچیکیا دو مدخلی بود که در *Dائرة المعارف*^۲ انتشارات هر در آمده بود که اسباب مؤثری در انتشار اکاذیب او بودند. و حتی در چاپ‌های بعد از ۱۹۹۵ به نظرات نامعقول خود ادامه داد و آنها را فقط اصلاح مختصری کرد. مؤلفان یعنی متألّهین کاتولیک، با وجود اینکه به این تکذیبیه دسترسی داشتند، نتوانستند فیچیکیا را به عنوان یک مؤلف کنار بگذارند. لیکن در سال ۱۹۹۹ مؤلفان *Lexikon der Sekten* به جای مقاله فیچیکیا راجع به دیانت بهائی از مقاله یک مؤلف توانا استفاده کردند.

با این حال اثرات این کتاب هم اکنون کاملاً مشهود است. انتشار *Desinformation als Methode* موقعیت بسیار نامطلوبی را که بهائیان با آن مواجه شده بودند، به طور محسوسی تغییر داده است. نظر هانس گئورگ گادامر - که در مقدمه این کتاب آمده - دال بر اینکه "نقش چاپ و انتشار مطلب" به بحث و جدل له یا علیه موضوعی خاص اعتبار^۳ می‌بخشد، کاملاً به اثبات رسیده است.

اکنون بهائیان به جای اینکه بگویند از محتوای کتاب فیچیکیا بی‌خبرند یا اینکه قادر به ارائه پاسخ فوری به نکته خاصی از موارد مطروحه در کتاب او نیستند، می‌توانند به این واقعیت اشاره کنند که مباحثات و مجادلات او از لحاظ علمی تحلیل و ابطال گردیده است. مخصوصاً با توجه به بحث راجع به فرقه‌های مذکور، این واقعیت که این تألیف در پاسخ به

* آیا واقعاً اینطور است و حدود در هزار کتاب چاپ شده به زبان انگلیسی درباره دیانت بهائی هیچکدام واقعی به معنوی هستند. به نظر حقیر که این گونه نیست البته پاسخ مستدل باید تهیه شود. (مترجم)

2. *Lexikon der Sekten, Sondergemeinschaften und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen*, ed. Hans Gasper, Joachim Müller and Friederik Valentin. Freiburg, 3rd edn. 1991; 4th edn. 1994; *Lexikon der Religionen. Phänomene - Geschichte - Ideen*, ed. Hans Waldenfels SJ, Freiburg-Basel - Vienna, 1987, 3rd edn. 1996.

3. *Truth and Method*, p. 241

دعاهای نامرجه می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد در بسیاری اوقات ارزش فوق العاده‌ای داشته است.

در داخل جامعه هم، این کتاب به کاهش سطح اضطراب هنگام رویارویی با معرفی فرآیند دیانت بهائی از سوی دیگران کمک فراوانی می‌نماید، و نیز به بهائیان کمک می‌کند که بدانند توکل به این معنا نیست که از هرگونه مباحثه پرهیزند و همچون متوکلون^۴ دفاع از دیانت الهی را به خدا واگذارند و در برابر حملات بر امر مبارک از روی فروتنی ساکت باشند. گفت و شنود فقط بین افراد هم‌تراز میسر است. گفت و شنود بین ادیان احترام متقابل را می‌طلبد. کسی که بدون اینکه اعتراضی نماید، هتک حرمت در حق خود را مجاز می‌شمارد، به عنوان یک طرف مناسب در گفتگو، مورد قبول نخواهد بود. بعلاوه این کتاب سبب آمادگی بیشتری در جامعه بهائی شده تا در مورد ظهور حضرت بهاء‌الله شیوه‌ای عقلانی بیابند و در باره عقاید خویش تفکری انتقادی داشته باشند.

دفتر مرکزی پروتستان در مسائل اعتقادی (EZW) که در اصل از کار سراسر افترای فیچیکیا حمایت نمود و کتابش را انتشار داده، یک بررسی راجع به *Desinformation als Methode* در نشریه ماهیانه خود یعنی *Materialdienst*^۵ به چاپ رسانده است. این بررسی هم اساساً کوششی در توجیه اعمال این "دفتر" بوده، چون به در حال در انتشار کتابی مسوولیت داشته که از لحاظ علمی بی ارزش بوده و لطمات بسیاری را موجب شده است. در این نقد، فیچیکیا کاملاً کنار گذاشته نشد، اما این "دفتر" کوشید از او فاصله بگیرد. نویسنده نقد، دکتر اولریش دن (Dr. Ulrich Dehn) "جدل آشکار" و "زبان دفاعیه پردازانه میسیونری" در سراسر کتاب را مورد انتقاد قرار داده، ادعان می‌کند که مؤلفان در رعایت صحت و تمامیت تحقیق خود از هیچ کوششی فروگذاری نکرده‌اند. او از الگوهای جامع و دقیق احتجاج و ابطال سخن می‌گوید که در کمال دقت تهیه و تنظیم شده، و بحث مرا راجع به هرمنوتیک مذهبی نشان دهنده "دریای دانش" و "فضائل فوق العاده" می‌شمارد. همچنین او از فرصت پیش آمده برای ارائه اصول اساسی دیانت بهائی، از جمله نظرات گلمر راجع به چشم اندازه‌های صلح و تحلیل فاضلانه مأخذ توسط توفیق،

۴. معنای تحت اللفظی: "متوکلون" گروهی از زاهدان مسلمانند که به نحوی نامعقول در فضیلت توکل به خداوند اغراق می‌کنند. و برای رفع نیازهای خود از اقدامات لازم پرهیز می‌نمایند و همه چیز را به خدا می‌سپارند. آنان آشکارا از این نوصیه عملی از حدیث منقول در کتاب ترمذی غافل می‌شوند که در برابر سئوال فردی که آیا شتر را ببندد یا فقط دعا کند که شتر فرار نکند، فرمودند: *عَقِلْهَا وَتَوَكَّلْ* - یعنی با توکل زانوی اشتر بسند.

استقبال می‌کند. به اعتقاد دکتر دن اظهار نظرهای موجود در این کتاب در مورد جنبه‌های خاص دیانت بهائی، این اثر را "جذاب و قابل توصیه حتی برای کسانی می‌کند که در انتظار رد و ابطال کار فرانچسکو فیچیکیا نباشند". قضاوت کلی او این است که "در حقیقت فیچیکیا را مورد بی‌اعتنائی قرار نداده و از انتظار عمومی مخفی نکرده‌اند بلکه کاملاً جدی گرفته‌اند."^۶

دکتر دن در مقاله‌ای دیگر^۷ نظر "دفتر" را نسبت به بهائیان مورد توجه قرار داد، در این مقاله او بیش از مقاله قبلی از فیچیکیا دوری می‌کند، ایشان در مقاله قبلی احساس می‌کردند مجبورند نسبت به مایکل میلدن برگر، ویراستار کتاب فیچیکیا، جانب احتیاط را نگه دارند. در این مقاله دوم خواننده نه تنها از نامه فیچیکیا به مرکز جهانی بهائی با خبر می‌شود که در آن خود را "دشمن سرسخت" بهائیان می‌نامد و اعلام می‌کند که قصد او حمله به آنها "با تمام قوا"ست بلکه از جریان گفت و شنود بین "دفتر" (EZW) و بهائیان اطلاع حاصل می‌کند. در این مقاله دیانت بهائی یک "دیانت جهانی پس از اسلام" خواننده می‌شود. سرانجام در ژانویه ۱۹۹۶ من دعوت این منتقد را پذیرفتم و در دفترش در برلین او را ملاقات کردم. گفتگویمان در فضائی مطلوب و حتی دوستانه چندین ساعت به طول انجامید. پس از این دیدار، دکتر دن چندین بار در مجالس بهائیان در جوامع گوناگون برلین شرکت نموده‌است.

ترک روحیهٔ مخاصمه و مقابله و کوشش در جهت توجه به واقعیات عینی، از تجارب دیگر نیز واضح و عیان است. تعداد زیادی از "مراکز اطلاعات دربارهٔ فرقه‌های گوناگون" که نسخه‌هایی از *Desinformation als Methode* را در اختیار داشتند، عکس العمل مثبت نشان داده، و تأکید نمودند قصدشان معرفی واقعی دیانت بهائی بوده است. میزان تغییر نگرش کلیساها نسبت به بهائیان در جهت مثبت - بی‌توجه به تمام تفاوت‌های اعتقادی - از موارد زیر روشن می‌شود.

در تابستان ۱۹۹۸، نشریهٔ مشهور پروتستان بنام *Evangelische Kommentare*^۸ راجع به جوامع متعدد مذهبی آلمان گزارشی داد، در این گزارش نمایندگان دیانت یهود، اسلام، بودا و هندو راجع به تجارب خود نوشته بودند. این شماره همچنین شامل گزارشی توسط یکی از اعضای محفل روحانی ملی بهائیان آلمان، بنام کریستوفر اسپرانگ راجع به

۶ همان مأخذ، ص ۳۱۱.

7. *Materialdienst* 1 (1997).

8. *Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft* 9 (1998), pp 514ff.

سبب بهائیان با اکثریت مسیحیان^۹ بود که از جمله این موارد بحث دربارهٔ موقعیت محضره آمیز و متزلزلی بود که با تألیفات فیچکیا به وجود آمده بود. رئیس هیئت تحریریه در مقدمه اظهار نمود که: "حال که بهائیان در تصحیح تصورات خطای از ایشان موفق شده‌اند، اخیراً از طرف کلیساها به عنوان همراهان اهل دین پذیرفته شده‌اند" از آن زمان به بعد اسپرانگ عضو گروه همکاری بین ادیان در شورای ارتباط بین فرهنگ‌های آلمان بوده، و به عنوان نماینده جامعهٔ بهائی آلمان منصوب گردیده‌است. این گروه همکاری، نمایندگان کلیساهای کاتولیک و پروتستان، شورای مرکزی یهود، شورای مرکزی مسلمانان، و رئیس اتحادیهٔ بودائیان آلمان را با یکدیگر مرتبط و متحد می‌سازد. یکی از اعضای محفل روحانی ملی بهائیان آلمان، دکتر نیکولا توفین، در تریبون آزاد "Mainzer Gespräche" عضویت یافته که در آن نمایندگان ادیان بزرگ در سطح ملی فعالیت دارند. دعوت بیش از پیش جامعهٔ بهائی برای سخنرانی در کنگره‌های ادیان خود نشانه‌ای روشن از این است که این جامعه "فرقه" به حساب نمی‌آید.^{۱۰}

این تغییر رویه، در زمینهٔ مطالعات تطبیقی ادیان نیز آشکار است. تاکنون سه نقد علمی توسط پروفسور دکتر مانفرد هاترا از دانشگاه گراتس (Graz) در اطریش^{۱۱}، پروفسور دکتر کریستین کانویر (Prof. Dr. Christian Cannuyer) از دانشگاه کاتولیک لووان (Louvain) در بلژیک^{۱۲} و پروفسور دکتر حشمت مؤید از دانشگاه شیکاگو^{۱۳} انتشار یافته است. نقادان بی هیچ شکی این کتاب را در عداد آثار دانشگاهی قرار داده‌اند. حکم اعلام شده در نقد مستشرق کاتولیک، کانویر، چشمگیر و تأثیرگذار است:

«بهائیت از شیعهٔ اسلام برخاسته، آیت‌الله‌های ایران معاصر آن را یک بدعت خطرناک می‌دانند و دیگران با فرقه پنداشتن آن نادیده‌اش می‌گیرند؛ بهائیت امروزه یک واقعیت است، یک دیانت با ابعادی جهانی که دیگر وابسته به اسلام نیست. این دیانت از همه نظر یک دین "توحیدی ابراهیمی" است: آموزه‌های اصلی آن شایستهٔ توجه است. پیام عشقش، تساهلش و فعالیت بشر دوستانه‌اش، همدلی را برمی‌انگیزد. شهادی

۹. همان مأخذ. ۱۰. رجوع کنید به ص ۱۱۰ به بعد همین کتاب.

۱۱. *Journal of Contemporary Religion* جلد ۳، ۱۲ (اکتبر ۱۹۶۷).

12. *Melanges de Science Religieuse, Universite Catholique de Lille Janvier-Mars 1997*, pp. 116ff.

ترجمهٔ انگلیسی این نقد در نشریهٔ *Baha'i Studies Review 8 (1998)* صص ۷۲ - ۶۹ به چاپ رسیده است.

۱۳. *Journal of The Royal Asiatic Society 8 (November 1998)*، ص ۴۵۱ به بعد.

بیشمارش، در ایران و دیگر نقاط، مستحق احترام هستند.»
وی در پایان نقد خویش این گونه اظهار نظر می‌کند:

«کتاب شیفر، توفیق و مگلمر، همین احترام را مطالبه می‌کنند. چنین مطالبه‌ای
آبرومندانه است و این دفاعیه درست به هدف می‌زند.»^{۱۴}

البته نقدهای بیشتری قرار است در نشریات تخصصی آلمان به چاپ برسد. بخصوص واکنش یک عالم مشهور آلمانی در زمینه مطالعات دینی جالب توجه است. ایشان پس از تعقیب خط سیر فیچیکیا، و سپس مطالعه این کتاب بر آن شدند که تعدادی از آثار بهائی را برای مؤسسه خود فراهم آورند و پس از آن دیانت بهائی را موضوع یکی از سمینارهای درسی خود قرار دادند و به همراه ۷۰ تن از دانشجویان از یکی از مراکز محلی بهائی بازدید به عمل آوردند. در این دیدار چند ساعته فرصتی فراهم شد تا من به سئوالات راجع به اصول اعتقادی، تاریخ و جامعه بهائی پاسخ دهم. سپس ایشان با دانشجویان خویش از مشرق الاذکار واقع در لانگنهاین بازدیدی به عمل آوردند که طی آن چندین ساعت با اولریش گولمرگنت و گو داشتند. جالب‌ترین آن که این استاد پیشنهاد کرد دیانت بهائی موضوع پایان نامه‌های دکترا قرار گیرد. زیرا زمینه تحقیقاتی گسترده و جالبی در مطالعات دینی است. موضوعات مربوط به ابعاد سیاسی و اجتماعی دیانت بهائی که معمولاً در معرفی دیانت حضرت بهاء‌الله به دیگران مطرح می‌گردد، (مانند صلح، وحدت عالم، نظم جهانی، حکومت جهانی، تساوی حقوق زنان و مردان، و از این گونه موارد) تا پیش از این سبب شده بود که دیانت بهائی برای عالمان و محققان مطالعات دینی ظاهراً خیلی جالب توجه نباشد. بُعد عمیق اعتقادی و عرفانی دیانت بهائی، که محور و اساس هر دین است، واضحاً باید مورد اکتشاف و بررسی قرار گیرد.

به این ترتیب در طول زمان آشکار می‌شود که تجربه سؤ تفاهات فیچیکیا این منطق را تأیید می‌کند که «حروفات التنی»^{۱۵} نا آگاهانه سبب اعلاء کلمة‌الله و انتشار آیات الله در اقصی نقاط عالم می‌شوند: «سبب اعلاء کلمة‌الله و انتشار آثار الله است اگر تعرض مستکبرین... نبود، کی صیت ظهور نقطه اولی... و آوازه سطوح شمس بهاء... بشرق و غرب می‌رسید؟»^{۱۶}

گفته هم این منطق را در ذهن دارد وقتی فاوست (Faust) از منیس توفلس

14. *Mélanges de Science Religieuse*, p. 118.

۱۶. مستخباتی از مکاتیب، ج ۱، ص ۲۲۷.

۱۵. حضرت بهاء‌الله، مناجاة، ص ۲۱۷.

(Mephistopheles) می پرسد او کیست و جواب این است که:

بخشی از آن خودیت

که همیشه بد می خواهد

اما همواره خوب عمل می کند. ۱۷

ضمیمه درباره اصطلاحات

برخی از اصطلاحات به کار رفته در این کتاب بخصوص آنهایی که از قوانین دینی سرچشمه گرفته‌اند سبب آشفتگی و سردرگمی برخی از خوانندگان انگلیسی زبان شده‌اند.^۱ معضلی که مشکلات ترجمه چنین اصطلاحاتی را منعکس می‌سازد. وام گرفتن اصطلاحات فنی بی شک مشکل ساز است و نگرانی در مورد خلوص اعتقادات در انتقال به زبان دیگر کاملاً بجاست.

آثار حضرت بهاء‌الله مانند آثار ظهورات قبل، بخصوص انجیل مقدس و قرآن کریم اصطلاحات خاص خود را داراست که "هر چند از لغات موجود در زبان عربی و فارسی شتقاق یافته"^۲ و تا حدود زیادی ریشه در زبان قرآن^۳ دارد معیناً شامل برخی از اصطلاحات تازه هم هست.^۴ این "أم الحروف"^۵ مفاهیمی اساسی بود و سرآغاز الهیات و قوانین بهائی است. به این دلیل باید در شکل خالص خود حفظ شوند، و از غبار اصطلاحات ادوار گذشته پاک شوند. به همین دلیل حضرت بهاء‌الله پیروان خویش را این

این کار را سبب صعوبت و بد بیراهه کشاندن بحث دانسته‌اند. آن هم نه فقط از نظر سبک شناختی بلکه به لحاظ آرزوهای و اعتقادی. منظور این است که کلام روشن و دقیق حضرت بهاء‌الله، حضرت عبدالنبا، و حضرت ولی امرالله ص‌ع می‌شود.

2. Christopher Buck, *Symbol and Secret*, p. xxviii.

- این موضوع درباره اصطلاحات گوناگون شرعی چون زنا (رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس بندهای ۱۹، ۴۹؛ رساله سئوال و جواب، شماره ۴۹؛ همینطور همان مأخذ، بادداشت ۷۵) لواط (روابط جنسی بین مردان)، قتل (رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس ۱۹، ۶۲)، دبه (کتاب مستطاب اقدس، بند ۴: ۵۶، ۱۸۸)، عهد و میثاق، نقض عهد و میثاق. در این مورد رجوع کنید به کامران اقبال

"Islamische Grundlagen des *Kitab-i-Aqdas*' in *Bürgel, Der Iran im 19. Jahrhundert*, pp. 53-89.

مانند کلمه وسیع الطیف لطافة (رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس، بند ۴۵، ۷۴، ۱۵۱؛ همین طور همان مأخذ، ... نت شماره ۷۴ و ۱۰۴) یا مبین، یعنی کسی که توضیح می‌دهد، (رجوع کنید به الواح وصایا، آیام تسعه، ص ۴۶۶) این اصطلاحات دارای معانی بسیاریند.

رجوع کنید به منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۹۷.

تیره دلالت می‌فرمایند: کلمه مبارکه جامعه اولیه را تبدیل ننمائید،^۶ بی شک پذیرش صحیح اصطلاحات رایج که از دوره‌های پیشین نشأت گرفته باشد گفت و شنود با صدای فرهنگی و مذهبی گوناگون را تسهیل می‌نماید، اما این خطر هم وجود دارد که حدود گاه برخی از عناصر آن ادیان در نظام اعتقادی دیانت بهائی وارد گردد. میزان تأثیرپذیری کلام و الگوهای بیان و تفکر بدون تعمق کافی در ظهور جدید، با یونانی شدن سببیت اولیه روشن می‌گردد که در آن تفکر درباره تعالیم اولیه و تدوین اصول اعتقادی بخصوص، مسئله تثلیث،^۷ (*The Symbolum Nicaenum*) از اصطلاحات یونانی و حتی گره‌های تفکر اعتقادی یونانی استفاده نموده و از افلاطونیان و افلاطونیان جدید، و فیثاغورثیان جدید وام گرفته است.^۸ دیانت اسلام در پذیرش مفاهیم از فلسفه یونان یا نظام‌های فلسفی دیگر خیلی محتاط‌تر بوده است. بنابراین برای نمونه در دیانت اسلام کلمه "الهیات" اصلاً به کار نرفته و در عوض کلمه کلام (سخن درباره الهیات) ابداع شده چون که کلمه الهیات با اعتقاد به تثلیث مقدس یکی شده بود.

بهائیان از همان آغاز فاصله‌شان را با اصطلاحات سنتی الهیات حفظ کردند. کلمه "مسیون"، از این موارد است. هرچند حضرت بهاء‌الله در آثار گوناگون تشویق به تبلیغ فرموده‌اند: «قَدْ كَتَبَ اللَّهُ لِكُلِّ نَفْسٍ تَبْلِيغَ أَمْرِهِ»^۹ اما بهائیان از کاربرد این اصطلاحات یعنی "مسیون" و "مسیونر"^{۱۰} خودداری می‌کنند چون این کلمه از لحاظ تاریخی مفهوم خاصی را القاء می‌کند و روش‌های تبلیغی پیام حضرت بهاء‌الله اساساً متفاوت از "مسیون" مسیحی است. در عین حال باید توجه داشت کلمه "مسیون" که در اصل توسط الهیون

۶. همان مأخذ، ص ۲۰۹.

۷. ۳۲۵ میلادی.

۸. برای بحث مفصل این موضوع رجوع کنید به

Lexikon für Theologie und Kirche, vol. V, column 213-222.

۹. منتخبات آثار حضرت بهاء‌الله، ۲۱۵؛ همچنین رجوع کنید به همان منبع، ص ۱۷۷، ۲۱۵، کتاب مبین، ص ۳۳۰ لوح اقدس، تجلیات، اصل کلّ الخیر، و لوح سید مهدی دهجی، کتاب مستطاب اقدس ۳۸، ۵۳. حضرت عبدالبهاء، الواح مبارکه وصایا، ایام تسعه، ص ۴۸۳.

۱۰. در متون عربی نه کلمه تبشیر (معادل "مسیون") به کار رفته و نه کلمه اسلامی دعوه (که به معنای اعلان دعوت). کلمه‌ای که در آثار مقدسه به کار می‌رود یعنی تبلیغ (انتقال پیام) توسط حضرت نوری افندی "Teaching" ترجمه شده است. (رجوع کنید به منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله، ص ۱۷۷، ۲۱۵، کتاب مبین، ص ۳۳۰. کتاب مستطاب اقدس بند ۱۵۰، الواح وصایا، ایام تسعه، ص ۴۶۶، ۴۸۳).

مسیحی^{۱۱} ابداع گردیده از متن مسیحی خود خارج شده و امروزه به صورت اصطلاحی فنی در مطالعات مذهبی برای هرگونه اعلان و تبلیغ توسط یک گروه مذهبی بکار می‌رود. به این ترتیب اجتناب از این اصطلاح در انتشارات دانشگاهی^{۱۲} معنی ندارد و نمی‌توان مدعی شد که بهائیان فعالیت‌های میسیونری (فعالیت تبلیغی) انجام نمی‌دهند.^{۱۳}

۱۱. از کلمه لاتین *Mittere* به معنای بیرون فرستادن.

۱۲. بدیهی است که این موضوع درباره اصطلاح "میسیونر" صادق نیست، یعنی نباید این واژه را برای توصیف بهائیان به کار برد که مصداق این بیان مبارک هستند: «إِنَّ الَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ أَوْطَانِهِمْ لِيَتَّبِعُوا الْاِمْرَ» (متخبات آثار حضرت پناه‌الله، ص ۲۱۵) اما باید اقرار کرد که گاهی این واژه توسط مؤسسات بهائی برای تقاضای اقامت از ادارات دولتی در کشورهای بکار رفته که "میسیونرها" را در مقوله داوطلبان خدمات عامه قرار می‌دهند. حتی استفاده کاملاً فنی از کلمه "کلیسای" برای هرگونه جامعه مذهبی قانونی آن گونه که در جامعه‌شناسی دینی مرسوم است (که طی آن اشاره به "کلیسای اسلامی یا بودائی عجیب نیست). در مورد دیانت بهائی قابل قبول نیست. آن گونه که به تفصیل در پایان نامه دکترتاری سررد بحث قرار داده‌ام. (رجوع کنید به *(Grundlagen, pp. 73ff.)*). از لحاظ علم اصطلاحات و محتوا، جامعه رسمی بهائی تحت هیچ شرایطی نباید "کلیسای بهائی" نامیده شود. (رجوع کنید به ص ۱۳۷ به بعد و ۶۹۰ به بعد در همین کتاب).

۱۳. نکید آکید این مطلب که دیانت بهائی "میسیون" و "میسیونر" ندارد و بیان این استدلال که از این اصطلاحات استفاده می‌نماید به این سوء تفاهم عمده دامن زده که آنان از هرگونه کوششی برای انتشار تعالیم دیانت خویش سر باز می‌زنند. — ری اوقات عالمان، روزنامه نگاران و هواداران نسبت به این مطلب ابراز شگفتی می‌کنند. چنین جامعه‌ای چگونه می‌تواند بیروانی بیاید و دوام بیاورد؟ مردم در مواجهه با "فعالیت‌های تبلیغی بهائی" و حتی نقشه‌هایی برای اعلام جهانی حضرت بهاء‌الله دچار شگفتی می‌شوند و ممکن است بیندیشند که بهائیان در بیان اهداف و روش‌های خویش صادق — و این اتهامی است که فیجیکیا وارد کرده است. نمونه‌های زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد چگونه بی‌خبری و نادانست از اصطلاحات اعتقادی درست سبب انتشار تعارف غلط می‌شود مثل اینکه: دیانت بهائی بدون شعائر — سک است؛ (بدیهی است که این نظر کاملاً غلط است، بدون شک قبله، دستورات مربوط به حج، روزه، نماز، نماز — کرالله ابهی. شعائر و مناسک هستند. رجوع کنید به کتاب مستطاب اقدس، بند ۱۸): یا اینکه بگوئیم دیانتی بدون — است. (در اصل مأخوذ از واژه یونانی *dogma* به معنای عقیده، اصول مورد قبول "حکْمٌ مَحْكَمٌ" رجوع کنید به — حیاتی، ص ۱۶۶)، یا اینکه بگوئیم فاقد الهیات و مثاله است. (البته درست است که ما روحانی رسمی مانند سایر — عالم نداریم، طبقه خاص روحانیون نداریم، کشیش و ملا نداریم، اما بدون شک علماء فی البهائ (کتاب مستطاب — ص ۱۸۳) عالمان علوم دین هستند؛ یعنی آنان که در آثار مقدسه بهائی تعمق می‌کنند، راجع به الهیات تفکر می‌نمایند،

در عین اینکه بی شک توجه به پاکی زبان و محتوای ظهور الهی توجیه پذیر است، بدست تمام افرادی که در گفت و شنود علمی در این زمینه درگیر هستند، نمی‌توانند ریشه‌های اصطلاحات جاری علمی سر باز زنند. معرفی اصول اعتقادی بهائی در یک فضای دانشگاهی با پرهیز کامل از کاربرد این اصطلاحات و اکتفاء به اصطلاحات آثار مقدسه ناممکن است. در حالی که تفکر و تعمق درباره آثار مقدسه بستگی به هیچ مجموعه‌ای از اصطلاحات علمی متداول ندارد، اما تعمق بر محتوای فلسفی، اعتقادی و قانونی آن بدون این اصطلاحات ناممکن است. و وقتی قرار بر این باشد که این محتوا در زمینه‌ای علمی و به عنوان قسمتی از گفت و گوی بین ادیان با علمای دین باشد این موضوع اهمیت بیشتری می‌یابد. در واقع، هر کسی که به امر گفت و گوی بین ادیان مشغول شود، باید با اصطلاحات مطالعات دینی و الهیات آشنا بوده، قادر به ارائه محتوای دیانت الهیه به طریقی قابل قبول برای "جامعه علمی" باشد.

اگر استفاده از اصطلاحات علمی برای حفظ تقدس کلام الهی ممنوع به حساب می‌آید، آنوقت این خطر وجود داشت که بهائیان دچار انزوا شوند و ظهور حضرت بهاء الله را به "اسارت معنوی" دچار نمایند و از رشد و تکامل آن جلوگیری کنند. این مطلب بخصوص در مورد ساختارهای قانونی جامعه بهائی صادق است. مؤسسات آن (از جمله برخی از جنبه‌های عملکرد آنها، مثل اصل مشورت^{۱۴}) بخشی است از ظهور الهی و از این جهت قانون الهی است.^{۱۵} اگر بخواهیم این ساختارها و

و درباره احکام الهی تمعن می‌نمایند)؛ یا اینکه بگوئیم دیانتی بدون تفسیر (در این مورد رجوع کنید به ص ۱۶۷ به بعد در همین کتاب) و بدون حدیث و روایت است. (البته روایات بسیاری از حضرت بهاء الله، حضرت عبدالبهاء و حضرت شرقی افندی وجود دارد؛ داستان‌ها و حکایات تاریخی به ما رسیده اما در برابر نصوص الهیه اعتباری ندارند. راجع به اصل *scriptura* [Sola فقط نص. م] در دیانت بهائی. رجوع کنید به صفحات ۷۰ - ۶۶ *Grundlagen*)؛ یا اینکه بگوئیم دیانتی بدون مفهوم گناه است (آن گونه که یکی از بهائیان در مصاحبه‌ای با خبرنگار *Süddeutsche Zeitung* در اورشلیم در ماه می ۱۹۹۲ گفته است). به این ترتیب از نظر یک ذهن نقاد، دیانت بهائی مانند کاردی است که نه دسته دارد و نه تیغه. البته حذف این خطاهای ریشه‌دار و شایع بسیار مشکل به نظر می‌رسد.

۱۴. رجوع کنید به حضرت بهاء الله، کتاب مستطاب اقدس، بند ۳۰؛ مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابهی، ص ۷۴، ۸۰، ۱۰۲، ۱۴۹؛ منتخب آثار مبارکه حضرت بهاء الله ۱: ۱۲۰.

۱۵. برخی از ساختارها، مثل سیستم‌های نظام‌های انتخاباتی متداول جاری انتخاباتی، مبتنی بر ترضیحاتی است که حضرت شرقی افندی ارائه فرموده‌اند و قابل اصلاح توسط بیت العدل اعظم در آینده است. و وقتی این هیئت عالی

کار بست آنها برای ساختارهای یک جامعه خاص را به مخاطبان و خوانندگان دانشگاهی و فرهیخته معرفی کنیم، باید از زبانی حقوقی استفاده کنیم که نمی تواند بدون اشاره به اصطلاحات حقوقی متداول توسعه و گسترش یابد.

پایان نامه دکترای من کوششی مقدماتی برای تحقیق نظم جامعه حضرت بهاء الله طبق معیارهای مشخص تحقیق و تتبع در زمینه مطالعات مذهبی است. از آن جا که در آن زمان هیچ گونه آثار دانشگاهی به عنوان مرجع وجود نداشت، منطقی به نظر آمد که روش مقایسه آن نظم با احکام مذهبی اتخاذ شود. بنابراین من به اصطلاحات به کار رفته در آن رشته متکی بودم.^{۱۶} این مطلب به خصوص وقتی صادق بود که به مقایسه ولایت امر الله با مقام پاپ پرداختم. در این مورد جای نگرانی نبود چون که اصطلاحات مورد نظر از مدتها قبل از یافت و سیاق اصلی کاملاً مسیحی خود خارج شده و به عنوان اصطلاحات فنی در زمینه مطالعات تطبیقی ادیان متداول بود. بعلاوه این اصطلاحات پیوسته پیشنهادی بوده، جای بحث دارند.^{۱۷} به هیچ وجه قصد آن را نداشته ام که بگویم نظم حضرت بهاء الله باید در بستر تحمیلی اصطلاحاتی قرار گیرد که نسبت به آن بیگانه است یا اینکه پذیرش اصطلاحات قانون شرع در حوزه حقوقی بهائی مورد نظرم باشد. مقصود از ارجاعات متعدد به پایان نامه دکترای من که بیش از چهل سال پیش نوشته شده جلب توجه بیش از حد به آن نیست،^{۱۸} بلکه این به آن دلیل که فیجیکیا آن را برای مقاصد خویش همچنین جا به جا مورد استفاده قرار داده، و از آن بارها نقل قول کرده، و لازم بود که در این جزئیات تعبیر عجیب و غریب او از آن و بحث اصطلاحات بکار رفته در پایان نامه همانگونه که

علی استقرار یابد، باید کل وضعیت را بررسی فرماید. و اصولی را بنا نهد، که در صورت صلاحدید آنها، امور امرالله را هدایت خواهد نمود. (حضرت شوقی افندی. *Baha'i Administration* ص ۴۱).

۱۶. استاد راهنمای من، پروفسور دکتر ریشکه (Reicke) احکام مذهبی و تاریخ حقوق آلمان را در دانشگاه هایدلبرگ درس می داد.

۱۷. هیچ تحلیل علمی از پایان نامه دکترای من تاکنون صورت نگرفته است.

۱۸. البته این پایان نامه، چند سال پیش به ثمر نشست یعنی هنگامی که محفل روحانی ملی آلمان در برابر تصمیمات دادگاه ایالتی و یک دادگاه عالی ایالتی استیناف خواست که در آن ساختار حقوقی جامعه بهائی در تضاد با مجسمه برابری آلمان تلقی شد و واجد صلاحیت جیت ثبت قانونی شناخته نشد. این استیناف بدون استفاده از مجسمه اصطلاحات خاص حقوقی و اعتقادی مطروحه در پایان نامه من نه تدوین مناسبی می یافت و نه ساختارهای حقوقی جامعه ما بر حسب قانون بخوبی مورد تحلیل قرار می گرفت. این استیناف (با هر نظر تازه ای در دیانت سیائی) تأثیر رشتن به زبان خاص درون گروهی نیست که معیارهای علمی را به نظر خواننده غیر بهائی نرساند.

- به ترجمه بیجک مطرح گردیده، مورد بررسی قرار گیرد.
 ترجمه اصطلاحات حقوقی به زبان دیگر همیشه مشکل است مخصوصاً که به
 ترجمه حقوقی متفاوتی مربوط شود.^{۱۹} بنابراین ترجمه اصطلاحات حقوقی آلمانی به
 نگویی بسیار مشکل بوده است. هر کسی که آشنائی کافی با این فضای خاص نداشته
 است عیب است که مفاهیم معادل لازم را بیابد. از آنجا که فرهنگنامه‌های تخصصی آلمانی
 - نگویی در زمینه الهیات و مطالعات دینی وجود ندارد، لازم آمد که اصطلاحات
 مربوطه را در آثار آکادمیک که به زبان انگلیسی نوشته شده، جستجو کنیم. مهم‌ترین این
 اصطلاحات عبارتند از:

"قوه حکومت" (*Jurisdiktionsgewalt*): این قوه مرکب از سه قوه سنتی است که در
 عرصه سیاسی توصیف می‌شود: قوه مقننه، قوه قضائیه، قوه مجریه (اداره امور). در نظم
 حتماعی بهائی "قوه حکومت" در اختیار هیئت منتخب است، یعنی بیوت عدل در سطح
 محلی، ملی و بین‌المللی.

"قدرت تعلیم" یا "قدرت تفسیر" (*Lehrgewalt*): این اصطلاح اشاره می‌کند به
 احتیاطی ساختن مرجعیت تفسیر و مصونیت از خطا در تعیین اصول اعتقادی الهی به
 ضربی موثق و لازم‌الاجراء توسط مقامی خاص چون مقام پاپ^{۲۰} یا مقام ولایت^{۲۱}. این
 مرجعیت را در اصطلاح حقوقی می‌توان به "قدرت" تعبیر نمود.

در جامعه بهائی، قوه تشریح و قوه تبیین از یکدیگر جدا شده و بر دو رکن مشخص
 جامعه قرار گرفته‌اند. بنابراین در جامعه بهائی نظم اجتماعی با اصل تفکیک قوا^{۲۲} مشخص
 می‌شود، در حالی که در کلیسای کاتولیک، که معتقد به اصل تمرکز قواست^{۲۳} قوه تفسیر
 بخشی از *Potestas regiminis*^{۲۴} است (که قبلاً *Potestas iurisdictionis* نامیده می‌شد) که
 تحت سلطه پاپ است.

در *Lehramt*: در *magisterium ecclesiasticum* قانون شرع در آثار کاتولیک

۱۹. بین اصطلاحات حقوقی انگلیسی - آمریکائی و قاره اروپا تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد.

۲۰. آن گونه که در اولین شورای وایتکان سال ۱۸۷۰ تعریف شده است.

۲۱. در الواح مبارکه وصایا؛ ایام تسعه، ص ۷ - ۴۶۶ با صراحت منسوب و مرجعیت مصرن از خطا یافته‌اند: «مبین

آیات الله... در... حراست و عصمت فائض حضرت اعلی است... من خالفه فقد خالف الله.»

۲۲. رجوع کنید به بحث صفحات ۱۳۵، ۲۱۳، ۶۱۲ به بعد همین کتاب.

۲۳. همان مأخذ، رجوع کنید به قانون ۳۳۱؛ همچنین رجوع کنید به متن ص ۱۳۳ همین کتاب.

۲۴. Can 331 CIC.

نگلیسی زبان این اصطلاح به طُرُقِ مختلف ترجمه شده است. بنظر می‌رسد اصطلاح رسمی "مقام آموزش"^{۲۵} باشد اما اصطلاح "مرجع تعلیم" هم به کار رفته است.^{۲۶} کتاب رسمی مبانی کلیسای کاتولیک^{۲۷}، "مقام آموزش" را دارای "تکلیف ارائه تفسیر موثق از کلام الهی" می‌داند.^{۲۸}

این تکلیف، طبق اصول اعتقادی کاتولیک "به اساقفه وابسته به جانشین پطرس مقدس، اسقف اعظم رم،^{۲۹} محوّل گردیده است. هر چند نظام کاتولیک، از لحاظ مشروعیت و نحوه عملکرد آن، اساساً با نظامات بهائی متفاوت است، اما با مرجعیت و تکلیفی که به مقام ولایت امر، به عنوان مبین آیات الله اعطاء شده،^{۳۰} کاملاً قابل مقایسه است یعنی ارائه تبیین موثق و مصون از خطا از کلام الهی. اصطلاح "مقام آموزش" دلالت می‌کند بر مقامی که به آن مرجعیت تفسیر *auctoritas interpretativa* اعطاء شده است. ذیلی نمی‌بینم که مقام و تکلیف الهی ولایت امر معادل همین "مقام" تفسیر موثق و معتبر به عنوان "مرجع تعلیم" یا "مرجع تفسیر" نباشد.

کلیسا خود را "رکن عطوفت الهی" یا "مباشر عطوفت الهی" می‌داند، چونکه، طبق اصول اعتقادی مسیحی، از طریق اجرای آئین مقدس لطف الهی را به مؤمنین منتقل می‌نماید. همانطور که به تفصیل در پایان نامه دکترای خود نشان داده‌ام، جامعه سازمان یافته بهائی یک کلیسا تلقی نمی‌شود، زیرا هیچگونه انتقال لطف الهی از طریق عوامل مصوب وجود ندارد. در جامعه بهائی لطف الهی توسط عوامل انسانی توزیع نمی‌شود؛ این حیطة منحصر به رابطه مستقیم بین خدا و بنده اوست.^{۳۱}

۲۵. Catechism of the Catholic Church شماره ۸۵، ۸۸۸ به بعد مراجعه کنید.

۲۶. رجوع کنید به نشر انگلیسی *Das Wesen des Katholizismus* اثر کارل آدم (که تحت عنوان *Spirit of Catholicism* در لندن منتشر شد. نشر ششم، ۱۹۳۴ توسط Sheed & Ward) که در آن این اصطلاح به کار رفته

۲۷. شماره‌های ۸۹۲ - ۸۸۸

۲۹. همان مأخذ.

ساره ۸۵

۳۱. در این مورد رجوع کنید به ص ۱۳۲. یادداشت ۷۶.

روح مبارکه وصایا، ص ۴۶۶.

کتابشناسی متن فارسی

در ترجمه فارسی این کتاب از مآخذ زیر استفاده شده است: (مهم مخفی مؤسسه مصرغات امری ایران است).

۱- حضرت بهاءالله

- ۱- آثار قلم اعلیٰ ج ۱ (کتاب مبین)، م م م، ۱۲۰ بدیع.
- ۲- آثار قلم اعلیٰ ج ۲، طبع مطبع الناصری، بمبئی، محرم ۱۳۱۴.
- ۳- آثار قلم اعلیٰ ج ۳، م م م، ۱۲۱ بدیع.
- ۴- آثار قلم اعلیٰ ج ۴، م م م، ۱۳۳ بدیع.
- ۵- کتاب مستطاب اقدس، طبع مرکز جهانی بهائی، ۱۹۹۵ میلادی.
- ۶- الواح نازله خطاب به ملوک و رؤسای ارض، م م م، ۱۲۴ بدیع.
- ۷- ادعیه حضرت محبوب، طبع طهران، بدون تاریخ.
- ۸- ایقان، طبع بمعرفة فرج الله زکی، بمصر، ۱۳۵۲ هجری، ۱۹۳۳ میلادی.
- ۹- دریای دانش، م م م، ۱۳۳ بدیع.
- ۱۰- الواح مقصود، طبع مصر، ۲۱ اکتوبر ۱۹۲۰ میلادی.
- ۱۱- الواح شیخ نجفی، م م م، ۱۱۹ بدیع.
- ۱۲- مجموعه اشراقات، بدون نام ناشر و تاریخ نشر.
- ۱۳- مجموعه الواح مبارکه طبع مصر، مطبعة سعادة قاهره مصر، ۲۵ یولیو ۱۹۲۰.
- ۱۴- مجموعه ای از الواح که بعد از کتاب اقدس نازل شده، م م م آلمان، ۱۵۶ بدیع.
- ۱۵- اُنْبُدَةُ مِن تَعَالِيمِ حَضْرَةِ بَهَاءِ اللَّهِ (با ترجمه عربی)، قاهره، ۱۳۴۳ هجری.
- ۱۶- منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله، لجنة نشر آثار امری بلسان فارسی و عربی، آلمان، ۱۴۱ بدیع.

- ۱۷- ۱- مناجاة، مجموعه اذکار و ادعیه من آثار حَضْرَة بِنَاءِ اللّٰه، نشر برزیل، ۱۳۸۰ بدیع.
- ۱۸- ۱- لوح خلیل، واصله از مرکز جهانی طی دستخط مورخ ۱۶ سپتامبر ۲۰۰۱.
- ۱۹- ۱- سورة الفتح، واصله از مرکز جهانی طی دستخط مورخ ۱۶ سپتامبر ۲۰۰۱.

۲- حضرت ربّ اعلیٰ

- ۱- ۲- منتخباتی از آیات حضرت نقطه اولی، م، م، ۱۳۴ بدیع.
- ۲- ۲- بیان فارسی، بدون نام محل و تاریخ نشر.
- ۳- ۲- بیان عربی، بدون نام محل و تاریخ نشر.

۳- حضرت عبدالبهاء

- ۱- ۳- خطابات مبارکه، ج ۱، م، م، ۱۲۷ بدیع.
- ۲- ۳- خطابات مبارکه، ج ۲، مصر، ۱۹۲۱ میلادی.
- ۳- ۳- خطابات مبارکه، ج ۳، م، م، ۱۲۷ بدیع.
- ۴- ۳- رساله مدنیه، مطبعة کردستان علمیه، ۱۳۲۹ هجری.
- ۵- ۳- مفاوضات عبدالبهاء، مطبعة بریل در شهر لیدن هلند، ۱۹۰۸ میلادی.
- ۶- ۳- مقاله شخصی سیاح، لجنة ملی نشریات امری ایران، ۱۰۲ بدیع.
- ۷- ۳- مکاتیب عبدالبهاء ج ۱، مطبعة کردستان علمیه، ۱۹۱۰ میلادی.
- ۸- ۳- مکاتیب عبدالبهاء ج ۲، مطبعة کردستان علمیه، ۱۳۳۰ هجری.
- ۹- ۳- مکاتیب عبدالبهاء ج ۳، مصر محروسه، سنة ۱۳۴۰ هجریه.
- ۱۰- ۳- مکاتیب عبدالبهاء ج ۴، م، م، ۱۲۱ بدیع.
- ۱۱- ۳- منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ج ۱، م، م و یلمت آمریکا، ۱۹۷۹ میلادی.

۴- حضرت ولی امرالله

- ۴-۱ دور بهائی، ترجمه لجنة ملی ترجمه آثار امری ایران، بدون نام ناشر و تاریخ نشر.
- ۴-۲ ظهور عدل الهی، ترجمه نصرالله مودت، م م م، ۱۳۲ بدیع.
- ۴-۳ قد ظَهَرَ یَوْمَ الْمِيعَادِ، بدون نام مترجم، ناشر و تاریخ نشر، نسخه تایی.
- ۴-۴ قرن بدیع ج ۲، ترجمه نصرالله مودت، م م م، ۱۲۵ بدیع.
- ۴-۵ قرن بدیع ترجمه نصرالله مودت، مؤسسه معارف بهائی بلسان فارسی (کانادا)، ۱۹۹۲.
- ۴-۶ مجموعه توقیعات ۲۶-۱۹۲۲، م م م، ۱۲۹ بدیع.
- ۴-۷ نظامات بهائی (بهائی پروسیجر)، ترجمه لجنة ملی ترجمه آثار امری، بدون تاریخ نشر.
- ۴-۸ نظم جهانی بهائی، ترجمه هوشمند فتح اعظم، مؤسسه معارف بهائی بلسان فارسی، ۱۹۸۹ میلادی، ۱۴۶ بدیع.

۵- بیت العدل اعظم

- ۵-۱ قانون اساسی بیت العدل اعظم.
- ۵-۲ وعده صلح جهانی، اکتبر ۱۹۸۵ میلادی.

۶- سایر کتب سماوی.

- ۶-۱ قرآن کریم (تفسیر صفی)، نشر چاپخانه علمی، آذر ۱۳۱۷.
- ۶-۲ کتاب مقدس یعنی کتب عهد عتیق و عهد جدید، لندن، ۱۹۰۱ میلادی.
- ۶-۳ گاتها سرودهای زرتشت، انجمن زرتشتیان بمبئی، ۱۹۲۷ میلادی.

۷- سایر مؤلفین و نویسندگان

۷-۱ اشراق خاوری، عبدالحمید.

۱-۱-۷ ایام تسعه، مم، ۱۲۷ بدیع.

۲-۱-۷ گنجینه حدود و احکام، مم، ۱۲۸ بدیع.

۳-۱-۷ ریحی مختوم ج ۲، لجنة ملی نشر آثار امری ایران، ۱۰۳ بدیع.

۴-۱-۷ قاموس ایقان، ج ۴، مم، ۱۲۸ بدیع.

۵-۱-۷ مائده آسمانی، ج ۴، لجنة ملی نشر آثار امری ایران، ۱۰۴ بدیع.

۲-۷ آیواس، هوارد کلبی.

۱-۲-۷ درگه دوست، ترجمه ابوالقاسم فیضی.

۳-۷ افروخته، دکتر یونس خان

۱-۳-۷ خاطرات نه ساله عکا، مم، ۱۲۴ بدیع.

۴-۷ موقر بالیوزی، حسن

۱-۴-۷ بهاء الله شمس حقیقت، ترجمه مینو ثابت، جرج رونالد انگلیس، ۱۹۸۹

میلادی.

۲-۴-۷ ادوارد گرانویل براون و دیانت بهائی، ترجمه روحیه فنائیان، نسخه تاییبی.

۵-۷ مارتین، داگلاس و هجر، ویلیام

۱-۵-۷ دیانت بهائی آئین فراگیر جهانی، ترجمه پریش سمندری و

روح الله خوشبین، مؤسسه معارف بهائی بلسان فارسی، آگست ۱۹۸۹ میلادی.

۶-۷ دهقان، غلامعلی

۱-۶-۷/ارکان نظم بدیع، م.م.م، ۱۳۵ بدیع

۷-۷ ربّانی، روحیه

۱-۷-۷ گوهر یکتا، ترجمه ابوالقاسم فیضی

۲-۷-۷ بیست و پنج سال در ظلّ ولایت امرالله، (نقل در اخبار امری

شماره ۲، شهرالعظمة - شهرالتور ۱۰۴ بدیع، خرداد ۱۳۲۶)

۸-۷ زرقانی، محمود

۱-۸-۷ بدایع الآثار، ج ۱، بمبئی، ۱۹۱۴؛ ج ۲، پاریس، ۱۹۲۱

۹-۷ سلیمانی، فریدون، رحیمی، هب بشیرالهی، ع

۱-۹-۷ بهاءالله و عصر جدید، طبع برزیل، ۱۹۸۸ میلادی

۱۰-۷ سهراب، عنایتالله

۱-۱۰-۷ حیوة بهائی، م.م.م، ۱۲۲ بدیع

۱۱-۷ فروتن، علی اکبر

۱-۱۱-۷ حکایت دل، م.م.م، ۱۳۴ بدیع

۱۲-۷ مازندرانی، فاضل

۱-۱۲-۷ امر و خلق، ج ۳، م.م.م، ۱۲۸ بدیع

۱۳-۷ مؤسسه ملی مطبوعات امری

۱-۱۳-۷ خصائل اهل بهاء و فرائض اصحاب شور، م.م.م، ۱۳۱ بدیع

- ۲-۱۳-۷ جزوه حقوق الله، م.م.م. ۱۲۷ بدیع.
- ۳-۱۳-۷ آثار مبارکه درباره تربیت بیانی، م.م.م. ۱۳۵ بدیع.

۸- نشریات

- ۱-۱۸ اخبار امری شماره ۲، شهر العظمة و شهر التور ۱۰۴ بدیع، خرداد ۱۳۲۶.
- ۲-۱۸ اخبار امری شماره ۹، شهر المسائل و شهر الشرف ۱۰۶ بدیع، دیماه ۱۳۲۸.
- ۳-۸ آهنگ بدیع شماره مخصوص پنجاهمین سال صعود، شماره ۱۱-۶، آذر ۱۳۵۰.
- ۴-۸ پژوهشنامه سال ۲، شماره ۱، مؤسسه معارف بیانی کانادا، پائیز ۱۵۴ بدیع.
- ۵-۸ یغما، شماره مسلسل ۱۰۰، سال نهم، شماره هشتم، آبانماه ۱۳۳۵.

