



تقریراتی بر کتاب ایقان



ایمان مطلق آرانی

۱	فهرست مندرجات.....
۱۳	مقدمه نویسنده:.....
۱۵	درباره کتاب مسطاب اقدس.....
۱۷	بند ۱ : انقطاع مطلق: شرط وصول به بحر عرفان و مقام مقدر.....
۱۹	بند ۲ : تطهیر قوای ادراکی و نفی سنجه‌های بشری در معرفت حق.....
۲۱	بند ۳ : پارادوکس انتظار و انکار ظهور: سیر تاریخی تکذیب ظهورات.....
۲۳	بند ۴ : علتِ اعتراضِ پس از انتظار؛ سنتِ تاریخیِ استهزاء و جدال با رسل.....
۲۵	بند ۵: تدبیر در سوره هود برای فهم سنتِ ردّ انبیا و رهایی از غفلت به وحدت/معرفت.....
۲۸	بند ۶ : حکایات انبیا به مثابه داروی اضطراب معرفتی در مواجهه با اعتراض.....
۳۰	بند ۷ : نوح نبی و بدا: تأخیر در وعده، کشتی نجات و استمرار امتحان.....
۳۴	بند ۸ : حکمتِ امتحان و فلسفه بدا؛ تمییز نور/ظلمت و حق/باطل.....
۳۶	بند ۹ : دعوت هود نبی و قاعدهٔ اعراض تدریجی: از استمرار پیام تا اغماض قوم.....
۳۸	بند ۱۰: دعوت صالح، اعراض قوم، و فرجام صبیحه.....
۴۲	بند ۱۱ : دعوتِ خلیل، حسد و اعراضِ قوم، آتش و هجرت.....
۴۵	بند ۱۲ : دعوتِ موسی، اعتراضِ فرعون/ملأ، و حجّتِ «مؤمنِ آلِ فرعون».....
۵۰	بند ۱۳ : علتِ عمومی اختلاف و ظلم بر انبیا با وجودِ بشارات و علائم.....
۵۲	بند ۱۴ : ریشه‌های تاریخی انکار دین: حسادت، حبّ جاه، و غفلت از وعده‌ها.....
	بند ۱۵ و ۱۶ : علمای ظاهر و حجاب معرفت: چگونه رؤسای دین مانع انوار حقیقت می‌شوند؟ ظهور حضرت عیسی:
۵۶	روح‌الله، تجدد دعوت توحیدی، و اعجاز قیام فردی.....
۶۱	بند ۱۷ : اعتراض یهود به عیسی بر پایهٔ ظاهرگرایی علائم و انکارِ نسخ.....
۶۴	بند ۱۸ : دعوت برای رفع غمام ضلالت و وصول به «بحرِ قرب» با بازگویی عبارات پیشین.....
۶۶	بند ۱۹ و ۲۰ : وحدت ذاتی و کثرتِ اسمیِ مظاهر (عیسی/خاتم) با تمثیلِ «شمس» و «ایام».....
۷۰	بند ۲۱ : مطالبهٔ علائم رجعت/ظهور از عیسی و پاسخ‌های علامت‌گذار در اناجیل اربعه.....
۷۳	بند ۲۲ : بذلِ «مائدهٔ معنوی» بی‌عوض و ذکرِ یک علامت؛ تمثیلِ مائده/شجره برای فیضِ مستمر.....
۷۸	بند ۲۳ : اغتنام فرصتِ فیض و دعوت به پذیرشِ «مائدهٔ معنوی».....
۸۱	بند ۲۴ : علائم ظهور بعد در اناجیل (تاریکیِ شمس/قمر، سقوطِ نجوم، آمدنِ «ابن‌الإنسان» بر سحاب).....
۸۴	بند ۲۵ : ظاهرگراییِ علمای انجیل و تقلیدِ عوام؛ حرمان از فیضِ احمدی.....
۸۷	بند ۲۶ : خلطِ بقاءِ کلام الهی با عدمِ نسخِ صورتِ احکام، و پیامدِ ظاهرگراییِ اهلِ انجیل.....
۸۹	بند ۲۷ : غایتِ تأویل: وقوف بر تلویحاتِ وحی و رفعِ حجاب از مصباحِ احدیه.....
۹۰	بند ۲۸ : تفسیرِ «ضیقُ الاّیام»: تعطیلِ علم و توحید، سیطرهٔ جهال و هوی.....

- بند ۲۹: ضیقِ پیش‌ظهور: تکرر آراء و انسدادِ طریقِ معرفت ۹۵
- بند ۳۰: تبیین «ضیق» به‌مثابه تنگنای معرفت و ادراکِ کلمات ربّانی (نه تنگی‌های طبیعی/فیزیکی) ۹۸
- بند ۳۱: تفسیر تأویلی «شمس/قمر/نجوم»: شمس = مظاهر کلّیة الهی و نقش تربیتی روحانی آنان ۱۰۰
- بند ۳۲: تنزیه مظاهر از اسم/صفت؛ تسمیة تعلیمی برای فهم عقول ناقصه ۱۰۳
- بند ۳۳: تأویل «شمس/قمر/نجوم» به انبیاء/اولیاء/اصحاب بر پایه دعای ندبه ۱۰۵
- بند ۳۴: فسیر «شمس/قمر/نجوم» به علمای ظهور پیشین و سنجش نور/ظلمت آنان به ملاک تصدیق شمس بعدی ۱۰۷
- بند ۳۵: محور مرجعیت علمِ ظاهری در برابر طلوع شمس حقیقت ۱۰۹
- بند ۳۶: اطلاق شمس بر آن علماء ۱۱۰
- بند ۳۷: تمسک به عروة الوثقی برای خروج از ضلالت و دخول در اثبات و نور هدایت ۱۱۲
- بند ۳۸: صوم و صلوات، شمس و قمر دین: تأویل حدیث نبوی و رمزپردازی کیهانی در اسلام ۱۱۳
- بند ۳۹: عمومیت صلوات در ادوار وحی و تبدلِ آداب/نسخ احکام؛ شمس/قمر به‌مثابه تلویح نسخ و ابتلاء ۱۱۶
- بند ۴۰: صوم و صلوات به‌مثابه «نّیرین» آسمانِ دین؛ نقد تبیین مزاجی حدیث «الصوم ضیاء والصلوة نور» ۱۱۸
- بند ۴۱: تلویحاتِ شمس/قمر/نجوم = ضلالتِ علما و نسخ احکام پیشین در ظهورِ جدید؛ اختصاصِ فهم به «ابرار» ۱۲۰
- بند ۴۲: افولِ «شمسِ علوم و احکام» پیشین در هر ظهور؛ حرمانِ اهل انجیل از تأویل شمس/قمر به‌سبب ترک رجوع به مظهر علم ۱۲۲
- بند ۴۳: عبور از «علم‌الیقین/عین‌الیقین» به «حق‌الیقین» با استقامت؛ پیوستن به کسانی که بر آنان ملائکه تنزل می‌کنند ۱۲۴
- بند ۴۴: سلوک با «قدم روح» نه «قدم جسد» برای قطع مسافتِ قرب و وصل ۱۲۷
- بند ۴۵: «رَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ» = طلوع/افولِ شمس معنوی (مظاهر)، نه صرفِ حرکتِ خورشید طبیعی؛ نقدِ تفسیرِ ظاهری مفسران ۱۲۸
- بند ۴۶: «تفطّر سماء» = شکافتن آسمانِ ادیان (نسخِ شریعتِ سابق) و این اعظم از تفطّر آسمانِ طبیعی است ۱۳۰
- بند ۴۷: اقامه حدودِ الهی توسط مظاهر، بی‌نصیرِ ظاهری، همراهِ صبر و تحمل بر ایذاء عام ۱۳۳
- بند ۴۸: «تبدیل ارض» = تبدیلِ قلوب به ارضِ معرفت و حکمت به بارانِ رحمت؛ نشانه‌اش علمِ لدنی در بی‌تعلیم‌دیدگان ۱۳۴
- بند ۴۹: «تبدیل ارض» = تبدیلِ قلوب از تعینات و ظلمات به قابلیتِ تجلّی علمِ لدنی («يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ»). ۱۳۷
- بند ۵۰: تبدیلِ ارضِ ظاهره نیز به اثرِ «نَسَمَاتِ جود»؛ تعمیمِ تحول از قلوب به عالمِ مُلک ۱۳۹
- بند ۵۱: تأویلِ «والأرضُ جميعاً قبضته...» به «ارضِ معرفت» و «سماواتِ ادیان»؛ نفی تجسیم و بیانِ قبضِ علمِ کهن و بسطِ زمین معرفتِ تازه در قلوب ۱۴۰
- بند ۵۲: طّیّ «سماواتِ ادیان» پیشین و ارتفاعِ «سماءِ بیان» با شمس/قمر/نجومِ اوامرِ جدید؛ خاموشیِ ظنون و افروختنِ مصباح یقین ۱۴۳
- بند ۵۳: راز کلماتِ مرموز = «امتحانِ عباد» برای تمییزِ قلوبِ جَیده از جرزه؛ سنّتِ دائمِ الهی ۱۴۴
- بند ۵۴: تغییر قبله به‌مثابه امتحانِ عباد و تمییزِ مطیع از معترض ۱۴۶
- بند ۵۵: تغییر قبله با وجود امکان تثبیت آن؛ غایت = ابتلاء و تمییز تابع رسول از منقلب ۱۴۹
- بند ۵۶: غایتِ ابتلاء = تربیت و خلاصی از نفس؛ امتیازِ حق از باطل با تأکید بر غنای ذاتی الهی ۱۵۲
- بند ۵۷: عبرت از سیرهٔ موسی: خطای پیشابعثت، خوف و هجرت، سپس تجلّی و ارسال—رفعِ حجبِ ظن با معیارِ «تفویض و بعثت» ۱۵۴

- بند ۵۸: گزینشِ الهی موسی با وجودِ سابقهٔ قتل؛ فتنه و امتحان برای رفعِ حجبِ ظنّ و هوی ۱۵۸
- بند ۵۹: فتنهٔ اعظم در قصهٔ مریم؛ ابتلاء به ظاهرِ مُلتَبِس و شماتتِ قوم ۱۵۹
- بند ۶۰: ۱۶۵
- بند ۶۱: هم‌سنخی قول و فعلِ مظهر؛ نَقَمَتِ ظاهری برای فِجَار و رحمتِ باطنی برای ابرار ۱۶۵
- بند ۶۲: پیش‌داوریِ عصر حاضر در قبالِ مظاهر: تعجیل به تکفیر/قتل و امتناع از استماعِ حَجّت ۱۶۷
- بند ۶۳: ۱۶۸
- بند ۶۴: بساطِ فیضی اشراقی نو— کشفِ بی‌لفظ، تعلیمِ عشق، و انقلابِ مقامی (احیایِ مردگانِ معنوی، ترفیعِ جاهلان و ظالمان) ۱۶۹
- بند ۶۵: اشاعهٔ فیضِ غیبی برای احیایِ تشنگان و گمگشتگان؛ افروختنِ سراجِ روح با دهنِ حکمت و زجاجِ عقل ۱۷۱
- بند ۶۶: «علامهٔ ابن‌الانسان» و نظریهٔ نشانهٔ مضاعف: ستاره‌ای در سماءِ ظاهر و «نجم»ی در سماءِ معنا پس از کسوف/خسوفِ معارف و احکام ۱۷۴
- بند ۶۷: پیش‌نشانگرهای ظهورِ ابراهیم—رؤیایِ نمرود و خیرِ گهنة از طلوعِ نجم، همراهِ مبشّرِ زمینی ۱۷۶
- بند ۶۸: پیش‌نشانگرهای ظهورِ موسی—طلوعِ کوکبِ سماوی و مبشّرِ زمینی ۱۷۷
- بند ۶۹: پیش‌نشانگرِ ظهورِ عیسی—طلوعِ نجمِ سماوی و حرکتِ مجوس به‌سوی موطنِ سلطنتِ هیرودس ۱۷۹
- بند ۷۰: «علامتِ مضاعفِ ظهورِ عیسی»—نجمِ سماوی و مبشّرِ باطنی (یحیی/یوحنا) با تصریحِ «كَلِمَةً مِنَ اللَّهِ» ۱۸۱
- بند ۷۱: پیش‌نشانگرهای ظهورِ محمدی—علامتِ سماوی و چهار مبشّرِ باطنی تا ارشادِ سلمان به حجاز ۱۸۴
- بند ۷۲: «علامتِ مضاعفِ امرِ بدیع»: اخبارِ منجمان از نجمِ سماوی و دو مبشّرِ زمینی (احمد و کاظم) ۱۸۶
- بند ۷۳: قاعدهٔ «علامتِ مضاعف» پیش‌ظهور (سماءِ ظاهر/سماءِ باطن) و نقشِ «انسانِ کامل» در تربیت و آماده‌سازیِ خلق ۱۸۸
- بند ۷۴: تأویلِ «نوح قبائل» و «آمدنِ ابن‌الانسان بر سحاب» به نزولِ مظهر از «سماءِ مشیت» در هیكلِ بشری (علو، نه آسمانِ طبیعی) ۲۰۱
- بند ۷۵: اطلاقِ چندمعناییِ «سماء» (امر/مشیت/اراده/عرفان/ایقان/تبیان/ظهور/بطون) و لزومِ رفعِ حُجُبِ علمی برای ادراکِ تلویحات ۲۰۴
- بند ۷۶: ثنویتِ «علم الهی» و «علم شیطانی» بر پایهٔ منشأ (الهام/هوی) و ثمر (عرفان/محبت در برابر کبر/بغی) ۲۰۷
- بند ۷۷: تطهیرِ صدر از مسموعات و تقدیسِ قلب از تعلّقات؛ شرطِ سالک (= «کفّ صفر») برای ادراکِ الهامات ۲۱۱
- بند ۷۸: ناتوانیِ زبان از ادای مقصود و طلبِ «محرمِ راز» برای وصولِ بی‌واسطه به حقیقتِ مکنون ۲۱۴
- بند ۷۹: تبیینِ «غَمَام» به‌مثابهٔ امورِ مخالفِ نفس (تغییر احکام/رسوم، تقدّم مؤمنان، شئوناتِ بشریِ مظهر) که حجابِ ادراکِ ظهور می‌شود ۲۱۷
- بند ۸۰: «غَمَام» = شئوناتِ بشریِ مظاهر که آسمانِ علم را می‌شکافد و دیدارِ شمسِ حقیقت را می‌پوشاند؛ منشأ شکّ عوام در بشریتِ انبیا ۲۱۹
- بند ۸۱: غَمَامِ تیره = تبدیلاتِ شریعت و شکستنِ عاداتِ موروث که چشمِ عرفانِ مقلدان را از شمسِ الهی حجاب می‌کند ۲۲۲
- بند ۸۲: رهایی از حُجُبِ ظلمانی و غَمَامِ امتحان؛ شناختِ مظهر «به نفسِ او» و اکتفا به حَجّتِ واحد برای وصول به منبعِ فیض ۲۲۴
- بند ۸۳: تفسیرِ «يَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» به علائمِ ظهورِ بعد؛ نقدِ ظاهرگراییِ قیامتیِ علما با وجودِ تلویحاتِ پیشین ۲۲۶
- بند ۸۴: «دُخَانِ مُبِين» = اختلافات و نسخِ رسومِ عادی به‌مثابهٔ دخانِ امتحان؛ عذابِ نفسانیِ مستمرّ معترضان در مواجهه با علو ۲۲۸

- بند ۸۵: ظهور قریب آثار سلطنت الهی و نقد تفسیر قیامت به معنای موهوم مادی توسط علما؛ کفایت تلویح دو آیه برای نیل به ایقان ۲۳۱
- بند ۸۶: تأویل «یُرسلُ مَلَائِکَتُهُ» به نفوسی متألّه (سوخته در نار محبت و متّصف به صفات کزوبی)، با تلویح به نُدرتِ مؤمن حقیقی («کبریتِ احمر») و نقد تکفیر عامّه ۲۳۳
- بند ۸۷: اطلاق «ملائکة» بر نفوس قدسی متخلّق به اخلاقی روحانی و منزّه از عوارض بشری ۲۳۵
- بند ۸۸: حرمانِ نصاری به سببِ ظاهرگراییِ علائم؛ لزوم رمزی بودنِ آیات برای امکانِ ابتلاء و تمییز ۲۳۶
- بند ۸۹: دوامِ اعتراض به سببِ تقلید از علمای گرفتارِ شئونات؛ ظاهرگرایی در تأویلِ علائم و حرمان از فضل ۲۴۳
- بند ۹۰: تناقضِ علمای ظاهریین—ادعای فهمِ اسرار با بقای در ظنّ؛ وقوعِ علائم و عبورِ مؤمنان در حالی که ایشان هنوز منتظرند ۲۴۶
- بند ۹۱: نقدِ تمسّکِ علما به «تحریف» برای گریز از پاسخ؛ تصریح به بقای مضمونِ الهی کتب و سوءفهمِ معنای تحریف ۲۴۸
- بند ۹۲: «تحریف» = جابه‌جایی حکم از موضع خویش (تعطیلِ رجم به مصلحت‌انگاری علما)؛ تبیین قرآنی «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» ۲۵۱
- بند ۹۳: تحریف = تفسیر به رأی و نقلِ آیات از معانی حقّ به هوی؛ ردّ ادعای حذفِ لفظیِ نصوصِ بشارت ۲۵۷
- بند ۹۴: تحریف = دگرگونیِ معنا پس از ادراکِ کلام، نه محوِ الفاظ ۲۶۰
- بند ۹۵: تبیین «فویلٌ للذین یکتبون الکتاب...» دربارهٔ علمای یهود: نگارشِ الواح ردّ بر نبی و نسبت‌دادنِ ناروا به تورات برای متاعِ قلیل ۲۶۱
- بند ۹۶: نگارشِ ردیه‌های جعلی بر «امر بدیع» به دستِ علمای جاهل و پندارِ مطابقت با کتاب ۲۶۲
- بند ۹۷: نفی تحریفِ علائم انجیلی به معنای حذف/تبدیلِ لفظ؛ اثباتِ معنای درستِ تحریف (تفسیر به رأی در مواضع خاص) و تذکر به احاطهٔ بعضی «أُمّیینِ الهی» بر علومِ ظاهره ۲۶۴
- بند ۹۸: بطلانِ دعوی «صعودِ انجیل و فقدانِ آن نزد نصاری»؛ لوازمِ محالِ الهیاتی (نقضِ عدل/فیض و تعطیلِ تکلیف بین عیسی و محمد) ۲۶۶
- بند ۹۹: عزمِ سلوک به «مدینهٔ قدسیّه اِنّا لله» و وصول به «آلیه راجعون» با تطهیرِ دل از اشاراتِ مادی؛ شهودِ خودآشکارِ حق بی‌نیاز از حجت ۲۶۸
- بند ۱۰۰: مراتبِ ادراکِ توحید—خودآشکاریِ حق در افقِ روح، معروفیّتِ اشیاء به او در فضایِ قدس، و کفایتِ «کتاب» به منزله حجت در ارضِ دلیل ۲۷۲
- بند ۱۰۱: وصیت به اهل بیان/عرفا/حکما: ترکِ توقّف بر عبارات، توجه به اصلِ امر و ایمان به مظهرِ نو؛ قدرتِ احیاء و قبضِ کلّ به «حرفی» از کلمه ۲۷۵
- بند ۱۰۲: سلطنتِ بالذاتِ مظهرِ حق بر سموات و ارض و غنای او از طاعتِ خلق—حتی «إِنْ لَمْ یَکُنْ عِنْدَهُ دینار» ۲۷۸
- بند ۱۰۳: ظهورِ شمسِ حقیقت با سلطنتی قاهر و سطوتی غالب در هر عصر برای تربیتِ امکان و افاضهٔ فیض («یَفْعَلُ اللَّهُ مَا یَشَاءُ وَ یَحْکُمُ مَا یُرِید») ۲۸۰
- بند ۱۰۴: تنزیه ذاتِ احدیه از بروز/نزول/قرب و بُعد و هر نسبت؛ ایجادِ ممکنات به «کلمهٔ الأمر/مشیت» ۲۸۱
- بند ۱۰۵: تنزیه نسبت—حتی میان ممکنات و «کلمهٔ»؛ اقرارِ عام به عجز از معرفتِ «حقیقة الحقائق» ۲۸۵
- بند ۱۰۶: انسدادِ معرفتِ ذات و گشودنِ راهِ معرفت به واسطهٔ مظاهر؛ «لا فرق بینک و بینهم إِلَّا أَنَّهُمْ عبادک» ۲۸۷
- بند ۱۰۷: تجلّی اسماء و صفات در کلّ کائنات—خصوصاً انسان به مثابه «مظهرِ آتم» («الإنسان سَری...»؛ «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم»). ۲۹۱
- بند ۱۰۸: دعوت به تدبّر برای گشایشِ «ابوابِ حکمتِ الهی» و «مصاریعِ علمِ نامتناهی» بر وجهِ خویش ۲۹۵

- بند ۱۰۹: همه اشياء حاکي اسماء و صفات؛ انسان اشرف مظهر، و مظاهر حقيقت آينه اوليه «غيب الغيوب»..... ۲۹۶
- بند ۱۱۰: عموميت همه صفات الهي در جميع انبيا/اوصيا با تفاوت شدت ظهور؛ نفي ملازمه «عدم ظهور ظاهري» با «عدم ثبوت صفت»..... ۳۰۰
- بند ۱۱۱: محروميت از معاني به سبب ترک اخذ از «عيون صافيه» و افتادن در ظنون/غفلت؛ ترجيح سبيل غي بر سبيل رشد. ۳۰۳
- بند ۱۱۲: اعراض عام از آيات منزل و تمسک به اقوال نامفهوم عباد؛ منشأ شبهه و حرمان از علم و حکمت. ۳۰۵
- بند ۱۱۳: معنای سلطنت قائم—سلطنت باطني الهي نه حکومت عرفي؛ عموميت وعده سلطنت برای جميع مظاهر، نه اختصاص به قائم..... ۳۰۷
- بند ۱۱۴: سلطنت موعود = احاطه باطني رباني و مستقل از ظهور استيلای ظاهري؛ تمثيل به سيره آغازين رسول و تکذيب علما..... ۳۱۰
- بند ۱۱۵: شهادت نبوي به اعظميت آزار («ما أودِي نبي مثل ما أوديت») و گواهي قرآني/تاريخي بر شدت اذيت و مقاطعة آغازين..... ۳۱۵
- بند ۱۱۶: نزول آيه تسلي («وإن كان كبر عليك إعراضهم...») و تصوير انسداد زميني/آسماني چاره به سبب اعراض عام..... ۳۱۶
- بند ۱۱۷: تمايز «سلطنت ظاهره» (اعتراف سلاطين و اعزاز نام) از «سلطنت باطنيه» (احاطه دائمي رباني بر سموات و ارض) ۳۱۸
- بند ۱۱۸: «سلطنت» آيه الهي—يك آيه به مثابه سيف فصل ميان ايمان/كفر و نيز پيونددهنده قلوب متفرق..... ۳۲۰
- بند ۱۱۹: تأويل نمادين حديث «گرگ و ميش» به آشتي اضداد و الف قلوب در ظل امر الهي؛ نقد انتظار ظاهريبنانه وقوع حيواني حديث..... ۳۲۳
- بند ۱۲۰: «سريع الحساب» و «تبدیل سیئات به حسنات» به مثابه آثار يك آيه؛ تعريف حيات/موت ايماني و ملاک فصل وجودی بر محور اقرار/انکار..... ۳۲۵
- بند ۱۲۱: اعلان بعث/حشر/حيات و موت از سوی پیامبر و واکنش استهزائي مشرکان؛ تفسير «خلق جديد» به تجديد ايماني—وجودی در ظهور..... ۳۲۸
- بند ۱۲۲: نقد نحوگراي ظاهرين در تفسير «نفخ صور»؛ اثبات «نفخه محمديه» به مثابه قيامت معنوي محقق («ماضي تحقق») در برابر انتظار صور اسرافيل حسي..... ۳۳۰
- بند ۱۲۳: «صور» = صور محمدي؛ قيامت = قيام نبوي و احياي قبور قلوب؛ پاسخ به استهزا با «فَسَيُغْضَوْنَ... قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا»..... ۳۳۳
- بند ۱۲۴: قيامت محقق در قيام نبوي و غفلت ظاهريبنان متمسک به تماثيل علما؛ تمثيل جعل/خفّاش برای محروميت از نسيم قدس و آفتاب هدايت..... ۳۳۷
- بند ۱۲۵: «تولد ثاني» (از آب معرفت و روح قدسي) به مثابه شرط دخول در ملکوت؛ حيات/بعث ايماني در هر ظهور و مقابل آن موت/نار غفلت. ۳۳۸
- بند ۱۲۶: تأويل «دَعِ الْمُؤْتِي يَذْفِنُوا مَوْتَاهُمْ» — تفكيك زنده روحاني از مرده ايماني و تقدّم متابعت مظهر بر علائق و رسوم..... ۳۴۰
- بند ۱۲۷: اطلاق «ميت» بر غافلان از حيات علوي؛ قباله امير(ع) به مثابه تمثيل مسير وجودی: قبر/لحد/صراط → بهشت يا نار. ۳۴۱
- بند ۱۲۸: غايت بعث/حشر = «حيات حقيقي قلب» نه حيات جسد؛ کشف معنای قبر/لحد/صراط/جنت/نار در افق معرفت ايماني..... ۳۴۳
- بند ۱۲۹: تفسير آيه «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ...» درباره حمزه/ابوجهل؛ اثبات «حيات ايماني پس از موت معنوي» و انکار ظاهريبنان..... ۳۴۵
- بند ۱۳۰: نکوهش رجوع به «مظاهر شيطاني/جعل هاي ظلماني» و دعوت به اقبال مستقيم به مظهر الهي؛ کفايت تدبر در بيانات برای رفع مسائل مشكله..... ۳۴۷

- بند ۱۳۱: اثبات «سلطنت اعلی» به هیمنه یک «بیان/حرف» بر قلوب و عالم؛ ترجیح سلطنت مظهری ربّانی بر سلطنت ملوک
عارض ۳۴۹.....
- بند ۱۳۲: تعالی «سلطنت باطنی» مظهر و عدم امکان اظهار/ادراک بشری..... ۳۵۲
- بند ۱۳۳: ردّ تفسیر «سلطنت» به سلطنت ظاهری قهری..... ۳۵۳
- بند ۱۳۴: نفی اعتبار «سلطنت ظاهری» نزد حقّ و اولیا و لزوم فهم «غلبه/قدرت» به معنای باطنی-الهی..... ۳۵۴
- بند ۱۳۵: ابطال تفسیر «غلبه/سلطنت الهی» به معنای پیروزی ظاهری قهری، با نقض تاریخی قضیه کربلا..... ۳۵۶
- بند ۱۳۶: بطلان تفسیر «غلبه/اتمام نور» به غلبه ظاهری ملکی و لزوم قرائت باطنی/الهی آیات..... ۳۵۸
- بند ۱۳۷: تبیین «غلبه» به معنای نفوذ و کارایی باطنی (نه قهر ظاهری) با شاهد ترشح دم و «ثربه»..... ۳۶۰
- بند ۱۳۸: اثبات «غلبه باطنی» با نشانه زیارت داوطلبانه و گسترده پسامرگی (شدّ رحال) علی رغم ذلت و بی نصیری ظاهری..... ۳۶۲
- بند ۱۳۹: «غلبه/قدرت الهی» به مثابه حیات مستمرّ و نفوذ قدسی-حتی پس از شهادت-و بی اعتباری سنجش «ثمره» با معیار
نفع شخصی..... ۳۶۳
- بند ۱۴۰: اسرار شهادت و تعریف «غلبه/عزت الهی» به مثابه حیات و غنای باطنی مستمرّ، مستقل از ذلت/فقر ظاهری..... ۳۶۵
- بند ۱۴۱: «غنا در فقر»؛ بازتعریف ثروت به «کیفایت الهی/قرب»، و معکوس سازی ارزش ها (ذلت ظاهری = عزت ملکوتی)..... ۳۶۷
- بند ۱۴۲: تعریف «غنا» به ترجیح ارزشی محبت قدسی بر مال؛ ثروت حقیقی = داشتن خیری که به دنیا فروختنی نیست..... ۳۶۹
- بند ۱۴۳: بازتعریف «فقر/غنا/ذلت/عزت/سلطنت/قدرت» در ساحت الهی و بی اعتباری سنجش های دنیوی..... ۳۷۱
- بند ۱۴۴: اثبات معنای باطنی «قدرت/غلبه» در گفتار عیسی در محضر فیلیطس/قیافا؛ نفی ملازمه با اقتدار ظاهری..... ۳۷۲
- بند ۱۴۵: اثبات «سلطنت حقیقی = اختیار مغفرت» از راه آیت شفاء فلج (اثبات باطنی قدرت، نه قهر ظاهری)..... ۳۷۵
- بند ۱۴۶: دو مدعا در یک بند: (۱) دعوت عملی به «قدم یقین» برای نیل به «ریاض قبول/ملکوت» و «عرفان معانی سلطنت»،
(۲) سنجش تاریخی اعتراضات (یهود/نصاری) ↔ اصحاب فرقان عصر جدید و حکم نقلی بر اعراض از آنها..... ۳۷۷
- بند ۱۴۷: ردّ «انسداد بعثت پس از موسی» و اثبات تداوم قدرت/فیض الهی بر پایه نصوص..... ۳۷۹
- بند ۱۴۸: بطلان «انسداد وحی/فیض پس از موسی» و تکرار الگوی یهود در مدعیان امروز؛ غایت فیض = «لقاءالله/عرفان»..... ۳۸۲
- بند ۱۴۹: ابطال تفسیر «لقاءالله» به «تجلی عام» و لزوم معنای خاص/متمیز برای «لقاء»..... ۳۸۷
- بند ۱۵۰: ابطال تفسیر «لقاء» به «تجلی خاص در عین ذات/فیض اقدس» به دلیل لوازم انسدادی (عدم صدق لقاء بر هیچ
نفس)..... ۳۹۰
- بند ۱۵۱: تعریف «لقاءالله» به «لقاء مظاهر فیض مقدّس» (انبیا/اولیا) و تقیید زمانی آن به «قیامت = قیام نفس الله در مظهر
کلیّه»..... ۳۹۲
- بند ۱۵۲: تبیین «قیامت» به «قیام نفس الله در مظهر کلیّه» و نقد تفسیرهای انسدادی/توهمی؛ دعوت به تمسک به «یوم
اعظم»..... ۳۹۶
- بند ۱۵۳: دعوت به «انقطاع» برای ادراک قیامت حقیقی و نقد اشتغال به «علوم ظاهره» بی وصول به مقصد معرفت..... ۳۹۹
- بند ۱۵۴: ملاک «عالم ربّانی»؛ تحویل «علم حقیقی» به «لقاء/معرفت مظهر» در یوم ظهور..... ۴۰۱
- بند ۱۵۵: «انقلاب مقامات در یوم ظهور»؛ بازتعریف علم/عزت بر پایه اقبال/اعراض و «محو/اثبات الهی»..... ۴۰۳
- بند ۱۵۶: راه حصول «یقین» و کشف «رجعت/بعثت» از طریق تدبّر عمیق در «معانی فرقان» و سیر در «ارض معرفت الهی»، و
نتیجه تیپولوژیک: تکرار همان موانع تاریخی در هر ظهور..... ۴۰۶
- بند ۱۵۷: احتجاج قرآنی با «درخواست قربانی آتش خوار» و نسبت «قتل انبیاء» به معاصران؛ اثبات «رجعت/وحدت تیپولوژیک
اشقیاء» در هر ظهور..... ۴۰۸

- بند ۱۵۸: دعوت ارشادی به «تدبّر» برای وصول به عرفان؛ تبیین علّت نسبت «جهل/جنون» به اولیاء از سوی غافلان. ۴۱۰
- بند ۱۵۹: حلّ ظاهر تناقض آیه «وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ... فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» با تبیین هویت تیپولوژیک (رجعت نوعی معاندان) و معنای «ما عَرَفُوا»..... ۴۱۱
- بند ۱۶۰: اثبات «رجعت/بعث/حشر» به مثابه واقعه هر ظهور (رجوع ارواح در «اجساد صافیه») و التزام حجّی به حکم کتاب ۱۴ ۴۱۶
- بند ۱۶۱: «وحدت مظاهر» در مقام تجرید: واحد بودن «امر» ⇒ واحد بودن مظاهر؛ جواز اطلاق اسم/رسم واحد بر همه رسل ۴۱۶
- بند ۱۶۲: «وحدت مظاهر» و صدق «رجعت» در انبیا و اولیا؛ نمونه توضیحی با «حیات جدید» در ایمان نوحی..... ۴۲۰
- بند ۱۶۳: دگرگونی وجودی مؤمنان (ترک ما سوی و جانبازی) به مثابه نشانه «خلق جدید/رجوع»..... ۴۲۳
- بند ۱۶۴: ضرورت «تغییر/تبدیل الهی (اکسیر)» به مثابه علّت انقلاب وجودی مؤمن..... ۴۲۶
- بند ۱۶۵: تمثیل تبدیل «نحاس → ذهب» به منزله الگوی تبدل از نقص به کمال با رفع مانع..... ۴۲۷
- بند ۱۶۶: اکسیر کامل که «نحاس» را در آن واحد به «ذهب» می گردانند؛ تشخیص هویت با «محک» (معیار صفات)..... ۴۲۷
- بند ۱۶۷: اکسیر الهی و دگردیسی آنی نفس..... ۴۳۰
- بند ۱۶۸: جمع بندی اثبات و دعوت عملی: «خلق قدیم و لبس جدید» پس از کشف بی حجاب اسرار خلق جدید/رجوع/بعث. ۳۱ ۴۳۱
- بند ۱۶۹: «رجوع اولیا» به عنوان اطلاق نام/رتبه بر اصحاب مظاهر بعدی بر مبنای معیار شباهت کیفی (رائحه/اثر)..... ۴۳۲
- بند ۱۷۰: رفع نظر از «حدودات ظاهره» برای شهود «وحدت مظاهر» و «رجوع کلمات»؛ همسانی اصحاب فرقان و بیان در صفات و افعال..... ۴۳۴
- بند ۱۷۱: هم هویتی «طلعت آخر» با «طلعت اول» در مقام «امر واحد»؛ صحت هر دو تعبیر «همان است» و «رجوع همان است»؛ جمع بدایت/ختمیت به واسطه وحدت امر..... ۴۳۶
- بند ۱۷۲: رفع حجاب «خاتم النبیین» به واسطه وحدت «امر»: صدق «بدء» و «ختم» بر یک جمال..... ۴۳۸
- بند ۱۷۳: رفع حجاب «خاتم» با تصحیح فهم «اولیت/آخریت»؛ نفی قرائت مُلکی-زمانی و اثبات یگانگی اولیت و آخریت در مقام الهی..... ۴۴۲
- بند ۱۷۴: اجتماع اولیت/آخریت (و ظاهر/باطن، بدایت/ختم) در مظاهر، و تنزیه اسماء در مقام ذات..... ۴۴۳
- بند ۱۷۵: «کشف سُبحات جلال» (= کنارزدن حجاب جاه و ریاست عالمان عصر) برای شنیدن نغمه امر الهی؛ نقد اتکای توده به «اولیاء» ظاهری و تعطیلِ سمع/بصر/قلب..... ۴۴۵
- بند ۱۷۶: نقد اتکای عوام به «ریاست/لباس علما» و دعوت به ادراک مستقیم (سماع/بصر شخصی)؛ بی اعتباری معیار «کثرت و کسوت» برای صدق..... ۴۴۷
- بند ۱۷۷: «اکبر الحُجُب»: نقش سَدی «علمای عهد» در همه ظهورها و وجوب «کشف سُبحات جلال» برای عدم احتجاب از لقاء..... ۴۴۹
- بند ۱۷۸: «خاتم النبیین» به مثابه «سُبحه مجلله/حجاب»: نفی فهم انسدادی ختم و اثبات بی کرانی صنع و تداوم مظاهر بر بنیاد وحدت امر..... ۴۵۲
- بند ۱۷۹: اثبات «لااولیت/لا آخریت صنع» و «رُجوع/تداوم هویت قدسی» با اتکاء به دو خبر: حضور حسین (ع) «با هزار آدم...» و «هزار بار جهاد...»؛ یگانگی «أمر/ولایه» در ادوار..... ۴۵۶
- بند ۱۸۰: تنزیه نغمه لاهوت از احاطه سمع/عقل ناسوتی؛ اختصاص ادراک به «أولوا الألباب»؛ تعریف «ختم» به «ختم بی ختم/بداء بی بداء» و شهود تجلیات ختم در ظهورات بدئیّه..... ۴۵۸
- بند ۱۸۱: نکوهش «ایمان گزینشی» به نصوص: تمسک به «خاتم النبیین» و اعراض از آیات «لقاءالله»؛ لزوم جمع سازگار هر دو دسته آیات..... ۴۶۰

- بند ۱۸۲: جمع «ختم» با «لقاء» از راه تفسیر مُجمع: «قیامت = قیام مظهر» و «لقاء = لقاء الجمال فی هیکل الظهور»، همراه با تذکار اطلاق مشیت الهی («لا یُسألُ عما یفعل»). ۴۶۲
- بند ۱۸۳: نکوهش «اقبال به علم/اراده خویشت» و «اعراض از علم/اراده الهی» به مثابه ملاک جهل روحانی..... ۴۶۵
- بند ۱۸۴: لزوم اذعان به اطلاق مشیت الهی («یَفْعَلُ ما یَشاء») و بطلان تعلّق به «مزخرفات»؛ تعلیق مؤاخذه به «أجل مُسمی/یوم معلوم»..... ۴۶۶
- بند صد و هشتاد پنج ۴۶۸
- بند ۱۸۶: صورت «حساب/سؤال» در یوم قیام مظهر: نفی بازپرسی زبانی و اثبات شناسایی بی واسطه (سیماء/کتاب/شهادت جوارح)..... ۴۷۰
- بند ۱۸۷: «حساب از وجهه» (= اقامه دوری از مجرای «وجه الهی/مظهر») و «تمییز هدایت/ضلال به سیماء»؛ امکان کشف وقایع ظهور (کلی و جزئی) در آیات، مخصوص «أولوا الألباب»..... ۴۷۱
- بند ۱۸۸: ختم گفتار به «مسک قرآنی»: دعوت عام به «دارالسلام» و نسبت آن با «رضوان/لقاء» در یوم قیام (اتباع مظهر). ۴۷۳
- بند ۱۸۹: توجیه تکرار و تنويع بیان برای «تأمین نصیب مخاطبان مختلف» بر مبنای اصل «تفاوت مشارب»..... ۴۷۵
- بند ۱۹۰: تنزیه قدرت و فعل به «حول و قوه» ی الهی..... ۴۷۶
- بند ۱۹۱: دو مقام مظاهر الهی: «توحید/تفرید» (عدم تفریق) در برابر «تفصیل/حدودات بشری» (تفضیل و تفاوت شرایع) .. ۴۷۸
- بند ۱۹۲: تکرار بیان به اقتضای «مقامات» و وحدت معنا نزد عارف؛ علت اضطراب عامه = جهل به تفاوت مراتب خطاب..... ۴۸۰
- بند ۱۹۳: اطلاق ربوبیت/الوهیت بر «هیاکل امرالله» در مقام توحید/تفرید و تبیین اختلاف بیانات به اقتضای اختلاف مقامات (جمع/فرق)..... ۴۸۲
- بند ۱۹۴: «مقام ثانی/تفصیل»: ظهور عبودیت صرف، فقر بحت و فنای بات مظاهر؛ قرائت آیات «إني عبد الله» و «إنما أنا بشرٌ مثلكم» در نسبت با مقام تفصیل..... ۴۸۵
- بند ۱۹۵: ۴۸۷
- بند ۱۹۶: جمع چهار نداء («إني أنا الله»، «إني رسول الله»، «أنا خاتم النبيين»، «نحن عبد الله»)..... ۴۸۸
- بند ۱۹۷: ۴۹۴
- بند ۱۹۸: رفع تعارض ظاهري اقوال مظاهر با تفکیک «مقام»؛ صدق همزمان اوصاف ربوبی/نبوی/ولوی/عبودی بر حسب حیث مناسب..... ۴۹۵
- بند ۱۹۹: آداب فهم کلمات «شموس حقیقت»: ترک تفسیر نفس محور و رجوع علمی به «واقفان مخازن علم/شمس حقیقی»؛ نقد «تأویل مطابق هوا» نزد عالمان عصر ۴۹۷
- بند ۲۰۰: ۵۰۳
- بند ۲۰۱: تبیین «آیه روح» بر مبنای تمایز «امر/خلق» و نقد علم نمایی؛ علم حقیقی به مثابه «نور موهوب» نه کثرت تصنیی اصطلاحات ۵۰۴
- بند ۲۰۲: ۵۰۸
- بند ۲۰۳: نقد «اشتراط علوم فانیه (فلسفه/کیمیا/سیمیا و...)» و نخبه گرایی عنوان ارشاد/العام «به منزله شرط معرفت معراج»؛ دفاع از معیار وحی و اهلیت «أهل الذکر» ۵۰۹
- بند ۲۰۴: ردّ «اشتراط صناعات فانیه» (فلسفه/کیمیا/سیمیا...) برای معرفت معراج؛ تقدیم «تزکیه قلب» و رجوع به وحی/أهل ذکر بر «تکثر اصطلاحات»؛ نکوهش تهمت زنی به «هیاکل علم الهی» ۵۱۵
- بند ۲۰۵: «حجاب اکبر» بودن علم رسومی و سوزاندن آن به «نار محبت»؛ انقطاع از صناعات و اکتفا به «علم بالله» به مثابه شرط تجلی ۵۱۷

- بند ۲۰۶: ۵۱۹
- بند ۲۰۷: ۵۲۰
- بند ۲۰۸: مطالبه «برهان فعلی/تجربی» برای دعوی کیمیا؛ انتقال از «قول» به «فعل/شهود» و نقد علم‌نمایی لفظی ۵۲۱
- بند ۲۰۹: تطبیق تیپولوژیک آیات عقاب (إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ؛ «دُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ») بر مدعی معاصر از راه اخذ اقرار لفظی او («اثیم... عزیز... کریم») به منزله قرینه الزامی ۵۲۳
- بند ۲۱۰: شمول «کتاب مبین» و نقد «اتباع سامری» به مثابه الگوی ضلالت تکرارشونده؛ لزوم تدبّر برای تمییز «موسی علم و عدل» از بدیل‌های جهل ۵۲۵
- بند ۲۱۱: انحصار «لآلی علم ربّانی» به «معدن الهی» و ابتدای رویش «علوم احدیه» بر قابلیت/طهارت قلب (= «البَلَدُ الطَّيِّبُ»); ناکامی منابع غیر الهی (= «الَّذِي خَبْتُ») در تولید ثمره معرفتی ۵۲۶
- بند ۲۱۲: ضرورت رجوع به «أهل الذّکر» برای حلّ معضلات الهی و کفایت ناپذیری «علوم اکتسابی» در ادراک «تغنیات و رقء هوّیه» (بیانات مظهري قدسی) ۵۲۷
- بند ۲۱۳: دستورالعمل سلوک معرفتی: تطهیر قلب از «غبار علوم اکتسابی/اشارات نفسانی»، تعطیل حبّ/بُغض مُمیل/مُنقَر، توکل و انقطاع، ترک کبر، صبر و «صمت»؛ خطر زیان به مثابه «نار» ۵۲۸
- بند ۲۱۴: منشور سلوک عملی برای وصول معرفت: ترک غیبت، قناعت، مصاحبت اهل انقطاع، ذکر اسحار، سوزاندن غفلت به محبت، احسان و رعایت حیوان، اصلي زرين، عفو خاطیان، و پرهیز از داوری درباره عاقبت؛ غایت: «فناي ما سوی» در برابر حق ۵۳۱
- بند ۲۱۵: تحقّق «مجاهد» حقیقی پس از احراز شروط سلوک و ترتّب وعده هدایت (لَتَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا) بر «جهاد فی الله» .. ۵۳۵
- بند ۲۱۶: دگرگونی وجودی سالک با فروختن «سراج طلب/محبت»؛ رفع شکّ و ظهور «حیات تازه» به افاضه روحانی، گشوده‌شدن حواس نو، و سیر از علم‌الیقین → عین‌الیقین → حق‌الیقین در پرتو آیات آفاق و آنفس ۵۳۶
- بند ۲۱۷: «شمّ روحانی» و تمییز یقینی حق از باطل پس از فروختن سراج طلب/محبت؛ مدینه ایقان به مثابه موطن رؤیت آیات در آفاق و آنفس ۵۳۹
- بند ۲۱۸: انسی دائم «مجاهد منقطع» با «مدینه ایقان»؛ اخذ براهین از آیات طبیعت (گل/بلبل/سنبل)؛ «تجدید مدینه/ظهور» بر مدار سنت‌های دوری («رَأْسُ أَلْفِ سَنَةٍ... أَزِيدُ أَوْ أَقَلُّ») ۵۴۳
- بند ۲۱۹: تفسیر «مدینه» به منزله «کتاب الهی هر عهد» (تورات/انجیل/فرقان/بیان/کتاب «من یبعثه الله»); لزوم مجاهده برای کشف «سُبُحَاتِ جلال» و ارتزاق از «ارزاقِ مقدّر» (= هدایت، علم، ایمان، ایقان) که در این مدائن مخزون است ۵۴۴
- بند ۲۲۰: «فرقان» به مثابه حصن هدایتی و مائده معرفتی: حفظ از «رعی شیاطین» و «رمح مخالفین» و ارتزاق از «ماء غیر آسن» معرفت و «خمر اسرار توحید» ۵۴۷
- بند ۲۲۱: «فرقان» به مثابه حجّت باقیه و مرجع تامّ شریعت برای امت محمدی تا «ظهور بدیع»؛ برتری معرفتی کتاب بر حدیث از حیث قطعیت ثبوت و عدم اختلاف ۵۴۸
- بند ۲۲۲: «حدیث ثقلین» (کتاب الله و عترتی) به مثابه تثبیت مرجعیت «کتاب» به عنوان حجّت باقیّه و دلیل اقوم؛ نسبت آن با تکرّر حدیث و قاعده تفاضل ادله در اصول فقه ۵۵۱
- بند ۲۲۳: «حصر حجّت به کتاب» بر مبنای ثقلین با فرض «انقطاع عترت»؛ تحلیل صورت استدلال و نقد پیش‌فرض‌ها/بدیل‌ها ۵۵۳
- بند ۲۲۴: دلالت آغاز بقره («الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ») بر کفایت کتاب در هدایت و نقد استنتاج «انحصار» از «کفایت» ۵۵۵
- بند ۲۲۵: «عدم تجاوز از امر مبرم آیه» و لزوم تصدیق «کتب مُصدّقه» (قاعده مُصدّقاً لِمَا يَبَيِّنُ يَدِيهِ)؛ ردّ کتاب لاحق = نقض دعوی تصدیق سابق ۵۵۸

- بند ۲۲۶: «آیه تحدی (Q 2:23) «و دعویٰ اعجازِ قرآن به مثابه «حجّت بالغه/برهانِ قاهر»؛ آیاتِ خورشیدِ ادله و مستقل از شریک ۵۶۰
- بند ۲۲۷: توقّف نزد «امرِ مُبرّم الهی» و تسلیم به همان «حُجّتِ مُنصّب»؛ کفایتِ نصّ در هدایت و لزومِ رضایت/انقیاد ۵۶۳
- بند ۲۲۸: کفایت و یکتاییِ حجّیتِ «آیات الهی» بر پایه استفهامِ انکاری «فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ» (ق ۵:۶)؛ نتیجه: حجّتی اکبر از «آیاتِ مُنزله» متصوّر نیست ۵۶۴
- بند ۲۲۹: وعید الهی بر اعراضِ مستکبرانه از «آیات» و کفایتِ آیاتِ منزل به مثابه حجّتِ اقوم؛ بازتولیدِ تیپولوژیکِ «اتباعِ آباء» در اعراضِ معاصر ۵۶۶
- بند ۲۳۰: نکوهشِ «استهزاء به آیات» و «مطالبه‌گری معجزه‌محور پس از ظهورِ حجّت»؛ تمثیلِ خورشید/باران برای کفایتِ نشانه ۵۶۸
- بند ۲۳۱: «حجّت باطلِ استیحان/مطالبه نامرتبب پس از تلاوتِ آیاتِ بینات»: درخواستِ احیای پدران («فَأْتُوا بِآبَائِنَا...») در برابر حجّیتِ خودآشکارِ آیات ۵۷۱
- بند ۲۳۲: عمومیتِ حُجّیتِ قرآن و «تکلیف به معرفت» به قدرِ وُسع؛ ردّ عذرِ «عوام نمی‌فهمند» و تفکیکِ «معرفتِ آینی/تزیلی» از «احاطه به ذات» ۵۷۴
- بند ۲۳۳: «صفای قلب (تزکیه/انقطاع)، نه «علمِ ظاهری»، معیارِ فهمِ کلماتِ الهی؛ ترجیحِ عوامِ مُخلص بر علمایِ مُعرض» .. ۵۷۶
- بند ۲۳۴: کفر به «آیات» و «لقاء» (= نومیدی از رحمت) و راهبردِ تقلیل‌گرایانه منکران: برجسب «شاعر/مجنون» و «أساطیر الأولین» برای بی‌اعتبارسازی وحی ۵۷۸
- بند ۲۳۵: ۵۸۰
- بند ۲۳۶: ابطالِ «انقطاع بعثت» و «نفي نبیّ مستقلّ ناسخ» با استنادِ قرآنی به قصه یوسف (غافر: ۳۴) و الگوی تکرارشونده تاریخی تحجّر دینی ۵۸۱
- بند ۲۳۷: «حجابِ خاتم النبیین و اطاعت از هوی در برابر تأویلِ راسخون»: تشخیصِ ریشه اعراض (هوس‌مندی دینی) نه تعقّل هرمنوتیکی ۵۸۴
- بند ۲۳۸: تأویلِ «وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» به «علمِ هوی‌زده» نزد علمایِ مُعرض؛ تیپولوژیِ برجسب‌زنی («يُرِيدُ أَنْ يَمُدَّكَمُ.../إِفْلَاقُ مُفْتَرَى») در برابر «النَّبَا العظيم» ۵۸۷
- بند ۲۳۹: تیپولوژیِ اتهام‌های سه‌گانه در برابر وحی حاضر—«افتراء»، «صدّ عن دینِ آباء»، «شاعر/مجنون»—و اذارِ تلویحی مکذّبان با ارجاع به الگوی قرآنی تکرارشونده ۵۸۹
- بند ۲۴۰: کثرتِ بی‌سابقه نزولِ آیات در «ظهورِ جدید» و استمرارِ لغو/اتهام با وجودِ وعیدِ نصوص؛ تمامیتِ حجّت به قیاسِ اولوئیت ۵۹۱
- بند ۲۴۱: دعوتِ عملی به «تفکّر، التجاء به مظاهر الهی، تسلیم امر و قبول حکم» به منزله راهِ دخول در «رحمت» و «فضل» ۶۰۰
- بند ۲۴۲: احتجاجِ الهی با اهلِ کتاب: «تنقّم» جز بر ایمان به خدا و آیاتِ منزله نیست؛ دلالت بر حجّیتِ عالمِ وحی «ما أنزل إلینا» و «ما أنزل من قبل» ۶۰۱
- بند ۲۴۳: ناسازگاریِ منطقی «اعراض از آیاتِ بدیع» با «انتساب به ایمان»؛ لزومِ ایمان به مُنزّلِ آیات و عدمِ طردِ متمسکان به حجّتِ مثبت ۶۰۴
- بند ۲۴۴: ناکارآمدیِ «اثبات‌گراییِ حسّی» نزد مُعند؛ کفایتِ «آیات» به مثابه حجّتِ الهی و بی‌اعتباریِ اعتراضِ «برهانِ افزوده پس از ظهورِ حجّت» ۶۰۶
- بند ۲۴۵: حجّیتِ «کثرتِ آیات/کتبِ صادرِ بی‌تعلیم» و بطلانِ اعتراضِ مستند به ظواهرِ اخبار؛ تخییرِ راه (وجهه) همراه با «ما بعد الحقّ إلّا الضلال» ۶۰۸

- بند ۲۴۶: «نخستین مؤمنان بی‌نام‌ونشان» به‌مثابه نشانه الهی صحت دعوت و ابطال اعتراض منزلت‌محور اشراف («اتَّبَعَكَ الْأَرَاذِلُ») ۶۱۱
- بند ۲۴۷: نقض اعتراض «اتباع اراذل» با یادکرد ایمان «علمای راشدین» در این ظهور؛ کارکرد شاهد نخبگانی برای تثبیت مضطربان ۶۱۳
- بند ۲۴۸: یادکرد مصادیق «علمای راشدین» و اصحاب اول—از ملا حسین بُشروی تا گروهی قریب چهارصد نفر—به‌منزله قرینه مؤید صدق دعوت ۶۱۴
- بند ۲۴۹: شهادت و ایثار اصحاب اول به‌مثابه «قرینه صدق» و نشانه کارآمدی وحی—نه «حجت قاطع»؛ تمایز میان شاهد اخلاقی و آیت برهانی ۶۱۹
- بند ۲۵۰: ترجیح حجّت شهادت «اهل ایثار و مطابقت قول و فعل» بر دعوی «مُعرضان هوی‌مدار» ۶۲۱
- بند ۲۵۱: قیاس اولویه از «کربلا» به «استقامت ممتد اصحاب ظهور جدید»؛ ایثار مستمر به‌مثابه قرینه قوی بر صدق دعوی ۶۲۳
- بند ۲۵۲: «محک الهی تمیز صدق/کذب» با آیه «فَتَمَثَّلُوا الْمَوْتَ» و تطبیق آن بر شهادت‌طلبی اصحاب در برابر دلبستگان دنیا. ۶۲۵
- بند ۲۵۳: ۶۲۸
- بند ۲۵۴: بیدارباش روحانی و ترک «ظنون و اوهام»؛ دعوت به قیام از خواب برای ادراک «اشراق جمال» ۶۲۸
- بند ۲۵۵: نبیوستن علمای صاحب‌ریاست به ظهور جدید ۶۲۹
- بند ۲۵۶: «توقیعات ربّ‌اعلی به علما» به‌منزله ضبط تاریخی اعراض برای عبرت آیندگان و سلب حجّت «اقبال علما» به‌عنوان معیار حقانیت در ظهور بعد ۶۳۱
- بند ۲۵۷: ۶۳۳
- بند ۲۵۸: پیش‌گویی شهادت و «تمتّی موت فی سبیل الله» در قیوم الأسماء به‌مثابه قرینه صدق ۶۳۵
- بند ۲۵۹: تمنای شهادت در تفسیر «هاء»؛ الگوی حسینی فدیّه، اراده آگاهانه بذل «أحبّ الاشياء»، و اعلام غایت تربیتی صبر/رضا/فدا ۶۳۸
- بند ۲۶۰: نفی انگیزه‌های غیردینی و اثبات «انقطاع الهی» در برابر «الهیات انسداد» (انکار لقا/تداوم فیض) ۶۴۰
- بند ۲۶۱: «استقامت بر امر» به‌مثابه حجت—استشهاد قرآنی (هود: ۱۱۲) و روایی («شَیْئُثْنِی...») بر سنگینی تکلیف ثبات ۶۴۳
- بند ۲۶۲: «استقامت تصاعدی زیر ایذاء» و ختم آن به شهادت، به‌مثابه قرینه صدق و اتصال به تأیید الهی ۶۴۵
- بند ۲۶۳: تجلّی سلطنت باطنی در تصرف قلوب و انتشار آیات و آثار، علی‌رغم معارضة نظام‌مند علما و اعزّه و شدت ابتلاء یاران ۶۴۷
- بند ۲۶۴: «تصرف قلوب و احاطه روحانی ظهور» با نمود همگانی صبر/رضا/وفا تحت عداوت فراگیر—به‌مثابه نشانه صدق و غلبه باطنی. ۶۴۹
- بند ۲۶۵: «اعراض/سب/لعن عام به‌مثابه حجت معکوس صدق»؛ تحقق پیش‌گویی مخالف فراگیر به‌عنوان قرینه وقوع امر ۶۵۲
- بند ۲۶۶: توجیه روش‌مند ذکر احادیث به‌مثابه «تثبیت نفوس متزلزل» و «اتمام حجت عام»، با پذیرش کفایت ادله پیشین در مقام برهان ۶۵۵
- بند ۲۶۷: «لعن عمومی رایه حق» به‌مثابه علامت ظهوری که قواعد و عادات رسوب‌کرده را نسخ می‌کند؛ پیوند حدیث «إذا ظهرت/وفعت رایه الحق...» با «يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكِرٍ» ۶۵۷
- بند ۲۶۸: انقطاع تام از تعلقات و رسوم مألوف به‌مثابه شرط ادراک «امر بدیع»، و نقد تمسک به روایات غیرمحکم برای نفی شریعت جدید علی‌رغم ظهور علائم و نصوص قرآنی ۶۶۰

- بند ۲۶۹: دلالتِ نقلیات (دعای ندبه، زیارت «السلام علی الحقّ الجدید»، و حدیث امام صادق) بر «شرع جدید/امرِ بدیع» در ظهور موعود..... ۶۶۳
- بند ۲۷۰: دلالتِ نقلی بر «تجدیدِ شریعت و کتاب» در قیامِ قائم و استنتاجِ هنجاری «لزومِ تغییر»؛ پاسخ به تمسّکِ مخالفان به عدمِ تغییر احکام ۶۶۵
- بند ۲۷۱: روایت «الأربعین...» (يُظْهَرُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ صَبِيٌّ ذُو أَحْكَامٍ/کتابِ جَدید... وَأَكْثَرُ أَعْدَائِهِ الْعُلَمَاءُ) ۶۶۸
- بند ۲۷۲: اطلاقِ مرجعیتِ معرفتی قائم و فرازویِ وحی او از مقیاس‌های پیشین بر پایهٔ حدیث «الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَعَشْرُونَ حَرْفًا...» ۶۷۰
- بند ۲۷۳: دلالتِ روایاتِ «کمالِ موسی، بهاءِ عیسی، صبرِ آیوب... وَتُتَهَادَى رُؤُوسُهُمْ...» بر «امرِ بدیع» و ابتلائاتِ شدیدِ اصحابِ قائم؛ نتیجهٔ سلبیِ آن نسبت به بقای کاملِ شریعتِ سابق..... ۶۷۳
- بند ۲۷۴: تعیینِ جغرافیای «الزوراء» (نه بغداد، بلکه حوالی ری با نشانه‌های «سوق‌الدواب» و «جبل الأسود») و استفاده از آن برای تطبیقِ رواییِ واقعهٔ قتل «ثمانون رجلاً...» به‌دست «أولاد العجم» ۶۷۷
- بند ۲۷۵: زوراء، ری و «شَرِّ فقهای زمان»: از نشانهٔ مکانی تا نقدِ اعراضِ فقها ۶۷۹
- بند ۲۷۶: وصایای «فقها و علمای بیان» و نشانهٔ «أعور»: الگوی اعراض در «زمنِ مستغاث» ۶۸۲
- بند ۲۷۷: تربیتِ روحانی، تمییزِ حق، و «رائحةُ خَسَد»: تحلیلِ ابتلای درون‌گروهِی ۶۸۶
- بند ۲۷۸: هجرتِ پیش‌گیرانه و رجوع به «مصدرِ امر»: نفیِ انگیزهٔ نفسانی و اطاعت از تقدیر ۶۸۸
- بند ۲۷۹: «دو سَنَه» محاصرهٔ دشمنان، صبرِ بی‌نصر، و تسلیمِ نهایی ۶۹۱
- بند ۲۸۰: «أظهر من الشمس» — شرطِ مُدْرِك و آفتِ ظاهرگرایی ۶۹۳
- بند ۲۸۱: «سَنَةِ السَّيِّئِينَ»؛ تصریحِ زمانیِ حدیثِ مفضل و علّتِ عدمِ إدراک ۶۹۵
- بند ۲۸۲: علائمِ قیام و علّتِ عدمِ إدراک ۶۹۷
- بند ۲۸۳: دوگانهٔ «بیانِ ظاهر/مستور» و هرمنوتیکِ تمحیص؛ «سبعین وجه» و حجّیتِ تأویل ۷۰۲
- بند ۲۸۴: رفعِ اضطرابِ روایاتِ نامُشهود در مُلک: «خَمَلٌ بِرُفُصٍ اِدْرَاكٍ» و رجوع به «أهلِ ذِکْر» ۷۰۵
- بند ۲۸۵: اعراض از «مظاهرِ أحَدِیَه» و قانونِ مُعاوضهٔ الهی: «يَعِشُ عَنْ الذِّكْرِ» و «مَعِيشَةُ صَنَگَا» ۷۰۷
- کتابنامه ۷۱۰

صفحات پیش‌رو حاصل تلاشی است شخصی و تأملی، در خوانش و بازاندیشی یکی از والاترین متون دینی روزگار ما، کتاب ایقان. این کتاب، که به قلم حضرت بهاء‌الله در پاسخ به پرسش‌هایی بنیادین دربارهٔ حقیقت وحی، تداوم دین، و نشانه‌های قیامت نگاشته شده، نه تنها در عرصهٔ ادبیات دینی، بلکه در حوزهٔ اندیشه و معنویت نیز جایگاهی خاص دارد. نگاه من در این نوشتار نه نگاه یک مفسر رسمی، بلکه نگاه کسی است که با دغدغهٔ فهم، با پرسش‌های تازه و با نگاهی تحلیلی-تأویلی به سراغ متنی رفته که در آن عقل و ایمان، زبان و معنا، تاریخ و حقیقت، در گفت‌وگویی ژرف به هم رسیده‌اند. آنچه در این کتاب گرد آمده، حاصل گفت‌وگویی است میان خواننده و متن؛ گفت‌وگویی که کوشیده است از لایه‌های ظاهری واژگان عبور کند و به سوی ژرفای معنا گام بردارد.

ساختار کتاب از سه بخش عمده تشکیل شده است:

نخست، ارائهٔ متن فارسی کتاب ایقان همراه با ترجمهٔ تفسیری حضرت ولی امرالله، با هدف آن که مخاطب بتواند متن اصلی را با دقت و وضوح دنبال کند. در این بخش، کوشیده‌ام واژگان دشوار یا مهجور را با معادل‌هایی روان‌تر در حاشیه و پائین سطر متن همراه سازم تا درک مفاهیم برای خوانندهٔ امروز آسان‌تر گردد.

دوم، تحلیل منطقی و استدلالی بندهاست. هر پاراگراف به‌مثابه واحدی مفهومی در نظر گرفته شده و تلاش شده تا ساختار درونی استدلال‌ها و پیوند میان مفاهیم به شیوه‌ای روشن بازنمایی شود. این کار، به‌ویژه برای خوانندگانی که با اندیشهٔ فلسفی یا زبان برهانی آشنایی دارند، می‌تواند راهی تازه برای درک انسجام و عمق متن بگشاید.

در نهایت، سومین بخش، خوانشی تأویلی و هرمنوتیکی است که به تأمل در برخی مفاهیم کلیدی کتاب، همچون «لقاءالله»، «رجعت»، «قیامت»، «تجدید دین»، و «ناسخیت» می‌پردازد. در این مسیر، کوشیده‌ام پرسش‌هایی که در ذهن خوانندهٔ معاصر ممکن است پدید آید، بی‌پاسخ نماند و معنای این مفاهیم از منظر تجربهٔ دینی، نه صرفاً به‌عنوان آموزه، بلکه به‌مثابه حقیقتی زیسته، روشن‌تر شود.

این کتاب برای پژوهشگرانی نوشته نشده که به دنبال دریافت‌های نهایی و بی‌چون‌وچرا هستند، بلکه برای آنان است که متن مقدس را عرصه‌ای برای دیالوگ، تأمل، و پرسش می‌دانند؛ برای آنان که هنوز به امکان فهم عمیق‌تر ایمان دارند و به جست‌وجوی معانی پنهان در تار و پود کلمات دل سپرده‌اند.

اگر توفیقی در این مسیر حاصل شده باشد، مرهون بزرگی متنی است که همواره از افق معنا فراتر می‌رود و خواننده را به ساحت تازه‌ای از اندیشه و شهود فرامی‌خواند. امید آن دارم که این تقریرات، اگر نه راه‌گشا، دست‌کم همراهی صادقانه برای خواندن دوبارهٔ ایقان باشد؛ خواندنی که نه از سر تقلید، بلکه با نیت تفکر و پرسشگری صورت می‌گیرد.

ایمان مطلق آرانی

حضرت ولی امرالله در کتاب قرن بدیع "گاد پاسر بای" چنین مرقوم فرموده‌اند (ترجمه):

"در بین جواهر اسرار مخزونه و لثالی ثمینة مکنونه که از بحر زخار علم و حکمت حضرت بهاءالله ظاهر گردیده اعظم و اقدم آن کتاب مستطاب ایقان است که در سنین اخیر دوره اقامت بغداد (۱۲۷۸ ه.ق. مطابق با ۱۸۶۲ میلادی) طی دو شبانه روز از قلم مبارک نازل گردیده و با نزول آن بشارت حضرت باب تحقّق پذیرفت و وعده الهی که حضرت موعود بیان فارسی را که ناتمام مانده تکمیل خواهد فرمود به انجام پیوست. این کتاب مبین و رقّ متین در جواب اسئله جناب حاجی میرزا سید محمد خال که در آن اوان هنوز به امر مبارک اقبال ننموده با برادر خود جناب حاجی میرزا حسنعلی عازم زیارت مشاهد مشرفه بوده‌اند صادر گردیده است. این منشور جلیل نمونه کامل از منشآت نثر پارسی است که دارای سبکی بدیع و لحن مهیمن و منیع و از لحاظ استحکام بیان و قوّت برهان بی نظیر و در فصاحت و بلاغت بی بدیل و مثیل است و کاشف نقشه عظیم‌الهیّه جهت نجات عالم بشریّه است و در بین آثار و صحف بهائی پس از کتاب مستطاب اقدس، اعظم و اشرف از کلّ محسوب است. با ظهور این کتاب مستطاب و فصل الخطاب که مفتاح معضلات کتب سماویّه است و به فاصله قلیل قبل از اعلام امر حضرت ربّ الارباب از سماء اراده‌الهی نازل گردیده بیان دانیال نبی که می فرماید: لَانّ الکلمات مخفیّه و مختومه الی وقت النهایه، اکمال پذیرفت و ستر از کلمات کتاب برداشته شد و ختم "رحیق مختوم" به اصابع حیّ قیوم گشوده گردید و رائحه مشک فام "ختامه مسک" مشام مشتاقان و طالبان کؤوس ایمان را معنبر و معطر نمود. این سفر قویم که ازید از دویست صفحه است. حقیقت و وحدانیت الهیّه را که ماوراء ادراک عقول و ما فوق عرفان نفوس و مبدا ظهورات ربّانیّه و منشأ حقائق روحانیّه و ذات قدیم و علیم و حکیم و قادر علی الاطلاق است اعلام، و وحدت شرائع رحمانیّه و عدم انقطاع فیض صمدانیّه و تکمیل هر شریعت لاحقه و توحید تعالیم اساسیّه مظاهر مقدّسه و حقانیت کتب و صحف سماویّه و واجد بودن مطالع سبحانیّه دو مقام توحید و تحدید یعنی اشراقات الهیّه و حدودات بشریّه را تبیین و تشریح می نماید و نیز مراتب جهل و عماء و غفلت و ضلالت علما و پیشوایان قوم را در هر زمان توضیح و معانی بیانات متشابه انجیل و آیات قرآنیّه و اخبار و احادیث مأثوره اسلامیّه را که پیوسته مورد تعبیرات و تفسیرات مختلفه و سوء تفاهمات کثیره بوده واضح و آشکار می سازد. در این کتاب مقدّس، شرائط سالکین سبیل معرفت و طالبین حقیقت تشریح و حقانیت امر حضرت باب و عظمت ظهور مبارکش اثبات و مراتب انقطاع و فداکاری و جانبازی تابعانش تقدیر و نصرت و غلبه کلیّه ظهور مقدّسی که به اهل بیان وعده داده شده پیش بینی گردیده است. هم چنین طهارت و معصومیت حضرت مریم تصریح و مقام ائمه اطهار تجلیل و شهادت حضرت سید الشهداء و علو درجات آن جُندی شجاع الهی تکریم و معانی کلمات رجعت و قیامت و خاتمیت و یوم الجزاء و غیره تبیین گردیده و مراحل ثلاثه ظهورات ربّانیّه تعلیم و توضیح و معانی دقیقه مدینه الهی و تجدید این مدینه مقدّسه یعنی شریعت الهیّه در میعاد مقرر برای هدایت نفوس و تربیت اهل عالم تقریر و تفصیل شده و بطور کلی می توان گفت که در بین کتب و آثاری که از قلم مُلهم شارع امر بهائی نازل گردیده کتاب مستطاب ایقان بنفسه، نظر به حلّ مشاكل و غوامض آیات الهیّه که لازال عدم فهم آن سبب تخالف و تنافر احزاب و امم عظیمه بوده، اساس متین و استواری جهت وحدت کلّ ملل و نحل و ائتلاف اقوام و مذاهب متنوعه بر قرار نموده است."

حضرت بهاءالله در لوحی به افتخار جناب ابن اصدق در خصوص نزول کتاب مستطاب ایقان چنین میفرماید: "یومی از ایام حضرت مرفوع جناب حاجی سید جواد علیه بهاءالله الابهی معروف به کربلائی بحضور فائز، عرض نمودند خال حضرت، جناب حاجی میرزا سید محمد و خال دیگر علیهما بهاءالله الابهی به زیارت نجف و کربلا فائز شده‌اند و حال مراجعت نموده‌اند و اراده رجوع به وطن دارند. جمال قدم فرمودند به ایشان چیزی گفته ای، عرض کرد خیر! فرمودند: چرا؟ شما باید به تبلیغ امرالله مشغول باشید، برو و از قِبل ما سلام برسان و ایشان را به حضور آور. کن دلیلهما الی ساحة العزّ والجلال. تشریف بردند یوم دیگر مع حضرت خال راجع شدند و بحضور فائز و لکن جناب خال کبیر تشریف آوردند من دون اخوی دیگر. بعد از حضور امواج بحر بیان مقصود عالمیان بشائی ظاهر که احدی قادر بر احصا نبوده بالاخره فرمودند: ما دوست نداریم که شما از سدره مبارکه که بین شما روئیده و باثمار حکمت و بیان مزین، محروم بمانید، عرض نمود مولائی هزار و دویست سال شنیدیم که حضرت قائم در مدّن معروفه مشهوره ساکنند و اولادهای آن حضرت هر یک به کمال عزّت و عظمت در آن مدن موجود و هر نفسی کلمه ای در تولّد آن حضرت ذکر می نمود فی الحین اخذش می نمودند و خونش می ریختند و از این گذشته، حکایت ناحیه مقدّسه چه شد؟ ذکر بحر و قالیچه کجا رفت؟ و هم چنین از علمای حزب شیعه شنیده ایم که آن حضرت می آید، و ظاهر می شود و دیون شیعیان را اداء می فرماید و جمیع ارض را مسخّر می نماید و هم چنین ذکرهایی که این عبد از ذکرش عاجز است، چه که مطلب به طول می انجامد. بالاخره عرض نمودند مع عظمت و جلال و ذکر خوارق عادات، حال می گویند خواهرزاده شما است. این عبد چگونه قبول نماید آن چه از قبل گفته شده حال خلاف آن بمثابه آفتاب روشن و ظاهر، تکلیف این عبد چیست نمی دانم. بعد لسان عظمت باین

کلمه علیا ناطق: یا خال، حال به مقرّ خود توجّه نمائید و اخبار و شبهات مذکوره و آن چه که سبب توقّف شماسست درست در آن تفکر کنید و معین نمائید مع جناب اخوی تشریف بیاورید لوشاءالله یبدّل الشبهات بآیات محکمات انّه علی کلّ شیء قدیر . یوم بعد من غیر اخوی تشریف آوردند و یک یک شبهات را ذکر نمودند و جواب نازل و آنچه نازل شد ما بین عباد به رساله خال معروف و نظر به حکمت بالغه از بعد اسم خال را برداشتند و به کتاب ایقان موسوم گشت."

حضرت عبدالبهاء نیز در این خصوص میفرمایند: "...در ایام عراق روزی جمال قدم و اسم اعظم فدیت بروحی و ذاتی و کینونتی ارضاً و طئنتها اقدام احبّائه فرمودند که فارس چون موطن ربّ اعلی و نقطه اولی بود و منتسب بآن ذات مقدّس میل دارم که بنار محبّت الله مشتعل گردد. مدّتی جزئیّه نگذشت که جناب خال حضرت افنان آمدند و مشرّف شدند و سؤالاتی نمودند و رساله خال که مسّمی به کتاب ایقانسست نازل شد و نار محبّت الله در ولایت فارس شعله شدید زد و انوار عرفان از آن طالع و لائح شد و نفوس کثیره در ظلّ کلمه الهیه داخل شدند و بعضی از جام عنایت سرمست شده به قربانگاه فدا شتافتند و جان و دل باختند..."

در خصوص اهمیت کتاب ایقان خود حضرت بهالله میفرمایند: "آن چه ذکر شده جمیع ارض و من علیها را کافی است. و فی الحقیقه جمیع کتب و اسرار آن در این مختصر ذکر شده بقسمی که اگر کسی قدری تأمل نماید جمیع اسرار کلمات الهی و امور ظاهره از آن سلطان حقیقی (مقصود حضرت باب) را از آن چه ذکر شده ادراک می نماید...."

بفرموده حضرت ولی امرالله کتاب ایقان "مخزن حقائق اسرار الهیه و مکمن معارف بدیعه رحمانیه" است.

بند ۱ : انقطاع مطلق: شرط وصول به بحر عرفان و مقام مقدر

بِسْمِ رَبِّنَا الْعَلِيِّ الْأَعْلَى

الباب المذكور في بيان أنَّ العباد لَنْ يَصِلُوا إِلَى شَاطِئِ بَحْرِ الْعِرْفَانِ إِلَّا بِالْانْقِطَاعِ الصَّرْفِ عَنْ كُلِّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ. قَدَّسُوا أَنْفُسَكُمْ يَا أَهْلَ الْأَرْضِ لَعَلَّ تَصِلَنَّ إِلَى الْمَقَامِ الَّذِي قَدَّرَ اللَّهُ لَكُمْ وَتَدْخُلَنَّ فِي سُرَادِقِ جَعَلَهُ اللَّهُ فِي سَمَاءِ الْبَيَانِ مَرْفُوعاً.
IN THE NAME OF OUR LORD, THE EXALTED, THE MOST HIGH.

No man shall attain the shores of the ocean of true understanding except he be detached from all that is in heaven and on earth. Sanctify your souls, O ye peoples of the world, that haply ye may attain that station which God hath destined for you and enter thus the tabernacle which, according to the dispensations of Providence, hath been raised in the firmament of the Bayán.

مضمون فارسی بیان چنین است: به نام خداوند ما که عالی ترین و بلندمرتبه است. بای که ذکر شد در بیان این مطلب است که بندگان واصل به دریای شناخت نمیشوند جز با انقطاع صرف از آنچه در آسمان و زمین است. ای مردم اهل زمین، پاک کنید نفس خود را، باشد که به مقامی که خداوند برایتان مقدر کرده است نایل شوید و در خیمه‌ای وارد گردید که خداوند آن را در آسمان بیان برافراشته است

إِلَّا بِالْانْقِطَاعِ الصَّرْفِ

حضرت به‌الله میفرمایند: "سوال از انقطاع شده بود. معلوم آن جناب بوده که مقصود از انقطاع، انقطاع از ما سوی الله است یعنی ارتقاء به مقامی جوید که هیچ شیء از اشیاء در آنچه ما بین سموات و ارض مشهود است، او را از حق منع ننماید یعنی حب شیء و اشتغال به آن او را از حب الهی و اشتغال به ذکر او محجوب ننماید... باری مقصود از انقطاع، اسراف و تلف اموال نبوده و نخواهد بود بلکه توجه الی الله و توسل به او بوده و این رتبه، به هر قسم حاصل شود و از هر شیء ظاهر و مشهود گردد، اوست انقطاع و مبداء و منتهای آن" (مائده ج ۴ ص ۲۶)

شاطئ بحر عرفان

در عرفان، «شاطئ بحر عرفان» نماد مرحله‌ای گذار است که سالک، پس از پیمودن مراحل مقدماتی و تهذیب نفس، به آستانه دریای حقیقت مطلق می‌رسد—نه داخل آن، اما عظمت آن را شهود می‌کند. «بحر» در عرفان اسلامی و بهایی، تصویری از ذات بی‌انتهای الهی است؛ همان چیزی که در متون عرفانی «دریا» خوانده‌اند. «شاطئ» ساحل یا مرز میان درک حسی (عالم ماده) و شهودی (عالم معنا) است؛ آستانه ورود به مرحله شهود. عطار در غزل معروفش: «لب دریا همه کفر است و دریا جمله دین‌داری، ولیکن گوهر دریا ورای کفر و دین باشد» این ساحل (لب دریا) جایگاه عقل تقلیدی و عرفان ابتدایی است؛ اما گوهر دریای عرفان، شهودی‌ست که ورای این مفاهیم قرار دارد

در مصیبت‌نامه نیز آمده: «ساحل دریایی که عطار آن را رمز جهان آن‌سوی و غیبی می‌خواند، خودبینی است و... مانع فانی گشتن حقیقت انسان در دریای معانی می‌گردد.» یعنی ساحل، هم امکان ورود است و هم مانعی که اگر پشت سر گذاشته نشود، سالک را از فنا و وصول بازمی‌دارد. بنابراین شاطئ بحر عرفان آستانه‌ای بین مقام تقوی و عشق شهودی است؛ نقطه‌ای که سالک پس از تهذیب نفس و رها سازی ذهن از هر تعلق—چون در آثار حضرت بهاء‌الله تأکید شده: «انقطاع صرف از هر چه در آسمان‌ها و زمین است»—برای نخستین بار عظمت حقیقت بی‌پایان را شهود می‌کند، بدون اینکه در آن فرو رود. در ادب عرفانی ایرانی، تصویر این فضا بارها آمده است: مولوی از «دل بر لب دریا ایستادن» سخن گفته (یعنی نزدیک شدن، اما نه غرق شدن)، و عطار نیز در «لب دریا» روایت می‌کند که آن مرحله هنوز وصف عقل و دین است، اما گوهر واقعی دریا ورای آنهاست. لذا «شاطئ بحر عرفان» هم آرمانی است برای ورود به وحدت و هم جای پای راهی است که باید آن را پشت سر گذاشت—بی‌آنکه خود ساحل، مقصد نهایی باشد.

صورت‌بندی منطقی

P1. غایت انسان: وصول به «شاطئ بحر عرفان» و دخول در «سرادق مرفوع» است.

- P₂. شرط ضروری برای وصول به این مقام: انقطاع کامل از هر آنچه در آسمان و زمین است.
- P₃. شرط تحقق انقطاع: تطهیر و تقدیس نفس است.

صورت شرطی:

اگر بنده‌ای از هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است انقطاع صرف یابد،
آنگاه به کنار دریای عرفان خواهد رسید،
و اگر نفس خود را مقدس سازد،
آنگاه ممکن است به مقامی که خداوند مقدر کرده نایل گردد و در سرادق در آسمان بیان وارد شود.
جنس قیاس/استدلال: بیانی-تعریفی/توقیفی با تمثیل عرفانی (بحر/شاطئ/سرادق)، نه قیاس صوری.

بند ۲: تطهیر قوای ادراکی و نفی سنجه‌های بشری در معرفت حق

"جوهر این باب آنکه سالکین سبیل ایمان و طالبین کؤوس ایقان باید نفوس خود را از جمیع شئونات عرضیه پاک و مقدّس نمایند، یعنی گوش را از استماع اقوال و قلب را از ظنونات متعلّقه به سُبُحات جلال و روح را از تعلّق به اسباب ظاهره و چشم را از ملاحظه کلمات فانیه و متوکلین علی الله و متوسّلین الیه سالک شوند تا آنکه قابل تجلّیات اشراقات شمس علم و عرفان الهی و محلّ ظهورات فیوضات غیب نامتناهی گردند. زیرا اگر عبد بخواهد اقوال و اعمال و افعال عباد را از عالم و جاهل میزان معرفت حقّ و اولیای او قرار دهد هرگز به رضوان معرفت ربّ العزّه داخل نشود و به سر منزل بقا نرسد و از جام قُرب و رضا مرزوق نگردد."

The essence of these words is this: they that tread the path of faith, they that thirst for the wine of certitude, must cleanse themselves of all that is earthly—their ears from idle talk, their minds from vain imaginings, their hearts from worldly affections, their eyes from that which perisheth. They should put their trust in God, and, holding fast unto Him, follow in His way. Then will they be made worthy of the effulgent glories of the sun of divine knowledge and understanding, and become the recipients of a grace that is infinite and unseen, inasmuch as man can never hope to attain unto the knowledge of the All-Glorious, can never quaff from the stream of divine knowledge and wisdom, can never enter the abode of immortality, nor partake of the cup of divine nearness and favor, unless and until he ceases to regard the words and deeds of mortal men as a standard for the true understanding and recognition of God and His Prophets.

سالک: در اصطلاح عُرُفا کسی را گویند که از نَفْس و هَوی بگذرد و در مقامات سلوک الی الله قدم گذارد و به تأیید الهی از هفت منزل یا هفت وادی بگذرد تا به سر منزل مقصود رسد- در امر مبارک منظور کسی است که برای شناختن حق که عبارت از مظهر اوست خود را آماده نماید و از اوهام و تقلاید بگذرد و باتعقل و تفکر تام و با توکل به فضل الهی قدم در راه تحقیق نهد تا به سر منزل مقصود رسد. (از قاموس ایقان)

شئونات عرضیه: اموری که خارج از فطرت و ذات انسانی است. شئون فانیه. عرض در مقابل جوهر قرار دارد. جوهر ویژگی های ذاتی است. عرض، ویژگی هایی است که عارض میشود. یعنی به ذات و اصل، اضافه میشود. **سُبُحات جلال** یا **سُبُحات مجلّله** یا **سُبُحات بشر:** منظور سُؤن و امور و حالاتی است که مانع اقبال نفوس به مظهر امرالله و توجهشان بخدا گردد که در مقامی تقلید و مسموعات باطله و یا کلمات مانعه و یا سخنان رادعه علمای رسوم است و در مقامی اصطلاحات و یا معانی متصوره بر بعضی آیات و اصطلاحات مثل خاتم النبیین و در مقامی جاه و جلال و عزت و مال دنیاست.

"در حدیث کمیل بن زیاد نخعی آمده است: کمیل گفت: حقیقت چیست؟ علی علیه السلام فرمود: ترا به حقیقت چه کار؟ کمیل گفت: آیا من صاحب سر تو نیستم؟ علی علیه السلام فرمود: بلی ولی آنچه از من لبریزی شود به تو می تراود. کمیل عرض کرد: آیا مثل تو سائل را نا امید میکند؟ پس آن حضرت علیه السلام فرمود: حقیقت پرده برداری از انوار سبحات جلال است بدون اشاره به (ذات) پس کمیل گفت: برای روشن شدن بر من بیفز! علی علیه السلام فرمود: محو موهوم به همراه صحو معلوم. کمیل عرض کرد: زیاده بفرمایید. امیرالمومنین فرمود: پاره شدن پرده ها و پوشیدگی ها به دلیل غلبه سر. کمیل گفت: بیفز! امام فرمود: جذب احدیت به خاطر صفت توحید. کمیل گفت: بیفز! حضرت فرمود: وری که از پگاه ازل طلوع میکند، پس آثارش بر هیاکل توحید نور می افشاند. کمیل گفت: بیفز! حضرت فرمود: چراغ را خاموش کن که صبح دمید."

نکته: میزان برای شناخت حق و اولیای او نمیتواند اقوال و افعال و اعمال عباد باشد.

حضرت بهالله میفرمایند: "معرفت منوط به عرفان نفس عباد بوده که به بصر و قلب و فطرت خود، حق را ادراک نمایند چه که تقلید، کفایت ننماید؛ چه در اقبال و چه در اعراض. اگر به این مقام اعلی فائز شوی به منظر اکبر که مقام استقامت و مجاهده ی فی الله است، واصل خواهی شد." (امر و خلق جلد ۱ صفحه ی ۱۴)

جنس قیاس/استدلال: بیانی-تعلیلی با تمثیل عرفانی و ساختارِ شرطی/استثنایی ضمنی («اگر معرفت را به اقوال خلق میزان کند → هرگز به رضوان معرفت داخل نشود»).

صورت‌بندی منطقی

(P₁) اگر کسی بخواهد به معرفت حق و وصال قرب الهی برسد، باید از شئون عرضیه پاک گردد.

(P₂) تطهیر از شئون عرضیه یعنی:

(a) گوش را از شنیدن اقوال ناس،

(b) قلب را از ظنون مربوط به سُبحات جلال،

(c) روح را از تعلق به اسباب ظاهری،

(d) چشم را از نگریستن به کلمات فانیه پاک کند

(e) بر خدا توکل کرده،

(f) به او توسل جسته و

(g) در طریق او سلوک نماید.

این ساختار یک عطف چندجزئی است:

$$P_2 = (a \wedge b \wedge c \wedge d \wedge e \wedge f \wedge g)$$

(C₁) تنها در این صورت، انسان به مرحله

(h) قابلیت دریافت تجلیات شمس علم و عرفان الهی

(i) و محل ظهور فیوضات غیب نامتناهی

P₃. اگر عبد، اعمال و اقوال مردم (خواه عالم و خواه جاهل) را ملاک سنجش معرفت حق و اولیای الهی قرار دهد،

C:

(j) وارد رضوان معرفت نمی‌شود،

(k) به سرمزل بقا نمی‌رسد،

(l) از جام قرب و رضا مرزوق نمی‌گردد.

C:

راه وصول به معرفت حق، تنها از مسیر انقطاع باطنی، تطهیر قوای ادراکی، و توکل بر خدا ممکن است.

و هر معیاری بیرون از این سلوک وجودی، مانند ارزیابی‌های اجتماعی، به ضلالت و محرومیت از لقاءالله خواهد انجامید.

صورت شرطی (قیاس شرطی)

اگر شخصی بخواهد به معرفت حق و قرب الهی نائل آید،

آنگاه باید تمام قوای خود را از شوائب عرضی و ظنون نفسانی پاک سازد،

و با توکل و توسل در مسیر سلوک قدم گذارد.

در غیر این صورت، اگر به اقوال و افعال مردم (عالم یا جاهل) تمسک جوید،

آنگاه نه به معرفت راه خواهد یافت، و نه به وصال و بقای الهی.

بند ۳: پارادوکس انتظار و انکار ظهور: سیر تاریخی تکذیب ظهورات

"ناظر به ایام قبل شوید که چقدر مردم از اعالی و ادانی همیشه منتظر ظهورات احدیه در هیاکل قدسیه بوده‌اند به قسمی که در جمیع اوقات و اوان مترصد و منتظر بودند و دعاها و تضرع‌ها می نمودند که شاید نسیم رحمت الهیه به وزیدن آید و جمال موعود از سراق غیب به عرصه ظهور قدم گذارد. و چون ابواب عنایت مفتوح می گردید و غمام مکرم مرتفع و شمس غیب از افق قدرت ظاهر می شد جمیع تکذیب می نمودند و از لقاء او که عین لقاء الله است احتراز می جستند چنانچه تفصیل آن در جمیع کتب سماویه مذکور و مسطور است."

Consider the past. How many, both high and low, have, at all times, yearningly awaited the advent of the Manifestations of God in the sanctified persons of His chosen Ones. How often have they expected His coming, how frequently have they prayed that the breeze of divine mercy might blow, and the promised Beauty step forth from behind the veil of concealment, and be made manifest to all the world. And whensoever the portals of grace did open, and the clouds of divine bounty did rain upon mankind, and the light of the Unseen did shine above the horizon of celestial might, they all denied Him, and turned away from His face—the face of God Himself. Refer ye, to verify this truth, to that which hath been recorded in every sacred Book.

غمام: هیکل انسانی و جسم عنصری عنصری مظهر امرالله و صفات و شؤونات بشری ایشان و ایضاً آنچه مخالفت امیال و انتظارات مردم باشد مثل تغییر احکام و تبدیل شرائع و غیره ... معنی لغوی: دود، ابر است و در نص که میفرمایند "غمام مکرم مرتفع" یعنی رحمت الهی که به مثابه ابر است، همه جا را میپوشاند. و "شمس غیب از افق قدرت ظاهر" نیز تشبیهی است که مظهر ظهور به خورشید تشبیه شده که از عالم غیب با قدرت الهی به عرصه ی شهود میآید. تا زمانی که ظاهر نشده غیب است و بعد از ظهور، شهود حاصل میشود.

اعالی و ادنی: اشخاص بلند قدر و مردم فرومایه/ مترصد: چشم به راه، منتظر/ سراق: سراییده، چادر بزرگ/ **لقاء الله:** ملاقات و دیدار خدا که در کتب مقدسه ذکر شده، عبارت از ایمان و ملاقات مظهر امر اوست.

لقاء مظهر امر عین لقاء الله است. عرفان خداوند غیر ممکن است چرا که غیب منبع لایدرک است زیرا حق تعالی قدیم بالذات است و حکیم علی الاطلاق و محیط بر عوالم غیب و شهود و افراد انسانی همه حادث ذاتی و مسبوق به عدم و محاط و محدودند لهذا مقرر شده که عرفان مظاهر مقدسه الهیه عین عرفان الله و لقای آن نفوس زکیه عین لقاء الله باشد.

جنس قیاس/ استدلال: استقرای تاریخی روایی + تعلیل شرطی («هرگاه ظهور محقق شد → تکذیب کردند»)، با تمثیل نور/ غمام.

صورت‌بندی منطقی:

- P₁. مردم از عالی و ادنی، همیشه منتظر ظهورات الهی در بدن‌های قدسی بوده‌اند، با دعا و تضرع و انتظار مداوم.
P₂. هنگام بازگشایی درهای رحمت (ابر کرامت) و طلوع شمس غیب، این مؤمنان به جشن و امید برخاستند.
P₃. اما وقتی ظهور تحقق یافت، آنان نه به استقبال که به تکذیب پرداختند، و از لقاء خودداری کردند—با وجود آن که لقاء الهی بود.
P₄. این چرخه انتظار—امتحان—انکار، در بسیاری از متون آسمانی ثبت و گزارش شده است.
C. بنابراین، هرگز نمی‌توان تنها بر پایه انتظار و دعا، مشروعیت ظهور را دریافت؛ بلکه روح پذیرش (رفتن به لقاء) نیز باید وجود داشته باشد، وگرنه ظهور، حتی از سوی منتظران واقعی، تکذیب می‌شود.

قالب شرطی

اگر مردم منتظر ظهور الهی هستند و دعا می‌کنند،

آنگاه احتمال دارد که وقتی حقیقت ظهور کرد، باز هم او را نپذیرند یا انکار کنند.
اگر ظهور، حقیقتاً "عیانی" شود (ابر رحمت، شمس غیب)،
اما به سبب تکبر یا عزت نفس، انکار به جا آید،
آنگاه نشان دهنده‌ی فاصله میان انتظار تصویری و لقاء باطنی است.
اگر این الگو در متون آسمانی بازتاب داشته باشد،
آنگاه باید در هر ظهور جدید، از تکرار اشتباهات پیشین اجتناب نمود.

تحلیل فلسفی و الهیاتی

انتظار و دعا فضیلت‌اند، اما اگر برای لقاء واقعی آماده نباشیم، خروجی‌اش انکار خواهد بود. این همان تضاد میان "ابناء الدعاء" و "قوم السکوت" است که در تاریخ الهی تکرار شده است.
متن روی این نکته تأکید دارد که ظهور الهی را نباید صرفاً براساس شمارش نشانه‌ها یا انجام مناسک انتظار فهمید؛ بلکه باید در قلب و روح نیز آن را تجربه کرد. تنها آنانی که به انقطاع نفس و حضور عرفانی رسیده‌اند، می‌توانند واقعا بگویند: "لبّیک" به «ائمه الله».
متون سماوی همگی ثبت کرده‌اند که جامعه‌های گذشته با وجود انتظار و ادعای انتظار، در لحظه ظهور از آن دور افتادند. این داستان تاریخی، «امتحان ظهور» نام دارد: تشخیص میان اسلام ساختاری (انتظار ظاهری) و اسلام باطنی (لقاء قلبی). این متن، دشمن انکار را نه در بیرون که در درون زمان حال و در میان منتظران خشک‌مغز می‌بیند. هشدار می‌دهد که حتی "دعاکنندگان" می‌توانند دچار انکار واقعی شوند اگر نبود روح انس و معرفت باطنی و انفعال نفس.

بند ۴ : علتِ اعتراضِ پس از انتظار؛ سَنَتِ تاریخیِ استهزاء و جدال با رسل

"حال قدری تأمل نمائید که سبب اعتراض ناس بعد از طلب و آمال ایشان چه بود. و به قسمی هم اعتراض می نمودند که زبان و بیان و تقریر و تحریر همه از ذکر آن عاجز و قاصر است. و احدی از مظاهر قدسیّه و مطالعِ احدیّه ظاهر نشد مگر آنکه به اعتراض و انکار و احتجاج ناس مبتلا گشت. چنانچه می فرماید: "يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ" و در مقام دیگر می فرماید: "وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ."

Ponder for a moment, and reflect upon that which hath been the cause of such denial on the part of those who have searched with such earnestness and longing. Their attack hath been more fierce than tongue or pen can describe. Not one single Manifestation of Holiness hath appeared but He was afflicted by the denials, the repudiation, and the vehement opposition of the people around Him. Thus it hath been revealed: "O the misery of men! No Messenger cometh unto them but they laugh Him to scorn." Again He saith: "Each nation hath plotted darkly against their Messenger to lay violent hold on Him, and disputed with vain words to invalidate the truth."

سوره ی یس، آیه ی سی: "يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ" دروغا بر این بندگان هیچ فرستاده ای بر آنان نیامد مگر آنکه او را ریشخند میکردند.

در تفسیر المیزان در خصوص این آیه میخوانیم: "یعنی ای حسرت و ندامت بر بندگان. و این تعبیر بلیغ تر از آن است که ندامت را برای آنان اثبات کند، مثلاً بفرماید: مردم قریه دچار ندامت و حسرت شدند. و اما سبب حسرت و اینکه چرا دچار آن شدند، در جمله (ما یاءتیهم من رسول...) آمده و می فرماید: (به علت این دچار حسرت شدند که هر چه رسول به سویشان آمد، به استهزایش پرداختند).

از این سیاق به خوبی برمی آید که مراد از (عباد)، عموم مردم است، و خواسته حسرت را بر آنان تأکید کند؛ می فرماید: چه حسرتی بالاتر از این که اینان بنده بودند و دعوت مولای خود را رد کرده تمرّد نمودند، و معلوم است که رد دعوت مولا شنیع تر است از رد دعوت غیر مولا و تمرّد از نصیحت خیرخواهان دیگر."

احتجاج: مجادله کردن، ایرادگیری و انکار کردن، حجت و دلیل آوردن/ تقریر: بیان شفاهی

"وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ."

"هر امتی کوشیدند که رسولشان را اذیت کنند و با او به باطل مجادله کنند تا به این وسیله حق را باطل جلوه دهند. " (سوره غافر (مؤمن)، آیه ۵: كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ. یعنی: پیش از اینان قوم نوح و بعد از آنان دسته های مخالف [دیگر] به تکذیب پرداختند و هر امتی آهنگ فرستاده خود را کردند تا او را بگیرند و به باطل جدال نمودند تا حقیقت را با آن پایمال کنند پس آنان را فرو گرفتم آیا چگونه بود کیفر من .

در تفسیر المیزان در خصوص این آیه میخوانیم: " امتهای گذشته چون قوم نوح، و گروههای بعد از ایشان مانند عاد و ثمود و قوم لوط و غیره، از کفار امروز در تکذیب و جدال به باطل قویتر بودند، آنها هم تا این حد پیشروی کردند که می خواستند رسول خدا را بگیرند و از بین ببرند، ولی عذاب خدا مهلتشان نداد و این قضا در حق همه کفار رانده شده. پس توهم اینکه کفار معاصر از خدا پیشی گرفته اند و اراده خود را علیه اراده خدا به کار زدند، توهمی است باطل. پس جمله (کذبت قبلهم قوم نوح و الا حزاب من بعدهم) دفع آن توهّم است، و به همین جهت جواب را بدون واو عاطفه آورد. و در جمله (و همت کل امة برسولهم لیاخذوه)، کلمه (همت) که با حرف (با) متعدی شده، به معنای این است که هر امتی قصد کرد رسول خود را، چون عبارت (هم به) به معنای (قصد کرد آن را) می باشد، چیزی که هست بیشتر در مورد قصد سوء استعمال می شود. پس معنای این عبارت در آیه این است که: هر امتی قصد سوء به پیغمبر خود کرد، و خواستند تا او را بگیرند و به قتل برسانند و یا از شهر خارج کنند، یا آزاری دیگر برسانند، همچنان که تك تك انبيا و رفتار امت آنان در قرآن کریم آمده."

صورت‌بندی منطقی

- P₁: مردم پس از روزنه‌ی امید و انتظار برای ظهور حق، ناگهان با موج اعتراض و انکار روبه‌رو شدند.
P₂: زبان و بیان هرچه بکار گرفتند عاجز بود از وصف میزان اعتراض و شدت آن.
P₃: هیچ مظهر مقدسی را که پدیدار نشد مگر آن که با اعتراض و انکار و احتجاج از سوی مردم مواجه گشت.
P₄: قرآن نیز تأیید می‌کند که هر پیغمبری به‌جز طعنه و استهزای قومش چیزی ندید: «یا حسرةً علی العباد ما یأتیهم من رسول إلا کانوا به یستهزئون» (سوره فاطر، آیه ۵)
و باز می‌فرماید: «و همّت کلّ أمةٍ برسولها لیأخذوه و جادلوا بالباطل لیدحضوا به الحقّ» (سوره انبیاء، آیه ۴۸)
C: پس تکرار تاریخی انتظار → ظهور → اعتراض، با شدت بی‌سابقه در برابر مظاهر حق، نشان می‌دهد که اعتراض پس از طلب، امر طبیعی و غریزی بشر است — حتی در مواجهه‌ی با نور حق آشکار.

قالب شرطی

اگر مردمی منتظر ظهور الهی باشند و نور حق ظاهر شود،
آنگاه آن مردم غالباً به اعتراض، انکار یا تمسخر دست می‌زنند.

تحلیل فلسفی . عرفانی

تعارض با حق ریشه در مقاومت در برابر تغییر دارد. پیش از ظهور، انتظار ایجابی است؛ پس از ظهور، تکذیب نشان عطش کنترل و تسلط بر معناست.
قرآن می‌گوید هر امت مشابه این الگو را طی کرده: "أمة برسولها"، "جادلوا بالباطل"؛ نشان می‌دهد که این اعتراض جهانی و بی‌زمان است.
برای معاصران ظهور و تجلی، این الگو هنوز زنده است: انتظار به تنهایی کافی نیست. پذیرش واقعی نیاز به قلب خالی از استعلائی و علمیتی دارد. هشیاری در برابر غرور علمی یا هوی است که انسان را به واکنش منفی سوق می‌دهد.
این فقره حکایت از یک حقیقت مهم دارد: انتظار، شرط ورود است، ولی پذیرش حقیقی در گرو انقطاع و تواضع است. نه تنها برهانی بودن ظهور مهم نیست، بلکه مسئله مهم‌تر قرارگیری خود در مقام مواجهه با حقیقت، بدون پیش‌داوری و اعتراض است.

بند ۵: تدبّر در سوره هود برای فهم سنّتِ رَدّ انبیا و رهایی از غفلت به وحدت/معرفت.

"و همچنین کلمات منزله که از غمام قدرت صمدانیه و سماء عزّت ربّانیه نازل شده زیاده از حدّ احصاء و احاطه عباد است و اولوا الأفئده و صاحبان بصر را سوره هود کفایت می کند. قدری در آن سوره مبارکه تأمل فرمائید و به فطرت اصلیه تدبّر نمائید تا قدری بر بدائع امور انبیاء و ردّ و تکذیب کلمات نفی اطلاع یابید، شاید ناس را از موطن غفلت نفسانیه به آشیان وحدت و معرفت الهیه پرواز دهید و از زلال حکمت لایزال و اثمار شجره علم ذی الجلال بیاشامید و مرزوق گردید. این است نصیب انفس مجزّه از مائده منزله قدسیّه باقیه."

In like manner, those words that have streamed forth from the source of power and descended from the heaven of glory are innumerable and beyond the ordinary comprehension of man. To them that are possessed of true understanding and insight the Súrah of Húd surely sufficeth. Ponder a while those holy words in your heart, and, with utter detachment, strive to grasp their meaning. Examine the wondrous behavior of the Prophets, and recall the defamations and denials uttered by the children of negation and falsehood, perchance you may cause the bird of the human heart to wing its flight away from the abodes of heedlessness and doubt unto the nest of faith and certainty, and drink deep from the pure waters of ancient wisdom, and partake of the fruit of the tree of divine knowledge. Such is the share of the pure in heart of the bread that hath descended from the realms of eternity and holiness.

احصاء: شمردن

حکمت لایزال: معرفت همه جانبه و پایدار

کلمات نفی: منکرین، معرضین

مائده ی منزله: نعمت نازل شده، آیات الهی

حکمت لایزال: معرفت همه جانبه و پایدار.

اولوا الأفئده: صاحبان دلها. افئده جمع فواد است بمعنی قلب و برخی باطن قلب و دسته ای پرده، آن و گروهی بمعنی عقل گفته اند. (از اقرب الموارد). بمعنی دلها و این جمع فواد است که بمعنی دل باشد. (غیاث اللغات). حضرت اعلی در کتاب بیان فارسی چهار رتبه ایمانی برای مومنان به ظهور خود بیان میفرمایند: پائین ترین رتبه کسانی اند که آن حضرت را باب قائم و واسطه ی بین امام و خلق میدانند و این عقیده آنها پذیرفته شده و جزء مومنین هستند. این گروه لقب اولوالاجساد گرفتند. عده ی دیگر از لحاظ ایمان به رتبه ی بالاتری صعود کرده، آن حضرت را امام دوازدهم و قائم دانستند. عقیده آنها هم مورد قبول است و لقب اولو الانفس (صاحبان نفس ها) گرفته اند. و اشخاص مخلصی که مراتب ایمانی قوی تری داشتند، آن حضرت را رسول الهی میدانستند به آنها لقب اولو الارواح (صاحبان روح ها) دادند. به افراد برجسته که آن حضرت را مشیت اولیه و به عنوان ظهورالله میدانستند و ایمان کامل نیز همین است لقب اولوالافئده دادند و فرموده اند برای این رتبه حد و حدودی نیست (به نقل از ص ۱۶۱ جزوه مطالعه آثار ۸ معارف عالی درباره ی باب ۱۰ واحد ۳ بیان فارسی)

سوره هود، یازدهمین سوره قرآن است که از سوره های مکیه است. در خصوص این سوره حضرت رسول اکرم میفرماید " شیبتهی هود" و در روایات آمده است " شیبتهی الایتمین" یعنی هود مرا پیر کرد، و این آیات مرا پیر کرد. در این سوره هود داستان بعضی از انبیاء و رسل و مصائب هر یک را ذکر فرموده اند از قبیل حضرت نوح و حضرت هود که مبعوث به قوم عاد شد و حضرت صالح که مامور به دعوت قوم ثمود گردید و داستان حضرت ابراهیم و لوط و حضرت شعیب که در مدین مبعوث شد و داستان حضرت موسی که در این سوره ذکر شده است....

فطرت اصلیه: فطرت از ریشه «فطر» در لغت به معنای شکافتن، [تاج العروس، ج ۱۳، ص ۳۲۵] اختراع بدون الگو و نمونه قبلی، [صحاح جوهری، ج ۲، ص ۷۸۱] و صفات و ویژگیهای مادرزاد [قاموس اللغة، ذیل واژه فطر؛ اقرب الموارد ذیل واژه الفطره] آمده است. فطرت بر وزن فعله برای بیان حالت فعل و به معنی سرشت، طبیعت و خلقت خاص است. [فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، ص ۴۷۶، دارالهجره، قم، چاپ نخست، ۱۴۰۵]. سرشت و طبیعت بنیادی انسان، عقل

سلیم. فطرت اصلیه یکی است و در افراد مختلف مغایرتی ندارد.

فطرت را دو نوع دانسته‌اند:

فطرت ادراکی: بخشی از دانسته‌های ذاتی بشر است که مربوط به فکر و عقل بوده و بدون آموختن برای انسان معلوم بوده است. این معلومات یکی از دو نوع بدیهیات منطقی هستند: «بدیهیات اولی» یا «فطریات». علم به خدا و یگانگی او در این حوزه قرار دارند.

فطریات احساسی یا گرایشی: احساساتی که در همه انسانها از هنگام تولد وجود دارد، مانند میل به کمال، میل به خدا و میل به زیبایی.

در اینجا لازم است میان فطری احساسی و فطری ادراکی فرق نهاد. منطق شناسان، فطری مورد نظر ما را «وجدانیات» می‌خوانند. این وجدانیات، از گذر حس باطن درک می‌شوند. امور فطری همگانی‌اند و پیرو شرایط تاریخی و جغرافیایی نیستند و از نهان آدمی شنیده می‌شوند و نیازمند آموزگار بیرونی نیستند و چون با نهاد انسان عجین‌اند، از میان نمی‌روند.

بدائع امور انبیاء: بدایع جمع بدیهه به معنی شگفتی. کارها و گفتار انبیا، بدیع و شگفت است. مثلاً یکی از وجوه اعجاز بیانی قرآن «اعجاز بدایع قرآن» است که از آن به «اعجاز صنایع ادبی قرآن» هم تعبیر می‌شود. در این روش، صنایع بدیع به گونه‌ای به کار گرفته شده که بشر از آوردن مثل آن و مراعات همه جوانب ادبی آن در کلام خود عاجز است؛ مانند: به کارگیری مجاز؛ استعاره؛ تشبیه؛ کنایه؛ ارداف؛ تمثیل؛ ایجاز؛ اتساع؛ اشاره؛ مساوات؛ بسط؛ ایغال؛ تتمیم؛ تکمیل؛ احتباس؛ استقصا؛ تذیل؛ تردید؛ تکرار؛ تفسیر؛ ایضاح؛ مذهب کلامی؛ مناقضه؛ تمکین؛ توشیح؛ تسهیم؛ تصدیر؛ توریه؛ استخدام؛ التفات؛ اطراد؛ انسجام؛ ادماج؛ افتنان؛ اقتدار؛ استدراک؛ استثنا؛ تفویف؛ تقسیم؛ تدبیج؛ تنکیت؛ تضمین؛ جناس؛ حسن النسق؛ عکس؛ عنوان؛ فرائد؛ مبالغه؛ مطابقه؛ مقابله؛ مراجعه؛ نزاهت؛ ابداع؛ حسن ابتدا؛ حسن ختام؛ حسن تخلص؛ استطراد....

مجرد، مجرده: منقطع از ماده (مثل روح و عقل...) خالی از زوائد. مفهوم مجرد در فلسفه در برابر ماده قرار می‌گیرد. ماده در اصطلاح فلسفه عبارت است از جوهری که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد مانند خاک که ماده گیاهان و جانوران است. ماده دو اصطلاح منطقی دارد یکی ماده قضایا و جوب امکان امتناع و دیگری ماده قیاس یعنی مقدمات آن صرفنظر از شکل و هیئت ترکیبی آنها و اصطلاح فیزیکی آن عبارت است از موجودی که دارای صفاتی از قبیل جرم و جذب و دفع باشد. ارسطو موجودات را به جوهر و عرض، یعنی موجوداتی که قائم بذات و غیر متکی به موضوع هستند، و موجوداتی که وابسته و متکی به موضوع هستند، تقسیم می‌کند؛ و تفسیر ارسطو از جوهر و اعراض در حدی است که خدا را نیز در سلك دیگر مجردات، از سنخ جوهر می‌داند. (ارسطو، متافزیک، همان، ص ۱۶۸) ابن سینا آنها را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند و لکن در تحلیل ممکن به دو جزء ماهوی و وجودی، دو قسم جوهر و اعراض را از اقسام جزء ماهوی می‌داند. به عبارت دیگر، ابن سینا موجودات را به دو دسته تقسیم می‌کند، یکی موجوداتی که مرکب از ماهیت و وجودند، که بلحاظ اتصاف ماهیت به امکان، احتیاج به غیر در ذات آنها نهفته است؛ و دوم، موجوداتی که ذاتش چیزی جز وجود نیست و فاقد هرگونه جزء ماهوی و وصف امکانی است، و اوست که مفیض و معطی وجود به موجودات امکانی است و آن را واجب الوجود نامید. و آنگاه جزء ماهوی موجود ممکن را مقسم برای جوهر و اعراض قرار داد. (ابن سینا، التعليقات، ص ۱۸۶ و الالهیات من کتاب الشفاء، مقاله ۸، فصل ۴، ص ۳۷۳)

در اصطلاح اصولیان، **حکمت** عبارت است از مصلحت یا مفسده موجود در فعل که باعث تشریع حکم از سوی شارع گردیده است. از منظر فقهای امامی احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند؛ بنابر این، هر حکمی بر اساس مصلحت یا مفسده واقعی موجود در آن تشریع شده است.

مفهوم حکمت در تصوف بیشتر به مواعظ و نکات پندآموز و یا باطن علم اشاره دارد و از دیدگاه ابن عربی، به عنوان مقام، حاکی از علمی محکم و متقن نسبت به معلومی خاص است. شهرت برخی از صوفیان به واسطه وعظ و پندهای حکیمانه و یا نوشته‌هایشان درباره چیستی حکمت، به عنوان حکیم، با توجه به دعوت قرآن کریم برای ارشاد خلق به سوی خدا با حکمت و موعظه حسنه است.

در اصطلاح اهل فلسفه، حکمت، به اطلاق، علمی است که در آن از حقایق اعیان بحث می‌شود. صدرالدین شیرازی، حکمت را معادل فلسفه می‌گیرد و فلسفه را در معنای کلی آن استکمال نفس انسانی از طریق معرفت حقایق موجودات به

یاری برهان به قدر وسع بشری می‌داند. منظور وی از معرفت حقایق موجودات شناخت «نظم عالم به عنوان نظم عقلی بر حسب طاقت بشری» است تا انسان به مقام تشبه به خداوند نایل آید. حکمت در معنای اصطلاحی آن، نخست به عنوان معادلی برای «فلسفه» -مغرب فیلسوفیای یونانی- و نیز به عنوان معادلی برای اصطلاح یونانی سوفیا (در نزد ابویعقوب کندی) و گاهی فرونیسیس (به معنای فطنت) به کار رفته است. (طباطبائی، جواد، حکمت، در دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱، ص ۱۹۵).

در نزد بهائیان حکمت عبارت است از علم بحقائق اشیاء - عدل - علّت - ضبط نفس و قبض طبع در موقع غضب - کلام موافق حق - بردباری - بُیُوت - به قرآن و انجیل نیز اطلاق شده است. (جمع: حکم). همچنین منظور از حکمت در بعضی الواح و آثار که باید مراعات گردد، حزم و احتیاط و ملاحظهء مصالح وقت و مقتضیات اجتماع و مردم است بدون ادنی انحراف از حق و حقیقت و راستی و صداقت.

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی-تفسیری با تعلیل غایی (دعوت ارشادی بر پایه حجّیت قرآن و فطرت).

صورت‌بندی منطقی

- P₁. کلمات منزله الهی بی‌شمار و فوق درک و احصای مردم‌اند.
- P₂. اما اهل دل و صاحبان فطرت، می‌توانند در نوسان این کلمات، به‌وسیله مطالعه سوره هود، به ادراک اولیه‌ای از عظمت وحی برسند.
- P₃. در این تأمل، نشانه‌های ابتکارات انبیاء و مراحل تکذیب و رد این کلمات آشکار می‌شود.
- P₄. این کشف می‌تواند مردم غافل را از پستی نفسانی به اوج وحدت و معرفت الهی ارتقا دهد.
- C. نتیجه آن می‌باشد که آنانی که نفسشان از تعلّقات رهاست، می‌توانند از این متن مقدس بهره‌گرفتنی کنند و به مائده مقدس باقی نائل شوند.

قالب شرطی

اگر انسان دل را از تعلقات رها کند،
و چشم بصر معنوی‌اش را بگشاید،
و سوره هود را بخواند و تأمل کند،
آنگاه:

می‌تواند نشانه‌های جدید انبیاء و مقاومت تاریخی در برابر وحی را دریابد،
به ایخ‌ر وحدت و معرفت الهی پرواز کند،
و از "زالل حکمت لا یزال" بهره‌مند گردد.

بند 6: حکایات انبیا به مثابه داروی اضطراب معرفتی در مواجهه با اعتراض

"اگر بر ابتلای انبیاء و علت و سبب اعتراضات عباد بر آن شمس هویت آگاه شوید بر اکثری از امور اطلاع یابید و دیگر هر چه اعتراضات مردم را بر مشارق شمس صفات احدیه بیشتر ملاحظه کنید در دین خود و امرالله محکم تر و راسخ تر شوید. لهذا بعضی از حکایات انبیاء مجملأ در این الواح ذکر می شود تا معلوم شود و مبرهن آید که در جمیع اعصار و اقراں بر مظاهر قدرت و مطالع عزت وارد می آوردند آنچه را که قلم از ذکرش خجل و منفعل است. شاید این اذکار سبب شود که بعضی از ناس از اعراض و اعتراض علماء و جهال عصر مضطرب نشوند و بلکه بر ایقان و اطمینانشان بیفزاید."

Should you acquaint yourself with the indignities heaped upon the Prophets of God, and apprehend the true causes of the objections voiced by their oppressors, you will surely appreciate the significance of their position. Moreover, the more closely you observe the denials of those who have opposed the Manifestations of the divine attributes, the firmer will be your faith in the Cause of God. Accordingly, a brief mention will be made in this Tablet of divers accounts relative to the Prophets of God, that they may demonstrate the truth that throughout all ages and centuries the Manifestations of power and glory have been subjected to such heinous cruelties that no pen dare describe them. Perchance this may enable a few to cease to be perturbed by the clamor and protestations of the divines and the foolish of this age, and cause them to strengthen their confidence and certainty.

هویت = هویت، حقیقت و ذات هر شیء، حقیقتی که مشتمل بر صفات جوهریه هر موجود است، هستی و وجود منسوب به هو، ماهیت، باطن، در آثار عرفانی مراد ذات مطلق باری تعالی است.

در فلسفه بحثی مطرح است تحت عنوان نومن و فنومن، نومن یا همان ذات و پدیدار. پدیدارها نیز در واقع همان جلوه ها هستند، تا حدی که عنوان اعیان بر طبق وحدت مقولات اندیشیده شوند. ذوات معقول از زمان و مکان خارج اند؛ از این رو، به ادراک ما در نمی آیند، و جهان خارج فقط از حیث پدیداری برای ما قابل شناسایی است. گویی در نظر کانت، ذهن فقط می تواند محدوده ی پدیداری عالم خارج را انعکاس دهد، و دیگر بخش های جهان در تاریکی همیشگی باقی خواهند ماند. در ساختار فلسفی کانت، «شناخت» به معنای استخراج چیزی از نفس الامر، و پوشاندن لباس زمان و مکان بر آن است (تا پدیدار برای ما رخ بنمایاند). از نظر کانت «پدیدار» دو معنای سلبی و ایجابی دارد: در معنای سلبی، پدیدار چیزی است که متعلق شهود حسی نیست؛ در عین حال، هیچ فرضی نیز درباره ی امکان شهودش از نوع دیگری نداریم، اما در معنای ایجابی، پدیدار امری معقول می باشد؛ یعنی متعلق شهود عقلی مراد است، شیئی که می توان آن را از طریق نوع خاص از شهود غیر حسی مورد شهود قرار داد. کانت معنای اخیر (ایجابی) را نفی می کند؛ زیرا این معنا مستلزم فرض قبلی نوعی از شهود است که از منظر او، ما نمی توانیم واجد آن باشیم. معنای سلبی لفظ «ناپدیدار» در برابر مفهوم ممکن ثبوتی آن قرار دارد. کانت می گوید: «اگر مراد ما از ناپدیدار یک متعلق شهود غیر حسی باشد، آن گاه یک نوع خاصی از شهود (یعنی شهود عقلی) را فرض می کنیم که مع هذا، واجد آن نیستیم و حتی امکان آن هم را هم نمی توانیم ببینیم. این، ناپدیدار به معنی ثبوتی کلمه است.» کانت مفهوم ذات معقول را در معنای ایجابی آن، با هر منزلت منطقی که ممکن است داشته باشد، مردود می شمارد؛ او فقط به معنای سلبی ذات معقول نظر دارد.

جنس استدلال/قیاس: استقرای تاریخی-روایی + تحلیل عملی/شرطی ارشادی (اگر آگاه شوید → ثبات و ایقان افزون)

صورت بندی منطقی

P₁. در تاریخ انبیاء، وقتی انوار معرفت (شمس هویت، مظاهر ظهور) نشان داده شد، همیشه واکنش اعتراض و انکار از سوی عوام بوده است.

P₂. اگر با دقت در آن موانع اعتراضات نگاه کنید، فهم بیشتری نسبت به آن ظهورات به دست می آورید.

P₃. مشاهده این واکنش ها، نه باعث تردید، بلکه سبب یقین و استحکام در ایمان می گردد.

P₄. به همین دلیل، حکایت‌هایی از انبیاء در الواح ذکر شده تا تأکید شود که در همه اعصار، همین اتفاقات تکرار شده‌اند— و برای بیان کامل، حتی قلم خجل است.
C. پس ذکر این حکایات می‌تواند باعث شود که کسانی که از نفوذ منفی علمای عوام یا متأخر نگران بودند، به جای اضطراب و شک، بر ایمان و اطمینان‌شان افزوده گردد.

ساختار شرطی

اگر بدانید که انبیاء نیز در زمان خود با اعتراض و انکار مواجه بوده‌اند،
و اگر این اعتراض را در برابر مظاهر صفات الهی مشاهده کنید،
آنگاه ایمان شما محکم‌تر خواهد شد، نه سست.
اگر حکایات این سرکوب‌ها در الواح درج شده‌اند،
پس این درج، برای افزایش ثبات ایمانی و رفع اضطراب مؤمنان در برابر حمایت یا مخالفت علماء و عوام است.

تحلیل فلسفی – عرفانی – هرمنوتیکی

این متن بر این نکته تأکید دارد که پذیرش ظهور، حتی پس از انکار و هجمه‌ها نمایانگر ایمان حقیقی است، نه تزلزل. هر چه مخالفت جدی‌تر باشد، وفاداری و ایمان، آشکارتر.
با ذکر حکایات سالکانی چون نوح، ابراهیم، موسی و... نشان داده می‌شود که مواجهه منفی مردمان، نه مانع ظهور، بلکه حاصل طبیعی آزمون الهی است. و تکرار تاریخی آن، آن را نه تنها در گذشته معتبر، بلکه در زمان حال نیز مشروع می‌سازد.
متن پیشرفته‌ای با نگاه «مقابله با اشتباه علمی-اجتهادی» ارائه می‌دهد: اگر شما دچار اضطراب هستید چون علماء اجتماع متقاعد نشده‌اند، بدانید که این همان شیوه تاریخ است، و عدم ایمان اقلیتی از بزرگان، کاهنده حقیقت ظهور نیست.

بند ۷ : نوح نبی و بدا: تأخیر در وعده، کشتی نجات و استمرار امتحان

"و از جمله انبیاء نوح بود که نهصد و پنجاه سال نوحه نمود و عباد را به وادی ایمن روح دعوت فرمود و احدی او را اجابت ننمود. و در هر یوم به قدری ایذاء و اذیت بر آن وجود مبارک وارد می آوردند که یقین بر هلاکت او می نمودند. و چه مراتب سخریه و استهزاء و کنایه که بر آن حضرت وارد شد چنانچه می فرماید: "وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ" و بعد از مدت ها چند مرتبه وعده انزال نصر به اصحاب خود فرمودند به وعده معین و در هر مرتبه بدا شد. و بعضی از آن اصحاب معدوده به علت ظهور بدا اعراض می نمودند چنانچه تفصیل آن در اکثر کتب مشهوره ثبت شده و البته بنظر عالی رسیده یا می رسد. تا آنکه باقی نماند از برای آن حضرت مگر چهل نفس و یا هفتاد و دو نفس چنانچه در کتب و اخبار مذکور است. تا آنکه بالاخره نداء "رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ ذَيَّارًا" از جان بر کشید."

Among the Prophets was Noah. For nine hundred and fifty years He prayerfully exhorted His people and summoned them to the haven of security and peace. None, however, heeded His call. Each day they inflicted on His blessed person such pain and suffering that no one believed He could survive. How frequently they denied Him, how malevolently they hinted their suspicion against Him! Thus it hath been revealed: "And as often as a company of His people passed by Him, they derided Him. To them He said: 'Though ye scoff at us now, we will scoff at Long afterward, He several you hereafter even as ye scoff at us. In the end ye shall know.'" times promised victory to His companions and fixed the hour thereof. But when the hour struck, the divine promise was not fulfilled. This caused a few among the small number of His followers to turn away from Him, and to this testify the records of the best-known books. These you must certainly have perused; if not, undoubtedly you will. Finally, as stated in books and traditions, there remained with Him only forty or seventy-two of His followers. At last from the depth of His being He cried aloud: "Lord! Leave not upon the land a single dweller from among the unbelievers."

انزال نصر: promised victory ، وعده ی پیروزی.

آیه ی اول از سوره ی مبارکه ی هود آیه ۳۸ و ۳۹: "وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ"

"و هر بار که اشرافی از قومش بر او می گذشتند او را مسخره میکردند می گفت اگر ما را مسخره می کنید ما [نیز] شما را همان گونه که مسخره می کنید مسخره خواهیم کرد. به زودی خواهید دانست" در تفسیر المیزان در خصوص تسخرون در آیه چنین آمده است: "طبری در مجمع البیان گفته: (سخریه) به معنای این است که انسان کاری را بر خلاف آنچه در باطن دارد انجام دهد، بطوری که هر بیننده ای به کم عقلی انجام دهنده آن کار پی ببرد، و از همین باب است کلمه (تسخیر) چون تسخیر به معنای آن است که کسی را آنقدر با قهر استضعاف کنی که ذلیل شود، و فرق میان سخریه و بازی این است که در سخریه معنای خدعه و نیرنگ و ناقص جلوه دادن طرف میباشد، و معلوم است که طرف باید موجودی جاندار باشد تا بشود با او نیرنگ کرد به خلاف لعب و بازی که با جمادات نیز ممکن است.

و اما راغب در معنای این کلمه در مفرداتش گفته: وقتی گفته می شود (سخرت منه) و همچنین (استسخرته) معنایش این است که من او را مسخره کردم، و در کلام خدای تعالی نیز چند جا استعمال شده یکی در این آیه که می فرماید: (ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون فسوف تعلمون)، و یکی دیگر آنجا که می فرماید: (بل عجب و یسخرن)، و بعضی گفته اند: (رجل سخره) - به ضمه سین و فتح خاء - یعنی کسی که دیگران را مسخره می کند، و رجل سخره - به ضمه سین و سکون خاء - یعنی کسی که دیگران مسخرهاش کرده باشند، و کلمه (سخریه) - به ضمه سین - و همچنین کلمه (سخریه) - به کسره سین - به آن عملی گفته می شود که مسخره کننده در مسخرگی خود استفاده می کند. "و در مورد ماهیت یه چنین صاحب المیزان نوشته است: "جمله (و کلمه مر علیه ملا من قومه سخروا منه) حال از فاعل (یصنع) است، - که همان

نوح باشد، - و معنای آن این است که نوح کشتی را می ساخت در حالی که هر دسته از سران مردم بر او گذشته و مسخره اش می کردند، و کلمه (ملا) در خصوص این جمله، به معنای جماعتی است که مورد اعتنای مردم باشند، (گو اینکه در موارد دیگر به معنای درباریان است) و این آیه دلالت دارد بر اینکه مردم زمان نوح برای مسخره کردن آن جناب دسته دسته می آمدند، و نیز دلالت دارد بر اینکه آن جناب کشتی را پیش روی مردم می ساخته، و محل کارش سر راه عموم مردم بوده است. (قال ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون) - این قسمت از آیه شریفه به منزله جواب از سؤالی تقدیری است، گویا کسی پرسیده نوح در برابر مسخرگی های کفار چه گفت؟ در پاسخ فرموده: نوح گفت: اگر شما ما را مسخره می کنید ما نیز شما را مسخره خواهیم کرد. و به همین جهت جمله مزبور را بدون حرف عطف آورد تا معلوم کند که معطوف به ما قبل نیست، بلکه مربوط به سوالی مقدر است. در جمله مورد بحث نفرمود: (ان تسخروا مني فاني اسخر منكم) - اگر شما مرا مسخره کنید من (نیز) شما را مسخره می کنم (تا هم از خود دفاع کرده باشد و هم از مؤمنین و گروندگان به خود، و چه بسا از همین تعبیر فهمیده شود که آن جناب در ساختن کشتی از اهل و گروندگان خود کمک می گرفته و در هنگام گفتن این سخن، یارانش نیز حضور داشته اند، و سخریه کفار سخریه آنان نیز بوده، در نتیجه کلام این ظهور را دارد که کفار گروه گروه از کارگاه نوح عبور می کرده اند و در حالی که آن جناب و یارانش مشغول ساختن کشتی بودند، مسخره اش کرده و نسبت جنون و حواس پرتی به او می دادند، پس هر چند کفار در استهزایشان جز از نوح نامی نبردند، و لیکن استهزای آنان شامل مؤمنین به آن جناب نیز می شده. "و در مورد فسوف تعلمون مینویسد: "سیاق آیه حکم می کند به اینکه حرف (فاء) برای این بر سر جمله (فسوف تعلمون) آمده که مطلب را متفرع بر جمله شرطیه قبل یعنی: (ان تسخروا منا فانا نسخر منكم) بسازد، و بفهماند که جمله مورد بحث متن همان سخریه ای است که نوح (علیه السلام) از کفار کرده، و به عبارت ساده تر اینکه سخریه آن جناب از کفار همین بوده که به آنان فرموده: آن عذاب که وعده‌هاش را داده ام گریبان هر کس را بگیرد خواریش می سازد و جمله: (من یاتیه عذاب یخزیه...)، متعلق به جمله (تعلمون) است تا معلوم آن علم باشد، یعنی به زودی می دانید که (من یاتیه عذاب یخزیه)."

سوره ی نوح آیه ۲۶: "زَبَّ لَا تُدْرِعُ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا" پروردگار هیچ کس از کافران را بر روی زمین مگذار.

در تفسیر المیزان در خصوص این آیه آمده است: "کلمه (دیار) به معنای کسی است که برای منزل گرفتن پیاده شده باشد، و این آیه تتمه نفرین نوح بر آنان است، و جمله (مما خطیئاتهم اغرقوا...)، جمله معترضه ای بود که بین دو فقره از نفرین آن جناب فاصله شده، تا اشاره کند به اینکه هلاکتشان به خاطر آن خطاهایی بوده که نوح شمرده، و نیز برای این بوده که زمینه را برای نفرین بعدی خود و درخواست هلاکت علیه آنان فراهم سازد، و روشن شود که غرق شدن قوم استجابت نفرین آن جناب بود، و این عذاب تا آخرین نفرشان را هلاک کرد."

از امام صادق نقل است که فرمودند چون آزار معاندین نسبت به مومنین نوح و خود آن حضرت از حد گذشت و گاه میشد که حضرت نوح را بقدری میزدند که خون از گوشه‌هایش جاری میشد و مدت‌ها بی‌هوش می افتاد پیروانش به او میگفتند که خوبست بدشمنان نفرین نمائی تا خداوند آنها را از بین ببرد نوح برای دعا حاضر شد خداوند به او فرمود به مومنین خود بگو خرما بخورند و دانه آنها بکارند وقتی که آن دانه درختی شد و به ثمر رسید عذاب خود را به دشمنان میفرستیم و مومنین تو را نصرت میکنیم نوح این وعده نصرت را به قوم خود داد چنین کردند و چون پس از سالها آن دانه درختی شد و ثمر داد میوه آنها نزد نوح بردند و آنجا وعده را طالب شدند نوح به خدا عرض کرد که میقات نصرت در وقت معین رسیده خداوند فرمود ای نوح بقوم خود بگو که این میوه را بخورند و هسته آنها مجدداً بکارند و چون به ثمر رسید نصرت کنم و دشمنان را هلاک نمایم نوح فرمان الهی را به مومنین خود گفت عده بسیاری از آنها مرتد شدند و جمعی باقی ماندند و فرمان حق را اطاعت کردند در مرتبه دوم نیز خداوند همان دستور سابق را تکرار فرمود و وعده نصرت را به آینده موکول کرد و امر فرمود که باز هسته خرما را بکارند تا بثمر برسد و در این نوبت نیز جمعی بسیار از نوح برگشتند و مرتد شدند و قسمت کوچکی از آنها ماند که برای مرتبه سوم امر الهی را اطاعت کردند و هسته خرما را کاشتند و صبر کردند تا درختی شد و بثمر رسید مومنین که عده قلیلی بودند نزد نوح رفتند و گفتند ما عده قلیل هستیم و اگر باز در نصرت خدا تاخیر شود البته محو خواهیم شد نوح به دعا پرداخت و انجاز وعده را طالب شد خداوند به نوح فرمود دعوت تو را اجابت کردم اینک برای نجات خود و مومنین خود برو و کشتی بساز و پنجاه سال بعد طوفان معروف شد کفار را هلاک کرد و مومنین را

نجات داد.

بداء: تغییر پذیرفتن حکم - پیدا شدن رای جدید در مقابل رأی قدیم. در اصطلاح بهائی بداء عبارتست از تغییر شریعت قبلی و ظهور پیغمبر جدید با احکام و قوانین جدید که کلّ نشانه قدرت و فضل الهی است. از نظر شیعه بداء وقتی است که خداوند وعده‌ای بدهد و بدان وفا نکند.

فخر دین رازی: مسئله‌ی بداء بشری که شیعه معترفند از ساخته‌های ائمه رافضی هاست زیرا ائمه شیعه گاهی وعده‌ها به آنها میدادند و چون عملی نمیشد میگفتند بداء شد تا بدینوسیله مقام خود را حفظ کنند و خللی در عقیده پیروان پیدا نشود.

در اسرار الاثر ج ۲ می نویسند در امر بدیع هم بداء واقع شد یکی در وعده حضرت اعلی در مورد قیام قائم در کریلا و دیگری در مورد ظهور سلطان عادل در ارضی طاء که قرار بود محمد علی شاه باشد. حضرت اعلی در باب سوم واحد چهارم بیان فارسی می فرمایند که بدای خلق از عجز می گردد و بدای او (خدا) از قدرت و بدا را به معنی نسخ احکام توسط مظهر امر ذکر می کنند. "

و کما مر علیه ملاً من قومه... " (هود: ۳۸ و ۳۹): هرگاه بر او جماعتی (از بزرگان) از قومش می گذشتند او را استهزاء می کردند. او گفت: اگر ما را استهزاء کنید ما هم شما را استهزاء می کنیم همچنان که شما مسخره می کنید. به زودی خواهید دانست.

در خصوص **عمر نوح** در اخبار اسلامیه اختلاف است. حضرت عبدالبهاء در لوحی می فرمایند: قوله الاحلی: «ای بنده جمال ابهی، آنچه ذکر امتداد حیات سلف است نه به حسب اصطلاح در این ایام. زیرا در ازمنه قدیمه سنین مختلف بوده، بعضی یک دوره ماه رایک سال می شمردند و بعضی دور آفتاب را و همچنین دور هر یک سیاری را یک سال می نامیدند. مثلاً سنه قمری، سنه شمسی، سنه زهری، سنه عطاردی، سنه مریخی، سنه مشتری، سنه زحلی که عبارت از مدت دوریه کواکب است والا حیات همین که واضح و پدید است نهایت آن که اجسام پیشینیان از جهت معیشت بسیط قوی تر و بنیه شدیدتر ...» (نک: مائده آسمانی ج ۲ ص ۱۴۴)

به نوعی که لوح مبارک راهنمایی می نماید چون مدت ۹۵۰ سال عمر نوح به حساب ادوار گردش قمر محسوب شود و سال قمری ۱۳ گردش قمر در زمین است بنا براین عمر صحیح حضرت نوح به اصطلاح امروز بشر ۷۹ سال قمری و یا ۷۷ سال وکسری از تقویم شمسی خواهد بود و این مقدار عمر قریب و بعید از قبول نمی باشد. (نک: مجله پیام بهائی شماره ۱۳۰ - سپتامبر ۱۹۹۰ ص ۳۱)

حضرت ولی امرالله میفرمایند: "سنوات مربوط به زندگی و عمر حضرت نوح، از نوع سالهایی که ما می‌شماریم نبوده است و از آنجا که در آثار مبارکه بیان نشده است که این نحوه اشاره به سالهای عمر آن حضرت، به معنی دوره شریعت اوست، ما نمیتوانیم این موضوع را به این صورت تعبیر و تفسیر نمائیم (انوار هدایت ص ۶۱۹)

از حضرت امام صادق روایت است که اسم نوح عبدالملک بود و از آنجهت او را نوح گفتند که مدت پانصد سال گریه کرد....

حضرت ولی امرالله در توقیع اپریل ۱۹۵۷ از اصطلاح کشتی نوح استفاده می فرمایند: این نظم بدیع ... به بنای سفینه نجات عالم انسانی به تدریج و به کمال شدت و قوت مشغول است. در حالی که نسل ذاهال و غافل کنونی از حقیقت آن بی خبر و به قهر و غضب الهی گرفتار است و این همان سفینه ای است که ید قدرت الهی برای نجات و رهایی جامعه بشری مقدار فرموده. بشری که قسمت اعظم آن در امواج خروشان شرور و مفاصده که در اثر انحرافات و سیعات اعمال خویش ایجاد نموده مستغرق خواهد گردید.

همچنین در توقیع مورخ ۲۸ اکتبر ۱۹۴۹ میفرمایند: "مسائل مربوط به آفرینش عالم در هفت روز را، یقیناً نمیتوان صحیح و موثق تلقی نمود و کشتی و طوفان نوح نیز، به اعتقاد اهل بهاء جنبه‌ی سمبلیک و نمادین دارند..."

"وادی ایمن" سرزمین مقدسی است در سمت راست کوه طور که در آن سرزمین به حضرت موسی وحی رسید. در اصطلاح صوفیه طریق تصفیة دل است و اشاره به معرفت الهیه و ایمان و عرفان است.

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی-تاریخی با تعلیل شرطی/ارشادی

تحلیل ساختاری

مقدمه توصیفی: نوح نهصد و پنجاه سال قومش را دعوت کرد و اجابت نشد.
مقدمه تاریخی: هر روز مورد ایذاء و استهزاء قرار می گرفت؛ حتی اصحاب معدودی که داشت، پس از تأخیر در تحقق وعده نصرت، برخی اعراض کردند.
نکته کلیدی: حتی با وجود نص صریح وعده‌های الهی، «بداء» واقع شد و گروهی سست شدند.
نتیجه تلویحی: بنابراین، تأخیر یا بدا در تحقق وعده ظاهری، نشانه بطلان پیام نیست، بلکه این قاعده‌ای تاریخی است.
مخاطب امروز نیز نباید از تأخیر یا اعتراضات مردم دچار تردید شود.

صورت استدلال صوری

P₁. نوح پیامبر الهی بود و نهصد و پنجاه سال دعوت کرد، اما اکثریت مطلق مردم او را رد کردند و مورد ایذاء و استهزاء قرار دادند.
P₂. حتی برخی از اصحاب نزدیک نوح پس از تأخیر در تحقق وعده‌های نصر، دچار تردید و اعراض شدند.
P₃. در نهایت تنها گروهی اندک (۴۰ یا ۷۲ نفر) همراه او باقی ماندند.
P₄. این تاریخ در کتب معتبر دینی ثبت شده و مخاطب با آن آشنایی دارد.
C: تأخیر در تحقق وعده‌ها، استهزاء عمومی، بداء، و قلت یا ارتداد یاران، هیچ کدام دلیلی بر بطلان دعوت پیامبران نیست. بلکه قاعده‌ای تاریخی است که در هر ظهور رخ می‌دهد. و مؤمنان باید در مواجهه با این وقایع دچار تزلزل نشوند.

ساختار شرطی

اگر نوح با عمر طولانی قوم را دعوت کند ولی آنان اعراض نمایند،
و اگر وعده ظهور نصرت دهد ولی بداء اعمال شود،
و اگر باقی‌ماندگان به عدد انگشتان محدود شدند،
آنگاه این وضعیت نماد مسیر واقعی پیامبران است—نه نشانه اخلال یا تناقض—بلکه امری حکیمانه و برای آزمون ایمان.

بند ۸ : حکمت امتحان و فلسفه بدا؛ تمیز نور/ظلمت و حق/باطل

"حال قدری تأمل باید که سبب چه بود در این مدت آن عباد به این قسم اعتراض نمودند و احتراز جستند و از قمیص نفی به خلع اثبات مفتخر و فائز نشدند؟ و دیگر چرا در وعده های الهی بدا شد که سبب ادبار بعضی مقبلین شود؟ بسیار تأمل باید تا بر اسرار امور غیبی واقف شوید و از طیب معنوی گلستان حقیقی بوئی برید و تصدیق نمائید که امتحانات الهیه همیشه در ما بین عباد او بوده و خواهد بود تا نور از ظلمت و صدق از کذب و حق از باطل و هدایت از ضلالت و سعادت از شقاوت و خار از گل ممتاز و معلوم شود. چنانچه فرمود: "الم أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتَرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ."

And now, consider and reflect a moment upon the waywardness of this people. What could have been the reason for such denial and avoidance on their part? What could have induced them to refuse to put off the garment of denial, and to adorn themselves with the robe of acceptance? Moreover, what could have caused the nonfulfillment of the divine promise which led the seekers to reject that which they had accepted? Meditate profoundly, that the secret of things unseen may be revealed unto you, that you may inhale the sweetness of a spiritual and imperishable fragrance, and that you may acknowledge the truth that from time immemorial even unto eternity the Almighty hath tried, and will continue to try, His servants, so that light may be distinguished from darkness, truth from falsehood, right from wrong, guidance from error, happiness from misery, and roses from thorns. Even as He hath revealed: "Do men think when they say 'We believe' they shall be let alone and not be put to proof?"

قمیص: پیراهن = قمیص نفی: لباس عدم ایمان
خلع: جامه های مزین = خلع اثبات: لباس ایمان
طیب: بوی خوش

آیه سوره عنکبوت آیه ۲ "الم أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتَرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ." یعنی آیا مردم پنداشتند که تا گفتند ایمان آوردیم رها می شوند و مورد آزمایش قرار نمی گیرند.

مندرج در تفسیر المیزان است که "کلمه (حسب) از ماده حسبان است که معنای پندار را می دهد و جمله (ان یترکوا) قائم مقام دو مفعول آن است، (چون این ماده همیشه دو مفعول می گیرد، همچنان که در فارسی هم می گوئیم: من فلانی را پسر فلانی پنداشتم)، و جمله (ان یقولوا) با تقدیر باء سببیت (بان یقولوا) می باشد و کلمه (فتنه) به معنای آزمایش است، و چه بسا بر معنای مصیبت و عذاب اطلاق شود، که معنای اول با سیاق سازگارتر است، و استفهام در آیه استفهام انکاری است."

امتحان:

حضرت علی علیه السلام میفرماید: "فِي تَقَلُّبِ الْأَحْوَالِ عِلْمُ جَوَاهِرِ الرِّجَالِ" در فراز و نشیب ها و حالات گوناگون، جوهری انسان آشکار می شود و ایمان واقعی در هنگام سختی ها روشن می گردد."

در روایت نیز می خوانیم: "يُفْتَنُونَ كَمَا يُفْتَنُ الذَّهَبُ ... وَ يُخْلَصُونَ كَمَا يُخْلَصُ الذَّهَبُ" آزمایش می شوند همان گونه که طلا در کوره آزمایش می شود، و خالص می شوند همان طور که فشار آتش ناخالصی های طلا را از بین می برد"

"زینهار از افتتان و امتحان الهی آسوده نشوید و در کلّ حین پناه بخداوند متعال برده که شاید الیوم از صراط واضح منحرف نشوید و نلغزید فطوبی للثّابّین چه که امتحان برای کلّ بوده و خواهد بود و احدی از کمندش خارج نه إِلَّا مَنْ شَاءَ رَبِّكَ اگر نسیم عدلش مرور نماید صدهزار جوهر نور را در ظلمت نفس و هوی مشاهده نمائی و اگر نسیم فضلش هبوب فرماید صد هزار هیالک فانیه را بمقرّ عرش باقیه ملاحظه کنی" (ص ۶۷ ج ۷ مائده آسمانی ط ۱۲۹ بدیع)

جنس استدلال/قیاس: تعلیل قرآنی-تفسیری + قیاس شرعی/استثنائی با استقرای نقلی

تحلیل مفهومی

پرسش اول: چرا مردم در طول مدتی طولانی، اعتراض کردند و از قمیص نفی به خلع اثبات نرسیدند؟

پرسش دوم: چرا در وعده های الهی بدا رخ داد، که سبب برگشت برخی از مؤمنان شد؟

دعوت به تأمل برای وصول به شناخت اسرار امور غیبی.
نتیجه نهایی: امتحان الهی دائمی است، تا از طریق آن: نور از ظلمت، صدق از کذب، حق از باطل، هدایت از ضلالت، سعادت از شقاوت، و گل از خار ممتاز شود.

صورت‌بندی استدلال صوری

- P₁. در طول تاریخ، عباد نسبت به مظاهر الهی اعتراض کرده و از حقیقت احتراز کرده‌اند.
P₂. در تحقق وعده‌های الهی، گاه بداء رخ داده که باعث بازگشت برخی از مؤمنان شده است.
P₃. تأمل در این وقایع ما را به درک اسرار غیبی رهنمون می‌کند.
P₄. قاعده عام الهی این است که در هر زمان، امتحانات الهی در میان خلق جاری است.
C: بنابراین، اعتراض مردم، احتراز، و بداء، نه تنها دال بر بطلان حقیقت نیست، بلکه خود بخشی از سازوکار امتحان الهی است برای تمییز میان:
نور و ظلمت، صدق و کذب، حق و باطل، هدایت و ضلالت، سعادت و شقاوت.

بند ۹: دعوت هود نبی و قاعدهٔ اعراض تدریجی: از استمرار پیام تا اغماض قوم

"و بعد از نوح جمال هود از مشرق ابداع مشرق شد و قریب هفتصد سنه آوازید به اختلاف اقوال، مردم را به رضوان قرب ذی الجلال دعوت نمود. و چه مقدار بلایا که به مثل غیث هاطل بر آن حضرت بارید تا آنکه کثرت دعوت سبب کثرت اعراض شد و شدت اهتمام علت شدت اغماض گردید. "و لَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا."

And after Noah the light of the countenance of Húd shone forth above the horizon of creation. For well-nigh seven hundred years, according to the sayings of men, He exhorted the people to turn their faces and draw nearer unto the Ridván of the divine presence. What showers of afflictions rained upon Him, until at last His adjurations bore the fruit of increased rebelliousness, and His assiduous endeavors resulted in the willful blindness of His people. "And their unbelief shall only increase for the unbelievers their own perdition."

غیث هاطل: باران ریزان.

إبداع: نو آوردن - ایجاد امور غیر عادی - قوس نزول - جهان آفرینش - انشاء اغماض = بستن چشم، چشم پوشی از حقیقت.

"چه مقدار بلایا که به مثل غیث هاطل بر آن حضرت بارید"

حضرت ولی امرالله میفرمایند: مظاهر الهیه تحمل بلایای شدید فرموده اند و به همین صورت نیز تمام مقدسین و شهداء و همانگونه که حضرت بهالله در یکی از ادعیه ی جمیلیه میفرمایند: همواره خون دل خوردند.

سوره ی فاطر، آیه ۳۹: "و لَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا."

کافران را کفرشان غیر از زیان نمی افزاید.

تفسیر المیزان: " این قسمت از آیه بیان می کند که کفر کفار بر ضرر خود ایشان است، چون کفرشان باعث خشم و عذاب خدا می شود."

کل آیه: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا مُقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا» اوست آن کس که شما را در این سرزمین جانشین گردانید پس هر کس کفر ورزد کفرش به زیان اوست و کافران را کفرشان جز دشمنی نزد پروردگارشان نمی افزاید و کافران را کفرشان غیر از زیان نمی افزاید. حضرت هود پس از مدتی دعوت موفق شد جمع قلیلی را هدایت کند و بقیه را خداوند بطوفان باد شدید بھلاکت رساند و آن باد و طوفان مدت هفت شب و هشت روز بر آنها میوزید تا همه را نابود ساخت.

قوم عاد از نژاد عرب، در جنوب جزیره العرب زندگی می کردند. اینان از فرزندان عاد بن عوص بن أرم بن سام بن نوح بودند که نام جدشان را بر روی قبیله خود گذاشتند. این قوم اندامی درشت داشتند و از نعمت های فراوان برخوردار بودند. رقرآن تعبیر عاد اولی نیز وجود دارد: «وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى؛ و اوست که قوم عاد نخستین را هلاک کرد» عاد اولی، همان قوم حضرت هود بوده اند که پس از قوم حضرت نوح و قبل از قوم ثمود زندگی می کردند. در نتیجه عاد دومی نیز وجود داشته و برخی مفسران عاد دوم را قوم ثمود دانسته اند. قوم عاد خدایان متعدد را می پرستیدند، [سوره هود، آیه ۵۳] آنها در هر مرحله ای برای خود بتی به عنوان سرگرمی می ساختند و در زیر زمین مخزن های آب درست می کردند به امید اینکه جاودانه خواهند بود. [طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۴۵۷؛ طبرسی، تفسیر مجمع البیان، ۱۳۵۲ ش، ج ۲۳، ص: ۱۵؛ مکارم، تفسیر نمونه، ج ۶، ۲۳۲-۲۲۶]. حضرت هود برای هدایت آنان مبعوث شد. [سوره هود، آیه ۵۰] قرآن از هود(ع) تعبیر به برادر قوم عاد می کند. [سوره هود، آیه ۵۰] علت این تعبیر این است که حضرت هود از قوم عاد بود. [طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۹۸] علامه طباطبائی معتقد است که احتمال دارد که قوم عاد غیر از هود(ع)، پیغمبران دیگری نیز داشته اند که قبل از هود و بعد از جناب نوح(ع) در بین آنان مبعوث شده باشد ولی قرآن کریم نام آنان را نبرده باشد و لیکن سیاق آیات با این احتمال مساعد نیست. [طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۴۵۳] مفسران معتقدند بر اساس آیه «وَأَتَّبِعُوا أَمْرًا كَلًّا جَبَّارًا عَنِيدًا» [سوره هود، آیه ۵۹] می توان نتیجه گرفت که قوم عاد گرفتار سه خصلت انکار آیات الهی، نافرمانی انبیاء و اطاعت کردن از جباران بودند. در واقع آنها از دستورات هر جبار و زورگوی عنیدی پیروی می کردند و همین گوش به فرمان جباران بودن، آنان را از پیروی هود(ع) و

پذیرفتن دعوتش باز داشت. خداوند در ادامه توصیف قوم عاد در سوره احقاف عنوان کرده است «وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَغْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» یعنی به خاطر آن سه خصلت نکوهیده، لعنت در همین دنیا و در قیامت دنبالشان کرد و از رحمت خدا دور شدند، مصداق این لعن همان، عذابی بود که آن قدر تعقیبشان کرد تا به آنها رسید و نابودشان کرد. [طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۴۵۳؛ مکارم، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱ ش، ج ۹، ص ۱۴۴-۱۴۳]

دعوت هود نبی در احادیث و اخبار اسلامی در نهایت اختلاف است و در عهدین ابداً ذکر از هود و صالح و قوم عاد و ثمود موجود نیست و اختصاص به قرآن دارد. دوره ی دعوت هود را از چهل و اند سال نوشته اند تا میرسد به هفتصد سال و بعضی هم بیشتر گفته اند. چنانچه آمده است: حضرت هود در سن ۸۰۷ سالگی از دنیا رفت و در حضرموت مدفون گردید. و به قولی دیگر هنگامی که هود به مکه سفر کرده بود در ۴۶۰ سالگی (یا به قول دیگری ۷۶۰ سالگی) از دنیا رفت و قبر او در وادی السلام در نجف اشرف است. [خلاصه تاریخ انبیاء، ص ۲۸، ۲ - حیوة القلوب، علامه مجلسی، ص ۱۶۳، ۳ - تاریخ بلعمی، ص ۱۵۴]

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی-تاریخی + تعلیل تفسیری/علی («لا یزید... إلا خساراً»)

تحلیل مفهومی

پیامبر الهی (هود) پس از نوح ظاهر شد و مدت طولانی (حدود ۷۰۰ سال) دعوت کرد. شدت و استمرار دعوت، به جای تأثیر مثبت، باعث اعراض بیشتر مردم شد. و اهتمام بیش‌تر پیامبر به هدایت، سبب اغماض (چشم‌پوشی، بی‌اعتنایی) بیشتر مردم گردید. آیه قرآنی تأیید می‌کند که کفر کفار جز خسارتشان را نمی‌افزاید.

صورت‌بندی استدلال صوری

- P₁: جمال هود قریب ۷۰۰ سال مردم را به رضوان الهی دعوت نمود.
P₂: دعوت شدید و مستمر او نه‌تنها باعث ایمان نشد، بلکه سبب اعراض بیشتر شد.
P₃: شدت اهتمام پیامبر موجب شد که مردم بیشتر چشم‌پوشند و روی‌گردان شوند.
P₄: آیه قرآنی دلالت دارد بر این که اصرار بر کفر جز بر زیان کفار نمی‌افزاید:
«وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲)
C: پس، در مواردی: استمرار و شدت دعوت الهی، در مواجهه با دل‌های قاسی، نه‌تنها سبب ایمان نمی‌شود، بلکه ممکن است به اعراض و اغماض بیش‌تر بینجامد، و این نیز بخشی از قاعده امتحان و خسارت کفورزان است.

"و بعد هیکل صالحی از رضوان غیبی معنوی قدم بیرون نهاد و عباد را به شریعه قرب باقیه دعوت نمود و صد سنه او ازید امر به اوامر الهی و نهی از مناهی می فرمود، ثمری نبخشید و اثری ظاهر نیامد. و چند مرتبه غیبت اختیار فرمود. با آنکه آن جمال ازلی ناس را جز به مدینه احدیه دعوت نمی نمود. چنانچه می فرماید: "و إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ" "إِلَى آخِرِ الْقَوْلِ: "قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّ لَإِفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ." و هیچ فائده نبخشید تا آنکه به صبحه ای جمیع به نار راجع شدند."

And after Him there appeared from the Ridván of the Eternal, the Invisible, the holy person of Sálíh, Who again summoned the people to the river of everlasting life. For over a hundred years He admonished them to hold fast unto the commandments of God and eschew that which is forbidden. His admonitions, however, yielded no fruit, and His pleading proved of no avail. Several times He retired and lived in seclusion. All this, although that eternal Beauty was summoning the people to no other than the city of God. Even as it is revealed: "And unto the tribe of Thamúd We sent their brother Sálíh. 'O my people,' said He, 'Worship God, ye have none other God beside Him....' They made reply: 'O Sálíh, our hopes were fixed on thee until now; forbiddest thou us to worship that which our fathers worshipped? Truly we misdoubt that whereunto thou callest us as suspicious.'" All this proved fruitless, until at last there went up a great cry, and all fell into utter perdition.

سوره ی هود آیه ی شصت و یک و شصت و دو: "وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ. قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّ لَإِفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ."

ترجمه: و به سوی [قوم] ثمود برادرشان صالح را [فرستادیم] گفت ای قوم من خدا را بپرستید برای شما هیچ معبودی جز او نیست او شما را از زمین پدید آورد و در آن شما را استقرار داد پس از او آمرزش بخواهید آنگاه به درگاه او توبه کنید که پروردگارم نزدیک [و] اجابت کننده است. گفتند ای صالح به راستی تو پیش از این میان ما مایه امید بودی آیا ما را از پرستش آنچه پدرانمان می پرستیدند باز می داری و بی گمان ما از آنچه تو ما را بدان می خوانی سخت دچار شکیم. در تفسیر المیزان در خصوص آیه ای که ذکرش رفت چنین آمده است: "راغب گفته: کلمه (انشاء) به معنای ایجاد و تربیت چیزی است و بیشتر در جانداران (که تربیت بیشتری لازم دارند) استعمال می شود، در قرآن کریم فرموده: (هو الذی انشاکم و جعل لکم السمع و الابصار). و کلمه (عمارت) (بر خلاف کلمه (خراب) که به معنای از اثر انداختن چیزی است)، به معنای آباد کردن چیزی است تا اثر مطلوب را دارا شود، مثلاً می گویند: (عمر ارضه) یعنی فلانی زمین خود را آباد کرد، و مضارع آن (يعمر) و مصدرش (عمارة) است، قرآن کریم می فرماید: (و عمارة المسجد الحرام) و گفته می شود: (عمرته فهو معمور - من آن را آباد کردم پس معمور شد)، باز در قرآن کریم میخوانیم: (و عمروها اکثر مما عمروها - آنچه اینان زمین را آباد کردند) پیشینیان بیش از اینها آباد کردند و نیز در قرآن کریم از مشتقات این ماده نام بیت المعمور را میخوانیم و وقتی گفته می شود: (اعمرته الارض) و همچنین اگر گفته شود: (استعمرته الارض) معنایش این است که من زمین را به دست فلانی سپردم تا آبادش کند، در این معنا نیز در قرآن کریم میخوانیم: (و استعمرکم فیها). ... معنای جمله (هو انشاکم من الارض و استعمرکم فیها) (با در نظر داشتن اینکه کلام افاده حصر می کند) این است که خدای تعالی آن کسی است که شما را از مواد زمینی این زمین ایجاد کرد، و یا به عبارتی دیگر بر روی مواد ارضی، این حقیقتی که نامش انسان است را ایجاد کرد و سپس به تکمیلش پرداخته، اندک اندک تربیتش کرد و در فطرتش انداخت تا در زمین تصرفاتی بکند و آن را به حالی در آورد که بتواند در زنده ماندن خود از آن سود ببرد و احتیاجات و نواقصی را که در زندگی خود به آن برمی خورد برطرف سازد، و خلاصه می خواهد بفرماید شما نه در هست شدنتان و نه در بقایاتان هیچ احتیاجی به این بتها ندارید تنها و تنها محتاج خدای تعالی هستید. پس اینکه حضرت صالح (علیه السلام) به قوم خود گفت: (هو الذی انشاکم من الارض و استعمرکم فیها) در مقام تعلیل و بیان دلیلی است که آن جناب در دعوت خود به آن دلیل استدلال می کرده، دعوتش این

بود که: (یا قوم اعبدوا الله ما لکم من اله غیره - شما خدا را بپرستید که بجز او هیچ معبودی ندارید) و چون جمله مورد بحث استدلال بر این دعوت بوده، لذا جمله را با حرف عطف نیاورد، بلکه بدون حرف عطف و به اصطلاح بطور فصل آورده و فرمود: (هو الذی...)، گویا شخصی پرسیده اینکه میگوی تنها خدا را عبادت کنیم دلیلش چیست؟ در پاسخ فرموده دلیلش این است که او است که شما را در زمین و از زمین ایجاد کرد و آبادی زمین را به دست شما سپرد... کلمه (رجاء) وقتی در مورد انسانی استعمال می شود و مثلاً به کسی گفته می شود: (ما به تو امیدها داشتیم) منظور ذات آن کس نیست بلکه منظور افعال و آثار وجودی او است، و وقتی عبارت فوق به کسی گفته می شود که جز آثار خیر و نافع از او انتظار نداشته باشند پس (مرجو) بودن صالح در بین مردمش به این معنا است که او تا بوده دارای رشد عقلی و کمال نفسانی و شخصیت خانوادگی بوده که همه امید داشته اند روزی از خیر او بهره مند شده و او منافی برای آنها داشته باشد، و از جمله (کنت فینا) بر می آید که آن جناب مورد امید عموم مردم بوده است. پس اینکه گفتند: (یا صالح قد کنت فینا مرجوا قبل هذا) معنایش این است که قوم ثمود از تو امید داشتند که از افراد صالح این قوم باشی و با خدمات خود به مجتمع ثمود سود رسانی و این امت را به راه ترقی و تعالی وادار سازی چون این قوم از تو نشانه های رشد و کمال مشاهده کرده بود ولی امروز به خاطر کج سلیقگی که کردی و به خاطر بدعتی که با دعوت خود نهادی از تو مایوس شد. و اینکه گفتند: (انتهینا ان نعبد ما یعبداؤنا) پرسش و استفهامی بوده که از در انکار کرده اند و انگیزه شان از این پرسش انکاری، مذمت و ملامت آن حضرت بوده و این استفهام در مقام تعلیل جمله قبل است که حاصل هر دو جمله چنین می شود: علت مایوس شدن قوم ثمود از تو این است که تو این قوم را دعوت می کنی به توحید و نهی می کنی از اینکه سنتی از سنن قومیت خود را اقامه کنند، و (می گوی که) روشنترین مظاهر ملیت خود را محو سازند با اینکه سنت بتپرستی از سنتهای مقدس این مجتمع قومی ریشه دار بوده و اصلی ثابت دارند و دارای وحدت قومیت هستند آن هم قومیتی دارای اراده و استقامت در رای."

نسب حضرت صالح: قطب راوندی گفته است که: حضرت صالح علیه السلام پسر ثمود پسر عاد پسر ارم پسر سام پسر حضرت نوح بود و مشهور آن است که: صالح پسر عبید پسر اسف پسر ماشخ پسر عبید پسر حاذر پسر ثمود پسر عاثر پسر ارم پسر سام بود. {حیوة القلوب، ج ۱، ص ۳۰۸}

ثمود قومی از عرب اصیل بوده اند که در سرزمین "وادی القرى" بین مدینه و شام زندگی می کردند و این قوم از اقوام بشر ما قبل تاریخ جز اندکی چیزی از زندگی این قوم را ضبط نکرده و گذشت قرن‌ها باعث شده که اثری از تمدن آنها بر جای نماند بنابراین دیگر به هیچ سخنی که درباره این قوم گفته شود اعتماد نیست. قوم ثمود طبق سنت قبائل زندگی می کردند که پیرمردان و بزرگتران، در قبیله حکم می راندند و در شهری که جناب صالح علیه السلام در آنجا مبعوث شد هفت طایفه بودند که کارشان فساد در زمین بود و هیچ کار شایسته ای نداشتند. (سوره نمل، آیه ۴۸)

"چند مرتبه غیبت اختیار فرمود"

ابوحزمه ثمالی از امام باقر علیه السلام روایت می کند: جبرئیل هلاکت قوم ثمود را برای پیامبر صلی الله علیه و آله این گونه بازگو کرد: صالح در حالی که بیش از شانزده سال از عمرش نمی گذشت به پیامبری مبعوث گشت و تا سن ۱۲۰ سالگی در میان قومش به ارشاد آن ها می پرداخت. اما آن ها به دعوت وی وقعی نمی نهادند و سر بر آستان بتانی می ساییدند که بالغ بر هفتاد نوع بود. {داستان پیامبران یا قصه های قرآن از آدم تا خاتم (یوسف عزیزی)، ص ۱۷۳} حضرت صالح علیه السلام، پس از هلاکت قومش مدتی غایب شد و هیچکس از او خبری نداشت. پس از مدتی ظاهر شد و به میان کسانی که از عذاب نجات یافته بودند برگشت. {بحار ج ۱۱، چاپ بیروت ص ۳۸۷} در ضمن اقوال غایب شدن حضرت صالح در دو روایت آمده است. امام باقر علیه السلام در کتاب "اکمال الدین و اتمام النعمه" نوشته شیخ صدوق علیه الرحمه بحار ج ۵۱ ص ۲۱۵-۲۱۶، باب ۱۳}

"به صیحه ای جمیع به نار راجع شدند"

اشاره به خاتمه احوال ثمود است که بواسطه ی اعراض از صالح پیغمبر و کفر به خدا و پرستش اصنام بالاخره به عذاب الهی گرفتار شدند و به صیحه ای (بانگ، فریاد) بهلاکت رسیدند.

معجزه ی حضرت صالح:

ناقه صالح، شتر ماده‌ای بود که با معجزه الهی و در تایید حضرت صالح خلق شد. قرآن در چند آیه از ناقه صالح یاد کرده و در عموم موارد از آن به «ناقة الله» تعبیر می‌کند. قرآن این ناقه را نشانه و دلیلی از طرف پروردگار معرفی می‌کند: قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ؛ دلیل روشنی از طرف پروردگارتان برای شما آمده. این ناقه الهی برای شما معجزه‌ای است. ناقه صالح با اینکه معجزه‌ای بزرگ بود، اما قوم ثمود به دستورات خداوند درباره او پایبند نماندند و او را کشته، و به صالح چنین گفتند: «ای صالح، اگر پیامبر هستی آنچه را به ما وعده می‌دهی بیاور»

در تفسیر ناقه، فی الروایات عن أهل البيت عليهم السلام قولهم: "نحن ناقة الله" یعنی مائیم ناقه خدا البته مقصود آن حضرت این بوده است که چون ناقه صالح پیغمبر که ناقه الله بوده، دچار ظلم و آزار قوم لدود واقع شده آن حضرت و سایر ائمه اطهار هم چون گرفتار ظالم ستمکاران بوده اند خودشان را از لحاظ مظلومیت به ناقه صالح تشبیه فرموده اند. حضرت عبدالبهاء میفرماید: " ناقه صالح نفس مقدس صالح بود و از این معانی که پستان رحمانی آن وجود مبارک است، رزق روحانی و لبن روحانی نازل. اما نفوس خبیثه آن ناقه ی الهیه را پی نمودند و انکار کردند و تکذیب نمودند و به عذاب الیم جرمان و کفران و طغیان گرفتار شده و به هلاکت ابدی افتادند و اما آن چشمه، چشمه ی حیات این جهان بود. و مِنْ الماء كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ... آن قوم عنود خواستند که زندگانی این جهان فانی به تمامه شایان ایشان باشد. لهذا به انکار و استکبار و اذیت و اضطهاد قیام کردند و آن ناقه ی الهی را پی نمودند و چون آن ناقه ی الهی را انکار کردند، نتیجه و اثر آن حضرت از میان آن قوم خروج نمود و غائب گردید. این است که مذکور است که نتیجه ی ناقه (بچه ی او) رو به کوه و صحرا نهاد. (مائده آسمانی جلد ۲، صفحه ۹۹)

جنس استدلال/قیاس:

استقرای نقلی-تاریخی با استناد قرآنی؛ قیاس استثنایی منفصل حقیقی (اگر دعوت الهی آید، یا قبول مستعدین یا تکذیب اکثریت → در این مورد تکذیب محقق و صیحه فرجام)؛ تعلیل تفسیری-غایی (غایت دعوت = توحید/مدینه احدیه؛ عدم اثر به علل نفسانی قوم)؛ نقد تمسک به سنت آباء به مثابه مغالطه.

مواد قیاس: متواترات/مقبولات، مشهورات، حدسیات تفسیری.

تحلیل مفهومی

پیامبر صالح از عالم غیب ظاهر شد و مردم را به قرب الهی دعوت کرد. مدت زمان دعوت: حدود ۱۰۰ سال یا بیشتر.

دعوت او شامل اوامر و نواهی الهی بود.

چند بار غیبت اختیار کرد (احتمالاً به جهت آزار یا بی‌ثمری دعوت).

با این‌که چیزی جز توحید و عبودیت نمی‌خواست، مردم او را انکار کردند.

مردم می‌گفتند: "تو تا دیروز مرجو بودی، حال ما را از عبادت پدران نهی می‌کنی؟"

سرانجام به سبب انکارشان، همه با صیحه/ای نابود شدند.

صورت‌بندی استدلال صوری

- P1: صالح پیامبری بود که از عالم الهی برای هدایت مردم ظاهر شد.
 - P2: او برای مدت طولانی (۱۰۰ سال یا بیشتر) مردم را تنها به توحید و قرب الهی دعوت نمود.
 - P3: مردم، با وجود شناخت سابق از شخصیت او، دعوتش را انکار کردند و آن را بر خلاف عادات و سنت‌های آبا و اجداد دانستند.
 - P4: دعوت‌های مکرر و خالصانه صالح، ثمری نبخشید و آثار ظاهری در پذیرش عمومی ظاهر نشد.
 - P5: در نهایت، مردم به سبب اعراض، به عذاب نابود شدند (صیحه).
 - (C): بنابراین، حتی در مواردی که دعوت پیامبران:
- از سوی شخصیتی مورد اعتماد باشد، در طول زمانی بسیار انجام گیرد، کاملاً در چارچوب توحید و شریعت الهی باشد،
- ⇐ باز هم انکار و اعراض عمومی ممکن است، و چنین انکاری در نهایت منجر به نابودی و خسران اهل انکار می‌گردد.

نکته: آیه قرآنی ذکر شده —«قَدْ كُنْتَ فِيْنَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا...»— نشان می‌دهد که نوعی بحران معرفت‌شناختی در مواجهه با پیامبر رخ می‌دهد. مردم نمی‌توانند میان تاریخ‌مندی اجتماعی پیامبر و وحیانی بودن رسالت او تمایز بگذارند؛ از این رو دعوت الهی را انکار می‌کنند چون با خاطرات و عادات ایشان ناسازگار است.

بند ۱۱: دعوتِ خلیل، حسد و اعراضِ قوم، آتش و هجرت

"و بعد جمال خلیل کشف نقاب نمود و عَلم هُدی مرتفع شد و اهل ارض را به نور تقی دعوت فرمود. هر چه مبالغه در نصیحت فرمود جز حسد ثمری نیاورد و غیر غفلت حاصلی نبخشید إِلَّا الَّذِینَ هُمْ انْقَطَعُوا بِكُلِّهِمْ إِلَى اللَّهِ و عَزَّوْا بِجَنَاحِی الْإِیقَانِ إِلَى مَقَامٍ جَعَلَهُ اللَّهُ عَنِ الْإِدْرَاكِ مَرْفُوعًا. و تفصیل آن حضرت مشهور است که چه مقدار اعداء احاطه نمودند تا آنکه نار حسد و اعراض افروخته شد. و بعد از حکایت نار، آن سراج الهی را از بلد اخراج نمودند چنانچه در همه رسائل و کتب مذکور است."

Later, the beauty of the countenance of the Friend of God appeared from behind the veil, and another standard of divine guidance was hoisted. He invited the people of the earth to the light of righteousness. The more passionately He exhorted them, the fiercer waxed the envy and waywardness of the people, except those who wholly detached themselves from all save God, and ascended on the wings of certainty to the station which God hath exalted beyond the comprehension of men. It is well known what a host of enemies besieged Him, until at last the fires of envy and rebellion were kindled against Him. And after the episode of the fire came to pass, He, the lamp of God amongst men, was, as recorded in all books and chronicles, expelled from His city.

إِلَّا الَّذِینَ هُمْ انْقَطَعُوا بِكُلِّهِمْ إِلَى اللَّهِ و عَزَّوْا بِجَنَاحِی الْإِیقَانِ إِلَى مَقَامٍ جَعَلَهُ اللَّهُ عَنِ الْإِدْرَاكِ مَرْفُوعًا.

از حضرت به‌الله است که معنای آن چنین میشود: مگر کسانی که تماماً به سوی خدا منقطع شدند و با دو بال ایقان به مقامی عروج کردند که خدا آنها را برتر از ادراک قرار داد.

نار حسد و اعراض:

امام باقر میفرماید: إِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ الْيَابِسَ. حسد مانند آتشی که هیزم خشک را با حرص و وَّلَع می‌خورد، ایمان آدمی را به سرعت تباہ و نابود می‌سازد. (بحار، ج ۷۵، ص ۲۵۲)

نام پدر حضرت ابراهیم در تورات، تَارُخ و در قرآن آزر است. علت این تفاوت این است که در نظام خویشاوندی آن دوره، عمو همان نقش و احترام پدر را داشته و پدر حضرت ابراهیم در خردسالی ایشان فوت میکند و عمویشان سرپرستی ایشان را به عهده می‌گیرد.

در مورد نسب حضرت ابراهیم شبهاقی مطرح شده است، در قرآن اسم پدر آن حضرت آزر ذکر شده و در تورات اسم پدر ایشان تارخ است. عده ای اصل را بر این گرفتند که چون از لفظ آب استفاده شده پس اسم پدر ایشان بنا به نص صریح قرآن آزر است، اما از محتویات متن بر میآید که نام عموی ایشان فی الحقیقه آزر بوده و اسم پدر ایشان تارخ است. همچنان که حدیثی آمده است: ام سلمه همسر پیامبر (ص) می‌گوید: از پیامبر (ص) شنیدم که فرمود: "...عدنان هوأد بن أدد بن اليسع بن الهميسع بن سلامان بن نبت بن حمل بن قیدار بن إسماعيل بن إبراهيم (ع) بن تارخ بن تاخور بن ساروخ بن أروعاء بن فالغ بن عابرو هو هودع بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح (ع) بن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ و يقال أخنوخ و هو إدريس بن يارد بن مهلائيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم (ع) أبي البشر"

جنس استدلال/قیاس:

استقرای نقلی-تاریخی با استناد شهرت روایی؛ قیاس استثنایی منفصل حقیقی (یا پذیرش دعوتِ توحیدی یا حسد/اعراض عام → واقع شده: حسد و اخراج)؛ تعلیل علی-تفسیری (مبالغه در نصیحت ↔ برانگیخته شدن حسد؛ حسد ↔ افروختن «نار» ↔ اخراج)؛ اشاره به قیاس اقترانی ضمنی در توصیف «انقطاع حقیقی ⇒ عروج به مقام مرفوع.» مواد قیاس: متواترات/مقبولات، مشهورات، حدسیات تفسیری.

تحلیل مفهومی

ابراهیم (خلیل) ظهور کرد و مردم را به نور تقوا و هدایت دعوت نمود. نصیحت‌ها و دعوت‌های او ثمری نداشت جز حسد و غفلت. تنها کسانی که با تمام وجود به خدا روی آوردند و با دو بال ایقان عروج کردند، به مقامی دست یافتند که فوق ادراک است. دشمنان او را احاطه کردند، آتش حسد و اعراض افروخته شد، و سرانجام او را از شهر اخراج کردند. نتیجهٔ ضمنی: دعوت صادقانه و خالصانهٔ پیامبران، لزوماً با پذیرش اکثریت مواجه نمی‌شود؛ بلکه اغلب با هجوم، اخراج، حسد و انکار همراه است. فقط افراد خاص (منقطعین) به حقیقت راه می‌یابند.

صورت‌بندی استدلال صوری

- P1. ابراهیم پیامبر خدا بود که با نور هدایت، اهل زمین را به تقوی فراخواند.
P2. او در نصیحت و دعوت مبالغه کرد، اما نتیجه‌ای جز حسد و غفلت اکثریت نداشت.
P3. تنها گروهی خاص، یعنی کسانی که با تمام وجود از غیر خدا بریدند، با ایقان به مقام قرب رسیدند.
P4. دشمنان او را احاطه کردند، بر او حسد بردند، و در نهایت او را از شهر اخراج نمودند.

C:

بنابراین:

دعوت انبیاء—حتی در بالاترین درجات اخلاص و نصیحت—همواره با انکار، حسد، اعراض و طرد از سوی اکثریت مواجه شده است. و راه نجات تنها برای کسانی باز است که با تمام هستی خود به خدا روی آورند.

این بند، مانند بند پیشین، به بحران نسبت میان حق و پذیرش اجتماعی می‌پردازد: حق، الزاماً در کثرت و پذیرش همگانی نیست؛ بلکه مسیر آن به درونی‌ترین لایه‌های وجود انسان منقطع مربوط است. شاید حتی بتوان گفت که غالباً برعکس است چنانچه در کلمات مبارکه مکتونه می‌خوانیم: "ای همگنان، ابواب لامکان باز گشته و دیار جانان از دم عاشقان زینت یافته و جمیع از این شهر روحانی محروم مانده‌اند الاً قلیلی و از آن قلیل هم با قلب طاهر و نفس مقدس مشهود نگشت الاً اقل قلیلی" مشابه همین مطلب نیز در قرآن موجود است که به صراحت یا به کنایه به این موضوع اشاره می‌کنند که اکثریت مردم، یا به خدا ایمان حقیقی نمی‌آورند، یا حقیقت دین و عمق معارف الهی را درک نمی‌کنند، یا از حق رویگردان هستند. این آیات بیانگر یک واقعیت در مورد طبیعت انسان و جوامع بشری از دیدگاه قرآن است و نشان می‌دهد که پیروی از حق و حقیقت، نیازمند بصیرت، تفکر و مجاهدت با نفس است و امری نیست که اکثریت به سادگی به آن دست یابند. مشهورترین و صریح‌ترین آیه در این زمینه، آیه زیر است که به شکل‌های مختلف تکرار شده است: "وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ" (سوره یوسف، آیه ۱۰۳) و بیشتر مردم، هرچند آرزومند (ایمان آوردنشان) باشی، ایمان نخواهند آورد. این آیه خطاب به پیامبر اسلام (ص) است و به او دل‌داری می‌دهد که اگر اکثریت مردم ایمان نمی‌آورند، این از نقص دعوت او نیست، بلکه به دلیل عدم آمادگی و پذیرش خود آنهاست. آیه‌ای دیگر با همین مضمون: "...وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ" (سوره هود، آیه ۱۷ و سوره رعد، آیه ۱) ...ولی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند.

آیاتی نیز وجود دارد که به عدم درک و علم اکثر مردم اشاره دارند. این دسته از آیات بیان می‌کنند که بسیاری از مشکلات عقیدتی مردم، ریشه در جهل و عدم استفاده از ابزارهای شناختی مانند عقل و تفکر دارد. "...وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" (سوره اعراف، آیه ۱۸۷ و سوره روم، آیه ۶) ...ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. این "ندانستن" صرفاً جهل به علوم ظاهری نیست، بلکه عمدتاً به معنای عدم درک حقایق عالم هستی، هدف خلقت و سنت‌های الهی است. ناسپاسی و کفران نعمت، یکی از نشانه‌های عدم درک حقیقت و دور بودن از ایمان واقعی است. قرآن تأکید می‌کند که با وجود نعمت‌های بی‌شمار الهی، اکثر انسان‌ها شکرگزار نیستند. "...إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ" (سوره بقره، آیه ۲۴۳ و سوره یونس، آیه ۶۰) ...همانا خداوند بر مردم صاحب فضل است، ولی بیشتر مردم سپاسگزاری نمی‌کنند.

همچنین قرآن بیان می‌کند که مشکل بسیاری از مردم، ندانستن حق نیست، بلکه بی‌زاری و کراهت آن‌ها از پذیرش حقیقت است، زیرا حق با منافع و امیال نفسانی آن‌ها در تضاد است. "لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ گَارِهُونَ" (سوره زخرف، آیه ۷۸) قطعاً ما حق را برای شما آوردیم، ولی بیشتر شما از حق بیزار و رویگردان بودید. قرآن ریشه گمراهی اکثریت را پیروی از حدس و گمان به جای علم و یقین معرفی می‌کند. "وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لَيُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ" (سوره انعام، آیه ۱۱۶) و اگر از بیشتر کسانی که در روی زمین

هستند اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه می کنند؛ (زیرا) آنها تنها از گمان پیروی می نمایند و جز به تخمین و حدس نمی پردازند.

نکته: این بند، مانند بند پیشین، به بحران نسبت میان حق و پذیرش اجتماعی می پردازد: حق، الزاماً در کثرت و پذیرش همگانی نیست؛ بلکه مسیر آن به درونی ترین لایه های وجود انسان منقطع مربوط است. از نظر پدیدارشناسی دینی، این نشان دهنده پارادایم عرفانی-امتحانی در باب هدایت است.

بند ۱۲ : دعوتِ موسی، اعتراضِ فرعون/ملأ، و حجتِ «مؤمنِ آلِ فرعون»

"و بعد زمان او منقضی شد تا نوبت به موسی رسید و آن حضرت به عصای امر و بیضای معرفت از فاران محبت الهیه با ثعبان قدرت و شوکت صمدانیه از سینای نور به عرصه ظهور ظاهر شد و جمیع من فی الملک را به ملکوت بقا و اثمار شجره وفا دعوت نمود. و شنیده شد که فرعون و ملأ او چه اعتراض ها نمودند و چه مقدار احجار ظنونات از انفس مشرکه بر آن شجره طیبه وارد آمد. تا به حدی که فرعون و ملأ او همت گماشتند که آن نار سدره ربانیه را از ماء تکذیب و اعراض افسرده و مخمود نمایند. و غافل از اینکه نار حکمت الهیه از آب عنصری افسرده نشود و سراج قدرت ربانیه از بادهای مخالف خاموشی نپذیرد. بلکه در این مقام ماء سبب اشتعال شود و باد علت حفظ لَوِ اَنْتُمْ بِالْبَصْرِ الْحَدِيدِ تَنْظُرُونَ وَفِي رِضَى اللَّهِ تَسْلُكُونَ. و چه بیانی خوش فرمود مؤمن آل فرعون چنانچه حکایت او را رب العزه برای حبیب خود می فرماید: "و قَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَابٌ." و بالاخره امر به جائی کشید که همین مؤمن را به نهایت عذاب شهید نمودند. آلا لعنةُ الله على القوم الظالمين."

And when His day was ended, there came the turn of Moses. Armed with the rod of celestial dominion, adorned with the white hand of divine knowledge, and proceeding from the Páran of the love of God, and wielding the serpent of power and everlasting majesty, He shone forth from the Sinai of light upon the world. He summoned all the peoples and kindreds of the earth to the kingdom of eternity, and invited them to partake of the fruit of the tree of faithfulness. Surely you are aware of the fierce opposition of Pharaoh and his people, and of the stones of idle fancy which the hands of infidels cast upon that blessed Tree. So much so that Pharaoh and his people finally arose and exerted their utmost endeavor to extinguish with the waters of falsehood and denial the fire of that sacred Tree, oblivious of the truth that no earthly water can quench the flame of divine wisdom, nor mortal blasts extinguish the lamp of everlasting dominion. Nay, rather, such water cannot but intensify the burning of the flame, and such blasts cannot but ensure the preservation of the lamp, were ye to observe with the eye of discernment, and walk in the way of God's holy will and pleasure. How well hath a believer of the kindred of Pharaoh, whose story is recounted by the All-Glorious in His Book revealed unto His beloved One, observed: "And a man of the family of Pharaoh who was a believer and concealed his faith said: 'Will ye slay a man because he saith my Lord is God, when He hath already come to you with signs from your Lord? If he be a liar, on him will be his lie, but if he be a man of truth, part of what he threateneth will fall upon you. In truth God guideth not him who is a transgressor, a liar.'" Finally, so great was their iniquity that this selfsame believer was put to a shameful death. "The curse of God be upon the people of tyranny."

عصای امر: حضرت به الله منظور از عصا را عصای امر دانستند. و بنابراین از امثال صادره است.

عصای حضرت موسی چندین معجزه داشته که قرآن به آنها اشاره کرده است:

در سوره قصص آیه ۳۱ اشاره به مار شدن عصا هنگام مبعوث شدن حضرت موسی (ع) به پیامبری است.

در سوره شعراء آیه ۳۲ سخن از اژدها شدن عصا نزد فرعون است.

همچنین در سوره شعراء، آیه های ۴۵ و ۴۶ درباره بلعیدن سحر ساحران توسط عصاست.

و در همین سوره آیه ۶۳ در مورد زدن عصا به دریا و باز شدن راه برای نجات قوم بنی اسرائیل است

در سوره بقره آیه ۶۰ صحبت درباره زدن عصا به سنگ و بیرون آمدن دوازده چشمه آب برای اسباط بنی اسرائیل است.

مقصود از حبال ساحران، همان ادله و استدلال های آنان بود و مقصود از عصا که مانند اژدها شد و آن مارها را بلعید، دلایل قوی و الهی مظهر امر بود که برادله باطل علما پیروز شد. عصا در واقع همان عصای شبانان است که برای هدایت و حفاظت گله از آن استفاده می کنند و رمزی از این است که پیامبران، شبانان عالم انسانی هستند. در اینجا جمال قدم می فرمایند که آن عصا در حقیقت، امر الهی بود که بر همه عالم فائق آمد.

بیضای معرفت: این نیز از امثله هاست و اشاره بدان است که حضرت موسی با نور معرفت الله برای مردم قیام فرمودند. ید بیضاء (دست تابان) از جمله معجزات نه گانه حضرت موسی (ع) بوده است. [سوره نمل، آیه ۱۲] قرآن در سوره های اعراف، طه، شعراء، نمل و قصص از آن یاد کرده و آن را چنین نقل کرده است: «اسْأَلْكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ: دستت را در گریبانَت ببر تا بدون هیچ عیبی سفید و درخشان بیرون آید». [سوره قصص، آیه ۳۲]

بنا بر آیات قرآن این معجزه یک بار قبل از رفتن موسی به ملاقات فرعون و برای آمادگی حضرت موسی (ع) رخ داد [سوره طه، آیه ۲۲-۲۴] بار دیگر در نزد فرعون، واقع شد. [سوره شعراء، آیه ۳۳-۳۴] همچنین در کتاب مقدس آمده است: «خداوند باز به او گفت: حال دستت را در بغلت فرو ببر. دستش را در بغلش فرو برد (همین که) آن را بیرون آورد اینک دستش برص گرفته، چون برف (سفید شده) بود.* گفت: دستت را به بغلت بازگردان. دستش را به بغلش بازگردانید. (همینکه) آن را از بغلش بیرون آورد اینک مثل بدنش گردید» [کتاب مقدس، سفر خروج؛ باب ۴: فقره ۷-۶]

اثمار شجره وفا: خدا با بندگان عهدی بسته که به موعود دیانت ایمان آورند و میوه ی درخت وفای به عهد و میثاق الهی، همین ایمان به مظهر امر جدید است.

فاران محبت: کاران سرزمینی است که انبیاء اسرائیل و حضرت موسی از آن عبور فرمودند. معنی کلمه فاران به تصریح قاموس کتاب مقدس موضع مغاره ها میباشد.... کوهی است در شمال شرقی دشت فاران که فعلاً آن را کوه مفرعه گویند. (از قاموس کتاب مقدس) اما مسلمانان و اعراب معتقدند که فاران به کوه ها و بیابان حجاز اطلاق می شود. تعبیر به محبت از آن جهت است که محبت خداوند به بندگان خود سبب شد که موسی را از فاران و سرزمین مقدس برای نجات و هدایت بندگان خود فرستاد.

ثعبان قدرت: در قرآن آمده است: "فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ" پس عصایش را افکند و بناگاه اژدهایی آشکار شد. حضرت به الله میفرمایند که منظور از مار و ثعبان همان قدرت خداوندی است که همواره همراه حضرت موسی بود. کما اینکه در کتاب "الفضائل" روایتی آمده است که در آن حضرت زهرا (س) و امام علی (ع) در طی گفتگویی هر کدام فضایل خود را برای دیگری بیان می کنند. و در آنجا حضرت علی در جواب اینکه حضرت فاطمه فرمود: أنا الشجرة التي تأتي أكلها كل حين، میفرمانید: وأنا مکلم الثعبان

سینای نور: طور سینا محلی است که حضرت موسی در آنجا به نبوت مبعوث و خداوند با او سخن گفت. و جمال قدم به این دلیل میفرمایند سینای نور و مقصود رتبه و مقامی است که نور الهی در آن مقام بر قلب موسی تجلی فرمود و او را به خلعت رسالت مخلع داشت و آن شجره همان شجره مبارکه زیتونیه لاشرقیه و لاغربیه است.

شجره طیبه: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ، تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْذِنُ رَبُّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»؛ آیا ندیدی چگونه خداوند «کلمه طیبه» را به درخت پاکیزه ای تشبیه کرد که ریشه آن در زمین ثابت و شاخه آن در آسمان است؟! هر زمان میوه خود را به اذن پروردگارش می دهد و خداوند برای مردم مثلها می زند، شاید متذکر شوند.

طیب به هر چیز پاک و پاکیزه گفته می شود، به این ترتیب مثالی که در آیه آمده است، هر سنت و دستور و برنامه و ورش و عمل انسان و هر موجود پاک و پر برکتی را شامل می شود و همه اینها مانند درخت پاکیزه ای است.

«وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ، يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»، و کلمه خبیثه را به درخت ناپاکی تشبیه کرده که از زمین ریشه کن شده و قرار و ثباتی ندارد، خداوند کسانی را که ایمان آوردند، به سبب گفتار و اعتقاد استوار در این جهان و در سرای دیگر، ثابت قدم می دارد و ستمکاران را گمراه می سازد و خداوند هر چه را اراده کند، انجام می دهد. کلمه خبیثه همان کفر و شرک، گفتار زشت و شوم، برنامه های گمراه کننده و غلط، انسان های ناپاک و آلوده و خلاصه هر چیز خبیث و ناپاک است.

نار سدره ربّانیّه: آتش درخت الهی که شاید بتوان به سدره سینا هم تشبیه کرد. درختی که در کوه طور مشتعل شد و حضرت موسی ندای الهی را از آن شنیدند.

"لَوْ اَنْتُمْ بِالْبَصْرِ الْحَدِيدِ تَنْظُرُونَ وَفِي رِضَى اللَّهِ تَسْلُكُونَ"

از حضرت بهالله است به این مضمون که اگر شما با چشم تیز بین نظر کنید و در راه رضای الهی سالک شوید با این مطلب مهم پی خواهید برد که آب اعراض و مخالف اعدا هرگز نمیتواند آتش امر الهی را خاموش کند.

مومن آل فرعون: هفده آیه از سوره غافر یا همان مومن به این فرد اختصاص داده شده است. او مردی بود از فرعونیان که به موسی ایمان آورده بود اما ایمان خود را مکتوم می داشت، در دل به موسی عشق می ورزید و خود را موظف به دفاع از او می دید. در قران میفرماید: و قال رجل مومن من آل فرعون يكتُم ايمانه اتقتلون رجلا ان يقول ربّي الله؟ به هنگام محاکمه موسی مردی از میان خاندان فرعون که مومن بود و ایمانش را پنهان می داشت به پا خاست و فریاد زد: آیا می خواهید مردی را بکشید که می گوید خدای من الله تبارک و تعالی است؟

مومن آل فرعون را بغایت عذاب شهید کردند بنا به فرموده جمال مبارک.

سوره غافر آیه بیست و هشت "وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ". ترجمه: و مردی مؤمن از خاندان فرعون که ایمان خود را پنهان می داشت گفت آیا مردی را می کشید که می گوید پروردگار من خداست و مسلما برای شما از جانب پروردگارتان دلایل آشکاری آورده و اگر دروغگو باشد دروغش به زیان اوست و اگر راستگو باشد برخی از آنچه به شما وعده می دهد به شما خواهد رسید چرا که خدا کسی را که افراطکار دروغزن باشد هدایت نمی کند.

در تفسیر المیزان در خصوص آیه ی مندرجه در سوره ی غافر میخوانیم: " (و قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتُم ايمانه) از ظاهر سیاق برمی آید که جمله (من آل فرعون) صفت آن مرد باشد و جمله (يكتُم ايمانه) صفت دیگری از او باشد، در نتیجه معلوم می شود مؤمن آل فرعون از دودمان خود فرعون، یعنی از نژاد قبطیان بوده و نیز از خواص درباریان وی بوده و کسی از ایمان درونی او خبردار نشده؛ چون ایمان خود را از آنان مخفی می کرده و تقیه می نموده. ولی بعضی از مفسرین گفته اند: اصل کلام (و قال رجل مؤمن يكتُم ايمانه من آل فرعون) بوده، در نتیجه مؤمن نامبرده از بنی اسرائیل بوده و ایمان خود را از آل فرعون کتمان می کرده. و بنا به گفته این مفسر جمله (من آل فرعون) مفعول دوم (يكتُم) است که جلوتر از آن ذکر شده. مفسر نامبرده در پاسخ از اینکه اگر جمله مزبور مفعول دوم (يكتُم) است، پس چرا کلمه من در کار آمده، با اینکه می توانست بفرماید (يكتُم ايمانه آل فرعون)، گفته است: هر چند غالبا بدون حرف من مفعول دوم را می گیرد، مانند آیه (و لا يكتُمون الله حديثا) و لیکن گاهی هم می شود که با حرف (من) متعدی می شود، همچنان که در مصباح به این مطلب تصریح شده است. و لیکن سیاق آیه این تفسیر را نمی پذیرد، برای اینکه اولاً مقدم آوردن مفعول دوم حتماً باید برای افاده نکته ای از قبیل حصر و امثال آن باشد و در جمله مورد بحث چنین نکته ای در کار نیست، و ثانياً مؤمن نامبرده در کلام خود فرعون و فرعونیان را به عنوان یا قوم - ای قوم من صدا می زند و اگر از دودمان فرعون نبود، نباید چنین می گفت. (اتقتلون رجلا ان يقول ربّي الله) و قد جاءكم بالبينات من ربكم) در این قسمت فرعونیان را نهی و توبیخ می کند، از اینکه تصمیم بر قتل او گرفته اند. و از اینکه جمله (من ربكم) را به کار برد، فهمیده می شود آن معجزات و بیناتی که موسی (علیه السلام) آورده معجزات و بیناتی بوده که دلالت داشته بر اینکه الله تعالی رب ایشان نیز هست، همانطور که او الله را رب خود گرفته. پس کشتن او کشتن مردی است که از ناحیه پروردگار فرعونیان حق را برایشان آورده. (و ان يك كاذبا فعليه كذبه) - بعضی از مفسرین گفته اند: فرضی که در این جمله کرده، تلافی از ناحیه او بوده، نه اینکه راستی احتمال می داده که موسی دروغگو باشد و در راستگویی وی شك داشته، خواسته است از در مهربانی سخن گفته باشد. (و ان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم) - در این جمله مخاصمه را تا آسانترین فرض تنزل داده، گویا می گوید: (و اگر صادق باشد آن وقت آن انواع عذابهایی که وعده اش را داده به شما می رسد و اگر همه آن عذابها نرسد، لا اقل بعضی از آنها به شما خواهد رسید). پس منظور تنزل دادن مخاصمه بوده، و گرنه لازمه صدقش این است که تمامی آن عذابهایی که وعده اش را داده به ایشان می رسید. (ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب) - این جمله تنها فرض دومی را تعلیل می کند و معنایش این است که: اگر موسی در ادعای خود دروغگو باشد، همان دروغ

خودش برایش بس است. و اگر راستگو باشد، آن وقت به فرضی که همه عذابهایی که وعده‌اش را داده به شما نرسد، لااقل مقداری از آن به شما خواهد رسید، چون در این فرض شما مسرف و متجاوز هستید که پا از گلیم خود فراتر نهاده‌اید. و نیز کذاب هستید، چون ربوبیت پروردگار خود را انکار کرده، اربابی دیگر به جای خدا اتخاذ نموده اید و خدا کسی را که مسرف و کذاب باشد هدایت نمی‌کند. و اما بر فرضی که او دروغ بگوید، در آن صورت پروردگاری که معرفی می‌کند ربوبیت ندارد تا آنکه درباره هدایت کردنش و نکردنش گفتگو شود. از این بیان روشن می‌گردد، اینکه بعضی گفته اند: (جمله مزبور تعلیل هر دو فرض است و به هر دو جمله ارتباط دارد حرف صحیحی نیست.)"

حضرت عبدالبهاء درباره عبور بنی اسرائیل از دریای سرخ و غرق شدن فرعون و ملا او می‌فرمایند: "عبور از بحر آحمر، تعبیر روحانی دارد. این یک هجرت روحانی بود که از داخل و در ورای دنیای مفسدات و شرارت فرعون و امت و افواجش صورت گرفت و به لطف و عنایت الهی که به واسطه حضرت موسی شامل می‌شد، بنی اسرائیل توانستند از این دریا به سلامت بگذرند و به آرض مقصود (حالت روحانی) واصل شوند در حالی که فرعون و ملا او در بحر مفساد و مکاید خود مستغرق شدند. تاریخ مصر وقایع جزئییه را ثبت کرده است. اگر چنین امر عجیبی یعنی انشقاق دریای ظاهری واقع گشته بود حتماً ثبت و ضبط می‌شد." (انوار هدایت ص ۹۲۷)

جنس استدلال/قیاس:

استقرای نقلی-تاریخی با تمثیل عرفانی (عصا/ثعبان، نار/ماء/ریح)؛ قیاس استثنایی منفصل حقیقی در آیه مؤمن آل فرعون: «یا کاذب است → وبأله علیه؛ یا صادق است → برخی وعیدها شما را درمی‌گیرد» (دلیل احتیاطی-عقلی نیز)؛ مواد قیاس: متواترات/مقبولات، مشهورات، حدسیات تفسیری.

تحلیل مفهومی

۱. موسی با «عصای امر» و «بیضای معرفت» و «ثعبان قدرت» از سینای نور ظهور کرد.
۲. دعوتش شامل دعوت عمومی به بقا و وفا بود.
۳. فرعون و اطرافیان‌ش اعتراض کردند و با «احجار ظنونات» به آن شجره طویه حمله بردند.
۴. سعی کردند دعوت الهی را با «ماء تکذیب» خاموش کنند.
۵. اما حقیقت الهی را آب و باد مادی خاموش نمی‌کند؛ بلکه گاهی خود وسیله تقویت آن می‌شود.
۶. مؤمن آل فرعون با بیانی منطقی به دفاع برخاست، اما در نهایت شهید شد.
۷. پایان‌بندی با لعن قوم ظالم نشان می‌دهد که انکارکنندگان در موضع باطل قرار دارند، ولو که ظاهر قدرت در دست آن‌هاست.

صورت‌بندی استدلال صوری

- P1. موسی با نشانه‌های روشن وحی (عصا، بیضاء، ثعبان) و با پیام توحید و وفا ظهور کرد.
 - P2. فرعون و ملا او با ظنون، شک، و اتهام، به اعتراض برخاستند.
 - P3. سعی کردند با ابزارهای مادی (ماء تکذیب و باد اعراض)، حقیقت وحی را خاموش کنند.
 - P4. اما حقیقت الهی (نار حکمت) از این ابزارهای مادی خاموش نمی‌شود؛ بلکه گاه خود این ابزارها موجب تقویت آن می‌شوند.
 - P5. مؤمن آل فرعون استدلالی منطقی و عمیق ارائه کرد، اما در نهایت به سبب ایمانش شهید شد.
- (C):

۱. دفاع عقلانی و ظهور آیات روشن، ضامن پذیرش همگانی نیست.
۲. اهل ظلم — حتی در برابر نشانه‌ها — دچار انکار، سرکوب و قتل اهل ایمان می‌شوند.
۳. حقیقت الهی ذاتاً مقاوم به مخالفت مادی است؛ بلکه تضاد، خود باعث تجلی بیشتر آن می‌شود.

نکته: این بند، یک الگوی دقیق و غنی از استدلال تاریخی-الهیاتی را در قالب شرح داستان حضرت موسی (ع) ارائه می‌کند. این‌جا نیز مانند بندهای قبلی، روایت تاریخی فقط به قصد بیان یک داستان نیست، بلکه در خدمت استدلال بر یک قاعده

معرفتی-دینی است: یعنی، چگونه انبیاء با ابزار وحی ظاهر می‌شوند، مردم (به‌ویژه قدرت‌های حاکم) آن را انکار می‌کنند، و چگونه انکار، نه‌تنها مانع تحقق حقیقت نمی‌شود، بلکه خود در خدمت تثبیت و گسترش آن عمل می‌کند.

آیه مؤمن آل فرعون نقش کلیدی دارد: در دل دستگاه طاغوت، کسی با استدلالی منطقی می‌گوید: اگر موسی کاذب است، ضرری ندارد؛ ولی اگر صادق باشد، وعده‌اش شما را خواهد گرفت.

این یک برهان احتیاطی است که در اخلاق، کلام، و معرفت‌شناسی دینی کاربرد دارد (مانند *Pascal's Wager* در سنت مسیحی). نقل این آیه، از منظر باطنی، گواهی بر این است که حتی در تاریک‌ترین دستگاه‌های ظلم، صدای عقلانیت ممکن است برخیزد، اما معمولاً خاموش می‌شود.

تأویل‌های معنوی

- **عصای امر** به نشانه عدالت و ولایت الهی، و اراده‌های حق، که علل باطل (دلایل علما و ساحران) را نابود ساخت.
- **ید بیضاء** تجلی شعاع نور معرفت بود، هشدار الهی به جهت ایمان.
- **سینای نور** به مثابه محلّ ظهور حقیقت الهی و آغاز **تطهیر روحانی** امت نوحی برای فتح وصال.
- **شجره طیّبه** سمبل پیمان وفاداری با حقیقت الهی، درختی که ریشه‌اش نور معرفت و شاخه‌اش اثر وفای به عهد است.
- **شجره وفا**، وفاق عهد در آینه امت، با گره‌های ارضی و ربّانی.
- **ثعبان قدرت** همان معجزه حقیقی الهی بود که نشان می‌داد قدرت امر الهی قابل انکار نیست.
- **نار سدره ربّانی**، تمثیلی از نور الوهی که در افق تاریخی حکمت جاری است.
- **مؤمن آل فرعون**، نمادی از قلب‌هایی که همراه حقیقت‌اند حتی میان طوفان دشمنی.
- **کلمه طیّبه**، اشارتی به انوار معرفتی عالی که در آن سوره مترپای‌اند.

بند ۱۳ : علتِ عمومی اختلاف و ظلم بر انبیا با وجودِ بشارات و علائم

"حال قدری در این امورات تأمل فرمائید که چه سبب این گونه اختلافات بوده که هر ظهور حقی که در امکان از افق لامکان ظاهری می شد این گونه فساد و اغتشاش و ظلم و انقلاب در اطراف عالم ظاهر و هویدا می گشت؟ با اینکه جمیع انبیاء در حین ظهور خود مردم را بشارت می دادند به نبی بعد و علامتی از برای ظهور بعد ذکر می فرمودند چنانچه در همه کتب مسطور است. با وجود طلب و انتظار ناس به مظاهر قدسیه و ذکر علامات در کتب، چرا باید این گونه امور در عالم رو دهد که جمیع انبیاء و اصفیاء را در هر عهد و عصر این گونه ظلم و جبر و تعدی نمایند؟ چنانچه می فرماید: "أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ. می فرماید هر زمان و عهد که آمد به سوی شما رسولی از جانب پروردگار به غیر هوای نفس شما، تکبر نمودید و موقن نشدید و گروهی از آن انبیاء را تکذیب نمودید و گروهی را می کشتید."

And now, ponder upon these things. What could have caused such contention and conflict? Why is it that the advent of every true Manifestation of God hath been accompanied by such strife and tumult, by such tyranny and upheaval? This notwithstanding the fact that all the Prophets of God, whenever made manifest unto the peoples of the world, have invariably foretold the coming of yet another Prophet after them, and have established such signs as would herald the advent of the future Dispensation. To this the records of all sacred books bear witness. Why then is it that despite the expectation of men in their quest of the Manifestations of Holiness, and in spite of the signs recorded in the sacred books, such acts of violence, of oppression and cruelty, should have been perpetrated in every age and cycle against all the Prophets and chosen Ones of God? Even as He hath revealed: "As oft as an Apostle cometh unto you with that which your souls desire not, ye swell with pride, accusing some of being impostors and slaying others."

اصفیاء = برگزیدگان

موقن = یقین دارند (اسم فاعل از یقن-یوقن - ایقان)

سوره بقره، آیه ۸۷: "أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ. هر گاه پیامبری چیزی را که خوشایند شما نبود برایتان آورد استکبار ورزیدید گروهی را دروغگو خواندید و گروهی را کشتید" در تفسیر نمونه در خصوص آیه ی ذکر شده مکتوب است: "آیا این پیامبران بزرگ با این برنامه های سازنده ، هر کدام مطلبی بر خلاف هوای نفس شما آورد، در برابر او استکبار نمودید و زیر بار فرمانش نرفتید؟! (افکلما جاءکم رسول بما لا تهوی انفسکم استکبرتم). این حاکمیت هوی و هوس بر شما آنچنان شدید بود که گروهی از آنها را تکذیب کردید، و گروهی را بقتل رساندید (ففریقا کذبتم و فریقا تقتلون) اگر تکذیب شما مؤثر می افتاد و منظورتان عملی می شد شاید به همان اکتفا می کردید و اگر نه دست به خون پیامبران الهی آغشته می ساختید!"

حال آنکه حضرت بهالله میفرمایند "جمیع انبیا در حین ظهور علامتی از برای ظهور بعد ذکر می فرمودند." بنابراین "جرم محرزاست... حال باید مقصر را جست. مقصر یا آن خدایی که اینها را فرستاده یا مردمان". (قانونی، ایرج، بازخوانی نشانه ها)

جنس استدلال/قیاس:

استقرای نقلی-تاریخی (از کتب و ادوار متعدد) + قیاس استثنایی منفصل حقیقی بر پایه آیه («اگر رسول موافق هوی نباشد → تکبر/تکذیب/قتل») + تعلیل علی نفس شناختی (هوی نفس علت اختلاف) + قیاس حُلَفِ ضَمَنی (فرض سازگاری وحی با اهواء ⇒ لغویت امتحان، پس باطل).

تحلیل مفهومی

چرا با وجود انتظار و بشارت، هر ظهور جدید با ظلم، اغتشاش، و انکار مواجه می شود؟

چرا انبیاء را تکذیب و به ایشان تعدی می‌کنند با اینکه ظهورشان مسبوق به علامت و وعده است؟
آیا این تناقض میان «انتظار → انکار» قابل توضیح است؟

صورت‌بندی استدلال صوری

P₁: همه انبیاء در زمان خود، ظهور پیامبر بعدی را وعده داده و علامت‌هایی مشخص کرده‌اند.
P₂: این علامات در کتب مقدسه ثبت شده و مردم در همه دوران‌ها منتظر ظهور جدید بوده‌اند.
P₃: با وجود این، هر ظهور جدید با ظلم، فساد، اغتشاش، و انکار مواجه شده است.
P₄: آیه قرآنی تصریح می‌کند که علت انکار، مخالفت پیام جدید با هوای نفس مردم است
(= علت روان‌شناختی و معرفت‌شناختی انکار)
C: انتظار و علم پیشینی به آمدن پیامبر بعد، مانع انکار نمی‌شود، چون حقیقت تازه، غالباً با هواها، ساختارها، و منافع موجود در تضاد است.
تکرار ظلم بر انبیاء، نه به دلیل نبود نشانه یا اطلاع، بلکه به دلیل نفس‌محوری، استکبار، و تعلق به قدرت و سنت‌های تثبیت‌شده است.

پرسش‌های کلیدی:

- چرا با وجود انتظار و بشارت، هر ظهور جدید با ظلم، اغتشاش، و انکار مواجه می‌شود؟
 - چرا انبیاء را تکذیب و تعدی می‌کنند با اینکه ظهورشان مسبوق به علامت و وعده است؟
 - آیا این تناقض میان «انتظار → انکار» قابل توضیح است؟
- نقل آیه: «أفکلما جاءکم رسول بما لا تهوی أنفسکم استکبرتم، ففریقاً کذبتم و فریقاً تقتلون»
— این آیه دقیقاً پاسخ را می‌دهد: علت انکار = مخالفت پیام حق با هوای نفس مردم.
این استدلال، نقطه تلاقی پدیدارشناسی دینی (ظهور حقیقت)، معرفت‌شناسی وحی (نحوه شناخت پیام الهی)، و روان‌شناسی دینی (نقش هوای نفس در انکار) است. با این بیان، مخاطب نه تنها باید دانش علامت‌ها را داشته باشد، بلکه باید با نفی نفس آماده پذیرش ظهورات تازه حقیقت باشد.

بند ۱۴ : ریشه‌های تاریخی انکار دین: حسادت، حبّ جاه، و غفلت از وعده‌ها

"آخر تأمل فرمائید که سبب این افعال چه بود که به این قسم با طلعات جمال ذی الجلال سلوک می نمودند؟ و هر چه که در آن ازمنه سبب اعراض و اغماض آن عباد بود حال هم سبب اغفال این عباد شده. و اگر بگوئیم حجج الهیه کامل و تمام نبود لهذا سبب اعتراض عباد شد، این کفری است صراح. لأجل آنکه این به غایت از فیض فیاض دور است و از رحمت منبسطه بعید که نفسی را از میان جمیع عباد برگزیند برای هدایت خلق خود و به او حجّت کافی وافی عطا نفرماید و مع ذلک خلق را از عدم اقبال به او معذّب فرماید. بلکه لم یزل جود سلطان وجود بر همه ممکنات به ظهور مظاهر نفس خود احاطه فرموده و آنی نیست که فیض او منقطع شود و یا آنکه امطار رحمت از غمام عنایت او ممنوع گردد. پس نیست این امورات محدثه مگر از انفس محدوده که در وادی کبر و غرور حرکت می نمایند و در صحراهای بُعد سیر می نمایند و به ظنونات خود و هر چه از علمای خود شنیده‌اند همان را تأسی می نمایند. لهذا غیر از اعراض امری ندارند و جز اغماض حاصلی نخواهند و این معلوم است نزد هر ذی بصری که اگر این عباد در ظهور هر یک از مظاهر شمس حقیقت چشم و گوش و قلب را از آنچه دیده و شنیده و ادراک نموده پاک و مقدّس می نمودند البتّه از جمال الهی محروم نمی ماندند و از حرم قرب و وصال مطالع قدسیّه ممنوع نمی گشتند. و چون در هر زمان حجّت را به معرفت خود که از علمای خود شنیده بودند میزان می نمودند و به عقول ضعیفه آنها موافق نمی آمد لهذا از این گونه امور غیر مرضیه از ایشان در عالم ظهور به ظهور می آمد."

Reflect, what could have been the motive for such deeds? What could have prompted such behavior towards the Revealers of the beauty of the All-Glorious? Whatever in days gone by hath been the cause of the denial and opposition of those people hath now led to the perversity of the people of this age. To maintain that the testimony of Providence was incomplete, that it hath therefore been the cause of the denial of the people, is but open blasphemy. How far from the grace of the All-Bountiful and from His loving providence and tender mercies it is to single out a soul from amongst all men for the guidance of His creatures, and, on one hand, to withhold from Him the full measure of His divine testimony, and, on the other, inflict severe retribution on His people for having turned away from His chosen One! Nay, the manifold bounties of the Lord of all beings have, at all times, through the Manifestations of His divine Essence, encompassed the earth and all that dwell therein. Not for a moment hath His grace been withheld, nor have the showers of His loving-kindness ceased to rain upon mankind. Consequently, such behavior can be attributed to naught save the petty-mindedness of such souls as tread the valley of arrogance and pride, are lost in the wilds of remoteness, walk in the ways of their idle fancy, and follow the dictates of the leaders of their faith. Their chief concern is mere opposition; their sole desire is to ignore the truth. Unto every discerning observer it is evident and manifest that had these people in the days of each of the Manifestations of the Sun of Truth sanctified their eyes, their ears, and their hearts from whatever they had seen, heard, and felt, they surely would not have been deprived of beholding the beauty of God, nor strayed far from the habitations of glory. But having weighed the testimony of God by the standard of their own knowledge, gleaned from the teachings of the leaders of their faith, and found it at variance with their limited understanding, they arose to perpetrate such unseemly acts.

لأجل: بخاطر، بسبب، برای

منبسطه: گسترده

امطار: باریدن باران

غمام: ابر، سحاب

محدثه: ایجاد شده، روی داده

بنابراین در این بند " استدلال میشود که چرا اولی مقصر نیست. در حقیقت به دلیل سنت الهی. این سنت فیض او را انقطاعی و گسستی نیست. چون حجت رسولان تمام بوده است. نمیتوان کسی را برگزید و به او حجت نداد و از مردمان بازخواست کرد. پس علامت ها در عین حال علائم فیض اند. معنای کلی مشترک آنها این است که نشانه ی هدایت اند. نشانه ی پیوندند نه گسست. "(قانونی، ایرج، بازخوانی نشانه ها)

جمال قدم می فرمایند: حق به آنچه خود اراده فرموده ظاهر می شود نه به اراده ناس ... البته اگر به او هام ناس درآزمند خالیه و اعصار ماضیه ظاهر می شدند، آحدی آن نفوس مقدسه را انکار نمی نمودند. (مجموعه اقتدارات دستی ۲۳۹)

مسئله ی تقلید "هر چه از علمای خود شنیده اند همان را تأسی می نمایند"

حضرت عبدالهء میفرمایند: "باید انسان تحری حقیقت کند و از تقلید دست بکشد زیرا ملل عالم هر یک تقلیدی دارند و تقلید مختلف است تقلید سبب جنگ و جدال شده است و تا این تقلید باقی است وحدت عالم انسانی مستحیل است پس باید تحری حقیقت نمود تا بنور حقیقت این ظلمات زائل شود زیرا حقیقت حقیقت واحده است تعدد و تجزی قبول نکند."

حضرت بهالله میفرمایند: " انسان چون به مقام بلوغ فائز شد باید تفحص نماید و متوکلاً علی الله و مقدساً عن الحب و البغض در امری که عباد به آن متمسکند تفکر کند و به سمع و بصر خود بشنود و ببیند چه اگر بصر غیر ملاحظه نماید از مشاهده تجلیات انوار نیر عرفان الهی محروم ماند. احزاب مختلفه در عالم موجود و هر حزبی خود را حق دانسته و میدانند بقوله تعالی " کل حزب بما لدیهم فرحون"

جناب دکتر داوودی در کتاب انسان در ائین بهایی مینویسند: کلمه ی قلاده به معنی بند است، تقلید یعنی طوق به گردن سگ انداختن و پشت سر خود کشیدن. کسی که تقلید میکند خود او نیست که به اصطلاح با تشخیص خودش قبول میکند که وابسته بماند، پای بند شود، بلکه از خودش سلب شعور میکند برای اینکه قلاده اش دست دیگری باشد. به همین سبب است که اعتقاد در مورد اصول است اما تقلید در ادیانی هم که جائز باشد در مورد فروع است. در آن ادیان نیز اصول بحکم اعتقاد پذیرفته میشود یعنی خود انسان میپذیرد که پای بند شود و از همین بستگی احساس آزادی بکند.

حضرت بهالله میفرمایند: " هو الله ای بگم، اصحاب نار باش و اهل ریا مباش، کافر باشو ماکر مباش، از خدا بترس و از ملا مترس، سر بده و دل مده، زیر سنگ قرار گیر و در سایه تحت الحنک ماوا مگیر. این است آوازه های نی قدسی و نغمات بلبل فردوسی که جسد های فانی را جانی بخشد و جسم ترابی را روان روح مسیحی دهد. به حرفی عالم فانی را به ملک باقی کشد"

علماء در این دور

حضرت بهالله در لوح دنیا میفرمایند قوله تعالی: "یا حزب الله علمای راشدین که بهدایت عباد مشغولند و از وساوس نفس اماره مصون و محفوظ ایشان از انجم سماء عرفان نزد مقصود عالمیان محسوب احترام ایشان لازم. ایشانند عیون جاریه و انجم مضبیه و اثمار سدره مبارکه و آثار قدرت الهیه و بحور حکمت صمدانیه. طوبی لمن تمسک بهم الله من الفائزین فی کتاب الله رب العرش العظیم."

حضرت ولی امرالله در لوح جناب بدیع الله آگاه آباءه مورخ چهارم نومبر ۱۹۳۱ راجع به تبیین کلمه علماء فی البهآء که در الواح نازل میفرمایند قوله الأحلی: "علماء در این کور مقدس در یک مقام ایادی امرالله و در مقام دیگر مبلّغین و ناشرین امر که در سلک ایادی نباشند ولی رتبه اولی را در تبلیغ حائز"

جنس استدلال/قیاس (دقیق):

۱. قیاس استثنایی منفصل حقیقی: «یا حجت ناقص است یا عیب از نفوس؛ ناقص بودن حجت $\Rightarrow$ ظلم الهی (محال) $\rightarrow$ عیب از نفوس.»

۲. قیاس خلف/محال بودن لازمه: (reducio) فرض ناقص حجت $\rightarrow$ لزوم تعذیب بی بینه $\rightarrow$ نقض عدل و فیض منبسط $\rightarrow$ باطل.

۳. تعلیل کلامی-تفسیری: دوام فیض و رحمت منبسطه $\Rightarrow$ تمامیت حجت در هر ظهور.

۴. استقرای نقلی-تاریخی + شرطی ارشادی: «اگر چشم/گوش/قلب تطهیر می‌شد $\rightarrow$ حرمان رخ نمی‌داد».

مواد قیاس: اولیات/ضروریات عدل الهی (مسلمات کلامی)، مقبولات و مشهورات دینی، متواترات (سنن تاریخی اعراض)، حدسیات تفسیری.

تحلیل مفهومی

صورت پرسش:

چرا مردم در برابر مظاهر جمال الهی، آن‌چنان رفتار کردند که در تاریخ ثبت شده است؟

آیا دلیل این اعراض‌ها ناقص بودن حجت الهی بوده است؟

ردّ فرض باطل:

اگر بگوئیم حجت الهی ناقص بوده، این کفر صریح است، زیرا خلاف عدل و فیض الهی است.

چگونه ممکن است خدا کسی را برای هدایت برگزیند، اما او را بدون حجت کامل رها کند و با این حال مردم را مؤاخذه نماید؟

بیان علت حقیقی:

این مشکلات از انفس محدوده است؛ از کسانی که در وادی کبر، غرور، و پیروی از ظنونات و اقوال علما حرکت می‌کنند.

آنها حجت الهی را بر اساس معرفت خویش (برساخته از اقوال علمای پیشین) می‌سنجند، نه بر اساس انقطاع، خلوص و

آمادگی باطنی. اگر در زمان ظهور هر پیامبر، این مردم چشم و گوش و قلب را از آنچه شنیده و دیده و آموخته‌اند پاک

می‌کردند، محروم نمی‌ماندند.

صورت‌بندی استدلال صوری

P₁. حجت‌های الهی در هر ظهور، کامل و تمام بوده‌اند (مقدمه عقلی-کلامی).

P₂. فیض و رحمت الهی همیشگی، منبسط، و غیرمنقطع است.

P₃. بنابراین، نمی‌توان اعراض مردم از انبیاء را ناشی از نقص در پیام الهی دانست؛ چنین فرضی با عدل و فیض الهی ناسازگار است.

P₄. علت واقعی انکار، در انفس محدوده است: کبر، غرور، ظنونات، و پیروی از اقوال علما.

P₅. این مردم، حجت را به‌جای آن که با نور فطرت یا انقطاع باطنی بسنجند، با معیارهای ذهنی و سنتی خود می‌سنجند.

P₆. اگر مردم گوش، چشم، و قلب خود را از آموزه‌های پیشینی و تعصبات خالی می‌کردند، حتماً جمال الهی را می‌شناختند و از وصال محروم نمی‌ماندند.

(C):

انکار حقیقت الهی، نه به سبب ضعف در وحی، بلکه به سبب آلودگی معرفت و گرایش‌های نفسانی مردم است.

مسئولیت انکار بر عهده نفوس مغرور و تقلیدی است، نه پیام الهی.

راه شناخت حقیقت، در پاک‌سازی ادراک و تهی‌شدن از پیش‌دانسته‌ها و تقلید نکردن از علماست.

نفی تعلّق معرفتی (epistemic detachment) شرط وصول به حقیقت است.

در این بند، استدلالی شکل می‌گیرد که می‌توان آن را برهان عدل در وحی (a theodicy of revelation) نامید:

چگونه خدا می‌تواند مردم را به خاطر انکار پیامبری مؤاخذه کند، اگر حجت ناقص باشد؟

پاسخ: نمی‌تواند. چون عدل و فیض او این را اقتضا نمی‌کند.

بنابراین، مسئولیت انکار بر دوش مخاطب است، نه مُرسل وحی.

اگر مایل باشید، می‌توان این بند را به عنوان بخش پایانی یک فصل تحلیلی استخراج کرد با عنوانی مانند: "قاعدهٔ عدل در ظهور: چرا انکار حقیقت، بازتاب نقص مخاطب است، نه نارسایی پیام؟"

بند ۱۵ و بند ۱۶ : علمای ظاهر و حجاب معرفت: چگونه رؤسای دین مانع انوار حقیقت می‌شوند؟ ظهور حضرت عیسی: روح‌الله، تجدد دعوت توحیدی، و اعجاز قیام فردی

"و در همه اوقات عباد و منع ایشان از شاطی بحر احدیه علمای عصر بوده‌اند که زمام آن مردم در کف کفایت ایشان بود. و ایشان هم بعضی نظر به حب ریاست و بعضی از عدم علم و معرفت، ناس را منع می نمودند. چنانچه همه انبیاء به اذن و اجازه علمای عصر سلسبیل شهادت را نوشیدند و به اعلی افق عزت پرواز نمودند. چه ظلم ها که از رؤسای عهد و علمای عصر بر سلاطین وجود و جواهر مقصود وارد شد. و به این ایام محدوده فانیه قانع شدند و از ملک لا یفنی باز ماندند چنانچه چشم را از مشاهده انوار جمال محبوب بی نصیب نمودند و گوش را از بدائع نغمات و رقاء مقصود محروم ساختند. این است که در جمیع کتب سماویه ذکر احوال علمای هر عصر شده، چنانچه می فرماید: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ." و همچنین می فرماید: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" و در مقام دیگر می فرماید: "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ." و این معلوم است که اهل کتابی که صدد نموده‌اند مردم را از صراط مستقیم، علمای آن عهد بوده‌اند چنانچه اسم و رسم جمیع در کتب مذکور است و از اکثر آیات و اخبار مستفاد می شود لو أَنْتُمْ بِطَرْفِ اللَّهِ تَنْظُرُونَ. پس قدری به دیده بصیرت الهیه در آفاق علم ربّانی و انفس کلمات تامّه صمدانیه تعقل فرمائید تا جمیع اسرار حکمت روحانیه بی سبحات جلال از خلف سرادق فضل و افضال ظاهر و هویدا شود. و کتیه اعتراض مردم و احتجاجات ایشان از عدم ادراک و عرفان حاصل شده. مثلاً بیاناتی که طلعات جمال حق در علامات ظهور بعد فرمودند آن بیانات را ادراک ننمودند و به حقیقت آن واصل نشدند لهذا عَلم فساد برافراختند و رایات فتنه برپا نمودند. و این معلوم است که تأویل کلمات حمامات ازلیّه را جز هیاکل ازلیّه ادراک ننمایند و نغمات و رقاء معنویه را جز سامعه اهل بقا نشنود. هرگز قبطی ظلم از شراب سبطی عدل نصیب ندارد و فرعون کفر از بیضای موسی اضلاع نیابد. چنانچه می فرماید: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ."

Leaders of religion, in every age, have hindered their people from attaining the shores of eternal salvation, inasmuch as they held the reins of authority in their mighty grasp. Some for the lust of leadership, others through want of knowledge and understanding, have been the cause of the deprivation of the people. By their sanction and authority, every Prophet of God hath drunk from the chalice of sacrifice, and winged His flight unto the heights of glory. What unspeakable cruelties they that have occupied the seats of authority and learning have inflicted upon the true Monarchs of the world, those Gems of divine virtue! Content with a transitory dominion, they have deprived themselves of an everlasting sovereignty. Thus, their eyes beheld not the light of the countenance of the Well-Beloved, nor did their ears hearken unto the sweet melodies of the Bird of Desire. For this reason, in all sacred books mention hath been made of the divines of every age. Thus He saith: "O people of the Book! Why disbelieve the signs of God to which ye yourselves have been witnesses?" And also He saith: "O people of the Book! Why clothe ye the truth with falsehood? Why wittingly hide the truth?" Again, He saith: "Say, O people of the Book! Why repel believers from the way of God?" It is evident that by the "people of the Book," who have repelled their fellowmen from the straight path of God, is meant none other than the divines of that age, whose names and character have been revealed in the sacred books, and alluded to in the verses and traditions recorded therein, were you to observe with the eye of God.

With fixed and steady gaze, born of the unerring eye of God, scan for a while the horizon of divine knowledge, and contemplate those words of perfection which the Eternal hath revealed, that haply the mysteries of divine wisdom, hidden ere now beneath the veil of glory and treasured within the tabernacle of His grace, may be made manifest unto you. The denials and

protestations of these leaders of religion have, in the main, been due to their lack of knowledge and understanding. Those words uttered by the Revealers of the beauty of the one true God, setting forth the signs that should herald the advent of the Manifestation to come, they never understood nor fathomed. Hence, they raised the standard of revolt, and stirred up mischief and sedition. It is obvious and manifest that the true meaning of the utterances of the Birds of Eternity is revealed to none except those that manifest the Eternal Being, and the melodies of the Nightingale of Holiness can reach no ear save that of the denizens of the everlasting realm. The Copt of tyranny can never partake of the cup touched by the lips of the Sept of justice, and the Pharaoh of unbelief can never hope to recognize the hand of the Moses of truth. Even as He saith: "None knoweth the meaning thereof except God and them that are well-grounded in knowledge." And yet, they have sought the interpretation of the Book from those that are wrapt in veils, and have refused to seek enlightenment from the fountainhead of knowledge.

سبطی: سبط یعنی نوه، اشاره به بنی اسرائیلی که از نسل دوازده پسر حضرت یعقوب هستند، حضرت یعقوب به لقب اسرائیل ملقب بودند. سبطی کنایه از مومن است.

قبطی: اهالی بومی مصر قدیم، کنایه از غیرمومن

انفس: جهان غیر محسوس و مجرد از ماده، حالات درونی
خلفا: پشت

رایات: پرچم ها، جمع رایت

حمامات: جمع حمامه، کبوترها

مُسْتَفْسِر: جویا شده

ورقاء: کبوتر، مقصود مظهر امراست

سوره ی آل عمران آیه ۹۸: "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ." بگو ای اهل کتاب چرا به آیات خدا کفر می ورزید با آنکه خدا بر آنچه می کنید گواه است.

سوره آة عمران آیه ۷۰: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ." ای اهل کتاب چرا به آیات خدا کفر میورزید شماها شاهدان هستید.

سوره آل عمران آیه ۷۱: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" ای اهل کتاب چرا حق را به باطل در می آمیزید و حقیقت را کتمان میکنید با اینکه خود میدانید.

سوره آل عمران آیه ۹۹: "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ." بگو ای اهل کتاب چرا کسی را که ایمان آورده است از راه خدا بازمی دارید و آن [راه] را کج می شمارید با آنکه خود [به راستی آن] گواهید و خدا از آنچه می کنید غافل نیست .

سوره آل عمران آیه نود و نهم: "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ." بگو ای اهل کتاب چرا کسی که ایمان آورده است را از راه خدا باز میدارید.

در تفسیر المیزان در خصوص این آیه آمده است: " اهل کتاب (البته طایفه ای از ایشان، یعنی یهود و یا طایفه ای از یهود) کفر به آیات خدا داشته اند و مؤمنین را از راه خدا باز می داشته اند، به این طریق که راه خدا را در نظر مؤمنین کج و معوج جلوه داده و راه ضلالت و انحراف را در نظر آنان، راه مستقیم خدا جلوه گر می ساختند. برای مؤمنین القای شبهه ها می کردند، تا به این وسیله حق را که راه آنان است، باطل و باطل خود را حق جلوه دهند. آیات قبلی هم دلالت داشت بر انحراف دیگر آنان. و آن این بود که حلیت همه طعامها قبل از آمدن تورات را منکر بودند، و مسأله نسخ شدن حکم قبله

و برگشتن آن از بیت المقدس به کعبه را انکار می کردند. " احادیث بسیاری هست که اشاره به شباهت قوم موسی با امت اسلام دارد چنانچه میخوانیم حدثنا محمد بن یحیی (أنبأ) إسماعیل بن أبان الوراق أبو أویس حدثنی ثور بن زید الکنانی وموسی بن میسر بن عکرمه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لتركبن سنن من كان قبلکم شبرا بشبر وذراعا بذراع وباعا بباع حتی لو أن أحدهم دخل جحر ضب لدخلتم وحی لو أن أحدهم جامع أمه بالطریق لفعلتم [السنه للمروزی ج ۱ ص ۱۸] ترجمه: ابوسعید خدری - رضی الله عنه - می گوید: رسول اکرم - صلی الله علیه وسلم - فرمود: «شما وجب به وجب و ذراع به ذراع از روش پیشینیان، پیروی خواهید کرد. حتی اگر آنان وارد سوراخ سوسماری شده باشند شما نیز وارد آن خواهید شد». و اگر یکی از آنها با مادر خود در راه مجامعت کند، شما نیز اینکارو می کنید. راوی می گوید: گفتیم: ای رسول خدا! منظور از گذشتگان، یهود و نصارا است؟ فرمود: «پس چه کسی است؟»

منظور از اهل کتاب علمای آن عهد بوده اند. در اصطلاح به یهودیان و مسیحیان که دارای کتاب آسمانی هستند اهل کتاب می گویند. در اینجا جمال قدم با استناد به شواهد می فرمایند که منظور از اهل کتاب، علمای آنها هستند نه افراد عادی این ادیان. زیرا اسم و رسم همه مخالفان در کتب مربوط به شأن نزول این آیات ذکر شده است که اغلب هم عالمان یهودی بوده اند که خیلی با رسول اکرم مخالفت می کردند. دیگر این که در اخبار و روایات مربوط به تفسیر این آیات هم، ذکر شده که علمای یهودی بوده اند و دلیل سوم این که خود آیات هم نشان می دهد که خطاب به علما بوده که حقیقت را می دانسته اند نه مردم عادی.

"لو انتم بطرف الله تنظرون"

اگر شما در طرف خدا هستید میبینید.

از حضرت بهالله است یعنی اگر شما با چشم خداوندی به حقایق امور ناظر باشید اقرار خواهید کرد که مخاطب اصلی آیات قرآنی علمای عصر بوده اند نه عموم یهود و نصاری بطوری که مفسرین اسلامی گفته اند.

"وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ." تاویل را جز خداوند و راسخان در علم نمیدانند.

آیه سوره ی آل عمران آیه هفت: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"

اوست خدایی که قرآن را بر تو فرستاد که برخی از آن کتاب آیات محکم است که اصل و مرجع سایر آیات کتاب خداست و برخی دیگر متشابه است، و آنان که در دلشان میل به باطل است از پی متشابه رفته تا به تاویل کردن آن در دین راه شبهه و فتنه گری پدید آرند، در صورتی که تاویل آن را کسی جز خداوند و اهل دانش نداند؛ گویند: ما به همه کتاب گرویدیم که همه از جانب پروردگار ما آمده، و به این (دانش) تنها خردمندان آگاهند.

مُحْكَم و مُتَشَابِه از اصطلاحات علوم قرآنی است. بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران، آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می شوند. «محکم» به آیاتی از قرآن گفته می شود که معنای آنها به قدری روشن است که نمی توان معنای دیگری برای آن در نظر گرفت و «متشابه» آیه ای است که احتمالات مختلفی برای معنای ظاهری آن وجود دارد. گروهی از اهل سنت علم به متشابهات را مختص خداوند می دانند ولی بیشتر شیعیان معتقدند آیات متشابه را می توان با ارجاع به آیات محکم فهمید.

دسته از متکلمان بر این عقیده اند که وجود متشابهات، زمینه ساز معرفت عمیق تر و دقت بیش تر در قرآن می باشد، چه این که، زمانی ضرورت به کارگیری عقل و مراجعه به عالمان احساس می شود که تشابهی در مطلب وجود داشته باشد. [قاضی عبدالجبار: المغنی فی ابواب التوحید و العدل، الجمهوریه العربیه المتحدّه، وزاره الثقافه، ج ۱۶ ص ۳۷۱ و ۳۷]

برخی عارفان نیز معتقدند چون مراتب، درجات و احوال سالکان الی الله متفاوت است، برخی از مقام طبع گذشته به مقام نفس رسیده اند و عده ای از مقام نفس به مرتبه عقل و امثال آن نایل آمده اند. آیات قرآن نیز متناسب با درجات معرفت و مراحل نفس بندگان نازل گردیده است. [به نقل از سید جلال الدین آشتیانی: متشابهات القرآن، دانشگاه فردوسی، بی تا، ص ۱۶۰. ۱۶۱]

گروهی از فلاسفه گفته‌اند چون در بین مخاطبین قرآن مردمی هم هستند که از درک حقیقت عوالم غیر مادی عاجزند در ابتدا آیاتی اوصاف و اعراض جسمانی را به خداوند نسبت می‌دهد و از الفاظی که متناسب با عالم وهم و خیال است استفاده می‌کند، اما در کنار این آیات، آیاتی نیز به عنوان محکمت، واقعیت امر را بیان کند. در این صورت عامه مردم، به تدریج از موجودی با مختصات اولی به موجود مجرد تامی که مبرا از صفات امکانی است منتقل می‌شوند. [به نقل از سید جلال الدین آشتیانی: متشابهات القرآن، دانشگاه فردوسی، بی‌تا، ص ۱۴۵]

تاویل

در کتاب اقدس می‌فرمایند: "إِنَّ الَّذِي يُؤْوِلُ مَا نُزِّلَ مِنْ سَمَاءِ الْوَحْيِ وَ يَخْرِجُهُ عَنِ الظَّاهِرِ إِنَّهُ مِمَّنْ حَرَّفَ كَلِمَةَ اللَّهِ الْعُلْيَا وَ كَانَ مِنَ الْأَخْسَرِينَ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" بند صد و پنج

مضمون بیان مبارک به فارسی: اگر کسی پیدا بشود و آیاتی را که از آسمان وحی بر جمال مبارک ظاهر شده تاویل کند و خارج کند آن آیات را از معنی ظاهر، چنین کسی از جمله اشخاصی است که کلمه ی الهی را تحریف کرده و در پیش خدا از زیانکاران است و نام او جزء زیانکاران در کتاب مبین و علم الهی ثبت خواهد شد.

رسول خدا. صلی الله علیه و آله و سلم. فرمود: «ما آمنَ بي مَنْ قَسَرَ برأيه كلامي» [معرفت، محمدهادی، همان، ج ۱، ص ۶۰] (خدای جل‌جلاله می‌فرماید: هر کسی به رأی و دلخواه خویش گفتار مرا تفسیر کند به من ایمان نیاورده است) «من قَسَرَ القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» [معرفت، محمدهادی، همان، ج ۱، ص ۶۱] (کسی که قرآن را به رأی و نظر خود تفسیر کند، جایگاهش آتش جهنم است) و عیاشی از امام صادق. علیه السلام. نقل می‌کند که فرمودند: «مَنْ قَسَرَ القرآن برأيه ان اصاب لم يُوجز، و ان اخطأ فهو ابعدُ من السماء» [مرآة الانوار، مقدمه تفسیر قرآن، ص ۱۶، به نقل از: عمید زنجانی، عباسعلی، همان، ص ۲۲۳] [کسی که قرآن را به رأی و نظر خویش تفسیر کند، اگر درست و مطابق با واقع باشد، اجر و پاداشی برایش نیست و اگر خطا رود، هر آینه (از مرز و حق و حقیقت) بیشتر از فاصله آسمان‌ها از یکدیگر، دور شده است]

حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: " احباً باید بیدار باشند. هر کسی کلمه ای بدون نصّ بگوید اختلاف بین احباب بیاندازد. جمال مبارک این عهد را برای اطاعت گرفتند یعنی احدی از خود کلمه ای نگوید. اجتهاد ننماید و الا هر کسی بای مفتوح نماید و نصّ الهی را تفسیری کند. چون یکی گوید من قوه روح القدس دارم خوب می فهمم فوراً هرکسی گوید منم دارای روح القدس (ص ۱۴۹ ج ۱ بدائع الآثار)

جنس استدلال/قیاس (دقیق):

استقرای نقلی-تاریخی با استناد قرآنی (آیات خطاب به «أهل الكتاب» در صدّ/کتمان/لبس حق)؛ قیاس استثنایی منفصل («یا مانع، نقص حجّت است یا صدّ علما → با اطلاعات قرآنی و سیره ادوار، ثانی)؛ تعلیل علی (حب ریاست/جهل علمی ⇒ صدّ از سبیل)؛ قاعده معرفت‌شناختی تخصیص تاویل به «الزاسخون فی العلم» (اصل حجّت مفسّر الهی)؛ تمثیل/تیبولوجی تاریخی (فرعون/قبطی ↔ علما/مانعان امروز).
موادّ قیاس: مقبولات/متواترات نقلی (آیات/اخبار)، مشهورات تاریخی، حدسیات تفسیری.

تحلیل محتوایی

محور اصلی: علت اصلی اعراض مردم در همه ادوار، عالمان دینی همان عصر بوده‌اند. صورت‌های علی:

علمای هر عصر، به دو علت مردم را از انبیاء منع می‌کردند:
حب ریاست (نفس‌محور)

جهل به حقیقت وحی (نقص معرفتی)

انبیاء، به دستور و تحریک همین علما به شهادت رسیدند.

این علما، با چشم‌پوشی از ملک باقی، به حطام دنیا قناعت کردند و مردم را نیز در همین مسیر نگاه داشتند. آیات قرآن مستقیماً آن‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد:

"لَمْ تَكْفُرُونَ"...

"لَمْ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ" ...
"لَمْ تَصُدُّوْنَ" ...

نتیجه: هرگاه مردم، کلمات انبیاء درباره ظهور بعدی را به تأویل کشیده‌اند یا نفهمیده‌اند، فساد و فتنه به پا شده است. علت این سوءفهم: عدم درک تأویل الهی، که مختص "راسخون در علم" است؛ نه عموم علما یا متشرعان.

صورت‌بندی استدلال صوری

- P₁. علمای هر عصر، صاحبان اقتدار اجتماعی و دینی بوده‌اند؛ مردم تابع ایشان بوده‌اند.
P₂. بسیاری از این علما یا به‌خاطر حب ریاست، یا از جهل به حقیقت وحی، در برابر پیامبران الهی ایستادند.
P₃. آنان نه تنها خود انکار کردند، بلکه مردم را نیز از ایمان بازداشتند (صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ).
P₄. در نتیجه، پیامبران غالباً به‌سبب فتوا، تحریک یا سکوت همین علما به شهادت رسیدند.
P₅. قرآن این علما را مستقیماً مورد ملامت قرار می‌دهد، و آنان را مسبب لبسِ حق به باطل می‌داند.
P₆. عموم مردم، چون کلمات انبیاء را به تأویلات ظاهری یا سنتی سنجیدند و از معرفت باطنی آن غافل ماندند، به فتنه و انکار دچار شدند.
P₇. تأویل حقیقی کلمات الهی، تنها از آن راسخان در علم و مظاهر وحی است—و نه علما.
(C):

منع مردم از حقیقت، عمدتاً توسط علمای دین بوده است؛ نه از سوی بی‌خبران یا بی‌دینان.
اقتدار دینی بدون معرفت حقیقی، بزرگ‌ترین مانع حقیقت است.
تأویل آیات و علامات ظهور، خارج از حیطه علماست؛ و انحصاراً در اختیار اهل بقاء و راسخان در علم است.
مردم اگر به تقلید از علمای زمان اکتفا کنند، از حقیقت الهی محروم می‌مانند—حتی اگر علائم ظهور را بشناسند.

نکته:

آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» به‌مثابه یک اصل معرفت‌شناختی در وحی عمل می‌کند: معرفت و حیانی نیازمند مقام راسخی در علم است؛ نه صرف فقاقت و تکرار.

این تفکیک بین «عالم رسمی» و «راسخ حقیقی» یکی از ارکان تفکر نبوی در گفتمان ایقان است.

بند ۱۷ : اعتراض یهود به عیسی بر پایه ظاهرگرایی علائم و انکار نسخ

"مثلاً چون ایام موسی گذشت و انوار عیسی از فجر روح عالم را احاطه نمود جمیع یهود اعتراض نمودند که آن نفس که در تورات موعود است باید مروج و مکمل شرایع تورات باشد و این جوان ناصری که خود را مسیح الله می نامد حکم طلاق و سبب را که از حکم های اعظم موسی است نسخ نموده. و دیگر آنکه علائم ظهور هنوز ظاهر نشده چنانچه یهود هنوز منتظر آن ظهورند که در تورات مذکور است. چقدر از مظاهر قدس احدیه و مطالع نور ازلیه که بعد از موسی در ابداع ظاهر شده و هنوز یهود به حجابات نفسیه شیطانیه و ظنونات افکیه نفسانیه محتجب بوده و هستند و منتظرند که هیکل مجعول با علامات مذکوره که خود ادراک نموده اند کی ظاهرخواهد شد. کذلک أَخَذَهُمَ اللَّهُ بِذَنبِهِمْ وَأَخَذَ عَنْهُمْ رُوحَ الْإِيمَانِ وَعَذَّبَهُمْ بِنَارٍ كَانَتْ فِي هَاوِيَةِ الْجَحِيمِ. و این نبود مگر از عدم عرفان یهود عبارات مسطوره در تورات را که در علائم ظهور بعد نوشته شده. چون به حقیقت آن پی نبردند و به ظاهر هم چنین امور واقع نشد لهذا از جمال عیسوی محروم شدند و به لقاءالله فائز نگشتند و گانُوا مِنَ الْمُنتَظَرِينَ. و لم یزل و لا یزال جمیع امم به همین جعلیات افکار نالائقه تمسک بسته و از عیون های لطیفه رقیقه جاریه خود را بی بهره و بی نصیب نمودند."

And when the days of Moses were ended, and the light of Jesus, shining forth from the dayspring of the Spirit, encompassed the world, all the people of Israel arose in protest against Him. They clamored that He Whose advent the Bible had foretold must needs promulgate and fulfill the laws of Moses, whereas this youthful Nazarene, who laid claim to the station of the divine Messiah, had annulled the law of divorce and of the sabbath day—the most weighty of all the laws of Moses. Moreover, what of the signs of the Manifestation yet to come? These people of Israel are even unto the present day still expecting that Manifestation which the Bible hath foretold! How many Manifestations of Holiness, how many Revealers of the light everlasting, have appeared since the time of Moses, and yet Israel, wrapt in the densest veils of satanic fancy and false imaginings, is still expectant that the idol of her own handiwork will appear with such signs as she herself hath conceived! Thus hath God laid hold of them for their sins, hath extinguished in them the spirit of faith, and tormented them with the flames of the nethermost fire. And this for no other reason except that Israel refused to apprehend the meaning of such words as have been revealed in the Bible concerning the signs of the coming Revelation. As she never grasped their true significance, and, to outward seeming, such events never came to pass, she, therefore, remained deprived of recognizing the beauty of Jesus and of beholding the face of God. And they still await His coming! From time immemorial even unto this day, all the kindreds and peoples of the earth have clung to such fanciful and unseemly thoughts, and thus have deprived themselves of the clear waters streaming from the springs of purity and holiness.

ابداع: نو آوردن - ایجاد امور غیر عادی - قوس نزول - جهان آفرینش
حکم طلاق: در دیانت یهود حکم طلاق وجود دارد ولی حضرت مسیح آن را نهی فرمودند (تثنیه فصل بیست و چهار آیه اول- انجیل متی فصل پنجم آیه سی و یک)

سبب: عبارت از تعطیلی روز شنبه یهودیان است که در این روز کار نمی کنند و از داستان تورات گرفته شده که درباره آفرینش جهان مذکور است که خدا در شش روز عالم را خلق کرد و روز هفتم استراحت نمود. حضرت مسیح این حکم را نسخ فرمودند. تعطیلی مسیحیان روز یکشنبه است ولی کار می کنند.

نسخ: در اصطلاح از میان برداشتن حکم و قانونی است که به جای آن حکم و قانون جدیدی وضع و مجری گردد.
تورات: به زبان عبری یعنی شریعت و به معنی اخص به احکام عشره اطلاق میشود. اما مجازاً بر اسفار خمس منسوب به حضرت موسی و سایر کتب انبیای اسرائیل اطلاق میشود و وقتی میگویند تورات منظورشان عهد عتیق است.

عیون: جمع عین، چشم ها

لم یزل و لا یزال: همواره از ابتدا تا انتها، از ازل تا ابد

"هنوز یهود به حجابات نفسیه شیطانی... " حضرت عبدالبهاء در نطقی می فرمایند: " به نص اشعیا، منتظر بودند که مسیح از آسمان بیاید. از مکانی غیر معلوم بیاید. وقتی بیاید کوه ها از هم می پاشند و زلزله عظیم گردد و این ها فی الحقیقه واقع شد. لکن رمزش را نفهمیدند. از این رمز آگاه نشدند که مقصود از کوه ها، کوه های سنگ نبود بلکه نفوسی بود که مثل کوه، آن ها از هم متلاشی شدند و مقصود از زلزله، در عالم افکار بود نه در عالم خاک. جمیع آنچه انبیا خبر دادند واقع شد و لکن همه رمز بود. مثلاً حضرت مسیح می فرمایند منم آن نان آسمانی و این واضح است که حضرت مسیح نان نبود. به حسب ظاهر از آسمان نیامد بلکه از رحم مادر آمد. اما مقصود از این نان، نان آسمانی است، کمالات روحانی است... باز می فرمایند که هر کسی از این نان تناول کند، حیات ابدی یابد. یعنی هر کسی از این کمالات الهی استفاضه نماید، یقین است که زنده گردد. " (جزوه وجوه آیات ص ۶۹ و ۷۰)

"كَذَلِكَ أَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَأَخَذَ عَنْهُمْ رُوحَ الْإِيمَانِ وَعَذَّبَهُمْ بِنَارٍ كَانَتْ فِي هَاوِيَةِ الْجَحِيمِ"

از حضرت بهاءالله است که میفرماید: اینچنین ماخذ کرد خداوند گناهان ایشان را، و گرفت روح ایمان را از ایشان، و عذاب داد با آتشی که در اعماق جهنم بود.

لقاء الله: در خصوص این مفهوم که بارها و بارها در قران ذکر شده تفاسیر متعددی وجود دارد که در اینجا به بخشی از آنها میپردازیم.

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان چنین می گوید: «بندگان خدا در شرائطی قرار می گیرند که حجابی میان آنها و پروردگارشان نیست، زیرا طبیعت روز قیامت ظهور و بروز حقایق است، همانگونه که در آیه ۲۵ سوره نور آمده: «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (در آن روز می دانند که خداوند حق آشکار است) تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ۱۰۳ و جلد ۱۰ ص ۶۹. عرض کرد: در آیات بسیاری می بینیم که قرآن سخن از ملاقات پروردگار در قیامت می گوید، و از سوی دیگری می فرماید: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ: «چشم ها او را درک نمی کند، و او چشم ها را درک می کند» این آیات چگونه باهم سازگار است؟

امام فرمود: **اللقاء هُنَا لَيْسَ بِالرُّؤْيَا، وَاللقاء هُوَ التَّبَعُ فَافْهَمْ جَمِيعَ مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ لِقَائِهِ فَإِنَّهُ يَغْنَى بِذَلِكَ التَّبَعُ:** «لقاء به معنی مشاهده با چشم نیست، بلکه لقاء همان رستاخیز و برانگیخته شدن مردگان است، پس معنی تمام آنچه در قرآن تعبیر به لقاءالله شده است درک کن که همه به معنی بعث است» توحید صدوق صفحه ۲۶۷- در تفسیر آمده است: روز رستاخیز روز برطرف شدن حجاب ها و کنار رفتن پرده ها، و ظهور آیات حق، و تجلی خداوند بر قلوب است، و از این تعبیر امام هر کس به فراخور حال خود مطلب را در سطوح مختلف درک می کند، و همان گونه که گفتیم شهود باطنی اولیاء الله در قیامت با افراد عادی بسیار متفاوت و مختلف است.

فخر رازی در تفسیرش در اینجا بیان جالبی دارد، او می گوید: «انسان در این دنیا به خاطر غرق شدن در امور مادی و تلاش برای معاش غالباً از خدا غافل می شود، ولی در قیامت که همه این شواغل فکری برطرف می گردد انسان با تمام وجودش متوجه پروردگار عالم می شود و این است معنی لقاءالله» تفسیر نمونه ۳۵۹/۱۷

حضرت باب در بیان فارسی واحد سوم باب هفتم میفرمایند: " ... آنچه که در کتب سماویه ذکر لقاء او شده ذکر لقاء ظاهر بظهور اوست که مراد نقطه حقیقت که مشیت اولیه بوده و هست و آنچه در قران ذکر لقاء الله و لقاء رب شده به حقیقت اولیه مراد لقاء رسول الله بوده و هست...."

در خصوص بحث لقاء الله، در ایقان در صفحات نود و شش به بعد بحث شده است که در آنجا تفسیر مفصل را از جانب حضرت بهاءالله خواهیم خواند که مقصود از لقاء الله موعود در کتب آسمانی همانا لقای مظهر امرالله و عرفان شمس حقیقت است که لقای او عین لقاء الله و عرفان او عین عرفان ذات حق است. مختصر اینکه در اینجا مراد " به لقاء الله فائز نگشته اند " این است که به عرفان حضرت عیسی که در واقع لقاء الله است نائل نشدند.

وَكُنُوا مِنَ الْمُنتَظِرِينَ

این بیان از جمال مبارک است که منظور این است که چون یهود علامات ظهور موعود را در کتب انبیای اسرائیل درک نکردند به بقاء الله که عرفان حضرت عیسی است نرسیدند بنابراین هنوز هم در انتظار به سر میبرند.

"این جوان ناصری" - حضرت عیسی در بیت لحم متولد شدند. ولی تا اظهار امر در ناصره در شمال اسرائیل امروزی ساکن بودند.

جنس استدلال/قیاس (دقیق):

استقرای نقلی-تاریخی (الگوی موسی→عیسی)؛ قیاس استثنایی منفصل حقیقی («یا علائم تأویل‌پذیر و نسخ مشروع است → قبول ظهور؛ یا علائم صرفاً ظاهری و نسخ نامشروع → حرمان—واقع شده: دومی»؛ قیاس خُلف (فرض لزوم تکمیل صرف شریعت و نفی نسخ ⇒ تعطیل سنت تطوّر وحی ⇒ باطل)؛ تعلیل معرفت‌شناختی/تفسیری (علت حرمان = عدم عرفان معانی علائم و تمسک به جعلیات فکری).
مواد قیاس: مقبولات/متواترات (نقول کتابی)، مشهورات تاریخی، حدسیات تفسیری.
صورت‌بندی استدلال صوری

- P₁. در تورات، علائم ظهور موعود ذکر شده بود.
P₂. عیسی (ع) ظهور کرد، اما مطابق تأویلات ظاهری یهود از آن علائم نبود.
P₃. یهود به تأویل ظاهری و فهم سطحی خود از تورات چسبیدند، نه به حقیقت باطنی آن.
P₄. عیسی برخی از احکام شرعی تورات را نسخ کرد، که مطابق پیش‌فرض‌های یهود نبود.
P₅. به سبب این تفاوت‌ها، یهود او را رد کردند و منتظر "هیئت مجعول" باقی ماندند.
P₆. در نتیجه، از جمال عیسوی و لقاءالله محروم شدند و به عذاب معنوی دچار گشتند.
C:

علت انکار عیسی، نه نبود نشانه، بلکه سوءفهم یهود از نصوص مقدس بود.
تأویل‌های شخصی، ظنی، و قالبی از متون دینی، مانع شناخت ظهور جدید می‌شود.
هر امتی که چنین کند، خود را از لقاءالله محروم می‌سازد—حتی اگر نشانه‌ها حاضر باشند.

نکته:

در اینجا نوعی منطق بلاغت دینی آشکار می‌شود: سبک‌های بیانی (مثل نغمه حجازی، عراقی، یمانی) در سنت عرفانی و دینی، نه فقط تفاوت زبانی، بلکه سطوح معنوی و تجلیات ذوق متفاوت را منعکس می‌کنند.
متن، به زبان تغنی، نقش تربیتی و ذوقی وحی را برجسته می‌کند؛ و نشان می‌دهد که «معرفت» فقط با استدلال عقلانی حاصل نمی‌شود، بلکه با تأثیر در جان، تحریک عشق، و زبان موسیقایی وحی نیز محقق می‌گردد.

بند ۱۸ : دعوت برای رفع غمام ضلالت و وصول به «بحرِ قرب» با بازگویی عبارات پیشین

"و در کشف این اسرار بعضی از عبارات انبیاء، به بدائع نغمات حجازی در الواح مسطوره قبل که برای یکی از احباب نوشته شده بود مذکور گشت و حال هم به تغنیات خوش عراقی نظر به خواهش آن جناب در این اوراق مجدداً ذکر می نمائیم که شاید تشنگان صحراهای بعد را به بحر قرب دلالت نماید و گمگشتگان بیابان های هجر و فراق را به خیام قرب و وصال رساند، تا غمام ضلالت مرتفع شود و آفتاب جهان تاب هدایت از افق جان طالع گردد. وَ عَلَى اللَّهِ اتَّكِلُ وَ بِهِ أَسْتَعِينُ لَعَلَّ يَجْرَى مِنْ هَذَا الْقَلَمِ مَا يَحْيِي بِهِ أَفئِدَةُ النَّاسِ لِيَقُومَنَّ الْكُلُّ عَنْ مَرَاقِدِ غَفْلَتِهِمْ وَ يَسْمَعَنَّ اطْوَارَ وَرَقَاتِ الْفَرْدَوْسِ مِنْ شَجَرٍ كَانَ فِي الرِّوَضَةِ الْأَحَدِيَّةِ مِنْ أَيْدِي الْقُدْرَةِ بِإِذْنِ اللَّهِ مَعْرُوساً."

Unfolding these mysteries, we have, in our former Tablets which were addressed to a friend in the melodious language of Hijáz, cited a few of the verses revealed unto the Prophets of old. And now, responding to your request, We again shall cite, in these pages, those same verses, uttered this time in the wondrous accents of 'Iráq, that haply the sore athirst in the wilds of remoteness may attain unto the ocean of the divine presence, and they that languish in the wastes of separation be led unto the home of eternal reunion. Thus the mists of error may be dispelled, and the all-resplendent light of divine guidance dawn forth above the horizon of human hearts. In God We put Our trust, and to Him We cry for help, that haply there may flow from this pen that which shall quicken the souls of men, that they may all arise from their beds of heedlessness and hearken unto the rustling of the leaves of Paradise, from the tree which the hand of divine power hath, by the permission of God, planted in the Ridván of the All-Glorious.

صحراهای بعد: صحراهای جدایی و دوری

بحر قرب: دریای نزدیک

خیام: خیمه ها، سراپرده ها

غمام ضلالت: ابرهای گمراهی

"شَجَرَهُ حَيَاتٍ" - "شجره الهیه" - "سدره طوی" و "سدره المنتهی" و "زَيْتُونَةُ النَّبِيِّ لِاشْرِقِيهِ وَ لَا غَرْبِيهِ" کلاً به ذات مبارک مظهر الهی، حضرت بهاءالله اطلاق شده است.

"به بدائع نغمات حجازی در الواح مسطوره قبل"

مقصود جمال مبارک، لوحی است که به افتخار سید محمد اصفهانی نازل شده است تحت عنوان جواهر الاسرار فی معارج الاسفار، که در شرح مراتب سلوک و حل و تشریح علامات ظهور موعود و بعضی از مسائل در خصوص ظهور الهی به لحن حجازی و آیات عربی نازل شده است. (این سید محمد به غیر از سید محمد اصفهانی معروف به دجال است)

"وَ عَلَى اللَّهِ اتَّكِلُ وَ بِهِ أَسْتَعِينُ لَعَلَّ يَجْرَى مِنْ هَذَا الْقَلَمِ مَا يَحْيِي بِهِ أَفئِدَةُ النَّاسِ لِيَقُومَنَّ الْكُلُّ عَنْ مَرَاقِدِ غَفْلَتِهِمْ وَ يَسْمَعَنَّ اطْوَارَ وَرَقَاتِ الْفَرْدَوْسِ مِنْ شَجَرٍ كَانَ فِي الرِّوَضَةِ الْأَحَدِيَّةِ مِنْ أَيْدِي الْقُدْرَةِ بِإِذْنِ اللَّهِ مَعْرُوساً."

از جمال مبارک است که خطاب به جناب خال اکبر فرموده است که: به خداوند معتمد و از او طلب عون و نصرت مینمایم. شاید از این قلم که به اراده الله در جریان است نوشته شود و مطالبی جاری گردد که قلوب مردم را زنده کند و طالبان را بصیرت افزایش دهد. تا همه خفتگان از بسترهای غفلت و جهالت سر بردارند و به آوازهای دلربای کبوتران الهی و طیور بهشتی گوش فرا دارند. شاید بشنوند آواز طیور بهشتی را که بر شاخه های شجر الهی تغنی میکنند و این همان شجریست که بدست قدرت الهی و اراده مطلقه خداوندی کاشته شده است.

حکایت "کبوتر" یک استعاره بیش نیست. هیچ کبوتری نازل نشد. در میان خلق، یوحناى تعمید دهنده متوجه شد که روح القدس که روح القدس با حضرت مسیح است. روح قدسی همیشه با او بود. آن حضرت از اوان طفولیت از ماموریت خویش آگاه بود... (حضرت عبدالبهاء مجله نجم باختر، جلد چهاردهم ص ۲۷۴)

جنس استدلال/قیاس (دقیق): بیانی-ارشادی با تعلیل غایی (غایت: احیای افنده و بیداری از غفلت)، قیاس تمثیلی/استعاره (غمام ↔ ضلالت؛ آفتاب ↔ هدایت؛ بحر/خیمه ↔ قرب/وصال)، همراه با مخیلات برای اقناع ذوقی، تکیه بر مقبولات سنتی و حدسیات تفسیری؛ نه قیاس صوری.

تحلیل محتوایی و ساختاری

بخشی از اسرار پیش‌تر در الواحی به سبک "نغمات حجازی" برای یکی از احباب نگاشته شده بود.

اکنون نیز، بر اساس خواهش مخاطب، همان مضامین به اسلوب "تغنیات خوش عراقی" بازنویسی می‌شود. هدف این بازنویسی:

برای هدایت «تشنگان صحراهای بُعد» به «بحر قرب»

رساندن گم‌گشتگان بیابان‌های فراق به خیمه وصال

رفع ابر ضلالت و طلوع آفتاب هدایت از افق جان

التماس دعا و اظهار اتکال:

"علی الله اتکلت و به استعین..."

امید که از این قلم، چیزی جاری شود که دل‌های مردم را احیا کند

و همه را از خواب غفلت بیدار سازد

تا آواز ورق‌ات فردوس را از شجره‌ای که در روضه احدیه غرس شده، بشنوند.

استدلال صوری

P₁. بخشی از اسرار پیش‌تر با سبکی خاص در الواح آمده بود.

P₂. مخاطب درخواست بازنویسی و بازتبیین همان مطالب با سبک عراقی را داشت.

P₃. سبک عراقی با تغنی و نغمه خاص خود، ممکن است تأثیر بیشتر بر دل‌های اهل طلب داشته باشد.

P₄. غرض از این بازنویسی: هدایت تشنگان حقیقت، بیداری غافلان، و ظهور هدایت از جان‌هاست.

P₅. تأثیر چنین بیانی، در گرو توفیق الهی و مشیت ربّانی است (بیان توکل و استعانت).

C:

بازنویسی بیانات الهی با بیان متفاوت (عراقی)، در خدمت رساندن معانی عمیق به دل‌های مشتاق است.

تنوع سبک‌ها و اصوات، خود ابزار تربیت و هدایت است.

قلم وحی، با مشیت الهی، باید در دل‌ها نفوذ کند؛ و این ممکن نیست مگر با تهییج عاطفه، زبان تغنی، و انوار باطنی.

نکته:

این بند از کتاب/یقان نمونه‌ای بسیار روشن از استدلال تمثیلی تاریخی-کلامی است که نویسنده برای اثبات یک قاعده‌ی

کلی در باب علت/انکار ظهورات جدید ارائه می‌کند. نویسنده با ذکر مورد تاریخی یهود و انکار عیسی مسیح، ساختار یک

برهان استقرایی را بنا می‌کند که بارها در متن تکرار شده است: «عدم تأویل صحیحِ نصوص مقدس پیشین، سبب انکار

ظهور جدید شده است.»

این بند یک نقد معرفت‌شناختی و تفسیرشناختی (epistemological-hermeneutic critique) نسبت به دین رسمی

است:

- عدم تمیز میان ظاهر النص و باطن معنوی وحی،

- تبدیل "علائم ظهور" به اسطوره‌های قالبی و جمودگرایانه،

- و نبود توانایی برای فهم تحول معنای وحی در زمان،

همگی منجر به تأویل‌گری کاذب و سدّ راه هدایت می‌شوند.

بند ۱۹ و ۲۰ : وحدت ذاتی و کثرت اسمی مظاهر (عیسی/خاتم) با تمثیل «شمس» و «ایام»

"بر اولی العلم معلوم و واضح بوده که چون نار محبت عیسوی حجابات حدود یهود را سوخت و حکم آن حضرت فی الجملة جریان بر حسب ظاهر یافت، روزی آن جمال غیبی به بعضی از اصحاب روحانی ذکر فراق فرمودند و نار اشتیاق افروختند و فرمودند که "من می روم و بعد می آیم"، و در مقام دیگر فرمودند: "من می روم و می آید دیگری تا بگوید آنچه من نگفته ام و تمام نماید آنچه را که گفته ام." و این دو عبارت فی الحقیقه یکی است لَوَأَنْتُمْ فِی مَظَاهِرِ التَّوْحِيدِ بِعَيْنِ اللَّهِ تَشْهَدُونَ. و اگر به دیده بصیرت معنوی مشاهده شود فی الحقیقه در عهد خاتم، هم کتاب عیسی و امر او ثابت شد. در مقام اسم که خود حضرت فرمود: "منم عیسی." و آثار و اخبار و کتاب عیسی را هم صدیق فرمود که من عند الله بوده. در این مقام نه در خودشان فرقی مشهود و نه در کتابشان غیریتی ملحوظ زیرا که هر دو قائم به امر الله بودند و هم ناطق به ذکر الله و کتاب هر دو هم مُشعر بر اوامر الله بود. از این جهت است که خود عیسی فرمود: "من می روم و مراجعت می کنم." به مثل شمس که اگر شمس الیوم بگوید من شمس یوم قبلم صادق است و اگر بگوید در حدود یومی که غیر آنم صادق است. و همچنین در ایام ملاحظه نمائید که اگر گفته شود که کلّ یک شیء اند صحیح و صادق است و اگر گفته شود که به حدود اسمی و رسمی غیر هم اند آن هم صادق است. چنانچه می بینی با اینکه یک شیء اند با وجود این در هر کدام اسمی دیگر و خواصی دیگر و رسمی دیگر ملحوظ می شود که در غیر آن نمی شود. و به همین بیان و قاعده، مقامات تفصیل و فرق و اتحاد مظاهر قدسی را ادراک فرمائید تا تلویحات کلمات آن مُبدع اسماء و صفات را در مقامات جمع و فرق عارف شوی و واقف گردی و جواب مسأله خود را در موسوم نمودن آن جمال ازلی در هر مقام خود را به اسمی و رسمی بتمامه بیایی."

To them that are endowed with understanding, it is clear and manifest that when the fire of the love of Jesus consumed the veils of Jewish limitations, and His authority was made apparent and partially enforced, He, the Revealer of the unseen Beauty, addressing one day His disciples, referred unto His passing, and, kindling in their hearts the fire of bereavement, said unto them: "I go away and come again unto you." And in another place He said: "I go and another will come Who will tell you all that I have not told you, and will fulfill all that I have said." Both these sayings have but one meaning, were you to ponder upon the Manifestations of the Unity of God with divine insight.

Every discerning observer will recognize that in the Dispensation of the Qur'án both the Book and the Cause of Jesus were confirmed. As to the matter of names, Muhammad, Himself, declared: "I am Jesus." He recognized the truth of the signs, prophecies, and words of Jesus, and testified that they were all of God. In this sense, neither the person of Jesus nor His writings hath differed from that of Muhammad and of His holy Book, inasmuch as both have championed the Cause of God, uttered His praise, and revealed His commandments. Thus it is that Jesus, Himself, declared: "I go away and come again unto you." Consider the sun. Were it to say now, "I am the sun of yesterday," it would speak the truth. And should it, bearing the sequence of time in mind, claim to be other than that sun, it still would speak the truth. In like manner, if it be said that all the days are but one and the same, it is correct and true. And if it be said, with respect to their particular names and designations, that they differ, that again is true. For though they are the same, yet one doth recognize in each a separate designation, a specific attribute, a particular character. Conceive accordingly the distinction, variation, and unity characteristic of the various Manifestations of holiness, that thou mayest comprehend the allusions made by the Creator of all names and attributes to the mysteries of distinction and unity, and discover the answer to thy question as to why that everlasting Beauty should have, at sundry times, called Himself by different names and titles.

"ذکر فراق فرمودند" "من میروم و بعد میایم" "من میروم و میاید دیگری..."

از فصل شانزدهم انجیل یوحنا است که میفرماید: "الان نزد فرستنده خود میروم و کسی از شما از من نمیپرسد کجا میروی... بعد از اندکی مرا نخواهید دید و بعد از اندکی باز مرا خواهید دید زیرا که نزد پدر میروم.... محزون مباشید لکن باز شما را خواهیم دید و دل شما خوش خواهد گشت."

در مقام توحید مظاهر الهیه مظهر اولیت و آخریت و ظاهریّت و باطنیّت و بدئیّت و ختمیّت می باشند. به عبارتی در این مقام کل را بر یک بساط ساکن بینی و بر یک سریر جالس. فرقی در میان نیست و غیریتی در بین نه. در انجیل مقدس نیز آنجا که حضرت مسیح فرمود من میروم و بعد می آیم منظورشان اشاره به حقیقت همین مقام توحید مظاهر الهیه است. زیرا آنکه بعد از حضرت مسیح آمد یعنی حضرت محمد (ص) همان حقیقت حضرت مسیح بود و نیز وقتی حضرت مسیح فرمود من می روم و می آید دیگری تا بگوید آنچه من نگفته ام و تمام نماید آنچه را که گفته ام ناظر به مقام تحدید خود بود و اشاره به ظهور حضرت محمد میفرمود. پس مقام توحید مقام وحدت مظاهر مقدسه است مقام حقیقت واحده مظاهر الهیه است. پس اگر حضرت محمد (ص) را ختم النبیین نامیم و به ظهور پیامبری بعد از ایشان معتقد نگردیم چگونه او را بدء النبیین نیز بنامیم و اگر او را بدء النبیین بنامیم پس چگونه او را ختم النبیین نیز نام نهیم. اگر او را آدم اول نامیم چگونه ذکر موسی و عیسی بر او نهیم. پس معلوم و واضح است که حضرت محمد (ص) و نیز همه مظاهر الهیه در مقام توحید هم بدء النبیینند و هم ختم النبیین. حضرت مسیح نیز وقتی فرمود من می روم و بعد می آیم از دریچه مقام توحید به خود نگریست. زیرا حقیقت کسی که بعد از او آمد یعنی حضرت محمد (ص) حقیقت همان حضرت مسیح بود.

حضرت امیر نیز در خطبه البیان به همین مفهوم توحید و تهدید الهی توجه میکنند و میفرمایند: "أنا نوح الاول، نوح اول من هستم، انا حقيقة الاسرار، منم اصل رازها. انا امير المومنين، منم فرمانروای مومنین، انا عين اليقين، منم نفس یقین، انا حجة الله في السموات والارض، منم برهان خدا در آسمانها وزمین، انا الراجفه، منم اول نفخة صوراسرافيل انا صاحب نوح ومنجيه، منم همراه نوح و رهایی بخش او، انا صاحب ايوب المبتلى و شافيه، منم همراه ايوب دردمند و شفابخش او، انا اقمتم السموات بامر ربّي، من آسمانها را به امر پروردگارم برپا داشته ام، انا صاحب ابراهيم، منم همراه ابراهيم، انا سرّ الکليم، منم راز موسی کلیم، انا الناظر في الملكوت، منم نظر کننده درعالم فرشتگان، انا امر الحی الذی لا یموت، منم امر پرورگار زنده ای که نمی میرد، انا ولی الحق علی سائر الخلق، منم جانشین حق بر جمیع مخلوقات.... انا خليفة الاله الخالق، منم جانشین خداوند افریدگار، انا سرّ الله فی بلاده، منم راز خداوند در شهرهای او، وحجته علی عباد ده، و برهان او بر بندگان، انا امر الله و الروح، كما قال سبحانه تعالى: (و يستلونك عن الروح قل الروح من امر ربّي) منم امر خداوند و روح، همانگونه که خداوند تعالی فرمود: ای رسول از تو سوال می کنند از روح بگو روح از امر پروردگار من است.... انا منشر الاموات، منم زنده کننده مردگان، انا منزل القطر، منم نازل کننده قطرات باران، انا منور الشمس والقمر و النجوم، منم نوردهنده خورشید و ماه و ستارگان، انا قیّم القيامة، عهده دار قیامت منم، انا مقيم الساعة، برپا کننده قیامت منم، انا الواجب له من الله الطاعة منم آن واجب که از طرف خدا برای اوست فرمانبرداری، انا حی لا اموت و اذا متّ لم امتّ، منم زنده ای که نمی میرم و هنگامی که مردم نمرده ام. انا سرّ الله المخزون، منم رازپنهان شده خدا، انا العالم بما کان وما یكون، منم دانا به آنچه بود و آنچه می باشد، انا صلوات المومنين و صيامهم، منم نماز مومنین و روزه آنان، انا مولا هم و امامهم، منم صاحب اختیار و پیشوای آنان، انا صاحب النشر الاول و الآخر، منم صاحب رستاخیز اول و دوم (رجعت و قیامت).... انا الذی اقامنی الله فی الاظلة و دعاهم الی طاعتي فلما ظهرت انكروا، انا مقيم الساعة، برپا کننده قیامت منم، انا الواجب له من الله الطاعة منم آن واجب که از طرف خدا برای اوست فرمانبرداری، انا حی لا اموت و اذا متّ لم امتّ، منم زنده ای که نمی میرم و هنگامی که مردم نمرده ام. انا سرّ الله المخزون، منم رازپنهان شده خدا، انا العالم بما کان وما یكون، منم دانا به آنچه بود و آنچه می باشد، انا صلوات المومنين و صيامهم، منم نماز مومنین و روزه آنان، انا مولا هم و امامهم، منم صاحب اختیار و پیشوای آنان، انا صاحب النشر الاول و الآخر، منم صاحب رستاخیز اول و دوم (رجعت و قیامت)..... انا الذی اقامنی الله فی الاظلة و دعاهم الی طاعتي فلما ظهرت انكروا، منم انکس که خداوند بپا داشت مرا درسایه ها و آنان را به بندگی من فرا خواند پس چون ظاهر شدم نشناختند و منکر شدند فقال الله سبحانه: (فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به) فرمود خدای سبحان (پس انگاه که آمد نشناختند، او را و انکار کردند) "سورة بقره ایة هشتاد و نهم.... انا صاحب الكتب السالفة، منم صاحب کتابهای گذشته، انا باب الله الذی لا یفتح لمن کذب به ولا یذوق الجنة، منم ان باب خداوند که باز نمی شود برای کسی که انکار کرد او را و بهشت را نمی چشد، انا الذی تزدحم الملائكة علی فراشی، و تعرفنی عباد اقالیم الدنیا

منم آنکه ملائکه بفرارشم هجوم می آورند و بندگان ممالک دنیا می شناسندم... انا الطور، طور منم، انا الكتاب المسطور، انا كتاب نوشته شده منم، انا البحر المسجور، منم ان دریای لب لب و پر..... انا الذي دعا الله الخلائق الى طاعتي فكفرت، و اصرت فمسخت، منم آنکه خداوند موجودات را بسوی بندگی من فراخواند و کافر شدند و پافشاری کردند پس مسخ شدند، واجابت امة فنجت و ازلفت، و گروهی پذیرفتند پس رهایی و جاه و مقام یافتند، انا الذي بیدی مفاتيح الجنان و مقالید النيران کرامة من الله، منم آنکه کلیدهای بهشت و قلاده های دوزخ دست من است از باب ارجمندی، انا مع رسول الله في الارض و السماء، منم با رسول خدا در زمین و آسمان، انا المسيح حيث لا روح يتحرك ولا نفس يتنفس غیری، منم مسیح زیرا او روحی نبود که حرکت کند و شخصی نبود که نفس بکشد غیر از من، انا جاوزت بموسی في البحر واغرقت فرعون وجنوده، من موسی را در دریا عبور دادم و فرعون و لشکرش را غرق نمودم....."

"لَوْ أَنْتُمْ فِي مَظَاهِرِ التَّوْحِيدِ بَعَيْنُ اللَّهِ تَشْهَدُونَ"

اگر به نظر الهی (عین الله) به مظاهر توحید توجه کنید شهادت میدهد.

در قران، سوره الصف، آیه ششم میفرماید: "وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ" و هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: "ای فرزندان اسرائیل، من فرستاده خدا به سوی شما هستم. تورات را که پیش از من بوده تصدیق می کنم و به فرستاده ای که پس از من می آید و نام او «احمد» است بشارت گرم." پس وقتی برای آنان دلایل روشن آورد"

"در این مقام نه در خودشان فرقی مشهود و نه در کتابشان غیریتی ملحوظ زیرا که هردو قائم به امرالله بودند"

در قران نیز بحث وحدت در اساس ادیان وجود دارد چنانچه میخوانیم: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى...؛ آیینی را برای شما تشریع کرد که به نوح توصیه کرده بود؛ و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم. (سوره شوری، آیه ۱۳)

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ؛ بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را-غیر از خدای یگانه- به خدایی نپذیرد. هرگاه (از این دعوت)، سرباز زنند، بگویند: گواه باشید که ما مسلمانیم! (سوره آل عمران، آیه ۶۴)

"مقامات جمع و فرق"

مقام جمع عبارت از وحدت مظاهر مقدسه الهیه از حیث حقیقت متجلیه الهیه است که در همه آنها تجلی کرده و از این جهت همه یکی هستند و تعددی در میان نیست "لا تفرق بین احد من رسله" و مقام فرق عبارت از حدود ظاهره و شئون جسمانی و زمان و مکان و اسم و رسم و طایفه و نژاد هر کی از مظاهر مقدسه الهیه است که با هم تفاوت بسیار و فرق بیشمار دارند.....

تحلیل مفهومی

نویسنده می کوشد نشان دهد که اگرچه عیسی (ع) وعده آمدن "دیگری" را می دهد، اما در سطحی بالاتر این "دیگری" خود اوست — یعنی حقیقت واحدی در مظاهری مختلف تجلی می یابد.

جنس استدلال/قیاس (دقیق):

اقترانی حملی (کل قائم به امر واحد ⇒ به حقیقت واحد؛ عیسی و خاتم قائم به امر واحد ⇒ نتیجه: وحدت حقیقت)، به علاوه استثنای منفصل (یا تفاوت ذاتی است یا اسمی/رسمی؛ ذاتی ⇒ تنبیه در توحید ⇒ محال؛ پس اسمی/رسمی)، تمثیلی-تیپولوژیک (شمسی امروز/دیروز؛ وحدت نوعی با اختلاف حدود)، با تحلیل تفسیری نصوص «می روم و

بازی آیم/دیگری می آید». موادّ قیاس: مقبولات/مسلمات کلامی، مشهورات نقلی، حدسیات تفسیری، و مخیلات (تمثیل شمس/ایام).

مؤلفه‌های محتوایی:

فرمایش عیسی: «من می‌روم و بعد می‌آیم»، و «من می‌روم و دیگری می‌آید...». ادغام این دو گفتار: این دو یکی‌اند، اگر دیده توحیدی داشته باشیم. تأیید خاتم نسبت به عیسی: در مقام ظاهر، خاتم هم خود را عیسی می‌نامد و هم کتاب و اخبار او را تصدیق می‌کند. تشبیه به شمس: خورشید امروز همان خورشید دیروز است، و در عین حال از حیث وقت و خواص با آن متفاوت. قاعده فلسفی-عرفانی: «همه چیز یکی است» و نیز «در حدود اسم و رسم، غیر یکدیگرند»، هر دو صادق است.

صورت‌بندی استدلال صوری

- P₁. عیسی فرموده: «من می‌روم و بازی‌گردم» و نیز «دیگری می‌آید».
- P₂. هر دو عبارت، در سطح حقیقت، به همان جوهر واحد اشاره دارند، ولی با تفاوت در اسم و رسم.
- P₃. در عهد پیامبر خاتم (حضرت محمد)، کتاب و آثار عیسی تأیید شد و حضرت خود را عیسی نامید.
- P₄. بنابراین، عیسی و خاتم از نظر حقیقت (امر الله، نطق به ذکر الله) متحدند؛ از نظر اسم و رسم متفاوتند.
- P₅. همان‌طور که شمس در هر روز یکی است ولی خواص و حدودش تغییر می‌کند، مظاهر هم در حقیقت یکی‌اند ولی در اسم و رسم مختلف.
- (C):

مظاهر قدسی از نظر حقیقت متحد، و از نظر حدود اسمی و رسمی متفاوت‌اند. بنابراین، وعده بازگشت عیسی می‌تواند در تجلی جدید (مانند پیامبر اسلام) تحقق یابد بی‌آن‌که تناقضی در گفتار او باشد.

نکته:

این بند از کتاب ایقان یکی از عمیق‌ترین و پراساخت‌ترین فرازهای آن است که ترکیبی از فلسفه وحدت مظاهر، کلام نبوی، نظریه اتحاد و تفاوت، و تفسیر باطنی قول عیسی را در خود دارد. به‌ویژه مفاهیم «وحدت در مظاهر مقدسه»، «تعدد در اسم و رسم»، و «فرق و جمع» از مفاهیم کلیدی عرفان اسلامی و الهیات بابی-بهائی‌اند که این بند آن‌ها را در قالب استدلالی دقیق عرضه می‌کند.

این بند نمونه‌ای کلاسیک از تفسیر تأویلی توحید مظاهر در الهیات باطنی است. نویسنده از مفاهیم: وحدت در ذات، کثرت در ظهور، تجدد امثال، نفی کثرت حقیقی مظاهر استفاده می‌کند تا نشان دهد که انکار ظهور جدید بر مبنای اختلاف در اسم و رسم، مغالطه‌ای است که ریشه در عدم ادراک فلسفه ظهور دارد.

بند ۲۱: مطالبه علائم رجعت/ظهور از عیسی و پاسخ‌های علامت‌گذار در اناجیل اریعه

"و بعد اصحاب و تلامیذ آن حضرت استدعا نمودند که علامت رجعت و ظهور چیست و چه وقت این ظاهر خواهد شد؟ و در چند مقام این سؤال را از آن طلعت بی مثال نمودند و آن حضرت در هر مقام علامتی ذکر فرمودند چنانچه در اناجیل اریعه مسطور است."

Afterwards, the companions and disciples of Jesus asked Him concerning those signs that must needs signalize the return of His manifestation. When, they asked, shall these things be? Several times they questioned that peerless Beauty, and, every time He made reply, He set forth a special sign that should herald the advent of the promised Dispensation. To this testify the records of the four Gospels.

"اناجیل اریعه" چهار انجیلی که توسط مومنان نخستین دوره حضرت مسیح نوشته شده که شرح حوادث حیات حضرت مسیح و بیانات آن حضرت است و به نام نویسندگان آن معروف است یعنی متی (متیو)؛ مرقس (مارک)، لوقا (لوک) یا یوحنا، غیر از این چهار انجیل، انجیل‌های دیگری نیز توسط مسیحیان اولیه نوشته شده مانند انجیل برنابا ولی مورد تأیید کلیسا قرار نگرفت.

رجعت: رجعت به معنای بازگشت است. شیخ مفید از دانشمندان برجسته قرن پنجم در این باره می نویسد: «خداوند گروهی از اموات را به همان صورتی که در گذشته بودند، به دنیا برمی گرداند، و گروهی را عزیز و گروهی دیگر را ذلیل می کند و اهل حق را بر اهل باطل غلبه و نصرت داده، و مظلومین را بر ظالمین و ستمگران غلبه می دهد.» (شیخ مفید، اوائل المقالات، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۷۷) در روایات هم الفاظ مختلفی برای این اصل اعتقادی به کار رفته است، مانند: رجعت، کزه، ردّ، حشر. اما لفظ رجعت مشهورترین آنان است. (بهمی، رجعت از دیدگاه متکلمان، ۱۳۸۵ش، ص ۲۷) اعتقاد به رجعت در قرن نخست در میان شیعه معروف بوده است. کتاب سلیم بن قیس هلالی از قدیمی‌ترین کتاب‌هاست که مسأله رجعت را مطرح نموده است. (سلیم، کتاب سلیم بن قیس، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۶۲). یکی از معروف ترین ادله های قرآنی با استناد به سوره ی نمل آیه ی هشت و سوم هست که میفرماید: "وَيَوْمَ نَخْشُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يَكْذِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ" یعنی: آن روز که از هر امتی گروهی از کسانی را که آیات ما را تکذیب کرده اند محسور می گردانیم پس آنان نگاه داشته می شوند تا همه به هم بپیوندند.

مشهور این است که رجعت به کسانی اختصاص دارد که یا از مؤمنان خالص و یا از کافران خالص بوده‌اند. احادیث فراوانی از رجعت انبیا، اولیای خدا به ویژه امام حسین (ع)، امام علی (ع) و اهل بیت (ع) به هنگام ظهور امام دوازدهم سخن گفته‌اند. از احادیث برمی آید که رجعت اختصاص به مسلمانان ندارد برای مثال در برخی احادیث، به بازگشت دانیال، یوشع، عیسی و خضر (ع) اشاره شده است. برخی مؤمنان ادیان گذشته مانند اصحاب کهف نیز رجعت خواهند کرد. یکی از بحث‌ها درباره رجعت آن است که کسانی که رجعت می کنند با همان بدن سابق رجعت می کنند یا با یک بدن جدید هستند و این بدن جدید مادی است یا غیرمادی. که در این رابطه اختلاف است. (شیخ مفید، اوائل المقالات، ۱۴۱۴ق، ص ۴۶). مثلاً مرحوم مطهری با نقل قول از فیض کاشانی معتقد است رجعت بازگشت شیخ و یک جسم خاص رقیقی است که با این جسم‌ها فرق داشته، نظیر جسم‌هایی که اهل مکاشفه ادعای رویت می کنند. (شهید مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۵۶۲). و یا شیخی به رجعت آن گونه که شیعیان دیگر اعتقاد دارند معتقد نیستند و رجعت را با جسم هورقلیایی می دانند. (رستمیان، بهرامی و زارعی، ۱۳۹۶ش، بررسی تطبیقی رجعت از دیدگاه علامه طباطبایی و شیخ احمد احسائی، ص ۱۲).

یهودیان طبق کتاب دوم پادشاهان [کتاب دوم پادشاهان ۲: ۱۱] معتقد بودند که حضرت الیاس پیامبری است که بر گردباد سوار شده و به آسمان عروج کرده و شخصا به زمین رجعت خواهد کرد.

همچنین در کتاب تثنیه، باب ۱۸، آیات ۱۵ تا ۱۸ ذکر شده است که "یهوه، خدایت، نبی ای را از میان تو از برادرانت، مثل من برای تو مبعوث خواهد گردانید، او را بشنوید. موافق هر آنچه در حوریب در روز اجتماع از یهوه خدای خود مسئلت نموده، گفت: آواز یهوه خدای خود را دیگر نشنوم، و این آتش عظیم را دیگر نبینم، مبادا بمیرم. و خداوند به من گفت: آنچه گفتند نیکو گفتند. نبی ای را برای ایشان برای ایشان از میان برادران ایشان مثل تو مبعوث خواهم کرد، و کلام خود را به دهانش خواهم گذاشت و هر آنچه به او امر فرمایم به ایشان خواهم گفت." و در انجیل نیز درباره ی رجعت ایلیا از حضرت مسیح پرسش شده است و ایشان فرمودند که رجعت ایلیا همان یحیی تعمید دهنده بود که مردم او را شناختند.

عین متن چنین است: " شاگردانش از او پرسیده، گفتند پس کاتبان چرا میگویند که میباید الیاس اول آید؟ آن حضرت در جواب فرمودند: به شما میگویم که الحال الیاس آمده است و او را نشناختند بلکه آنچه خواستند با وی کردند... آنگاه شاگردان دریافتند که درباره ی یحیی تعمید دهنده بدیشان سخن میگفت. (انجیل متی باب هفدهم، ایات ۱۰ تا ۱۳) به همچنین مسیحیان منتظر رجعت مسیح از آسمان هستند چرا که ایشان نیز معتقدند که حضرت مسیح پس از مصلوب شدن بعد از سه روز زنده شده و به آسمان صعود کرد چنانچه در انجیل متی باب شانزدهم بند نهم میخوانیم: عیسی روز یکشنبه صبح زود زنده شد. اولین کسی که او را دید مریم مجدلیه بود، که عیسی از وجود او هفت روح ناپاک بیرون کرده بود. او نیز رفت و به شاگردان عیسی که گریان و پریشان حال بودند، مژده داد که عیسی را زنده دیده است!... در آخر عیسی به آن یازده شاگرد، وقتی که شام میخوردند ظاهر شد و ایشان را بخاطر بی ایمانی شان سرزنش کرد، زیرا گفته های کسانی را که او را بعد از مرگ زنده دیده بودند، باور نکرده بودند. " و در انجیل لوقا باب بیست و چهارم، بند پنجاه آمده است که " آنگاه عیسی ایشان را با خود تا نزدیکی (بیت عنیا) برد. در آنجا دستهای خود را به سوی آسمان بلند کرد و ایشان را برکت داد، و در همان حال از روی زمین شد و بسوی آسمان رفت. " بنا به همین آیات ذکر شده که متشابه آن در اناجیل دیگر نیز ذکر شده ایشان معتقد به رستاخیز حضرت مسیح بعد از سه روز هستند و چون آن حضرت را زنده ی جسمانی میدانند معتقدند که او به همان بدن جسمانی بازخواهد گشت. عهد جدید با تأکید فراوان اعلام می کند که شخص عیسی (یوحنا ۱۴: ۳) به صورت ناگهانی و بدون اطلاع قبلی (متی ۲۴: ۵۱.۳۲) در جلال و هیبت پدر و به همراه فرشتگان (همان ۱۶: ۲۷) و همراه با پیروزی و فتح (لوقا ۱۹: ۲۷.۱۱) به جهان بازخواهد گشت و با تشکیل حکومت و برپایی ملکوت الاهی، بنی اسرائیل و همه مؤمنان به خود را نجات خواهد داد. جرج برانتل، نویسنده و الاهیدان کاتولیک، با تشویق مسیحیان به انتظار و فعالیت برای تحقق بازگشت مسیح، با صراحت اعلام می دارد که اعتقاد به بازگشت مسیح جزء سنت تغییرناپذیر کلیسای کاتولیک است: «در پایان جهان، مسیح پیروزمندانه به عنوان داور همه انسان ها و فرشتگان دوباره خواهد آمد. این همان رجعت و داوری ای است که مسیح بسیاری از اوقات با حواریان خود درباره آن سخن گفت. این عقیده جزء ثابت سنت کاتولیک است» (برانتل، ۱۳۸۱: ۲۷۴.۲۷۶).

زرتشتیان نیز منتظر بازگشت شاه کیخسرو هستند. کیخسرو پس از ۶۰ سال سلطنت دل از دنیا برکند و آماده سفر معنوی گردید. سران و بزرگان لشکر را در دشتی گرد آورد و لهراسب را به داشتن فریادی معرفی نمود و گفت آهنگ سفر معنوی دارم. رستم دستان، گودرز، گیو، بیژن، گسته، فریبرز، طوس و مغاران از ایرانیان رو به کوه و دشت نهادند. همه رفتند جز طوس و گیو و فریبرز و بیژن که یک شبانه روز با کیخسرو بودند، به چشمه رسیدند شب را در آن جا ماندند. کیخسرو گفت فردا مرا نخواهید دید شما هم این جا نمانید. برف خواهد بارید و شما نابود خواهید شد. همراهان کیخسرو نشنیدند، شب را ماندند، صبح برخاستند شاه را ندیدند، برف باریدن گرفت و همه هلاک شدند، می گویند آن چشمه همان است که مستوفی آن را به چشمه کیخسرو نامیده، در پای راسوند و اکنون به نام بلاغ نزدیک به ده حک واقع است. و آن کوه که کیخسرو در آن پنهان شده همین کوه گوره زار معروف به کوه شاه زنده است و آن دشت واقع در جابلق موسوم به برفیان است. اما خود کلمه شازند یا شاه زند یا شاه زنده به زبان عامه شاه زنده معروف است و می گویند کیخسرو در این غار پنهان شده و روزی فریدون وار سر از غار بیرون کشیده و دنیا را پر از فریادی خواهد نمود. غار کیخسرو یا کوه شاه زنده در سی و پنج کیلومتری جاده اراک و بروجرد و در شهرستان شازند است این کوه برای زرتشتیان مقدس بوده و هوویک میناسیان گفته است که در سال های نه چندان دور، این غار بین ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار زیارت کننده زرتشتی داشته که تعدادی از آنان در شمار پارسیان هند بوده اند.

پارسیان نیز منتظر بازگشت پشوتن هستند او نیز پسر بزرگ گشتاسب و برادر اسفندیار بود. وی یکی از جاودانان زرتشتی است و دستیار سوشیانت، به شمار می آید که در آینده ظهور خواهد کرد و نیکی را به ارمغان می آورد و به بازسازی نهایی جهان خواهد پرداخت. به روایت دینکرد، پشوتن یکی از هفت حاکم جاودانه ایست که در قهندز یا کهندژ که محل ناشناخته ای می باشد، به همراه ۱۵۰ نفر از پیروان خویش زندگی می کند. آنطور که در وهمن یسن شرح داده شده است، وی در پایان هزاره یازدهم به عنوان محافظت کننده از مذهب برمی خیزد و به احیای ایمان می پردازد و این زمانی ست که دوران هزارساله حکومت دیوها طی شده است. هنگامیکه زمان ظهور فرا رسید، پشوتن از قلعه خویش پایین خواهد آمد و به جنگ با ارتش دیوها و شیاطین خواهد پرداخت تا ایران و مذهب آن را نجات دهد. وی در مبارزه، میان مهر (به زبان اوستایی: میترا) با دیو خشم (به زبان اوستایی: آئشما Aeshma)، به نفع مهر مداخله می کند و نیروهای شر را به عالم نابودی می فرستد.

در آئین بودا نیز به ظهور منجی ای در آخرالزمان اشاره شده است. بودا به نجات دهندگانی گفته میشود که در زمان گذشته به دنیا آمده اند و ابتدا صورت بشری داشته اند، سپس به مراتب اشراق رسیده و پس از اینکه انسانها را به راه راست

رهنمون کرده اند به مقام نیروانا که همان فنای مطلق در نزد عرفا است رسیده اند. موسس آئین بودا (سدهار تا جوتوما) است که به بودا شناخته میشود. او کسی بود که در نپال متولد شد و بودایی‌ها او را فرزند خدا می‌دانند و معتقدند که در آخرالزمان ظهور کرده، بشریت را از وضع موجود و گرفتاری‌ها نجات خواهد داد. آنان می‌گویند: بودا با کامل کردن وظیفه خود، با جسدش به آسمان رفته و بار دیگر به زمین باز می‌گردد تا صلح و برکت را به مردم بازگرداند.

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی کتابی (ارجاع به اناجیل) + تعلیل تفسیری/نشانه‌شناختی دینی (قراردادن علامت‌ها به مثابه معیار تشخیص ظهور)

صورت‌بندی استدلال صوری

- P₁: اصحاب و تلامیذ حضرت عیسی از آن حضرت در چند مقام درباره علامت رجعت و زمان ظهور آینده سؤال کردند.
P₂: حضرت عیسی در پاسخ به هر یک از این مقامات، علامتی برای رجعت و ظهور آینده ذکر فرمود.
P₃: این بیانات در اناجیل اربعه (متی، مرقس، لوقا، یوحنا) ثبت شده است.
C: بنابراین، نشانه‌های رجعت و ظهور آینده در همان بیانات حضرت عیسی موجود و مسطور است، و هر مدعی انتظار باید به جای انتظار صرف، به تأمل در این نصوص مقدس بپردازد.

صورت شرطی

اگر اصحاب و تلامیذ حضرت عیسی پرسش‌هایی درباره‌ی زمان و علامت رجعت مطرح کردند، و اگر حضرت عیسی در پاسخ به این پرسش‌ها در هر مقام علامتی را ذکر فرمود، و اگر این پاسخ‌ها در اناجیل اربعه ثبت شده‌اند، پس شواهد نصوص دینی در دسترس است، ولی تفسیر آن‌ها نیازمند بینش تأویلی است.

صورت قیاس منطقی

هرگاه پیامبری وعده‌ی رجعت دهد و برای آن علائمی ذکر کند، باید این وعده و علائم را در گفتار آن پیامبر جست. حضرت عیسی وعده‌ی رجعت داد و برای آن در مواضع مختلف علائمی ذکر فرمود. پس علائم رجعت حضرت عیسی را باید در بیانات ثبت‌شده‌ی او (در اناجیل اربعه) جست‌وجو کرد.

نکته:

بیانات حضرت عیسی درباره‌ی رجعت، چون در اناجیل ثبت شده‌اند، قابلیت بررسی دارند؛ اما درک حقیقی آن‌ها تنها با چشم بصیرت و تأویل ممکن است. پس اگر کسی مدعی انتظار برای رجعت است، ولی به نصوص مسطور و رمزی کتب مقدسه بی‌توجه است یا آن‌ها را به ظاهر تأویل می‌برد، در حقیقت از حقیقت رجعت محروم خواهد ماند.

بند ۲۲: بذل «مائدة معنوی» بی عَوْض و ذکر یک علامت؛ تمثیل مائده/شجره برای فیضی مستمر

"و این مظلوم یک فقره آن را ذکر می نمایم و نعمت های مکنونه سدره مخزونه را لوجه الله بر عبادالله مبذول می دارم تا هیال فانیه از اثمار باقیه محروم نمانند که شاید به رشی از انهار بی زوال حضرت ذی الجلال که در دار السلام بغداد جاری شده فائز شوند بی آنکه اجر و مزدی طلب نمایم. "إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا." و این طعامی است که ارواح و افنده منیره به او حیات باقیه یابند و این همان مائده ای است که می فرماید: "رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ." و این مائده هرگز از اهلش مقطوع نشود و نفاذ نجوید و در کلّ حین از شجره فضل می روید و از سماوات رحمت و عدل نازل می شود. چنانچه فرموده است: "مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْثَرًا كُلَّ حِينٍ."

This wronged One will cite but one of these instances, thus conferring upon mankind, for the sake of God, such bounties as are yet concealed within the treasury of the hidden and sacred Tree, that haply mortal men may not remain deprived of their share of the immortal fruit, and attain to a dewdrop of the waters of everlasting life which, from Baghdád, the "Abode of Peace," are being vouchsafed unto all mankind. We ask for neither meed nor reward. "We nourish your souls for the sake of God; we seek from you neither recompense nor thanks." This is the food that conferreth everlasting life upon the pure in heart and the illumined in spirit. This is the bread of which it is said: "Lord, send down upon us Thy bread from heaven." This bread shall never be withheld from them that deserve it, nor can it ever be exhausted. It groweth everlastingly from the tree of grace; it descendeth at all seasons from the heavens of justice and mercy. Even as He saith: "Seest thou not to what God likeneth a good word? To a good tree; its root firmly fixed, and its branches reaching unto heaven: yielding its fruit in all seasons."

سدره: گنار است بالای آسمان هفتم که منتهای اعمال مردم است و آن را سدرةالمنتهی گویند و حد رسیدن جبرئیل همانجا است.

مخزون: پنهان شده - پوشیده و مستور - محفوظ درخزینه - ذخیره شده - مَكْتُوم (سر).

وجه: روی - چهره - صورت - جهت - طریق - قصد و نیت - منظور و مقصود

رَشَح: (رَشَحَ - يَرَشَحُ) تراویدن - ترشح کردن - نم - تراوش آب - چگه - قطره

انهار: جمع نهر، رودها، جویها

دارالسلام: دو معنا دارد اولی به معنای جای امن، سرزمین سلامت، بهشت و جنت است و دومی لقب خاص شهر بغداد است. در نجم البلدان اثر یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی شهاب الدین ابو عبدالله، در جلد دوم در ذیل بخش دال، دارالسلام را چنین توضیح میدهد: "دارالسلام: و مدینه السلام: هی بغداد، و سیدکر سبب تسمیتهای بذلک فی مدینه السلام ان شالله تعالی، و دالسلام: الجنة، و لعل بغداد سمیت بذالک علی التشبیه.

نفاذ: نَفَد - (نَقَدَ - يَنْفَدُ) تمام شدن - به انتها رسیدن - فانی شدن - قطع شدن

سوره ی انسان آیه نه "إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا." یعنی: ما برای خشنودی خداست که به شما می خورانیم و پاداش و سپاسی از شما نمی خواهیم.

در تفسیر المیزان در خصوص آیه ی ذکر شده میخوانیم: "کلمه (وجه) به معنای آن روی هر چیز است که رو به روی تو و یا هر کس دیگر باشد، و وجه خدای تعالی عبارت است از صفات فعلی خدای تعالی، صفات کریمه ای که افاضه خیر بر خلق و خلقت و تدبیر و رزق آنها، و یا به عبارت جامع تر رحمت عامه او که قوام تمامی موجودات بدان است، از آن صفات نشات می گیرد، و بنابر این معنای اینکه عملی به خاطر وجه الله انجام شود این است که در انجام عمل این نتیجه منظور گردد که رحمت خدای تعالی و خشنودیش جلب شود، منظور تنها و تنها این باشد و ذره ای از پاداشهایی که در دست غیر خدای تعالی است منظور نباشد، و به همین جهت خانواده اطعامگر دنبال این سخن خود که (انما نطعمکم لوجه الله) اضافه کردند: (لا نريد منكم جزاء ولا شكورا) - ما از شما نه پاداشی می خواهیم، و نه حتی تشکری). گفتیم وجه

خدای تعالی عبارت است از صفات فعلی او، که صفات ذاتی خدای تعالی ماورای آن صفات قرار دارد، و مبدء آن و در آخر مبدء تمامی خیرات عالم است. و بنا بر این برگشت اینکه عمل برای وجه الله باشد، به این می شود که عمل انسان به این انگیزه از انسان سر بزند که باعث رضای اوست، و او محبوب ما و رضایتش منظور ما است، برای اینکه او جمیل علی الاطلاق است، و به تعبیر دیگر: برگشت چنین عملی به این است که انسان خدای را تنها به این جهت عبادت کند که او اهلیت عبادت و استحقاق آن را دارد. هدف واقع شدن وجه الله، و آن را غایت و انگیزه اعمال قرار دادن، در چند جا از کلام مجیدش آمده، مانند آیات زیر: (و اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغدوة والعشي يريدون وجهه)، و در این معنا است آیه شریفه (و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين)، و آیه شریفه (و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله)، و آیه شریفه (فادعوه مخلصين له الدين)، و آیه (الا لله الدين الخالص). (لا نريد منكم جزاء ولا شكورا) - (جزاء) به معنای آن است که عمل کسی را به چیزی که معادل و برابر آن باشد عوض دهی، حال چه عمل خیر باشد، که معادلش جزای خیر قرار می گیرد، و چه شر که معادلش جزای شر واقع می شود، جزا، هم از این جهت عمومیت دارد و هم از جهت اینکه شامل جزای عملی و زبانی هر دو می شود، چیزی که هست در خصوص آیه مورد بحث به قرینه اینکه در مقابل شکور قرار گرفته (نه جزایی می خواهیم و نه تشکری) تنها جزای عملی منظور است، نه جزا و تلافی زبانی. و کلمه (شکر) و (شکور) هر دو به معنای ذکر نعمت، و یادآوری آن در زبان و قلب و عمل است، و منظور از آن در آیه شریفه به قرینه اینکه در مقابل جزا قرار گرفته تنها ثنای جمیل زبانی است، و آیه شریفه یعنی آیه (انما نطعمكم لوجه الله...) خطابی است از این طایفه به کسانی که اطعامشان کردند، حال یا به زبان قال، که در این صورت این آیه یا حکایت سخن ایشان است، و کلمه (قالوا) در تقدیر آن است، و تقدیرش: (قالوا انما نطعمكم...) است، و خواسته اند به مسکین و یتیم و اسیر اطمینان بدهند که به احدی نخواهیم گفت ما افطار سه روز خود را به فلان و فلان دادیم، و آبروی شما را نمی ریزیم، و بر شما منت نمی گذاریم، و یا اینکه اطعامگران اصلا چنین سخنی به زبان نیاورده اند، و جمله مذکور زبان حال ایشان است، و خدای تعالی می خواهد ایشان را به آن اخلاصی که از باطن آنان خبر دارد بستاید، و بفهماند که این طایفه چنین مردمی بودند، و اطعامشان صرفا به خاطر خدا بود."

سوره مائده آیه صد و چهارده "رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ." یعنی: برای ما از آسمان سفره ای پر از غذا نازل کن. کامل آیه چنین است: قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَ آخِرِنَا وَ آيَةً مِنْكَ وَ أَرْزُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ یعنی عیسی بن مریم گفت: خداوندا، پروردگارا! مائده ای از آسمان بر ما فرو فرست که برای نسل کنونی و آیندگان ما عید و نشانه ای از تو باشد و ما را روزی ده که تو بهترین روزی دهنده گانی.

سوره ابراهیم آیه بیست و چهارم و بیست و پنجم است که میفرماید: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْثَرَهَا كُلِّ حِينٍ يَأْذِنُ رَبُّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ. که به این معناست که: آیا ندانسته ای که خداوند چگونه مثلی می زند که کلمه پاک [ایمان] همانند درختی پاک [و پرورده] است که ریشه اش [در زمین] استوار است و شاخه اش سر به آسمان دارد. میوه اش را هر دم به اذن پروردگارش می دهد و خدا مثلاً را برای مردم می زند شاید که آنان پند گیرند.

در تفسیر المیزان در خصوص این دو آیه میخوانیم: "بعضی از علما گفته اند که: (لفظ (کلمه) بدل اشتمال است از لفظ (مثلا) و لفظ (کشجره) صفت بعد از صفت است برای (کلمه) و یا خبر است برای مبتدای محذوف و تقدیر آن (هی کشجره) می باشد. بعضی هم گفته اند: (کلمه) مفعول اول (ضرب) است که بعد از مفعول دومش ذکر شده، و لفظ (مثلا) مفعول دوم است که جلوتر از مفعول اول آمده است تا از اشکال فاصله شدن میان (کلمه) و صفتش که همان (کشجره) باشد جلوگیری شود. و تقدیر آن چنین است: (ضرب الله کلمه طیبه... مثلا - چه کلمه نیکویی را خداوند مثل زده است مانند درخت نیکویی....). و بعضی دیگر گفته اند: لفظ (ضرب) يك مفعول گرفته و آن (مثلا) است و (کلمه) هم اگر منصوب است مفعول است برای فعل دیگری که در تقدیر است، حال یا آن فعل، (جعل) است و یا (اتخذ) و تقدیر چنین است: (ضرب الله مثلا جعل کلمه طیبه کشجره طیبه). و خیال می کنم این وجه - البته با توجیهی که خواهیم گفت - از همه وجوه بهتر باشد و آن توجیه این است که (کلمه طیبه) (بطور بیان جمله ای به جمله دیگر) عطف بیان است برای (ضرب الله) مثلا که در این صورت حتما باید لفظ (جعل) و یا (اتخذ) را در تقدیر بگیریم، زیرا مدلول آیه این می شود که خدا کلمه (نیک) را به درخت (نیک) مثل زده و تشبیه کرده است و این همان معنای (اتخذ کلمه طیبه کشجره...) است. و این که

فرمود: (اصلها ثابت) معنایش این است که: ریشه اش در زمین جای گرفته و با عروق خود در زمین پنجه زده است و اینکه فرمود: (و فرعها فی السماء) معنایش این است که شاخه هایی که متفرع بر این ریشه هستند، از قسمت بالا از آن جدا شده اند، و (آسمان) در لغت عرب، به معنای هر بلندی و سایه بان است و جمله (توتی اکله کل حین باذن ربها) یعنی همواره و در هر زمان به اذن خدا میوه اش را می چینی، و نهایت درجه برکت يك درخت این است که در تمام دوران سال و تا ابد، در هر لحظه میوه بدهد.

آنچه که از دقت در آیات به دست می آید این است که: مراد از (کلمه طيبة) که به (درخت طيب) تشبیه شده و صفاتی چنین و چنان دارد، عبارت است از عقاید حقی که ریشه اش در اعماق قلب و در نهاد بشر جای دارد زیرا خدای تعالی در خلال همین آیات، به عنوان نتیجه گیری از مثلها می فرماید: (يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ....). و مقصود از (قول ثابت) هم، بیان کلمه است، البته نه هر کلمه ای که لفظ باشد، بلکه کلمه از این جهت که بر اساس اعتقاد و عزم راسخ استوار بوده و صاحبش پای آن می ایستد، و عملاً از آن منحرف نمی گردد... و مثل در آیه شریفه شامل همه آنها می شود، و شاید نکره (یعنی بدون الف و لام) آمدن (کلمه طيبة) برای این بوده که عمومیت را برساند، چیزی که هست، مقصود از آن در آیه شریفه بطوری که از سیاق استفاده می شود عموم نبوده، بلکه همان اصل توحید است که سائر عقاید حق بر اساس آن و روی آن تنه بنا می شوند، و فضایل اخلاقی هم، از آن جوانه ها منشعب شوند و همچنین اعمال صالح به صورت میوه از آنها سر می زند. سپس خدای سبحان، آیه شریفه را با جمله (و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون) ختم فرمود، تا اهل تذکر، متذکر این معنا بشوند که: برای رسیدن و یا بیشتر رسیدن به سعادت هیچ راهی جز کلمه توحید و استقامت بر آن نیست. (اجتثاث) به معنای از بیخ برکندن است، وقتی می گوئیم (جثته) معنایش این است که آن را از بیخ برکنند، و کلمه (جث) - به ضم جیم - به معنای بلندی های زمین مانند تل است، جثه هر چیز، جسد آن است که خود یکی از برآمدگیهای زمین است. و کلمه خبیثه در مقابل کلمه طيبة است. و به همین جهت، همان اختلافاتی که در کلمه طيبة نقل شد، در کلمه خبیثه نیز وجود دارد، و همچنین در شجره خبیثه اختلاف نموده اند بعضی گفته اند: مقصود، (حنظله) (هندوانه ابو جهل) است، و بعضی گفته اند: (کشوٹ) (سریش) است که گیاهی بدون ریشه است و به درخت و بوته های خار و یا گندم و سایر زراعت ها می پیچد و از ساقه آنها مواد مورد احتیاج خود را جذب کند. بعضی دیگر گفته اند: مقصود از آن سیر است. یکی دیگر گفته: بوته خار است، و یکی دیگر گفته خزه آب است آن دیگری گفته: مقصود از آن قارچ است. و بالاخره یکی گفته: هر درخت و بوته ای است که میوه پاکیزه ای نداشته باشد. "حضرت بهاءالله تنها این قسمت از آیه را آورده اند که میفرماید: کلمه پاک همانند درختی پاک است که ریشه اش استوار است و شاخه اش سر به آسمان دارد و میوه اش را هر دم میدهد.

جنس استدلال/قیاس: بیانی-ارشادی با **استشهاد نقلی** (آیات: «إِنَّمَا نَطَعْمُكُمْ...»، «رَبَّنَا أَنْزِلْ...»، «كَلِمَةً طَيِّبَةً + «...» قیاس تمثیلی/استعاری) مائده/انهار/شجره = وحی و فیض دائم + (تعلیل غایی) غایت: احیای افنده، عدم طلب جزا؛ مواد: مقبولات و متواترات نقلی، مخیلات اقناعی، حدسیات تفسیری.

صورت استدلالی

- P₁: هرگاه مائدهی الهی از آسمان نازل شود، ارواح به حیات باقیه می رسند.
P₂: این مائده، همان معرفت الهی و کلمه ی طيبة است.
P₃: کلمه ی طيبة همچون شجره ای است که همیشه ثمر می دهد.
P₄: این کلمه اکنون توسط حضرت بهاءالله در بغداد جاری شده است.
C₁: پس معرفت نازل شده از طریق حضرت بهاءالله مائدهی آسمانی است.
C₂: پس ارواحی که این کلمه را دریافت کنند، به حیات باقیه می رسند.
C₃: و این فعل از جانب حضرت بهاءالله صرفاً برای وجه الله است، نه برای مزد یا شکر.

صورت منطقی شرطی

- P₁: اگر کسی کلمه ی الهی را دریافت کند

- C1: روح او به حیات باقیه زنده می‌شود.
P2: اگر این کلمه از آسمان رحمت و عدل نازل شده باشد و از شجره‌ی فضل روئیده باشد
C2: پس این همان مائده‌ی آسمانی است که حضرت عیسی (ع) درخواست فرمود.
P3: اگر این مائده اکنون از طریق حضرت بهاء‌الله در بغداد نازل شده باشد
C3: پس بیان ایشان در حکم همان طعام روحانی و کلمه‌ی طیبه است.
P4: اگر این عطا فقط برای وجه‌الله باشد
C4: پس از مردم نه پاداشی خواسته می‌شود و نه شکری.

نکته:

در این بخش از بیان حضرت بهاء‌الله، ما با لایه‌ای عمیق از هرمنوتیک و حیانی روبه‌رو هستیم که عناصر تمثیلی، مفهومی، و تفسیری قرآن و عهدین را در بستر یک تأویل جامع عرفانی و نبوی به هم می‌پیوندند. مقصود این است که مظلوم (خود حضرت) در مقام تبیین و عطای نعمات الهی، یک فقره از اسرار الهی را، بدون هیچ توقعی از خلق، صرفاً به جهت وجه‌الله، یعنی رضای حضرت حق، بیان می‌دارد. این تأکید بر «وجه‌الله» نشان می‌دهد که فعل تعلیم و افاضه‌ی حقیقت نه بر مبنای پاداش‌طلبی دنیوی یا سپاسگزاری انسانی، بلکه مبتنی بر انگیزه‌ای ناب و قدسی صورت می‌گیرد؛ همان‌گونه که در سوره‌ی انسان آیه‌ی ۹ آمده است: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ»

در این تعبیر، تأویل "طعام" به معنای "معرفت" و "کلمه‌ی الهی" است. این طعام یا مائده، همان غذای روحانی است که جان‌های مستعد را از مرگ غفلت به حیات باقی رهنمون می‌سازد. حضرت با اشاره به دعای حضرت عیسی «رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ» بر آن است که این مائده آسمانی نه امر مادی، بلکه حقیقت الهی نازل‌شونده از عوالم غیب است، که با تنزیل کلمه‌الله به عرصه‌ی وجود نازل می‌گردد و آنگاه هر لحظه ثمر می‌دهد.

در این‌جا، تمثیل قرآنی «كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ» که حضرت تنها بخش ابتدایی آن را ذکر فرموده‌اند، به عنوان یک استعاره‌ی محوری در تفسیر ماهیت حقیقت الهی ظاهر می‌گردد. آن کلمه‌ی طیب، که ریشه‌اش در زمین اثبات یافته و شاخه‌هایش در آسمان گسترده است، همان حقیقت نبوت و وحی است که در هر زمان به اقتضای قابلیت قابلان، ثمره‌ی هدایت می‌بخشد. نکته‌ی مهم آن‌جاست که این مائده‌ی الهی (که به ظاهر گسسته می‌نماید) در واقع در هر دور الهی به اشکال متفاوت استمرار دارد؛ پس نفاد نمی‌پذیرد و انقطاع نمی‌پذیرد. وجه استمرار آن، همانا تجلی آن در مظاهر امر الهی است که مائده‌ی روح را به سالکان افاضه می‌نمایند.

همچنین اشاره به «سدره مخزونه» و «انهار بی زوال» با بار معنایی عرفانی بسیار غنی، تمثیلی از حقیقت پوشیده و معرفت ذخیره‌ی الهی است که تنها از طریق فیض مظهر حق قابل دستیابی است. این سدره، که به تعبیر قرآنی، نماد حد وصول نهایی ملک و ملکوت است، نزد حضرت بهاء‌الله به درختی بدل می‌شود که میوه‌ی آن معرفتی است بی‌زوال، و هر لحظه در حال افاضه است.

از منظر تفسیری، آیه‌ی ۲۴ و ۲۵ سوره ابراهیم نیز که به کلمه‌ی طیب اشاره دارد، نه صرفاً یک وصف ادبی، بلکه تفسیری از کیفیت حیات دینی و وحیانی است. در اینجا، حضرت بهاء‌الله با بهره‌گیری از این تمثیل قرآنی، خود را به‌منزله‌ی همان شجره‌ی طیبه معرفی می‌نماید که از سدره‌المخزونه روئیده و بی‌وقفه طعام روحانی می‌بخشد. مخاطبان این افاضه، هیاکل فانی‌اند؛ یعنی نفوس انسانی که هنوز در مرحله‌ی مادی و جسمانی اسیرند، اما استعداد وصول به حقیقت و بهره‌مندی از «اثمار باقیه» را دارند، مشروط بر آن‌که به آن رشی از انهار فیض الهی دست یابند.

در مجموع، این فقره، مانند بخش‌های پیشین، نه تنها دلالتی بر استمرار وحی دارد، بلکه دعوتی است به رهایی از انتظار صرف و دخول در عرفان فعال؛ عرفانی که انسان را به نیت خالص، به وجه‌الله، و به مشارکت در مائده‌ی روحانی فرا می‌خواند. تأویل عرفانی متن، با پیوند دقیق با نصوص قرآنی و اناجیلی، به غایت نشان می‌دهد که حقیقت دین در یک جریان مستمر و زنده از تجلیات امر الهی استمرار می‌یابد؛ و در این راه، شرط ادراک، تطهیر نیت، و تبری از رجاء پاداش است.

بند ۲۳ : اغتنام فرصت فیض و دعوت به پذیرش «مائدۀ معنوی»

"حیف است که انسان از این عطیۀ لطیفه خود را منع نماید و از این نعمت باقیه و حیات دائمه خود را محروم سازد. پس قدر این مائدۀ معنوی را دانسته که بلکه از الطاف بدیعه آن شمس حقیقی اجسادهای مرده حیات تازه یابند و ارواح پژمرده به روح بی اندازه فائز شوند. ای برادر من، جهدی باید تا ایام باقی است از اکواب باقی چشیم. همیشه نسیم جان از مصر جانان نوزد و همیشه نهرهای تبیان در جریان نه و مدام ابواب رضوان مفتوح نماند. آید وقتی که عندلیبان جنان از گلستان قدسی به آشیان های الهی پرواز نمایند، دیگر نه نغمه بلبل شنوی و نه جمال گل بینی. پس تا حمامه ازلی در شور و تغنی است و بهار الهی در جلوه و تزیین غنیمت شمرده گوش قلب را از سروش او بی بهره مکن. این است نصیحت این عبد آن جناب و احتبای خدا را فَمَنْ شَاءَ فَلْيُقْبِلْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُغْرِضْ. إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَنِيًّا عَنْهُ وَ عَمَّا يُشَاهَدُ وَ يُرَى."

O the pity! That man should deprive himself of this goodly gift, this imperishable bounty, this everlasting life. It behooveth him to prize this food that cometh from heaven, that perchance, through the wondrous favors of the Sun of Truth, the dead may be brought to life, and withered souls be quickened by the infinite Spirit. Make haste, O my brother, that while there is yet time our lips may taste of the immortal draft, for the breeze of life, now blowing from the city of the Well-Beloved, cannot last, and the streaming river of holy utterance must needs be stilled, and the portals of the Ridván cannot forever remain open. The day will surely come when the Nightingale of Paradise will have winged its flight away from its earthly abode unto its heavenly nest. Then will its melody be heard no more, and the beauty of the rose cease to shine. Seize the time, therefore, ere the glory of the divine springtime hath spent itself, and the Bird of Eternity ceased to warble its melody, that thy inner hearing may not be deprived of hearkening unto its call. This is My counsel unto thee and unto the beloved of God. Whosoever wisheth, let him turn thereunto; whosoever wisheth, let him turn away. God, verily, is independent of him and of that which he may see and witness.

عطیه: چیزی که به کسی بخشیده میشود، دهش، بخشش، پاداش، موهبت.

اکواب: جمع کوب، جام ها، تنگ ها، کوزه ها.

تبیان: از تبیین میاید، به معنای واضح و آشکار شدن، هویدا کردن، روشن کردن

مفتوح: باز، گشوده شده، فتح شده

عندلیب: بلبل، هزارستان

جنان: دو معنا دارد هم میتواند جمع جنت باشد، و هم میتواند معنای دل و قلب و باطن دهد

حمامه: کبوتر، فاخته

حمامه ازلی: منظور مظاهر مقدسه الهی است.

از حضرت بهالله است که میفرماید:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُقْبِلْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُغْرِضْ: کسی که بخواهد قبول خواهد کرد و کسی که بخواهد بازخواهد گشت.

حضرت بهالله در کتاب مائدۀ ی آسمانی جلد هفتم نیز میفرماید: نظر را مطهر نموده بمنظر اکبر توجه نمائید و از اشجار لا

یغنی و لا یثمر منقطع شوید این است از بدایع امر الهی فمن شاء فلیقبل و من شاء فلیعرض فمن اقبل فلنفسه و من

اعرض فلها و علیها و انه لهو المقدس عن الخلائق اجمعین .

إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَنِيًّا عَنْهُ وَ عَمَّا يُشَاهَدُ وَ يُرَى: به راستی خداوند مستقل از او و آنچه او دیده و شهادت میدهد است.

جنس استدلال/قیاس (دقیق): بیانی-ارشادی با تعلیل غایی و زمانی (غایت حیات روحانی؛ فرصت نافذ و ناپایدار)، قیاس شرطی/استثنائی ارشادی «تا بهار الهی جاری است → گوش قلب محروم مکن؛ وگرنه حرمان»)، تمثیل/مخیلات (مائده، نسیم، بلبل/گل) برای برانگیختن اراده، همراه استشهاد نقلی ضمنی («فمن شاء...»). مواد قیاس: مقبولات و مشهورات دینی، حدسیات تفسیری، مخیلات اقناعی.

صورت منطقی

- P1: اگر انسان از عطیه لطیفه و نعمت باقیه که مائده معنوی است بهره‌مند نشود،
 C1: آنگاه از حیات دائمه و فیض روحانی آن محروم خواهد ماند.
 P2: اگر ارواح پژمرده از مائده الهی برخوردار شوند،
 C2: آنگاه به روح بی‌نهایت و حیات تازه نائل می‌گردند.
 P3: اگر انسان تا فرصت باقی است از اکواب باقی ننوشد،
 C3: آنگاه ممکن است آن نسیم جان از مصر جانان دیگر نوزد و ابواب رضوان بسته شود.
 P4: اگر عندلیبان جنان از گلستان قدسی پرواز کنند،
 C4: آنگاه دیگر نه نغمه‌ای شنیده می‌شود و نه جمالی دیده.
 P5: اگر انسان در حالی که حمامه ازی در شور و غنی است، به ندای او گوش نسپارد،
 C5: آنگاه فرصت هدایت و فیض قدسی را از دست خواهد داد.
 P6: اگر کسی بخواهد، بپذیرد؛ و اگر نخواهد، روی بگرداند.
 C6: زیرا خداوند از پذیرش یا اعراض آنان بی‌نیاز است.

نکته:

در این بخش از کتاب ایقان، حضرت بهاءالله با بهره‌گیری از زبان تمثیلی، استعاره و لحن خطابی شدیداً پراحساس، به لحظات استثنائی "فیض نازل‌شونده از مظهر الهی" اشاره می‌فرمایند و هشدار می‌دهند که این فرصت قدسی، مانند نسیمی ناپایدار است که همیشگی نیست، بلکه در زمان‌های معین ظهور می‌یابد و اگر کسی غفلت ورزد، از آن محروم خواهد شد. بنابراین، این فراز را باید به‌منزله یک خطاب اساسی اگزیستانسیالیستی به امر لحظه‌ای، فرصت ظهور و مسئولیت پاسخ‌گویی انسان به دعوت حقیقت تفسیر کرد.

حضرت بهاءالله در ابتدا می‌فرمایند: «حیف است که انسان از این عطیه لطیفه خود را منع نماید؛» تعبیر "حیف است" در اینجا صرفاً یک ابراز تأسف عاطفی نیست، بلکه نوعی قضاوت اخلاقی-وجودی است. انسان مخاطب، در اینجا در معرض موهبتی است که از نوع عطیه است—بخشش رایگان، رحمت فیاض، اما در عین حال، مسئولیت‌آور. واژه "عطیه لطیفه" اشاره به حقیقت روحانی دارد که در باطن همه ظهورات الهی مستتر است. این عطیه نه از سنخ اجبار است و نه از سنخ اضطراب طبیعی؛ بلکه امری است نازک، لطیف، روحانی، و دقیقاً به همین دلیل، محتاج "آگاهی"، "تمیز" و "آزادی" در پذیرش است.

در ادامه، حضرت بهاءالله از استعاره‌هایی بهره می‌گیرند که شدیداً بار نمادین و هرمنوتیکی دارند: «مائده معنوی»، «اکواب باقی»، «نهرهای تبیان»، «عندلیبان جنان»، «حمامه ازی». مائده همان "غذای آسمانی" است که در ظاهر تمثیل است، اما با توجه به تأویلات پیشین در ایقان، این تمثیل را باید اشاره‌ای به کلام الهی نازل‌شده در هر ظهور دانست که حیات روحانی انسان را تضمین می‌کند. این معنا با آیه‌ی مائده در قرآن (۵:۱۱۴) نیز هم‌راستا است که حضرت عیسی درخواست نزول مائده‌ای از آسمان می‌کند، و حضرت بهاءالله آن را به نزول امر جدید تأویل می‌فرمایند. واژه‌هایی چون «نسیم جان از مصر جانان» ارجاعی رمزآلود به قصه یوسف و یعقوب دارند. همان‌گونه که یعقوب از دور بوی پیراهن یوسف را می‌شنید، مؤمنان راستین نیز باید نسیم‌های ظهور الهی را—حتی از دور—احساس کنند. اینجا مصر استعاره‌ای از مقام ظهور و جانان استعاره‌ای از مظهر الهی است. بنابراین، باز نیامدن آن نسیم در آینده، هشدار به ناپایداری زمان ظهور است. این مفاهیم را می‌توان در پرتو هرمنوتیک کیهانی مورد تأمل قرار داد که زمان و مکان را در پویشی قدسی درک می‌کند؛ نه به مثابه بسترهای خنثی، بلکه به مثابه شرایط ظهور حقیقت.

از دیگر نکات بنیادین این بخش، تأکید بر لزوم بهره‌برداری از لحظه‌ی حضور مظهر الهی است: «همیشه نهرهای تبیان در جریان نه، و مدام ابواب رضوان مفتوح نماند.» این بیانات معادل با سنت عرفانی "فوات وقت" است، یعنی از دست دادن

فرصت آشنایی با حقیقت در لحظه‌ی تجلی آن. لذا تأکید بر "سماع"، "بینایی"، "هوشیاری قلبی" و "جهد" کاملاً از جنس آگزیستانسیال است: لحظه‌ی ظهور، لحظه‌ی گشودگی آفاق و انفسی است و اگر کسی در آن لحظه چشم بر هم نهد، فرصت را از کف داده است.

اما در انتهای این خطاب، حضرت بهاءالله یک اصل کلیدی را تثبیت می‌فرمایند: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُقْبَلْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُغْض. إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَنِيًّا عَنْهُ. اینجا شاهد تفکیک میان دعوت عام و پاسخ خاص هستیم. وجه التزامی امر الهی چنین است که بر هیچ کس تحمیل نمی‌شود؛ بلکه دعوتی است خطاب به آزادی درونی انسان، به امکان پذیرش یا اعراض. اما در پس این آزادی، قضاوتی متافیزیکی نهفته است: خداوند "غنی" است—نه تنها از پذیرش بندگان، بلکه حتی از آنچه می‌بینند یا شهادت می‌دهند. این نکته، بنیاد معرفت‌شناختی-الهیاتی ظهور الهی را بر عدم وابستگی حقیقت به پذیرش انسان استوار می‌کند.

در مجموع، این بخش از ایقان نمونه‌ای از ترکیب بی‌نظیر بین ادبیات نمادین، عرفان تجلی، و آگزیستانسیالیسم دینی است. خواننده نه تنها به تأمل درباره‌ی طبیعت ظهور الهی فراخوانده می‌شود، بلکه به مسئولیت اخلاقی و هستی‌شناسانه‌ی خود برای حضور در لحظه‌ی "فیض نازل‌شونده" دعوت می‌گردد. از این منظر، "حمامه‌ی ازلی" تنها نشانه‌ای زیباشناختی نیست، بلکه مظهر آن حقیقتی است که ظهور می‌کند، آواز سر می‌دهد، و به‌زودی بازمی‌گردد. اگر نشنوی، اگر نبینی، اگر برنخیزی، "فمن شاء فلیعرض". اما بدانی که آن لحظه، بی‌بازگشت است.

بند ۲۴ : علائم ظهور بعد در اناجیل (تاریکی شمس/قمر، سقوط نجوم، آمدن «ابن الإنسان» بر سحاب)

"و این است نغمات عیسی بن مریم که در رضوان انجیل به الحان جلیل در علائم ظهور بعد فرموده. در سفر اول که منسوب به متی است در وقتی که سؤال نمودند از علامات ظهور بعد جواب فرمود: "و لِلْوَقْتِ مِنْ بَعْدِ ضِيقِ تِلْكَ الْآيَامِ تُظْلَمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا يُعْطَى ضَوْؤُهُ وَ الْكَوَاكِبُ تَتَساقَطُ مِنَ السَّمَاءِ وَ قُوَّةُ الْأَرْضِ تَرْتَجُّ. حِينَئِذٍ تَظْهَرُ عَلَامَاتُ ابْنِ الْإِنْسَانِ فِي السَّمَاءِ وَ يُنْجَحُ كُلُّ قَبَائِلِ الْأَرْضِ وَ يَرَوْنَ ابْنَ الْإِنْسَانِ آتِيًا عَلَى سَحَابِ السَّمَاءِ مَعَ قُوَّةٍ وَ مَجْدٍ كَبِيرٍ وَ يُرْسِلُ مَلَائِكَتَهُ مَعَ صَوْتِ السَّافُورِ الْعَظِيمِ." انتهى. ترجمه آن بفارسی این است که بعد از تنگی و ابتلا که همه مردم را احاطه می نماید شمس از افاضه ممنوع می شود یعنی تاریک می گردد و قمر از اعطای نور باز می ماند و ستاره های سماء بر ارض نازل می شوند و ارکان ارض متزلزل می شود. در این وقت ظاهر می گردد نشانه های پسر انسان در آسمان، یعنی جمال موعود و سازج وجود بعد از ظهور این علامات از عرصه غیب به عالم شهود می آید. و می فرماید: "در آن حین جمیع قبیله ها که در ارض ساکن اند نوحه و ندبه می نمایند و می بینند خلائق آن جمال احدیه را که می آید از آسمان در حالتی که سوار بر ابر است با قوت و بزرگی و بخششی بزرگ و می فرستد ملائکه های خود را با صدای سافور عظیم. انتهى. و در اسفار ثلاثه دیگر که منسوب به لوقا و مرقس و یوحنا است همین عبارات مذکور است و چون در الواح عربیه به تفصیل مذکور شد دیگر در این اوراق متعرض ذکر آنها نشدیم و اکتفا به یکی از آنها نمودیم."

These are the melodies, sung by Jesus, Son of Mary, in accents of majestic power in the Ridván of the Gospel, revealing those signs that must needs herald the advent of the Manifestation after Him. In the first Gospel according to Matthew it is recorded: And when they asked Jesus concerning the signs of His coming, He said unto them: "Immediately after the oppression of those days shall the sun be darkened, and the moon shall not give her light, and the stars shall fall from heaven, and the powers of the earth shall be shaken: and then shall appear the sign of the Son of man in heaven: and then shall all the tribes of the earth mourn, and they shall see the Son of man coming in the clouds of heaven with power and great glory. And he shall send his angels with a great sound of a trumpet." Rendered into the Persian tongue, the purport of these words is as follows: When the oppression and afflictions that are to befall mankind will have come to pass, then shall the sun be withheld from shining, the moon from giving light, the stars of heaven shall fall upon the earth, and the pillars of the earth shall quake. At that time, the signs of the Son of man shall appear in heaven, that is, the promised Beauty and Substance of life shall, when these signs have appeared, step forth out of the realm of the invisible into the visible world. And He saith: at that time, all the peoples and kindreds that dwell on earth shall bewail and lament, and they shall see that divine Beauty coming from heaven, riding upon the clouds with power, grandeur, and magnificence, sending His angels with a great sound of a trumpet. Similarly, in the three other Gospels, according to Luke, Mark, and John, the same statements are recorded. As We have referred at length to these in Our Tablets revealed in the Arabic tongue, We have made no mention of them in these pages, and have confined Ourselves to but one reference.

از انجیل متی، فصل ۲۴، آیه ۲۹-۳۱ است "و لِلْوَقْتِ مِنْ بَعْدِ ضِيقِ تِلْكَ الْآيَامِ تُظْلَمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا يُعْطَى ضَوْؤُهُ وَ الْكَوَاكِبُ تَتَساقَطُ مِنَ السَّمَاءِ وَ قُوَّةُ الْأَرْضِ تَرْتَجُّ. حِينَئِذٍ تَظْهَرُ عَلَامَاتُ ابْنِ الْإِنْسَانِ فِي السَّمَاءِ وَ يُنْجَحُ كُلُّ قَبَائِلِ الْأَرْضِ وَ يَرَوْنَ ابْنَ الْإِنْسَانِ آتِيًا عَلَى سَحَابِ السَّمَاءِ مَعَ قُوَّةٍ وَ مَجْدٍ كَبِيرٍ وَ يُرْسِلُ مَلَائِكَتَهُ مَعَ صَوْتِ السَّافُورِ الْعَظِيمِ." که حضرت بهالله خود ترجمه ی فارسی اش را به فارسی بلیغ بیان فرموده اند، آنچه در ترجمه های معمول از این قسمت آمده است چنین است: بعد از آن مصیبتها، خورشید تیره و تار شده، ماه دیگر نور نخواهد داد. ستارگان فرو خواهند ریخت و نیروهایی که زمین را نگاه داشته اند، به لرزه درخواهند آمد. ۲۹ و سرانجام نشانه ی آمدن من در آسمان ظاهر خواهد شد. آنگاه مردم در سراسر جهان عزا خواهند گرفت و تمام مردم دنیا مرا خواهند دید که در میان ابرهای آسمان، با قدرت و شکوهی خیره کننده میآیم. ۳۰ و من فرشتگان خود را با صدای بلند شیپور خواهم فرستاد تا برگزیدگان مرا از گوشه و کنار زمین و آسمان گرد آورند. ۳۱.

جنس استدلال/قیاس (کمی دقیق): استقرای نقلی-کتابی (ارجاع به متی و موازی‌های لوقا/مرقس/یوحنا) + قیاس تمثیلی-تفسیری (کیهانیات نمادین = نشانه‌های دگرگونی شریعت و ظهور موعود) + تعلیل نشانه‌شناختی برای تشخیص مصداق.

صورت‌بندی منطقی:

- P₁: اگر ظهور بعدی موعود نزدیک باشد، پس نظم پیشین دینی دچار بحران و زوال می‌شود (تضییق ایام، ظلمت شمس، سقوط کواکب).
P₂: اگر نظم پیشین دینی دچار بحران و زوال شود، پس نشانه‌های ظهور موعود ظاهر می‌گردند.
P₃: اگر نشانه‌های ظهور ظاهر گردند، پس «ابن‌الانسان» (مظهر جدید الهی) در ابر ظهور می‌نماید.
P₄: «سحاب» به معنای حجاب و پوشش حقیقت ظهور است، پس ظهور موعود با حالت خفا همراه است.
P₅: تنها اهل بصیرت معنوی می‌توانند جمال موعود را در پس حجاب بشناسند.
نتیجه:

C₁: بنابراین، ظهور موعود در هیئت «ابن‌الانسان» به صورت رمزی و در شرایط بحران دینی (ظلمت شمس، سقوط کواکب، سحاب) رخ می‌دهد و تنها اهل بصیرت آن را می‌شناسند.

صورت شرطی کلی:

اگر (P₁ و P₂ و P₃)، آنگاه: (C₁)

اگر در دوران قبل از ظهور موعود، نظم دینی به بحران برسد، نشانه‌های زوال ظاهر شوند، و اوصاف ظاهری (مثل ظلمت شمس و سقوط کواکب) تحقق یابند، آنگاه ظهور موعود در پس حجاب (سحاب) و در قالب رمزی «ابن‌الانسان» تحقق خواهد یافت و اهل بصیرت او را خواهند شناخت.

نکته:

در این فراز از کتاب ایقان، حضرت بهاء‌الله به نحوی خاص به تحلیل آیات نهایی انجیل متی (۲۴:۲۹-۳۱) می‌پردازد که در آن سخن از حوادث عظیم کیهانی و ظهور «ابن‌الانسان» در میان ابرها همراه با قدرت و جلال است. این آیات در سنت مسیحی از برجسته‌ترین متون درباره ظهور ثانوی مسیح در آخرالزمان تلقی می‌شود. اما در اینجا، تحلیل حضرت بهاء‌الله با رویکردی هرمنوتیکی، معنای این آیات را از سطح ظاهری و حسی فراتر برده و در سطح باطنی و رمزی تأویل می‌فرماید. این روش، هم‌راستا با سنت تفسیری ایشان، مبتنی بر مبانی تاویلی عمیق و اصولی است که حقیقت دینی را نه در سطح ظاهری، بلکه در بُعد باطنی و ارجاع به مقام مظاهر الهی می‌جوید.

ابتدا حضرت بهاء‌الله آیه را دقیقاً نقل می‌فرماید و سپس آن را به زبان فارسی ترجمه و تأویل می‌کنند. در این تفسیر، مقصود از تاریک شدن شمس، منع افاضه‌ی نور هدایت دانسته شده است و قمر نیز از دادن نور بازمی‌ماند، که تأویلی است از آن هنگام که در پی انقطاع ظاهر دین و زوال روحانیت اصیل، سرچشمه‌های هدایت ظاهراً خاموش می‌گردد. سقوط کواکب از آسمان نیز، در تفاسیر عرفانی، به معنی سقوط بزرگان دین و علمای ظاهری دانسته می‌شود که به جای هدایت خلق، اسباب ضلالت می‌شوند. در ادامه، اشاره به متزلزل شدن ارکان زمین، نماد دگرگونی نظم دینی و اجتماعی است.

در مقام تأویل، شمس به عنوان نماد مظهر امر الهی در هر دور تلقی می‌شود، و لذا خاموشی آن در این متن، به غیبت آن مظهر و خفای ظهور جدید تفسیر می‌گردد. بر همین سیاق، علامات ابن‌الانسان نیز نه نشانه‌هایی آسمانی به معنای حسی، بلکه تجلیات روحانی موعود بعد هستند که در ساحت آسمانی معانی و معرفت نازل می‌گردند. بنابراین، ظهور ابن‌الانسان در آسمان بر ابر به معنای تجلی پیامبر بعدی در مقام خفا و رمز است، که تنها صاحبان بصیرت آن را درک می‌کنند، نه همگان. چرا که ابر در سنت عرفانی حجاب و پوشانندگی حقیقت است.

به همین سبب، حضرت بهاءالله «سحاب» را نه باران‌زا بلکه حجاب‌آور می‌دانند که موجب پوشیده ماندن حقیقت موعود از دیدگان اهل دنیا می‌شود. از همین رو، رؤیت «ابن‌الانسان» تنها برای کسانی ممکن است که چشم باطن گشوده دارند و از موانع تکوینی و اجتماعی فراتر می‌روند.

در این مقام، حضرت بهاءالله با ایجاز دقیق، به این نکته اشاره می‌فرماید که در هر سه انجیل دیگر (مرقس، لوقا و یوحنا) نیز همین معنا آمده است، ولی چون در «الواح عربیه» پیش‌تر به آن‌ها پرداخته شده، در این موضع تنها به آیه متی بسنده می‌کنند. این امر نشانگر نظم دقیق تعلیمی حضرتشان است که در آن تکرار، تابع ملاحظات آموزشی و تنویری خاص است.

از نظر ساختار هرمنوتیکی، این فراز را می‌توان تجلی روش تاویلی چندسطحی دانست:

- **نخست:** تمایز میان معنای ظاهری و باطنی آیه و انتقال آن از حوزهی رویدادهای فیزیکی به حوزهی تحولات معرفتی و دینی.
- **دوم:** تبیین نقش کلیدی مظهر الهی به مثابه معنای نهایی آیات، که در قالب «ابن‌الانسان» و «جمال موعود» جلوه می‌کند.
- **سوم:** بازتعریف واژگان آپوکالیپتیکی (آخرت‌شناختی) مانند «ملائکه»، «سافور»، «ابر» و «آسمان» به مثابه رمزهایی از معانی روحانی و نه عناصر حسی.

نکته‌ی مهمی که در اینجا از نگاه پدیدارشناختی-هرمنوتیکی می‌توان افزود، این است که حضرت بهاءالله خواننده را نه فقط به تفکر در معنا، بلکه به تجربه‌ی معنا دعوت می‌کنند؛ یعنی مواجهه‌ی وجودی با حقایق ظهور، که در قالب شمس حقیقت جلوه می‌نماید. این نگرش، برخلاف انتظار انفعالی و تاریخی از ظهور موعود، به درک حضوری و روحانی تأویل می‌شود.

در نتیجه، حضرت بهاءالله این آیات را از مقام پیش‌گویی آینده، به مقام حقیقت مستمر دینی انتقال می‌دهند. بنابراین «ظهور ابن‌الانسان» صرفاً یک وعده آینده نیست، بلکه امری است که در هر دور رخ می‌دهد و در هر ظهور، نو می‌شود. چنین رویکردی، منطق باطنی ادیان را به صورت وحدت‌افزا و تأویلی بازسازی می‌کند.

بند ۲۵ : ظاهرگرایی علمای انجیل و تقلید عوام؛ حرمان از فیض احمدی

"و علمای انجیل چون عارف به معانی این بیانات و مقصود مودعه در این کلمات نشدند و به ظاهر آن متمسک شدند لهذا از شریعه فیض محمدیه و از سحاب فضل احمدیه ممنوع گشتند. و جهال آن طائفه هم متمسک به علمای خود جسته، از زیارت جمال سلطان جلال محروم ماندند زیرا که در ظهور شمس احمدیه چنین علامات که مذکور شد به ظهور نیامد. این است که قرن ها گذشت و عهدها به آخر رسید و آن جوهر روح به مقر بقای سلطنت خود راجع شد و نفخه دیگر از نفس روحانی در صور الهی دمیده شد و نفس های مرده از قبور غفلت و ضلالت به ارض هدایت و محلّ عنایت محشور شدند و هنوز آن گروه در انتظار که کی این علامات ظاهر شود و آن هیكل معهود به وجود آید تا نصرت نمایند و مال ها در راهش انفاق کنند و جان ها در سبیلش ایثار. چنانچه امم دیگر هم به همین ظنونات از کوثر معانی رحمت نامتناهی حضرت باری دور مانده اند و به خیال خود مشغولند."

Inasmuch as the Christian divines have failed to apprehend the meaning of these words, and did not recognize their object and purpose, and have clung to the literal interpretation of the words of Jesus, they therefore became deprived of the streaming grace of the Muhammadan Revelation and its showering bounties. The ignorant among the Christian community, following the example of the leaders of their faith, were likewise prevented from beholding the beauty of the King of glory, inasmuch as those signs which were to accompany the dawn of the sun of the Muhammadan Dispensation did not actually come to pass. Thus, ages have passed and centuries rolled away, and that most pure Spirit hath repaired unto the retreats of its ancient sovereignty. Once more hath the eternal Spirit breathed into the mystic trumpet, and caused the dead to speed out of their sepulchers of heedlessness and error unto the realm of guidance and grace. And yet, that expectant community still crieth out: When shall these things be? When shall the promised One, the object of our expectation, be made manifest, that we may arise for the triumph of His Cause, that we may sacrifice our substance for His sake, that we may offer up our lives in His path? In like manner, have such false imaginings caused other communities to stray from the Kawthar of the infinite mercy of Providence, and to be busied with their own idle thoughts.

مودعه: ودیعه گذاشته شده.

حضرت بهالله در این قسمت به نادرستی و نامشروعی فهم بعضی از آیات مندرج در اناجیل اشاره میکنند و در واقع به سالک راه حقیقت که تا این زمان اسیر اینگونه طرز فکر و این گونه اوهام است میفهمانند که درک حقیقت روحانی با ظاهر بینی میسر نیست. حضرت بهالله در این قسمت متذکر میشوند که مسیحیان نیز دقیقاً همین نوع پرسش ها و اعتراض ها را نسبت به حضرت محمد مطرح کردند و بر اساس دقیقاً همین روش و مقولات بود که به نفی و طرد و آزار حضرت محمد پرداختند. به همین سان همان پرسش ها و روش بود که توسط یهودیان برای بررسی ادعای حضرت مسیح و حضرت محمد استفاده گردید و به اتکاء همان روش و همان پرسش ها بود که حضرت مسیح و حضرت محمد مورد انکار قرار گرفتند. بدین ترتیب اگر آئین جدید را میتوان به اتکاء این روش انکار نمود در آن صورت باید همان دینانی که شخصی سالک بدان معتقد و متمسک است را نیز باید مورد انکار قرار داد. اما اگر هر یک از این پیامبران را قبول کنیم در آن صورت باید روش نادرستی را که همواره به نفی ایشان منجر شده است به دور ریزیم (برگرفته از مقاله ی جغرافیای دل در آثار بهایی، نادر سعیدی)

جنس استدلال/قیاس (دقیق): استقرای نقلی-تاریخی (سنت حرمان به سبب تمسک به ظاهر) + قیاس استثنایی منفصل («با علائم صرفاً ظاهری اند یا تأویل پذیر؛ اگر صرفاً ظاهر → تعارض با تحقیق احمدیه؛ پس تأویل») + تعلیل معرفت شناختی (تقلید عوام از علما ⇒ استمرار حرمان) + تمثیل احیاء (نفخه/قبور = بیدارسازی روحانی).

- P₁: اگر کسی معنای مودعه (ودیعه‌شده) در کلمات انجیلی را درک نکند و صرفاً به ظاهر آنها تمسک جوید، آنگاه از درک حقیقت ظهور بعد محروم می‌ماند.
- P₂: علمای مسیحی به معنای باطنی و ودیعه‌شده علائم ظهور در انجیل پی نبردند و تنها به ظاهر آنها اکتفا کردند.
- P₃: عوام تابع علما نیز به استناد فهم علما از ظهور آینده، در انتظار علائمی ماندند که هرگز در ظهور احمدیه به ظهور نرسید.
- P₄: علائم پیش‌بینی‌شده‌ای که انتظار می‌رفت در ظهور موعود تحقق یابد، در ظهور حضرت محمد به ظاهر اتفاق نیفتاد.
- P₅: لذا مسیحیان – چه عوام و چه علما – حضرت محمد را انکار کردند.
- P₆: انکار بر مبنای نفهمیدن باطنی کلمات و تأویل ناصحیح، روش رایج در میان یهودیان و مسیحیان بوده است.
- P₇: همان روش اکنون توسط مسلمانان نسبت به ظهور قائم موعود به کار می‌رود (تمسک به ظاهر آیات و غفلت از حقیقت باطنی آن).
- P₈: با تمام شدن دوران شریعت محمدی، "جوهر روح" به موطن بقای خود بازگشت، و نفخه‌ی جدید از روح‌الله در "صور الهی" دمیده شد (اشاره به ظهور حضرت باب).
- (C):

- C₁: بنابراین کسانی که به ظاهر علائم اکتفا کنند، از درک ظهور جدید محروم خواهند ماند، چنان‌که اهل کتاب در گذشته چنین شدند.
- C₂: اگر کسی بخواهد به حقانیت پیامبر گذشته وفادار بماند، باید روش نادرست گذشته (ظاهربینی، عدم تأویل) را ترک کند، وگرنه در تناقض با باور خویش قرار خواهد گرفت.
- C₃: آنکه هم‌اکنون نیز همچون گذشتگان بر "علائم ظاهری" تأکید می‌ورزد، در همان خطای پیشینیان گرفتار است و از کوثر رحمت الهی محروم خواهد ماند.

نکته:

این قطعه از کتاب ایقان واجد چند لایه معنایی پیچیده و منسجم است که باید در سطوح هم‌زمان زبان، تاریخ، و تأویل کشف شود. به بیان هرمنوتیکی، ما با «متنی» مواجهیم که از منظر تاریخ نجات، نه فقط یک گزارش تاریخی بلکه یک الگوی تأویلی برای مواجهه با وحی در بستر تاریخ ارائه می‌دهد. حضرت بهاء‌الله در اینجا از زبان آیاتی بهره می‌جویند که ظاهری تاریخی-روایی دارند، اما مضمون آن‌ها مستقیماً ناظر به الگوهای خطای معرفتی در طول تاریخ ادیان است.

حضرت بهاء‌الله با انتقاد از تمسک به ظاهر آیات، بر ناکارآمدی فهم سطحی از متون مقدس انگشت می‌گذارند. این نقد نه صرفاً متوجه علمای انجیلی بلکه متوجه هر معرفت دینی‌ای است که بدون درک معنای مودعه (ودیعه‌شده) در الفاظ، مدعی شناخت وحی است.

اینجا، تمایز میان ظاهر و باطن، صورت و معنا، حرف و روح به مثابه تمایزی تأویلی-وجودی مطرح می‌شود. این نکته نزد ریکور اهمیت محوری دارد: معنا همیشه مازاد بر لفظ است، و فهم متن مستلزم عبور از "سطح مستقیم دلالت" به "افق کاربرد و تأویل" است (Ricoeur, Interpretation Theory, 1976).

از منظر هرمنوتیک تاریخی، حضرت بهاء‌الله در این بخش از متن، تاریخ ادیان را همچون تاریخ انکار بازمی‌خوانند. ایشان نشان می‌دهند که در هر ظهور جدید، علمای دیانت پیشین – دقیقاً به واسطه‌ی روش فهم خود – به انکار ظهور بعدی برخاسته‌اند. این امر نه یک استثنا بلکه یک قاعده ساختاری در تاریخ دین است. به تعبیر نادر سعیدی، این الگوی بازتولید طرد بر مبنای ساختارهای مفهومی نادرست صورت می‌گیرد. چنین الگویی در چارچوب ریکوری، "هرمنوتیک سوءفهم" یا hermeneutics of suspicion را تداعی می‌کند، که تأویل به جای گشودن افق معنای وحی، به انسداد آن می‌انجامد.

عبارت «جوهر روح به مقر بقای سلطنت خود راجع شد» و «نفخه دیگر از نفس روحانی در صور الهی دمیده شد»، نه صرفاً استعاره، بلکه بیان وجودی از تحول مراتب وحی در تاریخ است. اینجا با دگردیسی صورت وحی مواجه‌ایم: باطن

همان است، اما ظاهر دگرگون می‌گردد. این امر با نظریه‌ی «تجلی دایمی معنا در ظهورات متکثر» نزد ابن عربی و در آثار حضرت باب و بهاء‌الله هم‌سخن است.

در زبان هایدگری نیز می‌توان گفت: حقیقت نه همچون انطباق بلکه به‌مثابه‌ی «پدیدار شدن» در افق هستی‌ظاهر می‌گردد (aletheia). وحی همان است، اما پدیدارشدن آن در افق تاریخی هر قوم، تابع شرایط خاص زبانی، فرهنگی، و وجودی است.

عبارت «و هنوز آن گروه در انتظار که کی این علامات ظاهر شود...» از منظر هرمنوتیکی نوعی بحران زمان‌مندی را آشکار می‌کند. زمان، در این نگاه، نه امتداد کرونولوژیک (زمان تقویمی)، بلکه زمان منجیانه یا زمان مکاشفه است (kairos). آنان که منتظرند، به جای ورود به اکنون مکاشفه، در گذشته‌ای منجمد گرفتار مانده‌اند. به همین دلیل، در یک معنای وجودی، آنان هنوز مرده‌اند و از «قبور غفلت و ضلالت» خروج نکرده‌اند.

از منظر هرمنوتیکی، این قطعه را می‌توان نقدی تمام‌عیار بر صورت‌بندی معرفت دینی مبتنی بر حرف‌گرایی دانست که پیامبران را انکار می‌کند، بی‌آن که حتی بدانند چرا. حضرت بهاء‌الله در این بیان، نه فقط درکی تازه از ظهور وحی می‌گشایند، بلکه مخاطب را دعوت می‌کنند تا به‌مثابه فاعل تأویل، به تعمق در حقیقت پنهان در الفاظ دینی بپردازد، نه صرفاً به تکرار تقلیدی از تفاسیر متقدم. این رویکرد را می‌توان بخشی از یک هرمنوتیک روحانی دانست که به‌جای تمسک به الفاظ، از خواننده می‌خواهد تا به باطن متحول و زنده‌ی وحی راه یابد.

بند ۲۶: خَلِطَ بَقَاءُ كَلَامِ الْهَىٰ بِاِئْتِمَارِ صَوْرَتِ احْكَامٍ، وَ بِإِيمَانِ ظَاهِرْكَرَانِي اِهْلِ انْجِيلِ.

"و از این عبارت گذشته، بیان دیگر در انجیل هست که می فرماید: "السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ تَزُولَانِ وَلَكِنْ كَلَامِي لَا يَزُولُ" که معنی آن به فارسی این است که آسمان و زمین ممکن است که زائل و معدوم شوند اما کلام من هرگز زائل نمی شود و همیشه باقی و ثابت میانه ناس خواهد بود. و از این راه است که اهل انجیل می گویند که حکم انجیل هرگز منسوخ نمی شود و هروقت و زمان که طلعت موعود با همه علامت ها ظاهر شود باید شریعت مرتفعه در انجیل را محکم و ثابت نماید تا در همه عالم دینی باقی نماند مگر این دین. و این فقره از مطالب محققه مسلمه است نزد ایشان. و چنان اعتقاد کرده اند که اگر نفسی هم مبعوث شود به جمیع علامات موعوده و برخلاف حکم ظاهر در انجیل حکم نماید البته اذعان نکنند و قبول ننمایند بلکه تکفیر نمایند و استهزاء کنند. چنانچه در ظهور شمس محمدیه مشهود شد. حال اگر معانی این کلمات مُنزله در کتب را که جمیع ناس از عدم بلوغ به آن، از غایت قصوی و سدره منتهی محبوب شده اند از ظهورات احدیه در هر ظهور به تمام خضوع سؤال می نمودند البته به انوار شمس هدایت مهتدی می شدند و به اسرار علم و حکمت واقف می گشتند."

Beside this passage, there is yet another verse in the Gospel wherein He saith: "Heaven and earth shall pass away: but My words shall not pass away." Thus it is that the adherents of Jesus maintained that the law of the Gospel shall never be annulled, and that whensoever the promised Beauty is made manifest and all the signs are revealed, He must needs reaffirm and establish the law proclaimed in the Gospel, so that there may remain in the world no faith but His faith. This is their fundamental belief. And their conviction is such that were a person to be made manifest with all the promised signs and to promulgate that which is contrary to the letter of the law of the Gospel, they must assuredly renounce him, refuse to submit to his law, declare him an infidel, and laugh him to scorn. This is proved by that which came to pass when the sun of the Muhammadan Revelation was revealed. Had they sought with a humble mind from the Manifestations of God in every Dispensation the true meaning of these words revealed in the sacred books—words the misapprehension of which hath caused men to be deprived of the recognition of the Sadratu'l-Muntahá, the ultimate Purpose—they surely would have been guided to the light of the Sun of Truth, and would have discovered the mysteries of divine knowledge and wisdom.

آیه ی ذکر شده مندرج در انجیل متی، فصل ۲۴، آیه ۳۵ و انجیل لوقا، فصل ۲۱، آیه ۳۳ است که در ترجمه ی فارسی رایج کتاب مقدس چنین آمده است: "آسمان و زمین از بین خواهد رفت، اما کلام من تا ابد باقی خواهد ماند."

غایت قصوی: عالی ترین و دور ترین هدف و مقصود

مهتدی: هدایت شونده

سدره منتهی: آخرین درخت در بهشت. آخرین حد عروج جبرئیل در عقاید اسلامی، مراد مظهر امر الهی است.

استقرای نقلی-تاریخی (وقوع نسخ در تورات → انجیل → قرآن) + قیاس استثنایی منفصل حقیقی: یا: جنس استدلال/قیاس «لا یزول» = بقاء حقیقت وحی/ذکر، یا = بقاء صورت احکام؛ دومی ⇒ تعارض با سنت تبدل و واقع تاریخ → باطل؛ پس اولی. همراه خُلف/تقلیل به محال (ثبات همه احکام ⇒ تعطیل تطوّر وحی)، و تعلیل معرفت شناختی هرمنوتیکی (لزوم رجوع به مظهر برای تأویل نص).

صورت منطقی و شرطی

P1: در انجیل آمده است که «آسمان و زمین زائل می شوند ولی کلام من زائل نمی شود.»

P2: اهل انجیل این آیه را چنین تفسیر کرده اند که شریعت انجیل تا ابد باقی و غیرقابل نسخ است.

P3: بر اساس این تفسیر، اگر فردی—حتی با وجود تمام نشانه های پیشگویی شده—ظهور کند ولی خلاف حکم انجیل سخن گوید، او را انکار، تکفیر و استهزاء می کنند.

- P₄: چنین برخوردی در زمان ظهور حضرت محمد (ص) رخ داد؛ زیرا شریعت او با شریعت انجیل متفاوت بود.
- P₅: این تعصب ناشی از عدم بلوغ در فهم معانی عبارات منزه‌ی کتب است.
- P₆: اگر مردم در هر ظهور، به خضوع و صدق، معانی آیات را از مظاهر الهیه می‌پرسیدند، به هدایت می‌رسیدند.
- C₁: پس تفسیر ظاهری و ایستا از آیات، مانع درک حقیقت ظهور جدید و سبب تکفیر مظاهر حق می‌شود.
- C₂: بنابراین، استمرار دین پیشین به مثابه حقیقت ثابت، مشروط به درک تأویلی از «کلام باقی» است نه قشری‌گرایی در حکم.
- C₃: و نتیجه آنکه درک صحیح از دین، در گرو خضوع و پرسش از مظاهر جدید الهی است، نه تمسک متصلبانه به ظاهر متون گذشته.

صورت شرطی

اگر انسان‌ها کلام منزل را تنها به ظاهر تفسیر کنند و آن را به معنای عدم نسخ شریعت ظاهری بگیرند، و اگر در صورت ظهور موعود با علائم، فقط به دلیل اختلاف با شریعت سابق او را انکار کنند، و اگر از پرسش فروتنانه درباره معنای حقیقی آن عبارات بازمانند، آنگاه نه تنها ظهور جدید را درک نخواهند کرد، بلکه در موضع مخالفت و تکفیر حق خواهند ایستاد. ولی اگر معانی آیات را از ظهورات الهی در هر زمانه با خضوع بپرسند، آنگاه به نور هدایت خواهند رسید و از اسرار حکمت الهی بهره‌مند خواهند شد.

بند ۲۷ : غایت تأویل: وقوف بر تلویحاتِ وحی و رفع حجاب از مصباحِ احدیه

"حال این بنده رشی از معانی این کلمات را ذکر می نمایم تا اصحاب بصیرت و فطرت از معنی آن به جمیع تلویحات کلمات الهی و اشارات بیانات مظاهر قدسی واقف شوند تا از هیمنه کلمات از بحر اسماء و صفات ممنوع نشوند و از مصباحِ احدیه که محلّ تجلّی ذات است محجوب نگردند."

This servant will now share with thee a dewdrop out of the fathomless ocean of the truths treasured in these holy words, that haply discerning hearts may comprehend all the allusions and the implications of the utterances of the Manifestations of Holiness, so that the overpowering majesty of the Word of God may not prevent them from attaining unto the ocean of His names and attributes, nor deprive them of recognizing the Lamp of God which is the seat of the revelation of His glorified Essence.

هیمنه: وقار، ابهت.

مصباح: چراغ، سراج، فانوس

از مصباحِ احدیه که محلّ تجلّی ذات است محجوب نگردند: مظهر امر به چراغی تشبیه شده که نور حق یعنی اسماء و صفات الهی در آن تجلی کرده است.

جنس استدلال/قیاس: بیانی-تعریفی عرفانی با تمثیل (نه قیاس صوری) + تعلیل غایی

بند ۲۸ : تفسیر «ضیقُ الاَیام»: تعطیل علم و توحید، سیطرهٔ جهال و هوی.

"قوله: "مِن بَعْدِ ضِیقِ تِلْكَ الْاِیَامِ"، یعنی وقتی که ناس در سختی و تنگی مبتلا شوند، و این در وقتی است که آثار شمس حقیقت و اثمار سدره علم و حکمت از میان مردم زائل شود و زمام ناس بدست جهال افتد و ابواب توحید و معرفت که مقصود اصلی از خلق انسانی است مسدود شود و علم به ظنّ تبدیل گردد و هدایت به شقاوت راجع شود. چنانچه الیوم مشاهده می شود که زمام هر گروهی به دست جاهلی افتاده و به هر نحو که اراده کنند حرکت می دهند و در میان ایشان از معبود جز اسمی و از مقصود جز حرفی نمانده. و به قسمی بادهای هوی و نفس غالب شده که سراج های عقل و فؤاد را در قلوب خاموش نموده، با اینکه ابواب علم الهی به مفاتیح قدرت ربّانی مفتوح گشته و جواهر وجود ممکنات به نور علمی و فیوضات قدسی منوّر و مهتدی گشتند به قسمی که در هر شیء بابی از علم باز گشته و در هر ذرهٔ آثاری از شمس مشهود شده. و با همه این ظهورات علمی که عالم را احاطه نموده هنوز باب علم را مسدود دانسته اند و امطار رحمت را مقطوع گرفته اند. به ظنّ تمسک جسته، از عروة الوثقی محکم علم دور مانده اند. و آنچه از ایشان مفهوم می شود گویا به علم و باب آن بالفطره رغبتی ندارند و در خیال ظهور آن هم نیستند زیرا که در ظنّ و گمان، ابوابی برای نان یافته اند و در ظهور مظهر علم، جز انفاق جان چیزی نیافته اند. لهذا البتّه از این گریزانند و به آن متمسک. و با اینکه حکم الهی را یک می دانند از هر گوشه ای حکمی صادر می شود و از هر محلی امری ظاهر. دو نفس بر یک حکم ملاحظه نمی شود زیرا جز هوی الهی نجویند و به غیر از خطا سبیلی نخواهند. ریاست را نهایت وصول به مطلوب دانسته اند و کبر و غرور را غایت بلوغ به محبوب شمرده اند. تزویرات نفسانی را مقدّم بر تقدیرات ربّانی دانند. از تسلیم و رضا گذشته اند و به تدبیر و ریا اشتغال نموده اند و به تمام قوّت و قدرت حفظ این مراتب را می نمایند که مبدا نقصی در شوکت راه یابد و یا خللی در عزّت بهم رسد. و اگر چشمی از کحل معارف الهی روشن شود ملاحظه می کند سبّعی چند را که بر مردارهای نفوس عباد افتاده اند."

As to the words—"Immediately after the oppression of those days"—they refer to the time when men shall become oppressed and afflicted, the time when the lingering traces of the Sun of Truth and the fruit of the Tree of knowledge and wisdom will have vanished from the midst of men, when the reins of mankind will have fallen into the grasp of the foolish and ignorant, when the portals of divine unity and understanding—the essential and highest purpose in creation—will have been closed, when certain knowledge will have given way to idle fancy, and corruption will have usurped the station of righteousness. Such a condition as this is witnessed in this day when the reins of every community have fallen into the grasp of foolish leaders, who lead after their own whims and desire. On their tongue the mention of God hath become an empty name; in their midst His holy Word a dead letter. Such is the sway of their desires, that the lamp of conscience and reason hath been quenched in their hearts, and this although the fingers of divine power have unlocked the portals of the knowledge of God, and the light of divine knowledge and heavenly grace hath illumined and inspired the essence of all created things, in such wise that in each and every thing a door of knowledge hath been opened, and within every atom traces of the sun have been made manifest. And yet, in spite of all these manifold revelations of divine knowledge, which have encompassed the world, they still vainly imagine the door of knowledge to be closed, and the showers of mercy to be stilled. Clinging unto idle fancy, they have strayed far from the 'Urvatu'l-Vuthqá of divine knowledge. Their hearts seem not to be inclined to knowledge and the door thereof, neither think they of its manifestations, inasmuch as in idle fancy they have found the door that leadeth unto earthly riches, whereas in the manifestation of the Revealer of knowledge they find naught but the call to self-sacrifice. They therefore naturally hold fast unto the former, and flee from the latter. Though they recognize in their hearts the Law of God to be one and the same, yet from every direction they issue a new command, and in every season proclaim a fresh decree. No two are found to agree on one and the same law, for they seek no God but their own desire, and tread

no path but the path of error. In leadership they have recognized the ultimate object of their endeavor, and account pride and haughtiness as the highest attainments of their heart's desire. They have placed their sordid machinations above the divine decree, have renounced resignation unto the will of God, busied themselves with selfish calculation, and walked in the way of the hypocrite. With all their power and strength they strive to secure themselves in their petty pursuits, fearful lest the least discredit undermine their authority or blemish the display of their magnificence. Were the eye to be anointed and illumined with the collyrium of the knowledge of God, it would surely discover that a number of voracious beasts have gathered and preyed upon the carrion of the souls of men.

امطار: جمع ظَمَر، بارانها.

كحل: سرمه چشم

سَبُع: درنده، حیوان وحشی گوشتخوار

"توحید و معرفت که مقصود اصلی از خلق انسانی است."

هدف اصلی خلقت، توحید و معرفت است.

در قرآن سوره ی مومنون آیات ۱۱۵ و ۱۱۶ میفرمایند: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ" یعنی: آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی شوید. پس والاست خدا فرمانروای برحق خدایی جز او نیست [اوست] پروردگار عرش گرانمایه. (در این دو آیه مشهود است که اولاً آفرینش دلیل داشته است و بی سبب نبوده است، و در ثانی تعلیم توحید را نیز میدهد) در قرآن سوره ی طلاق آیه ی دوازدهم میفرمایند: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ یعنی: خداوندی که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز همانند را، فرمان او پیوسته فرود آید تا بدانید خداوند (یگانه) و بر همه چیز توانا است. (توحید) حدیث کنت و کثرًا مخفیاً: "قال داود (ع) یا رب، لماذا خلقت الخلق؟ قال کنت کثرمخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت خلق و تعرفت الیهم فی عرفون" (معرفت)

"و علم به ظنّ تبدیل گردد"

فرقه شیعه، در دوران غیبت امام، باب علم الهی را مسدود میدانند. یعنی از سال ۲۶۰ ه.ق به بعد، چون در ظاهر امامی منصوص وجود ندارد، باب علم الهی مسدود است و در این مدت، حجت موصوفه، یعنی علماء جامع الشرایط هستند و چون دارای علم الهی نیستند و الهام به آنها نمیرسد، آنچه بگویند، ظنی الدلاله است (خلاصه از قاموس ایقان صفحه ۲۳۲)

"از معبود جز اسمی و از مقصود جز حرفی نمانده"

سوره ی فرقان آیه ی ۳۰ "وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا" یعنی و پیامبر [خدا] گفت پروردگارا قوم من این قرآن را رها کردند.

حدیثی از پیامبر اسلام (ص) نقل شده، به این شرح است: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اسْمُهُ وَلَا مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رِسْمُهُ، مَسَاجِدُهُمْ غَامِرَةٌ وَهِيَ خَرَابٌ مِنَ الْهُدَى، فَقَهَاءُ ذَلِكَ الزَّمَانِ شُرُفُ قَهَّاءٍ تَحْتَ ظِلِّ السَّمَاءِ، مِنْ عِنْدِهِمْ خَرَجَتِ الْفِتْنَةُ وَإِلَيْهِمْ تَعُودُ.»

ترجمه: «زمانی بر مردم خواهد آمد که از اسلام جز نامش و از قرآن جز نوشته هایش باقی نخواهد ماند. مساجدشان (از نظر ساختمان) آباد است، اما از هدایت (و معنویت) تهی و ویران است. فقیهان (و عالمان دین) آن زمان، بدترین فقیهان زیر آسمان هستند. فتنه و فساد از آنها سرچشمه می گیرد و به خودشان بازمی گردد.» در منابع معتبری مانند «بحارالانوار»

(به نقل از ثواب الاعمال شیخ صدوق) در منابع شیعی و «شعب الایمان» بیهقی در منابع اهل سنت ذکر شده است. همچنین مضمونی مشابه از حضرت علی (ع) در نهج البلاغه (حکمت ۳۶۹) نیز نقل شده است.

"ابواب علم به مفاتیح قدرت ربانی مفتوح گشته" " باب علم را مسدود دانسته... به ظن تمسک جسته"

در فقه بحثی هست تحت عنوان انسداد در علم یعنی بسته بودن راه تحصیل علم (ظن خاص) به احکام شرعی، مقابل افتتاح را انسداد میگویند که از عناوینی است که در کتابهای اصولی متأخر طرح شده و از آن در علم اصول بحث حجیت خبر واحد سخن رفته است. به اعتقاد شیعه راه علم و علمی به احکام شرعی فرعی در زمان حضور معصومان باز بود لیکن در زمان غیبت، در انسداد یا افتتاح راه تحصیل علم و علمی به احکام شرعی فرعی اختلاف است. درباره احکام اعتقادی و اصول عقاید، هم چون شناخت خداوند و صفات او و شناخت پیامبران علیه السلام، همه علمای اصول معتقد به افتتاح هستند؛ بنابراین، بحث انسداد باب علم و افتتاح آن فقط در مورد احکام شرعی فرعی مطرح است. نتیجه دلیل انسداد وجوب عمل به هر ظنی است، مگر ظنی که دلیل قطعی بر عدم جواز عمل به آن وجود داشته باشد، مانند قیاس. { فرائد الاصول، انصاری، مرتضی بن محمد امین، ج ۱، ص ۳۸۴ }

حال حضرت به الله میفرمایند که ابواب علم به دست قدرت الهی باز شده است و دیگر علم مسدود نیست و دیگر نباید به ظنات متشبث شد.

عروه الوثقی: دستگیره، رشته، دستاویز

در قران سوره ی لقمان آیه بیست و دوم میفرمایند: وَمَنْ يَسْلَمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ. یعنی و هر کس روی خود را (به حقیقت) به سوی خدا کند، در حالی که نیکوکار باشد، پس بی تردید به دستگیره (و رشته‌ی) محکمی چنگ زده، و پایان همه‌ی کارها به سوی اوست.

و همچنین در سوره ی لقمان آیه دویست و پنجاه و ششم میفرمایند: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. یعنی در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه بخوبی آشکار شده است پس هر کس به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد به یقین به دستاویزی استوار که آن را گسستن نیست چنگ زده است و خداوند شنوای داناست.

"حکم الهی را یک می دانند از هر گوشه ای حکمی صادر می شود"

در سوره ی آل عمران آیه نوزدهم میفرمایند: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ یعنی تنها دین نزد خداوند، اسلام است.

همچنین در همین سوره در خصوص حضرت ابراهیم میفرمایند: مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ یعنی ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی بلکه حق گرایی مسلمان بود و از مشرکان نبود.

همچنین در سوره ی یوسف آیه ی صد و یکم در مورد حضرت یوسف میخوانیم: رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ یعنی پروردگارا تو به من دولت دادی و از تعبیر خوابها به من آموختی ای پدیدآورنده آسمانها و زمین تنها تو در دنیا و آخرت مولای منی مرا مسلمان بمیران و مرا به شایستگان ملحق فرما.

همچنین در سوره ی المائده آیه ی چهل و چهارم میخوانیم: إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَخَشَوُا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ. یعنی ما تورات را که در آن رهنمود و روشنایی بود نازل کردیم پیامبرانی که تسلیم [فرمان خدا] بودند به موجب آن برای یهود داوری میکردند و [همچنین] الهیون و دانشمندان به سبب آنچه از کتاب خدا به آنان سپرده شده و بر آن گواه بودند پس از مردم نترسید و از من بترسید و آیات مرا به بهای ناچیزی مفروشید و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده اند آنان خود کافرانند.

همچنین در سوره ی نمل آیه ی چهل و چهارم میفرمایند: قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ یعنی پروردگارا من به خود ستم کردم و [اینک] با سلیمان در برابر خدا پروردگار جهانیان مسلمان شدم.

همچنین در سوره ی آل عمران آیه ی پنجاه و دوم میخوانیم: فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ

الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ یعنی چون عیسی از آنان احساس کفر کرد گفت یاران من در راه خدا چه کسانی هستند حواریون گفتند ما یاران [دین] خداییم به خدا ایمان آورده ایم و گواه باش که ما مسلمان هستیم.

بنابراین با توجه به آنچه ذکر شد معلوم است که همه ی پیامبران الهی، مسلمان و تسلیم شده در برابر حق هستند و به همین دلیل هم هست که همه ی پیامبران به بیانی فرموده اند که کلامشان تا ابدالابد باقی هم میماند چرا که کلام همه ی ایشان یکی است به این علت که پیام ایشان از جانب یک خداوند است. چنانچه میخوانیم در مزمور بخش صد و نوزده آیه نود هشت که میفرمایند: ای خداوند کلام تو تا ابدالابد در آسمانها پایدار است. و یا میخوانیم در انجیل لوقا باب بیست و یکم آیه هجده تا بیست: آسمان و زمین زائل میشود لیکن سخنان من زائل نخواهد شد. و به همچنین در قرآن میخوانیم: وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر نقلی-تحلیلی عبارت («مِنْ بَعْدِ ضَيْقٍ تِلْكَ الْآيَاتِ») + استقرای اجتماعی-تاریخی از اوضاع معاصر؛ قیاس شرطی/استثنایی («اگر آثار شمس حقیقت زائل شود → ظن جای علم و هوی جای هدایت») با تمثیل های اقناعی (بادِ هوی/سراج عقل، سبع/مردار) و تعلیل علی-غایی (ریاست طلبی ⇒ انسدادِ بابِ علم). مواد: مقبولات و مشهورات دینی، حدسیات تفسیری، مخیلات.

صورت منطقی

- P1: اگر آثار شمس حقیقت و ثمرات سدره علم از میان مردم زائل شود،
P2: و زمام امور مردم به دست جاهلان افتد،
P3: و ابواب توحید و معرفت مسدود گردد،
P4: و علم جای خود را به ظنّ بدهد و هدایت به شقاوت (بدبختی) بدل شود،
P5: و عقل و دل انسان ها تحت سیطره هوا و هوس خاموش گردد،
P6: و با وجود افتتاح ابواب علم و ظهورات علمی، مردم هنوز در ظنون و اوهام بمانند،
P7: و به جای طلب علم حقیقی، در جهل نان و در علم جان ببینند،
P8: و به جای تسلیم به امر الهی، به ریاست، غرور، تدبیر و ریا تمسک جویند،
C1: آنگاه تحقق کلام انجیل "مِنْ بَعْدِ ضَيْقٍ تِلْكَ الْآيَاتِ" در این زمانه رخ داده است.
C2: و این همان "شدت و تنگی" قبل از ظهور جدید است که سبب محرومیت از انوار هدایت می شود.
C3: و نیز، طبع مردمان از حقیقت علم الهی گریزان است، چرا که اقتضای آن فداکاری (انفاق جان) است، نه بهره مندی دنیوی (نان).
C4: بنابراین، این حالت ظلمانی، زمینه ی ظهور جدید الهی است؛ و انکار آن ناشی از جهل ساختاریافته، حب جاه، و روحیه دنیاپرستی است.
C5: نتیجه آن که، انکار مظاهر جدید الهی، از نظامی فاسد در معرفت، قدرت، و اخلاق سرچشمه می گیرد.

صورت شرطی:

اگر حقیقت دین و آثار علم الهی در میان مردم نابود شود،
و اگر رهبران جامعه جاهلان باشند و علم را به ظن و خیال تقلیل دهند،
و اگر عقلانیت و قلوب مردم به علت سیطره ی نفس و هوی خاموش شود،
و اگر مردمان با وجود وفور فیوضات علمی، راه معرفت حقیقی را نبندند، بلکه بدان بی اعتنا باشند،
و اگر هدفشان از دین فقط معیشت و ریاست باشد، نه تقرب و حقیقت جویی،
آنگاه «تنگی و ظلمت آن ایام» تحقق یافته است،
و در نتیجه مردم، نه تنها از درک ظهور جدید محروم می شوند، بلکه با همه قوا در برابر آن می ایستند، چون آن ظهور، نظام پوسیده ی آنان را تهدید می کند.

بند ۲۹ : ضیق پیشاظهار: تكثر آراء و انسداد طریق معرفت

"حال کدام ضیق و تنگی است که ازید از مراتب مذکوره باشد که اگر نفسی طلب حقّی و یا معرفتی بخواهد نماید نمی داند نزد کدام رود و از که جويا شود، از غایت اینکه رأی ها مختلف و سبیل ها متعدد شده. و این تنگی و ضیق از شرایط هر ظهور است که تا واقع نشود ظهور شمس حقیقت نشود زیرا که صبح ظهور هدایت بعد از لیل ضلالت طالع می شود. این است که در روایات و احادیث جمیع این مضامین هست که کُفر عالم را فرو می گیرد و ظلمت احاطه می نماید و امثال اینها چنانچه مذکور شد. و این عبد بواسطه شهرت این احادیث و اختصار دیگر متعرض ذکر عبارات حدیث نشده ام."

What "oppression" is greater than that which hath been recounted? What "oppression" is more grievous than that a soul seeking the truth, and wishing to attain unto the knowledge of God, should know not where to go for it and from whom to seek it? For opinions have sorely differed, and the ways unto the attainment of God have multiplied. This "oppression" is the essential feature of every Revelation. Unless it cometh to pass, the Sun of Truth will not be made manifest. For the break of the morn of divine guidance must needs follow the darkness of the night of error. For this reason, in all chronicles and traditions reference hath been made unto these things, namely that iniquity shall cover the surface of the earth and darkness shall envelop mankind. As the traditions referred to are well known, and as the purpose of this servant is to be brief, He will refrain from quoting the text of these traditions.

ضیغ: تنگی، بریشانی، محنت
آزید: نعت تفضیلی از زائد. بیشتر، زیاده تر

"در روایات و احادیث جمیع این مضامین هست که کفر عالم را پر میکند"

"وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبشركم بالمهدي رجل من قريش من عترتي يبعث على اختلاف بين الناس وزلازل يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً يرضى عنه ساكن السماء وساكن الأرض يقسم المال صحاحاً فقال رجل ما صحاحاً قال بالسوية بين الناس ويملأ لله قلوب أمة محمد صلى الله عليه وسلم غنى ويسعهم عدله حتى يأمر منادياً فينادي فيقول من له في مال حاجة فما يقوم من الناس إلا رجل واحد فيقول أنا فيقول ائت السادن يعني الخازن فقل له إن المهدي يأمرك أن تعطيني مالاً فيقول أحت حتى إذا جعله في حجره ندم فيقول كنت أخشع أمة محمد فبرده فيقال له إنا لا نأخذ شيئاً أعطيناك فيكون كذلك سبع سنين أو تسع سنين ثم لا خير في العيش بعده.. أخرجه أحمد وأبو يعلى والترمذي.. قال ورجاله ثقات."

ترجمه فارسی حدیث این چنین است: "و از ابوسعید خدری رضی الله عنه روایت است که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرمودند: بشارت می دهم شما را به مهدی؛ مردی از قریش و از خاندان من است که در زمانی پر از اختلاف و بلا میان مردم برانگیخته می شود. او زمین را پر از عدل و داد می کند، همان گونه که پر از ظلم و جور شده بود. ساکنان آسمان و ساکنان زمین از او راضی خواهند بود. او مال را "صحاحاً" تقسیم می کند. مردی پرسید: "صحاحاً" یعنی چه؟ فرمود: "به تساوی میان مردم". و خداوند دل های امت محمد صلی الله علیه و سلم را از بی نیازی پر می کند، و عدالتش آنان را فرا می گیرد، تا جایی که فرمان می دهد منادی ای فریاد برآورد و بگوید: "چه کسی به مالی نیاز دارد؟" پس از میان مردم، تنها یک نفر بلند می شود و می گوید: "من". مهدی می فرماید: "برو نزد سادن (یعنی خزانه دار) و به او بگو که مهدی به تو دستور می دهد که مالی به من بدهی." پس [خزانه دار] به او [مال] می ریزد تا جایی که [آن مرد] آن را در دامان خود قرار می دهد. سپس [آن مرد] پشیمان می شود و می گوید: "من خاشع ترین امت محمد بودم [چرا این طلب را کردم؟]" پس آن مال را برمی گرداند. به او گفته می شود: "ما چیزی را که یک بار عطا کرده ایم، پس نمی گیریم." این [دوران] هفت سال یا نه سال خواهد بود، و پس از آن، دیگر خیری در زندگی نیست." این حدیث را احمد، ابویعلی و ترمذی روایت کرده اند. [ترمذی] گفت: "راویان آن مورد اعتماد هستند."

"وعنه رضي الله عنه قال: ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي قال: يكون في أمي المهدي إن قصر فسبع، وإلا فثمان وإلا فتسع يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً". رواه البزار

ترجمه فارسی حدیث اینچنین است: "و از او (ابوسعید خدری) رضی الله عنه روایت است که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و سلم از مهدی یاد کردند و فرمودند: مهدی در امت من خواهد بود؛ اگر [مدت حکومتش] کوتاه باشد، هفت سال است، وگرنه هشت سال، وگرنه نه سال. او زمین را پر از عدل و داد می‌کند، همان گونه که پر از ظلم و جور شده بود."

جنس استدلال/قیاس: تفسیر نقلی-تحلیلی با

۱. **استقرای نقلی** به احادیث «شمول کفر/ظلمت پیش از ظهور»،

۲. **قیاس استثنائی منفصل حقیقی**: یا ضیق شرط لازم ظهور است یا نیست؛ نفی شرط $\Rightarrow$ نقض سنت «صبح پس از لیل» و روایات $\rightarrow$ باطل؛ پس ثبوت شرط،

۳. **تعلیل زمانی-غایی**: «صبح هدایت» بالضرورة پس از «لیل ضلالت» می‌آید،

۴. **تمثیل استعاری (صبح/لیل)** برای تقریر قاعده.
مواد قیاس: مقبولات/متواترات (روایات عام)، مشهورات دینی، حدسیات تفسیری.

صورت منطقی:

- P₁: اگر در میان مردم جهل و تشنّت فکری چنان فراگیر شود که طالبان معرفت ندانند به که رجوع کنند،
P₂: و اگر آراء متناقض، طرق گوناگون، و گمراهی‌های متعدد حاکم شود،
P₃: و اگر کفر و ظلمت بر عالم احاطه یابد،
P₄: و اگر دین‌داران از هدایت حقیقی غافل شده و در شب ضلالت باقی بمانند،
C₁: آنگاه ضیق و تنگی مورد اشاره در کلام انجیل و احادیث تحقق یافته است.
C₂: و چون ضیق و تنگی شرط ضروری برای طلوع شمس حقیقت است،
C₃: نتیجه آن است که این وضعیت مقدمه‌ای است بر ظهور جدید الهی.
C₄: بنابراین، بروز چنین شرایطی نشانه‌ای است برای اهل بصیرت که در انتظار ظهور تازه‌ای از امر الهی باشند.

صورت شرطی:

اگر مردم در چنان ظلمت فکری و تشنّت راه‌ها فرو روند که جويا و سالک ندانند که به کجا باید رجوع کند، و اگر اختلاف آراء، گوناگونی مسیرها، و انقطاع از منبع وحی، مانع راهیابی به معرفت حقیقی شود، و اگر جامعه در حالت فقدان هدایت و احاطه‌ی کفر و ضلالت قرار گیرد، آنگاه می‌توان گفت که «تنگی و ضیق» پیش‌شرط ظهور الهی واقع شده است، و بنابراین باید انتظار داشت که شمس حقیقت در پی این شب ظلمانی طلوع نماید.

نکته:

در این فقره، حضرت بهاءالله به یکی از شروط ضروری برای ظهور جدید الهی اشاره می‌کنند: تحقق یک حالت بحرانی در حوزه معرفت، دین، و جامعه — که از آن با تعبیر «ضیق و تنگی» یاد می‌شود. ایشان همچنین از پیوند این شرایط با آیات انجیل و احادیث یاد می‌کنند، و نتیجه می‌گیرند که تا این وضعیت واقع نشود، ظهور الهی رخ نمی‌دهد. ایشان یک قاعده‌ی هرمنوتیکی را ارائه می‌کنند: برای درک ظهور جدید، باید ابتدا علائم اجتماعی، دینی، و معرفتی پیش از آن را فهم کرد. ضیق و تنگی، نه فقط یک بحران دینی بلکه یک بحران هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است؛ شرط لازم برای آن است که مردمان دوباره نیاز به وحی را دریابند. این صورت‌بندی نشان می‌دهد که وقوع ظهور الهی نه تصادفی، بلکه بر اساس علل و شرایط ضروری رخ می‌دهد.

بند ۳۰: تبیین «ضیق» به مثابه تنگنای معرفت و ادراک کلمات ربّانی (نه تنگی‌های طبیعی/فیزیکی).

"حال اگر مقصود از این ضیق را همچو ادراک نمایند که عالم ضیق به هم رساند و یا امورات دیگر که به خیال خود توهم نمایند هرگز مشهود نگردد و البته گویند که این شرط ظهور نیافته چنانچه گفته‌اند و می‌گویند. باری، مقصود از ضیق، ضیق از معارف الهیه و ادراک کلمات ربّانیه است که در ایام غروب شمس و مرایای او عباد در تنگی و سختی افتند و ندانند به که توجه نمایند چنانچه مذکور شد. کذلک نُعَلِّمُکَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ نُلْقِي عَلَيْكَ مِنْ أَسْرَارِ الْحِكْمَةِ لِتَطَّلِعَ بِمَا هُوَ الْمَقْصُودُ وَ تَكُونَ مِنَ الَّذِينَ هُمْ شَرُّوا مِنْ كَاسِ الْعِلْمِ وَ الْعِرْفَانِ."

Were this "oppression" (which literally meaneth pressure) to be interpreted that the earth is to become contracted, or were men's idle fancy to conceive similar calamities to befall mankind, it is clear and manifest that no such happenings can ever come to pass. They will assuredly protest that this prerequisite of divine revelation hath not been made manifest. Such hath been and still is their contention. Whereas, by "oppression" is meant the want of capacity to acquire spiritual knowledge and apprehend the Word of God. By it is meant that when the Daystar of Truth hath set, and the mirrors that reflect His light have departed, mankind will become afflicted with "oppression" and hardship, knowing not whither to turn for guidance. Thus We instruct thee in the interpretation of the traditions, and reveal unto thee the mysteries of divine wisdom, that haply thou mayest comprehend the meaning thereof, and be of them that have quaffed the cup of divine knowledge and understanding.

"عالم ضیق به هم رساند"

یعنی برخی منتظر تحقق ظاهری ضیق و تنگی هستند با حوادثی مثل اینکه کوه‌ها به هم بچسبند یا از طریق زلزله این وضعیت پیش آید. در این بند معنای ضیق را ذکر میکنند که همانا فقدان و فقر و سختی حاصله از عدم درک کلمات الهی و بلا تکلیفی مردم به جهت تعدد مراجع است.

کذلک نُعَلِّمُکَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ نُلْقِي عَلَيْكَ مِنْ أَسْرَارِ الْحِكْمَةِ لِتَطَّلِعَ بِمَا هُوَ الْمَقْصُودُ وَ تَكُونَ مِنَ الَّذِينَ هُمْ شَرُّوا مِنْ كَاسِ الْعِلْمِ وَ الْعِرْفَانِ. از حضرت به‌الله است که می‌فرمایند: این چنین تأویل احادیث را به تو می‌آموزیم و اسرار دانش را بر تو القاء میکنیم تا از مقصود و حقیقت یعنی مظهر امر آگاهی یابی و در زمره ی کسانی درآی که از جام علم و عرفان نوشیدند.

جنس استدلال/قیاس

قیاس استثنایی منفصل حقیقی: یا «ضیق» = فیزیکی/کیهانی → شرط ظهور هرگز محقق نمی‌شود (خلاف سنت تحقق)؛ یا «ضیق» = معرفتی/هرمنوتیکی → با سیاق «غروب شمس و مرایا» و انسداد راه معرفت سازگار؛ پس دوم. همراه با تحلیل تفسیری-تأویلی (ارجاع صریح به تعلیم تأویل احادیث: «کذلک نُعَلِّمُکَ...») و تقابل معنایی (ظن/علم؛ انسداد/انفتاح). مواد استدلال: مقبولات و متواترات نقلی + حدسیات تفسیری.

صورت منطقی

P1: اگر معنای ضیق را برداشت ظاهری، چون جنگ، قحط، یا زلزله و اضطراب در سطح طبیعت یا سیاست بدانند،
P2: و اگر ظهور را مشروط به تحقق این امور ظاهری تصور کنند،
C1: آنگاه این نشانه‌ها هرگز به گونه‌ای که ایشان می‌پندارند واقع نخواهد شد،
C2: و در نتیجه خواهند گفت که شرط ظهور حاصل نشده، و در انکار ظهور باقی خواهند ماند.
اما:

P3: اگر معنای ضیق را انسداد در معارف الهی و عدم درک کلمات ربّانی بدانند،
P4: و اگر بدانند که این تنگی در عصر غیبت و خاموشی انوار وحی حادث می‌گردد،
C3: آنگاه درمی‌یابند که ضیق مذکور حاصل شده،

C4: و در نتیجه برای درک ظهور الهی آمادگی خواهند یافت، و از جام عرفان و فهم معنوی خواهند نوشید.

صورت شرطی

اگر مردم معنای ضیق را صرفاً در ظاهر حوادث خارجی (چون بلا یا و آشفستگی‌های طبیعی یا اجتماعی) بجویند، و اگر تحقق ظهور را وابسته به تحقق این امور ظاهری تصور کنند، آنگاه این نشانه‌ها برای آنان هرگز به طور کامل محقق نخواهد شد، و در نتیجه از درک ظهور محروم خواهند ماند، چنان‌که در گذشته چنین شده است. اما اگر ضیق را در معنای معرفتی آن بفهمند، و دریابند که در غیاب مظاهر الهی، شناخت الهی و فهم کلمات ربانی در میان خلق از بین می‌رود، آنگاه درمی‌یابند که آن شرط تحقق یافته، و بنابراین ظهور جدید قابل درک خواهد شد، و به مقصود اصلی شریعت یعنی معرفت الهی خواهند رسید.

نکته

حضرت بهاءالله در این بیان، یکی از مهم‌ترین اصول هرمنوتیکی خود را بازگو می‌کنند: تمایز میان معنای ظاهری و باطنی نصوص دینی. اصرار بر ظاهرگرایی، مانع از تحقق ایمان و عرفان است و موجب غفلت از مقصود حقیقی وحی می‌شود. ایشان با استناد به جمله‌ای قرآن‌مانند ("كَذَلِكَ نَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...") نشان می‌دهند که تأویل و حکمت نهفته در کلمات مقدسه نیاز به تعلیم ربانی دارد. تنها در این صورت است که انسان از جام «علم و عرفان» می‌نوشد و به مقصود غایی هدایت می‌رسد. از این‌رو، نه تنها ناتوانی در تأویل نصوص، بلکه اصرار بر فهم نادرست آنها، منشأ انکار مظاهر جدید حقیقت و محرومیت از «مائدة آسمانی» الهی است.

بند ۳۱ : تفسیر تأویلی «شمس/قمر/نجوم»: شمس = مظاهر کلیّه الهی و نقش تربیتی روحانی آنان.

"و قوله: "تُظْلَمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا يُعْطَى ضَوْؤُهُ وَالْكَوَاكِبُ تَتَساقَطُ مِنَ السَّمَاءِ." مقصود از شمس و قمر که در کلمات انبیاء مذکور است منحصر به این شمس و قمر ظاهری نیست که ملاحظه می شود. بلکه از شمس و قمر معانی بسیار اراده فرموده‌اند که در هر مقام به مناسبت آن مقام معنی اراده می فرمایند. مثلاً یک معنی از شمس، شمس های حقیقت اند که از مشرق قدم طالع می شوند و بر جمیع ممکنات ابلاغ فیض می فرمایند. و این شمس حقیقت، مظاهر کلیّه الهی هستند در عوالم صفات و اسمای او. و همچنان که شمس ظاهری تربیت اشیای ظاهره از اثمار و اشجار و الوان و فواکه و معادن و دون ذلک از آنچه در عالم ملک مشهود است، به امر معبود حقیقی به اعانت اوست، همچنین اشجار توحید و اثمار تفرید و اوراق تجرید و گل های علم و ایقان و ریاحین حکمت و بیان از عنایت و تربیت شمس های معنوی ظاهر می شود. این است که در حین اشراق این شمس، عالم جدید می شود و انهار حیوان جاری می گردد و ابجر احسان به موج می آید و سحاب فضل مرتفع می شود و نسفات جود بر هیال موجودات می وزد و از حرارت این شمس های الهی و نارهای معنوی است که حرارت محبت الهی در ارکان عالم احداث می شود و از عنایت این ارواح مجرّده است که روح حیوان باقیه بر اجساد مردگان فانیه مبذول می گردد. و فی الحقیقه این شمس ظاهری یک آیه از تجلی آن شمس معنوی است و آن شمسی است که از برای او مقابلی و شبهی و مثلی و ندی ملاحظه نمی شود و کلّ به وجود او قائمند و از فیض او ظاهر و به او راجع. "مِنْهَا ظَهَرَتِ الْأَشْيَاءُ وَإِلَى خَزَائِنِ أَمْرِهَا رَجَعَتْ وَمِنْهَا بُدِئَتِ الْمُمَكِّنَاتُ وَإِلَى كُنَائِزِ حُكْمِهَا عَادَتْ."

And now, concerning His words—"The sun shall be darkened, and the moon shall not give light, and the stars shall fall from heaven." By the terms "sun" and "moon," mentioned in the writings of the Prophets of God, is not meant solely the sun and moon of the visible universe. Nay rather, manifold are the meanings they have intended for these terms. In every instance they have attached to them a particular significance. Thus, by the "sun" in one sense is meant those Suns of Truth Who rise from the dayspring of ancient glory, and fill the world with a liberal effusion of grace from on high. These Suns of Truth are the universal Manifestations of God in the worlds of His attributes and names. Even as the visible sun that assisteth, as decreed by God, the true One, the Adored, in the development of all earthly things, such as the trees, the fruits, and colors thereof, the minerals of the earth, and all that may be witnessed in the world of creation, so do the divine Luminaries, by their loving care and educative influence, cause the trees of divine unity, the fruits of His oneness, the leaves of detachment, the blossoms of knowledge and certitude, and the myrtles of wisdom and utterance, to exist and be made manifest. Thus it is that through the rise of these Luminaries of God the world is made new, the waters of everlasting life stream forth, the billows of loving-kindness surge, the clouds of grace are gathered, and the breeze of bounty bloweth upon all created things. It is the warmth that these Luminaries of God generate, and the undying fires they kindle, which cause the light of the love of God to burn fiercely in the heart of humanity. It is through the abundant grace of these Symbols of Detachment that the Spirit of life everlasting is breathed into the bodies of the dead. Assuredly the visible sun is but a sign of the splendor of that Daystar of Truth, that Sun Which can never have a peer, a likeness, or rival. Through Him all things live, move, and have their being. Through His grace they are made manifest, and unto Him they all return. From Him all things have sprung, and unto the treasures of His revelation they all have repaired. From Him all created things did proceed, and to the depositories of His law they did revert.

"تُظْلَمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا يُعْطَى ضَوْؤُهُ وَالْكَوَاكِبُ تَتَساقَطُ مِنَ السَّمَاءِ."

بیان حضرت مسیح است به این مضمون که تاریک میشود و ماه نوری ندارد و ستارگان از آسمان فرو میافتند.

"اثمار و اشجار و الوان و فواکه و معادن و دون ذلک"

میوه ها، درختان، رنگ ها، میوه ها، فلزات و غیره

"اشجار توحید و اثمار تفرید و اوراق تجرید و گل های علم و ایقان و ریاحین حکمت و بیان"

درختان یکتایی و میوه های یگانگی، و برگهای جدایی، و گلهای علم و ایقان و بوهای حکمت و بیان

"مِنْهَا ظَهَرَتِ الْأَشْيَاءُ وَإِلَى خَزَائِنِ أَمْرِهَا رَجَعَتْ وَ مِنْهَا بُدِئَتِ الْمُمْكِنَاتُ وَإِلَى كُنَائِزِ حُكْمِهَا عَادَتْ."

بیان حضرت به الله است به این مضمون که: از او (شمس حقیقت) همه ی اشیاء به ظهور رسیدند و به خزاین امر او رجوع نمودند. ممکنات از او نشأت گرفتند و به کنزهای حکم او عود نمودند.

حضرت نقطه اولی با بیان مثالی موضوع بدء و عود را چنین تشریح میکنند: "نظر کن به صلاه که بدء از امر خدا شده به رسول خدا و عود او به سوی خداست به نقطه بیان. همچنین در من یظهر الله کل احکام بیان را جاری نموده که او غیر نقطه ی بیان نیست که عود بر غیر الله اطلاق شود یا بدء بر غیر او (باب ۷ واحد ۴) بنابراین در هر ظهوری احکام و تعالیم به وسیله ی مظهر امر آن دور وضع میشود و این بدء و آغاز است و در ظهور بعد آن احکام قبلی نسخ میشود یعنی عود و رجوع می یابد به وسیله ی مظهر امر بعدی. چون هر دو مظهر امر، واحد هستند و هر دو مظهر الهی و مظهر اسماء و صفات خداوندند، پس هم بدء و هم عود به سوی خداست.

یک معنی از معانی شمس و قمر

یک معنی از شمس، شمس های حقیقت اند که از مشرق قدم طالع می شوند و بر جمیع ممکنات ابلاغ فیض می فرمایند. و این شمس حقیقت، مظاهر کلیه الهی هستند در عوالم صفات و اسماء او.... مقصود از شمس و قمر و نجوم در مقام اولیه انبیاء و اولیاء و اصحاب ایشانند که از انوار معارفشان عوالم غیب و شهود روشن و منور است.

جنس استدلال/قیاس: تمثیلی-تأویلی (+ قیاس تمثیل: «اثر شمس طبیعی بر اجسام» ⇔ «اثر شمس معنوی بر نفوس») با تعلیل متافیزیکی؛ مواد: مقبولات/مشهورات دینی و حدسیات تفسیری.

صورت منطقی

P₁: شمس و قمر در آیات انبیاء صرفاً به خورشید و ماه طبیعی دلالت ندارند،

P₂: بلکه مراد از آنها در باطن، پیامبران و مظاهر حقیقت اند،

P₃: و سقوط و ظلمت آنها در آیات، کنایه از پایان یافتن دوران وحی پیشین و غفلت و انحطاط دینی است،

P₄: بنابراین، هرگاه در نصوص مقدسه سخن از ظلمت شمس و قمر و سقوط کواکب آمده، باید معنای تأویلی آن لحاظ شود،

C: پس اگر کسی این آیات را به معنای ظاهری بفهمد، از حقیقت ظهور جدید غافل خواهد ماند و در تنگنای معنوی باقی خواهد ماند.

صورت شرطی

اگر مراد از شمس و قمر و کواکب را در نصوص دینی به ظاهر طبیعی آنها (خورشید و ماه فیزیکی) منحصر کنیم،

و اگر تاریکی و سقوط آنها را تنها به رخدادهای فیزیکی نسبت دهیم،

آنگاه فهم حقیقی از نشانه های ظهور حاصل نخواهد شد،

و در نتیجه ظهور جدید الهی را انکار خواهیم کرد، چون انتظار حوادثی غیرواقعی و مادی را می کشیم.

اما اگر دریابیم که شمس و قمر نماد مظاهر الهی اند،

و اگر سقوط آنها را نماد انحطاط علمای دینی و انقطاع فیض الهی بدانیم،

آنگاه معنای واقعی این نشانه ها روشن خواهد شد،

و در نتیجه می توانیم ظهور جدید را به درستی شناسایی کنیم و به هدایت الهی نائل آییم.

نکته تأویلی:

در این فراز، حضرت بهاء الله با شرح چندلایه از آیه ی قرآنی، معنای «تُظْلَمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» را از سطح پدیده شناسی طبیعی به سطح تأویل معنوی ارتقا می دهند. در این تفسیر، شمس و قمر به مظاهر کلیه ی الهی و منابع فیض قدسی تعبیر شده اند، که همچون خورشید طبیعت، حیات روحانی را در عوالم امکان جاری می سازند. تاریک شدن این انوار، کنایه از

پایان یافتن دوره‌ی یک ظهور و انکار آن توسط مردم است. همچنان که خورشید ظاهری باعث رویش و احیای طبیعت است، شمس معنوی نیز احیاء قلوب و افئده را بر عهده دارد. این تأویل، بُعدی وجودی دارد: هر ظهور جدید، جهانی تازه از معنا و حیات ایجاد می‌کند و در همان حال، نورهای پیشین، اگر در ضیای ظهور جدید قرار نگیرند، محکوم به ظلمت‌اند. این بند، ناظر به تحول کیهانی در سطح معرفت دینی است، و وحدت میان تکوین و تشریع را در صورت نهایی آن به تصویر می‌کشد.

در نگاه حضرت بهاءالله، کلمات مقدسه انبیا و آیات کتب سماویه (همچون اناجیل) صرفاً دارای معانی ظاهری و سطحی نیستند. بلکه معنای حقیقی آن‌ها به نحوی رمزی و تأویلی در قالب نمادهایی بیان شده که نیازمند تأویل عقلانی و وحیانی است. در این فقره، «شمس» و «قمر» به عنوان دو نماد، صرفاً دلالت بر خورشید و ماه آسمانی ندارند، بلکه مراد از آنها، مظاهر کلیه الهی‌اند، یعنی پیامبران و فرستادگان خدا که نور معرفت، حکمت، عدل، و هدایت را بر عالم انسانی می‌تابانند. در این دستگاه معنایی، «تاریک شدن شمس و قمر» به معنای انقطاع آن انوار الهی از عالم انسانی است، یعنی هنگامی که دور پیشین وحی به پایان می‌رسد و حقیقت پیام‌آور پیشین در میان مردم به فراموشی یا تحریف می‌گراید. در آن هنگام، «عالم» در ظلمت جهل و نفاق فرو می‌رود، و این همان شرایطی است که مقدمه‌ای برای طلوع خورشید جدید حقیقت (ظهور پیامبر بعدی) فراهم می‌آورد. «ستارگان سقوط می‌کنند» نیز به معنای آن است که علما و رهبران دینی پیشین که باید هدایت‌گر باشند، سقوط می‌کنند و دیگر نوری ندارند؛ این همان مفهومی است که بعدها در متون بابی و بهائی به تفصیل با عنوان «سقوط علمای رسمی» آمده است.

بر اساس این معناشناسی تأویلی، شمس ظاهری تنها نشانه‌ای از شمس حقیقی است که فیض مطلق را به عالم امکان می‌تاباند و منشأ پیدایش حیات معنوی است. بنابراین تأکید می‌شود که ظاهرگرایی در فهم نصوص دینی مانع از رسیدن به حقیقت وحی و شناسایی مظاهر امرالله است.

بند ۳۲ : تنزیه مظاهر از اسم/صفت؛ تسمیه تعلیمی برای فهم عقول ناقصه

"و اینکه در مقام بیان و ذکر، تخصیص داده می شوند به بعضی از اسماء و صفات چنانچه شنیده اید و می شنوید، نیست مگر برای ادراک عقول ناقصه ضعیفه و إلا لم یزل و لایزال مقدس بوده اند از هر اسمی و منزّه خواهند بود از هر وصفی. جواهر اسماء را به ساحت قدسشان راهی نه و لطائف صفات را در ملکوت عزّشان سبیلی نه. فَسُبْحَانَ اللَّهِ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ أَصْفَاؤُهُ بِغَيْرِ ذَوَاتِهِمْ أَوْ يُوصَفَ أَوْلِيَاؤُهُ بِغَيْرِ أَنْفُسِهِمْ. فَتَعَالَى عَمَّا يَذْكُرُ الْعِبَادُ فِي وَصْفِهِمْ وَ تَعَالَى عَمَّا هُمْ يَعْرِفُونَ."

That these divine Luminaries seem to be confined at times to specific designations and attributes, as you have observed and are now observing, is due solely to the imperfect and limited comprehension of certain minds. Otherwise, they have been at all times, and will through eternity continue to be, exalted above every praising name, and sanctified from every descriptive attribute. The quintessence of every name can hope for no access unto their court of holiness, and the highest and purest of all attributes can never approach their kingdom of glory. Immeasurably high are the Prophets of God exalted above the comprehension of men, who can never know them except by their own Selves. Far be it from His glory that His chosen Ones should be magnified by any other than their own persons. Glorified are they above the praise of men; exalted are they above human understanding!

لم یزل و لایزال: آنکه همیشه بوده است، و زوال ناپذیر است.
جواهر اسماء: حقیقت اسمها.

"فَسُبْحَانَ اللَّهِ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ أَصْفَاؤُهُ بِغَيْرِ ذَوَاتِهِمْ أَوْ يُوصَفَ أَوْلِيَاؤُهُ بِغَيْرِ أَنْفُسِهِمْ. فَتَعَالَى عَمَّا يَذْكُرُ الْعِبَادُ فِي وَصْفِهِمْ وَ تَعَالَى عَمَّا هُمْ يَعْرِفُونَ."

از جمال مبارک است به این مضمون که : خدا پاک و منزّه است از اینکه برگزیدگانش توسط کسی غیر از خودشان شناخته شوند و یا اولیای خدا توسط دیگران توصیف گردند. پس، از آنچه بندگان در توصیف آنها ذکر کنند والاتر هستند و از آنچه بندگان میدانند بلند مرتبه ترند.

جنس استدلال/قیاس: برهان تنزیهی/سلبی (via negativa) با صورت قیاس استثنایی منفصل: یا اطلاق اسم/صفت بر مظاهر حقیقی و حدگذار است ⇒ مستلزم تقیید قدسیّت (محال)؛ یا اطلاق تعلیمی/تقرّبی برای ادراک ناقصان است ⇒ ثانی ثابت. همراه با خُلف (فرض حقیقی بودن اوصاف ⇒ تحدید ناممکن)، و بیانی-تعریفی در تبیین غایت تسمیه. مواد: اُولیات/ضروریات تنزیه، مقبولات کلامی، حدسیات تفسیری.

صورت منطقی

- P₁: مظاهر مقدسه الهی فراتر از توصیف با اسماء و صفات هستند.
P₂: اسماء و صفات به جهت درک محدود عقول بشری به ایشان نسبت داده می شود، نه به جهت ماهیت ذاتی آنان.
P₃: ادراک حقیقی آنان تنها از طریق خود ایشان ممکن است، نه از طریق مفاهیم و صفات.
C: بنابراین، اگر کسی بخواهد مظاهر الهی را صرفاً بر مبنای اسماء و صفات بشناسد، به حقیقت آنان دست نخواهد یافت.

صورت شرطی

اگر اسماء و صفات الهی صرفاً برای مساعدت با ادراک عقل های ناقص به مظاهر مقدسه نسبت داده شده باشد، و اگر ذات مظاهر الهی از هر اسم و صفتی مقدس و منزّه باشد، آنگاه شناخت حقیقت مظاهر الهی از طریق این اوصاف ممکن نیست، و در نتیجه تنها راه شناخت ایشان، خود آنان هستند، نه مفاهیم انتزاعی و نه توصیفات کلامی.

نکته تأویلی:

این فراز تأملی عمیق در باب زبان دین و نسبت آن با ذات مظاهر الهی ارائه می‌دهد. حضرت بهاءالله، با نفی امکان احاطه‌ی اسمای الهی بر ذوات مقدسه، نشان می‌دهند که هرگونه نام‌گذاری، حتی با عالی‌ترین اسماء، صرفاً ابزار تقرب برای عقول ناقصه است، نه بازنمای حقیقت مظاهر. در اینجا، هر توصیف، امری تربیتی است نه هستی‌شناختی. بنابراین، مقصود از ذکر اسماء، نه توصیف حقیقت، بلکه تسهیل معرفت است در افق محدود عقل انسانی. این بیان، بر یکی از اصول مرکزی فلسفه‌ی زبان قدسی دلالت دارد: اینکه زبان وحی، ابزار «تفهیم» حقیقت نیست، بلکه راهی به سوی «تشبه» و تقرب است. در نتیجه، ذات مظاهر در تعالای مطلق از هر وصف و اسم قرار دارد، و هر وصفی که بدانان نسبت داده می‌شود، مشروط و ناظر به ظرفیت ادراکی مخاطب است، نه مقوم ذات ایشان.

در سنت عرفانی و توحیدی، و به‌ویژه در آموزه‌های بهایی، مظاهر الهی (پیامبران و فرستادگان خدا) به عنوان تجلیات تام اسماء و صفات الهی ظاهر می‌شوند، اما ذات آنان فراتر از هر وصف و اسم است. حضرت بهاءالله در این بیان تصریح می‌فرمایند که اگر در متون دینی، به مظاهر الهی صفاتی چون عالم، رحیم، قادر یا مهیمن نسبت داده می‌شود، این نسبت‌ها از جهت تعلیم عقول ناقصه است، نه آن‌که این اوصاف عین ذات آنان باشند. در حقیقت، آن ذوات مقدسه به نحوی وجود دارند که هیچ مفهومی—حتی اشرف مفاهیم دینی و فلسفی—قادر به احاطه بر حقیقت آنان نیست.

همچنین جمله‌ی «فَسُبْحَانَ اللَّهِ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ أَصْفَاؤُهُ بِغَيْرِ ذَوَاتِهِمْ أَوْ يُوصَفَ أَوْلِيَاؤُهُ بِغَيْرِ أَنْفُسِهِمْ» بر این دلالت دارد که هیچ راهی برای شناخت صفیای الهی جز خود آنان وجود ندارد. نه صفات مفهومی، نه مفاهیم کلامی، نه حتی علوم تأویلی؛ بلکه صرفاً شهود خود آن مظاهر، وسیله‌ی شناخت آنان است. از این رو، اگر انسان بخواهد حقیقت ایشان را در قالب‌های ذهنی و اسمی محدود کند، در حقیقت از مقام معرفت باز مانده است.

بند ۳۳ : تأویل «شمس/قمر/نجوم» به انبیاء/اولیاء/اصحاب بر پایه دعای ندبه

"و اطلاق شمس بر آن انوار مجرّده در کلمات اهل عصمت بسیار شده، از آن جمله در دعای ندبه می فرماید: "أَيْنَ الشُّمُوسُ الظَّالِعَةُ؟ أَيْنَ الْأَقْمَارُ الْمُنِيرَةُ؟ أَيْنَ الْأَنْجُمُ الرَّاهِرَةُ؟" پس معلوم شد که مقصود از شمس و قمر و نجوم در مقام اولیّه انبیاء و اولیاء و اصحاب ایشانند که از انوار معارفشان عوالم غیب و شهود روشن و منور است."

The term "suns" hath many a time been applied in the writings of the "immaculate Souls" unto the Prophets of God, those luminous Emblems of Detachment. Among those writings are the following words recorded in the "Prayer of Nudbih": "Whither are gone the resplendent Suns? Whereunto have departed those shining Moons and sparkling Stars?" Thus, it hath become evident that the terms "sun," "moon," and "stars" primarily signify the Prophets of God, the saints, and their companions, those Luminaries, the light of Whose knowledge hath shed illumination upon the worlds of the visible and the invisible.

کلمات اهل عصمت: احادیث و روایات از حضرت محمد و ائمه اطهار.

دعای ندبه: دعای ندبه از دعا‌های بسیار مشهور که از امام صادق (ع) نقل شده. ندبه، به معنای فراخوانی و نیز گریه و ناله است. این دعای شریف، مشتمل بر استغاثه و استمداد از قائم ال محمد و تاسف بر غیبت و گریه از فراق است؛ از این رو به این نام شهرت یافته است.

دعای ندبه از دعا‌های معروف است که در اعیاد چهارگانه (جمعه، فطر، قربان و غدیر) خوانده می‌شود. دعای ندبه را محمد بن مهدی در کتاب مزار کبیر از محمد بن ابی قُزّه و او از کتاب محمد بن حسین بن سفیان بزوفری نقل کرده است. مندرج در دعای ندبه: "أَيْنَ الشُّمُوسُ الظَّالِعَةُ؟ أَيْنَ الْأَقْمَارُ الْمُنِيرَةُ؟ أَيْنَ الْأَنْجُمُ الرَّاهِرَةُ؟" کجا هستند آن خورشیدهای طلوع کننده؟ کجا ایند آن ماه های تابان؟ کجا ایند ستارگان درخشان.

جنس استدلال/قیاس: ستقرای نقلی-ادعیه (دعای ندبه) + قیاس تمثیلی-تاویلی از اطلاق استعاری به تعیین مصداق؛ تعلیل اصطلاح‌شناختی (کثرت استعمال ⇒ قرینه مراد). مواد: مقبولات/متواترات نقلی، مشهورات تفسیری.

صورت منطقی

P1: در متون دینی و عرفانی به‌ویژه ادعیه شیعه (مانند دعای ندبه)، شمس، قمر و نجوم به کار رفته‌اند نه با معنای ظاهری طبیعی، بلکه به‌صورت نمادین (سمبولیک).

P2: کاربرد این استعارات در این متون، متضمن سطوح معنایی وجودی و نوری است، به طوری که: شمس، چون منبع اصلی نور است، به انبیا و مظاهر الهی که سرچشمه وحی‌اند اطلاق می‌شود؛ قمر، که نور را از شمس می‌گیرد و در شب می‌تاباند، به اولیا یا جانشینان و اوصیای انبیا نسبت داده می‌شود؛ نجوم، که نور کم‌تری دارند و متکثرند، به اصحاب یا حواریون و مؤمنین صادق اشاره دارد که در تاریکی (غیبت) راه را نشان می‌دهند.

P3: حضرت بهاءالله با نقل مستقیم از دعای ندبه ("أَيْنَ الشُّمُوسُ الظَّالِعَةُ؟...") این معنا را در سنت بابی-بهایی نیز مورد تأیید قرار داده‌اند.

C: بنابراین، مراد از شمس، قمر و نجوم در آیات مربوطه‌ی انجیلی یا قرآنی (مانند "تُظْلَمُ الشَّمْسُ..."، یا "و النّجم إذا هوى") لزوماً اجرام فلکی نیست، بلکه به ترتیب بر انبیا، اولیا و اصحاب دلالت دارند.

صورت شرطی

اگر در دعای ندبه و سایر متون ادعیه و عرفانی، شمس و قمر و نجوم به‌صورت نمادین برای شخصیت‌های معنوی به کار رفته باشد،

و اگر این شخصیت‌ها بر اساس مراتب نورانیت عبارت باشند از: انبیا به‌عنوان شمس، اولیا به‌عنوان قمر، و اصحاب و مؤمنان راستین به‌عنوان نجوم،

و اگر حضرت بهاء‌الله این تطبیق را تأیید و در نظام تفسیر خود وارد کرده باشند، آنگاه درک صحیح از عبارات "تُظْلَمُ الشَّمْسُ..." مستلزم فهم تأویلی است که در آن زوال نور انبیا، اولیا و اصحاب دلالت بر ختم دور یا زوال هدایت دینی دارد—و نه زوال اجرام سماوی.

نکته تأویلی:

در این عبارت، حضرت بهاء‌الله با تمثیل "شمس"، "قمر" و "نجوم" به انبیا و اولیاء، ساختاری از زبان قدسی را بنیان می‌نهند که در آن مفاهیم طبیعی، صرفاً صورتی ظاهری ندارند بلکه حامل دلالت وجودی‌اند. این تأویل، سنتی دیرینه در تأویل عرفانی آیات و ادعیه را بازتاب می‌دهد که بر اساس آن، جهان طبیعت آینه‌ای است از حقایق متعالی. اطلاق این مفاهیم نوری بر انوار مجرده، به معنای آن است که اهل حقیقت، به واسطه‌ی اشراقات الهی، سرچشمه‌ی هدایت و حیات معنوی‌اند. این خوانش، نشانه‌ای است از ساختار تمثیلی زبان وحی که عناصر کیهانی را رمزهایی برای مراتب روحانی به کار می‌گیرد، و از این رو، هرگونه قرائت صرفاً طبیعی از آیات را در افق تأویل الهی بی‌اعتبار می‌سازد.

بند ۳۴: فسیر «شمس/قمر/نجوم» به علمای ظهور پیشین و سنجش نور/ظلمت آنان به ملاک تصدیق شمس بعدی

"و در مقام دیگر مقصود از شمس و قمر و نجوم، علمای ظهور قبلند که در زمان ظهور بعد موجودند و زمام دین مردم در دست ایشان است. و اگر در ظهور شمس آخری به ضیای او منور گشتند لهذا مقبول و منیر و روشن خواهند بود و الا حکم ظلمت در حق آنها جاری است اگر چه به ظاهر هادی باشند زیرا که جمیع این مراتب از کفر و ایمان و هدایت و ضلالت و سعادت و شقاوت و نور و ظلمت منوط به تصدیق آن شمس معنوی الهی است. بر هر نفسی از علماء حکم ایمان از مبدأ عرفان در یوم تغابن و احسان جاری شد حکم علم و رضا و نور و ایمان درباره او صادق است و الا حکم جهل و نفی و کفر و ظلم در حق او جریان یابد."

In another sense, by these terms is intended the divines of the former Dispensation, who live in the days of the subsequent Revelations, and who hold the reins of religion in their grasp. If these divines be illumined by the light of the latter Revelation, they will be acceptable unto God, and will shine with a light everlasting. Otherwise, they will be declared as darkened, even though to outward seeming they be leaders of men, inasmuch as belief and unbelief, guidance and error, felicity and misery, light and darkness, are all dependent upon the sanction of Him Who is the Daystar of Truth. Whosoever among the divines of every age receiveth, in the Day of Reckoning, the testimony of faith from the Source of true knowledge, he verily becometh the recipient of learning, of divine favor, and of the light of true understanding. Otherwise, he is branded as guilty of folly, denial, blasphemy, and oppression.

شمس آخر: یعنی خورشید و شمس حقیقت بعد. حضرت به‌الله میفرمایند: آیا در حین اشراق شمس لایق است نفسی سوال نماید که چگونه میشود نور انجم اخذ شود؟ و حال آنکه ملاحظه مینماید نور آفتاب، روشنی او را معدوم نموده و بلکه در این مقام، نجوم، طالب ظلمت لیل اند و از نور نهار (روز)، معرض. چه که قدر و ضیاء نجوم، در لیل مشهود است. از تجلی نیر یوم، معدوم و مفقود میگردد. (مائده ی آسمانی، جلد ۷ صفحه ۸)

تغابن، نام یکی از سوره های قران است که به معنای یکدیگر را در زیان افکندن و به زیان یکدیگر را فریفتن و گاهی تجرید نموده بمعنی زیانکاری و زیان زده شدن و چون زیانکاری را افسوس لازم است مجازاً بمعنی افسوس خوانند. یوم تغابن و احسان: قیامت منظور است که زیانکاران افسوس خواهند خورد و به نیکوکاران احسان میشود.

یکی دیگر از معانی شمس و قمر:

علمای ظهور قبلند که در زمان ظهور بعد موجودند و زمام دین مردم در دست ایشان است. و اگر در ظهور شمس آخری به ضیای او منور گشتند لهذا مقبول و منیر و روشن خواهند بود و الا حکم ظلمت در حق آنها جاری است. و اطلاق شمس بر آن علماء به مناسبت علو و شهرت و معروفیت است.

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنایی منفصل حقیقی با تعریف حاکم (مناط گذاری): «یا به ضیای شمس آخری منور شدند ⇒ مقبول/نور؛ یا نشدند ⇒ حکم ظلمت/کفر»، همراه تعلیل کلامی وابستگی ایمان/کفر به تصدیق مظهر. مواد: مقبولات و متواترات نقلی + حدسیات تفسیری.

صورت منطقی

P₁: شمس، قمر و نجوم در مقام دوم (بر خلاف مقام اول که اشاره به مظاهر مقدسه داشت)، به علمای دین پیشین اشاره دارد که در زمان ظهور جدید، مرجع مردم هستند.

P₂: معیار نورانیت یا ظلمت این "شمس و قمر و نجوم" وابسته به تصدیق یا انکار ظهور جدید است.

P₃: اگر این علما نور ظهور جدید را بپذیرند، نورانی و هدایت کننده‌اند؛ و اگر آن را انکار کنند، در حکم ظلمت و گمراهی خواهند بود، ولو در ظاهر مرجع و هادی باشند.

C: بنابراین، تمام ارزش‌ها و صفات دینی علما (ایمان، علم، نور، هدایت) تنها در صورتی معتبر است که در مقام تصدیق مظهر ظهور جدید تحقق یافته باشد؛ وگرنه، حتی "شمس ظاهر" هم در حکم ظلمت است.

صورت شرطی

اگر شمس و قمر و نجوم در این مقام به علمای دین پیشین در زمان ظهور جدید اشاره داشته باشد، و اگر نورانیت این علما وابسته به تصدیق شمس معنوی (یعنی مظهر جدید الهی) باشد، و اگر تنها ملاک ایمان، هدایت، نور، و علم واقعی، پذیرش ظهور جدید باشد، آنگاه هر عالم دینی‌ای که ظهور جدید را انکار کند—حتی اگر ظاهرش عالم و هادی باشد—در حقیقت در ظلمت و ضلالت است.

نکته تأویلی

حضرت بهاءالله در این مقام تأکید می‌فرمایند که معیارهای سنتی سنجش ایمان و علم (مانند دانش فقهی یا شهرت علمی) کافی نیستند، بلکه تنها تصدیق مظهر امر الهی در زمانه خویش است که علم را به نور بدل می‌سازد و انکار آن، حتی در نزد عالم دینی، موجب حکم ظلمت و جهل است. بنابراین، شمس بودن ظاهری، اگر نور شمس حقیقی را بازتاب ندهد، ظلمانی است. این ساختار تأویلی، انقلاب بزرگی در معرفت‌شناسی دینی سنتی است، و همان‌طور که در آیات ایقان نیز آمده، منطبق با معنای باطنی "تُظلم الشمس" در ظهور جدید است.

بند ۳۵ : محو مرجعیت علمِ ظاهری در برابر طلوع شمسِ حقیقت

"و این بر هر ذی بصری مشهود است که همچنان که نور ستاره محو می شود نزد اشراق شمس ظاهره، همین قسم شمس علم و حکمت و عرفان ظاهره نزد طلوع شمس حقیقت و آفتاب معنوی محو و تاریک می شود."

It is evident and manifest unto every discerning observer that even as the light of the star fades before the effulgent splendor of the sun, so doth the luminary of earthly knowledge, of wisdom, and understanding vanish into nothingness when brought face to face with the resplendent glories of the Sun of Truth, the Daystar of divine enlightenment.

جنس استدلال/قیاس: قیاس تمثیلی طبیعی → معنوی (محو نور ستاره نزد شمس ⇔ افول علم/حکمت ظاهری نزد ظهور مظهر) + استثنای منفصل حقیقی (یا منور به شمس حقیقت ⇒ بقا؛ یا غیر ذلک ⇒ محو). مواد: محسوسات + مقبولات/حدسیات تفسیری.

صورت منطقی:

P₁: در عالم طبیعت، نور ستارگان در هنگام طلوع شمس ظاهری ناپدید می شود.

P₂: این رابطه طبیعی بین ستاره و خورشید، تمثیلی است برای نسبت میان شمس های علم و حکمت بشری با شمس حقیقت و ظهور الهی.

P₃: در زمان طلوع شمس معنوی، یعنی مظهر جدید الهی، علوم و حکمت های بشری و عرفانی (ولو در اوج باشند) نزد آن نور اعظم، محو و بی اعتبار می گردند.

C: بنابراین، هرگاه مظهر امر الهی ظاهر شود، علوم و معارف غیرمتصل به آن، ولو در نزد علما معتبر باشد، در حکم ظلمت و ناپایداری اند و تنها آن معرفتی اعتبار دارد که مستند به ظهور جدید باشد.

صورت شرطی:

اگر نور ستارگان نزد طلوع شمس ظاهری ناپدید می شود،

و اگر این امر تمثیلی است از محو علوم و عرفان های بشری در برابر شمس حقیقت،

و اگر شمس حقیقت، همان مظهر ظهور الهی است که در هر عصر تجلی می کند،

آنگاه در هنگام ظهور او، هر علمی که به نور آن ظهور متصل نیست، محو می شود و اعتبار خود را از دست می دهد.

نکته تأویلی

در این عبارت، حضرت بهاءالله از تمثیل "محو نور ستارگان در برابر خورشید" برای بیان اصل مرکزی بودن ظهور الهی در هستی شناسی دینی بهره می برند. این بدان معناست که حتی اگر معرفت، حکمت یا عرفان پیشین در حد اعلای خودش باشد، به مجرد اینکه از شمس حقیقت (ظهور الهی جدید) بی نصیب باشد، همچون نور ستاره در روز، دیده نمی شود و فاقد هدایت مؤثر است. این تأویل ریشه در وحدت وجود مظاهر دارد و معرفت راستین را تنها در پرتوی "تجلی جدید الهی" ممکن می داند.

بند ۳۶ : اطلاق شمس بر آن علماء

"و اطلاق شمس بر آن علماء به مناسبت علو و شهرت و معروفیت است. مثل علمای مسلم عصر که مشهور بلاد و مسلم اند بین عباد. و اگر حاکی از شمس الهی باشند از شمس عالیه محسوبند و إلا از شمس سَجّین چنانچه می فرماید: "الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ." و معنی شمس و قمر هم که در آیه مذکوره هست البتّه شنیده اید، احتیاج به ذکر نیست. و هر نفسی هم که از عنصر این شمس و قمر باشد یعنی در اقبال به باطل و اعراض از حقّ، البتّه از حسابان ظاهر و به حسابان راجع خواهد شد."

That the term "sun" hath been applied to the leaders of religion is due to their lofty position, their fame, and renown. Such are the universally recognized divines of every age, who speak with authority, and whose fame is securely established. If they be in the likeness of the Sun of Truth, they will surely be accounted as the most exalted of all luminaries; otherwise, they are to be recognized as the focal centers of hellish fire. Even as He saith: "Verily, the sun and the moon are both condemned to the torment of infernal fire." You are no doubt familiar with the interpretation of the term "sun" and "moon" mentioned in this verse; no need therefore to refer unto it. And whosoever is of the element of this "sun" and "moon," that is, followeth the example of these leaders in setting his face towards falsehood and in turning away from the truth, he undoubtedly cometh out of infernal gloom and returneth thereunto.

سَجّین: دوزخ

سوره ی الرحمن آیه ی پنجم "الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ." : خورشید و ماه به حسابند و یا خورشید و ماه بر طبق حساب منظمی می گردند.

در تفسیر المیزان در خصوص این آیه ذکر شده است: "کلمه (حسبان) مصدر و به معنای حساب کردن است، و کلمه (الشمس) مبتداء و کلمه (قمر) عطف است بر آن، و آن نیز مبتداء و کلمه (بحسبان) خبر آن است، و این جمله یعنی این دو مبتدا یا خبرش خبر دومی است برای (الرحمن)، و تقدیر کلام چنین است: خورشید و ماه با حسابی از خدای تعالی در حرکتند، یعنی در مسیری و به نحوی حرکت می کنند که خدای تعالی برای آن دو تقدیر فرموده."

"في تفسير علي بن إبراهيم حدثني أبي عن الحسن بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في قوله: "الرحمن علم القرآن" قال: الله علم محمدا القرآن قلت: "خلق الانسان" قال: ذلك أمير المؤمنين عليه السلام قلت: "علمه البيان" قال: علمه بيان كل شيء يحتاج إليه الناس، قلت: الشمس والقمر بحسبان قال: هما يعذبان قلت: الشمس والقمر يعذبان؟ قال: سألت عن شيء فأثقتنه، ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تجريان بأمره مطيعان له، ضوءهما من نور عرشه وحرهما (وفي المصدر "جرهما" في الموضعين والظاهر هو المختار) من جهنم، فإذا كانت القيامة عاد إلى العرش نورهما وعاد إلى النار حرهما فلا يكون شمس ولا قمر، وانما عناهما لعنهما الله أوليس قد روى الناس ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الشمس والقمر نوران في النار؟ قلت: بلى"

در قیوم الاسماء سوره ی ۱۳ حضرت اعلی میفرمایند: "هو الذی قد جعلَ الشمسَ والقمرَ بِحُسبانٍ مِنَ النار." که معنی دوزخ و آتش را به ذهن متبادر میکند.

جنس استدلال/قیاس: قیاس تمثیلی-اصطلاحی (علو/شهرت ↔ شمس) + استثنائی منفصل حقیقی: «یا حاکی از شمس الهی اند ⇒ شمس عالیه؛ یا نیستند ⇒ شمس سَجّین» با استشهاد قرآنی «الشمس والقمر بحسبان» و تحلیل غایی/جزایی («من عنصر این شمس/قمر باطل باشد ⇒ به حسابان راجع می شود»). مواد: مقبولات/مشهورات دینی، استشهاد قرآنی، حدسیات تفسیری.

صورت منطقی

P1: شمس در متون دینی، تنها به معنای خورشید ظاهری نیست، بلکه به معنای رمزی متعددی چون علما و اولیای شناخته شده نیز اطلاق می شود.

- P₂: علمایی که در میان مردم شهرت دارند و منشأ هدایت‌اند، می‌توانند «شمس» محسوب شوند.
- P₃: اگر این علما حاکم و نماینده نور شمس الهی (یعنی مظاهر ظهور) باشند، از شمس نورانی و الهی‌اند.
- P₄: اگر این علما از شمس الهی روی‌گردان باشند و تنها در شهرت و ریاست متوقف بمانند، از شمس سَجین‌اند (یعنی در اسفل مراتب ظلمت و ضلالت).
- P₅: هرکسی که در جهت تأیید باطل و اعراض از ظهور جدید الهی حرکت کند، سرانجام در مدار ظلمت قرار خواهد گرفت و به «حسبان» بازخواهد گشت.
- C: بنابراین، تنها آن علما و اشخاصی نورانی و معتبرند که در هماهنگی با شمس حقیقت (مظهر ظهور الهی) باشند، وگرنه صرف شهرت و علم، ملاک نورانیت و هدایت نیست، بلکه موجب سقوط به ظلمت و رجعت به حسبان خواهد شد.

صورت شرطی

اگر شمس به معنای علما و افراد برجسته در جامعه دینی است،
و اگر این علما یا نماینده‌ی شمس حقیقت‌اند یا منحرف از آن،
و اگر اعتبار و نورانیت هر شمس (عالم) بستگی دارد به تبعیت او از مظهر ظهور الهی،
آنگاه هر عالمی که از مظهر ظهور جدید روی بگرداند، شمس ظاهری است ولی از شمس سَجین و ظلمانی محسوب می‌شود، و هرکه پیروی کند از شمس عالیه خواهد بود.

تحلیل تأویلی

حضرت بهاء‌الله در این بیان، از نظام نمادین قرآنی بهره می‌گیرند. آیه «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» (الرحمن: ۵) اشاره به حرکت منظم و قانونمند خورشید و ماه دارد. اما در اینجا، این نظم و مدار، به گونه‌ای تأویل می‌شود که در آن، شمس و قمر (به معنای علما و بزرگان دینی) تنها در صورتی «محسوب» و مشروع‌اند که در مسیر شمس حقیقت قرار گیرند. در غیر این صورت، صرف «حساب» یا «نظم» ظاهری‌شان بی‌اعتبار است و به «حسبان» (یعنی رجعت به رتبه‌ی پیشین، سقوط به مدار ظلمت) بازمی‌گردند.

همچنین واژه‌ی «شمس سَجین» اشاره‌ای است به وضعیت سقوط کرده و در بند علومی که به جای هدایت، حجاب شده‌اند. لذا «سَجین» که در قرآن نیز به معنای جایگاه ارواح شریر و نامه‌ی اعمال کافران است (سوره مطففین: ۷)، نماد انکار حقیقت و در حجاب بودن از خورشید ظهور جدید است.

بند ۳۷ : تمسک به عروة الوثقی برای خروج از ضلالت و دخول در اثبات و نور هدایت

"پس ای سائل، باید به عروة الوثقی متمسک شویم که شاید از شام ضلالت به نور هدایت راجع گردیم و از ظلّ نفی فرار نموده در ظلّ اثبات درآئیم و از نار حسابان آزاد شده به نور جمال حضرت مَنّان منور گردیم والسلام. کَذَلِکَ نُعْطِیْکُمْ مِنْ اَثْمَارِ شَجَرَةِ الْعِلْمِ لِتَکُونَنَّ فِی رِضْوَانِ حِکْمَةِ اللَّهِ لَمَنِ الْمُحْبَرِینَ."

And now, O seeker, it behooveth us firmly to cling unto the 'Urvatu'l-Vuthqá, that perchance we may leave behind the darksome night of error, and embrace the dawning light of divine guidance. Shall we not flee from the face of denial, and seek the sheltering shadow of certitude? Shall we not free ourselves from the horror of satanic gloom, and hasten towards the rising light of the heavenly Beauty? In such wise, we bestow upon you the fruit of the Tree of divine knowledge, that ye may gladly and joyously abide in the Ridván of divine wisdom.

کَذَلِکَ نُعْطِیْکُمْ مِنْ اَثْمَارِ شَجَرَةِ الْعِلْمِ لِتَکُونَنَّ فِی رِضْوَانِ حِکْمَةِ اللَّهِ لَمَنِ الْمُحْبَرِینَ

از حضرت به‌الله است به این مضمون که: این چنین عطا میکنیم به شما از میوه های درخت دانش تا باشید البته در رضوان حکمت الهی از مسروران و نعمت یافتگان.

جنس استدلال/قیاس: بیانی-ارشادی با قیاس شرطی/استثنایی («اگر تمسک به عروة الوثقی ⇒ خروج از حسابان/ضلالت و تنور به نور جمال»)، همراه با تمثیل‌های عرفانی (ظلّ نفی/اثبات، نار/نور) و استشهد نقلی ضمنی.

صورت منطقی

- P₁: ضلالت، نفی، و حسابان، نشانه‌های انکار ظهور الهی و دوری از معرفت ربانی‌اند.
- P₂: هدایت، اثبات، و نور جمال حضرت مَنّان، تنها با تمسک به عروة الوثقی ممکن می‌شود.
- P₃: عروة الوثقی در اینجا رمزی است برای اتصال به حقیقت ظهور جدید، یعنی مظهر الهی معاصر.
- P₄: شجره‌ی علم الهی ثمراتی دارد که موجب سکونت در رضوان حکمت خداوند می‌گردد.
- C: پس برای رهایی از ضلالت، خروج از حسابان، و نیل به نور هدایت و حکمت الهی، باید به مظهر ظهور جدید (عروة الوثقی) تمسک جست.

صورت شرطی

اگر ضلالت و حسابان و نفی، نتیجه‌ی اعراض از حقیقت الهی‌اند، و اگر نور هدایت و اثبات و رهایی در گرو تمسک به عروة الوثقی است، و اگر عروة الوثقی مظهر الهی در زمانه است، آنگاه هر کس که بخواهد از ظلمت به نور، از نفی به اثبات، و از حسابان به جمال الهی برسد، باید به ظهور جدید الهی تمسک جوید و از ثمرات شجره‌ی علم برخوردار گردد.

توضیح تأویلی

عروة الوثقی: اصطلاح قرآنی است (بقره: ۲۵۶) که در اینجا به ظهور جدید الهی تأویل شده است. این اصطلاح نزد حضرت بهاء‌الله ناظر بر پیوندی ناگسستنی با منبع وحی در زمانه است. حسابان: به معنای مدارهای ساختگی فهم، نظام‌های عقلانی یا فقهی‌ای که با ظهور جدید ناسازگارند و مانع از درک حقیقت‌اند. ظلّ نفی / ظلّ اثبات: استعاره‌هایی از موضع‌گیری در برابر ظهور. «ظلّ نفی» به معنای انکار ظهور الهی، و «ظلّ اثبات» به معنای پذیرش و تسلیم در برابر آن است. شجرة العلم: همان درخت حقیقت الهی است که از آن ثمرات حکمت و هدایت می‌روید. المحبّرين: اشاره به کسانی که با قلم حکمت و علم الهی نویسنده شده‌اند؛ کسانی که حکمت الهی را دریافته و ثبت کرده‌اند.

بند ۳۸ : صوم و صلات، شمس و قمر دین: تأویل حدیث نبوی و رمزپردازی کیهانی در اسلام

"و در مقامی هم مقصود از اطلاقات شمس و قمر و نجوم، علوم و احکام مرتفعه در هر شریعت است مثل صلات و صوم که در شریعت فرقان بعد از اخفای جمال محمدی از جمیع احکام محکم تر و اعظم تر است. چنانچه احادیث و اخبار مشعر بر آن است و به علت شهرت، احتیاج ذکر نیست. بلکه در هر عصری حکم صلات محکم و مجری بوده."

In another sense, by the terms "sun," "moon," and "stars" are meant such laws and teachings as have been established and proclaimed in every Dispensation, such as the laws of prayer and fasting. These have, according to the law of the Qur'án, been regarded, when the beauty of the Prophet Muhammad had passed beyond the veil, as the most fundamental and binding laws of His dispensation. To this testify the texts of the traditions and chronicles, which, on account of their being widely known, need not be referred to here. Nay rather, in every Dispensation the law concerning prayer hath been emphasized and universally enforced. To this testify the recorded traditions ascribed to the lights that have emanated from the Daystar of Truth, the essence of the Prophet Muhammad.

"صلات و صوم در شریعت فرقان... از جمیع احکام محکمتر"

حضرت رسول در مورد نماز میفرمایند:

الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ نَمَاز، معراج مؤمن است. (کشف الاسرار، ج ۲، ص ۶۷۶)

الصَّلَاةُ نُورُ الْمُؤْمِنِ نَمَاز نور مؤمن است. (نهج الفصاحه، ص ۳۹۶)

عَلَّمَ الْإِيمَانَ الصَّلَاةَ عِلَامَت و نشانه ایمان نماز است. (شهاب الاخبار، ص ۵۹)

الصَّلَاةُ عِمَادُ دِينِکُمْ نَمَاز، پایه و ستون دین شماست. (میزان الحکمه، ج ۵، ص ۳۷۰)

عَلَّمَ الْإِسْلَامَ الصَّلَاةَ نَمَاز، پرچم اسلام است. (کنز العمال، ج ۷، ص ۲۷۹ حدیث ۱۸۸۷)

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: طوبى لمن ظمأ أو جاع لله أولئك الذين يشبعون يوم القيامة. خوشا بحال کسانی که

برای خدا گرسنه و تشنه شده‌اند اینان در روز قیامت سیر می‌شوند. (وسائل الشیعه، ج ۷ ص ۲۹۹، ح ۲)

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ان للجنة بابا يدعى الريان لا يدخل منه الا الصائمون. برای بهشت دری است بنام (ریان)

که از آن فقط روزه داران وارد می‌شوند. (وسائل الشیعه، ج ۷ ص ۲۹۵، ح ۳۱)

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): ان ابواب السماء تفتح في اول ليلة من شهر رمضان ولا تغلق الى اخر ليلة منه.

درهای آسمان در اولین شب ماه رمضان گشوده می‌شود و تا آخرین شب آن بسته نخواهد شد. (بحار الانوار، ج ۹۳، ص

۳۴۴)

بعد از اخفای جمال محمدی: بعد از صعود حضرت محمد از این عالم.

"در هر عصری حکم صلات محکم و مجری بوده"

در وندیداد، فرگرد سوم فقره ۳۳ نوشته شده: "... آن کس که سیر غذا می خورد، توانایی می یابد که نیایش بکند، کشاورزی

کند و فرزندان به وجود آورد. جاندار از خوردن زنده می ماند و از نخوردن می میرد."

اما برای افراط نکردن در خوردن گوشت حیوانات روزهای دوم و دوازدهم و چهاردهم و بیست و یکم هر ماه زرتشتیان از خوردن گوشت پرهیز می کنند این چهار روز متعلق به چهار امشاسپند و همن، ماه و گوش و رام که از میان چهارپایان هستند می باشد.

زرتشتیان هر ۲۴ ساعت را به ۵ گاه تقسیم می کنند و آداب مذهبی تابع این زمان‌های مشخص هستند.

نمازهای پنجگانه به صورت زیر می باشد:

۱- نمازگاه هاون (هاونی، ونگاه): نماز بامداد است و هنگام آن از طلوع آفتاب تا نیمروز است. بعد از مضامینی که در بالا ذکر کردیم در ادامه می گویند: «من ستایش می کنم و ارج می نهم و خشنود می کنم فرشته پاسبان بامداد پاک و سازنده را. من ستایش می کنم و ارج می نهم و خشنود می کنم آن سرور دهکده (ویس) را که پاک و دادگستر و سازنده است.

۲- نمازگاه درپتون (رپیتون، رپیتوهنگاه) هنگام آن از نیمروز تا سه ساعت بعد از ظهر است. بعد از فقرات ابتدایی می گویند: من ستایش می کنم و ارج می نهم و خشنود می کنم فرشته پاسبان نیمروز پاک را (رپیتون). من ستایش می کنم و ارج می نهم و خشنود می کنم آن سرور شهر (نه نتو) را که پاک و دادگستر و سازنده است.

۳- نمازگاه ازیران (ازیرینگاه) موقع آن از سه ساعت بعد از ظهر تا غروب آفتاب است. بعد از فقرات مشترکی که در همه ی نمازها وجود دارد، می گویند: من ستایش می کنم و ارج می نهم و خشنود می کنم فرشته پاسبان پیشین پاک را. من ستایش می کنم و ارج می نهم و خشنود می کنم آن سرور کشور (رفیو) را که پاک و دادگستر و سازنده است.

۴- نمازگاه سروترم: (ایوبسروتیریم، اوبسروتیریمگاه) وقت آن از غروب آفتاب تا نیمه شب است. بعد از فقرات مشترک می گویند: من ستایش می کنم و ارج می نهم و خشنود می کنم فرشته پاسبان شب پاک را. من ستایش می کنم و ارج می نهم و خشنود می کنم همه رهروان راه اشویی زرتشت را و سرور اشوان را.

۵- نمازگاه اوشهپی نا ای (اوشهپین، اوشهپین گاه) هنگام آن از نیمه شب تا طلوع خورشید است. بعد از مضامین: من ستایش می کنم و ارج می نهم و خشنود می کنم فرشته پاسبان پگاه پاک را. من ستایش می کنم و ارج می نهم و خشنود می کنم آن سرور خانه که پاک و سازنده و دادگر است.

زرتشتیان، نمازهای دیگری نیز دارند که در شبانه روز می خوانند. معروفترین این نمازها، نماز سروش باج است. (قانعی، سعید و یداللهی، مرتضی، زرتشت پیامبر ایران باستان، ص ۱۲۱)

مانویان دو نوع روزه داشتند که یکی از آنها دوروز کامل و دیگری از صبح تا غروب بود. و بر اساس شواهد نجومی زمانش تعیین می گشت. آنها عیدی نیز داشتند که در روز پایانی ماه روزه برگزار می شد.

روزه گرفتن از عبادات یهودیان بوده است که چندین بار در تنخ یهودی یا عهد عتیق به آن اشاره شده است. موسی پیش از دریافت الواح عهد از یهوه، چهل شبانه روز در کوه سینا روزه گرفت و از خوردن و آشامیدن پرهیز کرد. داوود در هنگام بیماری پسرش از بت شایع زن اوریا، روزه گرفت. یهوشافط پس از پیروزی یهودیه بر موآبی ها و عمونیان چهل روز روزه گرفت. یوئیل و یونس نیز برای دور کردن خشم خدا به مردم دستور به روزه گرفتن دادند. مردخای و استر نیز از دیگر از شخصیت های عهد عتیق هستند که پس از فرمان هامان وزیر اخشورش برای قتل عام یهودیان چندین شبانه روز روزه گرفتند.

یهودیان همچنین در روز تیشا باو یا «نهمین روز از ماه عبری آو» که روزی است که معبد اورشلیم دو بار و در سالهای ۵۸۶ قبل از میلاد و ۷۰ میلادی، تخریب شد، به روزه داری می پردازند. این روز «شومترین روز تاریخ یهود» شناخته می شود. زمانیکه حضرت موسی (علیه السلام) در جهت انجام رسالت الهی خویش به همراه همسرش از وطن هجرت کردند و دچار سختی ها شدند، خداوند برای آرامش او به وی وحی نمود که: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» [طه/ ۱۴] یعنی نماز را برای یاد من بپادار. و در آیه دیگری به موسی و هارون دستور داده شده که نماز را به پا دارید. [یونس ۸۷]

همچنین در قرآن کریم در آیه ۸۳ سوره بقره، ضمن اشاره به پیمانی که از بنی اسرائیل گرفته شده نماز به عنوان یکی از ارکان این پیمان شمرده شده است. در این آیه می خوانیم: "وَأَذِّنْ لَنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ" (و چون از فرزندان اسرائیل پیمان محکم گرفتیم که: جز خدا را نپرستید، و به پدر و مادر، و خویشان و یتیمان و مستمندان احسان کنید، و با مردم [به زبان] خوش سخن بگویند، و نماز را به پا دارید، و زکات را بدهید؛ آنگاه، جز اندکی از شما، [همگی] به حالت اعراض روی برتافتید) این آیه بطور آشکار، به پا داشتن نماز را به عنوان میثاقی معرفی کرده که از بنی اسرائیل، دوشادوش مسأله عبادت خداوند و نیکی به والدین گرفته شده است. که این خود بیانگر اهمیت نماز در شریعت حضرت موسی (علیه السلام) است.

تاریخ روزه داری در دین مسیحیت به قبل از قرن هشتم میرسد، روزه در تقویم کلیسا هم ثبت شده و جزو آداب فقهی به شمار میرود. در انجیل آمده است که حضرت مسیح پیروان خود را امر به روزه داری نموده است: آنگاه عیسی به قوت روح به پایان برده شد تا ابلیس او را امتحان کند، پس چهل شبانه روز روزه داشته و نهایتاً گرسنه گردید. در اناجیل به وجوب روزه تصریح شده و روزه دار را ستوده و او را از ریا برحذر داشته است. انجیل متی، باب نهم، آیات ۱۵ تا ۱۸ با این حال عیسی در بیابان، چهل شبانه روز روزه گرفت و یحیی تعمیددهنده مکرر روزه می گرفت. متی از عیسی نقل کرده است که دیو جز به دعا و روزه از جسم انسان بیرون نمی رود. اما عیسی روزه ریاکاران را تقبیح می کرده است.

درباره‌ی حضرت مسیح آیتی در سوره مریم، نشانگر انجام این عبادت الهی، توسط آنحضرت است. خود حضرت عیسی (علیه السلام) فرمودند: "و اوصانی بالصلاة و الزكاة" [مریم/ ۳۱] یعنی خالق متعال مرا به نماز سفارش کرده که نه تنها نماز بخوانم بلکه نماز را در جامعه گسترش دهم.

حضرت مسیح (علیه السلام) در جای دیگر می‌فرمایند: درست به شما می‌گویم: چیزی به شرف آخرت رساننده‌تر و در برابر حوادث دنیا کمک کننده‌تر از نماز پیوسته نیست و چیزی به خداوند رحمان نزدیک‌تر از آن نیست. پس آنرا بپا دارید و بر آن بیفزائید، نسبت به هر کار خوبی که به خدا نزدیک می‌کند، باز نماز بدو نزدیک‌تر و برگزیده‌تر است. [لنگرودی واعظ، تاج، گفتار انبیاء، ص ۳۳۷]

دکتر احمد شلبی در کتاب خود می‌گوید: "مهم‌ترین عبادات نزد مسیحیان روزه و نماز است، ولی محدوده‌ی آنها متفق علیه نیست، بسیاری از مسیحیان معتقدند که انتظامات و قانون در روزه و نماز اختیاری است نه اجباری. مسیحیان هفت نماز در روز و شب دارند که عبارتند از: نماز صبحگاهان (بکور) و نماز ساعت سوم و ششم و نهم و یازدهم و دوازدهم و نیمه‌ی شب. و اهتمام و توجه آنها به نماز، بیشتر از روزه است و نماز، ترتیبی خاص ندارد." معنی ثالث از شمس و قمر: علوم و احکام مرتفعه در هر شریعت است.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی اصطلاحات + استقرای نقلی-تاریخی (دوام صلات در اعصار) با تمثیل نشانه‌شناختی؛ مواد: مقبولات/مشهورات دینی و حدسیات تفسیری.

صورت منطقی

- P₁: در متون مقدس، واژگان شمس، قمر و نجوم به معانی متعدد رمزی به کار رفته‌اند.
P₂: یکی از معانی این اطلاقات، دلالت بر علوم و احکام مرتفعه‌ی شرایع پیشین دارد.
P₃: در شریعت فرقان (اسلام)، احکامی چون صلات و صوم از جمله مظاهر این اطلاقات هستند.
P₄: صلات و صوم در هر دوره‌ای از احکام محکم و برجسته شمرده شده‌اند و استمرار آنها در تاریخ شریعت اسلامی نشانه‌ی ثبات و اهمیت آنهاست.
C: پس در برخی مقامات، اطلاق شمس، قمر و نجوم بر احکام دینی اساسی مانند صلات و صوم رواست، چرا که آنان مرکز نور هدایتی در شریعت پیشین بوده‌اند.

صورت شرطی

اگر واژگان شمس و قمر و نجوم در متون مقدس بار رمزی و تاویلی دارند، و اگر در برخی مقامات این اطلاقات به علوم و احکام اصلی شریعت مانند صلات و صوم اشاره دارند، و اگر صلات و صوم در شریعت اسلامی پس از غیبت جمال محمدی، محکم‌ترین و ثابت‌ترین احکام تلقی شده‌اند، آنگاه می‌توان گفت که در آن مقام خاص، شمس، قمر و نجوم به احکام شریعت پیشین مانند صلات و صوم تأویل شده‌اند، چرا که آنها مرکز انوار شریعت پیشین بوده و مقام هدایتی داشته‌اند.

تأویل و تحلیل در صورت بندی

شمس = احکام روشن و هدایتگر دین (مانند صلات که جایگاه مرکزی دارد).
قمر = احکام تبیی و تبعیضی در دین (مانند صوم که نور آن وابسته به شمس شریعت است).
نجوم = جزئیات فروع فقهی، یا دیگر علوم دینی که در آسمان معرفت دینی، درخشش محدودتر دارند.
در این مقام، شمس و قمر و نجوم نه به افراد، و نه به پیامبران، بلکه به نظام احکام و معارف دینی تأویل شده‌اند که به مثابه‌ی نور هدایت در هر شریعتند، و در هر ظهور بعدی، اگر نور خود را از مظهر جدید نگیرند، حکم خسوف و افول دارند.

بند ۳۹ : عمومیتِ صلات در ادوار وحی و تبدلِ آداب/نسخ احکام؛ شمس/قمر به مثابه تلویح نسخ و ابتلاء
 "چنانچه از انوار مشرقه از شمس محمدیه مأثور است که بر جمیع انبیاء در هر عهدی حکم صلات نازل شده، نهایت آنکه در هر عصر به اقتضای وقت به قسمی و آدابی جدید مخصوص گشته. و چون در هر ظهور بعد، آداب و عادات و علوم مرتفعه محکمه مشرقه واضحه ثابته در ظهور قبل منسوخ می شود لهذا تلویحاً به اسم شمس و قمر ذکر نموده اند. لِيَبْلُوكُمْ اَيْكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا"

The traditions established the fact that in all Dispensations the law of prayer hath constituted a fundamental element of the Revelation of all the Prophets of God—a law the form and the manner of which hath been adapted to the varying requirements of every age. Inasmuch as every subsequent Revelation hath abolished the manners, habits, and teachings that have been clearly, specifically, and firmly established by the former Dispensation, these have accordingly been symbolically expressed in terms of "sun" and "moon." "That He might prove you, which of you excel in deeds."

یک وجه تشابه نماز و روزه با شمس و قمر و تاریک شدن آنها این است که این احکام محکم در ظهور بعد نسخ میشوند یعنی تاریک میگردند و این امر، مایه ی امتحان عباد است.
 مأثور: مأثورۃ - روایت شده - نقل کرده و گفته شده (حدیث) - به ارث رسیده.

سوره ی الملك آیه ی دوم: "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيْكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُوْرُ" یعنی همانکه مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید و اوست ارجمند آمرزنده. حضرت به الله میفرمایند: لِيَبْلُوَكُمْ اَيْكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا یعنی خداوند شما را امتحان میکند که معلوم شوند کدامیک عمل بهتری دارید.
 در تفسیر المیزان مکتوب است که: "جمله (لیبلوکم ایکم احسن عملاً) بیانگر هدف از خلقت موت و حیات است، و با در نظر گرفتن اینکه کلمه (بلاء) (که مصدر لیبلوکم است) به معنای امتحان است، معنای آیه چنین می شود: خدای تعالی شما را اینطور آفریده که نخست موجودی زنده باشید، و سپس بمیرید، و این نوع از خلقت مقدمی و امتحانی است، و برای این است که به این وسیله خوب شما از بدتان متمایز شود، معلوم شود کدامتان از دیگران بهتر عمل می کنید، و معلوم است که این امتحان و این تمایز برای هدفی دیگر است، برای پاداش و کیفری است که بشر با آن مواجه خواهد شد. آیه مورد بحث علاوه بر مفادی که گفتیم افاده می کند، اشاره ای هم به این نکته دارد که مقصود بالذات از خلقت رساندن جزای خیر به بندگان بوده، چون در این آیه سخنی از گناه و کار زشت و کیفر نیامده، تنها عمل خوب را ذکر کرده و فرموده خلقت حیات و موت برای این است که معلوم شود کدامیک عملش بهتر است. پس صاحبان عمل نیک مقصود اصلی از خلقتند، و اما دیگران به خاطر آنان خلق شده اند."

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی-تاریخی + قیاس تمثیلی (کیهانیات = احکام) + استثنایی منفصل حقیقی («یا آداب ثابت اند یا به اقتضای وقت متبدل—واقع: تبدل، به قصد ابتلاء: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ اَيْكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا﴾»).

صورت منطقی

- P₁: در هر عهدی از عهود انبیاء، حکم صلات (نماز) بر آنان نازل شده است.
 P₂: کیفیت و آداب صلات در هر ظهور جدید، متناسب با اقتضائات زمانی و شرایط آن عصر، تغییر کرده و آدابی جدید یافته است.
 P₃: در هر ظهور جدید، علوم، احکام، و آداب مشرقه و ثابته ظهور پیشین نسخ می شوند.
 P₄: به دلیل این نسخ و تغییر، در متون مقدس و به زبان رمز، از احکام و آداب شرایع پیشین با استعاره هایی مانند "شمس" و "قمر" یاد شده است.
 C: بنابراین، شمس و قمر در این مقام، به احکام و آداب دینی ظهور پیشین تأویل می شوند که با طلوع ظهور جدید نسخ شده و مقام نوری خود را از دست می دهند.

صورت شرطی

اگر در هر ظهور، حکم صلات بر انبیاء نازل شده است،
و اگر در هر زمان، این حکم با آدابی تازه و مناسب آن عصر تشریع می‌شود،
و اگر در ظهور بعد، احکام و آداب ظهور پیشین منسوخ می‌شوند،
و اگر در متون مقدس به این احکام نسخ‌شده با عنوان‌هایی چون شمس و قمر اشاره می‌شود،
آنگاه شمس و قمر در این مقام رمزی، به احکام مرتفعه و آداب شرایع پیشین دلالت دارند که با ظهور جدید نسخ می‌شوند تا
آزمایش الهی در تمییز صدق از کذب و حق از باطل تحقق یابد:
"لَيَبْلُوْكُمْ اَيْكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا".

نکته تأویلی

شمس در این مقام رمزی = احکام ثابت و معارفی که در ظهور قبل مرکزی بوده‌اند (مانند صلات با آداب خاص خود).
قمر = احکام تبعی، یا آدابی که نور خود را از شریعت اصلی می‌گیرند.
طلوع شمس جدید (ظهور جدید) = نسخ احکام سابق و تجدید نظام تشریع به حسب شرایط تازه.

بند ٤٠ : صوم و صلوات به مثابه «نیرین» آسمان دین؛ نقد تبیین مزاجی حدیث «الصوم ضیاء و الصلوة نور»

"و در حدیث هم اطلاق شمس و قمر بر صوم و صلوات شده چنانچه می فرماید: "الصَّوْمُ ضِیَاءٌ وَالصَّلَاةُ نُورٌ." و لکن روزی در محلی نشستیم بودم شخصی از علمای معروف وارد شد و به مناسبتی این حدیث را ذکر نمود و فرمود: چون صوم حرارت در مزاج احداث می نماید لهذا به ضیاء که شمس باشد تعبیر یافته و صلوات لیل چون برودت می طلبد لهذا به نور که قمر باشد معبر گشته. ملاحظه نمودم که آن فقیر به قطره ای از بحر معانی موفق نشده و به جذوه ای از نار سدره حکمت ربانی فائز نگشته. بعد از مدتی در نهایت ادب اظهار داشتم که جناب، آنچه فرمودید در معنی حدیث، در السن و افواه ناس مذکور است و لیکن گویا مقصود دیگر هم از حدیث مستفاد می شود. بیان آن را طلب نمود. ذکر شد که خاتم انبیاء و سید اصفیاء دین مرتفع در فرقان را تشبیه به سماء فرموده اند به علّت علو و رفعت و عظمت و احاطه آن بر جمیع ادیان. و چون در سماء ظاهره دو رکن اعظم اقوم مقرر شده است که نیرین باشد و به شمس و قمر نامیده، همچنین در سماء دین هم دو نیر مقرر گشته که صوم و صلوات باشد. الإسلامُ سماءٌ و الصَّوْمُ شَمْسُهَا و الصَّلَاةُ قَمَرُهَا."

Moreover, in the traditions the terms "sun" and "moon" have been applied to prayer and fasting, even as it is said: "Fasting is illumination, prayer is light." One day, a well-known divine came to visit Us. While We were conversing with him, he referred to the above-quoted tradition. He said: "Inasmuch as fasting causeth the heat of the body to increase, it hath therefore been likened unto the light of the sun; and as the prayer of the night-season refresheth man, it hath been compared unto the radiance of the moon." Thereupon We realized that that poor man had not been favored with a single drop of the ocean of true understanding, and had strayed far from the Burning Bush of divine wisdom. We then politely observed to him saying: "The interpretation your honor hath given to this tradition is the one current amongst the people. Could it not be interpreted differently?" He asked Us: "What could it be?" We made reply: "Muhammad, the Seal of the Prophets, and the most distinguished of God's chosen Ones, hath likened the Dispensation of the Qur'án unto heaven, by reason of its loftiness, its paramount influence, its majesty, and the fact that it comprehendeth all religions. And as the sun and moon constitute the brightest and most prominent luminaries in the heavens, similarly in the heaven of the religion of God two shining orbs have been ordained—fasting and prayer. 'Islám is heaven; fasting is its sun, prayer, its moon.'"

نیرین: خورشید و ماه

سید اصفیاء: بزرگ برگزیدگان، حضرت محمد

"الصَّوْمُ ضِیَاءٌ وَالصَّلَاةُ نُورٌ."

در قران سوره ی یونس آیه ی پنجم میفرماید: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا و قوله صلی الله علیه وسلم : " و الصلوة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضیاء " ، وفي بعض نسخ " صحیح مسلم " : " والصیام ضیاء " فهذه الأنواع الثلاثة من الأعمال أنوار كلها ، لكن منها ما يختص بنوع من أنواع النور ، فالصلوة نور مطلق ، ویروی بإسنادین فیهما نظر عن أنس عن النبی صلی الله علیه وسلم قال : " الصلوة نور المؤمن " در تفسیر گویند ضیاء و نور مترادف است و بعضی میگویند که ضیا آن است که مانند افتاب نور او ذاتی باشد و مقتبس از غیر نباشد و نور آنست که مانند نور ماه مقتبس از غیر باشد.

"الإسلامُ سماءٌ و الصَّوْمُ شَمْسُهَا و الصَّلَاةُ قَمَرُهَا."

بیان حضرت بهالله است به این مضمون که اسلام آسمان است و روزه خورشید آن و نماز ماه آن.

جنس استدلال/قیاس: تمثیلی-تاویلی (سماء دین $\leftrightarrow$ شمس/قمر = صوم/صلات) + استقرای نقلی (حدیث) + ردّ قیاسی علی طبیعت گرایانه با تعلیل معنوی-نظام‌مند.

صورت منطقی:

- P₁: در حدیث نبوی آمده است که «الصوم ضیاء و الصلاة نور» (روژه روشنایی است و نماز نور است).
P₂: برخی علما این حدیث را با تکیه بر اثر فیزیولوژیک صوم و صلوات بر بدن (یعنی حرارت و برودت) تفسیر کرده‌اند.
P₃: این تفسیر ناظر به ظاهر حسی و فیزیولوژیک اعمال دینی است و از فهم باطنی و رمزی حدیث غافل است.
P₄: حضرت بهاءالله تأویل دیگری ارائه می‌دهند که در آن، دین اسلام به «سماء» (آسمان) تشبیه شده و ارکان اصلی آن، یعنی صوم و صلوات، به دو نیر آسمانی یعنی شمس و قمر.
P₅: در سماء ظاهری، شمس و قمر منشأ نور و حیات‌اند؛ پس به قیاس آن، در سماء دین نیز صوم و صلوات چونان شمس و قمرند که قوام نظام دینی به آنهاست.
C: بنابراین، در سطح تاویلی، "الصوم شمسها و الصلاة قمرها" یعنی: صوم و صلوات دو رکن نورانی دین اسلام‌اند که مانند دو نیر آسمانی در عالم دین می‌درخشند و بقای حیات دینی بر آنها استوار است.

صورت شرطی:

- اگر دین اسلام به آسمان (سماء) تشبیه شده باشد،
و اگر دو نیر آسمانی آسمان طبیعی، شمس و قمر هستند،
و اگر در عالم دین، دو عمل اصلی و دائم (صوم و صلوات) نقش محوری و متورکننده دارند،
آنگاه می‌توان گفت که صوم در مقام شمس، و صلوات در مقام قمر قرار دارند؛
یعنی: صوم مانند خورشید است که حیات دینی را با نور مستقیم حقیقت می‌پرورد، و صلوات مانند ماه است که نور آن خورشید را بازتاب می‌دهد و شعائر عبادی را در شبانه‌روز جاری می‌سازد.

نکته تاویلی کلیدی

در اینجا صوم چونان شمس تعبیر شده است زیرا نشانه‌ای از قطع تعلقات جسمانی و تجلی نور توحید در درون است؛ و صلاة به قمر تشبیه شده، چون تجلی ظاهری و منظم رابطه عبد با حق است، که انعکاس همان نور باطنی در قالب زمان و مکان است.

بند ۴۱: «تلویحات شمس/قمر/انجوم = ضلالت علما و نسخ احکام پیشین در ظهور جدید؛ اختصاص فهم به «ابرار».

باری، این است مقصود از تلویحات کلمات مظاهر الهی. پس اطلاق شمس و قمر در این مراتب بر این مقامات مذکوره به آیات نازل و اخبار وارده محقق و ثابت شد. این است که مقصود از ذکر تاریکی شمس و قمر و سقوط انجم، ضلالت علماء و نسخ شدن احکام مرتفعه در شریعت است که مظهر آن ظهور به این تلویحات اخبار می دهد. و جز ابرار را از این کاس نصیبی نیست و جز اخیار را قسمتی نه. "إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا."

This is the purpose underlying the symbolic words of the Manifestations of God. Consequently, the application of the terms "sun" and "moon" to the things already mentioned hath been demonstrated and justified by the text of the sacred verses and the recorded traditions. Hence, it is clear and manifest that by the words "the sun shall be darkened, and the moon shall not give her light, and the stars shall fall from heaven" is intended the waywardness of the divines, and the annulment of laws firmly established by divine Revelation, all of which, in symbolic language, have been foreshadowed by the Manifestation of God. None except the righteous shall partake of this cup, none but the godly can share therein. "The righteous shall drink of a cup tempered at the camphor fountain."

سوره ی دهر یا سوره ی انسان آیه پنج: "إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا" یعنی به یقین ابرار و نیکان از جامی می نوشند که با عطر خوشی آمیخته است.

جنس استدلال/قیاس: تمثیلی-تاویلی + استناد نقلی (آیات/اخبار) + قیاس استثنایی منفصل («یا منور به شمس جدید ⇒ نور/قبول؛ یا نه ⇒ ظلمت/نسخ») + تعلیل غایی (ابتلاء و تمییز).

صورت منطقی

P₁: در آیات و اخبار انبیاء، از شمس و قمر و انجم سخن رفته که در قیامت یا هنگام ظهور، اینها تاریک می شوند یا سقوط می کنند.

P₂: حضرت بهاءالله در این مقام شمس و قمر را به معانی رمزی تأویل می کنند: شمس و قمر می توانند به علمای دین و نیز احکام بلندمرتبه‌ی شریعت پیشین دلالت داشته باشند.

P₃: تأویل این رموز در کلمات مظاهر الهی از طریق تلویحات قرآنی و احادیث نبوی به اثبات رسیده و در معانی عرفانی رسوخ کرده است.

P₄: ضلالت علما (تاریکی شمس و قمر) و نسخ احکام شریعت پیشین (سقوط انجم) دو نشانه اصلی ظهور جدید است که توسط مظهر جدید الهی اعلام می شود.

C: پس هرگاه شمس و قمر تاریک شوند و انجم سقوط کنند، این نه به معنای اختلال در اجرام فلکی، بلکه به معنای ضلالت علمای شریعت پیشین و زوال مشروعیت احکام گذشته نزد ظهور جدید است؛ و تنها ابرار و اخیار هستند که می توانند این تأویل را دریابند و از این جام حقیقت بنوشند.

صورت شرطی

اگر شمس و قمر و انجم در آیات و احادیث به صورت رمزی بر علما و احکام دینی گذشته دلالت دارند، و اگر در هنگام ظهور جدید، این شمسها و قمرها تاریک شوند و آن انجم سقوط کنند، و اگر تلویحات کلمات مظاهر الهی چنین دلالتی را تأیید و تثبیت کنند، آنگاه معنای تیره شدن شمس و قمر و سقوط انجم، ضلالت علما و نسخ احکام شریعت سابق است، نه اختلال در نظام طبیعت،

و تنها نفوس ابرار و اخیار، یعنی کسانی که از آلودگی‌های هوی و تعصب رسته‌اند، قادر به درک و نوشیدن از این جام تأویلی هستند.

نکته تفسیری درون ساخت

شمس = علمای مشهور دین پیشین، اگر مؤید و تابع ظهور جدید نباشند، نورشان به ظلمت مبدل می شود.
قمر = احکام مشهور و پر جلوه شریعت پیشین، که در ظهور جدید نسخ می گردند.
انجم = افاضل و شاگردان و نظامات فرعی دین پیشین که سقوطشان، زوال ساختار دینی کهن را اعلام می دارد.

بند ۴۲: افول «شمسِ علوم و احکام» پیشین در هر ظهور؛ حرمانِ اهلِ انجیل از تأویلِ شمس/قمر به سبب ترکِ رجوع به مظهر علم

"و این مسلّم است که در هر ظهور بعد، شمسِ علوم و احکام و اوامر و نواهی که در ظهور قبل مرتفع شده و اهل آن عصر در ظلّ آن شمس و قمر معارف و اوامر منور و مهتدی می شدند تاریک می شود، یعنی حکمش و اثرش تمام می گردد. و حال ملاحظه فرمائید که اگر اَمّت انجیل مقصود از شمس و قمر را ادراک می نمودند و یا از مظهر علم الهی مستفسر می شدند بدون اعتراض و لجاج، البتّه معانی آن واضح می گشت و این گونه در ظلمت نفس و هوی مبتلا و گرفتار نمی شدند. بلی، چون علم را از مبدأ و معدنش اخذ نمودند لهذا در وادی مهلک کفر و ضلالت به هلاکت رسیده اند و هنوز مُشعر نشده اند که علامات کلّ ظاهر شد و شمس موعود از افق ظهور اشراق نمود و شمس و قمر علوم و احکام و معارف قبل تاریک شد و غروب نمود."

It is unquestionable that in every succeeding Revelation the "sun" and "moon" of the teachings, laws, commandments, and prohibitions which have been established in the preceding Dispensation, and which have overshadowed the people of that age, become darkened, that is, are exhausted, and cease to exert their influence. Consider now, had the people of the Gospel recognized the meaning of the symbolic terms "sun" and "moon," had they sought, unlike the froward and perverse, enlightenment from Him Who is the Revealer of divine knowledge, they would have surely comprehended the purpose of these terms, and would not have become afflicted and oppressed by the darkness of their selfish desires. Yea, but since they have failed to acquire true knowledge from its very Source, they have perished in the perilous vale of waywardness and misbelief. They still have not awakened to perceive that all the signs foretold have been made manifest, that the promised Sun hath risen above the horizon of divine Revelation, and that the "sun" and "moon" of the teachings, the laws, and learning of a former Dispensation have darkened and set.

مهتدی: هدایت شده / مشعر. [م، ع-] [ع ص] خبردهنده. (غیاث). اشعارکننده. (یادداشت به خط مرحوم دهخدا). آن که خبر میدهد و آگاه میکند. خبردهنده و آگاه کننده و اشعارنماینده. (ناظم الاطباء)

"لِهذا در وادی مهلک کفر و ضلالت به هلاکت رسیده اند" لغت هلاکت به این معنی نیست که روح انسانی وجود ندارد ولیکن از تمام استعدادهای روحانی و مفاهیم محروم میشود (انوار هدایت ص ۶۰۳)

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی-تاریخی + تمثیلی-تاویلی (کیهانیات ↔ احکام) + قیاس استثنایی منفصل حقیقی («یا اخذ علم از مبدأ/معدن ⇒ هدایت؛ یا از ظنون و تقلید ⇒ ضلالت») + تعلیل معرفت شناختی (لزوم استفسار از مظهر).

صورت منطقی

P1: در هر ظهور الهی جدید، شمسِ علوم، قمر احکام، و انجم معارف ظهور پیشین غروب می کنند، یعنی اثر و اعتبار تشریعی و معرفتی آنها پایان می پذیرد.

P2: در ظهور جدید، هدایت و نورانیت تنها در گرو تمسک به مظهر جدید علم الهی است، نه در بقایای ساختار دینی پیشین.

P3: اهل ظهور پیشین (مثلاً اهل انجیل) اگر به معانی رمزی شمس و قمر و انجم توجه می کردند و با قلبی غیرمعاند از مظهر جدید سؤال می کردند، حقیقت معانی برایشان روشن می شد.

P4: چون اهل انجیل این رموز را تأویل نکردند و از مبدأ علم سؤال نمودند، در تاریکی هوای نفس باقی ماندند و به انکار ظهور جدید پرداختند، در حالی که همه‌ی علامات موعود تحقق یافته بود.

C: پس هر امتی که از مبدأ علم الهی روی گرداند و به تأویلات ظاهری و بی‌واسطه بسنده کند، در هنگام ظهور جدید از هدایت محروم می‌شود، حتی اگر تمام علائم وعده داده شده در او ظاهر شده باشد؛ زیرا نور هدایت تنها از مشرق مظهر جدید می‌تابد، و شریعت پیشین در آن هنگام به حکم الهی غروب کرده است.

صورت شرطی

اگر در هر ظهور جدید، علوم و احکام و معارف ظهور پیشین غروب می‌کنند، و اگر هدایت وابسته به تمسک به مظهر علم الهی جدید است، و اگر امت‌های پیشین، مانند اهل انجیل، به ظاهر الفاظ بسنده کرده و تأویل رموزی چون شمس و قمر و انجم را از مظهر الهی نپرسند، آنگاه نه تنها در ضلالت باقی می‌مانند، بلکه ظهور جدید را نیز انکار می‌کنند، با اینکه تمام علائم موعود تحقق یافته است؛ چراکه علوم و احکام سابق دیگر نورانیتی ندارند و تنها شمس جدید حامل هدایت است.

بند ۴۳: عبور از «علم‌الیقین/عین‌الیقین» به «حق‌الیقین» با استقامت؛ پیوستن به کسانی که بر آنان ملائکه تنزل می‌کنند "حال به چشم علم‌الیقین و جناحی عین‌الیقین به صراط حق‌الیقین قدم گذار، "قل الله ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ" تا از اصحابی محسوب شوی که می‌فرماید: "إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ". تا جمیع این اسرار را به بَصَرِ خود مشاهده فرمائی."

And now, with fixed gaze and steady wings enter thou the way of certitude and truth. "Say: It is God; then leave them to entertain themselves with their cavilings." Thus, wilt thou be accounted of those companions of whom He saith: "They that say 'Our Lord is God,' and continue steadfast in His way, upon them, verily, shall the angels descend." Then shalt thou witness all these mysteries with thine own eyes.

جنس استدلال/قیاس: بیانی-ارشادی با استناد نقلی (آیات «قل الله...»، «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا...») + قیاس شرطی/استثنایی («اگر قول ربنا الله + استقامت => تنزل ملائکه و کشف اسرار») + تعلیل معرفت‌شناختی (مراتب یقین به مثابه مسیر شهود).

صورت‌بندی منطقی صورتی

- P1. اگر انسان بر پایه چشم علم‌الیقین و دو بال عین‌الیقین گام بردارد و محکم در مسیر حق ثبات بخشد،
P2. و اگر پس از گفتن «قل الله» اجازه ندهد در بازی‌ها و خوض‌های بی‌بهره به انحراف برود،
P3. و اگر طوری رفتار کند که بتواند خود را در شمار آن اصحاب قرار دهد که "ربنا الله" گفتند و بر مسیر پایدار ماندند،
C. آنگاه آن انسان "فرشتگان الهی بر او نازل خواهند شد" (یعنی از یک حمایت ملکوتی برخوردار می‌شود).

ساختمان شرطی

اگر ابتدا کلمه توحید (قل الله) را بر زبان آوری،
سپس در برابر وسوسه‌ها و مشغولیات بی‌حاصل سرسخت بمانی،
و در نهایت، آنصدایی را که «ربنا الله» گفته‌اند در دل جاری کنی و بر مسیر ایمان پایداری،
آنگاه فرشتگان الهی بر تو نازل خواهند شد—یعنی آن همراهی ملکوتی را تجربه خواهی کرد که تنها با علم‌الیقین و عین‌الیقین تحقق می‌یابد.

اولین آیه از سوره ی انعام، آیه ی ۹۱ است که می‌فرماید: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَارِيسَ يُبْذَوْنَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ. به این معنا که و آنگاه که [یهودیان] گفتند خدا چیزی بر بشری نازل نکرده بزرگی خدا را چنانکه باید نشناختند بگو چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است نازل کرده [همان کتابی که] برای مردم روشنایی و رهنمود است [و] آن را به صورت طومارها درمی‌آورد [آنچه را] از آن [می‌خواهید] آشکار و بسیاری را پنهان می‌کنید در صورتی که چیزی که نه شما می‌دانستید و نه پدران‌تان [به وسیله آن] به شما آموخته شد بگو خدا [همه را فرستاده] آنگاه بگذار تا در ژرفای [باطل] خود به بازی [سرگرم] شوند.
حضرت به‌الله این قسمت را که می‌فرماید "قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ" را ذکر کرده اند به این معنی که بگو خدا [همه را فرستاده] آنگاه بگذار تا در ژرفای [باطل] خود به بازی [سرگرم] شوند.

آیه ی دوم از سوره ی فصلت آیه ی ۳۰ است که می‌فرماید: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ. یعنی در حقیقت کسانی که گفتند پروردگار ما خداست سپس ایستادگی کردند فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند [و می‌گویند] هان بیم مدارید و غمگین مباشید و به بهشتی که وعده یافته بودید شاد باشید.

حضرت به‌الله قسمت اول را ذکر میکنند که می‌فرماید: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ یعنی در حقیقت کسانی که گفتند پروردگار ما خداست سپس استقامت کردند، فرشتگان به آنان فرود می‌آیند.

در تفسیر المیزان آمده است: "راغب می گوید: کلمه استقامت در اصل در خصوص طریقی به کار می رفته که به خط مستقیم کشیده شده باشد، و در آیه شریفه (اهدنا الصراط المستقیم) حق را به چنین راهی تشبیه کرده. سپس می گوید: و استقامت انسان به این معنی است که همواره ملازم طریقه مستقیم باشد که خدای تعالی درباره چنین انسانهایی فرموده: (ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا) ولی در صحاح اللغة استقامت را به معنای اعتدال گرفته، و گفته: وقتی می گویند استقام له الامر معنایش این است که این امر برای او در حد اعتدال بود. پس مراد از جمله (ثم استقاموا) این است که ملازم وسط راه باشند، و دچار انحراف نگردند، و بر سخنی که گفته استوار باقی بمانند. مثلاً در آیه (فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم) معنایش این است که مادام کفار با شما معتدل بودند، شما هم برای آنان اعتدال داشته باشید و از وسط راه منحرف نگردید. و در آیه (و استقم كما امرت و لا تتبع اهاوهم) معنایش این است که: آن طور که مأمور شده ای عمل کن، یعنی راه میانه را پیش بگیر، و هواهای ایشان را پیروی مکن. همه تفسیرهای مختلفی که برای این آیه کرده اند به همین معنا که ما گفتیم برمی گردد. و این آیه و آیه بعدش حسن حال مؤمنین را بیان می کند، همچنان که آیات قبلش بدی حال کفار را بیان می کرد. (تتنزل علیهم الملائكة الا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنة التي كنتم توعدون) - این آیه شریفه از آینده ای که در انتظار مؤمنین است، و ملائکه با آن به استقبال ایشان می آیند، خبر می دهد. و آن تقویت دلها و دلگرمی آنان و بشارت به کرامت است. پس ملائکه ایشان را از ترس و اندوه ایمنی می دهند. و ترس همیشه از مکروهی است که احتمال پیش آمدن دارد، و در مورد مؤمنین یا عذابی است که از آن می ترسند، و یا محرومیت از بهشت است که باز از آن بیم دارند. و حزن و اندوه هم، همواره از مکروهی است که واقع شده، و شری که پدید آمده، مانند گناهایی که از مؤمنین سر زده و از آثارش غممنده می شوند و یا خیراتی که باز به خاطر سهل انگاری از آنها فوت شده، و از فوت آن اندوهگین می گردند، و ملائکه ایشان را دلداری می دهند به اینکه ایشان از چنان خوف و چنین اندوهی در امانند، چون گناهانشان آمرزیده شده، و عذاب از ایشان برداشته شده است. آنگاه بشارتشان می دهند به بهشتی که وعده داده شده اند، می گویند: (ابشروا بالجنة التي كنتم توعدون). و اینکه گفتند (كنتم توعدون) دلالت دارد بر اینکه نازل شدن ملائکه بر مؤمنین به این بشارت، بعد از زندگی دنیا است، چون معنای عبارتشان این است که: مؤدبه باد شما را به آن بهشتی که همواره وعده اش را به شما می دادند."

ملائکه: مفسرین اسلام از سنی و شیعه در معنی ملائکه و اقسام آنها و وظایف هر دسته از آنها سخنان بسیار گفته اند.... حضرت عبدالبهاء در لوحی میفرمایند: ".... نفوسی که از عالم بشریت منسلخ شدند و بصفت ملکوتیه متصف گشته اند آن نفوس از ملاء عالیم و ملائکه مقرین محسوبند...." (مائده آسمانی) کرویین از جمله ملائکه و فرشتگانند که مقامی بس عالی دارند در کتاب ایقان میفرمایند قوله تعالی حضرت صادق در وصف کرویین میفرماید قومی از شیعیان ما هستند خلف عرش انتهی. حضرت عبدالبهاء در خطابات جلد دوم صفحه ۲۸۶ میفرمایند: "ملائکه عبارت از چه چیز است مقصود نفوس مقدسه است نفوس روشن و نفوس کامل است نفوس الهی است که آن نفوس مقدسه مظهر محبت اند مظهر عقل و دانش اند اسیر این تقالید پوسیده نیستند این تقالید پوسیده ی ادیان سبب عداوت است سبب خرابی است سبب تاریکی است سبب خونریزی است سبب ظلم است سبب استبداد است...." در خصوص ارسال ملائکه حضرت بهالله توضیح میدهند که مقصد از این ملائکه نفوسی هستند که "بقوه ی روحانیه صفات بشریه را بنار محبت الهی سوختند و به صفات عالین و کرویین متصف گشتند."

علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین

یقین در لغت به معنای علمی است که شک و تردیدی در آن نیست. علم الیقین به معنای تصوّر و تصدیق موضوع به صورتی است که در واقع چنان است و البته حصول این یقین جز به کمک دانش و علم و استدلال و منطق میسر نیست. عِلْمُ الْيَقِينِ، اولین مرتبه از مراتب سه گانه یقین در عرفان اسلامی در کنار عین الیقین و حق الیقین، به معنای یقینی که با دانش و از راه دلیل به دست می آید. عین الیقین دومین مرتبه از مراتب سه گانه یقین در کنار علم الیقین و حق الیقین است. عین الیقین به معنای یقینی است که انسان به مرحله مشاهده می رسد و با چشم خود مثلاً آتش را مشاهده می کند. در اصطلاح عرفان اسلامی، عین الیقین به معنای یقینی است که با آن، انسان به مرحله مشاهده می رسد و با چشم خود مثلاً آتش را مشاهده می کند. [انصاریان، عرفان اسلامی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۳۸۵؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۷، ص ۲۸۵].

در اصطلاح عرفان اسلامی، حق الیقین آن است که انسان نه تنها شاهد حق باشد بلکه عین شهود حق قرار گیرد، فانی از غیر و باقی بالله شود، از خود چیزی نداشته باشد و در معرفت الهی غرق شود. در معرفت، بالاتر از حق الیقین چیزی وجود ندارد و انسان نسبت به خدا، به مرحله‌ای می‌رسد که نه تنها مستقیم خود را با ذات حق در تماس می‌بیند، بلکه خودی نمی‌بیند؛ فعل را فعل او، صفت را صفت او و در همه چیز، او را می‌بیند. [مطهری، بیست گفتار، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۵۷]

همانند کسی است که وارد در آتش شود و سوزش آن را لمس کند، و به صفات آتش متصف گردد. این بالاترین مرحله یقین است که هیچ گونه شبهه‌ای در آن نیست. [انصاریان، عرفان اسلامی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۳۸۵؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۷، ص ۲۸۵]

قرآن کریم در آیات چهارم و پنجم سوره تکوین به «علم الیقین»، تصریح کرده است: ثُمَّ كَلَّا سَوَفَ تَعْلَمُونَ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (ترجمه: چنان نیست که شما خیال می‌کنید اگر شما علم الیقین (به آخرت) داشتید، قطعاً جهنم را خواهید دید!). مفسران با استناد به این آیات گفته‌اند اگر انسان «علم الیقین» داشته باشد، می‌تواند واقعیت‌ها را در همین دنیا مشاهده کند و سپس به مراحل بالاتر یقین دست پیدا کند. [طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۴ ق، ج ۲۰، ص ۳۵۲]. ابن عربی معتقد است شناخت انسان از خداوند، اگر از راه عقل و دلیل باشد، «علم الیقین» و اگر از راه دل به ست آید «عین الیقین» و اگر با کشف و شهود به دست آید «حق الیقین» نام دارد. [ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۱ به نقل از رضایی، «هویت شناسی یقین»، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۱]. وی می‌گوید از راه عقل و با علم الیقین، تنها می‌توان خداوند را اثبات کرد، ولی با دو مرحله بالاتر یقین، می‌توان به خداوند رسید. [ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۱ به نقل از رضایی، «هویت شناسی یقین»، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۱].

در قرآن در سوره ی تکوین در آیه ی ششم و هفتم می‌فرمایند: لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ یعنی بی تردید دوزخ را خواهید دید. و سپس به چشم یقین آن دوزخ را می‌بینید.

در قرآن سوره ی حاقه آیه ی ۵۱ می‌فرمایند: وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ یعنی و آن یقین خالص است.

بند ۴۴: سلوک با «قدم روح» نه «قدم جسد» برای قطع مسافتِ قرب و وصل

"ای برادر من، قدم روح بردار تا بادیه های بعیده بُعد و هجر را به آئی طیّ فرمائی و در رضوان قرب و وصل در آئی و در نَفْسِی به انفس الهیه فائز شوی. و به قدم جسد هرگز این مراحل طیّ نشود و مقصود حاصل نیاید. وَالسَّلَامُ عَلَی مَنْ اتَّبَعَ الْحَقُّ بِالْحَقِّ وَكَانَ عَلَی صِرَاطِ الْأَمْرِ فِي شَاطِئِ الْعِرْفَانِ بِاسْمِ اللَّهِ مَوْقُوفًا."

O my brother! Take thou the step of the spirit, so that, swift as the twinkling of an eye, thou mayest flash through the wilds of remoteness and bereavement, attain the Ridván of everlasting reunion, and in one breath commune with the heavenly Spirits. For with human feet thou canst never hope to traverse these immeasurable distances, nor attain thy goal. Peace be upon him whom the light of truth guideth unto all truth, and who, in the name of God, standeth in the path of His Cause, upon the shore of true understanding.

قدم روح بردار: به ظاهر توجه نکن، به حقایق روحانی توجه کن
حضرت بهالله در کلمات مبارکه مکنونه میفرمایند: "ای پسر حب، از تو تا رفرف امتناع قرب، و سدره ارتفاع عشق، قدمی فاصله. قدم اول بردار و قدم دیگر بر عالم قدم گذار و در سradق خلد وارد شو."

بادیه های بعیده بُعد و هجر: بیابانهای دور جدایی و فراق
رضوان قرب: بهشت نزدیک

وَالسَّلَامُ عَلَی مَنْ اتَّبَعَ الْحَقُّ بِالْحَقِّ وَكَانَ عَلَی صِرَاطِ الْأَمْرِ فِي شَاطِئِ الْعِرْفَانِ بِاسْمِ اللَّهِ مَوْقُوفًا
از حضرت بهالله است و مضمون آن چنین است: درود بر کسی که به راستی از حق پیروی کند و بر صراط امر در ساحل عرفان به نام پروردگار ایستاده باشد.

جنس استدلال/قیاس: بیانی-ارشادی با قیاس شرطی/منفصل («قدم روح ⇒ وصول؛ قدم جسد ⇒ عدم نیل») همراه تمثیل های عرفانی؛ مواد: مقبولات دینی + مختیلات اقناعی.

بند ۴۵: «رَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ» = طلوع/افول شمس معنوی (مظاهر)، نه صرف حرکت خورشید طبیعی؛ نقد تفسیر ظاهری مفسران

"این است معنی آیه مبارکه که می فرماید: "فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ." زیرا که از برای هر شمس از این شمس مذکوره محل اشراق و غروب است. و چون علمای تفسیر بر حقیقت این شمس های مذکوره اطلاع نیافتند لهذا در تفسیر این آیه مبارکه معطل شدند. و بعضی ذکر نمودند که چون آفتاب در هر روز از نقطه ای طلوع می نماید غیر از نقطه یوم قبل لهذا به لفظ جمع ذکر فرموده. و بعضی دیگر نوشته اند که مقصود فصول اربعه است که در هر فصلی چون شمس از محلی طالع می شود و به محلی غروب می نماید لهذا مشارق و مغارب ذکر شده. این است مراتب علم عباد. و با وجود این به جواهر علم و لطائف حکمت چه جهل ها و عیوب ها که نسبت می دهند."

This is the meaning of the sacred verse: "But nay! I swear by the Lord of the Easts and the Wests," inasmuch as the "Suns" referred to have each their own particular rising and setting place. And as the commentators of the Qur'an have failed to grasp the symbolic meaning of these "Suns," they therefore were at pains to interpret the above-quoted verse. Some of them maintained that owing to the fact that the sun each day rises from a different point, the terms "easts" and "wests" have been mentioned in the plural. Others have written that by this verse the four seasons of the year are intended, inasmuch as the dawning and setting points of the sun vary with the change of the seasons. Such is the depth of their understanding! Nonetheless, they persist in imputing error and folly to those Gems of knowledge, those irreproachable and purest Symbols of wisdom.

آیه ی ذکر شده از سوره ی معراج یا معارج آیه ی چهلم است که میفرمایند: **فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ**. یعنی به پروردگار خاوران و باختران سوگند یاد میکنم که ما تواناییم.

نمونه ی یکی از معطلی ها که حضرت به الله در خصوص تفسیر این آیه اشاره فرموده اند را در ذیل میتوان خواند: در تفسیر المیزان آمده است: "در این آیه شریفه با همه کوتاهی و جوهی از التفات بکار رفته، در جمله (فلا أقسم) التفاتی از تکلم با غیر، (ما ایشان را خلق کردیم) به متکلم وحده (من سوگند می خورم) به کار رفته، و وجه آن تأکید بیشتر سوگند است، چون سوگند را به شخص خودش نسبت می دهد. و در جمله (رب المشارق والمغارب) التفاتی از تکلم وحده (من سوگند می خورم)، به غیبت (به پروردگار مشرقها و مغربها) به کار رفته، و وجه آن این است که خواسته به صفتی از صفات خودش اشاره نموده، بفهماند اینکه می گویم (من) یعنی همان من که مبدء خلقت انسانها در قرون متوالی هستم، و اداره کننده مشرقها و مغربها، چون طلوعهای پشت سر هم و غروبهای متوالی ملازم با گذشت زمان است، و گذشت زمان دخالتی تام در تگون انسانها در قرون متوالی، و نیز پیدایش حوادث در روی زمین دارد. و در جمله (انا لقادرون) دوباره از غیبت (پروردگار مشارق و مغارب) به متکلم مع الغیر التفات شده و وجه آن این است که خواسته به عظمت خودش اشاره کند، چون زمینه کلام زمینه به رخ کشیدن قدرتش بود. و نکته دیگر اینکه در چنین زمینه ای سخن از ربوبیت مشارق و مغارب گفتن، در حقیقت علت قدرت را ذکر کردن است، تا با این تعلیل بفهماند کسی که تدبیر همه حوادث عالم منتهی به او است، هیچ حادثه ای او را به ستوه نمی آورد و او را از پدید آوردن حادثی دیگر جلوگیری نمی شود، چون حوادث، فعل او هستند، پس هیچ خلقی از خلاق او را از اینکه آن خلق را مبدل به خلقی بهتر کند مانع نمی تواند بشود، و گر نه خود آن خلق هم شریک او در تدبیر عالم می شد، و خدای سبحان واحدی است که در ربوبیت شریکی ندارد - دقت فرمایید."

در قاموس ایقان جناب اشراق خاوری میفرمایند: اکثر مفسران اسلامی این آیه را به محلّهای مختلف طلوع و غروب خورشید و ستارگان تعبیر کرده اند و این امر را علت جمع بسته شدن کلمات مشرق و مغرب میدانند و معدودی هم مثل امام فخر رازی گفته اند که شاید مقصود از مشارق، ظهور مظاهر الهیه باشد و از مغارب، صعود و رحلت آنان و بعضی گفته اند مقصود از مشارق، هدایت و راهنمایی پیغمبران و از مغارب، ضلالت کفار باشد. (اقتباس از قاموس ایقان ص ۱۱۸۴)

حضرت به الله تفسیر کرده اند که علت اینکه مشرق و مغرب به صیغه ی جمع در آیه ذکر شده این است که مظاهر مقدسه، شمس حقیقت، از لحاظ مقام تفصیل و تمایز با یکدیگر متفاوتند و هر یک در زمان و مکان خاصی ظهور میکنند.

جواهر علم و لطائف حکمت: منظور مظاهر مقدسه هستند.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی نص + قیاس استثنایی منفصل حقیقی («یا آیه ناظر به پدیده طبیعی است → ناساز با سیاق شמוש معنوی؛ یا ناظر به مظاهر است → سازگار با دستگاه پیش گفته ⇒ ثانی») همراه تمثیل کیهانی و نقد استقرای ظاهری تفاسیری (طلوع‌های روزانه/فصول).

صورت منطقی

- P₁: آیه «فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ» اشاره به مشارق و مغارب مختلف دارد.
- P₂: به تصریح حضرت بهاء‌الله، مقصود از مشارق و مغارب در این آیه، محل‌های اشراق و غروب شمس‌های معنوی (مظاهر الهیه) است.
- P₃: شمس‌های معنوی، یعنی مظاهر ظهور الهی، در هر دوره‌ای از یک مشرق خاص طلوع کرده و در موقع مقرر غروب می‌کنند، و همین طلوع و غروب سبب تجلی دین جدید و خاتمه دین پیشین است.
- P₄: علمای ظاهرنگر به این حقیقت تاویلی دست نیافتند و معانی آیه را به حرکت ظاهری شمس در فصول یا افق‌ها فروکاستند.
- P₅: این تفسیرهای سطحی مانع از آن شد که به حقیقت تجدد دین و ظهورات متعاقب الهی پی ببرند.
- C: پس عدم آگاهی به معنای باطنی مشارق و مغارب (یعنی محل‌های اشراق و افول مظاهر الهیه) منجر به ناتوانی در درک سنت متوالی ظهورات الهی و انکار مظاهر جدید می‌شود.

صورت شرطی

اگر مشارق و مغارب مذکور در آیه شریفه به محل‌های طلوع و افول شמוש معنوی (یعنی پیامبران الهی) اشاره دارد، و اگر هر یک از این مظاهر در دوره‌ای خاص از مشرق طلوع و در زمانی مقرر غروب می‌کنند، و اگر علمای ظاهرگرا به جای درک این حقیقت رمزی، آن را به فصول یا حرکت ظاهری شمس محدود کرده‌اند، آنگاه عدم درک این حقیقت باطنی موجب شده که آنان از فهم سنت الهی تداوم نبوت محروم بمانند و در مواجهه با ظهور جدید، آن را انکار کنند.

نکته تاویلی در دل استدلال:

مشارق و مغارب در اینجا رمز دوره‌های ظهور و ختام دیانت هستند. هر مظهر الهی (شمس معنوی) از مشرق جدید طلوع می‌کند (ظهور) و در وقت معین غروب می‌نماید (اختفای ظاهر). علمای ظاهرین، ناآگاه از این رمز، تفسیر طبیعی گرایانه ارائه کرده و در نتیجه از درک معنای حقیقی سنت تجلی دائمی حق در تاریخ بازمانده‌اند.

بند ۴۶: «تَفْطَرُ سَمَاءَ» = شکافتن آسمانِ ادیان (نسخِ شریعتِ سابق) و این اعظم از تَفْطَرِ آسمانِ طبیعی است
 "و همچنین از این بیانات واضحی محکمه متقنه غیر متشابه تَفْطَرِ سماء را که از علائم ساعت و قیامت است ادراک نما.
 این است که می فرماید: "إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ." مقصود سماءِ ادیان است که در هر ظهور مرتفع می شود و به ظهور بعد
 شکافته می گردد، یعنی باطل و منسوخ می شود. قسم به خدا که اگر درست ملاحظه شود تَفْطَرِ این سماء اعظم است از
 تَفْطَرِ سماءِ ظاهری. قدری تأمل فرمائید. دینی که سال ها مرتفع شده باشد و جمیع در ظلّ آن نشو و نما نموده باشند و به
 احکام مشرقه آن مدّت ها تربیت یافته و از آباء و اجداد جز ذکر آن را نشنیده، به قسمی که چشم ها جز نفوذ امرش را
 ادراک نکرده و گوش ها جز احکامش را استماع ننموده، بعد نفسی ظاهر شود و جمیع اینها را به قوّت و قدرت الهی تفریق
 نماید و فصل کند بلکه همه را نفی فرماید. حال فکر نما که این اعظم است یا آنچه این همج رعاع گمان نموده اند از تَفْطَرِ
 سماء؟"

In like manner, strive thou to comprehend from these lucid, these powerful, conclusive, and unequivocal statements the meaning of the "cleaving of the heaven"—one of the signs that must needs herald the coming of the last Hour, the Day of Resurrection. As He hath said: "When the heaven shall be cloven asunder." By "heaven" is meant the heaven of divine Revelation, which is elevated with every Manifestation, and rent asunder with every subsequent one. By "cloven asunder" is meant that the former Dispensation is superseded and annulled. I swear by God! That this heaven being cloven asunder is, to the discerning, an act mightier than the cleaving of the skies! Ponder a while. That a divine Revelation which for years hath been securely established; beneath whose shadow all who have embraced it have been reared and nurtured; by the light of whose law generations of men have been disciplined; the excellency of whose word men have heard recounted by their fathers; in such wise that human eye hath beheld naught but the pervading influence of its grace, and mortal ear hath heard naught but the resounding majesty of its command—what act is mightier than that such a Revelation should, by the power of God, be "cloven asunder" and be abolished at the appearance of one soul? Reflect, is this a mightier act than that which these abject and foolish men have imagined the "cleaving of the heaven" to mean?

تَفْطَرِ سماء: شکافته شدن آسمان
 سوره ی انفطار، آیه ی اول "إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ." آنگاه که آسمان بشکافد.
 آسمانِ ظاهری یک جسم دارای وجود خارجی نیست که از هم بشکافد، و مقصود سپری شدن دوره ی دیانت و نسخ احکام
 شریعت است.

همج رعاع: منظور از همج رعاع پشه ها و مگسهای هستند که روی فضولات مینشینند و از پست ترین موجودات هستند.
 حضرت علی علیه السلام به کمیل بن زیاد نخی درباره ی مراتب نفوس میفرمایند: یا کمیل النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ، وَمُتَعَلِّمٌ
 عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ، وَهَمَجٌ رَعَاعٌ. یعنی نفوس سه دسته هستند کسانی که عالم ربانی هستند یعنی هم مقام علمی دارند و هم
 دانش الهی، یک دسته هم هستند که عالم نیستند ولی در پی تحصیل علم روانند، و باقی مردم که نه عالم هستند و نه
 متعلم، جزء حشرات بی ارزش و ذلیل و پست هستند. جمال مبارک نیز در این آیه میفرماید که کسانی که دیده بصیرت
 ندارند و از آن بی بهره و نصیب هستند از دسته ی همین همج رعاع هستند.
 حضرت بهاللّه در کتاب اقدس میفرمایند: اِنَّ الَّذِيْن اَوْتُوْا بَصَاۗئِرَ مِنَ اللّٰهِ يَرُوْنَ حُدُوْدَ اللّٰهِ السَّبَبِ الْاَعْظَمِ لِنُظْمِ الْعَالَمِ وَ حَفْظِ
 الْاُمَمِ وَ الَّذِيْ غَفَلَ اَنَّهُ مِنْ هَمَجٍ رَعَاعٍ *

به این مضمون که: مردمانی که خداوند به آنها چشم دل، چشم باطن و بصیرت عطا فرموده است، این مردم احکام الهی را
 بزرگترین سبب میدانند برای نظم عالم و برای محفوظ ماندن امم از مشقات و بلاهای. کسی که از بصیرت الهی بهرمنده نباشد

و از عرفان الهی غافل شود و عمل به احکام نکند، چنین شخصی از همج رعاع است و ایشان به شدت درد خداوند از گناهکاران و از اهل ضلال هستند.

"اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى" یعنی خداست که آسمان ها را بدون پایه هایی که آنها را ببینید، برافراشت، آن گاه بر تخت فرمانروایی [و حکومت بر آفرینش] چیره و مسلط شد، و خورشید و ماه را رام و مسخر ساخت، که هر کدام تا زمان معینی روانند. علماء دین به ظاهر آیه توجه کرده اند، و انگاشتند که چون اجسام سماوات به اعظم مخلوقات به حفظ و قدرت و تدبیر سبحانی در جوّ عالی نگاهداشته شده، بنابراین در حقیقت قدرت الهی «عمد» آسمانهاست. که این توضیح واضح است که از حق تعالی بعید.

"عَمَدٌ" عبارت است از چیزی که تکیه گاه بر او باشد است. و منظور از آسمان، در آیه ای که ذکر شد، آسمان دیانت است که خداوند بدون هیچ نیازی از آنچه بر روی زمین است که عبارت است از ثروت، ثروت ثروتمندان و قدرت ثروتمندان و حمایت امرا و علماء، آن را همچون آسمان بر روی اهل زمین برمی افشاند. مشابه همین معنا در سوره ی حج آیه ی ۶۵ نیز هست که میفرماید: "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلُكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَاتِكُمْ وَاللَّهُ شَهِيدٌ" یعنی آیا ندانسته ای که خدا آنچه را در زمین است و کشتی ها را که به فرمان او در دریا روانند، برای شما رام و مسخر کرده است؟ و آسمان را نگه می دارد که بر زمین نیفتد مگر به اذن او؟ " همانطور که میدانید کره ی زمین در فضا قرار دارد و یکی از کرات منظومه ی شمسی است که به طور منظمی به دور خود و خورشید در حال چرخش است و همچون توبی در فضا شناور. و اساساً معنای ظاهری آن را گرفتن به دور از علم و عقل است. در اینجا نیز مراد از آسمانی که به زمین نمیافتد الا بدون اجازه ی او، همان آسمان دیانت است که به اذن خداوندی به زمین میاید و قیامت دیانت قبل را سبب میشود و احکام آن را نسخ میکند و آسمان جدیدی را برای اهل ارض پدید میآورد. و منظور از شمس و قمری که در آیه ی ذکر شده موجود است همانا تعالیم و احکام مرتفعه از آسمان حکمت شریعت قبل است که تا مدت معینی روان اند و زمان و موعدها که به سر شود نسخ میشوند.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی نص با استشهاد قرآنی («إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ») + قیاس تمثیلی طبیعی → معنوی + استثنایی منفصل («يَا تَفْطَرُ ظَاهِرِي كَيْهَانِي يَا مَعْنَوِي دِينِي؛ دومی به سبب آثار و شدت انقلاب ارجح») + تعلیل مفاضله اثر (انقلاب دینی بر اجتماع).

صورت منطقی

- P1: آیه ی قرآن می فرماید: «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» (وقتی آسمان شکافته شود).
P2: در منطق تاویلی حضرت بهاء الله، مقصود از «سما» در این جا، سماء ادیان و شرایع پیشین است، نه آسمان محسوس و مادی.
P3: با ظهور هر دین جدید، دین پیشین به پایان می رسد، احکام آن منسوخ و نظم آن دین شکافته می شود (تفطر می یابد).
P4: این تفطر یعنی انقطاع نظم دینی سابق و ظهور نظم دینی جدید، امری بسیار عظیم تر است از گسست نظام کیهانی ظاهری که انسان های عامی گمان می کنند.
P5: عوام الناس (همج رعاع) تفطر سماء را فقط به معنا ویرانی آسمان فیزیکی می فهمند، در حالی که حقیقت آن، تغییر و دگرگونی بنیادین در نظم دینی است.
C: بنابراین، تفطر حقیقی سماء در قرآن، نماد منسوخ شدن دین پیشین و آغاز ظهور دینی جدید است، نه رخدادهای کیهانی ظاهری، و این تحول معنوی عظیم تر و واقعی تر از هر تفسیر ظاهری است.

صورت شرطی

اگر مقصود از آیه «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» سماء ادیان و شرایع باشد،
و اگر با ظهور دیانت جدید، شریعت قبلی با همه احکام و نهادهایش از هم گسسته و باطل می شود،
و اگر این گسستن نظم دینی، انقلابی در هستی معنوی بشر به شمار می رود،

آنگاه شکافته شدن این "سماء معنوی" (ادیان پیشین) به مراتب عظیم‌تر و مهم‌تر است از شکافتن آسمان فیزیکی، چنان‌که
ظاهرگرایان پنداشته‌اند.

بند ۴۷: اقامه حدود الهی توسط مظاهر، بی نصیرِ ظاهری، همراه صبر و تحمل بر ایذاء عام
 "و دیگر زحمت و مرارت آن طلعات را ملاحظه نما که بی ناصر و معینِ ظاهری در مقابلِ جمیع اهل ارض اقامه حدود الله
 می فرمایند. با آن همه ایذاء که بر آن وجود های مبارکه لطیفه رقیقه وارد می شود و با کمال قدرت صبر می فرمایند و با
 نهایت غلبه تحمل می نمایند."

Moreover, consider the hardships and the bitterness of the lives of those Revealers of the
 divine Beauty. Reflect, how single-handed and alone they faced the world and all its peoples,
 and promulgated the Law of God! No matter how severe the persecutions inflicted upon those
 holy, those precious, and tender Souls, they still remained, in the plenitude of their power,
 patient, and, despite their ascendancy, they suffered and endured.

"با کمال قدرت صبر می فرمایند"

حضرت به الله میفرمایند: "سبب عدم ظهور مظاهر عدل و مطالع فضل به اسباب قدرت ظاهریه و غلبه مُلکیه، همین
 شئونات فصل و تمیز بوده. چه اگر آن جواهر قدم علی ما کَانَ علیه ظاهر شود و تجلی فرماید احدی را مجال انکار و اعراض
 نمآید بلکه جمیع موجودات از مشاهده ی انوار او مُنْصَبِق بلکه فانی محض شوند. دیگر در این مقام مُقبل الی الله از
 مُعرض بالله منفصل نگردد" (دریای دانش ص ۱۳۸)

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی-تاریخی (سیره مظاهر در ادوار) + تعلیل اخلاقی-الهیاتی (فضیلت صبر به مثابه برهان
 صدق) + قیاس شرطی/استثنائی ضمنی («اگر دعوی از نفس بود => فروپاشی در ایذاء؛ و حال آنکه دوام و صبر => تأیید
 الهی»).

صورت منطقی

P1: مظاهر الهی (طلعات مقدسه) در زمان ظهور، از حمایت ظاهری مردم برخوردار نیستند و بی یار و بی معین در میان
 جامعه بشری ظاهر می شوند.

P2: آنان در عین رقت طبع و لطافت روح، مورد ایذاء و آزار شدید قرار می گیرند.

P3: علی رغم این رنج ها و ایذاء ها، مظاهر مقدسه با کمال صبر و نهایت غلبه در برابر این مصائب ایستادگی می کنند.

P4: با وجود همه سختی ها، این نفوس مقدسه، مأموریت خود را در اقامه حدود الله و تعلیم حقیقت متوقف نمی سازند.

C: پس مظاهر الهی تنها با اتکاء بر قدرت الهی و مأموریت قدسی خویش، بدون پشتیبانی ظاهری، در برابر عالمیان قیام
 کرده، رسالت الهی را با استقامت کامل به انجام می رسانند.

صورت شرطی

اگر مظاهر الهی در زمان ظهور خود هیچ یاور و پشتیبان ظاهری در میان مردم ندارند،

و اگر با وجود آزار و رنج های طاقت فرسا، با نهایت صبر و قدرت به راه خود ادامه می دهند،

و اگر در همین حالت، اقامه ی حدود الهی و تعلیم معارف را ترک نمی نمایند،

آنگاه ثابت می شود که نیروی آنان از سرچشمه ای الهی و مأموریتی الهی ناشی می شود، نه از حمایت مردمان یا قدرت های
 دنیوی.

بند ۴۸: «تبدیل ارض» = تبدیل قلوب به ارض معرفت و حکمت به باران رحمت؛ نشانه‌اش علم لدنی در بی‌تعلیم‌دیدگان "و همچنین معنی تبدیل ارض را ادراک نما که غمام رحمت آن سماء بر قلوبی که نیسان مکرمت می‌ذول داشت، تبدیل شد اراضی آن قلوب به ارض معرفت و حکمت. و چه ریاحین توحید که در ریاض قلوبشان انبات شده و چه شقایق‌های حقایق علم و حکمت که از صدور منبرشان روئیده. و اگر ارض قلوبشان تبدیل نمی‌شد چگونه رجالی که حرفی تعلیم نگرفته‌اند و معلم را ندیده‌اند و به هیچ دبستانی قدم نگذاشته‌اند به کلمات و معارفی تکلم می‌نمایند که احدی ادراک نتواند نمود؟ گویا از تراب علم سرمدی سرشته شده‌اند و از آب حکمت لدنی عجین گشته‌اند. این است که می‌فرماید: "أَلَعَلَّمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ." و این نحو از علم است که ممدوح بوده و هست. نه علوم محدوده که از افکار محجوبه کدره احداث شده و آن را گاهی از هم سرقت می‌نمایند و بر دیگران افتخار می‌کنند."

In like manner, endeavor to comprehend the meaning of the "changing of the earth." Know thou, that upon whatever hearts the bountiful showers of mercy, raining from the "heaven" of divine Revelation, have fallen, the earth of those hearts hath verily been changed into the earth of divine knowledge and wisdom. What myrtles of unity hath the soil of their hearts produced! What blossoms of true knowledge and wisdom hath their illumined bosoms yielded! Were the earth of their hearts to remain unchanged, how could such souls who have not been taught one letter, have seen no teacher, and entered no school, utter such words and display such knowledge as none can apprehend? Methinks they have been molded from the clay of infinite knowledge, and kneaded with the water of divine wisdom. Therefore, hath it been said: "Knowledge is a light which God casteth into the heart of whomsoever He willeth." It is this kind of knowledge which is and hath ever been praiseworthy, and not the limited knowledge that hath sprung forth from veiled and obscured minds. This limited knowledge they even stealthily borrow one from the other, and vainly pride themselves therein!

غَمَام: هیکل انسانی و جسم عنصری مظهر امرالله و صفات و شؤونات بشری ایشان و ایضاً آنچه مخالفت آمیال و انتظارات مردم باشد مثل تغییر احکام و تبدیل شرائع و غیره ... معنی لغوی: دود، ابر است و در نص که می‌فرمایند "غَمَام مکرمت مرتفع" یعنی رحمت الهی که به مثابه ابر است، همه جا را می‌پوشاند. و "شمس غیب از افق قدرت ظاهر" نیز تشبیهی است که مظهر ظهور به خورشید تشبیه شده که از عالم غیب با قدرت الهی به عرصه ی شهود می‌آید. تا زمانی که ظاهر نشده غیب است و بعد از ظهور، شهود حاصل می‌شود.

نیسان: نیسان (کلمه ایست سریانی) ماه باران‌های نافع بهاری (ماه دوم بهاری) - ماه چهارم از سال رومی (برابر اپریل) - مجازاً و به کنایه به خود باران بهاری و باران نیسانی نیز اطلاق شده است.

"تبدیل شد اراضی آن قلوب"

قلوب عباد به زمین تشبیه شده که جنس آن تغییر می‌کند. از جنس حکمت الهی می‌شود. از جنس محبت می‌شود.

ریاض: مصدر راض- یروض، ریاضة بمعنی رام و خاضع کردن است. ایضاً رَوْضَة به باغ و بستانی که حسن منظر و خوشبویی آن به نهایت رسیده باشد می‌گویند.

انبات: رویانیدن - روئیدن گیاه

حکمت لدنی: حکمت فطری، آنچه کسی را بدون سعی او و کوشش غیر، محض بفضل خویش از نزد خود حق تعالی عطا فرموده باشد یا بدون تعلیم غیر از نزد طبیعت ذهن او باشد و این منسوب است به لدن که به معنی نزد است. سهروردی می‌گفت که حکمت بر دو نوع است: حکمت لدنی و حکمت عتیق. حکمت عتیق یعنی حکمت قدیم همواره بوده و در قدیم هندی‌ها و ایرانی‌ها و بابلی‌ها و مصری‌ها و بعد از آن یونانی‌ها برخوردار بوده‌اند. اما حکمت لدنی خاصان از آن

برخوردار می‌شوند. اما در آغاز این دو حکمت از یک مبدأ سرچشمه می‌گرفته و آن ادريس بوده که نام دیگر آن هرمس است. بعد از اینکه مردم حکمت از ادريس آموختند به عقیده او به دو شاخه شد که یکی به سمت ايران و دیگری به طرف مصر و بعد این دو شاخه وارد اسلام گردید.

ملاصدرا درباره علم لدنی در اشراق سوم، علم لدنی را که بدون فکر و تأمل و بدون وساطت بشری از جانب خدا افزایه می‌شود معلول رسیدن نفس ناطقه به مرتبه اعلا می‌داند تا حدی که شباهت به روح اعظم و عقل کلی پیدا کند و با روح اعظم اتصال کلی پیدا کند و به آیه ۳۵ سورة نور مثال می‌زند که علم را به نور تشبیه می‌کند. (صدرالمآلهین، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۳۴۱؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۸۰ - ۴۸۳ سجادی، فرهنگ و اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۴۵۹ - ۴۶۱)

قیصری در شرح فصوص، ضمن توضیح حدیث پیامبر (ص) «من شهر دانش و علی (ع) در آن است» می‌گوید: «علم نبی، علمی است که از طریق وراثت [و تفضل الهی] به دست آمده نه از طریق کسب و دراست و آن علم لدنی است که خدا افزایه کرده به نزدیک‌ترین کس به رسول خدا (ص)» (قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، فص حکمت رحمانیه فی کلمه السلطانیه، ص ۹۴۰؛ خوارزمی، فص حکمت رحمانیه فی کلمه هارونیه، ج ۲، ص ۷۱۳؛ فرغانی، مشارق الدرراری، ص ۸۶) فیض کاشانی علم لدنی را برای پیامبران مرسل و امامان قایل می‌شود، کسانی که ارتباط با خدا از خلق و بر عکس او را باز ندارد. (فیض کاشانی، المحجة البيضاء، ترجمه شده با عنوان راه روشن، ترجمه محمدصادق عارف، ج ۴، ص ۴۳۱ - ۴۳۲؛ همان، ج ۵، ص ۶۶) از نظر ایشان آخرین درجه علم آموزی درجه پیامبری است که همه حقایق یا بیشتر آن بدون درس خواندن و با کشف الهی در اسرع وقت حاصل می‌شود و جز پیامبر، کسی حقیقت نبوت را نمی‌داند. (همان، ج ۵، ص ۲۸).

قال رسول الله صلى الله عليه و اله "الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَن يَشَاءُ." علم نوری است که خدا در قلب هر کسی که بخواهد می‌اندازد. "مصباح الشریعة، ص ۱۶. نیز ر.ک: منیة المرید، ص ۱۴۸ و ۱۶۷؛ بحارالانوار، ج ۱، ص ۲۲۴؛ مشکاة الانوار، ص ۳۲۵.

حدیث مشابه دیگری نیز از حضرت رسول موجود است به همین مضمون که می‌فرمایند: "لیس العلم بکثرة التعليم و التعلم بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء" یعنی علم به زیادی یادگیری و یاد دادن نیست، بلکه نوری است که خداوند در قلب هر کس بخواهد می‌افکند.

جنس استدلال/قیاس: تمثیلی-تاویلی (ارض=قلب، غمام/نیسان=رحمت) + قیاس شرطی/علی از اثر به سبب («اگر قلب متحول نشود، صدور معارف فوق تعلیم ممکن نیست») با استشهاد نقلی («العلم نور یقذفه الله...») و استقرای تاریخی از موارد «آمی» ان اهل حکمت.

صورت منطقی

- P₁: قلوب انسان‌ها (اراضی نفوس) با بارش غمام رحمت از آسمان حقیقت، قابل دگرگونی و تبدیل‌اند.
P₂: با افزایه‌ی باران رحمت و مکرمت الهی، قلوب مهیا می‌شوند تا ریاط توحید و حکمت الهی در آن‌ها بروید.
P₃: این تبدیل در عمل نمایان می‌گردد، چون افرادی که پیش‌تر هیچ معلمی ندیده‌اند و در مکتبی تعلیم نگرفته‌اند، سخنانی می‌گویند که ورای طاقت درک دیگران است.
P₄: این سخنان و معارف، نه حاصل علوم متعارف بشری، بلکه از علم الهی و نور لدنی نشأت می‌گیرند: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَن يَشَاءُ.»

C: بنابراین، تبدیل ارض (قلوب) به ارض معرفت و حکمت، نه استعاره‌ای ادبی بلکه حقیقتی روحانی است که در آن، دل‌های آماده به سرچشمه علم الهی متصل می‌شوند و حامل معارفی می‌گردند که هیچ مکتب یا معلمی قادر به تعلیم آن‌ها نیست.

صورت شرطی

اگر دل انسان به وسیله‌ی غمام رحمت الهی سیراب شود،
و اگر این دل‌ها به ارضی حاصلخیز برای رویش توحید و حکمت بدل گردند،
و اگر افرادی که هیچ‌گاه در مدرسه‌ای تعلیم نیافته‌اند، سخنانی گویند که فراتر از توان فهم بشر است،
آنگاه می‌توان گفت این علم از سنخ علم بشری نیست، بلکه نوری الهی است که خداوند در دل‌های برگزیدگان خود می‌افکند؛ و این همان معنای «تبدیل ارض» در قرآن و حدیث است.

توضیح تأویلی در قالب منطقی

در این فراز، ارض استعاره‌ای از قلب انسان است، و تبدیل ارض یعنی دگرگونی کیفی در ساختار وجودی انسان از طریق ارتباط با حقیقت الهی.

باران نیسان رمز بارش فیض الهی است که شرایط تولد معنوی را در دل مهیا می‌سازد.

رشد ریاط توحید و حکمت در قلوب به معنای تولد معارف قدسی است که از عقل‌گرایی رایج مستقل‌اند.

نتیجه: علم حقیقی از جنس نور است، نه از جنس اندوخته‌های ذهنی یا نظریات بشری محدود. این علم لدنی است، نه اکتسابی؛ و تنها در دل‌های متبدل پدید می‌آید.

بند ۴۹: «تبدیل ارض» = تبدیل قلوب از تعینات و ظلمات به قابلیت تجلی علم لدنی («یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ»).

ای کاش صدرهای عباد از نقوش این تحدیدات و کلمات مُظلمه پاک و مقدّس می شد که لَعْلَ به تجلی انوار شمس علم و معانی و جواهر اسرار حکمت لدنی فائز می گشت. حال ملاحظه نما، اگر این اراضی جرزه وجود تبدیل نمی شد چگونه محلّ ظهور اسرار احدیه و بروز جواهر هویت می شد؟ این است که می فرماید: "یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ".

Would that the hearts of men could be cleansed from these manmade limitations and obscure thoughts imposed upon them! haply they may be illumined by the light of the Sun of true knowledge, and comprehend the mysteries of divine wisdom. Consider now, were the parched and barren soil of these hearts to remain unchanged, how could they ever become the recipients of the revelation of the mysteries of God, and the revealers of the divine Essence? Thus hath He said: "On the day when the earth shall be changed into another earth."

صدر: قلب

تَحْدِید: حُد و اندازه معین کردن - محدود کردن

لَعْلَ: انتظار می رود که - امید است که

جرزه: شوره زار، زمین خشک و بی گیاه

هویه: هستی، وجود، باطن، ذات

تحدیدات و کلمات مُظلمه: علوم و امور محدود و ناقص.

"یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ".

از سوره ی ابراهیم آیه ی چهل و هشتم است. که کامل آن چنین است: یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ یعنی روزی که زمین به غیر این زمین، و آسمان ها [به غیر این آسمان ها] تبدیل شود، و [همه] در پیشگاه خدای یگانه قَهَّار حاضر شوند.

حضرت بهالله این قسمت آیه را ذکر میکنند که میفرماید: روزی که زمین به غیر از این زمین تبدیل شود. احمد، ابن جریر، ابن ابی حاتم و ابو نعیم - در کتاب الدلائل - از ابی ایوب انصاری روایت کرده اند که گفت: یکی از علمای یهود نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و عرض کرد: به من خبر ده از معنای کلام خدا که می فرماید: (یوم تبدل الارض غیر الارض) آن روز خلاق کجا هستند؟ فرمود مهمانان خدایند و هیچ چیز خدا را عاجز نمی کند. علامه طباطبائی در المیزان بعد از ذکر چندین حدیث که با هم تفاوت های معنایی بسیار دارد در خصوص آیه ذکر شده مینویسد: اختلاف روایات در تفسیر (تبدیل زمین) خالی از این دلالت نیست که مقصود از همه آنها مثال است که به منظور تقریب ذهن زده شده، و گر نه آنچه مسلم از معنای تبدیل است این است که آن روز هم، حقیقت زمین و آسمان تفاوتی پیدا نمی کنند، چیزی که هست نظام آخرتی آنها با نظام دنیائیشان فرق می کند.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی نص + قیاس شرطی/علی («طهارت صدر ⇒ قابلیت تجلی معانی») با استشهاد قرآنی؛ مواد: مقبولات دینی + حدسیات تفسیری.

صورت منطقی

P1: صدرهای (دل های) انسان ها آکنده از "نقوش تحدیدات" و "کلمات مظلمه" است.

P2: تا وقتی این نقوش و اوهام از دل ها زدوده نشود، نور علم و حکمت لدنی در آن ها تجلی نمی یابد.

P3: تنها وقتی که "ارضی جرزه وجود" یعنی دل های خشکان و مرده، دگرگون و زنده شوند، می توانند محلّ تجلی اسرار الهی گردند.

P4: آیه "یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ" اشاره به همین دگرگونی روحانی در قلوب دارد، نه صرفاً تحولی فیزیکی در ارض ظاهری.

C: پس، تطهیر درون از اوهام و تصورات محدود مقدمه ای ضروری برای دریافت تجلی انوار علم الهی و حکمت لدنی است؛ و این دگرگونی قلبی همان معنای حقیقی تبدیل ارض است که در قیامت معنوی رخ می دهد.

صورت شرطی

اگر دل انسان از نقوش تعینات و مفاهیم تاریک پاک گردد،

و اگر اراضی خشک وجود آدمی تبدیل به زمین حاصلخیز و زنده شود،
آنگاه این دل می‌تواند محلّ تجلّی انوار علم الهی و اسرار احدیّه شود،
و در نتیجه مصداق آیه "تبدیل ارض به غیر ارض" تحقق می‌یابد، که دلالت بر قیامت باطنی و دگرگونی روحی در وجود
انسانی دارد، نه صرف تغییر فیزیکی در زمین.

نکته‌ی تأویل در خود منطق

حضرت بهاءالله تأویل قرآنی آیه "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ" را ارائه می‌فرماید. ارض در اینجا نه زمین طبیعی، بلکه قلب
انسان و جوهر وجود اوست. تبدیل آن، اشاره به قیامت باطنی دارد که در آن انسان از خاک طبیعت و غفلت به آگاهی و
روحانیت بدل می‌گردد.
نقوش تحدیدات اشاره به محدودیت‌های زبانی، فرهنگی و دینی‌ای دارد که فهم معنوی را محصور می‌کنند. تنها با تطهیر از
این نقوش است که انسان می‌تواند دریافت‌کننده اسرار الهی شود.

بند ۵۰: تبدیل ارضِ ظاهره نیز به اثرِ «نَسَمَاتِ جود»؛ تعمیم تحول از قلوب به عالمِ مُلک

"و از نسَماتِ جود آن سلطانِ وجود ارضِ ظاهره هم تبدیل یافته لَوْ أَنْتُمْ فِي أَسْرَارِ الظُّهُورِ تَتَفَكَّرُونَ."

The breeze of the bounty of the King of creation hath caused even the physical earth to be changed, were ye to ponder in your hearts the mysteries of divine Revelation.

نَسَمَات: نَفَس، دَم، روح

جود: کرم، بخشش

"لَوْ أَنْتُمْ فِي أَسْرَارِ الظُّهُورِ تَتَفَكَّرُونَ." از جمالِ مبارک است به این مضمون که اگر شما در اسرارِ ظهورِ تفکر کنید.

جنس استدلال/قیاس: تمثیلی-تاویلی با تعلیلِ علی/متافیزیکی (فیضی واحد $\Rightarrow$ اثر در باطن و ظاهر) + استنتاجِ تعمیمی از قاعدهٔ تبدیلِ قلوب.

صورت منطقی:

P₁: نَسَمَاتِ جودِ سلطانِ وجود (یعنی فیوضاتِ ظهورِ الهی) دارای تأثیرِ احیاگر و دگرگون‌کننده‌اند.

P₂: این فیوضات نه تنها ارضِ باطنی (دل و قلبِ انسان)، بلکه ارضِ ظاهره (جهانِ مادی و اجتماعی) را نیز متحول می‌سازند.

P₃: این تأثیر و دگرگونی برای کسی قابلِ درک است که در اسرارِ ظهورِ تدبّر و تفکر کند.

C: پس در پرتوِ ظهورِ مظهریِ الهی، ارضِ ظاهره نیز تحت تأثیرِ نَفحاتِ روحانیِ دگرگون می‌شود، ولی درک این معنا جز از طریق تأمل در اسرارِ ظهورِ میسر نیست.

صورت شرطی:

اگر نَفحاتِ جودِ مظهرِ الهی به جهان می‌وزد،

و اگر انسان در اسرارِ ظهورِ تأمل کند،

آنگاه درمی‌یابد که حتی زمینِ ظاهری نیز از برکتِ آن ظهور، دگرگون می‌شود.

نکته تاویلی در صورت منطقی:

«نَسَماتِ جود» کنایه از فیوضاتِ رحمت و تجلیاتِ مظهرِ الهی است.

«ارضِ ظاهره» می‌تواند اشاره به عالمِ طبیعت، نظمِ اجتماعی، یا ساختارهای دینی و تمدنی باشد.

از نظر حضرت بهاء‌الله، ظهورِ الهی نه تنها ارواح را متحول می‌سازد، بلکه در طول تاریخ، بنیان‌های اجتماعی و مدنی را نیز تغییر می‌دهد.

عبارت پایانی «لَوْ أَنْتُمْ فِي أَسْرَارِ الظُّهُورِ تَتَفَكَّرُونَ» دعوتی به درکِ باطنی، و ردّ تفسیرهای سطحی و ظاهربینانه است.

بند ۵۱: تأویل «والأرض جميعاً قبضته...» به «ارض معرفت» و «سماوات ادیان»؛ نفی تجسیم و بیان قبض علم کهن و بسط زمین معرفت تازه در قلوب

"و دیگر معنی این آیه را ادراک نما که می فرماید: "والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ". مضمون آن این است که همه زمین اخذ شده، در دست اوست روز قیامت و آسمان پیچیده شده، در دست راست اوست. حال قدری انصاف می خواهد که اگر مقصود این است که مردم ادراک نموده اند چه حسن بر آن مرتب می شود؟ وانگهی این مسلم است که حق منبع، دستی که مرئی شود به بصر ظاهر و مرتکب این امورات شود منسوب به ذات نیست بلکه کفری است محض و افکی است صرف اقرار بر چنین امری. و اگر بگوئی مظاهر امر او هستند که در قیامت به این امر مأمور می شوند این هم به غایت بعید است و بی فائده. بلکه مقصود از ارض، ارض معرفت و علم است و از سماوات، سماوات ادیان. حال ملاحظه فرما که چگونه ارض علم و معرفت که از قبل مبسوط شده بود به قبضه قدرت و اقتدار قبض نمود و ارض منیع تازه در قلوب عباد مبسوط فرمود و ریاحین جدید و گل های بدیعه و اشجار منیع از صدور منیره انبات نمود."

And now, comprehend the meaning of this verse: "The whole earth shall on the Resurrection Day be but His handful, and in His right hand shall the heavens be folded together. Praise be to Him! and high be He uplifted above the partners they join with him!" And now, be fair in thy judgment. Were this verse to have the meaning which men suppose it to have, of what profit, one may ask, could it be to man? Moreover, it is evident and manifest that no such hand as could be seen by human eye could accomplish such deeds, or could possibly be ascribed to the exalted Essence of the one true God. Nay, to acknowledge such a thing is naught but sheer blasphemy, an utter perversion of the truth. And should it be supposed that by this verse are meant the Manifestations of God, Who will be called upon, on the Day of Judgment, to perform such deeds, this too seemeth far from the truth, and is surely of no profit. On the contrary, by the term "earth" is meant the earth of understanding and knowledge, and by "heavens" the heavens of divine Revelation. Reflect thou, how, in one hand, He hath, by His mighty grasp, turned the earth of knowledge and understanding, previously unfolded, into a mere handful, and, on the other, spread out a new and highly exalted earth in the hearts of men, thus causing the freshest and loveliest blossoms, and the mightiest and loftiest trees to spring forth from the illumined bosom of man.

مبسوط: گسترده

منیع: عالی مقام، بلند مرتبه

قبض نمود: جمع کرد، برچید

انبات نمود: رویانید

از سوره ی زمر آیه ی شصت و هفتم است که عین آیه این است که "وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ" یعنی: و خدا را آن گونه که سزاوار اوست نشناختند، در حالی که زمین در روز قیامت یکسره در قبضه قدرت اوست، و آسمان ها هم درهم پیچیده به دست اوست؛ منزّه و برتر است از آنچه با او شریک می گیرند.

حضرت به الله به این قسمت اشاره میکنند که خود چنین ترجمه کرده اند "همه زمین اخذ شده، در دست اوست روز قیامت و آسمان پیچیده شده، در دست راست اوست" وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ "

"اگر مقصود این است که مردم ادراک نموده اند چه حسن بر آن مرتب می شود"

آنچه که مردم در خصوص این آیه استنباط کرده اند در تفاسیر آمده است.

در تفسیر المیزان در خصوص آیه ی مورد بحث میخوانیم: "منظور از کلمه (ارض) کره زمین است با همه اجزاء و اسبابی

که در آن در یکدیگر فعالیت دارند. و کلمه (قبضة) مصدر به معنای (مقبوض) است، و قبض بر هر چیز و بودن آن در قبضه، کنایه است از تسلط تام بر آن، یا انحصار تسلط صاحب قبضه بر آن. و مراد در اینجا معنای دوم است، چون آیه (و الامر یومئذ لله) و آیاتی دیگر این معنا را تأیید می کنند. آیه معنای انحصار ملک و امر و حکم و سلطان و امثال آن در روز قیامت برای خدای تعالی، این نیست که این عناوین در دنیا منحصر در خدا نباشد، بلکه معنایش این است که در قیامت این عناوین بهتر ظهور دارد و اهل محشر آنها را به وضوح درک می کنند، بر خلاف دنیا که در آنجا این معانی برای همه روشن نیست و گرنه در دنیا هم این عناوین مال خدا است. پس معنای بودن زمین در قیامت در قبضه خدا، این است که در قیامت این معنا را برای مردم روشن می شود، نه اینکه اصل آن تنها در قیامت پیدا می شود و خدا تنها در آن روز دارای چنین تسلط و مالکیت می گردد. (و السموات مطویات بیمینه) - یمین هر چیزی، دست راست و سمتی که از سمت دیگر قویتر است می باشد، و این کلمه را به طور کنایه در قدرت استعمال می کنند. و از سیاق آیه بر می آید که حاصل دو جمله، یعنی دو جمله (و الارض جمیعاً قبضته یوم القیامة) و جمله (و السموات مطویات بیمینه)، این است که در آن روز سببهای زمینی و آسمانی از سببیت می افتند، و ساقط می شوند و آن روز این معنا ظاهر می گردد که هیچ مؤثری در عالم هستی بجز خدای سبحان نیست.

ایضاً در تفسیر نمونه میخوانیم: "(قبضة) به معنی چیزی است که در مشت می گیرند، و معمولاً کنایه از قدرت مطلقه و سلطه کامل بر چیزی است همانگونه که در تعبیرات روزمره می گوئیم فلان شهر در دست من است و یا فلان ملک در قبضه و مشت من می باشد.

(مطویات) از ماده (طی) به معنی به هم پیچیدن است که گاه کنایه از گذشتن عمر یا عبور از چیزی نیز می باشد. تعبیر فوق در مورد آسمانها به صورت واضحتری در آیه ۱۰۴ سوره انبیا آمده است یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب: (در آن روز آسمانها را همچون طوماری درهم می پیچیم).

کسی که طوماری را درهم پیچیده و در دست راست گرفته کاملترین تسلط را بر آن دارد مخصوصاً انتخاب یمین (دست راست) به خاطر آن است که غالب اشخاص کارهای مهم را با دست راست انجام می دهند و قوت و قدرت بیشتری در آن احساس می کنند.

کوتاه سخن اینکه: همه این تشبیهات و تعبیرات کنایه از سلطه مطلقه پروردگار بر عالم هستی در جهان دیگر است، تا همگان بدانند در عالم قیامت نیز کلید نجات و حل مشکلات در کف قدرت خداوند است، تا به بهانه شفاعت و مانند آن به سراغ بتها و معبودهای دیگر نروند.

حضرت بهالله جل الاسمه الاعظم چند دلیل عقلی در تفسیر آیه میآورند، اول اینکه میفرمایند کسانی که میانگازند، لفظ دست در این آیه معنایی مرئی ندارد و با چشم ظاهر دیده نمیشود، و ذات خداوند که مجرد است منزّه است از اینکه برای او دست و پای را متصور شویم و کسانی که تفسیری انتروپرومورفیک از خداوند دارند کفر محض میگویند. اگر هم متصور شویم که "مظاهر امر او هستند که در قیامت به این امر مأمور می شوند این هم به غایت بعید است و بی فائده" یعنی اگر چنان فهم کنیم که پیامبران که ایادی امرالله هستند به ظاهر ظاهر زمین را اخذ میکنند و آسمان را همچون طوماری در هم میپیچند هم کاری عبث و بی فایده و به دور از عقل سلیمی را برای ایشان قائل شده ایم. چرا که اساساً آسمان در هم پیچیدنی نیست.

در نهایت حضرت بهالله چنین تفسیر میکنند که "مقصود از ارض، ارض معرفت و علم است و از سماوات، سماوات ادیان." یعنی در زمان ظهور جدید که قیامت دین سلف است معرفت و علم از ایشان اخذ شده و تعالیم آن همچون طوماری پیچیده میشود و تعالیم جدید نازل میگردد.

جنس استدلال/قیاس: برهان تنزیهی + (via negativa) قیاس استثنایی منفصل («یا دست جسمانی ⇒ تجسیم/کفر → باطل؛ یا تأویل رمزی ⇒ ارض=معرفت، سماوات=ادیان → ثابت») با تعلیل اثر/ثمر (ظهور ریاحین معارف در قلوب)؛ مواد: اولیات تنزیه، مقبولات/مشهورات کلامی، حدسیات تفسیری.

صورت منطقی:

P₁: در آیه مورد بحث، "ارض" به معنای ارض معرفت و علم، و "سماوات" به معنای ادیان و شریعت‌های پیشین است.

P₂: در یوم القیامة، ارض معرفتی که پیش از آن مبسوط بوده است، به قبضه‌ای اقتدار الهی درمی آید و منسوخ می گردد.

P₃: همزمان، شریعت‌های پیشین (سماوات ادیان) پیچیده می شوند (به پایان می رسند) و دین جدید و معرفتی نوین در قلوب مؤمنان بسط می یابد.

P₄: انتساب «دست» یا «قبضه» یا «یمین» به ذات حق به معنای جسمانیت یا تجسم نیست، بلکه اشاره به قدرت و اراده تکوینی او دارد.

C: بنابراین، مقصود از این آیه بیان نفی شریعت‌های پیشین و بسط دین جدید و نظام تازه‌ای از معرفت در قیامت ظهور جدید است، نه تحقق ظاهری جسمانیت خداوند یا وقوع حوادث طبیعی فیزیکی.

صورت شرطی:

اگر

(۱) واژه‌های «ارض» و «سما» را در سیاق تأویل‌های قرآنی فهم کنیم،

و اگر

(۲) بدانیم که قبض ارض و طیّ سماوات کنایه از نفی معرفت‌ها و ادیان پیشین و تأسیس امر جدید الهی است،

آنگاه

در خواهیم یافت که آیه مزبور اشاره به ظهور جدید الهی و تجدد دیانت و معرفت دارد، نه به وقایع جسمانی و ظاهری.

تحلیل تأویلی در درون استدلال:

«ارض»: نماد بسط معرفت پیشین است که به هنگام ظهور جدید "قبض" می‌شود، یعنی منسوخ و مختوم می‌گردد.

«سما»: نماد ادیان قبلی است که «طیّ» می‌شود؛ یعنی دوران نفوذ آن پایان می‌یابد.

«قبضه» و «یمین»: استعاره از سلطه و قدرت تشریعی و تکوینی خداوند است که از طریق مظهر جدید تجلی می‌یابد.

در نتیجه، «یوم‌القیامه» همان زمان تجدد دین و برجیده‌شدن شریعت‌های گذشته است، نه پایان فیزیکی دنیا.

بند ۵۲: طَيَّ «سماواتِ ادیان» پیشین و ارتفاعِ «سماءِ بیان» با شمس/قمر/نجومِ اوامرِ جدید؛ خاموشیِ ظنون و افروختنِ مصباحِ یقین

و همچنین ملاحظه کن که سماواتِ ادیان مرتفعه در قبل چگونه در یمین قدرت پیچیده شد و سماءِ بیان به امرالله مرتفع گشت و به شمس و قمر و نجومِ اوامرِ بدیعه جدید تزیین یافت. این است اسرار کلمات که بی حجاب کشف و ظاهر گشته تا ادراک صبح معانی فرمائی و سراج های ظنون و وهم و شک و ریب را به قوت توکل و انقطاع خاموش نمائی و مصباحِ جدید علم و یقین در مشکات قلب و دل برافروزی.

In like manner, reflect how the elevated heavens of the Dispensations of the past have, in the right hand of power, been folded together, how the heavens of divine Revelation have been raised by the command of God, and been adorned by the sun, the moon, and stars of His wondrous commandments. Such are the mysteries of the Word of God, which have been unveiled and made manifest, that haply thou mayest apprehend the morning light of divine guidance, mayest quench, by the power of reliance and renunciation, the lamp of idle fancy, of vain imaginings, of hesitation, and doubt, and mayest kindle, in the inmost chamber of thine heart, the newborn light of divine knowledge and certitude.

سماءِ بیان: دیانتِ بیان، آسمانِ بیان، امر حضرت باب
ریب: شک و گمان

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی + تمثیلِ نظام‌مند (سماء=دین، شمس/قمر/نجوم=اوامر) + قیاسِ شرطی/غایی
ارشادی («توکل و انقطاع ⇒ اطفاءِ ظنون و اشراقِ یقین»); مواذ: مقبولات/نقول دینی و حدسیاتِ تفسیری.

صورت منطقی:

- P₁: در هر ظهور جدید، ادیان و شرایع پیشین (سماواتِ پیشین) به قدرت امر الهی «پیچیده» شده و خاتمه می‌یابند.
P₂: با نزول دین جدید (مانند بیان در این عبارت)، سماواتِ تازه‌ای از اوامر و احکام جدید با شمس و قمر و نجوم تازه آراسته می‌شود.
P₃: این تجدد ادیان به معنای آشکار شدن اسرار کلمات الهی است که بدون حجاب برای طالبان حقیقی کشف می‌گردد.
P₄: هدف این انکشاف، رهایی از ظنون و اوهام و رسیدن به علم و یقین با توکل و انقطاع است.
C: بنابراین، هر گاه ظهور جدید رخ دهد و شریعتی جدید نازل گردد، دین پیشین پایان می‌یابد، و برای رهایی از ظن و وهم و دستیابی به نور یقین، باید به اسرار آشکار آن ظهور جدید توجه کرد و با دل سپردن و انقطاع، علم حقیقی را از آن اخذ نمود.

صورت شرطی:

اگر شرایع پیشین با امر الهی در ظهور جدید مختوم و "پیچیده" شوند،
و اگر شریعت جدید با اوامر تازه و آسمانی (شمس و قمر و نجوم جدید) برپا گردد،
و اگر این دین جدید اسرار آشکار الهی را بی حجاب نمایان کند،
و اگر انسان با توکل و انقطاع، از ظنون و اوهام روی گرداند،
آنگاه انسان می‌تواند به نور یقین و علم حقیقی دست یابد و در مشکات قلب خود مصباح معرفت الهی را روشن سازد.

بند ۵۳: رازِ کلماتِ مرموز = «امتحانِ عباد» برای تمییزِ قلوبِ جَیدِه از جرزه؛ سَنَتِ دائِمِ الهی

"و از جمیع این کلمات مرموزه و اشارات ملغزه که از مصادر امریه ظاهر می شود مقصود امتحان عباد است چنانچه مذکور شد تا معلوم شود اراضی قلوب جَیدِه منیره از اراضی جرزه فانیه. و همیشه این از سَنَتِ الهی در میان عباد بوده چنانچه در کتب مسطور است."

Know verily that the purpose underlying all these symbolic terms and abstruse allusions, which emanate from the Revealers of God's holy Cause, hath been to test and prove the peoples of the world; that thereby the earth of the pure and illuminated hearts may be known from the perishable and barren soil. From time immemorial such hath been the way of God amidst His creatures, and to this testify the records of the sacred books.

اشارات ملغزه: اشارات پیچیده و مبهم، مطالب رمزی و در قالب تمثیل

جیده: پاک و نیکو

جرزه: هلاک

" مقصود امتحان عباد است "

حضرت عبدالبهاء میفرمایند: " الطاف جمال غیب من دون شبهه و ریب شامل دوستانست ولی آزمایش و امتحان نیز شدید است قسم بالطاف رحمن رحیم که استخوان عبدالبهاء از خوف امتحانات جمال ابهی میگدازد و روح و قلب و جاننش مضطرب ولی امید از عنایت آن محبوب مجید است که این عبد و دوستان را نا امید نفرماید و نجات بخشد " (ص ۱۳۷ ج ۵ مائده آسمانی)

در قران، سوره ی بقره آیه ی ۱۵۵ نیز میفرمایند: وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ. یعنی: و قطعاً شما را به چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی و کاهشی در اموال و جانها و محصولات می آزمایشیم و مژده ده شکیبایان را.

و در سوره ی انبیاء آیه ی ۳۵ میفرمایند: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ یعنی هر نفسی چشمنده مرگ است و شما را از راه آزمایش به بد و نیک خواهیم آزمود و به سوی ما بازگردانیده می شوید.

و در جای دیگر از قول سلیمان می خوانیم: «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ» این از فضل پروردگار من است او می خواهد مرا آزمایش کند که من در برابر این نعمت شکرگزاری، یا کفران می کنم.

جنس استدلال/قیاس: تعلیل الهیاتی-تفسیری با استناد سَنَتِ (استقرای نقلی از کتب) + قیاس استثنایی منفصل («یا کلمات برای هدایت بی امتحان اند → نقض سَنَتِ تمییز؛ یا برای ابتلاء و تمییزاند → ثابت»).

صورت منطقی

P1: کلمات مرموز و اشارات ملغزه که از منابع وحی الهی صادر می شود، عمدی و مقصودمند هستند.

P2: مقصود این کلمات و اشارات، آزمودن و امتحان مردم است.

P3: این امتحان در هر ظهور الهی برای تفکیک قلوب پاک (ارض جَیدِه منیره) از قلوب مرده و ناپذیرا (ارض جرزه فانیه) صورت می گیرد.

P4: این سَنَتِ امتحان و ابتلاء، همیشگی و جاری در تمامی ظهورات و کتب الهی است.

C: بنابراین، رموز و اشارات پیچیده در سخنان مظاهر الهی نه به خاطر ابهام بی دلیل، بلکه برای امتحان نفوس است تا میزان آمادگی و صفای درونی قلوب آشکار گردد؛ و این خود جزء سنت دائمی الهی است.

صورت شرطی

اگر کلمات مرموز و اشارات پیچیده در آثار پیامبران الهی به قصد امتحان نازل شده باشد،
و اگر هدف این امتحان تمییز میان دل های پاک و آماده از دل های مرده و ناپذیرا باشد،

و اگر این نوع ابتلاء بخشی از سنت جاری خداوند در تمام ادوار وحی باشد، آنگاه باید فهم این کلمات را نه به معنای دشواری پی‌وجه، بلکه به عنوان ابزار تمییز و شناخت اهل اخلاص و اهل انکار تلقی کرد، و اهل تمییز در این آزمون به ادراک حقائق نائل خواهند شد.

این ساختار تحلیلی به خوبی نشان می‌دهد که رویکرد حضرت بهاءالله در تبیین رمز و ابهام در نصوص مقدس، از جنس «تربیتی» و «امتحانی» است، نه زبانی برای اقلیت‌سازی یا انحصارگرایی. در واقع، پیچیدگی کلمات مظهر الهی نوعی فیلتراسیون روحانی برای جداسازی قلوب قابل از قلوب غافل است؛ و این نکته در تمامی متون دینی همچون قرآن (مثلاً آیه ۷ سوره آل عمران) سابقه دارد.

بند ۵۴: تغییر قبله به مثابه امتحان عباد و تمییز مطیع از معترض

"و همچنین آیه قبله را ملاحظه فرمائید که بعد از هجرت شمس نبوت محمدی از مشرق بطحا به یثرب، رو به بیت المقدس توجه می فرمودند در وقت صلوات، تا آنکه یهود بعضی سخن های ناشایسته بر زبان راندند که ذکرش شایسته این مقام نیست و سبب تطویل کلام می شود. باری، آن حضرت بسیار مکدر شدند و به لحاظ تفکر و تحیر در سماء نظر می فرمودند. بعد جبرئیل نازل شد و این آیه تلاوت نمود: "قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا." تا آنکه در یومی آن حضرت با جمعی اصحاب به فریضه ظهر مشغول شدند و دو رکعت از نماز بجا آورده بودند که جبرئیل نزول نمود و عرض کرد: "قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ." در اثنای نماز حضرت از بیت المقدس انحراف جسته به کعبه مقابل شدند. فی الحین تزلزل و اضطراب در میان اصحاب افتاد به قسمی که جمعی نماز را بر هم زده اعراض نمودند. این فتنه نبود مگر برای امتحان عباد و إلا آن سلطان حقیقی قادر بود که هیچ قبله را تغییر ندهد و در آن عصر هم بیت المقدس را قرار فرماید و این خلعت قبول را از وی سلب ننماید."

And likewise, reflect upon the revealed verse concerning the "Qiblih." When Muhammad, the Sun of Prophethood, had fled from the dayspring of Bathá unto Yathrib, He continued to turn His face, while praying, unto Jerusalem, the holy city, until the time when the Jews began to utter unseemly words against Him—words which if mentioned would ill befit these pages and would weary the reader. Muhammad strongly resented these words. Whilst, wrapt in meditation and wonder, He was gazing toward heaven, He heard the kindly Voice of Gabriel, saying: "We behold Thee from above, turning Thy face to heaven; but We will have Thee turn to a Qiblih which shall please Thee." On a subsequent day, when the Prophet, together with His companions, was offering the noontide prayer, and had already performed two of the prescribed Rak'ats, the Voice of Gabriel was heard again: "Turn Thou Thy face towards the sacred Mosque." In the midst of that same prayer, Muhammad suddenly turned His face away from Jerusalem and faced the Ka'bih. Whereupon, a profound dismay seized suddenly the companions of the Prophet. Their faith was shaken severely. So great was their alarm, that many of them, discontinuing their prayer, apostatized their faith. Verily, God caused not this turmoil but to test and prove His servants. Otherwise, He, the ideal King, could easily have left the Qiblih unchanged, and could have caused Jerusalem to remain the Point of Adoration unto His Dispensation, thereby withholding not from that holy city the distinction of acceptance which had been conferred upon it.

بطحاء: [ب -] (اخ) بطحا. وادی مکه. معظمه و گاهی از بطحاء مکه. معظمه مراد باشد. (غیاث) (آندراج). وادی بمکه. (دمشقی). نام مقامی است در مکه. مبارکه. (مؤید الفضلاء). وادی مکه. معظمه و خود مکه. **یثرب:** نام قدیم شهر مدینه (کلمه یثرب نام قدیمی مدینه طیبه است، قبل از ظهور اسلام این شهر را یثرب میخواندند، بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به این شهر هجرت کردند نامش را مدینه الرسول نهادند، و سپس کلمه رسول را از آن حذف کرده و به مدینه مشهور گردید)

بیت المقدس: یا اورشلیم یا قدس، شهری در فلسطین اشغالی که نخستین قبله و سومین شهر مقدس مسلمانان (پس از مکه و مدینه) و مقدس ترین شهر جهان نزد یهودیان و مسیحیان است. این شهر، از مراکز زیارتی ادیان ابراهیمی است و هر یک از این ادیان، آثار و ساختمان هایی در آن دارند. بیت المقدس و برخی اماکن موجود در آن بنابر روایات شیعه، فضیلت بسیاری دارند چنان که در روایتی از امام حسن عسکری (ع)، نماز گزاردن در مسجد الاقصی در ردیف نماز گزاردن در مسجد الحرام دانسته شده و یک نماز در آن برابر با هزار نماز در دیگر مساجد است. (من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۰۴؛ تفسیر منسوب به امام حسن عسکری، ص ۶۶۱) بیت المقدس پیش از شهر مکه و کعبه، قبله مسلمانان بوده و مسلمانان به سوی آن نماز می گزارده اند. پیامبر اکرم (ص) در سال دوم هجری، به خواست الهی قبله خود را به سوی کعبه تغییر داد. در متون مسیحی نیز بیت المقدس جایگاه ویژه ای دارد. عهد جدید نیز بیش از ۱۳۰ بار کلمه اورشلیم آمده است. نام اورشلیم با وقایع مذهبی مهم مسیحیت همراه است و بسیاری از حوادث مهم مسیحیت در این شهر روی داده است. در بارو مسیحیان، اورشلیم شهری است که عیسی در آن به صلیب کشیده و دفن شد و سپس زنده شد و به آسمان رفت.

مقدس‌ترین کلیساهای مسیحی در اورشلیم واقع است و هر ساله میلیون‌ها مسیحی از نقاط مختلف جهان به زیارت آنها می‌شتابند. مسیحیان معتقدند که واقعه شام آخر عیسی بر یک بلندی با نام طور در قسمت شرقی بیت المقدس روی داده و عیسی پیش از آن که یهودا او را به رومی‌ها تسلیم کند، آخرین غذای زمینی را همراه شاگردانش صرف کرده است. مریم مقدس نیز در اورشلیم دفن شده است. در تورات، صدها بار از اورشلیم یاد شده و نام این شهر به صراحت برده شده است. در برخی فقرات، تصریح شده که خانه خدا در این شهر قرار دارد [عزرا باب پنج آیه شانزده] و در دهها آیه دیگر از عبارت «خانه خدا» برای مکانی در این شهر، استفاده شده است. به نقل تورات، داود نبی طرح ساختن خانه خدا در اورشلیم را ریخت؛ اما کار ساختن خانه خدا را فرزندش، سلیمان نبی آغاز کرد. به تصریح تورات، داود سی و سه سال بر اورشلیم حکومت کرده است. س از داود، فرزندش سلیمان در اورشلیم و همانجا که داود تعیین کرده بود، خانه را ساخت: «سلیمان کار ساختن خانه خدا را شروع کرد یعنی همان زمین خرم‌نکوبی ارونه بیوسی که در آن خداوند به داود پادشاه ظاهر شد و داود آنجا را برای خانه خدا در نظر گرفت.» [اول پادشاهان، ۱۶: ۳۸] اورشلیم بنابر تورات، شهر برگزیده یهوه (خدا) است [اول پادشاهان باب یازده آیه سیزده؛ اول پادشاهان باب یازده آیه سی و دو] در نظرگاه یهودیان معبد بیت المقدس، که در عبری "بیت همیقداش" نام دارد، به عنوان خانه خدا توسط حضرت سلیمان بنا شده است.

" بعضی سخن‌های ناشایسته بر زبان راندند "

پس از هجرت پیامبر (ص) به مدینه، یهودیان از قبله‌بودن بیت المقدس، سوءاستفاده کرده و آن را نشانه نقص اسلام و حقانیت خود معرفی می‌کردند. (بقره، ۱۴۶؛ انعام، ۲۰) [طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۲۰؛ زمخشری، الکشاف، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۳] بنابر برخی روایات، یهودیان مدینه مدعی بودند که مسلمانان قبله‌ای نداشته‌اند و آنان مسلمانان را به سوی بیت المقدس راهنمایی کرده‌اند. [طبری، جامع البیان، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۰]

"قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا."

قسمتی از سوره ی بقره، آیه ۱۴۴ است: ما [به هر سو] گردانیدن رویت در آسمان را نیک می بینیم پس [باش تا] تو را به قبله ای که بدان خشنود شوی.

آیه ی کامل چنین است: قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ. یعنی: ما [به هر سو] گردانیدن رویت در آسمان را نیک می بینیم پس [باش تا] تو را به قبله ای که بدان خشنود شوی برگردانیم پس روی خود را به سوی مسجدالحرام کن و هر جا بودید روی خود را به سوی آن بگردانید در حقیقت اهل کتاب نیک می دانند که این [تغییر قبله] از جانب پروردگارشان [بجا و] درست است و خدا از آنچه می کنند غافل نیست.

"قَوْلٌ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"

در همین سوره و در آیات ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۰ عیناً بنا به تاکید آمده است.

قسمتی از سوره ی بقره آیه ۱۴۹ است: پس رویت را به سمت مسجد الحرام برگردان.

آیه ی کامل چنین است: وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ. و از هر کجا بیرون آمدی روی خود را به سوی مسجدالحرام بگردان و البته این [فرمان] حق است و از جانب پروردگار تو است و خداوند از آنچه می کنی غافل نیست.

در تفسیر المیزان در خصوص این قسمت از آیه آمده است که: بعضی از مفسرین گفته اند: معنای این آیه این است که از هر جا که بیرون شده و به هر جا که وارد شدی، روی خود بسوی مسجدالحرام کن، بعضی دیگر گفته اند: معنایش این است که از هر شهری در آمدی، ممکن هم هست مراد به جمله (و من حیث خرجت) الخ مکه باشد که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از آنجا بیرون آمد، و آیه (من قریبتک الی اخرجتک) از آن خبر میدهد، و معنایش اینست که رو به کعبه ایستادن حکمی است ثابت برای تو، چه در مکه و چه در شهرهای دیگر، و سرزمینهای دیگر و جمله: (و انه للحق من ربک، و ما الله بغافل عما تعملون)، همین معنا را تاءکید و تشدید می کند.

" تزلزل و اضطراب در میان اصحاب افتاد "

به گفته روایات، در روز تغییر قبله، پیامبر (ص) به سوی بیت المقدس نماز ظهر می‌گزارد و طبق معمول، مردان پشت سر ایشان و زنان پشت مردان به نماز ایستاده بودند. پس از ادای دو رکعت از نماز، جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل شد و با ابلاغ

آیه ۱۴۴ سوره بقره پیامبر(ص) را به سوی کعبه برگرداند. [ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۶؛ شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۵].

شماری از مسلمانان از بر باد رفتن پاداش عبادت‌های گذشته خود و مردگان نشان ابراز نگرانی کردند. [مقاتل، تفسیر مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۴۶] پیامبر(ص) با تلاوت آیه ۱۴۳ سوره بقره به آنان پاسخ داد: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ (ترجمه: خدا ایمان شما را تباہ نمی‌کند، چراکه او بر مردمان مهربان و بخشاینده است) [بقره-۱۴۳] [بیهقی، دلائل النبوه، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۷۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۱۷]

جنس استدلال/قیاس: استناد نقلی (آیات «قد نرى تقلب وجهك...»، «فول وجهك...») + قیاس استثنایی منفصل («یا تمیز لغو است → محال؛ یا برای ابتلاء و تمیز است → ثابت») با تعلیل الهیاتی (قدرت الهی بر عدم تغییر ⇒ غرض امتحان).

صورت منطقی

- P₁: شریعت در هر عصر، از جمله تعیین قبله، تحت اراده و مشیت الهی است و خداوند می‌تواند آن را تغییر دهد.
P₂: تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه در عصر پیامبر اسلام نه به دلیل ناتوانی یا اضطرار، بلکه به اراده و حکمت الهی صورت گرفت.
P₃: خداوند قادر بود قبله را تغییر ندهد و بیت المقدس را به عنوان قبله حفظ کند.
P₄: با این حال، قبله تغییر یافت و این تغییر باعث ایجاد شک، تزلزل و انقسام در میان اصحاب شد.
P₅: این حادثه نه به عنوان نقص در دین، بلکه به عنوان ابزار امتحان و تمیز اهل ایمان از اهل اعتراض رخ داد.
C: بنابراین، تغییر قبله و پیامدهای آن، سنتی الهی در باب امتحان نفوس است و نه امری ناشی از تغییر در اراده یا نظر پیامبر، بلکه جلوه‌ای از حکمت ربوبی برای تمیز اهل تسلیم از اهل انکار می‌باشد.

صورت شرطی

اگر تغییراتی چون تبدیل قبله در شریعت‌های الهی با اراده مستقیم خداوند صورت گیرد، و اگر خداوند قادر به تثبیت قبله‌ی پیشین بوده ولی آن را به قصد آزمودن مردم تغییر داده، و اگر این تغییر باعث انقسام و تزلزل برخی از پیروان شد، و اگر سنت الهی همواره امتحان بندگان از طریق این نوع تغییرات است، آنگاه باید تغییر قبله را نشانه‌ی ضعف یا ناپایداری دین ندانست، بلکه آن را سنتی دانست برای آزمایش بندگان و تمیز مؤمنان ثابت‌قدم از مردمان ظاهرپرست و متزلزل.

نکته

در این متن، قبله نه فقط به مثابه یک نقطه جغرافیایی، بلکه نمادی از جهت‌گیری روحانی تلقی شده است. تغییر قبله در میانه نماز نماد تغییری وجودی در مرکز توجه باطنی انسان مؤمن است. آنکه آماده پذیرش امر الهی در لحظه است، از بیت المقدس به کعبه توجه می‌کند ولو آنکه در نماز باشد؛ و آنکه ظاهر را اصل می‌گیرد، در شک و تزلزل فرو می‌غلطد. این تحلیل تأویلی با سیاق کل متن کتاب ایقان هماهنگ است که هدف آن تأویل نشانه‌های دینی در پرتو سنت امتحان و سیر باطنی است.

بند ۵۵: تغییر قبله با وجود امکان تثبیت آن؛ غایت = ابتلاء و تمییز تابع رسول از منقلب

"چنانچه در عهد اکثری انبیاء که بعد از موسی مبعوث به رسالت شدند مثل داود و عیسی و دون آنها از انبیای اعظم که ما بین این دو نبی آمدند هیچ حکم قبله تغییر داده نشد و همه این مرسلین از جانب رب العالمین مردم را به توجّه همان جهت امر می فرمودند. و نسبت همه اراضی هم به آن سلطان حقیقی یکی است مگر هر ارضی را که در ظهور مظاهر خود تخصیص به امری دهد. چنانچه می فرماید: "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ." با وجود تحقق این امور چرا تبدیل شد که سبب جزع و فزع عباد شود و علت تزلزل و اضطراب اصحاب گردد؟ بلی، این گونه امور که سبب وحشت جمیع نفوس است واقع نمی شود مگر برای آنکه کلّ به محک امتحان الله در آیند تا صادق و کاذب از هم تمیز و تفصیل یابد. اینست که بعد از اختلاف ناس می فرماید: "وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا اِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ" که مضمون آن این است: ما نگردانیدیم و برهم نزدیم قبله را که آن بیت المقدس باشد مگر آنکه بدانیم که متابعت تو می نماید و که راجع بر عقبیه می شود، یعنی اعراض می نماید و اطاعت نمی کند و صلات را باطل نموده فرار می نماید. "حُمُرٌ مُّسْتَنَفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ""

None of the many Prophets sent down, since Moses was made manifest, as Messengers of the Word of God, such as David, Jesus, and others among the more exalted Manifestations who have appeared during the intervening period between the Revelations of Moses and Muhammad, ever altered the law of the Qiblih. These Messengers of the Lord of creation have, one and all, directed their peoples to turn unto the same direction. In the eyes of God, the ideal King, all the places of the earth are one and the same, excepting that place which, in the days of His Manifestations, He doth appoint for a particular purpose. Even as He hath revealed: "The East and West are God's: therefore whichever way ye turn, there is the face of God." Notwithstanding the truth of these facts, why should the Qiblih have been changed, thus casting such dismay amongst the people, causing the companions of the Prophet to waver, and throwing so great a confusion into their midst? Yea, such things as throw consternation into the hearts of all men come to pass only that each soul may be tested by the touchstone of God, that the true may be known and distinguished from the false. Thus hath He revealed after the breach amongst the people: "We did not appoint that which Thou wouldst have to be the Qiblih, but that We might know him who followeth the Apostle from him who turneth on his heels." "Affrighted asses fleeing from a lion."

تخصیص: اختصاص دادن، مخصوص ساختن، ویژگی

جزع و فزع: ناله و فریاد، گریه و زاری

محک: وسیله سائیدن، سنگی است که عیار طلا و نقره را با آن آزمایش میکنند.

تمییز: جدا کردن، ممتاز دانستن، ترجیح دادن بر دیگران

متابعت: پیروی کردن، تبعیت کردن

عقبیه: روی پاشنه پا چرخیدن، اصطلاحاً بازگشت از دین.

سوره بقره آیه یکصد و پانزده: "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ."

مشرق و مغرب از آن خداوند است پس به هر طرف که رویت را بگردانی همانجا وجه خداست.

در المیزان در خصوص المشرق و المغرب آمده: (ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله) الخ، مشرق و مغرب و جنوب و شمال و هر جهت دیگر از آنجا که بحقیقت معنای کلمه ملک خداست و ملک حقیقی هم تبدل و انتقال نمی پذیرد و چون ملک اعتباری میانه ما افراد یک اجتماع نیست، و نیز از آنجا که ملک خدا بر ذات هر چیزی قرار می گیرد، خودش و آثارش را شامل میشود، و چون ملک اعتباری ما نیست که تنها متعلق به اثر و منفعت هر چیز میشود، نه بذات آن، و نیز از آنجا که ملک بدان جهت که ملک است قوامی جز بمالك ندارد، لذا خدای سبحان قائم بر تمامی جهات و محیط بآن است، در نتیجه کسی که به یکی از این جهات متوجه شود، بسوی خدایتعالی متوجه شده است.

و روایت شده کسی از امام صادق(ع) درباره آیه (کل شیء هالک الا وجهه) و معنی "وجه خدا" پرسید حضرت(ع) فرمود منظور از وجه خدا، دین اوست و رسول خدا(ص) و امیرالمؤمنین(ع) دین خدا بودند و وجه او و چشم او در بندگان اش و زبان او که با آن سخن می گفت و دست او بر مخلوقات اش و ما اهل بیت، وجه خدا هستیم (التوحید صدوق ص ۱۴۶) و همچنین به حضرت رضا علیه السلام عرضه داشتیم یا ابن رسول الله معنی خبری که روایت کرده اند که ثواب کلمه «لا اله الا الله» همانند ثواب نظر کردن به وجه خدا است، چیست؟ فرمود: کسی که خدا را به وجهی همانند سایر وجوه وصف کند کافر است پس مراد، پیامبران هستند و حجتها که توسط آنان به خدا رو کنند. (توحید صدوق، مکتبه الصدوق، ص ۷۱۱) با توجه به روایات معلوم میگردد که وجه الله دارای دو معنی است، که یکی از آنها مراد قبله است، از جهت وحدت، معنی ثانی ذات خداوند است که شرق و غرب و شمال و جنوب ندارد و به هر طرف که توجه شود ذات الله آنجا هم هست، و معنای ثالث آن دیانت است و رسول الله. در آیه ی مورد ذکر معنی ثانی مراد است.

"وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ "

سوره ی بقره آیه ی ۱۴۳ است که جمال اقدس ابهی چنین مضمون انرا فرموده اند: ما نگردانیدیم و برهم نزدیکیم قبله را که آن بیت المقدس باشد مگر آنکه بدانیم که متابعت تو می نماید و که راجع بر عقبیه می شود. کل آیه به این قرار است: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ. یعنی و شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر هم گواه بر شما باشد. و ما قبله ای را که بر آن بودی فقط به خاطر این قرار دادیم تا کسانی که از پیامبر پیروی می کنند از کسانی که از اسلام و اطاعت پیامبر برمی گردند [و متعصبانه به قبله پیش از کعبه می مانند] معلوم و مشخص کنیم؛ گر چه این حکم جز بر کسانی که خدا هدایتشان کرده گران و دشوار بود. و خدا بر آن نیست که ایمان شما را تباه کند؛ زیرا خدا به همه مردم رؤوف و مهربان است.

سوره مدثر آیه ۵۰ و ۵۱: "حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ" گویا آنان خرهای رمنده هستند که از شیر فرار میکنند. در میزان در تفسیر این دو آیه آمده است: "حال کفار را در اعراض از تذکره تشبیه کرده به (حمر) که جمع حمار است، و البته منظور حمار وحشی یعنی گورخر است، و (استنفار) به معنی نفرت است، و کلمه (قسوره) (سوره) به معنای شیر و شکاری است، چون به هر دو معنا تفسیر شده، و معنای آیه این است که: این کفار در حالی از تذکره نفرت و اعراض می کنند که گویی خران وحشی اند، و از شیر و یا شکاری می گریزند."

حمر مستنفره لقب معرضین و مخالفین امرالله است چنانچه حضرت بهالله نیز میفرمایند: "قل یا ایها الحمیر انا حفظناه و ربیناه و وصفناه و اذکرناه ... نعلم ما علمک ابیک فی اللبالی و الایام و وسوس فی صدرك و نفخ فیک من روحی الّتی بها ینقلب کلّ انسانٍ و یصیر حمیرا" (آثار قلم اعلی جلد دوم صفحات ۵۴۳ و ۵۴۳)

جنس استدلال/قیاس: استناد نقلی («وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...»، «وما جعلنا القبلة...») + قیاس استثنایی منفصل حقیقی («یا تغییز لغو است—نقض حکمت → باطل؛ یا برای ابتلاء/تمییز → ثابت») + تعلیل الهیاتی-غایی (محک ایمان، رفع تقلید).

صورت منطقی

- P₁: در زمان اکثر انبیاء پس از موسی (مانند داوود و عیسی)، قبله تغییر نیافت و همه به سوی همان جهت واحد (بیت المقدس) امر به صلات می کردند.
- P₂: در نظام هستی، همه اراضی نزد خداوند برابرند و تنها به اراده الهی، زمینی بر زمین دیگر برتری می یابد.
- P₃: در قرآن آمده است که جهت مشرق و مغرب همه از آن خداوند است («فَإَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»)، پس تغییر قبله، امری اعتباری و تابع فرمان الهی است.
- P₄: با وجود این اصول، قبله در زمان پیامبر اسلام از بیت المقدس به کعبه تغییر یافت، امری که سبب اضطراب و اعتراض برخی مؤمنان شد.

P₅: در آیه صریحی از قرآن، هدف از این تغییر آزمون و تمییز میان مؤمنان صادق و مردمان مردد یا معترض معرفی شده است («وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ... إِلَّا لِنَعْلَمَ...»).

C: بنابراین، تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه نه نشانه تغییر مشیت الهی یا تضاد در ادیان، بلکه امری هدفمند در جهت امتحان نفوس و تمییز صادقان از مدعیان ایمان است.

صورت شرطی

اگر تغییر قبله پیش از پیامبر اسلام هرگز رخ نداده و همه انبیای پیشین به سوی جهت واحدی نماز می خواندند، و اگر خداوند خود در قرآن تأکید دارد که هر جهتی می تواند محل توجه به وجه الله باشد، و اگر با این حال در زمان پیامبر اسلام، قبله تغییر یافت و سبب اعتراض و تزلزل برخی از مؤمنان شد، و اگر قرآن تصریح می کند که این تغییر برای آزمایش مردم و تمییز پیروان واقعی پیامبر از معترضین بود، آنگاه باید نتیجه گرفت که سنت الهی در تغییر قبله، امتحان باطنی انسان هاست تا از طریق آن تمییز میان مؤمنان خالص و مردمان ظاهریین و تردیدگر حاصل شود.

تأویل نهایی

در این تحلیل، تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه نمادی از دگرگونی معرفتی است: انتقال مرکز توجه از رمز و صورت شریعت پیشین، به باطن و نورانیت رسالت تازه. آنکه تنها ظاهر شریعت را ملاک می گیرد، از چنین تحولی دچار تزلزل می شود؛ و آنکه حقیقت را می جوید، با تغییر جهت قبله، جهت قلب خود را نیز به سوی خورشید هدایت نوین می گرداند. تغییر قبله، نه صرفاً یک دستور مکانی، بلکه یک آزمون باطنی است: تمییز بین طریقت و حقیقت.

بند ۵۶: غایتِ ابتلاء = تربیت و خلاصی از نفس؛ امتیازِ حق از باطل با تأکید بر غنای ذاتی الهی

"اگر قدری تأمل رود در همین مطلب و بیان، ابواب های معانی و تبیان مفتوح بینید و جمیع علم و اسرار آن را بی حجاب مشاهده فرمائید. و نیست این امور مگر برای تربیت و خلاصی نفوس از قفس نفس و هوی و الا آن سلطان حقیقی لم یزل به ذات خود غنی بوده از معرفت موجودات و لا یزال به کینونت خود مستغنی خواهد بود از عبادت ممکنات. یک نسیم از غنای او جمیع عالم را به خلع غنا مفتخر نماید و یک قطره از بحر جود او همه هستی را به حیات باقیه مشرف فرماید. و لیکن چون مقصود امتیاز حق از باطل و شمس از ظل است، این است که در کلّ حین امتحان های مُنزله از جانب ربّ العزّه چون غیث هاطل جاری است."

Were you to ponder, but for a while, these utterances in your heart, you would surely find the portals of understanding unlocked before your face, and would behold all knowledge and the mysteries thereof unveiled before your eyes. Such things take place only that the souls of men may develop and be delivered from the prison-cage of self and desire. Otherwise, that ideal King hath, throughout eternity, been in His Essence independent of the comprehension of all beings, and will continue, forever, in His own Being to be exalted above the adoration of every soul. A single breeze of His affluence doth suffice to adorn all mankind with the robe of wealth; and one drop out of the ocean of His bountiful grace is enough to confer upon all beings the glory of everlasting life. But inasmuch as the divine Purpose hath decreed that the true should be known from the false, and the sun from the shadow, He hath, therefore, in every season sent down upon mankind the showers of tests from His realm of glory.

لم یزل . [ل - ی - ز] (ع ص مرکب) آنکه همیشه بوده است . پایدار . جاودان همیشه و پاینده و بی زوال و عبارت از ذات حق تعالی (و لم یزل در اصل یزال بود، و چون لم جازم بریزال درآوردند آخرش را جزم کردند الف به التقای ساکنین افتاد). موجود لم یزل: قدیم

لا یزال . [ی -] (ع ص مرکب) (از: لا + یزال) جاوید . پایدار . دائم . ابدی . سرمدی . بی زوال
کینونت: حادث شدن و آفرینش
مستغنی: بی نیاز، غنی
خلع: برکنار شدن، سلب درجه
غیث هاطل: باران ریزان

جنس استدلال/قیاس: تعلیل الهیاتی-غایی + قیاس استثنایی منفصل حقیقی («یا امتحان برای نیاز الهی به معرفت/عبادت—نقض غنا ⇒ باطل؛ یا برای تربیت و تمیز ⇒ ثابت») همراه با برهان تزییحی (نفی احتیاج از ذات) و تمثیل غیث/قطره برای افاضه.

صورت منطقی

- P1: خداوند ذاتاً غنی و بی نیاز از معرفت و عبادت ممکنات است؛ هیچ نیازی به شناخت مخلوق یا پرستش آنان ندارد.
P2: با این حال، شریعت و امتحانات و تغییرات تشریعی (مانند تغییر قبله، ظاهر شدن آیات متشابه و امور دیگر) به طور مستمر نازل می شود.
P3: این تشریع و امتحان نه برای نیاز خدا، بلکه برای تربیت نفوس، تهذیب جانها، و جدا کردن حق از باطل و شمس حقیقت از ظلّ اوهام است.
P4: سنت امتحان الهی چون باران پیایی همواره جریان دارد، زیرا هدف از ظهورات الهی، امتزاج صوری نیست، بلکه پالایش و تمیز وجودی انسان هاست.
C: پس، استمرار امتحان الهی نه نشانه ی نقصان یا نیاز خدا، بلکه ابزاری برای تربیت انسان و تمیز صادقان از مدعیان و تحقق حکمت نهانی ظهورات است.

صورت شرعی

اگر خداوند از ذات خود غنی و بی نیاز از معرفت و عبادت مخلوقات است، و اگر با وجود این، شریعت و امتحانات به طور مستمر نازل می شود،

و اگر مقصود از این احکام و آزمایش‌ها، نه رفع نیازی از سوی خدا، بلکه تربیت نفوس انسانی و تمییز اهل حقیقت از اهل نفس و هوی است، آنگاه

می‌توان نتیجه گرفت که امتحانات الهی و تحولات شریعت، نشانه‌ای از مکانیزم پالایش انسان و سنجش قلب‌ها است، نه تغییر در اراده یا ذات الهی.

تحلیل تأویلی درون بافتی:

در این فراز، حضرت بهاءالله نه تنها بنیاد نظری عدم نیاز الهی به عبادت یا شناخت بشر را یادآوری می‌کنند، بلکه بر مکانیسم تربیتی جهان تأکید می‌ورزند. تربیت از نظر ایشان، مستلزم «امتحان» است، و این امتحان نه به صورت سوالات مستقیم، بلکه در قالب پیچیدگی‌های کلامی، اشارات رمزی، و تغییرات شریعتی انجام می‌پذیرد. پس، تفاوت‌های صوری میان شرایع، تفاوت‌های تشریعی، یا حتی آیات متشابه، در واقع کلاس‌هایی برای تعلیم و تربیت روح انسان‌اند. آنکه عبور کند، به دایره شمس راه می‌یابد؛ و آنکه در ظلّ بماند، در حجاب وهم گرفتار می‌شود. این است تأویل عمیق‌تر از این قاعده: «هر آزمونی که از طرف خدا می‌رسد، هدفش آزمودن خدا نیست، بلکه بازتاب درونی انسان است.»

بند ۵۷: عبرت از سیره موسی: خطای پیشابعت، خوف و هجرت، سپس تجلی و ارسال—رفع حجب ظن با معیار «تفویض و بعثت»

"اگر قدری در انبیای قبل و ظهور ایشان تعقل رود امر بسیار بر اهل دیار سهل شود به قسمی که از افعال و اقوالی که مخالف نفس و هوی است محتجب نمی مانند و همه حجابات را به نار سدره عرفان محترق نمایند و بر عرش سکون و اطمینان مستریح شوند. مثلاً موسی بن عمران که یکی از انبیای معظم و صاحب کتاب بود در اول امر، قبل از بعثت، روزی در سوق می گذشت. دو نفر با یکدیگر معارضه

می نمودند. یکی از آن دو نفس از موسی استمداد جست. آن حضرت او را اعانت نموده مدعی را بقتل رسانید چنانچه در کتاب مسطور است و ذکر تفصیل، مایه تعویق و تعطیل مقصود می شود. و این خبر در مدینه اشتهار یافت و آن حضرت را خوف غالب شد چنانچه نص کتاب است. تا آنکه به خبر "إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ" مخبر شد و از مدینه بیرون تشریف بردند و در مدین در خدمت شعیب اقامه فرمودند. و در مراجعت، در وادی مبارکه که بَرّیه سینا باشد وارد شد و تجلی سلطان احدیه را از شجره لا شرقیه و لا غربیه مشاهده نمود و ندای جانفزای روحانی را از نار موقده ربّانی استماع فرمود و مأمور به هدایت انفس فرعون گشت تا مردم را از وادی نفس و هوی نجات داده، به صحراهای دلفزای روح و هدی وارد نماید و از سلسبیل انقطاع جمیع من فی الإبداع را از حیرت بُعد به دارالسلام قرب رساند. و چون در منزل فرعون وارد شد و تبلیغ نمود به آنچه مأمور بود فرعون زبان به بی ادبی گشود و گفت: آیا تو نبودی که قتل نفس نمودی و از کافران شدی؟ مثل اینکه ربّ العظمه خبر داد از لسان فرعون که به موسی عرض نمود: "وَفَعَلْتَ فَعَلْتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ قَالْ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الصَّالِينَ فَقَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ."

Were men to meditate upon the lives of the Prophets of old, so easily would they come to know and understand the ways of these Prophets that they would cease to be veiled by such deeds and words as are contrary to their own worldly desires, and thus consume every intervening veil with the fire burning in the Bush of divine knowledge, and abide secure upon the throne of peace and certitude. For instance, consider Moses, son of 'Imrán, one of the exalted Prophets and Author of a divinely revealed Book. Whilst passing, one day, through the market, in His early days, ere His ministry was proclaimed, He saw two men engaged in fighting. One of them asked the help of Moses against his opponent. Whereupon, Moses intervened and slew him. To this testifieth the record of the sacred Book. Should the details be cited, they will lengthen and interrupt the course of the argument. The report of this incident spread throughout the city, and Moses was full of fear, as is witnessed by the text of the Book. And when the warning: "O Moses! of a truth, the chiefs take counsel to slay Thee" reached His ears, He went forth from the city, and sojourned in Midian in the service of Shoeb. While returning, Moses entered the holy vale, situate in the wilderness of Sinai, and there beheld the vision of the King of glory from the "Tree that belongeth neither to the East nor to the West." There He heard the soul-stirring Voice of the Spirit speaking from out of the kindled Fire, bidding Him to shed upon Pharaonic souls the light of divine guidance; so that, liberating them from the shadows of the valley of self and desire, He might enable them to attain the meads of heavenly delight, and delivering them, through the Salsabíl of renunciation, from the bewilderment of remoteness, cause them to enter the peaceful city of the divine presence. When Moses came unto Pharaoh and delivered unto him, as bidden by God, the divine Message, Pharaoh spoke insultingly saying: "Art thou not he that committed murder, and became an infidel?" Thus recounted the Lord of majesty as having been said by Pharaoh unto Moses: "What a deed is that which Thou hast done! Thou art one of the ungrateful. He said: 'I did it indeed, and I was one of those who erred. And I fled from you when I feared you, but My Lord hath given Me wisdom, and hath made Me one of His Apostles.'"

محترق: سوزنده، آتش گرفته
مستریح: راحت یافته، ساکن و مطمئن

سوق: بازار
استمداد: کمک خواستن، یاری طلبیدن
اعانت: کمک کردن
تعویق: عقب انداختن، تاخیر و درنگ کردن
اشتہار: مشہور شدن، شهرت یافتن
خوف: ترس
بریه: (ب ی) [ع . بریه] (ا .) صحرا، بیابان . ج . براری
نار موقدة: آتش افروخته شده
شجره لا شرقیہ و لا غربیہ: درختی که نه شرقی و نه غربی است.

موسی بن عمران: (عبری: עמרם) در عبری عمران و به معنای قوم خدای تعالی است. [قاموس کتاب مقدس، مستر هاکس، اساطیر، تهران، ۱۳۸۳، ذیل عمران] و در عربی به عمران تغییر یافته. فرزند قهات و از سبط لوی بود نام او بارها در شجره نامه سبط لوی ذکر شده [جودائیکا ذیل AMRAM] او پدر موسی آورنده دین یهودیت است. [مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۳، ص ۳۳] عمران با یوکابد ازدواج کرد. وی همچنین پدر هارون و مریم است.

"إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ"

از سوره ی قصص آیه ی بیست است که میفرماید: همانا جماعت مردم درباره کشتن تو مشورت میکنند. کل ایه به این قرار است: وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ. یعنی و از دورافتاده ترین [نقطه] شهر مردی دوان دوان آمد [و] گفت ای موسی سران قوم در باره تو مشورت می کنند تا تو را بکشند پس خارج شو من جدا از خیرخواهان توام.
در تفسیر المیزان در خصوص این آیه ی شریفه آمده است: "کلمه (یأتمرون) از مصدر (اتتمار) مشتق است، که به معنای مشورت و خیرخواهی، و ضد خیانت است. و ظاهراً جمله (من اقصى المدينة) قید است برای جمله (جاء). و ظاهر آیه این است که: این اتتمار و مشورت در حضور فرعون و به دستور او صورت گرفته، و این مردی که آمد و به موسی خبر داد که تصمیم گرفته اند تو را بکشند، از همان مجلس آمده، و قصر فرعون در اقصى و بیرون شهر مصر بوده، موسی را از تصمیم خطرناک آنان خبردار کرد، و اشاره کرد که از شهر بیرون شود."

مدین: [م د ی -] (إخ) شهری است [به عربستان] خرم و بر کران دریا، و اندروی چاهی است که [گویند] موسی از وی آب برکشید پسوی گوسپندان شعیب علیهما السلام. (حدود العالم ص ۱۶۹). نام شهر شعیب پیغمبر. (مذهب الاسماء). نام شهر قوم شعیب است در مقابل تبوک، واقع شده در ساحل بحر قلزم در شش منزلی، و از تبوک بزرگتر است. چاهی که گوسفندان حضرت موسی از آن سیراب شده اند در این مکان است. (ازمعجم البلدان). شهری است بر کنار دریای مغرب. (غیاث اللغات) (برهان قاطع). و آن بر دشت بر ساحل غربی دریای متوسط واقع بود. (قاموس کتاب مقدس)

شعیب: [ش ع -] (إخ) نام پیغمبری که پدرزن موسی بود و نام اصلی وی اوئیرن و به فارسی یوبب گویند. (ناظم الاطباء). نام نبی علیه السلام و گویند نام اوئیرون بن صیقون بن عیفا بن ثابت بن مدین بن ابراهیم. و گفته اند که اسم او شعیب بن میکائیل از اولاد مدین بود. (از منتهی الارب) (از آندراج). نام پیغمبر و پدرزن موسی که خطیب الانبیاء لقب اوست.
(یادداشت مؤلف). ثیروب بن یوبب نسبش از پدر به مدین بن ابراهیم (ص) و از مادر به لوط (ص) رسد و صد و چهل سال زندگانی نمود. (از حبیب السیر چ سنگی ج ۱ ص ۷ و ۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱). گاهی که اسم او اوئیرون بود و هم او حضرت موسی را حمایت کرد. (از اقرب الموارد). پسر مشعون بن عفان بن مدین بن ابراهیم خلیل علیه السلام بود. خداوند او را به مدین فرستاد به پیغمبری از شام و آنجا بیشه و درختان بود، و خدای تعالی فرماید: کذب اصحاب الایکة المرسلین. (قرآن ۲۶/۱۷۶). و سخن به تازی گفت سخت عظیم و نیکو و فصیح. و پیغامبر علیه السلام او را خطیب پیغمبران خواند از بس سخنان بلیغ و موعظت که قوم را گفته در تعبد ایزد تعالی ... و تا عهد موسی بماند و زیادت تر، عمر او سخت دراز گویند. (از مجمل التواریخ و القصص ص ۱۹۸)

"وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ قَالَتْ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُزْسَلِينَ."

از سوره ی شعراء آیات نوزده و بیست و بیست و یک است به این معنی که : و کار خود را کردی و تو از ناسپاسانی. گفت آن را هنگامی مرتکب شدم که از گمراهان بودم و چون از شما ترسیدم از شما گریختم تا پروردگارم به من دانش بخشید و مرا از پیامبران قرار داد.

در تفسیر المیزان در خصوص این آیه آمده است: کلمه (فعله) - به فتح فاء صیغه مره از فعل است و یکبار را می رساند مثل اینکه می گوئیم (ضربه ضربه) یعنی او را زدم يك بار زدن، و علت اینکه فعله را توصیف کرد به جمله (التي فعلت - آن يك عملت که انجام دادی) این بود که بفهماند آن يك عملت جرم بسیار بزرگ و رسوا بود و نظیر این تعبیر در آیه (فغشيه من اليم ما غشيه) است و منظور فرعون، از آن يك عملی که موسی (علیه السلام) کرد همان داستان کشتن مرد قبطی بود. و اینکه گفت : (و انت من الکافرين - و تو از کافران بودی)، از ظاهر سیاق - به طوری که بعدا به آن اشاره خواهیم کرد - بر می آید که مراد فرعون از کفر موسی، کفران نعمت است و اینکه تو نمک پرورده ما بودی و مع ذلك آن مرد قبطی ما را کشتی، و در سرزمین ما فساد انگیزی با اینکه سالها از نعمت ما برخوردار بودی و ما تو را مانند سایر موالید بنی اسرائیل نکشتیم و در عوض در خانه خود تربیت کردیم، از این همه بالاتر (البته به زعم فرعون) تو مانند سایر بنی اسرائیل برده ما بودی، چون بنی اسرائیل همه بندگان ما هستند و من به آنان نعمت می دهم، آن وقت تو که یکی از همین بردگان هستی مردی از قوم و فامیل مرا کشتی و از رسم عبودیت و شکر نعمت من سرباز زدی؟!!

ضمیر در (فعلتها) به کلمه (فعله) - که در آیه قبلی بود - برمی گردد و ظاهرا کلمه (اذا) مقطوع از جواب و جزاء است، و - بطوری که گفته اند - معنای (حينئذ - در این هنگام) را می رساند و کلمه (عبدت) از تعبید است و تعبید و اعباد به معنای بنده گرفتن است..... دقت در متن جواب و مقابله آن با اعتراض فرعون، این معنا را می رساند که جمله : (ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما) تتمه جواب از قتل باشد، تا حکم (نبوت) در مقابل ضلال قرار گرفته باشد و در این صورت به خوبی روشن می شود که مراد از ضلال، جهل در مقابل حکم است، زیرا حکم به معنای اصابه نظر و درك حقیقت هر امری و متقن بودن نظریه در تطبیق عمل با نظریه است. در نتیجه معنای حکم، قضاوت به حق در خوبی و یا بدی يك عمل، و تطبیق عمل با آن قضاوت است و این قضاوت به حق همان است که به انبیاء داده می شود، همچنان که قرآن کریم درباره آنان فرمود: (و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله). بنا بر این، مراد موسی این است که اگر آن روز آن عمل را کردم، در حالی کردم که به خاطر جهل گمراه بودم و مصلحت کار را نمی دانستم و نمی دانستم در این عمل، حق چیست تا پیروی کنم. و خلاصه : حکم خدا را نمی دانستم، يك نفر از بنی اسرائیل مرا به یاری خود خواند و من او را یاری کردم و هرگز احتمال نمی دادم که این یاری او به کشته شدن مرد قبطی می انجامد و عاقبت وخیمی به بار می آورد و مرا ناگزیر می کند که از مصر بیرون شده به مدین بگریزم و سالها از وطن دور شوم.

حضرت عبدالبهاء در خصوص **خوف موسی** میفرمایند: "حضرت موسی خوف از عدم ایمان فرعون داشت نه خوف جان چنانچه در قرآن میفرماید (اِنَّ اخاف ان یفرطون) میفرماید من میترسم پیش از تبلیغ امر پیشی گیرند و تعرض نمایند خوف از طغیان و عصیان داشت نه برای نفس خود و اما مسئله خوف از حبال و عصاهای سحره خوف از این داشت که مبادا تأثیر در نفوس نماید نه خوف از اذیت بر نفس خود و این حبال و عصا شبهات قوم است حضرت موسی از این خائف بودند که مبادا تأثیر در نفوس نماید." (مائده ی آسمانی جلد دو صفحه ۱۵)

مختصر اینکه حضرت بهالله ذکر این آیه را کردند تا خواننده را متوجه سازند که میتواند عمل مظهر ظهور - در اینجا حضرت موسی که مرتکب قتل شده بود - خود تبدیل به سبحات جلالی شود که سبب امتحان نفوس شود.

جنس استدلال/قیاس: استقرار نقلی-تاریخی (نص قرآنی) + قیاس استثنایی منفصل («یا فعلی پیشابعثت مُسْقِط رسالت است → نقض اختیار الهی؛ یا بعثت معیار جدید است → ارسال و حجیت موسی ثابت») + حُلف/محال بودن لازمه (سلب رسالت به سبب حادثه پیشین ⇒ تعطیل حکمت الهی) + تعلیل غایی ارشادی (تأمل در انبیا ⇒ احتجاب نشدن از افعال خلاف هوی و اطمینان).

صورت منطقی:

- P1: حضرت موسی (ع) قبل از بعثت مرتکب قتلی شد که از منظر ظاهر خلاف عرف و دین تلقی می گردید.
P2: فرعون پس از مبعوث شدن موسی، همان واقعه را دستاویز انکار و تکذیب وی قرار داد.
P3: موسی در پاسخ اقرار کرد که آن فعل را در زمانی انجام داد که هنوز در زمره ی گم گشتگان بود، ولی بعد هدایت یافته و به پیامبری برگزیده شد.

P₄: حضرت بهاءالله این رخداد را شاهی می‌آورد بر اینکه تمسک به ظاهر افعال انبیاء، بدون فهم عمق باطنی و مرحله‌ی وجودی آن‌ها، حجاب معرفت می‌گردد.
C: بنابراین، هرگاه سالک راه حقیقت با نگاهی ظاهربین به سیره‌ی پیام‌آوران الهی بنگرد و از فهم روند تدریجی رسالت ایشان عاجز باشد، از حقیقت ظهور محروم خواهد ماند.

صورت شرطی:

اگر پیامبران الهی در دوران پیش از بعثت، مانند موسی، اعمالی کرده باشند که به ظاهر با معیارهای رایج دینی ناسازگار است،
و اگر داوری شتاب‌زده بر اساس آن اعمال، بدون لحاظ تحول وجودی ایشان و دریافت هدایت الهی، منجر به تکذیب ایشان شود،
و اگر حقیقت رسالت تنها با ترک داوری ظاهری و توجه به عمق سیر انفسی پیامبران و مراحل تکوین مأموریت ایشان قابل درک است،
آنگاه کسانی که تنها با تمسک به ظاهر افعال پیام‌آوران الهی (پیش از بعثت یا در آغاز امر) داوری می‌کنند، از ادراک حقیقت و معرفت ربّانی محروم خواهند شد.

تحلیل تأویلی درون‌متنی

حضرت بهاءالله با اشاره به آیاتی از سوره‌ی شعرا و قصص، و همچنین تجربه‌ی حضرت موسی، در پی آن‌اند که خواننده را از دام تفکر ظاهرگرایی دینی برهانند. تأکید ایشان بر سیر تدریجی نبوت و امکان تطهیر انسان پیش از مأموریت، یادآور یک اصل معرفت‌شناختی است: هیچ حکمی بر شخص الهی نباید پیش از فهم باطن سلوک او صورت گیرد. این تأویل، هم‌زمان با نقد تئولوژیک سنت ظاهرگرا، در دل خود دعوتی به رویکرد پدیدارشناسانه و وجودی نسبت به دین و پیام‌آوران آن در بر دارد.

بند ۵۸: گزینشِ الهی موسی با وجودِ سابقهٔ قتل؛ فتنه و امتحان برای رفعِ حجبِ ظنّ و هوی

"حال تفکر در فتنه های الهی و بدایع امتحان های او کن که نفسی که معروف است به قتل نفس و خود هم اقرار بر ظلم می نماید چنانچه در آیه مذکور است و سی سنه او اقلّ هم بر حسب ظاهر در بیت فرعون تربیت یافته و از طعام و غذای او بزرگ شده، یک مرتبه او را از ما بین عباد برگزیده و به امر هدایت کبری مأمور فرمود. و حال آنکه آن سلطان مقتدر قادر بر آن بود که موسی را از قتل ممنوع فرماید تا به این اسم در بین عباد معروف نباشد که سبب وحشت قلوب شود و علت احتراز نفوس گردد."

And now ponder in thy heart the commotion which God stirreth up. Reflect upon the strange and manifold trials with which He doth test His servants. Consider how He hath suddenly chosen from among His servants, and entrusted with the exalted mission of divine guidance Him Who was known as guilty of homicide, Who, Himself, had acknowledged His cruelty, and Who for well-nigh thirty years had, in the eyes of the world, been reared in the home of Pharaoh and been nourished at his table. Was not God, the omnipotent King, able to withhold the hand of Moses from murder, so that manslaughter should not be attributed unto Him, causing bewilderment and aversion among the people?

جنس استدلال/قیاس: تعلیل الهیاتی-غایی (امتحان/تمییز) + قیاس استثنایی منفصلی حقیقی («یا باید مانع وقوع قتل می شد ⇒ رفع فتنه و نقضِ سنتِ امتحان؛ یا با وقوع آن، گزینش کند ⇒ ابتلاء و تمییز → ثانی») همراه با حُلْفِ ضمنی (لزوم تعطیل حکمت اگر فتنه برداشته شود).

صورت منطقی

- P1: حضرت موسی (ع) قبل از بعثت مرتکب قتلی شد و خود نیز به ظلم خویش اقرار نمود.
P2: وی در دربار فرعون، نزد دشمن توحید، پرورش یافت و از نعمت های او برخوردار بود.
P3: علی رغم این زمینه ی ظاهراً نامناسب، خداوند وی را مأمور به رسالت عظیم هدایت و نبوت فرمود.
P4: خداوند قادر مطلق بود که از وقوع قتل جلوگیری کند و حضرت موسی را از چنین شائبه هایی دور نگاه دارد، ولی چنین نکرد.
P5: بنابراین، بروز این رخدادها نه از ناتوانی الهی، بلکه به منظور امتحان و تمییز نفوس از یکدیگر است.
C: پس اگر کسی به سبب این ظواهر مخالف انتظار، از تصدیق پیام آور الهی بازماند، در واقع در امتحان الهی مردود شده است.

صورت شرطی

اگر شخصی که پیش تر مرتکب قتل شده و در خانه ی دشمن توحید پرورش یافته، توسط خداوند به مقام پیامبری برگزیده شود، با اینکه خداوند قادر بود آن واقعه را از اساس واقع نسازد، و با این حال او را برای هدایت برگزید، آنگاه علت وجود این شرایط نه نقص یا خطای پیامبر، بلکه ابتلائات الهی برای امتحان نفوس و آشکار ساختن ایمان راستین از تقلید و تعصب است.

توضیح

در این استدلال، نقطه ی کانونی آن است که معیار داوری درباری پیامبر الهی نه سوابق ظاهری یا زمینه های پرورش جسمانی، بلکه امر الهی و مأموریت ربّانی است. هدف آن است که مؤمنان نه بر اساس تعصبات ظاهری و مفروضات اخلاقی عرفی، بلکه با قلبی منیب و دیده ای باطنی به حقیقت وحی پاسخ دهند. سنت الهی بر این است که مؤمن از روی شهود حقیقت تصدیق کند، نه با معیارهای عرفی که ملاک باور نیست، بلکه حجابی است بر آن.

بند ۵۹: فتنه اعظم در قصه مریم؛ ابتلاء به ظاهرِ مُلتَبِس و شماتتِ قوم

"و همچنین در حالت مریم مشاهده نما که آن طلعت کبری از عظمت امر و تحیر، آرزوی عدم فرمود چنانچه مستفاد از آیه مبارکه می شود که بعد از تولد عیسی، مریم ناله نمود و به این کلمه زبان گشود: "يَا لَيْتَنِي مِثُّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مِّنْهُمْ". که ترجمه آن این است: ای کاش مرده بودم قبل از ظهور این امر و بودم از فراموش شدگان. قسم به خدا که کبدها از استماع این سخن می گدازد و روان ها می ریزد. و

این اضطراب و حزن نبود مگر از شماتت اعداء و اعتراض اهل کفر و شقا. آخر تفکر نمائید که مریم چه جواب با مردم می گفت؟ طفلی که پدر او معین نباشد چگونه می توان به مردم معین نمود که این از روح القدس است؟ این بود که آن مخدّره بقا آن طفل را برداشته به منزل مراجعت فرمود. تا چشم قوم بر او افتاد گفتند: "يَا أُخْتُ هَازُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ إِمْرًا سَوِيًّا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا". مضمون آن این است که ای

خواهر هارون، نبود پدر تو مرد بدی و نبود مادر تو بدکار. حال ناظر به این فتنه کبری و امتحان اعظم شوید."

Likewise, reflect upon the state and condition of Mary. So deep was the perplexity of that most beautiful countenance, so grievous her case, that she bitterly regretted she had ever been born. To this beareth witness the text of the sacred verse wherein it is mentioned that after Mary had given birth to Jesus, she bemoaned her plight and cried out: "O would that I had died ere this, and been a thing forgotten, forgotten quite!" I swear by God! Such lamenting consumeth the heart and shaketh the being. Such consternation of soul, such despondency, could have been caused by no other than the censure of the enemy and the cavilings of the infidel and perverse. Reflect, what answer could Mary have given to the people around her? How could she claim that a Babe Whose father was unknown had been conceived of the Holy Ghost? Therefore did Mary, that veiled and immortal Countenance, take up her Child and return unto her home. No sooner had the eyes of the people fallen upon her than they raised their voice saying: "O sister of Aaron! Thy father was not a man of wickedness, nor unchaste thy mother."

مخدّره: (مُ حَ دَر یا ر) خانم، خاتون، پرده نشین

مخدّره بقا: مقصود حضرت مریم

شماتت: شادی کردن به مصیبت دیگران

شقا: شدت، سختی، بدبختی

"در حالت مریم مشاهده نما"

حضرت عبدالبهاء در خصوص حضرت مریم و وضعیت حاملگی ایشان میفرمایند: "مسئله ثانی حمل حضرت مریم بروح القدس است این مثبت و مسلم است ولی بعضی از فلاسفه اروپ در این مسئله شبهه نمودند و مولود بی پدر را ممتنع و معدوم شمردند و برهان این دانستند که توالد و تناسل مشروط با اجتماع اصلاّب و بذور ارحام است چنین گویند اما از جهت دیگر نفس فلاسفه اروپ کره ارض را حادث دانند و گویند در بدایت شعله نار بوده کم کم حرارت مندفع و قشری پدیدار گشت آن قشر بتدریج غلظت یافت و اعتدال پیدا نمود پس نبات و حیوان و انسان تکوّن و تولّد یافت حتّی گویند بحسب فنّ طبقات ارض در تکوّن کدام یک از حیوانات بر دیگری سبقت داشته ثابت و محقّق میگردد خلاصه فلاسفه و ارباب فنون اروپ در حدوث مولید ثلاثه ابداً شبهه ندارند بلکه اصرار و ابرامی عجیب دارند در اینصورت باعتقاد ایشان نخستین انسان بی پدر و مادر تکوّن و تولّد یافته با وجود این اذعان و اعتراف چگونه از تولّد حضرت مسیح بفیض روح القدس استغراب و استعجاب نمایند زیرا حضرت مادر داشتند ولی مولود نخستین انسان بی پدر و مادر فاعثبروا یا اولی الابصار"

حضرت ولی امرالله در خصوص حضرت مریم والده حضرت مسیح میفرمایند: "... برای یک فرد بهایی باور اینکه والدین حضرت مسیح به نحو غیر قانونی ازدواج کرده و نتیجتاً آن حضرت ثمره ی رابطه ای غیر مشروع بوده اند، وهن شدید به مقدسات الهیه تلقی میشود. احتمال چنین امری حتّی به تصور فرد مومنی که مقام منبع حضرت مریم و رتبه ی رفیع رسالت الهی حضرت مسیح را قبول دارد نیز خطور نتواند کرد. همین اتهام کذب واهی بود که مردمان همزمان آن حضرت به مریم مقدس نسبت میدادند؛ اتهامی که حضرت بهالله آن را در در کتاب مستطاب ایقان، به نحوی غیر مستقیم، مردود شمرده

اند. بنابراین تنها شق باقی مانده، پذیرش این حقیقت است که تولد حضرت مسیح در زمره ی خوارق عادات بوده است و چنین است زیرا وقوع معجزات را نمیتوان امری غیر طبیعی و غیر واقعی شمرد و این پدیده به هیچ وجه خارج از چارچوبه ی قدرت و سیطره ی الهیه نیست. بالعکس اعتقاد به امکان حدوث معجزات دال بر این است که قدرت و هیمنه ی خداوندی ورای هر نوع محدودیتی است؛ زیرا فقط این مسئله منطقی و معقول به نظر میرسد که باور داشته باشیم خالق قاهری که مصدر و موجد کل قوانین حاکم بر کائنات است، خود حقیقتی ورای آنهاست و لذا قادر است، اگر لازم بداند، آنها را به اراده و اقتدارش تغییر دهد. ما بعنوان موجودات انسانی، هرگز نمیتوانیم در جهت درک مقصد حضرتش بکوشیم و یا به اسرار علم و حکمتش کاملاً پی ببریم و بنا بر این، رموز و اسرار، همواره، جزئی جدایی ناپذیر از هر دیانت حقیقی خواهد بود و به همین دلیل بایستی از جانب مومنین مورد قبول واقع شود...

حضرت ولی امرالله در توقیع صادره مورخ ۱۰ جولای ۱۹۳۹ میفرمایند: "اما درباره ی تاریخ تولد حضرت مسیح، احباء باید به بیان حضرت عبدالبهاء در این مورد توجه نموده، آن را مبنای محاسبه ی خود در نظر گیرند."

و همچنین در توقیع مورخ ۳۱ دسامبر ۱۹۳۷ میفرمایند: "ابتدا راجع به تولد حضرت مسیح؛ با توجه به آنچه که حضرت بهالله و حضرت عبدالبهاء در این باره فرموده اند؛ محرز و مبرهن است که آن حضرت بواسطه مداخله و مرأوده مستقیم روح القدس، در عرصه ی وجود چشم گشودند؛ لذا تولد آن حضرت کاملاً معجزه اسا بوده است. این قضیه حقیقتی محض و مسلم است و احبای الهی نبایستی از آن متعجب شوند؛ زیرا در تعالیم الهیه اعتقاد به معجزات هرگز مردود شناخته نشده است بلکه صرفاً اهمیت آن تقلیل و تخفیف یافته است..."

و همچنین در توقیع صادره مورخ ۱۴ اکتبر ۱۹۴۵ میفرمایند: "لازم به ذکر است که تعالیم بهایی در این امر و بسیاری امور دیگر با اصول کلیسای کاتولیک، انطباق کامل دارد. در کتاب مستطاب ایقان، صفحه ی ۴۶ و در نادر الواحی دیگر که هنوز منتشر نشده اند، جمال اقدس ابهی، به طریقی غیر مستقیم مفهوم کاتولیکی بکرزادگی را مورد تأیید قرار میدهند. حضرت عبدالبهاء نیز در کتاب مستطاب مفاوضات، فصل دوازدهم صفحه ی ۷۳ به صریح بیان میفرمایند: "مسیح به واسطه روح الهی بوجود آمد." از این بیان مبارک، به عنوان نص صریح، لزوماً چنین مستفاد میشود که یوسف نجار پدر حضرت مسیح نبوده است..."

حضرت عبدالبهاء در خصوص تولد حضرت مسیح در مفاوضات چنین میفرمایند: "در این مسأله در میان الهیون و مادّیون اختلاف است. الهیون بر آنند که حضرت مسیح از روح القدس بود مادّیون را تصوّر چنان که این کیفیت مستحیل و ممتنع و لابد از پدر است. و در قرآن میفرماید وَ أَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا یعنی روح القدس ممثّل بصورت بشر شد مثل صورتی که در آئینه تمثّل نماید و با مریم مخاطبه کرد. مادّیون بر آنند که لابد از ازدواج است و گویند که جسم حیّ از جسم میّت تکوّن نیابد و بدون تلقیح ذکور و اناث تحقّق نجوید و بر آنند که از انسان گذشته در حیوان ممکن نیست از حیوان گذشته در نبات ممکن نیست زیرا این زوجیت ذکور و اناث در جمیع کائنات حیّه و نباتیه موجود حتّی بقرآن نیز استدلال بزوجیت اشیا مینمایند سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يُغَلِّمُونَ یعنی انسان و حیوان و نبات جمیع مزدوج است وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا خَلَقْنَاهُ رُجُجَيْنِ اثْنَيْنِ یعنی کائنات را جمیعاً مزدوج خلق نمودیم خلاصه گویند انسان بی پدر تصوّر نشود. و لکن الهیون در جواب گویند که این قضیه از محالات و ممتنعات نه اما دیده نشده زیرا فرقت میان شیء مستحیل و شیء غیر مرئی. مثلاً در زمان سابق تلغراف مخبره شرق و غرب در آن واحد غیر مرئی بود نه مستحیل فتو غراف غیر مرئی بود نه مستحیل فتوغراف غیر مرئی بود نه مستحیل. مادّیون اصرار در این مطلب دارند الهیون در جواب گویند: آیا این کره ارض قدیم است یا حادث؟ مادّیون گویند بموجب فنون و کشفیات مکمله ثابت است که حادث است و در بدایت گوی آتشین بود و بتدریج اعتدال حاصل کرد و قشری پیدا نمود پس فوق قشر نبات تکوّن یافت بعد حیوان بوجود آمد بعد انسان تحقّق جست. الهیون گویند که از تقریر شما معلوم و واضح گشت که نوع انسان در کره ارض حادث است نه قدیم پس انسان اوّل یقیناً پدر و مادر نداشته زیرا وجود نوع انسان حادث است. آیا تکوّن انسان بی پدر و مادر و لو بتدریج مشکل تر است یا آنکه بی پدر؟ شما با وجود اینکه معترف بر این هستید که انسان اوّل خواه بتدریج خواه در مدّت قلیله بی پدر و مادر وجود یافت شبهه نماند که انسان بی پدر ممکن و جایز و این را مستحیل نتوان شمرد و اگر مستحیل بدانی بی انصافیست. مثلاً اگر گوئی که این چراغ بدون فتیله و روغن وقتی روشن شد پس اگر بگوئی بدون فتیل مستحیل است بی انصافیست. حضرت مسیح مادر داشت اما انسان اوّل باعتقاد مادّیون نه پدر داشت و نه مادر شخص بزرگوار خواه بی پدر خواه با پدر یکسانست. بی پدری اگر فضیلت است آدم اعظم و افضل از کلّ انبیا و رسل است زیرا نه پدر داشت و نه مادر. آنچه سبب عزّت و بزرگواریست تجلیات و فیوضات کمالات الهی است. آفتاب از مادّه و صورت تولّد یافته و این دو بمثابة پدر و مادر است ولی کمال محض است و ظلمات را نه مادّه ای و نه صورتی و نه پدری و نه مادری ولی نقص صرف. حضرت آدم را مادّه حیات

جسدی خاکست حضرت ابراهیم را مادّه جسدی نطفه پاک البتّه نطفه طایبه طاهره به از خاک و جماد . و از این گذشته در انجیل یوحنا در باب اوّل در آیه سیزدهم میفرماید: " و اما آن کسانی که او را قبول کردند آنانرا قدرت داد تا فرزندان خدا گردند یعنی بهر که با اسم او ایمان آورد که نه از خون و نه از خواهش جسد و نه از خواهش مردم بودند بلکه از خداوند تولّد یافته‌اند ". از این آیه یوحنا معلوم میشود وجود حواریّون نیز متکوّن از قوّه جسمانی نیست بلکه از حقیقت روحانیّه است . شرف و بزرگواری حضرت مسیح بی پدری نیست بلکه بکمالات و تجلّیات الهیّه است اگر بزرگواری حضرت مسیح بی پدری بود باید آدم از مسیح اعظمتر باشد زیرا نه پدر داشت نه مادر و در تورات میفرماید: " خداوند خدا پس آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید آدم نفس زنده شد ". ملاحظه کنید که میفرماید که آدم بروج حیات وجود یافت و از این گذشته عبارت یوحنا در حقّ حواریّین دلالت بر آن نماید که آنان نیز از پدر آسمانی هستند . پس معلوم گردید که حقیقت مقدّسه یعنی وجود حقیقی هر بزرگواری از حقّ تحقّق یافته است و بنفخه روح القدس موجود شده است . مقصد اینست اگر بی پدری اعظم منقبت انسانی بود پس آدم بهتر از جمیع است زیرا نه پدر دارد و نه مادر . آیا انسان از مادّه حیّ خلق شود بهتر است یا آنکه از خاک ؟ البتّه از مادّه حیّ خلق شود بهتر است اما حضرت مسیح از روح القدس تولّد و تحقّق یافته بود . خلاصه شرف و منقبت نفوس مقدّسه ، مظاهر الهیّه بکمالات و فیوضات و تجلّیات ربّانیّه است نه بدون آن ."

"يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّنْسِيًّا."

حضرت بهالّله خود ترجمه فرموده اند: ای کاش مرده بودم قبل از ظهور این امر و بودم از فراموش شدگان. سوره ی مریم، آیه ی ۲۳ است به این معنا که کاش من پیش از این مرده بودم و فراموش شده و از یاد رفته بودم. کامل ایه به این قرار است که میفرمایند: " فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّنْسِيًّا " یعنی آنگاه درد زایمان او را به پناه تنه درخت خرمایی کشانید گفت ای کاش پیش از این مرده بودم و از یاد رفته بودم و فراموش شده بودم.

در ذیل آیه ی مذکوره در میزان آمده است: " در مجمع البیان گفته : از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: او یعنی جبرئیل گریبان و یقه پیراهن مریم را گرفت و در آن دمید، دمیدنی که با آن فرزند در رحمش در يك ساعت به حد کمال رسید، کمالی که در رحم سایر زنان احتیاج به نه ماه وقت دارد، آری در عرض يك ساعت زنی باردار و سنگین شد، که وقتی خاله اش بدو نگرست او را نشناخت، و مریم در حالی که از او و از زکریا خجالت می کشید راه خود را گرفت و رفت. و بعضی گفته اند مدت حملش نه ساعت بود. و این از امام صادق (علیه السلام) هم روایت شده. مؤلف: و در بعضی روایات آمده که مدت حمل او شش ماه بود.

و در مجمع در ذیل آیه (قالت یا لیتنی مت قبل هذا...) گفته است : علت اینکه مریم آرزوی مرگ کرد این بود که - تا آنجا که می گوید - و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که چون در میان قوم خود حتی يك نفر رشید و صاحب فراست سراغ نداشت که او را تبرئه کند."

در تفسیر نمونه نیز چنین آمده است: " در اینکه چگونه این فرزند به وجود آمد آیا جبرئیل در پیراهن او دمید یا در دهان او، در قرآن سخنی از آن به میان نیامده است چرا که نیازی به آن نبوده ، هر چند کلمات مفسرین در این باره مختلف است . به هر حال (این امر سبب شد که او از بیت المقدس به مکان دور دستی برود) (فانتبذت به مکانا قصیا). او در این حالت در میان يك بیم و امید، يك حالت نگرانی تواءم با سرور به سر می برد، گاهی به این می اندیشید که این حمل سرانجام فاش خواهد شد، گیرم چند روز یا چند ماهی از آنها که مرا می شناسند دور بمانم و در این نقطه به صورت ناشناس زندگی کنم آخر چه خواهد شد؟ چه کسی از من قبول می کند زنی بدون داشتن همسر باردار شود مگر اینکه آلوده دامان باشد، من با این اتهام چه کنم ؟ و راستی برای دختری که سالها سنبل پاکی و عفت و تقوا و پرهیزگاری ، و نمونه ای در عبادت و بندگی خدا بوده ، زاهدان و عابدان بنی اسرائیل به کفالت او از طفولیت افتخار می کردند و زیر نظر پیامبر بزرگی پرورش یافته ، و خلاصه سجایای اخلاقی و آوازه قداست او همه جا پیچیده است ، بسیار دردناک است که يك روز احساس کند همه این سرمایه معنویش به خطر افتاده است ، و در گرداب اتهامی قرار گرفته که بدترین اتهامات محسوب می شود، و این سومین لرزه ای بود که بر پیکر او افتاد. اما از سوی دیگر، احساس می کرد که این فرزند پیامبر موعود الهی است يك تحفه بزرگ آسمانی می باشد، خداوندی که مرا به چنین فرزندی بشارت داده و با چنین کیفیت معجز آسائی او را آفریده چگونه نتوانم خواهد گذاشت ؟ آیا ممکن است در برابر چنین اتهامی از من دفاع نکند؟ من که لطف او را همیشه آزموده ام ، و دست رحمتش بر سر خود دیده ام .

در اینکه دوران حمل مریم چه اندازه بود، در میان مفسران گفتگو است هر چند در قرآن به صورت سربسته بیان شده است، بعضی آن را يك ساعت و بعضی ۹ ساعت و بعضی شش ماه و بعضی هفت ماه و بعضی هشت ماه و بعضی ۹ ماه مانند سایر زنان دانسته اند، ولی این موضوع تأثیر چندانی در هدف این داستان ندارد. و روایات در این زمینه نیز مختلف است."

"يَا أُحْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ إِمْرًا سَوَاءً وَ مَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا."

سوره ی مریم آیه ی بیست و هشتم است که مضمون آن را حضرت بهالله چنین ذکر کردند: ای خواهر هارون، نبود پدر تو مرد بدی و نبود مادر تو بدکار.

مغرضین به کلام الله مجید خرده میکنند که حضرت مریم برادری به اسم هارون نداشت

هارون فرزند عمران، برادر بزرگتر و سخنگو و وزیر حضرت موسی(ع) که همراه وی در مصر بود. در قرآن نام هارون در سیزده سوره و بیست بار و بیشتر هم به همراه حضرت موسی(ع) آمده که در امر رسالت به او کمک می کرده است. بعضی از مفسرین گفته اند که نام وی نوزده بار ذکر شده، زیرا مراد از «يَا أُحْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ إِمْرًا سَوَاءً»: (مریم، آیه ۲۸) هارون برادر موسی نیست.

علت ذکر این مسئله این است که عده ای خرده گرفتند که در قرآن اشتباهی وجود دارد که مریم بنت عمران را با میریام خواهر حضرت موسی و حضرت هارون اشتباه گرفته است که البته صحت ندارد. و مراد از خواهر هارون را در ذیل آوردن تفاسیر و احادیث معلوم میکنیم.

در خصوص اینکه قرآن حضرت مریم را خواهر هارون خوانده است اختلافات زیادی وجود دارد. مثلاً در تفسیر نمونه میخوانیم: "پیامبر" مغیره" را به نجران (برای دعوت مسیحیان به اسلام) فرستاد، جمعی از مسیحیان به عنوان (خرده گیری بر قرآن) گفتند مگر شما در کتاب خود نمی خوانید "يَا أُحْتِ هَارُونَ" در حالی که می دانیم اگر منظور هارون برادر موسی است میان مریم و هارون فاصله زیادی بود؟ مغیره چون نتوانست پاسخی بدهد مطلب را از پیامبر سؤال کرد، پیامبر فرمود: چرا در پاسخ آنها نگفتی که در میان بنی اسرائیل معمول بوده که افراد نیک را به پیامبران و صالحان نسبت می دادند. [تفسیر نمونه، ج ۱۳، ص: ۵۱؛ به نقل از نورالثقلین، ج ۳ ص ۳۳۳]

و در تفسیر هدایت آمده است: در واقع مریم خواهر هارون نبود، بلکه از خاندانی شریف و پاکیزه بود که هارون برادر موسی (ع) در رأس آن جای داشت یعنی مریم از خاندان هارون بود و چون هارون به تقوی و پرهیزگاری معروف بود مریم را «ای خواهر هارون» خطاب کردند. در میان عربها رسم است که چون مردی را بخواهند به خاندانی نسبت دهند میگویند «یا اخا فلان». ای برادر فلان. قوم او گفتند که ما پدرت را می شناسیم مردی عاری از محاسن اخلاق نبود و مادرت هم بدکاره نبود. پس این کودک از کجا آورده ای؟ [تفسیر هدایت، ج ۷، ص: ۳۵]

"اینکه چرا به مریم خواهر هارون گفته اند، در مجمع البیان چهار قول نقل کرده است: اول: هارون مرد نیکوکاری در بنی اسرائیل بود، اشخاص نیکوکار را به او نسبت می دادند. دوم: هارون برادر پدری مریم بود و به حسن سلوک معروف بود. سوم: منظور هارون برادر موسی علیه السلام است که مریم از اولاد او بوده است. چهارم: هارون در آن روزگار، مردی بدکار مشهور به زنا و فساد بود که مریم را به او نسبت داده و گفته اند: (ای شبیه هارون)"

برای مطالعه بیشتر و بحث روایی آن میتوان به مجمع البیان، ج ۵ و ۶، ص ۷۱۹؛ التبیان، ج ۷، ص ۱۲۲ رجوع کرد.

"روح القدس"

روح القدس و جبرئیل عبارت از جلوه ی الهیه و تابش انوار وحی صمدانیه در مرایای قلوب مظاهر مقدسه ربانیه است ولكن در عرف پی خبران درباره جبرئیل و روح القدس سخنان و مطالبی دور از حقیقت مشهور است. جمال قدم در خاتمه یکی از الواح که به لوح فدا معروفست میفرمایند: "و اما ما سئلت من جبرئیل اذا حبریل قام لدی الوجه و یقول یا ایها السائل فاعلم اذا تکلم لسان الاحدیه بکلمة العلیا یا جبرئیل ترانی موجود اعلی احسن الصور فی ظاهر الظاهر لاتعجب من ذلک ان ربک لهو المقتدر القدیر...."

باری جلوه الهیه و تابش انوار رحمانیه در انجیل و فرقان بروج القدس دانند (دانیال باب دوازدهم)

علامه زمخشری در تفسیر کشاف در ذیل تفسیر آیه نود و یکم از سوره بقره که فرموده قل من کان عدواً لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله مصداقاً لما بین یدیه و هدی و بشری للمؤمنین من کان عدواً لله و ملائکته و رسله و جبریل و میکال فإن الله عدو للکافرین نوشته اند مطلبی را که خلاصه ترجمه ی آن این است گویند عبدالله بن صوری که یک تن از علما و احبار فدک بود خدمت حضرت رسول رسیده سئول نمود یا محمد کدام فرشته برای تو وحی پروردگار را احامل است فرمود

جبرئیل عبدالله گفت جبرئیل دشمن ما است اگر غیر او حامل وحی بود ما بتو ایمان میاوریم زیرا جبرئیل چندین مرتبه بر ضد ما طایفه یهود قیام کرده و از همه سخت این بود که به پیغمبر ما نازل شده خبر خرابی بیت المقدس و حمله و هجوم بخت النصر را داد و چون یهود در آن زمان این خبر را شنیدند کس فرستادند تا بخت النصر را یافته مقتول سازند ناگاه جبرئیل فرستاده ی یهود را که برای کشتن بخت النصر میرفت در بابل ملاقات کرد و او از این عمل باز داشت گفت اگر خدا مقدر نفرموده بی تقصیر چرا او را میخواهید مقتول سازید. و گویند عمر این الخطاب روزی در راه به جماعتی از یهود برخورد و درباره جبرئیل از آنها سؤال نمود یهود گفتند که جبرئیل دشمن ما است زیرا محمد را از اسرار ما مطلع میسازد و جمیع عذاب و نعمت الهی به دست او مجری میشود و لکن میکائیل دوست ما و متصدی نعمت و ثروت و سلامتی است عمر گفت مقام هر یک را بیان کنید یهود گفتند جبرئیل در دست راست خداست و میکائیل در طرف چپ او و میکائیل با جبرئیل دشمن است عمر گفت اگر چنین است که گفتید پس هرگز آنها دشمن نیستند و هر که آنها را دشمن بدارد دشمن خداست.... انتهی.

در اصطلاح فلاسفه اسلام روح الامین و جبرئیل را عقل فعال نامند که مدبر مادون فلک قمر و عالم طبیعت است در کتب عهد عتیق و جدید نیز اسم جبرئیل مذکور شده است و معنی جبرائیل عبری بفارسی مرد خدا است و آن فرشته ایست که زکریا را به ولادت یحیی و مریم را به ولادت عیسی بشارت داد (لوقا ف/ ۹۰۱ و ۲۶)

در اسرار الآثار در ذیل روح القدس آمده است: "علمای مسیحی و علمای اسلامی سنی و شیعه درباره ی روح القدس عقاید مختلفی دارند مسیحیان روح القدس را از اقانیم ثلاثه می‌شمارند و قائلند که روح القدس در حواریون حلول کرد و آنها مملو از روح القدس شدند و مسلمین روح القدس را عبارت از جبرئیل که امین وحی و حامل پیام الهی به رسول الله است میدانند."

علامه طباطبائی مینویسد: "المراد بالروح الامین هو جبرئیل ملك الوحي..."; مراد از روح الامین همان جبرئیل ملك وحی است به دلیل قول خداوند که می فرماید: «کسی که دشمنی دارد با جبرئیل [بداند] براستی او بر قلب تو به اذن خداوند نازل می شود» بقره، آیه ۹۷ «و قد سماه في موضع آخر بروح القدس؛ همین جبرئیل را در جای دیگر به روح القدس یاد نموده است، «قل نزلہ روح القدس من ربك بالحق؛ بگو نازل نموده است آن (وحی) را روح القدس از طرف پروردگار به حق. نحل، آیه ۱۰۲» علامه سید محمد حسین طباطبائی، المیزان تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۷ هـ_ق ج ۱۵ ص ۳۴۵ ذیل آیه ۱۹۳ شعراء در ذیل آیه ۱۰۲ سوره نحل «قل نزلہ روح القدس من ربك...» می گوید: روح القدس همان است که قرآن او را در يك جا «روح الامین» نامیده و در جای دیگر «جبرئیل» نامیده است. المیزان، همان، ج ۱۲ ص ۳۷۰ ذیل آیه ۱۰۲ نحل. نتیجه این بخش این شد که روح القدس، روح الامین، همان جبرئیل است.

حضرت عبدالبهاء در مفاوضات میفرماید: "مقصود از روح القدس فیض الهی است و اشعه ساطعه از مظهر ظهور زیرا شعاع آفتاب حقیقت مرکزش مسیح بود و از این مرکز جلیل حقیقت مسیح فیض الهی بر سائر مریا که حقایق حواریون بود اشراق نمود. مقصود از حلول روح القدس بر حواریین اینست که آن فیض جلیل الهی تجلی و افاضه بر حقائق حواریین نمود و الا دخول و خروج و نزول و حلول از خواص اجسامست نه ارواح یعنی حقائق محسوسه را دخول و حلول است نه لطائف معقوله را. و حقائق معقوله مثل عقل و حب و علم و تصور و فکر، آنانرا دخول و خروج و حلولی نیست بلکه عبارت از تعلّق است. مثلاً علم که عبارت از صورت حاصله عند العقل است آن امریست معقول و دخول و خروج در عقل امر موهوم بلکه تعلّق حصولی دارد مانند صور منطبعه در آینه. پس چون ثابت و مبرهن است که حقایق معقوله را دخول و حلولی نیست البتّه روح القدس صعود و نزول و دخول و خروج و مزج و حلول ممتنع و محالست نهایت اینست که روح القدس مانند آفتاب جلوه در مرآت نمود. و در بعضی مواضع از کتب مقدسه ذکر روح میشود و مقصد شخص است مثل آنکه در مخاطبات و مکالمات مصطلح است که فلان شخص روح مجسم است و حمیت و مروّت مشخصه. در این مقام نظر بزجاج نیست بلکه نظر بسراج است چنانکه در انجیل یوحنا در ذکر موعود بعد حضرت مسیح در فصل شانزدهم آیه دوازدهم میفرماید: "و بسیار چیزهای دیگر نیز دارم بشما بگویم لکن الآن طاقت تحمّل آنها را ندارید و لکن چون او یعنی روح راستی آید شما را بجمیع راستی هدایت خواهد کرد زیرا که از نفس خود تکلم ننماید بلکه بآنچه شنیده است سخن خواهد گفت". حال بدقت ملاحظه نمائید که ازین عبارت "زیرا از نفس خود تکلم ننماید بلکه بآنچه شنیده است سخن خواهد گفت"، معلوم میشود که این روح راستی انسانی مجسم است که نفس دارد و گوش دارد که استماع مینماید و لسان دارد که نطق میکند و همچنین حضرت مسیح روح الله اطلاق میشود مثل اینکه سراج گوئی و مراد سراج با زجاج است."

جنس استدلال/قیاس: استناد نقلی (آیات «یا لَیَّتَنی مِتُّ...»، «یا اُخْتَ هارون...») + قیاس استثنایی منفصل («یا داوری بر ظاهر مُلْتَبِس ⇒ شماتت و اتهام؛ یا تَوْقُف تا بیانِ الهی ⇒ نجات از ظن») با تعلیلِ ابتلائی/تمییزی؛ مواد: مقبولات و متواترات قرآنی، حدسیات تفسیری.

صورت منطقی

- P₁: حضرت مریم، با اینکه حامل یکی از بزرگ‌ترین مظاهر وحی الهی (حضرت عیسی) بود، در مواجهه با فشار اجتماعی و طعنه‌ی مردمان، به شدت مضطرب و متألم شد و آرزوی مرگ کرد. («یا لَیَّتَنی مِتُّ قَبْلَ هَذَا...»)
- P₂: جامعه‌ای که با معیارهای ظاهری به جهان می‌نگرد، نتوانست تولد کودکی بدون پدر را درک کند، و به جای تصدیق روح‌القدس، به شماتت و اتهام پرداخت. («ما کان أبوک امرأ سوء...»)
- P₃: حضرت مریم در مقابل چنین جامعه‌ای، به دلیل عظمت امر الهی و تحملِ فتنه‌ی امتحان، سخنی نگفت و کودک را در سکوت به خانه بازگرداند.
- P₄: در واقع، علت این ابتلاء بزرگ، نه نقصی در مریم بود و نه خللی در عظمت پیام الهی، بلکه آزمایشی بود الهی تا خالصان از ناخالصان، و اهل بینش از اهل ظواهر، تمییز یابند.
- C: پس حقیقت ظهور الهی و حاملان آن، همواره از سوی مردمان ظاهربین مورد آزمون قرار می‌گیرند، و معیار شناخت حق، نه سازگاری با عرف و ظاهر، بلکه تسلیم به باطن وحی و ادراک معنوی است.

صورت شرطی

اگر زنی پاک، چون مریم، مأمور شود تا فرزند وحی الهی را بی‌پدر به دنیا آورد، و این واقعه با ذهنیت ظاهربین مردم ناسازگار باشد، و از سوی جامعه با شماتت، اتهام و طعن مواجه شود، و خودش نیز از شدت فشار، آرزوی مرگ کند، ولی خداوند سکوت او را با اعجاز کلام کودک تأیید کند، آنگاه این نشانه‌ی آن است که امر الهی همواره در قالب فتنه و امتحان ظاهر می‌گردد تا اهل بصیرت از اهل جمود تفکیک یابند، و کسانی که در جستجوی معیارهای عرفی‌اند، از درک حقیقت باز می‌مانند.

نکته تأویلی

واکنش مریم به عنوان یک حامل وحی، نه تنها بیانگر رنج درونی و عظمت بار الهی است، بلکه زمینه‌ساز بروز آن حقیقتی است که با کلام کودک در گهواره بر ملا می‌شود. این واقعه، تمثیلی است از همه ظهورات الهی، که ابتدا با حجاب‌هایی سخت ظاهر می‌شوند تا جهان‌های بینشی در مخاطبان فعال گردد.

بند ۶۰:

"و از همه گذشته، همان جوهر روح که در میان قوم به نسبت بی پدری معروف بوده او را پیغمبری بخشید و حجت خود نمود بر کلّ اهل سماوات و ارض."

And now, meditate upon this most great convulsion, this grievous test. Notwithstanding all these things, God conferred upon that essence of the Spirit, Who was known amongst the people as fatherless, the glory of Prophethood, and made Him His testimony unto all that are in heaven and on earth.

بند ۶۱: هم‌سنخی قول و فعلی مظهر؛ نعمتِ ظاهری برای فجّار و رحمتِ باطنی برای ابرار

Behold how contrary are the ways of the Manifestations of God, as ordained by the King of creation, to the ways and desires of men! As thou comest to comprehend the essence of these divine mysteries, thou wilt grasp the purpose of God, the divine Charmer, the Best-Beloved. Thou wilt regard the words and the deeds of that almighty Sovereign as one and the same; in such wise that whatsoever thou dost behold in His deeds, the same wilt thou find in His sayings, and whatsoever thou dost read in His sayings, that wilt thou recognize in His deeds. Thus it is that outwardly such deeds and words are the fire of vengeance unto the wicked, and inwardly the waters of mercy unto the righteous. Were the eye of the heart to open, it would surely perceive that the words revealed from the heaven of the will of God are at one with, and the same as, the deeds that have emanated from the Kingdom of divine power

"حال مشاهده فرمائید که چقدر امور مظاهر ظهور مغایر نفس و هوای عباد از سلطان ایجاد ظاهر می شود. و چون بر این جواهر اسرار مطلع شوی به مقصود آن نگار اطلاع یابی و اقوال و افعال آن ملوک با اقتدار را مثل هم ملاحظه نمائی به قسمی که آنچه در افعال او مشاهده شود در کلمات او هم ملاحظه گردد و هرچه در کلمات او ملاحظه گردد در افعال او به نظر آید. این است که این افعال و اقوال در ظاهر نعمت‌اند برای فجّار و در باطن رحمت‌اند برای ابرار. اگر به دیده قلب ملاحظه رود کلمات مُزله از سماء مشیت با امور مُظهره از ملکوت قدرت یک شیء مشاهده شود و بر یک قسم ادراک گردد چنانچه مذکور شد."

نعمت: عذاب؛ عقوبت؛ پاداش بد

مغایر: مخالف مظهره: ظاهر و آشکار کننده

مشیت: اراده، خواست

فجّار: گنهکاران پرده در - کافران هتاک (کلمه تفجیر به معنای آن است که آب آنقدر زیاد شود که سد و مانع جلو خود را بشکند و گناه را هم اگر فجور میگویند، برای این است که گناهکار، پرده حیا را پاره میکند، و از صراط مستقیم خارج گشته، به بسیاری از گناهان مبتلا میشود، و اگر صبح را فجر میگویند، باز برای این است که روشنی پرده ظلمت را پاره کرده به همه جا منتشر میشود.)

جنس استدلال/قیاس: تعلیل الهیاتی-تفسیری (وحدت مشیت در قول/فعل) + قیاس استثنایی منفصل («نگاهِ ظاهریین ⇒ نعمت؛ نگاهِ قلبی ⇒ رحمت») با تمثیل معرفت‌شناختی وحدتِ ظهور و صدور.

صورت منطقی

P₁: افعال و اقوال مظاهر ظهور همواره با هوای نفس مردم و عادات عرفی آنان در تعارض است.

P₂: این تعارض ناشی از ظهور امری الهی است، که برخلاف انتظارات ظاهربینانه و درک سطحی خلق، متکی به اراده‌ای فراتر از فهم عرفی است.

P₃: افعال و اقوال مظاهر امر، تجلّی مشیت الهی‌اند؛ و میان آن‌ها تطابق کامل و تکوینی برقرار است.

P₄: این تطابق از منظر ظاهر، برای اهل فجور، نعمت و طرد است؛ اما در باطن، برای ابرار و اهل نور، رحمت و نجات است.

P₅: درک وحدت افعال و اقوال مظاهر الهی، مشروط به رؤیت قلبی است؛ یعنی تنها با دید قلبی و ادراک عرفانی می‌توان آنها را یگانه و هم‌معنا یافت.

C: بنابراین، اگر کسی با دیده‌ی قلب به افعال و اقوال مظاهر ظهور بنگرد، هر دو را یگانه و در پیوستگی تام خواهد یافت؛ و درخواست یافت که همه‌ی آنها رحمت‌اند، گرچه در نظر اهل هوی و ظاهربینان، نعمت جلوه‌کند.

صورت شرطی

اگر افعال و اقوال مظاهر ظهور با عادت‌ها و هواهای مردم در تعارض باشد،
و اگر این اقوال و افعال از مشیت الهی صادر شده باشند،
و اگر میان افعال و اقوال آنها پیوستگی ذاتی برقرار باشد،
و اگر این پیوستگی از منظر دل و با دید عرفانی قابل درک باشد،
آنگاه کسی که با قلب خود به آن بنگرد، درخواست یافت که اقوال و افعال مظاهر الهی یکی‌اند، و همه‌شان رحمت‌اند—
هرچند در نظر اهل دنیا، ممکن است رنج و نعمت بنمایند.

توضیح

این بخش، نمونه‌ای روشن از پیوند ظاهر و باطن، و تأکید بر معرفت قلبی به جای دانش صوری است. حضرت بهاءالله تأکید می‌فرمایند که حقایق وحی، تنها در صورتی قابل درک هستند که از نگاه عادت‌شکن و حقیقت‌بین قلبی استفاده شود، نه از ابزار ظنی و سطحی. در چنین ادراکی، شریعت و حکمت، یکپارچه جلوه می‌کنند و رحمت را در همه چیز می‌توان دید— حتی اگر در قالب آزمایش الهی پنهان شده باشد.

بند ۶۲: پیش‌داوریِ عصر حاضر در قبالِ مظاهر: تعجیل به تکفیر/قتل و امتناع از استماعِ حجت

"حال ای برادر ملاحظه نما اگر در این عهد چنین اموری ظاهر شود و چنین حکایت بروز نماید چه خواهند نمود؟ قسم به مربی وجود و مُنزل کلمات که در حین، بی تکلم حکم بر کفر و امر بر قتل نمایند. کجا گوش می دهند که گفته شود که عیسی از نفخه روح القدس ظاهر شده و یا موسی از امر مبرم مأمور گشته. اگر صد هزار خروش بر آری به گوش احدی نرود که بی پدری مبعوث به رسالت گشته و یا قاتلی از شجره نار، ایّی اَنَا الله آورده."

And now, take heed, O brother! If such things be revealed in this Dispensation, and such incidents come to pass, at the present time, what would the people do? I swear by Him Who is the true Educator of mankind and the Revealer of the Word of God that the people would instantly and unquestionably pronounce Him an infidel and would sentence Him to death. How far are they from hearkening unto the voice that declareth: Lo! a Jesus hath appeared out of the breath of the Holy Ghost, and a Moses summoned to a divinely appointed task! Were a myriad voices to be raised, no ear would listen if We said that upon a fatherless Child hath been conferred the mission of Prophethood, or that a murderer hath brought from the flame of the Burning Bush the message of "Verily, verily, I am God!"

نفخه: دمیدن، نَفَس

مبرم: محکم، متیم، قاطع

ایّی اَنَا الله: بدرستی که من خدا هستم

جنس استدلال/قیاس: استقرای تاریخی → تعمیم هنجاری (الگوی تکرارشونده واکنش‌ها) + قیاس شرطی/استثنایی («اگر همان وقایع امروز رخ دهد ⇒ همان حکم کفر/قتل صادر می‌شود») با تعلیل نفس‌شناختی-اجتماعی (هوی/تعصب ⇒ انسدادِ سمع) و خُلفِ ضمنی (فرض استماع بی‌امتحان ⇒ نقض سنت ابتلاء).

صورت منطقی

- P₁: در ادیان پیشین، مظاهر الهی با اموری ظاهر شدند که از نظر ظاهر با موازین عقل عرفی ناسازگار بود (مانند تولد بی‌پدر عیسی یا قتل نفس توسط موسی).
- P₂: مردم آن زمان، بدون درک، به انکار و تکفیر آن مظاهر برخاستند.
- P₃: امروز نیز اگر همان وقایع و نشانه‌ها تکرار شود، مردم همان واکنش‌های پیشین را بدون تردید تکرار می‌کنند.
- P₄: نفس عادت‌زدگی و ظاهرگرایی مانع از شنیدن حقایق و پذیرش پیامبران جدید است.
- P₅: تکرار حجج سابقه‌دار (مانند تولد بدون پدر یا بعثت قاتل سابق) دیگر نزد اهل ظاهر اعتباری ندارد.
- C: پس، اگر در این عهد نیز پیامبری با ویژگی‌هایی همچون عیسی یا موسی ظاهر شود، مردم بی‌درنگ او را تکفیر و حتی به قتل او حکم خواهند کرد، بی‌آنکه به تأویلات روحانی و اسرار باطنی توجهی کنند.

صورت شرطی

اگر پیامبری در این عصر با ویژگی‌هایی مانند بی‌پدری یا داشتن پیشینه‌ای ظاهراً ناپسند (مانند قتل نفس) ظاهر شود، و اگر مردم این زمان همچون مردمان سابق گرفتار ظاهرگرایی و تقلید از ظواهر گذشته‌اند، و اگر آنان از درک تأویل و معانی باطنی سخنان و وقایع عاجزند، آنگاه همان‌گونه که گذشتگان به تکفیر و انکار مظاهر الهی پرداختند، این مردم نیز فوراً به انکار و حکم قتل او اقدام خواهند کرد، بی‌آنکه به درک معنا یا حقیقت آن واقعه تمایل نشان دهند.

"چشم انصاف اگر باز شود از جمیع این بیانات مشهود می گردد که مظهر همه این امور و نتیجه همه الیوم ظاهر است. با اینکه امثال این امور در این ظهور واقع نشده با وجود این متمسک به ظنونات انفس مردوده شده، چه نسبت ها که داده اند و چه بلایا که وارد آورده اند که در ابداع شبه آن به ظهور نیامده."

If the eye of justice be opened, it will readily recognize, in the light of that which hath been mentioned, that He, Who is the Cause and ultimate Purpose of all these things, is made manifest in this day. Though similar events have not occurred in this Dispensation, yet the people still cling to such vain imaginings as are cherished by the reprobate. How grievous the charges brought against Him! How severe the persecutions inflicted upon Him—charges and persecutions the like of which men have neither seen nor heard!

مُظهر: ظاهر و آشکار شده
انفس مردوده: نفوسی که رد شده اند، کافران
ابداع: بوجود آورنده
شبه: شبیه، مانند

بند ۶۴: بساط فیضِ اشرافی نو — کشفِ بی لفظ، تعلیمِ عشق، و انقلابِ مقامی (احیای مردگانِ معنوی، ترفیعِ جاهلان و ظالمان)

"الله اکبر، بیان که به این مقام رسید راحه روحانی از صبح صمدانی مرور نمود و صبای صبحگاهی از مدینه سبای لایزالی وزید و اشارتش جان را بشارت تازه بخشید و روح را فتوحی بی اندازه. بساط جدیدی مبسوط نمود و ارمغان بی شمار بی کران از آن یار بی نشان آورد که خلعت ذکر از قد لطیفش بسی قاصر است و رداء بیان از قامت منیرش بس کوتاه. بی لفظ رمز معانی کشف می نماید و بی لسان اسرار تبیان می گوید و بلبل های شاخسار هجر و فراق را ناله و افغان می آموزد و قاعده و رسوم عشق و عاشقی و رمز دلدادگی تعلیم می نماید و گل های بدیع رضوان قرب و وصال را رسم دلبری و آداب عشوه گری تلقین می نماید و اسرار حقایق بر شقایق بستان عشق می بخشد و دقایق رموز و رقایق آن را در صدر عشاق ودیعه می گذارد. به قسمی عنایت در این ساعت فرموده که روح القدس به غایت حسرت می برد. قطره را امواج بحری داده و ذره را طراز خورشیدی عنایت نموده. الطاف به مقامی رسیده که جَعَلَ قصد نافه مشک نموده و خَفَّاش در مقابل آفتاب مَقَرَّ گزیده. مردگان را به نفخه حیات از قبور جسد مبعوث نموده و جاهلان را بر صدر علم منزل داده و ظالمان را بر فراز عدل محلّ معین نموده."

Great God! When the stream of utterance reached this stage, We beheld, and lo! the sweet savors of God were being wafted from the dayspring of Revelation, and the morning breeze was blowing out of the Sheba of the Eternal. Its tidings rejoiced anew the heart, and imparted immeasurable gladness to the soul. It made all things new, and brought unnumbered and inestimable gifts from the unknowable Friend. The robe of human praise can never hope to match Its noble stature, and Its shining figure the mantle of utterance can never fit. Without word It unfoldeth the inner mysteries, and without speech It revealeth the secrets of the divine sayings. It teacheth lamentation and moaning to the nightingales warbling upon the bough of remoteness and bereavement, instructeth them in the art of love's ways, and showeth them the secret of heart-surrender. To the flowers of the Ridván of heavenly reunion It revealeth the endearments of the impassioned lover, and unveileth the charm of the fair. Upon the anemones of the garden of love It bestoweth the mysteries of truth, and within the breasts of lovers It entrusteth the symbols of the innermost subtleties. At this hour, so liberal is the outpouring of Its grace that the holy Spirit itself is envious! It hath imparted to the drop the waves of the sea, and endowed the mote with the splendor of the sun. So great are the overflowings of Its bounty that the foulest beetle hath sought the perfume of the musk, and the bat the light of the sun. It hath quickened the dead with the breath of life, and caused them to speed out of the sepulchers of their mortal bodies. It hath established the ignorant upon the seats of learning, and elevated the oppressor to the throne of justice.

صمدانی: الهی، خدایی
صبأ: باد، نسیمی که از شرق وزد.
سبای لایزال: نام شهری باستانی در قسمت جنوب غربی عربستان که نامش در تورات و قرآن آمده. ملکه آن بلقیس بوده که حضرت سلیمان به او عشق ورزیده، مجازاً نام دیار جانان و شهر محبوبان است.
فتوح: گشایش، پیروزی ها
جَعَلَ: در عَرَف عرب به شخص فرومایه و پست اطلاق میشود. در اصل حشره ای مانند سوسک ریز که روی سرگین حیوانات مینشیند را گویند.
مبسوط: شرح داده شده، باز شده
رداء: عبا، بالاپوش
تلقین: مطلبی را به فکر و ذهن کسی انداختن
رقایق: لطایق و نکته های دقیق

فتوح: گشایش، پیروزی
صدر: بالای مجلس
طراز: طرز و طرح، نقش و زینت لباس
نافه مشک: مایه خوشبو

جنس استدلال/قیاس: بیانی-اشرافی تمثیلی (مخیلات و استعارات به مثابه برهان ذوقی) + تعلیل غایی تربیتی (غایت: احیا و تقریب)؛ تکیه بر مقبولات عرفانی و حدسیات تفسیری، نه قیاس صوری.

صورت منطقی و استدلالی:

- P₁: اگر بیان الهی به اوج خود برسد (یعنی وحی به کمال ظهور برسد)،
P₂: و اگر نسیم صمدانی از مدینه ازل بوزد (یعنی رحمت و هدایت بی نهایت از مقام غیب جاری گردد)،
P₃: و اگر این اشارت معنوی از منبع الهی باشد و نه از قوای بشری،
C₁: پس این بیان بی لفظ و بی صوت هم می تواند اسرار را آشکار سازد و جانها را بیدار کند.
P₄: اگر کلمات الهی و رموز عشق الهی بدون واسطه بی لفظ ظاهر شود،
C₂: پس بلبان هجر نیز به آواز آیند و دقایق رموز در قلوب عشاق ودیعه گذاشته می شود.
P₅: اگر عنایت الهی در این ساعت به اوج خود رسیده باشد،
C₃: پس امور بعید و محال به وقوع می پیوندد؛ مانند آنکه:
قطره دریا می گردد (تحقق کمال در ناتوان)،
ذره خورشید می گردد (ظهور عظمت در کوچک ترین ها)،
جعل قصد نافه مشک می کند (میل به طیب از طرف ناپاک)،
خفاش در مقابل آفتاب قرار می گیرد (ضعیف مقابل حقیقت قرار می گیرد و تاب نمی آورد).
P₆: اگر نفخه حیات الهی به ارواح مردگان رسیده،
C₄: پس مردگان به حیات برمی خیزند، جاهلان بر صدر می نشینند، و حتی ظالمان نیز در نظام عدل الهی جایگاهی می یابند.

تحلیل صورت شرطی ها:

در این بخش، "بیان" دیگر صرفاً لفظ یا کلمه نیست؛ به مظهری از وحی تبدیل شده است که بی واسطه، قلوب را منقلب می کند. پس زبان الهی غیرلفظی و بی میانجی به کمال رسیده است، و آن را فقط عارفان می فهمند.
اصطلاحاتی چون "رائحه روحانی"، "صبای صبحگاهی"، "مدینه سبای لایزالی"، و "یار بی نشان" همه اشاره به مرتبه ای اعلا از وحی غیبی دارند که در مرحله ای عرفانی تر و اشرافی تر از وحی تنزیلی ظاهر می گردد.
تعبیراتی مانند "جُعَلْ قصد نافه مشک نمود" یا "خفاش در مقابل آفتاب مقررگزید" نشان می دهند که ظهور حقیقت، نه تنها قابل رؤیت است، بلکه حتی موجودات دون نیز میل ادراک آن را پیدا می کنند؛ هرچند در نهایت آن را بر نمی تابند (خفاش با نور منافات دارد).
آخرین بخش، تبدیل وضعیت های ظاهراً فروتر به حالات متعالی است: مردگان زنده می شوند (کنایه از بیداری روحانی)، جاهلان بر صدر علم می نشینند (تعلیم مستقیم الهی)، و ظالمان در موضع عدل الهی جای می گیرند (اشاره به عدل جاری الهی بر کل).

بند ۶۵: اشاعۀ فیضِ غیبی برای احیای تشنگان و گمگشتگان؛ افروختنِ سراجِ روح با دهنِ حکمت و زجاجِ عقل

"و عالم هستی به جمیع این عنایات حامله گشته، تا کی اثر این عنایتِ غیبی در خاکدانِ تراپی ظاهر شود و تشنگان از پا افتاده را به کوثرِ زلالِ محبوب رساند و گمگشتگان صحرای بُعد و نیستی را به سرادقِ قرب و هستی معشوق فائز گرداند و در ارضِ قلوب که این حَبّه های قدس انبات نماید و از ریاضِ نفوس که شقایقِ های حقایقِ غیبی بشکفد. باری، نه چنان سدره عشق در سینای حَبّ مشتعل شده که به آب های بیانِ افسرده گردد و یا اتمام پذیرد. عطشِ این حوت را بحور ننشاند و این سمندر ناری جز در نارِ روی یارِ مَقَرّ نگزیند. پس ای برادر، سراجِ روح را در مشکاتِ قلب به دهنِ حکمت بر افروز و به زجاجِ عقل حفظش نما تا نَفَس های انفسِ مشرکه آن را خاموش نکند و از نور باز ندارد. کَذَلِکَ نَوْرُنَا أَفْقَ سَمَاءِ الْبَیَانِ مِنْ أَنْوَارِ شُمُوسِ الْحِکْمَةِ وَ الْعِرْفَانِ لِیَطْمَئِنَّ بِهَا قُلُوبُکَ وَ تَكُونَ مِنَ الَّذِينَ طَارُوا بِأَجْنِحَةِ الْإِیقَانِ فِي هَوَاءِ مَحَبَّةِ رَبِّهِمُ الرَّحْمَنُ."

The universe is pregnant with these manifold bounties, awaiting the hour when the effects of its unseen gifts will be made manifest in this world, when the languishing and sore athirst will attain the living Kawthar of their Well-Beloved, and the erring wanderer, lost in the wilds of remoteness and nothingness, will enter the tabernacle of life, and attain reunion with his heart's desire. In the soil of whose heart will these holy seeds germinate? From the garden of whose soul will the blossoms of the invisible realities spring forth? Verily, I say, so fierce is the blaze of the Bush of love, burning in the Sinai of the heart, that the streaming waters of holy utterance can never quench its flame. Oceans can never allay this Leviathan's burning thirst, and this Phoenix of the undying fire can abide nowhere save in the glow of the countenance of the Well-Beloved. Therefore, O brother! kindle with the oil of wisdom the lamp of the spirit within the innermost chamber of thy heart, and guard it with the globe of understanding, that the breath of the infidel may extinguish not its flame nor dim its brightness. Thus have We illuminated the heavens of utterance with the splendors of the Sun of divine wisdom and understanding, that thy heart may find peace, that thou mayest be of those who, on the wings of certitude, have soared unto the heaven of the love of their Lord, the All-Merciful.

حَبّه: دانه

حوت: ماهی بزرگ

بحور: جمع بحر، دریاها

ریاض: باغ ها

زجاج: شیشه

سراج: چراغ، مجموعه ی نورانی درون چراغ و زجاج، شیشه ی محافظ نور است.

مشکات: پایه چراغ، چراغدان

دُهن: باران ضعیفی که روی زمین را ترکند. به عرف اطبا چربی است که از اشیاء و به طرق مخصوصه حاصل شود و روغن حبوب و آنچه از گلها و شکوفه ها و غیر آن گیرند. (از تحفه، حکیم مؤمن): برخاک او ز مشک شب و دهن آفتاب، دست زمانه غالبه سای اندر آمده.

"عالم هستی به جمیع این عنایات حامله گشته"

میفرمایند که عالم هستی به واسطه ی فیض و صنع و لطف الهی به جمیع عنایاتی که در بند پیشین ذکرش رفته حامله شده است، هر حامله ای را قابله ای باید. قابله یا ماما آن شخص است که ثمره یا نوزاد را از رحم مادر بیرون میکشد. در میان فلاسفه سقراط خود را قابله میخواند او میگفت "من دانشی ندارم و تعلیم نمی کنم من مانند مادرم فنِ قابلگی دارم. او کودکان را در زادن مردمی کرد و من نفوس را یاری می کنم." من تا آن اندازه به قابله ها شبیه هستم که خود نمی توانم حکمتی به دنیا آورم و خرده گیری عمومی در این مورد درست است، من سؤالاتی می پرسم ولی خودم نمی توانم پاسخ دهم، زیرا حکمتی در من وجود ندارد علت امر این است: خدا خواسته است که من همچون یک قابله عمل کنم و خودم توان زاییدن نداشته باشم." فی الحال در این بیان مبارک، از همین تمثیل استفاده شده است که عالم هستی حامله گشته و این

حاملگی با شریعت بیان ایجاد شده است و بعد میفرمایند: " تا کی اثر این عنایت غیبی در خاکدان ترابی ظاهر شود" اشاره ی تلویحی به ظهور خود حضرت بهائالله است. که ثمره ی آن حاملگی هستند که مراد همان ظهور من یظهر الله است.

" این سمندر ناری" منظور خود جمال مبارک است، از یونانی «سالامندرا» در فرانسوی نیز «سالامندر» به معنی فرشته، موکل آتش و پنبه کوهی و حیوان معروف است. سمندر مرغ آتش خوار پرنده ای افسانه ایست که در آتش جای دارد. در آثار ادبی به تشبیه از مرغ آتشین، از آتش برخاسته.

کوثر زلال: واژه ای قرآنی به معنای «خیر فراوان» است؛ این کلمه با «کثیر» ارتباط لفظی دارد، و یک بار در قرآن، در سوره کوثر آمده است. درباره معنای کوثر اختلاف نظر وجود دارد، ابن عباس، عایشه و عبدالله بن عمر آن را به معنای رودی در بهشت دانسته اند. همچنین به معنای، خیر کثیر، پیغمبری و کتاب آسمانی، قرآن، کثرت یاران و پیروان و یا فراوانی نسل و فرزندان است. از نظر مفسران شیعه، مقصود از کوثر در سوره کوثر، حضرت زهرا است، زیرا برخلاف اینکه عاص بن وائل، پیامبر (ص) را «أبتر» (بی فرزند؛ کسی که نسل و ذریه ای ندارد) شمرده بود، خداوند از طریق فرزندش حضرت فاطمه (س) ذریه و فرزندان بسیاری به او بخشید. [خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱۲۶۹] در بیان مبارک همان معنای نهر و رود بهشتی منظور است و این معنا را میتوان از صفت ذلال که برای آن قائل شده فهمید.

" كَذَلِكَ نُورِنَا أَفُقَ سَمَاءِ الْبَيَانِ مِنْ أَنْوَارِ شُمُوسِ الْحِكْمَةِ وَالْعِرْفَانِ لِيَطْمَئِنَّ بِهَا قُلُوبُكَ وَ تَكُونَ مِنَ الَّذِينَ طَارُوا بِأَجْنِحَةِ الْإِيقَانِ فِي هَوَاءِ مَحَبَّةِ رَبِّهِمُ الرَّحْمَنِ."

از جمال مبارک است به این مضمون که : این چنین نورانی نمودیم افق اسمان بیان را از انوار خورشیدهای حکمت و عرفان، تا قلبت به آن آرام و قرار گیرد و باشی از زمره ی کسانی که پرواز نمودند با بالهای اطمینان و یقین در هوای محبت پروردگار رحمانشان.

جنس استدلال/قیاس: بیانی-ارشادی با تمثیل های عرفانی (کوثر/حوت/سمندر/سراج) + قیاس شرطی/علی («افروختن سراج به حکمت و حفظ به عقل ⇒ مصون از نفس های مُشرکه») + تعلیل غایی تربیتی (اطمینان قلب، پرواز با «اجنحه الإیقان»).

صورت بندی منطقی و شرطی یا تاویل معنایی

- P1. اگر عالم هستی حامله ی عنایات غیبی و الهی باشد،
- P2. و اگر این عنایات در خاکدان ترابی (=عالم جسمانی، طبیعت انسان) ظاهر گردد،
- C1. پس انسان های تشنه و از پا افتاده به آب زلال کوثر محبوب خواهند رسید و گمگشتگان از صحرای نیستی به سرادق هستی دست خواهند یافت.
- P3. اگر حبّه های قدس (=بذرهای حقیقت روحانی) در ارض قلوب انبات شود،
- C2. پس شقایق های حقایق غیبی در ریاض نفوس شکوفا می گردند.
- (نکته تأویلی: قلب انسانی بسان زمینی است که اگر آمادگی داشته باشد، از آن حقیقت های قدسی می شکفتد)
- P4. اگر سدره ی عشق در سینای حب (=مقام قرب الهی) مشتعل شده،
- P5. و اگر این نار الهی از جوهره ی عشق حق برخاسته باشد،
- C3. پس آب های بیان آن را خاموش نمی کنند، و این آتش به پایان نمی رسد.
- (این جمله نوعی رد بر رویکرد عقلانی صرف و تعابیر لفظی از وحی است؛ سدره عشق امری وجودی و اشراقی است، نه صرفاً لفظی یا کلامی.)
- P6. اگر عطش این حوت (=موجودی دریازی، نماد جوینده ی معنوی) با هیچ دریایی فرو نمی نشیند،
- C4. پس تنها در دیدار آتشین یار (یعنی مواجهه با حقیقت بی واسطه) آرامش می یابد.
- (نکته تأویلی: عقل و استدلال به تنهایی کفایت نمی کند، بلکه وصال مستقیم با حق شرط نهایی طمأنینه است.)
- P7. اگر سراج روح در مشکات قلب به دهن حکمت افروخته گردد،
- P8. و اگر زجاج عقل آن را محافظت کند،
- C5. پس نفس های شریک (=نفس های آلوده به شرک و غفلت) آن نور را خاموش نمی سازند.

(اینجا مدل خاصی از معرفت‌شناسی عرفانی دیده می‌شود: روح باید با حکمت روشن شود، اما این نور فقط در صورتی باقی می‌ماند که عقل نیز آن را صیانت کند؛ یعنی ترکیب دل و خرد.)
P₉. اگر افق سماء بیان (=نظام جدید و حیانی) از انوار شمس حکمت و عرفان روشن گردد،
C₆. پس قلب سالک به طمأنینه می‌رسد، و در نهایت،
C₇. پرواز با بال‌های ایقان در هوای محبت رب‌الرحمن ممکن می‌شود.
(نکته: این جمله اشاره دارد به سلوک باطنی که از اطمینان قلبی نشئت می‌گیرد و منجر به پرواز روحانی می‌گردد.)

بند ۶۶: «عَلَامَةُ ابْنِ الْإِنْسَانِ» و نظریه نشانه مضاعف: ستاره‌ای در سماءِ ظاهر و «نَجْم»ی در سماءِ معنا پس از کسوف/خسوفِ معارف و احکام

"و قوله: "حِينَئِذٍ تَظْهَرُ عَلَامَةُ ابْنِ الْإِنْسَانِ فِي السَّمَاءِ." می فرماید: بعد از کسوف شمس معارف الهیه و سقوط نجوم احکام مثبتیه و خسوف قمر علم که مربی عباد است و انعدام اعلام هدایت و فلاح و ظلمت صبح صدق و صلاح، ظاهر می شود علامت ابن الانسان در آسمان. و مقصود از سماء، سماءِ ظاهره است که قریب ظهور آن فَلَکِ سماوات معدلت و جریان فَلَکِ هدایت بر بحر عظمت، در آسمان نجمی بر حسب ظاهر پیدا می شود که مبشّر است خلق سماوات را به ظهور آن نیر اعظم. و همچنین در آسمان معنی نجمی ظاهر می شود که مبشّر است اهل ارض را به آن فجر اقوم اکرم. و این دو علامت در سماءِ ظاهره و سماءِ باطنه قبل از ظهور هر نبی ظاهر گشته چنانچه شنیده‌اند."

And now, concerning His words: "And then shall appear the sign of the Son of man in heaven." By these words it is meant that when the sun of the heavenly teachings hath been eclipsed, the stars of the divinely established laws have fallen, and the moon of true knowledge—the educator of mankind—hath been obscured; when the standards of guidance and felicity have been reversed, and the morn of truth and righteousness hath sunk in night, then shall the sign of the Son of man appear in heaven. By "heaven" is meant the visible heaven, inasmuch as when the hour draweth nigh on which the Daystar of the heaven of justice shall be made manifest, and the Ark of divine guidance shall sail upon the sea of glory, a star will appear in the heaven, heralding unto its people the advent of that most great light. In like manner, in the invisible heaven a star shall be made manifest who, unto the peoples of the earth, shall act as a harbinger of the break of that true and exalted Morn. These twofold signs, in the visible and the invisible heaven, have announced the Revelation of each of the Prophets of God, as is commonly believed.

انجیل متی ۲۴:۳۰ "حِينَئِذٍ تَظْهَرُ عَلَامَةُ ابْنِ الْإِنْسَانِ فِي السَّمَاءِ." در این هنگام علامت پسر انسان در آسمان ظاهر میشود.

کسوف شمس: افتادن سایه کره ماه بر کره خورشید که کسوف گفته میشود.

سقوط نجوم: فرو ریختن ستارگان

مثبتیه: ثابت شونده، محقق شونده

خسوف: ماه گرفتگی، افتادن سایه زمین بر روی کره ماه.

انعدام: معدوم شدن، نابود شدن، نیست شدن

فَلَک: مدار ستارگان، چرخ گردون، سپهر

فَلَک: کشتی

اقوم اکرم: راست ترین کرامتها، محکمترین کرامتها.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی متن با ساختار زمانی-شرطی («پس از کسوف/خسوف ⇒ ظهور علامت») + قیاس تمثیلی-تیپولوژیک دوساحتی (آسمان طبیعت ↔ آسمان معنا) + استقرای نقلی-سنتی («پیش از هر نبی هر دو علامت رخ می‌دهد») + استثنایی منفصل حقیقی («یا سماء صرفاً طبیعی است—ناتمام؛ یا دوگانه: ظاهر و باطن—موافق سیاق متن ⇒ ثانی»).

صورت‌بندی منطقی و شرطی با تحلیل تاویلی

P₁. اگر شمس معارف الهی دچار کسوف شود،

P₂. و نجوم احکام مثبتیه ساقط گردند،

P₃. و قمر علم که مربی عباد است دچار خسوف شود،

P₄. و اعلام هدایت منقرض گردند،

P₅. و صبح صدق و صلاح تیره و تاریک گردد،

C₁. آنگاه علامت ابن‌الانسان در آسمان ظاهر می‌شود.

$$(P_1 \wedge P_2 \wedge P_3 \wedge P_4 \wedge P_5) \rightarrow C_1$$

این جمله شرط اصلی برای "ظهور علامت پسر انسان" است.

P_6 . مقصود از "سماء" در این آیه، سماء ظاهری (=آسمان فیزیکی) است،

C_2 . بنابراین پیش از ظهور نیر اعظم (=مظهر الهی)، ستاره‌ای در آسمان دیده خواهد شد که مبشر خلق آسمان‌هاست.

تأویل: این نشانه‌ی کیهانی پیش از هر ظهور، نمادی از آمادگی کیهانی برای ظهور جدید است.

P_7 . همچنین در آسمان معنوی (=سماء باطنه) نیز نشانه‌ای ظاهر می‌شود،

C_3 . این نشانه‌ی معنوی، مبشر اهل زمین به ظهور فجر اکرم (=طلوع مظهر الهی) خواهد بود.

یعنی علاوه بر نشانه‌ی ظاهری، یک علامت باطنی نیز در ساحت معرفتی و باطنی انسان پدیدار می‌شود.

توضیح تأویلی نمادها

شمس = معارف الهی

قمر = علم مقدس و مربی انسان

نجوم = احکام دین، و علمای ربانی

علامة ابن الانسان = ظهور نشانه‌های ظهور مظهر جدید وحی

سماء ظاهره = آسمان مادی

سماء باطنه = آسمان معرفت، قلب انسان، ساحت روحانی و وحیانی

نیر اعظم = مظهر کلی الهی (پیامبر جدید)

نجمی در آسمان = نشانه کیهانی و نجومی ظاهری

نجمی در سماء باطنه = ظهور شخصیت معنوی یا جریان فکری که مبشر است

C_4 . پس، قبل از هر ظهور نبوی، دو نوع علامت آشکار می‌شود: یکی در آسمان ظاهری (=نشانه‌های کیهانی)، یکی در آسمان

باطنی (=ظهور نفوس مبشره و مقدمه‌ساز برای ظهور مظهر جدید).

بند ۶۷: پیش‌نشانگرهای ظهور ابراهیم—رؤیای نمرود و خبر گه‌نه از طلوع نجم، همراه مبشّر زمینی

"از جمله خلیل الرحمن که قبل از ظهور آن حضرت، نمرود خوابی دید و گه‌نه را خواست. اخبار دادند بر طلوع نجمی در سماء. و همچنین شخصی در ارض ظاهر شد که مردم را بشارت می داد به ظهور آن حضرت."

Among the Prophets was Abraham, the Friend of God. Ere He manifested Himself, Nimrod dreamed a dream. Thereupon, he summoned the soothsayers, who informed him of the rise of a star in the heaven. Likewise, there appeared a herald who announced throughout the land the coming of Abraham.

گه‌نه: کاهن ها، روحانیون وقت

نمرود: لقب پادشاهان بابل است. پادشاه بابل در زمان حضرت ابراهیم نامش نینوس بود.

در منابع یهودی در میدراش‌ها (به‌ویژه در Midrash Rabbah و Genesis Rabbah 38:13)، خواب مشابهی از پادشاهی — که در بیشتر نسخه‌ها نمرود یا یک شاه بی‌نام معرفی شده — آمده است. او می‌بیند که ستاره‌ای از شرق می‌درخشد و تمامی ستارگان دیگر را می‌بلعد. مفسران یهودی این رؤیا را به تولد ابراهیم تعبیر می‌کنند. در برخی روایات حتی آمده که منجمان به نمرود هشدار دادند کودکی زاده خواهد شد که دشمن حکومت او خواهد بود، از همین رو مادر ابراهیم (آمتلا) وی را پنهانی زایید و او را به غاری برد تا از گزند نمرود در امان باشد.

در منابع تفسیری اسلامی، خواب نمرود به عنوان رؤیایی آمده که در آن نمرود ستاره‌ای را می‌بیند که بر همه آسمان می‌درخشد و نور آن ظلمت را می‌شکند. مفسران از جمله ثعلبی، طبری و قمی این خواب را ذکر کرده‌اند و از آن به عنوان پیش‌نشان‌های بر تولد نوزادی سخن می‌گویند که سلطنت نمرود را نابود خواهد کرد: «نمرود در خواب دید که نوری از سوی بیت‌المقدس برآمد و تا مشرق و مغرب را روشن ساخت. کاهنان گفتند: کودکی از بنی‌اسرائیل به دنیا خواهد آمد که باعث هلاکت سلطنت تو خواهد شد» (ثعلبی، قصص الأنبياء؛ طبری، تاریخ الرسل والملوک)

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی-تاریخی + قیاس تیبولوجیک «علامت مضاعف» (سماوی/ارضی)، با استثنای منفصلی
ضمینی («تصادف» یا «تدبیر الهی» ⇒ ثانی)؛ مواد: مقبولات/متواترات سنتی.

بند ۶۸: پیش‌نشانگرهای ظهور موسی—طلوع کوکبِ سماوی و مبشّر زمینی

"و بعد از او حکایت کلیم الله بود که گه‌ته آن زمان فرعون را خبر دادند که کوکبی در سماء طالع شده که دالّ است بر انعقاد نطفه ای که هلاک تو و قوم تو بر دست اوست. و همچنین عالمی پیدا شد که شب‌ها بنی اسرائیل را بشارت و تسلی می‌فرمود و اطمینان می‌داد چنانچه در کتب مسطور است. و اگر تفصیل این امور ذکر شود این رساله کتابی می‌شود. و دیگر آنکه دوست ندارم حکایات واقعه قبل را ذکر نمایم. و خدا شاهد حال است که این بیان هم که می‌شود نیست مگر از کمال حبّ به آن جناب که شاید جمعی فقرای ارض بر شاطی غنا وارد شوند و یا گروهی از جاهلان بر بحر علم وارد گردند و یا تشنگان معرفت بر سلسبیل حکمت واصل آیند. و الاّ این عبد اشتغال به این مقالات را ذنبی عظیم می‌دانم و عصیانی کبیر می‌شمرم."

After Him came Moses, He Who held converse with God. The soothsayers of His time warned Pharaoh in these terms: "A star hath risen in the heaven, and lo! it foreshadoweth the conception of a Child Who holdeth your fate and the fate of your people in His hand." In like manner, there appeared a sage who, in the darkness of the night, brought tidings of joy unto the people of Israel, imparting consolation to their souls, and assurance to their hearts. To this testify the records of the sacred books. Were the details to be mentioned, this epistle would swell into a book. Moreover, it is not Our wish to relate the stories of the days that are past. God is Our witness that what We even now mention is due solely to Our tender affection for thee, that haply the poor of the earth may attain the shores of the sea of wealth, the ignorant be led unto the ocean of divine knowledge, and they that thirst for understanding partake of the Salsabíl of divine wisdom. Otherwise, this servant regardeth the consideration of such records a grave mistake and a grievous transgression.

ذنبی عظیم: گناهی بزرگ
عصیانی کبیر: سرپیچی و گناهی بزرگ

خواب فرعون

این روایت نیز همانند خواب نمرود، در سنت‌های اسلامی، یهودی و حتی در عرفان اسلامی (ابن عربی، قشیری، قمی و ...) بازتاب یافته است. کاهنان به فرعون خبر دادند که نوزادی در بنی اسرائیل متولد خواهد شد که باعث نابودی سلطنت او می‌شود.

در روایت اسلامی، این بشارت توسط کاهنان صورت می‌گیرد: «قالوا إن غلاما یولد من بنی اسرائیل یكون علی یده ذهاب ملک» (نقل به مضمون از تفسیر قمی؛ همچنین تفسیر طبری ذیل آیات سوره قصص) این سبب شد فرعون فرمان قتل نوزادان پسر را صادر کند، همان‌طور که در قرآن آمده است: "يَدْبُحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ" (البقرة: ۴۹)

ظهور عالمی که بنی اسرائیل را تسلی می‌داد

عبارت «عالمی پیدا شد که شب‌ها بنی اسرائیل را بشارت و تسلی می‌فرمود» ناظر به سنت‌های باطنی‌تری است که در متون رایج دینی چندان به صراحت ذکر نشده، اما می‌توان آن را در چارچوب روایت عرفانی و تفسیری تحلیل کرد: در سنت یهودی، عمو (پدر موسی) و یگابید (مادر موسی) یا خواهرش مریم، گاه در نقش تسلی‌دهندگان بنی اسرائیل توصیف می‌شوند.

در Midrash Rabbah آمده است که وقتی موسی به دنیا آمد، نوری در خانه‌شان درخشید و امیدی در دل بنی اسرائیل پدید آمد. برخی تفاسیر این را نشانه‌ای از ظهور یک «عالم بشارت‌دهنده» می‌دانند. در سنت اسلامی نیز گاه این نقش به حضرت شعیب نسبت داده می‌شود، که به بنی اسرائیل امید می‌دهد و در تفسیرهایی مانند تفسیر اثنا عشری و کشف الاسرار، حضرت شعیب را «مرشد روحانی» و آماده‌ساز راه موسی می‌دانند.

از نظر تمثیلی و عرفانی، ممکن است این «عالم» نشانه‌ی مظهر فرعی یا «سراج آگاه» باشد که ظهور پیامبر بزرگ‌تر را در شب ظلمانی تبعید و اسارت بشارت می‌دهد. در عرفان ابن عربی، مجلسی، و به طور خاص در متون بانی و بهائی، چنین نقش‌هایی برای افراد واسط در زنجیره‌ی فیض و هدایت پیش از ظهور انبیاء عظیم‌الشان قائل می‌شوند.

جنس استدلال/قیاس: استقرار نقلی-تاریخی (نقول گُئی) + قیاس تیپولوژیک «علامت مضاعف» (سماوی/ارضی) با تعلیل غایی ارشادی (غرض: ادخال فقرای ارض به شاطی غنا و تشنگان به سلسبیل حکمت).

صورت منطقی – گزاره‌ای:

- P₁: ظهور پیامبران با علائم غیبی و اشارات پیشینی همراه بوده است (مثال موسی).
P₂: ذکر تفصیلی این امور باعث اطلاعاتی کلام و خروج از موضوع رساله می‌شود.
P₃: نگارنده تمایلی به ذکر این حکایات ندارد، مگر از سر محبت و برای هدایت دیگران.
P₄: محبت به مخاطب می‌تواند باعث هدایت سه گروه شود: فقرای ارض، جاهلان، و تشنگان معرفت.
C: بنابراین، ذکر این مطالب فقط در صورتی مشروع است که برای هدایت و از سر عشق باشد، وگرنه برای نویسنده گناهی عظیم شمرده می‌شود.

تأویل هرمنوتیکی متن:

در این بخش، متن آشکارا دارای سه لایه معنایی است:

(الف) لایه‌ی تاریخی-نمادین:

نویسنده به ماجرای موسی و پیشگویی گه‌نه درباره‌ی طالع کوکب آسمانی اشاره می‌کند. در متون عرفانی و تفسیری اسلامی، طالع کوکب غالباً نماد ظهور نور حقیقت در تاریکی تاریخ است. حضور عالمی که بنی‌اسرائیل را در شب تسلی می‌دهد، اشاره به استمرار سلسله‌ی هادیان معنوی حتی در شب فراق و ظلمت دارد.

(ب) لایه‌ی نفی تاریخ‌گویی:

نویسنده برخلاف بسیاری از متکلمان یا مورخان، تمایلی به پرداختن به جزئیات تاریخی ندارد. او صرفاً با اشاراتی نمادین و در حد اشاره گذرا از تاریخ عبور می‌کند و آن را نه تنها زائد، بلکه احتمالاً مانع از وصول مخاطب به حقیقت معنوی می‌داند. این نگرش، شباهت زیادی به مواضع سهروردی یا ابن عربی دارد که تأکید بر حضور شهودی حقیقت دارند نه درک انتزاعی یا تاریخی آن.

(ج) لایه‌ی اخلاقی-عرفانی:

انگیزه‌ی نویسنده از بیان این مطالب نه از موضع قدرت و ادعا، بلکه از محبت به مخاطب است. این محبت، انگیزه‌ای است متعالی و غیرخودبنیاد. تأکید او بر اینکه این کار را برای خود گناهی عظیم می‌داند، مگر آنکه به هدایت بیانجامد، یک انکار نفس عرفانی است. در اینجا، بیان تبدیل به ریاضتی درون‌سوز می‌شود: اگرچه حاوی حقیقت است، اما تا نیت خالص در آن نباشد، از نظر صاحب آن، شایسته‌ی گفتن نیست.

تعبیرهای نهایی نیز به سنت عرفانی نزدیک است:

فقرای ارض، استعاره از قلوب پاک ولی تھی از علوم رسمی؛

جاهلان، نه به معنی مطلقاً نادان، بلکه به معنای کسانی که از علوم ظاهری بهره دارند ولی به حقیقت نرسیده‌اند؛

تشنگان معرفت، کسانی هستند که در طلب‌اند و از این‌رو آماده‌ی دریافت حکمت الهی‌اند.

این سه‌گانه، ساختاری بسیار شبیه به "مستعدین فیض الهی" در عرفان دارد.

بند ۶۹: پیش‌نشانگرِ ظهورِ عیسی — طلوعِ نجمِ سماوی و حرکتِ مجوس به‌سوی موطن سلطنت هیرودس
 "و همچنین نزدیک ظهور عیسی شد، چند نفر از مجوس که اطلاع یافتند بر ظهور نجم عیسی در سماء، به اثر آن نجم آمدند تا داخل شدند به شهری که مقر سلطنت هیرودس بود. و در آن ایام سلطنت آن ممالک در قبضه تصرف او بود."

In like manner, when the hour of the Revelation of Jesus drew nigh, a few of the Magi, aware that the star of Jesus had appeared in heaven, sought and followed it, till they came unto the city which was the seat of the Kingdom of Herod. The sway of his sovereignty in those days embraced the whole of that land.

هیرودس: هرود اول یا هرود بزرگ پادشاه و والی یهودیه از سوی امپراتوری روم بود؛ بزرگی او به اندازه‌ای بود که وی را آگوستوس یهودیه خوانده‌اند. او دشمنی کسانی را که قصد داشتند وی را نزد آنتونیوس یا اوکتاویانوس بی اعتبار سازند، فرونشاند و حکومتی استبدادی برپایه نظم در یهودیه برقرار کرد. بر اساس انجیل متی در عهد جدید، پس از زاده شدن عیسی، سه مغ (سه مرد مجوس) از هند (در تاریخ از آن سه مرد به عنوان ایرانی نیز نام برده شده است)، به دیدار هرودیس آمدند تا درباره خبر زاده شدن پادشاه یهود از او پرسش کنند، چرا که اختر وی را در شرق دیده بودند. هرود، پیش از آن از کاهنان و کاتبان شنیده بود که کریستوس یا مسیح یهودیان در بیت لحم یهودیه زاده می‌شود؛ پس مردان مغ را به بیت لحم فرستاد و از آن‌ها خواست که هرگاه آن بچه را یافتند، به وی آگاهی دهند؛ اما مردان مجوس بر اساس رویایی که دیده بودند، هرود را آگاه نکردند. همچنین بر اساس انجیل، هرود تمام نوزادان پسر زیر دو سال را در بیت لحم، کشت. متن آیه مربوط چنین است: آنگاه، چون مسیح در عصر هرود پادشاه در بیت‌لحم یهودیه زاده شد، فرزانه‌گانی چند از مشرق‌زمین به اورشلیم آمدند و گفتند: "آن مولود کجاست، پادشاه یهود؟ زانکه ما ستاره او را در مشرق دیده‌ایم و [اینک] برای پرستش او آمده‌ایم." هرود پادشاه چون سخن [ایشان] بشنید، [سخت] برآشفست و تمام اورشلیم [نیز] همراه او [به تکاپو افتاد]. و آنگاه که جمله کاتبان و کاهنان بزرگ قوم را گرد هم آورد، از آنها پرسید "مسیح باید کجا زاده شود؟" و آنها بدو گفتند "در بیت‌لحم یهودیه، چرا که از سوی نبی چنین مکتوب [آمده] است: و تو [ای] بیت‌لحم در سرزمین یهودا، از دیگر امیران یهودا کوچک‌تر نیستی زیرا که از تو حکمرانی [به ظهور] خواهد آمد و بر قوم من، اسرائیل حکم خواهد راند."

در انجیل متی، باب دوم، آمده است: «و چون عیسی در ایام هیرودس پادشاه در بیت لحم یهودیه تولد یافت، مجوسی چند از مشرق به اورشلیم آمده، گفتند کجاست آن مولود که پادشاه یهود است؟ زیرا که نجم او را در مشرق دیده‌ایم و آمده‌ایم تا او را سجده کنیم.» (انجیل متی، ۲: ۱-۲)

در ادامه، این مجوس به ملاقات کودک عیسی می‌روند و هدایا تقدیم می‌کنند (طلا، کندر، مژ)، و پس از آن در خواب از سوی خداوند تنبیه می‌شوند که از مسیر دیگر بازگردند و به هیرودس خبر ندهند. این روایت در مسیحیت غربی به عنوان داستان "مغان شرق" (Magi) معروف است.

واژه "مجوس" در زبان یونانی عهد جدید، به کاهنان و منجمان زرتشتی اطلاق می‌شود. آنان نماینده‌ی معرفت شرقی و علوم نجومی هستند که به زبان رمزی درک نشانه‌های آسمانی ظهور را دارند.

در بسیاری از تفاسیر، «نجم عیسی» به عنوان نماد ظهور الهی در سپهر طبیعت تعبیر شده است. این نجم گاه به صورت طبیعی (ستاره‌ای واقعی یا پدیده‌ی نجومی نادر) و گاه به شکل رمزی (نجم هدایت) در نظر گرفته شده است. برخی تفاسیر جدید از منظر نجومی-تاریخی می‌گویند که ممکن است این نجم، اتصال سیارات مشتری و زحل در برج ماهی در سال ۷ یا ۶ قبل از میلاد بوده باشد (Kepler, 1604; Hughes, 1979).

در قرآن مستقیماً به این واقعه اشاره نشده است، اما مفسرانی همچون فخر رازی، بیضاوی و طباطبائی، ضمن نقل از اناجیل، به وقوع چنین واقعه‌ای اشاره کرده‌اند، در مقام تأیید بشارات الهی پیش از ظهور انبیاء. در تفسیر المیزان، علامه طباطبائی این واقعه را در راستای سنت "بشارات نبویه" تحلیل می‌کند: یعنی خداوند پیش از ظهور پیامبران، آیات تکوینی و الهامی برای هدایت انسان‌ها قرار می‌دهد. (المیزان، ذیل آیات سوره مریم).

جنس استدلال/قیاس: استقرار نقلی-تاریخی (روایت مجوس و نجم) + قیاس تیپولوژیک «علامت مضاعف» (سماوی → ارضی: نشانه آسمانی موجب اقدام زمینی) با تحلیل نشانه‌شناختی دینی.

صورت‌بندی منطقی استدلال:

- P₁: پیش از ظهور عیسی، ستاره‌ای (نجم) در آسمان ظاهر شد که دلالت بر تولد او داشت.
- P₂: چند نفر از مجوس این نشانه را شناختند و بر اساس آن به سوی شهری آمدند که محل سلطنت هیروُدس بود.
- P₃: سلطنت آن نواحی در آن زمان در دست هیروُدس بود، که نماینده‌ی قدرت سیاسی غالب بود.
- C: بنابراین، نشانه‌های آسمانی ظهور عیسی برای برخی غیر از اهل شریعت یهود هم قابل شناخت بود و این شناخت، آنان را به حرکت به سوی مظهر الهی واداشت، حتی در دل سلطه‌ی خصمانه‌ی سیاسی.

تأویل هرمنوتیکی متن:

- الف. ابعاد تاریخی-نمادین: حضرت بهاء‌الله با اشاره‌ای کوتاه به داستان معروف مجوسیانی که در پی نجم عیسی آمدند، مضمون مهمی از وحی و شناسایی را منتقل می‌کند. در انجیل متی (۱: ۲-۱۲)، «مجوسانی از مشرق» ستاره‌ای را در آسمان می‌بینند و برای یافتن «پادشاه یهودیان» به بیت‌لحم می‌آیند. نویسنده با ذکر این داستان به مخاطب القا می‌کند که: حقیقت وحی فقط در انحصار یک قوم (یهود) یا یک دین نیست.
- شناخت مظهر الهی، یک ادراک شهودی و کیهانی است که حتی نزد اهل «مشرق» و غیر یهودی نیز ممکن است. چنین شناختی، مستلزم حرکت و هجرت است، که نزد اهل معنا، نشانه‌ی سلوک و گسست از عالم عادت است. ب. رمزگشایی اصطلاحات و جایگاه‌شناسی عناصر:
- نجم عیسی: در سنت عرفانی، ظهور «نجم» یا «ستاره» نمایانگر اشراق حقیقت در عالم ظلمات است (ر.ک. سهروردی، حکمة الاشراق). در اینجا، نجم نه صرفاً جرم آسمانی، بلکه علامتی برای ظهور نور الهی است که برای اهل شهود قابل رؤیت است.
- مجوس: در لسان عرفا، اغلب نماینده‌ی عارفانی خارج از نظام رسمی دینی هستند. آن‌ها بر خلاف علمای شریعت، از طریق الهام یا اشراق به حقیقت نائل می‌شوند. ذکر آنان در این متن، نشان‌دهنده‌ی پذیرش کثرت‌گرایی عرفانی معرفتی است.
- هیروُدس و سلطنت او: نماینده‌ی قدرت دنیایی و مقاومت در برابر ظهور معنویت است. ورود مجوس به شهری تحت سلطه‌ی هیروُدس، یعنی حرکت سالک به سوی حقیقت، حتی در دل ظلمت سیاسی و استبداد تاریخی.
- ج. ساختار تفکر متن در تداوم با سنت عرفانی و هرمنوتیکی:
- متن نه برای ثبت تاریخ، بلکه برای تثبیت قاعده‌ای معرفتی-عرفانی از حکمت ظهور آمده است:
- حقیقت، در هر عصری، با علاماتی برای اهل بصیرت ظاهر می‌شود. این علامت‌ها ممکن است توسط غیرمنتظره‌ترین افراد (مجوس، غیریهودیان، فقرا) دیده شوند، نه توسط صاحبان قدرت و شریعت رسمی. حرکت به سوی حقیقت، مستلزم گذار از قدرت و مکان عادی به سوی حضور است.

بند ۷۰: «علامت مضاعف ظهور عیسی» — نجم سماوی و مبشر باطنی (یحیی/یوحنا) با تصریح «کلمه من الله»

"و كانوا قائلين: "أَيْنَ هُوَ الْمَوْلُودُ مَلِكُ الْيَهُودِ؟ لَأَنَّا قَدْ رَأَيْنَا نَجْمَهُ فِي الْمَشْرِقِ وَوَأْفَيْنَا لِنَسْجُدَ لَهُ." و بعد از تفحص معلوم نمودند که در بیت اللحم یهودا آن طفل متولد شد. این علامت در سماء ظاهره. و علامت در سماء باطنه که سماء علم و معانی باشد ظهور یحیی بن زکریا بود که مردم را بشارت می داد به ظهور آن حضرت. چنانچه می فرماید: "إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا." مقصود از کلمه، حضرت عیسی است که یحیی مبشر به ظهور او بود. و در الواح سماوی هم مسطور است: "كَانَ يُوحَنَّا يَكْرَهُ فِي بَرِّيَّةٍ يَهُودَا قَائِلًا تُوْبُوا فَقَدْ اقْتَرَبَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ." و مقصود از یوحنا، یحیی است."

These Magi said: "Where is He that is born King of the Jews? for we have seen His star in the east and are come to worship Him!" When they had searched, they found out that in Bethlehem, in the land of Judea, the Child had been born. This was the sign that was manifested in the visible heaven. As to the sign in the invisible heaven—the heaven of divine knowledge and understanding—it was Yahyá, son of Zachariah, who gave unto the people the tidings of the Manifestation of Jesus. Even as He hath revealed: "God announceth Yahyá to thee, who shall bear witness unto the Word from God, and a great one and chaste." By the term "Word" is meant Jesus, Whose coming Yahyá foretold. Moreover, in the heavenly Scriptures it is written: "John the Baptist was preaching in the wilderness of Judea, and saying, Repent ye: for the Kingdom of heaven is at hand." By John is meant Yahyá.

" و كانوا قائلين: "أَيْنَ هُوَ الْمَوْلُودُ مَلِكُ الْيَهُودِ؟ لَأَنَّا قَدْ رَأَيْنَا نَجْمَهُ فِي الْمَشْرِقِ وَوَأْفَيْنَا لِنَسْجُدَ لَهُ."

از انجیل متی، فصل ۲ آیه ۲ است.

در حالی که میگفتند: "کجاست آن فرزندی که تازه متولد شده و پادشاه یهود خواهد بود؟ به درستی که ما ستاره او را در مشرق مشاهده کردیم و اینک آمده ایم که او را سجده کنیم."

تفحص: تحقیق و جست و جو

یهودا: نام چهارمین فرزند حضرت یعقوب است

بیت اللحم: این شهر در ده کیلومتری جنوب غربی بیت المقدس و در مسیر اصلی الخلیل- بیت المقدس واقع شده است. منابع تاریخی محل دفن راحیل همسر یعقوب (ع) و مادر یوسف (ع) [مصطفی، ولید، سلسله مدن الفلستینیه؛ مدینه بیت لحم، ۱۹۹۸م، ص ۱۲] و محل تولد داوود و گذراندن دوران کودکی وی را در این شهر دانسته اند. [سعیدی، بیت لحم، ۱۳۸۳ش، ج ۱۳، ص ۲۸۲] بیت لحم به سبب آنکه زادگاه حضرت عیسی است نزد مسیحیان مورد احترام و یکی از شهرهای مقدس آنان است. بر اساس گزارش یعقوبی، مریم (ع) به هنگام بارداری به بیت لحم رفت. [یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۶۸].

یحیی بن زکریا: یحیی، فرزند زکریا، واعظ و تارک دنیای یهودی نخستین قرن میلادی بود که مسیحیان، مسلمانان، صابئین مندایی معتقد به پیغمبری او هستند. نام یحیی تعمیددهنده، در قرآن، انجیل، انجیل های غنوصی ذکر گشته است. بر اساس اساس انجیل لوقا، یحیی خویشاوند عیسی بود. مسیحیان، یحیی را پیشرو و بشارت دهنده ظهور مسیح می دانند. صابئین مندایی از او با نام ایحیاجاهانه یاد می کنند. انجیل لوقا تنها انجیلی است که به شرح زاده شدن یحیی می پردازد. بر اساس روایت لوقا، یحیی تعمید دهنده، فرزند زکریا و الیصابات است. بر اساس این انجیل، زکریا از فرزندان ابیا و زوجه اش الیصابات از نسل هارون بود. الیصابات دختر عموی مریم بود و شش ماه زودتر از مریم، به یحیی حامله شد. بر اساس انجیل لوقا، مریم هنگامی که به عیسی حامله گشته بود، نزد الیصابات رفت و الیصابات گفت: «از آن لحظه ای که آمدی چنین در شکم من به حرکت درآمد». روایت قرآنی ولادت یحیی تفاوت چندانی با روایت انجیل ندارد، جز این که قرآن اسمی از الیصابات زوجه زکریا نمی برد. مشهور است که یحیی در حوالی رود اردن، غسل تعمید می داد و موعظه می کرد و حتی بنا به انجیل، عیسی مسیح را نیز غسل تعمید داد. در انجیل لوقا باب سوم آیه ۱۶ آمده است: «و مردم مترصد می بودند و هر یک در دل خویش تصور می کرد که آیا این مسیح است؟ یحیی همگی را گفت: «بدانید که من شما را به آب غسل می دهم.

اما کسی خواهد آمد که از من قوی‌تر است و او شما را به روح القدس و آتش غسل خواهد داد و من حتی شایستگی ندارم که خم شده بند نعلینش را بگشایم؛ که طبقتش در دست اوست و خرمن خود را خوب پاک نموده گندم را در انبار خود جمع خواهد نمود و کاه را در آتشی که خاموشی نپذیرد خواهد سوزانید.»

در انجیل یوحنا باب اول آیه ۷ آمده است: «یکی از جانب خدا آمد و اسمش یحیی بود. او برای شهادت آمد تا بر نور شهادت دهد تا همه به واسطه او ایمان آرند. او خود روشنائی نبود بلکه آمده بود تا بر روشنائی شهادت دهد؛ و روشنائی حقیقی آن است که جهان از او منور می‌گردد»

در انجیل یوحنا آیه ۱۵ بر گواهی و بشارت یحیی تأکید شده است: «و یحیی در حق او گواهی داد و به آواز بلند گفت کسی است و من او را ذکر کردم و او پس از من می‌آید و پیش از من است زیرا که از آن پیش بود. موسی آیین قرار داد اما نعمت و راستی از عیسی رسیده است و او مسیح است»

در انجیل آیاتی هست که به نظر می‌رسد از بازگشت روح الیاس در کالبد یحیی سخن گفته شده است. برخی از آنها از این قرار است:

متی ۱۳-۱۷: «چرا روحانیان یهود با اصرار می‌گویند که قبل از ظهور مسیح، الیاس نبی باید دوباره ظهور کند؟» عیسی جواب داد: «حق با آنهاست. الیاس باید بیاید و کارها را روپراه کند. در واقع او آمده است ولی کسی او را نشناخت و با او بد رفتاری کردند. حتی من نیز که مسیح هستم، از دست آنها آزار خواهم دید.» آنگاه شاگردانش فهمیدند که عیسی درباره یحیی تعمید دهنده سخن می‌گوید.

متی ۱۴: ۱۱: «اگر این‌ها را قبول دارید باید بدانید که یحیی همان الیاس موعود است.»

"أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا."

سوره ی آل عمران، آیه ۳۹ است: خدا تو را به یحیی بشارت می‌دهد که تصدیق کننده کلمه ای از سوی خدا [یعنی مسیح] است و سرور و پیشوا، و [از روی زهد و حیا] نگاهدار خود از مُشتهیات نفسانی است.

کل ایه به این قرار است: "فَتَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ" یعنی: پس فرشتگان، او را در حالی که در محراب عبادت به نماز ایستاده بود، ندا دادند که خدا تو را به یحیی بشارت می‌دهد که تصدیق کننده کلمه ای از سوی خدا [یعنی مسیح] است و سرور و پیشوا، و [از روی زهد و حیا] نگاهدار خود از مُشتهیات نفسانی، و پیامبری از شایستگان است.

"كَانَ يُوحَنَّا يَكْرِزُ فِي بَرِّيَّةٍ يَهُودًا قَائِلًا تَوْبُوا فَقَدْ اقْتَرَبَ مَلَكُوتُ السَّمَوَاتِ."

یوحنا در وادی یهودا راه میرفت و موعظه میکرد و میگفت: توبه کنید که ملکوت آسمان ها نزدیک است (انجیل متی فصل ۳ آیه ۱ و ۲)

جنس استدلال/قیاس: استقرار نقلی-تاریخی (متی/نقول قرآنی) + قیاس تیپولوژیک دوساحتی (سماء ظاهر/سماء معنا) + استثنائی منفصل ضمنی («یا نشانه واحد صرف؛ یا قرینه مضاعف سماوی-ارضی ⇒ ثانی»).

پازنوسی استدلال به زیان گزاره‌ای منطقی

P1: نجم خاصی در آسمان ظاهر شد که مجوس آن را مشاهده کرده و آن را نشانه‌ای از ولادت «ملک یهود» دانستند.

P2: آنان برای پرستش او از مشرق زمین حرکت کردند و پس از تحقیق، ولادت عیسی در بیت‌الحم تأیید شد.

P3: هم‌زمان با این نشانه ظاهری (نجم)، نشانه‌ای در «سماء باطن» نیز ظاهر شد که همان ظهور یحیی بن زکریا بود که بشارت ظهور عیسی را می‌داد.

P4: یحیی به‌صراحت در کتب مقدس به عنوان «مبشر به کلمه‌ای از خدا» (عیسی) معرفی شده است.

C: بنابراین، ظهور مظاهر الهی با نشانه‌هایی در هر دو قلمرو طبیعت و معنا (آفاق و انفس) همراه است که اهل شهود، آنها را می‌شناسند و بر اساس آن به حقیقت تقرب می‌جویند.

تأویل هرمنوتیکی متن

نویسنده از طریق بازخوانی روایات مسیحی، پیوندی برقرار می‌کند میان ظهور پیامبر الهی و دوگونه نشانه‌شناسی (semiotics):

نشانه آفاقی (نجم): نشانه‌ای طبیعی و محسوس، که حتی غیرموحدان (مجوس) می‌توانند آن را درک کنند.

نشانه انفسی (یحیی): پیامبر باطنی، که در «سماء علم و معنا» طلوع می‌کند و مردمان را با کلامش به حقیقت بشارت می‌دهد.

این دوگانه‌سازی، یادآور اصل قرآنی و عرفانی «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم» (فصلت، ۵۳) است. به بیان دیگر، حضرت بهاءالله در حال رمزگشایی از الگویی است که ظهور حقیقت را نیازمند هماهنگی میان جهان بیرونی و آگاهی باطنی می‌بیند.

نجم عیسی: نماد ظهور حقیقت الهی در سطح طبیعت و عالم محسوس است. این ستاره نه فقط جرم سماوی، بلکه نشانه‌ای از نظم الهی است که طبیعت نیز در آن شریک است. در سنت سهروردی و فلسفه اشراق، چنین پدیده‌ای، ظهور «انوار قاهره» در عالم ملک است.

یحیی/یوحنا: تمثیل نبی مقدّمی یا نبی بشارت‌دهنده است. در هر ظهور الهی، شخص یا صدایی از عالم معنا، با پیام «ملکوت نزدیک است»، وظیفه‌ی آماده‌سازی دل‌ها را دارد. در سنت ابن‌عربی، این نقش گاه بر عهده الروح الامین یا الإنسان الکامل السابق گذاشته می‌شود که معرف ظهورات قبل از تجلی تام است.

کلمه‌الله: اشاره به عیسی به عنوان «کلمه خدا» (Logos)، مفهومی مسیحی که در سنت اسلامی نیز به رسمیت شناخته شده است. در هرمنوتیک اسلامی، «کلمه» در عین حال یک حقیقت وجودی و یک واسطه‌ی معرفت است. در فلسفه ملاصدرا، کلمه به مثابه حقیقت نوری و نطق الهی بر فهم هستی دلالت دارد.

بند ۷۱: پیش‌نشانگرهای ظهور محمدی — علامت سماوی و چهار مبشر باطنی تا ارشاد سلمان به حجاز

"و همچنین قبل از ظهور جمال محمدی آثار سماء ظاهره ظاهر شد. و آثار باطنه که مردم را در ارض بشارت می دادند به ظهور آن شمس هوّیه چهار نفر بودند واحداً بعد واحد. چنانچه روزبه که موسوم به سلمان شد به شرف خدمتشان مشرف بود و زمان وفات هر یک می رسید روزبه را نزد دیگری می فرستاد تا نوبت به چهارم رسید و او در حین موت فرمود: ای روزبه، بعد از تکفین و تدفین من برو به حجاز که شمس محمدی اشراق می نماید و بشارت باد تو را به لقای آن حضرت."

Likewise, ere the beauty of Muhammad was unveiled, the signs of the visible heaven were made manifest. As to the signs of the invisible heaven, there appeared four men who successively announced unto the people the joyful tidings of the rise of that divine Luminary. Rúz-bih, later named Salmán, was honored by being in their service. As the end of one of these approached, he would send Rúz-bih unto the other, until the fourth who, feeling his death to be nigh, addressed Rúz-bih saying: "O Rúz-bih! when thou hast taken up my body and buried it, go to Hijáz for there the Daystar of Muhammad will arise. Happy art thou, for thou shalt behold His face!"

"بشارت می دادند به ظهور آن شمس هوّیه چهار نفر بودند"

بنابر روایات نام سلمان را پیامبر بعد از مسلمانی بر او گذارد. کنیه سلمان ابو عبدالله بود. مکان تولدش روستای جی در اصفهان و بنابر روایاتی رامهرمز [طبری، تاریخ طبری، بیروت، ج ۳، ص ۱۷۱؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، ج ۴، ص ۵۶]. بوده است. وی در کودکی زردشتی بود تا اینکه با دین مسیحیان آشنا شد و بدان گروید و از شهر خود به سوی شام سفر کرد تا به شاگردی روحانیون طراز اول این آیین درآید. بنابر روایت پدر سلمان به واسطه علاقه‌ای که به وی داشت او را در خانه نگاه می‌داشت و سفر او به شام نوعی فرار تلقی می‌شد. او در شام در خدمت کلیسا به سر برد و برای استفاده از محضر مسیحیان پارسا به شهرهای موصل و نصیبین و عموریه سفر کرد. [ابن هشام، السیره النبویه، بیروت، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۸؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، ج ۴، ص ۵۸-۵۷]. سلمان از عموریه قصد سفر به حجاز کرد و این بدان خاطر بود که از طریق استادان مسیحی‌اش با پیشگویی ظهور پیامبری در این سرزمین آشنا شده بود. او که در این سفر با کاروانی از قبیله بنی کلب همراه بود، به دست آنان اسیر شد و در حجاز به بردگی فروخته شد و به خدمت مردی از یهودیان بنی قریظه درآمد و به مدینه برده شد. [ابن هشام، السیره النبویه، بیروت، ج ۱، ص ۲۱۸؛ ابن سعد، طبقات الکبری، بیروت، ج ۴، ص ۵۹-۵۸].

مشهورترین روایتی که از پیامبر (ص) درباره سلمان نقل شده و نشان دهنده علاقه آن حضرت به اوست روایت «سلمان منا اهل البیت» است. بر اساس روایات روزی سلمان وارد مسجد شد و حاضرین به احترام‌اش او را در صدر مجلس جای دادند ولی عمر بن خطاب به بهانه عجمیت (عرب نبودن) او بر این کار حاضرین خرده گرفت. پیامبر (ص) با دیدن این صحنه بر منبر رفت و خطبه‌ای خواند و ضمن اشاره به اینکه انسان‌ها از نظر نژاد و رنگ پوست بر هم برتری ندارند فرمود: «سلمان از ما اهل بیت است» [مفید، الاختصاص، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۱] همین گفتار پیامبر (ص) در روایت دیگری نیز نقل شده است. بر اساس این روایت در روزهایی که مردم مدینه در حال کندن خندق برای مقابله با سپاه احزاب بودند، سلمان فارسی که مردی تنومند بود سهم زیادی در پیشبرد کار داشت و هر یک از گروه مهاجران و انصار او را از خود می‌خواندند و پیامبر (ص) فرمودند سلمان از ما اهل بیت است. [ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، ج ۴، ص ۶۲].

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی-تاریخی + قیاس تیپولوژیک «علامت مضاعف» (سماء ظاهر/سماء معنا) با زنجیره علی-ارشادی پی‌درپی (استادان چهارگانه → سلمان → حجاز)؛ مواد: مقبولات/متواترات سنتی.

صورت منطقی

- P₁: اگر پیش از ظهور هر پیامبر آسمانی نشانه‌هایی در آسمان ظاهر شود (نجم، علائم سماوی)،
P₂: و اگر در آسمان باطنی یعنی عالم معنا و علم نیز نشانه‌هایی ظهور کنند (انبیا یا اولیاء مبشر)،

P₃: و اگر این نشانه‌های باطنی در هیئت انسان‌هایی حکیم و مؤمن ظاهر شوند که وظیفه‌شان هدایت و بشارت دادن است،

P₄: و اگر روزیه (سلمان) که جویای حقیقت بود، در خدمت چهار تن از اولیاء پیش از ظهور پیامبر اسلام تربیت یافت،

P₅: و اگر آخرین آن اولیاء، وی را به سوی حجاز هدایت نمود و به لقای پیامبر وعده داد،

C: پس ظهور پیامبر اسلام (شمس محمدی) نیز مسبوق به علائم ظاهری و باطنی بوده و فرآیند الهی هدایت و بشارت با نظم خاصی از قبل فراهم آمده است.

تحلیل هرمنوتیکی

حضرت بهاء‌الله در این فراز با ذکر نمونه‌ای تاریخی از دوران پیش از ظهور پیامبر اسلام (محمد)، همان الگوی تکرارشونده‌ی وحیانی را یادآور می‌شود که در آن، ظهور پیامبران مسبوق به نشانه‌هایی است که هم در سطح "سماء ظاهره" (عالم حس و طبیعت: مانند ستارگان و علائم آسمانی) و هم در سطح "سماء باطنه" (عالم معنا، وحی، و حکمت) رخ می‌دهد. این دوگانه‌ی سماء ظاهره و سماء باطنه تمثیلی از رابطه میان ظهورات حسی و روحانی است که در سنت عرفانی اسلامی، همواره با هم پیوند دارند.

در روایت حضرت بهاء‌الله، شخصیتی همچون روزیه (که بعدها سلمان فارسی شد) نماد سالک حقیقی است؛ کسی که با رنج و پیگیری مستمر، مسیر معرفت را طی می‌کند و از معلمان روحانی پیش از ظهور نهایی تعلیم می‌گیرد. هدایت متوالی روزیه توسط چهار ولی الهی قبل از ظهور پیامبر اسلام، تمثیلی است از تداوم جریان هدایت الهی پیش از اشراق نهایی نور وحی. چنین روندی نشانگر آن است که ظهور پیامبران هرگز ناگهانی یا بدون مقدمه نیست، بلکه با نظم دقیق الهی، علائم و مبشران در عالم ظاهر و باطن زمینه‌ساز آن می‌شوند.

به‌ویژه، تعبیر "شمس محمدی اشراق می‌نماید" تأکید بر وجه نوری پیامبر اسلام دارد که در امتداد سنت نورانی پیامبران پیشین ظاهر شده است. لذا، تحلیل حضرت بهاء‌الله بر هم‌پوشانی علائم طبیعی (نجم) و باطنی (اولیاء) برای اثبات مشروعیت و عظمت ظهور نبوی تأکید دارد.

بند ۷۲: «علامت مضاعف امر بدیع»: اخبار منجمان از نجم سماوی و دو مبشر زمینی (احمد و کاظم)
 "تا رسید به این امر بدیع منبع. و اکثر از منجمان خبر ظهور نجم را در سماء ظاهره داده‌اند. و همچنین در ارض هم نورین
 نیرین، احمد و کاظم، قدس الله تربتهما."

And now concerning this wondrous and most exalted Cause. Know thou verily that many an astronomer hath announced the appearance of its star in the visible heaven. Likewise, there appeared on earth Ahmad and Kázim, those twin resplendent lights—may God sanctify their resting-place!

بدیع منبع: نو ظهور، عالی، جدید و بلند مرتبه
 منجمان: ستاره شناسان
 نورین نیرین: دو خورشید نورانی، منظور شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی است.
 قدس الله تربتهما: مقدس باد خاکشان

بر پایه‌ی این فراز جایگاه شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی به مثابه مبشران ظهور بعدی ممکن می‌گردد. مقایسه‌ی این نقش با روایت قرآنی و انجیلی از مردان مجوس زرتشتی که با الهام از ظهور نجم به زیارت حضرت مسیح شتافتند، ما را به مدل هدایت می‌کند که در آن نشانه‌شناسی سماوی، تمثیلی از آمادگی باطنی عارفان و اولیاء پیش از تحقق ظهور است. در این چارچوب، می‌توان جایگاه شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی را چونان «نجم»های ظاهر در آسمان علم و عرفان تعبیر کرد که ظهور آنها خبر از نزدیک بودن قیام قائم می‌دهد. همان‌گونه که حضرت مسیح پیش از ظهور خود توسط «سه مجوس» شناخته شد، ظهور حضرت باب نیز مسبوق به شناسایی ضمنی و اعلام موعود از سوی «نورین نیرین» می‌باشد. آن دو شخصیت به مثابه حلقه‌های اتصال میان عصر غیبت و ظهور جدید در بابی‌گری تلقی می‌شوند و همان سنت باطنی شیعی (باطن‌گرایی اخباری-عرفانی) را در شکل آماده‌سازی روحی و فکری امت به کار گرفتند.

گواهی متون شیخ احمد احسائی

در شرح الزيارة الجامعة الکبيرة، شیخ احمد بر آن است که در هر زمانی باید ناطقی حاضر باشد که محلّ نظر الهی باشد: «إني أؤمن بالحاضر منكم وهو الناطق و قطب الزمان و محلّ نظر الله في العالمين... و أؤمن بالغائب منكم، وهو الإمام الصامت» (احسائی، شرح الزيارة الجامعة الکبيرة)
 این تأکید نه فقط یک تأیید نظری بر تداوم وجود حجت الهی است، بلکه ناظر به آمادگی روحی برای پذیرش ظهور جدید نیز می‌باشد.
 در جوامع الکلم، احسائی می‌نویسد: «إنّ انتظار الفرج من أعظم الأعمال، و لا يكون إلا بالعمل و التهيئة، فإن القائم لا يظهر إلا إذا كان هناك من ينصره و يهيئ له الطريق.» (جوامع الکلم، رساله قطيفيه و دمشقيه، مرکز ملی پاسخگویی به سؤالات دینی)
 در شرح العرشية: «قيام القائم هو قيام القيامة الصغرى، حيث يُحاسب الناس على أعمالهم، و تُظهر الحقائق، و يُفصل بين الحق و الباطل.»
 بدین ترتیب، شیخ احمد ظهور قائم را نه تنها تحولی تاریخی بلکه تحولی کیهانی در معرفت و وجود انسان تفسیر می‌کند.

گواهی متون سید کاظم رشتی

در دلیل المتحیرین، خطاب به شاگردانش می‌گوید: «يا طلاب الحق، اعلموا أن زمان الظهور قد اقترب، فكونوا مستعدين، و ابحثوا عن باب الإمام، فإنه بينكم.» (سید کاظم رشتی، دلیل المتحیرین)
 در این بیان، مفهوم «باب» به وضوح نقش واسطه ظهور را مشخص می‌سازد، که بعدها به‌طور مشخص در آموزه‌های بابی محقق شد.
 در رساله الحجة البالغة می‌نویسد: «من علامات الظهور، انكشاف العلوم المكنونة، و بيان الحقائق التي كانت مخفية، و هذا يدل على قرب الفرج.»

در شرح القصيدة اللامية: «قيام القائم هو قيام القيامة لأهل الدنيا، حيث تُكشف الحقائق، ويُحاسب الناس على أعمالهم، ويُميز بين المؤمن والمنافق.»

با عنایت به سخن حضرت بهاءالله، و با رجوع به آثار مستقیم شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی، می‌توان دریافت که نقش این دو عارف شیعی در زمینه‌سازی ظهور حضرت باب نه تنها پیش‌گویی تاریخی، بلکه مبنی بر الهیات باطنی است که همچون «نجم»‌های نورانی در افق زمین و آسمان ظهور می‌یابند. آن‌ها هم در سطح معرفتی (با تحلیل‌های باطنی از حدیث، زیارت، و علائم) و هم در سطح وجودی (با تربیت شاگردان، دعوت به انتظار فعال، و تأکید بر بابیت) بستر ساز شناخت ظهور جدید بودند.

در نتیجه، همان‌گونه که مردان مجوس با نشانه‌های آسمانی به شناخت مسیح نائل شدند، این دو ولی عرفانی نیز با تأویل و بیان نشانه‌های ظهور و تأکید بر آمادگی نفسانی، زمینه‌ی شناسایی موعود را فراهم کردند. این پیوستگی، فهمی تاریخی، وجودی، و هرمنوتیکی از پیوند میان دوران غیبت و ظهور بابی. بهائی ارائه می‌دهد.

بند ۷۳: قاعده «علامت مضاعف» پیش‌آهور (سماءِ ظاهر/سماءِ باطن) و نقش «انسان کامل» در تربیت و آماده‌سازی خلق

"پس، از این معانی مبرهن شد که قبل از ظهور هر یک از مرایای احدیه علامات آن ظهور در آسمان ظاهر و آسمان باطن که محلّ شمس علم و قمر حکمت و انجم معانی و بیان است ظاهر می شود و آن ظهور انسان کامل است قبل از هر ظهور برای تربیت و استعداد عباد از برای لقای آن شمس هوّیه و قمر احدیه."

From all that We have stated it hath become clear and manifest that before the revelation of each of the Mirrors reflecting the divine Essence, the signs heralding their advent must needs be revealed in the visible heaven as well as in the invisible, wherein is the seat of the sun of knowledge, of the moon of wisdom, and of the stars of understanding and utterance. The sign of the invisible heaven must needs be revealed in the person of that perfect man who, before each Manifestation appeareth, educateth, and prepareth the souls of men for the advent of the divine Luminary, the Light of the unity of God amongst men.

مبرهن: با دلیل و برهان، اثبات شده با دلیل
مرایای احدیه: مظاهر مقدسه، آینه های احدیت
انسان کامل: مقصود مبشرین یا بشارت دهندگان هستند
قمر احدیه: مظاهر مقدسه

جنس استدلال/قیاس: استقرار نقلی-تاریخی تجمعی → تعمیم تیپولوژیک به قاعده کلی + تمثیل دوساحتی (ظاهر/باطن) + تعلیل غایی (تربیت و استعداد برای لقاء).

صورت‌بندی منطقی صوری

- P₁. هر ظهوری از مظاهر احدیه مسبوق به ظهور علامات در آسمان ظاهر و آسمان باطن است.
P₂. آسمان ظاهر به معنای عالم طبیعت و محسوسات است، و آسمان باطن عبارت است از جایگاه شمس علم، قمر حکمت، و انجم معانی و بیان.
P₃. انسان کامل، پیش از هر ظهور کلی، خود به مثابه ظهور نخستین و تربیتی ظاهر می‌شود.
P₄. هدف از ظهور انسان کامل پیش از ظهور کلی، فراهم ساختن استعداد و آمادگی نفوس برای لقای شمس حقیقی و قمر وحدانی است.
C. بنابراین، هر ظهور الهی مسبوق به ظهور انسان کامل در باطن برای تکوین و تربیت استعداد باطنی نفوس است.

صورت‌بندی شرطی

اگر قرار باشد یکی از مرایای احدیه (مظاهر الهیه) ظاهر شود،
و اگر علاماتی در آسمان ظاهر و آسمان باطن به ظهور برسد (مانند پیدایش شمس علم، قمر حکمت، و انجم معانی)،
و اگر انسان کامل، پیشاپیش آن ظهور ظاهر گردد،
آنگاه آن انسان کامل وسیله‌ی تربیت و آماده‌سازی قلوب و نفوس برای لقای آن شمس و قمر وحدانی خواهد بود.

"آن ظهور انسان کامل است قبل از هر ظهور"

در اینجا منظور از انسان کامل مبشرین به مظاهر مقدسه هستند. در آثار مبارکه معمولاً انسان و یا اکمل انسان و یا کاملترین انسان، به مظاهر امر اطلاق میشود. حضرت عبداله‌اء میفرمایند: "در کل عالم، انسان کاملترین وجود است. البته مقصود انسان، انسان کامل است که به مثابه مرات است که در ان کمالات الهیه ظاهر و منعکس میگردد. اما شمس، از علو تنزیه خود تنزل نمیکند تا در اینه مقر یابد بلکه هنگامی که اینه پاک و مزه شد و به سمت شمس حقیقت توجه نمود، کمالات شمس یعنی نور و حرارت آن در آینه ظاهر و باهر میگردد. این نفوس مبارکه، مظاهر مقدسه ی الهیه هستند...." (حضرت عبداله‌اء: ترجمه توسط حضرت ولی امرالله، مجله نجم باختر جلد ۱۰ ص ۱۵۱)

"ظاهر می شود علامت ابن الانسان در آسمان. و مقصود از سماء، سماء ظاهره است"

"تا رسید به این امر بدیع منبع. و اکثر از منجمان خبر ظهور نجم را در سماء ظاهره داده اند"

جناب ابوالفضائل در کتاب فرائد که در پاسخ شیخ الاسلام شهر تفلیس که پرسیده بود با کدام دلیل و برهان ثابت است که قبل از ظهور هر نبی، ظهور نجمی در سماء لازم است؟ توضیح میدهند که لازم و باید در عُرف علمای اسلامی است نه در عرف مظهر امر. مظهر امر یفعل و مایشاء و یحکم ما یُرید است. ذکر لزومیت ظهور نجمی در میلاد هر مظهر امر، در کتب و احادیث اسلامی است نه در کتاب مقدس ایقان. مولوی میگوید: هر پیمبر که در آید در رَجَم نجم او در چرخ گردد مُنْتَجِم. مفصل آنچه جناب ابوالفضائل ذکر کرده اند بدین قرار است: بر اولی الالباب پوشیده نیست که در اوان طلوع شمس حقیقیّه و مواقیت تجدید و ابداع شرائع مقدّسه سماویّه از قبیل ظهور حضرت ابراهیم و کلیم و حضرت عیسی و خاتم الانبیا علیهم الآف التحیه و البهاء سنّت الله رافهً بعباده و رحمۀ علی خلقه بر این جریان یافته است که بظهور علائم و آیات ارضیّه و سماویّه و دینیّه خلق را بقرب ظهور موعود متنبه فرماید و اصحاب قلوب صافیّه را برای اجابت داعی الی الله و ایمان به مظهر امر الله مستعد و مترصد نماید تا چون غمام غلیظ غیبت منقشع شود و جمال منیر موعود طالع و ندای حضرت معبود مرتفع نفوس طیّبه بحضرتش ایمان آرند و وجودات زکیّه بجنازش مقبل شوند و امم عظیمه را از هلاک و دمار کلی رستگاری و نجات بخشند. سُنّة الله قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجْدَلَ سُنّةَ الله تَیْدِیلاً. و چون اراده آلهیّه تعلّق یافته بود که بقیام روح الله و ورود يوم الله چنانکه سابقاً مشروحاً عرض شد عالم دیانت رتبه تجدّد یابد و اختلافات امم زائل شود و اصلاحات عظیمه که در جمیع کتب منصوص است باین ظهور مبارک تحقق پذیرد لهذا جمیع علامات و امارات قبل از ظهور این موعود عظیم و دلایل و آیات پیش از ورود این يوم کریم که مبشر بقرب میعاد ظهور موعود و وفای بعهود و وعود حضرت معبود است در جمیع کتب مقدسه سماویّه و احادیث صحیحّه نبویّه وارد و منصوص گشته و در میان جمیع ملل و قبائل باقی و موجود مانده است. و لکن علائم و امارات ظهور پیغمبران گذشته را از قبیل حضرت نوح و هود و صالح و ابراهیم علیهم السلام که غالباً از ادیان و کتب ایشان چیزی باقی نمانده است نتوان یافت مگر شذراتی و متفرقاتی در طیّ احادیث و اخبار ادیان موجوده علی سبیل الاجمال یا از بیانات مظاهر علی التمثیل و الانذار و باین سبب که عرض شد بسا می شود که مظهر امر الله موعظه و تذکره للامم ذکر کیفیت رسالت یکی از رسل را میفرمایند و آن خبر در سایر تواریخ یافت نمی شود و مأخذی جز اخبار نفس او ندارد. مثلاً اگر خبر ظهور ناقه صالح و معارضه قوم ثمود را که در قرآن وارد شده است یکی از نصاری از جانب شیخ الاسلام بپرسد که این حکایت در کدام تاریخ از تواریخ یهود و یونان و روم و فرس وارد شده و یا حکایات ذی القرنین و حوادث معروفه آنرا کدام مورّخ در کتاب خود اخبار داده است البته جناب شیخ از جواب عاجز آیند زیرا که این قصص مذکوره کثیری و از امثال آن از قبیل قصه موسی و خضر و نمله و سلیمان و زنده شدن حمار عزیز و غیره ها ابدأ در تاریخی از تواریخ موءلفه قبل از ظهور حضرت رسول علیه السلام وارد نشده است و نفسی از کبار مورخین مانند یوسیفوس و هیرودوط و دیودوروس و استرابون و زنفون. که تواریخ ملل شرقیه و غربیه را مفصلاً مرقوم داشته اند اشارتی در کتب خود باین قصص ننموده است. و گمان نفرمایی ای ناظر در این اوراق که نگارنده این نکته را علی سبیل الفرض بیان نموده است. نظر فرما در کتبی که علمای نصاری در ردّ قرآن نوشته اند از قبیل مقالة في الاسلام جرجیس صال انگلیسی که هاشم شامی بلسان عربی مزیل داشته و کتاب میزان الحق فاندنر نسماوی در ردّ اسلام تألیف نموده و غیرهما من الكتب المطبوعة المنتشرة في الشرق والغرب تا بیقین مبین دریابی که همچنانکه جناب شیخ الاسلام در اعتراض بر حضرت عزیز علاّم بحوادث تاریخیّه متشَبّث شده کذلک معاندین اسلام عیناً بهمین شبهات در اعتراض بر سیّد انام متمسک گشته اند. و من عیناً عبارات تذیل مقالة في الإسلام را در این مقام ذکر مینمایم تا ارباب بصیرت بر این نکته واقف شوند که خار اعتراضات از یک ارض روید و شجره اعراض بدوام الارضین و السموات یک نوع ثمر آید.

قال صاحب التذیل فی صفحه (چهل و نه) ثالثاً انّ غلطة فی الحوادث التاريخيّة و اسماء مشاهیر رجالها و جهله من امور الطبیعیة مالا ینبغی جهله کل ذلك يدلّ علی أنّه لیس من الله الله فی شیء لأنّ الخطاء مستحیل فی موضع العصمة و الجهل ممنوع علی من احاط بكلّ شیء علماً. فقد زعم مصنّف القرآن انّ کتابه لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه و انه جاء

مصدقاً لما بين يديه من الكتب المنزلة اي ما تقدّمه من التوراة والانجيل لكنّه خالفهما في مواضع كثيرة فدعا ابا ابراهيم آزر وهو في التوراة تارخ و دعا مريم العذراء بنت عمران و اخت هرون و هي في الانجيل بنت الياقيم. و اين مريم من عمران ابي موسى و هو متقدّم عليها بالف و ستمائة سنة. و من غلطه ايضاً أنّه جعل هامان متأخراً وزيراً لفرعون و لم يكن احدهما من الآخر في شيء لأنّ هامان متأخّر عن فرعون بزهاء الف سنة و كان وزيراً لأحشورش في بابل ال لفرعون في مصر. و من ذلك قوله خطاباً لموسى قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ و اراد بذلك أنّ هذا السامريّ هو الذي صنع عجل الذهب لبني اسرائيل و دعاهم الى عبادته لما كان موسى غائباً عنهم و انت تعلم أنّه لا يمكن ان يكون في بني اسرائيل سامريّ على عهد موسى بقرون عديدة اي بعد جلاء بابل. و من ذلك ما جاء في سورة البقرة من قوله فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي فَمَنْ لَمْ يَطْمَغْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ (آية بيست و پنج) فقد عزا هنا الى شاول و قومه ما جاء في التوراة عن جدعون و قومه (سفر القضاة) و من ذلك أنّه تعرّض لتاريخ اسكندر فدعاء ذا القرنين و قال عنه أنّه بلغ قوماً و أنّه بنى سداً من زبر الحديد و غير ذلك مما لا حقيقة اه اصلاً اذ تاريخ الاسكندر معروف و قد كتبه تائقات قبل القرآن بكثير و ليس فيه ذكر لهؤلاء القوم الذين لا يكادون يفقهون قولاً و لا للسّد. (الى ان قال اخيراً) و يترتب على ماهر من التناقض و الغلط و الجهل أنّ القرآن كلام البشر لا كلام الله و أنّه تصنيف رجال مختلفي المقاصد و المذاهب من عرب و محبوس و نساطرة و يهود و أنّ بعضهم كان امياً لا معرفته له في شيء فلذلك كان فيه الغثّ و السمين و كثر تلونه حتي لم يبق له لون. (انتهی) و چون ارباب بصارت در ایرادات تاریخیّه جناب شیخ بر ایقان شریف و بر ایرادات این منتقد معاند بر قرآن مجید بدقت نظر نمایند ملتفت میشوند که خار اعتراضات بر مظاهر امرالله پیوسته از اراضی جزره قلوب میته بر یک شکل روید و نعیب استهزا بر کلمات انبیا همواره بر یک نهج مسموع گردد اشبه من الصعل بالصلع أو النعل بالنعل. بلی فرقی که فیما بین ایرادات این دو مورد منتقد مشاهده میشود این است که قصص و حکایات ذی القرنین و بناء سد و طالوت و نهر و وزارة هامان و غیرهما که در قرآن شریف وارد شده است في الحقيقة در هیچ تاریخی نتوان یافت. ولكن آنچه از حوادث تاریخیّه در ایقان شریف نازل گشته تماماً موافق است با کتب موجوده و تواریخ معتبره. نهایت ما في الباب این است که جناب شیخ از معارف بی بهره بوده اند که باین شبهات متمسک گشته اند و مثل هاشم شامی گمان کرده اند که تصدیق . تکذیب مظاهر امر الله موقوف است بموافقت و مخالفت کتب تاریخیّه و یا انطباق و عدم انطباق کتب ایشان با افکار طبیعیّه و بالجمله چون در تفسیر آیه (حينئذ تظهر علامة ابن الانسان في السماء) که حضرت عیسی علیه اطیب التحیّة و البهاء در علائم ظهور بعد فرموده اند در کتاب مستطاب ایقان نازل شده بود آنچه که مختصر آن این است که مقصود از سما سماء ظاهری و معنوی است که قبل از ظهور هر یک از مظاهر ظهور امر الله همچنانکه در سماء ظاهر نجمی طلوع مینمود تا خلق سمواترا بطلوع آن نیز سعادت بشارت دهد در ارض نیز شخصی ظاهر میشد تا اهل ارض را بظهور آن وجود مسعود اخبار دهد. مثلاً چون در زمان نمرود کهنه آنزمان از طلوع نجمی که مبشّر بولادت حضرت خلیل الرحمن بود او را اخبار دادند کذلک نفسی بود که خلق را بقرب ظهور آن حضرت بشارت میداد و چون در زمان فرعون کهنه موسی علیه السلام بود اخبار دادند کذلک در ارض شخصی بود که شبها بني اسرائيل را بشارت و تسلی میفرمود. و چنانکه در زمان میلاد شریف حضرت عیسی علیه السلم مجوسی چند از مشرق باراضی مقدّسه آمدند و مردمرا بطلوع نجم آنحضرت در آسمان بشارت دادند کذلک در ارض حضرت یحیی علیه السلم قیام فرمود و خلق را بقرب ظهور مسیح مستبشر داشت. و در زمان ظهور حضرت خاتم الأنبیا علیه من التحیات اطیبها و ابهاها چون بعضی از طلوع نجمی در آسمان که مبشّر بظهور پیغمبری بزرگ بود اخبار دادند کذلک در ارض چهار نفس بودند که واحداً و بعد واحد به ظهور آنحضرت اخبار میفرمودند و سلمان فارسی خبر ظهور آن حضرت را از این نفوس مسموع داشت و بسعادت ایمان و شرفیابی بحضور اقدس مشرف گشت . تا آنکه امر باین ظهور اقدس اعظم منتهی شد و منجمین از ظهور نجم در آسمان اخبار دادند و نورین نیرین الشیخ اکبر احمد الاحساوي و السید الأمجد کاظم الرشتي علیهما افضل التحیات و اطیب البرکات خلق را بقرب ظهور قائم موعود بشارت فرمودند و اهل ارض را بانقضای اجل محدود امیدوار نمودند. و خلاصه القول چون این تفسیر بنظر جناب شیخ رسیده باب ایراد را به گمان وسیع یافته و چنان تصوّر نموده اند که ذکر این حوادث در احادیث نبویّه و یا کتب معتبره تاریخیّه وارد نشده است و چنان گمان کرده اند که اگر کتب تاریخیّه مثبت قول

مظاهر الهیه نباشد صحت ادعای ایشان متنقض خواهد شد و اگر اهل سموات نیز مانند اهل ارض مأمور بایمان باشند فی المثل طبقات سماء منفطر خواهد گشت. و لهذا علی السبیل السؤال ایراد کرده اند که (اولاً) بکدام برهان ثابت است که قبل از ظهور هر نبی ظهور نجمی در سما لازم است و این لزومیت برای چیست؟ و جناب مناظر شیخ الاسلام در جواب ایشان نوشته اند که ذکر لزومیت در کتاب مستطاب ایقان نیست. یعنی این نسبت لزومیت از مختراعات جناب شیخ الاسلام است که بایقان شریف بسته اند و با اینکه در صفحه (سی و دو) رساله مطبوعه خود کاذب و مفتر را لعن کرده اینجا خود در ورطه افترا ظاهر مبتلا گشته اند. و سبب اینکه هرگز مظاهر امر الله و مؤمنین بایشان امری را بر سبیل لزوم بحق جل جلاله نسبت نمیدهند و بعبارة اوضح بر سبیل تحکم مثل آوندها (باید چنین شود و باید صاحب امر چنان کند) نمیگویند و خداوند تبارک و تعالی را ملزوم بمتابعت اراده و مشیت نفسی نمیشمارند این است که بحکم آیه کریمه یَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ او را فاعل ما یَشَاءُ و حاکم علی ما یرید میدانند و بحکم آیه مبارکه يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ او را قادر بر محو واثبات هر شیء می‌شمارند. و هرگز نمیگویند که چرا خداوند این علامات را از سایر علامات اختیار کرد و چرا این آیت را از میانه آیات انتخاب فرمود لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ عَمَّا يُفْعَلُونَ و اگر نفسی در این عبارات جناب شیخ که علی سبیل الاستهزاء در این موقع نوشته اند و خود را در عداد مذکورین در آیه کریمه مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ داخل کرده اند بدقت تأمل نمایند میبینید که در حقیقت این ایراد و انتقاد ایشان (اولاً) و اصالة راجع بحضرت عیسی علیه است چه آنحضرت وعده فرموده اند که قبل از ظهور حضرت موعود علامت او اولاً در آسمان ظاهر میشود و خلق را بقرب ظهور متذکر میدارد. (ثانیاً) راجع بآئمه و علمای اسلام است چه ایشان ظهور نجم را در آسمان از امارات کلیه ظهور پیغمبران شمرده و در احادیث و یا کتب خود ثبت فرموده اند. نظر کن در کتاب (المواهب الدنیه) تألیف علامه قسطلانی که از مشاهیر کتب معتبره اسلامیة است که چند حدیث در باب طلوع نجم از یهود و منجمین زمان حضرت رسول علیه السلام روایت نموده است قَالَ وَ مِنْ عَجَائِبِ وَلَادَتِهِ مَا أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ وَأَبُو نَعِيمٍ عَنْ حَسَّانِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ إِنِّي غَلَامٌ ابْنُ سَبْعِ سِنِينَ أَوْ ثَمَانٍ أَقِيلُ مَا رَأَيْتُ وَسَمِعْتُ إِذَا يَهُودِيٌّ يَصْرُخُ ذَاتَ غَدَاةٍ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ فَاجْتَمِعُوا إِلَيْهِ وَ أَنَا أَسْتَمِعُ قَالُوا يَا وَيْلَكَ مَا بَالُكَ قَالَ طَلَعَ نَجْمٌ أَحْمَدُ. یعنی بیهقی و ابو نعیم از حسان ابن ثابت که از مشاهیر اصحاب و مدائح و محبوب حضرت ختمی مآب بود روایت نموده اند که گفت من کودکی هفت یا هشت ساله بودم و میفهمیدم آنچه را میدیدم که ناگاه صبحی یک نفر از یهود فریاد مینمود که یا معشر اليهود جس چون نزد او جمع شدند و من می شنیدم که باو گفتند يَا وَيْلَكَ ترا چه می شود او جواب گفت که نجم احمد طلوع نمود. و قال ایضاً كَانَ مَوْلَدُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عِنْدَ طُلُوعِ الْغَفَرِ وَ هُوَ ثَلَاثَةُ أَنْجُمٍ صَغَارٍ يَنْزِلُهَا الْقَمَرُ وَهُوَ مَوْلِدُ النَّبِيِّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. یعنی میلاد آن حضرت نزد طلوع غفر بود و آن سه کوکب صغار است که قمر بر آن نازل میشود و آن علامت میلاد پیغمبران است. و مولانا جلال الدین بلخی صاحب مثنوی که شهرتش او را مستغنی از توصیف این عبد دارد و جناب شیخ نیز باشعار او کثیراً استشهاد نموده اند در باب نجم چنین فرموده است هر پیمبر که در آید در رحم * نجم او در چرخ گردد منتجم و این معلوم است که مستند این علمای اعلام در این مقام احادیثی است که از حضرت رسول و آئمه علیهم السلام وارد شده است و ایشان تصدیق منجمین را در ظهور این نجم اعتبار فرموده اند چنانکه کتاب انجیل و حواریون حضرت عیسی علیه السلام که در قرآن شریف از ایشان برسل و انصار الله تعبیر فرموده نیز تصدیق همین منجمین را معتبر دانسته و تا امارتی باشد بر صدق ادعای آن حضرت در انجیل مقدس مندرج داشته اند. و از این جمله که ذکر شد ارباب انصاف توانند دانست که ذکر لزومیت ظهور نجمی در میلاد هر یک از مظاهر امر الله در کتب و احادیث اهل اسلام است نه در کتاب مقدس ایقان نهایت این است که در کتاب مستطاب عبارت انجیل شریف تفسیر شده و امارا تیرا که حضرت عیسی علیه السلام از علائم ظهور مقرر داشته اند بیان فرموده. و (ثانیاً) در خصوص اینکه در ایقان شریف نازل شده است که قبل از ظهور حضرت خلیل الرحمن شخصی در ارض پیدا شد که خلق را بشارت میداد بظهور آنحضرت جناب شیخ نوشته اند (عجبا در میانه اهالی بابل و ملت صائبین که کلاً عبده اوئان بودند که بود آن شخص مبشر نام و نشان او را ولو مستند بقول یکی از مورخین باشد بیان فرمایند) اولاً از این عبارت شیخ چنین مستفاد میشود که گویا خدائی که قادر بود از میان و ثننین و صائبین عرب رسول مکرّمی مانند حضرت رسول علیه السلام مبعوث فرماید تا باب هدایت بر خلق مسدود نگردد و رشته

توحید منقطع نشود العیاذ بالله قادر نبود که در میان و ثنیین بابل مبشری مبعوث فرماید تا خلق را بظهور حضرت خلیل الرحمن بشارت دهد. و الا اگر خداوند تبارک و تعالی را قادر میدانند و او را همواره هادی عباد میشمارند چه جای این ارتبابست و چه محلّ اینهمه تعجب و استغراب. ثانیاً سبب اشتباه جناب شیخ همان توهّمات سابقه است که بطلان آنرا مکشوف و مبرهن داشتیم و آن اینست که گمان کرده اند که دیانت صائبین اصلاً وضع الهی نبوده است و از اوّل انبیاء و رسل آنرا تشریع ننموده اند و مبنای آن اصلاً بر وثنّیت و بت پرستی تأسیس یافته و رشته توحید در آن مفقود بوده است و ما در سابق بطلان این اعتقاد را واضح و مکشوف داشتیم و ثابت نمودیم که جمیع ادیان موجوده اصلاً بوضع و تشریع انبیاء علیهم السّلم تأسیس یافته و عبادت اوّثان از بدعتها و ضلالتهای است که همواره بسبب سوء تعرّف علما و حکما و یا بسبب اغراض سیاسیّه ملوک و امرا در ادیان الهیّه داخل شده و در هر یک از این ادیان با وجود استیلا و اشتها عبادات باطله رشته توحید و خدا پرستی تا ظهور رسول جدید و دینی جدید قطع نشده. و چون مطلقاً معارف و علوم در میانه فقهای قفقاز بدرجّه انحطاط یافته است که از حوادث و وقایع زمان خود بیخبرند تا چه رسد بتواریخ قدیمه و حوادث ماضیه در این مقام قول بعضی از کبار مورخین را در بیان عقائد صائبه مذکور میداریم شاید جمعی از اهل استعداد بر حقائق علمیّه آگاه گردند و بر مقام اوهام باطله فقهای عصر مطلع شوند. قال المورخ الشهير عماد الدين ابو الفداء الحموی فی ذکر امة السّریان و الصائبین (امة السّریان هی اقدم الأمم و کلام آدم و بنیه بالسّریانی و ملّهم هی ملة الصائبین و یذکرون انهم اخذوا دینهم عن شیث و یسمونه صحف شیث یذکر فیہ محاسن الأخلاق مثل الصدق و الشجاعة و التعصب للغریب و ما اشبه ذلّا و یأمر به و یذکر الرذائل و یأمر باجتناّبها. و للصائبین عبادات منها سبع صلوات منهنّ خمس توافق صلوات المسلمین من النّیّة و ان لا یخلطها المصلی بشئ من غیرها و لهم الصلوة علی المیت بلا رکوع و لا سجود. و یصومون ثلاثین یوماً و ان نقص الشهر الهلالی صاموا تسماً و عشرين یوماً و كانوا یراعون فی صومهم الفطر و الهلال بحیث یكون الفطر و قد دخلت الشمس فی الحمل و یصومون من ربح اللیل الاّخیر الی غروب قرص الشمس . و لهم اعیاد عند نزول الکواکب الخمسة المتحيرة بیوت اشرافها و الخمسة المتحيرة الزحل و المشترى و المريخ و الزهرة و عطارد. و یعظمون بیت مکّه. و لهم بظاهر حران مکان یحجونه. یعظمون اهرام مصر و یزعمون انّ احدهما قبر شیث بن آدم و الآخر قبر ادريس و هو حتوخ و الآخر قبر صابی بن ادريس الذي ینتسبون الیه. و یعظمون یوم دخول الشمس برج الحمل فیتها دون فیہ و یلبسون افخر ملابسه و هو عندهم من اعظم الاعیاد لدخول الشمس برج شرفها. قال ابن حزم والدين الذي انتحله الصائبون اقدم الادیان علی وجه الدهر و الغالب علی الدنیا الی ان احدثوا فیہ الحوادث فبعث الله تعالی الیهم ابراهیم خلیله علیه السلام بالدين الذي نحن علیه الآن(انتهی) و از این جمله توانی دریافت که آنچه سابقاً عرض شد که شارع جمیع ادیان انبیاء علیهم السلام بوده اند در غایت صحّت و اتقان است. و اگر خوف تطویل نبودی اقوال سایر علمای ابن فن را نیز مذکور میداشتم تا بر ارباب درایت روشن شود که دینصائبین اعظم دین الهی بوده در ارض و اکثر عبادات را از قبیل صلوة و صوم و حج بیت الله و غسل جنابت و وضو که اکنون در اسلام معمول است اصلاً از مشروعات آن دین است که حق جلّ جلاله در اسلام باقی گذاشته و امضا فرموده است. و از این جمله بخوبی بطلان اوهام امثال جناب شیخ را توانی دریافت که گمان کرده اند که وضع این دین بر وثنّیت شده و رشته توحید در آن مقطوع بوده. و گرفتیم که جناب شیخ کتب معتبره را ندیده و از معارف تاریخیّه بی بهره اند آیا قرآن شریف را نیز نخوانده اند که حق تبارک و تعالی دین صائبین را در عداد ادیان حقّه شمرده و بصالحین از ایشان وعده و بشارت نجات داده است قال الله تبارک و تعالی فی السورة المائدة إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْزَوْنَ. خلاصه ترجمه آیه شریفه این است که میفرماید از مؤمنین یعنی اهل اسلام و یهود و صائبین و نصاری کسانی که بخدا و روز قیامت معتقد بودند و بصلاح و نیکی عامل و بر ایشان خوفی نیست و هرگز محزون نشوند. و آیا کلام متین امیر المؤمنین علیه السلام را ندیده اند که در نهج البلاغه مذکور است که فرموده است لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ إِلَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا أَوْ خَائِفًا مَغْمُورًا لِّئَلَّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللَّهِ وَبَيِّنَاتُهُ یعنی زمین خالی نخواهد ماند از قائمین بحجج الهیّه اعم از اینکه قائم بحجة الله ظاهر و مشهور باشد و یا خائف و مستور تا اینکه حجج الهیّه باطل نشوند و بیّنات او زائل نگردد. و آیا این کلام آنحضرت را که هم در نهج البلاغه مذکور است ندیده اند که فرموده إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ بِهِ

بَعْدَ الْوَقْرَةِ وَتُبْصَرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَتُنْفَاقُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ. وَ مَا بَرَّحَ لِلَّهِ عَزَّتْ آلَاؤُهُ فِي الْبُرْهَةِ وَفِي أَرْزَامِ الْفَتَرَاتِ عِبَادُ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَشَ كَلَمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ فَاسْتَصْبَحُوا بِئُورٍ يَقْظَةُ فِي الْأَبْصَارِ وَالْأَسْمَاعِ وَالْأَفْئِدَةِ يُذَكِّرُونَ بِأَيَّامِ اللَّهِ يُخَوِّفُونَ مَقَامَهُ يَعْنِي هَر آينه خداوند تبارک و تعالی ذکر خود را جلاء قلوب مقرر داشته است که انسان بسبب او پس از کري شنوا و پس از ضعف بصر بينا ميشود و بعد از سرکشی و معاندت رام و منقاد میگردد. و لازال خداوند عزت آلاؤه را در اوقات متتابعه و ایام فترات عبادی بوده که با ایشان در افکارشان نجوی و در فؤادشان تکلم میفرموده پس ایشان مصباح منیر بیداری را در اسماع و ابصار و افئده میافروختند و خلق را بایام الله متذکر مینمودند و از صعوبت مقام یوم ظهور تخويف و تحذیر میفرمودند. بلی جناب شیخ الاسلام این بیانات صریحه و کلمات بلیغه ندیده اند و اگر دیده اند نفهمیده اند. و الا تعجب و استغراب نمینمودند که کی بود آن مبشر میان بت پرستان که خلق را بظهور حضرت خلیل الرحمن بشارت میداد. و اکنون مقصود کاتب بیان این نکته نیست که بیعلمی جناب شیخ و امثال ایشان را واضح و مکشوف دارد چه این از جمله واضحات است و عین رساله ایشان شهادت میدهد بر مقدار علم و فضل مصنف آن بل چنانکه سابقاً نیز اشاره شد مقصود این است که ارباب فراست و نباهت دریابند که این تمثیل به دیانت و ثنیه از مخترعات طایفه پروتستانیة است که میخواهند بآن دلیلیت نفوذ و بقای دین اسلام را زایل نمایند و دلیل تقریر را که اعظم برهانی است بر حقیقت حضرت رسول را باطل کنند تا اهل ایمان و ارباب مدارک عالیّه بر مکامن شبهات مطلع گردند و بر خطرات قلوب میته که محل انبعاث روائح منتنة تشکیکات است آگاه شوند. و بیقین مبین بدانند که لازال ظهور مظاهر امرالله بر یک نهج بوده و هیچگاه روائح طیبّه و نفحات معطره حجج الله و اولیائه از ارض قطع نشده هذا هو الحق و ما بعد الحق الا الضلال و بالجمله چون مبنای استغراب و تعجب جناب شیخ از ظهور مبشری در میان صائبین معلوم شد که ناشی از عدم اطلاع ایشان بوده است از کیفیت ظهور انبیاء و تجدّد شرائع اکنون در اصل سؤال ایشان نظری فرما که حاصل آن این بود که نام و نشان او را ولو مستند بقول یکی از مورخین باشد بیان فرمایند. و کذا کدام منجمین بودند آن منجمانی که در زمان ظهور امر بدیع از ظهور نجمی در آسمان خبر دادند. لهذا جناب مناظر ایشان در جواب نوشته اند که در کتاب روضة الصفا و در کتاب نفحات الازهار و در کتاب کامل ابن الاثیر ذکر ظهور نجم و اخبار منجمین بنمرود از میلاد حضرت خلیل الرحمن مذکور است. یعنی کتب تواریخ فارسیّه و ترکیّه و عربیّه بر این حادثه محتوی است. و هکذا ذکر طلوع نجم در میلاد حضرت موسی علیه السلام در مثنوی مولانا جلال الدین الرومی مفصلاً مذکور و ذکر طلوع نجم در میلاد حضرت عیسی علیه السلام در نفس انجیل مقدّس مسطور و ذکر طلوع نجم در میلاد حضرت خاتم النبیا و اخبار مؤبدان بطلوع آن در اکثر تواریخ اسلامیّه مرقوم است. و در جواب سؤال ثانی شیخ که کی بود آن منجمی که در ظهور بدیع اخبار از طلوع نجم جدید نمود نوشته اند تیمور خوارزمی از سلالة تیور مشهور که از ساکنین مدینه اصفهان و از مشاهیر منجمین آنزمان بود اخبار داد که بحکم قرآن نجوم فلک از سنه (هزار و دویست و سی) الی سنه (هزار و دویست و پنجاه) هجریّه امري در غالم حادث میشود که موجب انقلابات کلیّه میگردد. و میرزا آقاخان منجم اصفهانی ساکن نصر آباد که منجم باشی مرحوم معتمد الدوله منوچهر خان و مستخرج تقاویم سنویه بود در ایران نیز اخبار نمود که در عالم شخصی ظاهر خواهد شد که بظهور او قوانین دیانت متجدّد خواهد گشت زیرا که نجم او در آسمان ظاهر شده یعنی اعظم امارات و علامات فلکیّه تحقّق یافته است. و این مطلب را غالباً در مجالس علما و اکابر اصفهان مذکور میداشت و تا باین درجه در صحت نظر خود تأکید مینمود که هر نفسی که تا سنه (هزار و دویست و شصت) هجریّه زنده ماند غرائب حوادث جدیده را مشاهده نماید حتّی بعضی از اکابر سؤال مینمودند که چه امر غریبی ظاهر خواهد شد او جواب میگفت که باید شخصی ظاهر شود که مانند حضرت موسی و حضرت عیسی و حضرت رسول علیه السلام ایجاد دین تازه نماید. و دیگری از منجمان آنزمان گفته است که از برای هر یک از کواکب سبعة سیاره معروفه زند شرقیین دوره است که مخصوص به آن کوكب است و ابتدای آن از کوكب زحل است و به قمر منتهی میشود (و الی یومنا هذا دوره اخیره را کتاب و ارباب قلم دور قمر مینامند) و پس از انقضای دور قمر دوره جدیدّه ظاهر میشود که تواریخ شهریه و سنویه آن بر (نوزده) متعین میگردد و انقضای دوره قمریه و بلوغ تجدّد دوره فلکیّه بظهور کوكب و علامات جدیدّه سماویه تعیین میابد و این علامات تحقّق یافت و دوره متجدّد گشت. و خلاصه القول پس از آنکه جناب مناظر شیخ الاسلام با آنکه اهل حرفت و تجارتند نه از ارباب قلم و صحافت جواب جناب شیخ را باین گونه

اتقان و رشافت مرقوم و بی علمی جناب ایشان را بحقائق دینیّه و تاریخیّه واضح و معلوم داشته اند ضمناً نیز از جناب شیخ سؤال نموده اند که چگونه است که جناب ایشان این ایراد را بر انجیل مقدّس وارد نیاوردند که بصراحت در اوّل اصحاب ثانی انجیل متی وارد شده است که لَمَّا وُلِدَ يَسُوعُ فِي بَيْتٍ لَحْمِ الْيَهُودِيَّةِ فِي أَيَّامِ هِيرُودَسِ الْمَلِكِ إِذَا مَجُوسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ قَدْ جَاءُوا إِلَى أُورُشَلِيمَ قَائِلِينَ أَيْنَ هُوَ الْمَوْلُودُ مَلِكُ الْيَهُودِ فَإِنَّا رَأَيْنَا نَجْمَهُ فِي الْمَشْرِقِ وَأَتَيْنَا لِنَسْجُدَ لَهُ وَ چرا ابداً ننوشته اند که این فقره در کدام تاریخ وارد شده و اسم آن مجوس منجم چه بوده است و اگر آنچه را مظاهر امرالله در کتب خود اخبار میفرمایند محض اینکه در تواریخ سایرین یافت نشود باید قبول نکرد و دلیل ردّ مظاهر امرالله گرفت چرا این ایراد را اوّل بر قرآن شریف وارد نیاورده اند زیرا که ذکر صالح و هود ابداً در کتب نصاری و یهود بل در کتب یونان و روم و هنود وارد نشده است چنانچه الی یومنا هذا علمای آن ملل همین را بر قرآن انتقاد مینمایند و مانند جناب شیخ آنرا وسیله تکذیب امرالله مقرر میدارند. و بالجمله چون این جواب متین و انتقاد سدید بنظر جناب شیخ رسیده و خود را از جواب حضرت مناظر عاجز و قاصر یافته لهذا در رساله ثانیه جریّاً علی عاده روی سخن را بتشنیع و شتم مصروف داشته بگمان اینکه بیاوه گوئی ضعف شبهات ایشان مستور میماند و یا بسب و شتم کلمه الله از نفوذ ممنوع میگردد یا شبهه باطله بتوجیهات عدیده و تقریرات متنوّعه حله حجت میبوشد و استعداد دلیلیّت میابد. غافل که عقلاً فرموده اند که اگر یک نا مربوط را هزار توجیه نمائی هزارویک نا مربوط خواهد شد و شاهد زشت را اگر مجلل گرا نمایه بیارائی همان هیئت منحوس و خلقت غیر مأنوس خواهد بود. و حاصل آنچه در رساله ثانیه نوشته اند بعد حذف الزوائد این است (که اوّل چرا در ایقان باقوال منجمین و کهنه اعتماد فرموده و بان استدلال نموده اند و ثانیاً مگر عالم منحصر است بایران چرا علمای سایر بلاد از ظهور نجم اخبار نداده اند). و چون انسان عاقل باین شبهه جناب شیخ نظر نماید آنرا از چندین وجه از درجه اعتبار ساقط میبینند (وجه اوّل) آنکه جناب شیخ فرق فیما بین امارات ظهور و براهین صاحب ظهور را نفهمیده اند و بیان علامات و امارات را عین ادله و بیّنات تصور کرده اند. مثلاً در توراّه مقدّس بظهور مسیح بشارت داده و انبیای بنی اسرائیل علاماتی چند از برای ظهور آنحضرت بیان فرموده اند و این معلوم است که این علامات غیر از ادله و براهینی است که حق جلّ جلاله بنفس مسیح عنایت فرموده و حقیقت آنحضرت بآن ادله و براهین ثابت و مدلل داشته حال اگر انسان عاقل در انجیل مقدّس نظر نماید که ذکری از طلوع نجم فرموده است نمیتوان آنرا از ادله و براهین حضرت مسیح انگاشت و رایت مجادله و انتقاد بر افراشت که آن حضرت بقول منجمین مجوس اعتماد فرموده و باخبار ارباب نجوم که باعتقاد جناب شیخ بآن اعتمادی نیست استدلال نموده چه آنحضرت امر خود را بقوت آیات و بیّنات نافذ و غالب داشت و بعین همان آیات و بیّنات استدلال و احتجاج فرمود و اگر ذکری از ظهور نجم در انجیل وارد شده از برای بیان تکمیل علامات قبل از ظهور است که امثال جناب شیخ نگویند که علامات ظهور ظاهر نشده و شرائط طلوع شمس حقیقت تحقق و تکمیل نیافته است. و این نکته نیز معلوم است که معرفت تحقق اشراط و علامات راجع بمصادر آن شرط و علامت است مثلاً اگر در کلمات انبیای بنی اسرائیل وارد است که از علائم ظهور مسیح خرابی مدینه بابل است البته معرفت تحقق اینخبر راجع بتصدیق مؤرخین است و کذلک در طلوع نجم راجع بمنجمین. اکنون قدری نظر بر عظم مصائب مظاهر امرالله فرما که در صورتی که با آیات ظاهره و بیّنات باهره ظهور میفرمایند اگر بیان تحقق علامات را نفرمایند جهال ارض فریاد بر آرند که علامات ظاهر نشده و شرایط ظهور تحقق نیافته. و اگر علامات را بیان فرمایند و مصادر ظهور آنرا بیان نفرمایند نیز فریاد کنند که این ذکر را کدام مؤرخ نموده و کدام منجم از طلوع نجم جدید اخبار داده و چون مصادر تحقق علامات را معین فرمایند کذلک فریاد بر آرند که بقول منجمان اعتماد فرموده و بادله ظنیّه استدلال کرده است (قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ) آیا جناب شیخ توقع دارند که صاحب ظهور وقتی متولد میشود در حالت رضاع بیاید و در خانه را یکیک بگوید خصوصاً در تفلیس و جناب شیخ را اخبار نماید که ببینید ستاره ی من طالع شده و علامت ظهور تحقق یافته تا محتاج بتصدیق منجمین نشود و حال آنکه علی فرض المحال اگر جناب شیخ هم بنفسه آن نجم را ببیند و در کتب خود ثبت نمایند حکم ایشان میرزا آقاخان خواهد شد که یعد از پنجاه سال شیخ الاسلامی دیگر خواهد آمد و در کمال وقاحت خواهد گفت که غلط کرده است آنکه از طلوع نجم و ظهور مجدّد دین اخبار داده است. و یا آنکه جناب شیخ پس از آنکه حضرت عیسی علیه السلام فرموده است حَيِّدٌ يَظْهَرُ عَلَامَةُ إِبْنِ الْإِنْسَانِ فِي السَّمَاءِ. و حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در

خطبه طبعیه فرموده است **أَلَا وَإِنَّ لَكُمْ بَعْدَ حِينٍ ظَرْفَةً تَعْلَمُونَ بِهَا بَعْضَ الْبَيَانِ وَتَنْكَشِفُ لَكُمْ صَنَائِعُ الْبُرْهَانِ عِنْدَ طُلُوعِ بَهْرَامٍ وَكَيَوَانٍ عَلَى دَقَائِقِ الْإِقْتِرَابِ** توقع دارند که حق جلّ جلاله قضاء خود را تغییر دهد و امارات سماویّه را محض پاس خاطر شیخ الاسلام از جمله علامات ساقط کند تا احتیاج بتصدیق منجمین نیافتد و میرزا آقا خان اصفهانی محض اینکه قول حقّ گفته است محل رد و شتم اصحاب لعن و شتم نگردد. و طرفه که در عبارت خطبه حضرت امیر علیه السلام وارد شده است نام کوکبی است از کواکب قال صاحب القاموس (الظرف) العینُ لَا يُجْمَعُ لِأَنَّهُ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ أَوْ إِسْمٌ جَامِعٌ لِلْبَصَرِ لَا يَتَنَبَّهُ وَلَا يَجْمَعُ وَقِيلَ أَطْرَافٌ وَكَوْكَبَانِ يَقْدُمَانِ الْجَنِبَةَ سُمِّيَا بِذَلِكَ لِأَنَّهُمَا عَيْنَا الْأَسَدِ يَنْزِلُهُمَا الْقَمَرُ. و قال البستانی فی محیط المحيط الظرفَةُ المَرَّةُ وَنَجْمٌ (انتهی) و از این جمله توانی فهمید که حضرت امیر ظهور نجم را از علامات محققه مقرر داشته و جناب شیخ بیعلمی رایت مجادلت برافراشته. و حال آنکه در بعض مواضع حقّ جلّ جلاله از شدت مکابره و مجادله و اعراض و اعتراض امثال جناب شیخ باقوال اجانب استدلال فرموده است مثلاً ملاحظه فرما در سورة یونس که خداوند تبارک و تعالی بحضرت خاتم الانبیاء میفرماید **إِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ** یعنی اگر تراشکی است در آنچه بر تو نازل کرده ایم پس از کسانی که قبل از تو کتاب میخوانند سؤال نما تا بدانی که آنچه بر تو فرود آمده است حقّ است پس مباش البته از شک کنندگان. حال ملاحظه فرما که اگر شخصی مکابر و مجادل نباشد میگوید که آیا حضرت رسول بقول حقّ جلّ جلاله اعتماد نمینمود که بایستی از یهود و نصاری سؤال نماید تا بر حقیقت قرآن وثوق یابد و شکش زایل گردد. در این صورت معلوم است که خواه در قرآن مجید بفرماید **فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ** و یا در ایقان شریف بفرماید منجمان از طلوع نجم اخبار نموده اند فقط دفع اقوال مجادلین است نه اعتماد بقول یهود و یا منجمین. و خلاصه القول مقصود این است که اهل شعور بفهمند که لازال حجت مظاهر امر الله چنانچه در مقاله اولی مشروحاً ذکر شد آیات الهیه و بیّنات قطعیّه سماویّه است و ما بقی از قبیل دفع شبهات متمسکین بشبهات است و رفع اوهام منتظرین تکمیل علامات تا فرق بین آیات و بیّنات و دفع شبهات و ظهور علامات را دریابند و در حفره وهمی که حضرت شیخ در آن واقع شده و دفع شبهه را دلیل صاحب امر گرفته اند واقع نکردند (وجه ثانی) اینکه جناب شیخ نظر بتعریفات بعض لفوئین و مؤرخین که دائره مغارفشان اضیق لز قلوبشان بوده است گمان کرده اند که کاهن یعنی شخصی که از غیب خبر دهد و غالباً اعتماد آن بر حدس و تخمین باشد و حال آنکه این نیز ناشی از بی علمی جناب شیخ و امثال ایشان است بمأخذ و معنای حقیقی کاهن. زیرا که لفظ امام در عربی و منصب کهنوت منصب ریاست دینیّه است که حضرت موسی علیه السلام بحکم خداوند تبارک و تعالی بحضرت هارون و اولاد آن حضرت عنایت فرمود چنانکه حضرت رسول علیه السلام منصب امامت و وصایات را بحضرت امیر و اولاد آن حضرت راجع داشت. نظر فرما در اصحاح (28) سفر خروج از اسفار توراة مقدّس که فرموده است **وَقَرَّبَ إِلَيْكَ هَارُونَ أَخَاكَ وَبَنِيهِ مَعَهُ مِنْ بَيْنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ لِيَكُنْ لِي هَارُونَ وَنَادَابَ وَآبِيَهُوْ وَالْعَازَارَ وَإِيثَامَارَ بَنِي هَارُونَ. وَأَصْنَعُ ثِيَاباً مُقَدَّسَةً لَهُارُونَ أَخِيكَ لِلْمَجْدِ وَالبَهَاءِ وَتَكْلُمُ جَمِيعِ حُكَمَاءِ الْقُلُوبِ الَّذِينَ مَلَأْتُهُمْ رُوحَ حِكْمَةٍ أَنْ يَصْنَعُوا ثِيَابَ هَارُونَ لِتَقْدِيسِهِ لِيَكُنْ لِي. یعنی خداوند تبارک و تعالی بموسی فرمود که برادرت هارون و پسرانش را بهمراهش از میان بنی اسرائیل بخود مقرب دار. یعنی هارون و پسران هارون ناداب و ابیهو والعازار و ایثامار را تا آنکه برای من کاهن باشند. و از برای برادرت هارون جهت عزّت و زینت لباسهای مقدّس بساز. و همگی دانشمندان که ایشانرا بروح حکمت پر کرده ام بگو که لباسهای هارون را بسازند که مقدّس گشته کاهن من باشد (انتهی) از این عبارات میتوان معنای حدیث صحیح **أَنْتَ مَتَّى بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا بَنِي بَعْدِي** را کما ینبغی مستفاد داشت. و منصب کهنات و ریاست دینیّه بنی اسرائیل نسلأ بعد نسل در ذریّه حضرت هارون متسلسل و متوارث بود تا زمان صوئیل نبی که کاهن و معاصر حضرت داود بود و رسوم سلطنت در میان بنی اسرائیل بامر او تقریر یافت و بتنصیب او **أَوَّلًا شَاوُولَ وَثَانِيًا دَاوُدَ** بسلطنت بنی اسرائیل نائل گشت. **كما نزل في القرآن الشريف في سورة البقرة أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ** النازلة في كيفية تأسيس الملك في بني اسرائيل. و جميع این انبیا که کتب ایشان اکنون در عهد قدیم محفوظ است از همین کهنه و از سلاسه حضرت هارون بودند تا آنکه نوبت کهنات در زمان حضرت عیسی علیه السلام بزکریای نبی والد حضرت یحیی رسید. و در ذکر او در انجیل لوقا چنین وارد شده است **وَكَانَ فِي أَيَّامِ هِيرُودَسَ مَلِكِ الْيَهُودِيَةِ كَاهِنٌ أَسْمُهُ زَكْرِيَّا مِنْ فِرْقَةٍ****

أَيَا وَامْرَأَتُهُ مِنْ بَنَاتِ هَرُونَ وَ أَسْمُهَا أَلِيصَابَات. وَ كَانَا كَلَاهُمَا بَارَيْنِ أَمَامَ اللَّهِ سَالِكَيْنِ فِي جَمِيعِ وَصَايَا الرَّبِّ وَ أَحْكَامِهِ بِإِلَاحٍ لَوْمْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُمَا وَلَدٌ إِذْ كَانَتْ أَلِيصَابَاتُ عَاقِرًا وَ كَانَ كَلَاهُمَا مُتَقَدِّمَيْنِ فِي أَيَّامِهِمَا فَتَبَيَّنَا هُوَ يَكُونُ فِي نَوْبَةِ فِرْقَتِهِ أَمَامَ اللَّهِ حَسَبِ عَادَةِ الْكَهَنُوتِ أَصَابَتْهُ الْقُرْعَةُ أَنْ يَدْخُلَ إِلَى هَيْكَلِ الرَّبِّ. یعنی در هیروُدس سلطان یهودیه زکریا نام کاهنی بود که از دسته ایبا بود و زنی داشت از دختران هارون که او را نام الیصابات بود و ایشان هر دو در نزد خداوند صواب کار میبودند و در تمامی فرائض و سنن خداوند بیدغدغه رفتار مینمودند. و ایشانرا فرزندی نبود زیرا که الیصابات یائسه بود و هر دو در عمر سبقت بسته بودند. و چنین بوقوع پیوست که در اوانی که نوبت دسته خود در نزد خداوند بادای لوازم کهنانت میپرداخت بر حسب آیین کهنانت نوبت او شد که در هیکل خداوند در آید (انتهی) و در بیان لفظ (مسیح) صاحب محیط المحيط مرقوم داشته است که الْمَسِيحُ أَيْضًا لَقَبُ الرَّبِّ يَسُوعَ وَ هُوَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَسِيحُ وَ بِالسَّرْيَانِيَّةِ مَسِيحًا وَ بِالْيُونَانِيَّةِ خَرِيْسْتُسُ وَ مَعْنَاهُ نَمَسُوحُ سُمِّيَ بِهِ لِأَنَّهُ مُسِيحٌ مِنَ اللَّهِ كَاهِنًا وَ نَبِيًّا وَ مَلِكًا یعنی و مسیح نیز لقب پروردگار عیسی عبیه السلام است و مسیح را بعبرانی مشیح و بیریانی مشیحا و بیونانی کریستس گویند و معنای جمیع مسح کرده شده است. و آن حضرت باین لقب نامیده شد بجهت اینکه از جانب خداوند بکهنانت و نبوت و سلطنت ممسوح گشت (انتهی) و الی یومنا هذا منصب امامت و ریاست دینی را که منصب حبر اعظم رومانی و سایر کبار اساقفه است در میان نصاری بکهنوت تعبیر مینمایند و خود را در این منصب وارث حضرت عیسی علیه السلام می شمارند و از تاریخ هیرودوط یونانی بخوبی مستفاد میشود که لفظ کاهن لقب عمومی ائمه و رؤسای روحانیه آن زمان است و حفظ تاریخ نیز غالباً از وظائف و شئون ایشان بوده است. و خلاصه القول بر نفسی که دارای فلسفه لغوی و مطلع بر کیفیت انشقاقات لسانیه است مخفی نیست که لفظ (کاهن) در اصل لغت سامیه که لغات عبرانیه و سریانیه و عربیه و کلدانیه از آن اشتقاق یافته است مساوق لفظ (امام) بوده و چنانکه لفظ امام در دوره اسلام اولاً بر انبیا علیهم السلام و ثانیاً بر خلفا و بتدریج بر رؤسای مذاهب و ائمه اطلاق شد و اندک اندک سمت تنزل گرفت تا آنکه بر رؤسای علمای هر فن مانند امام فخر رازی و امام الحرمین جوینی و امام غزالی اطلاق یافت و اخیراً در این ایام اخیر بر ائمه جماعت و جماعات اطلاق میکنند و هر نفسی را که در جامعی مقتدای جماعتی است امام جمعه و یا امام جماعت مینامند کذلک لفظ کاهن را اولاً بر انبیا و ثانیاً بر رؤسای روحانیه اطلاق میکردند و اکابر متأهلین و رجال الهیین را و متبحرین از اهل علم و فضل را باین لقب مخصوص میداشتند تا آنکه اخیراً آخوندی که رئیس دینی قریه و یا خادم کنیسه و معبدی بود باین لقب ملقب و باین اسم مشهر گشت. و چون غالباً در ساقه ادیان و اواخر هر ملتی که شمس حقیقت طالع و شرائع متجدد میشود این رؤسا که زمام خلق بید ایشان است از امر الله معرض و بر مظهر امرالله معترض میشوند و سبب اعراض و اعتراض سائر خلق میگردد و غالباً نیز مردمانی عامی فریبند که از علم و معرفت حقیقیه بی بهره اند و بحیل دینی و تقرب بر رؤسای ملکیه بمنصب دینی نائل گشته اند لهذا اسم کاهن و کهنانت در ظهور اسلام از مراتب عزت و مجدت ساقط و در درکات هوان و ذلت هابط شد و در لسان ائمه دین مبین بر زالت مذکور و در کتب و مصنفات اسلامی باوصاف دینی مرقوم و مسطور گشت. و اگر مغرورین باین مناصب دینی بدانند که سُنَّةُ اللَّهِ الَّتِي لَا تُغَيَّرُهَا أَوْهَامُ الْمُبْطِلِينَ وَ أَحْلَامُ الْمُرْتَابِينَ همین اسماء عالیة حالية را بذلت راجع و هیالک مجموعه و اصنام منحوتة اسلامیة را عطفاً علی السابق بفنا و هلاکت لا حق و مرتجع خواهد داشت هر آینه از ذکر سابقین ساکت میشدند و قدری بمال کثیر الاختلال خویش متذکر و ملتفت میگشتند (وَ إِنِّي لَهُمُ الذَّكْرَى) و بالجمله از آنچه عرض شد معلوم و واضح گشت که اینکه جناب شیخ گمان کرده اند که کاهن یعنی نفسی که بحدس و تخمین از امور آتیه خبر دهد و اعتماد بقول او نشاید عطفاً علی سائر شبهاته ناشی از بی علمی و عدم اطلاع از معنی کاهن و مقام کهنه است زیرا که در میان همین قوم چنانچه حضرت امیر علیه السلام تصریح فرموده اند لازال اشخاصی بوده اند که در عین ظلمت و ثنیت خلق را بنور وحدانیت هدایت میفرموده و بظهور مظاهر امر الله بشارت و تسلی میداده اند. خاصه نفس مقدسی که بظهور خلیل الرحمن و امثال آن حضرت بشارت دهد و قلب منورش باینگونه اخبار سماویه روشن و منور باشد (وجه ثالث) اینکه آنچه جناب شیخ نوشته اند چرا باید این نجم را اهل ایران ببینند مگر عالم منحصر بایران است عیناً این شبهه شیخ بر انجیل مقدس و بر ائمه اسلام وارد است زیرا در زمان ظهور یعنی میلاد حضرت عیسی علیه السلام حکما و فلاسفه یونان و مصر و ممالک واسعة اروپا که آنوقت باسم رومیه معروف بودند در معارف فلکیه و علم هیئت غایت اشتها را داشتند چنانکه فلاسفه

حالیة اروپا بفضل ایشان معترفند و از رشحات معارف ایشان مغترف. بقول جناب شیخ چرا بایستی آنها نجم حضرت عیسی را در آسمان نبینند و مجوس ایران باین نکته ملتفت گردند. مگر عالم آنوقت منحصر بایران بود و یا بصیرت ایرانیان زیاده از فلاسفة یونان در فلک تصرف مینمود. و کذلک در میلاد حضرت رسول علیه السلام چرا بایستی رواقبین مصر و مشائیین یونان و فلاسفة رومان طلوع نجم خاتم پیغمبران را نبینند و لکن یک نفر یهودی که در غایت اسف نه اسمش در میان یهود مذکور است و نه در کتب خود مسلمین مسطور نجم آنحضرت را ببیند و از طلوع آن اخبار دهد مگر عالم منحصر بمدینه بود و یا شعاع بصر یهود از حکمای مصر و روم در اطباق فلک نفوذ مینمود. و لکن حق اینست که باید حضرت شیخ الاسلام را معاف داشت و قدری نظر تأمل و تدبّر را در معانی مندرجۀ در این آیه نریمه گماشت قال الله تبارک و تعالی سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا. یعنی بزودی روی کسانی را که در ارض بغیر حق تکبر میورزند از آیات خود مصروف خواهیم داشت چندانکه اگر هر آیتی از آیات الهیۀ را ببینند ایمان نیاورند و اگر راه رشد و فلاح را بنگرند در آن سالک نشوند و اگر سبیل گمراهی و بد بینی را ببینند آنرا سبیل و مسلک خود مقرر دارند. اکنون از اهل بصیرت خواهش مینمایم که قدری در معنای این آیه مبارکه تأمل فرمایند زیرا که آیه قرآن است و وعده محتومۀ حضرت دیان و حق جلّ جلاله در این آیه شریفه تصریح فرموده است که متکبرین ارض از جمیع آیات الهیۀ اعراض خواهند نمود و طریق گمراهی و ضلالت را بر سبیل رشد و هدایت ترجیح خواهند داد. در این صورت نمیدانم نفوسی که از کتاب الهی اعراض مینمایند بدلیل اینکه بر خلاف اذواق سقیمۀ ایشان نازل شده و از نصوص رسول خدا و بشارات ائمه هدی روی میگردانند بجهت اینکه مخالف اهواء و آراء ایشان وارد گشته و امارات فلکیه را باطل میشمردند بسبب اینکه منجمان ار آن خبر داده اند. و ندای داعی الی الله را لازم الاستماع نمیدانند بجهت اینکه فلاسفة اروپا بآن نگرویده اند و در خانه می نشینند تا قائم آل محمد شرفیاب خدمت ایشان گردد. و الواح مقدسه را نمیطلبند برای اینکه مناظر ایشان ملزوم است که برای ایشان بفرستد و سعی در تحصیل تمدن را مقدّم بر سعی در تکمیل تدین می شمارند تا یک گاو ایشان مقابل ده گاو شیر دهد و تکمیل آلات حرب را الزم از تهذیب اخلاق و نفس می شمارند تا قتل نفوس با تفنگ و توپ اسهل تر از تیر و شمشیر گردد آیا اینگونه نفوس همان متکبرانی هستند که حق جلّ جلاله از ایشان خبر داده است یا آنکه باید منتظر بود که در نفوس فقها زیاده از این تبختر و تکبر ظاهر گردد و اعراض از آیات و اتباع شہوات فوق این مشہود و متحقق شود عبرو یا اولی الابصار . و چون این مسئلہ واضح و معلوم گشت که مناقشه و تشکیک جناب شیخ در خصوص طلوع نجم در میلاد انبیا و مظاهر امر الله در حقیقت رد و تکذیب انبیا و اولیا و ائمه قبل است اکنون در این مسئلہ نظر نمائیم که جناب شیخ سوال کرده بودند از بشارات نورین نیرین الشیخ الاجل احمد الاحسائی و سید الامجد کاظم الرشتی قدس الله تربتهما باین عبارت (و همچنین عین عبارت شیخ احمد و سید کاظم رحمهما الله را در حق امر بدیع در تصنیف مشهور ایشان نشان بدهند) و جناب مناظر ایشان دو جواب در این مسئلہ نوشته اند (جواب اول) آنکه حضرت شیخ در جواب سوالی که حضرت سید قدس الله تربتهما از ایشان در باب منتهی الیه امر نموده فرموده اند لُبْدٌ لِهَذَا الْأَمْرِ مِنْ مَقَرٍّ وَ لَكُلِّ نَبَاءٍ مِنْ مُسْتَقَرٍّ وَ لَا يَجُوزُ الْإِفْصَاحُ بِالْتَّعْيِينِ وَ لَتَعْلَمَنَّ نَبَأُهُ بَعْدَ حِينٍ و این اشاره بما قبل آیه است که میفرماید أَنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ و مقصود از این بیان نزد اهل علم و دانش مشہود است که مراد مبارک حضرت شیخ از ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ حضرت اعلی روح ما سواه فداه و از کلمۀ بَعْدَ حِينٍ ظهور این امر اعظم بوده است که در سنۀ (هزار و دویست و شصت و نه) هجریه وقوع یافت (جواب ثانی) آنکه مکرراً حضرت سید در مجالس ذکر فراق مینمودند و بعضی از دوستان ایشان از این خبر محزن اظهار حزن میکردند و آن حضرت در جواب ایشان فرموده اند که آیا نمیخواهید من بروم و صاحب حقیقی شما ظاهر شود و با صرح بیان بدوستان و اصحاب خالص خود فرمودند که بعد از من ساکن نشوید بگردید و معدن علم الهی را بجوئید چه که او موجود است والبته ظاهر خواهد شد . و لهذا نفوس موقنۀ مستقیمۀ قدسیہ پس از وفات حضرت سید قدس الله تربته الشریفه ساکن نشدند و در آفاق گردش کردند تا بمقصود فائز شدند و گوی سبقت را ربودند و آیات الهیۀ را بجشم خود دیدند و تصدیق نمودند (الی آخر کلامه) و از این عبارات جناب مناظر بخوبی مستفاد میشود که مردی بسیط القلب و صافی الضمیر بوده و جناب شیخ را نیز صافی الضمیر و سالم النیة تصور نموده که فی الحقیقه مقصودشان تحقیقات علمیہ است

و مجاهدۀ دینیّه و هم گمان کرده است که جناب شیخ در احادیث اهل بیت طهارت متنبّعند و در تفسیر غوامض آیات قرآن شریف متضلع که بمحض کلام حضرت شیخ بدون ذکر شواهد و قرائن بمقصود پی برند و یا بروایت لسانی که حضرت سیّد چنین و چنان فرموده اند اعتبار نمایند. غافل که جناب شیخ الاسلام اهل مجادله است نه مجامله و مقصودشان نوشتن هجر و هذیان است نه ایقان دلیل و برهان و لهذا اجمال کلام حضرت شیخ احسانی قدّس الله تربته را مغتنم شمرده و پس از آنکه آیه مبارکه و لَتَعْلَمَنَّ نَبَأُ هُبَعْدَ حَیْنٍ را بخلاف ما اراده الله تفسیر کرده باز جریّاً علی عادته السابقه بزشت گوئی و یاهو درائی پرداخته و چون مقصود از انشاء این کتاب تکمیل طرق استدلال است نه اتیان بمثل هدیانات اهل مرا و جدال لهذا این محبت را بذکر بیانی از بیانات مبارکه حضرت سیّد افاض الله علی تربته و ابل الرحمة مختتم میداریم تا مردمانی که غرض بصیرت ایشان را زایل نکرده است بمقصود ایقان شریف ملتفت شوند و بر کیفیّت بشارات نورین نیرین بر این ظهور اعظم واقف گردند. قال السیّد الاجلّ الامجدّ علیه افضل الثناء و اطیب التحية و البها فی کتاب شرح القصيدة فی طی شرح قول النازم بِصُجَّيْ حَضْرَتِكَ الْجَوَادِ مُحَمَّدٍ وَ حَفِيدِهِ وَ هُوَ الْإِمَامُ الْإِفْضَلُ أَنَّ لَهُ صَلَّى اللَّهُ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ إِسْمَانِ إِسْمٌ فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ مُحَمَّدٌ وَ إِسْمٌ فِي السَّمَاءِ وَ هُوَ أَحْمَدُ . الْأَسْمُ هُوَ الظُّهُورُ . يَعْنِي لَهُ ظُهُورَانِ ظُهُورٌ فِي الْعَوَالِمِ الظَّاهِرِيَّةِ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِظَوَاهِرِ الْأَبْدَانِ مِنْ أَحْكَامِهَا وَ أَفْعَالِهَا وَ صِفَاتِهَا وَ كَيْنُونَاتِهَا وَ مَظْهَرُ هَذَا الظُّهُورِ وَ مَوْقِعُ هَذَا النُّورِ الْمُسَمَّى بِمُحَمَّدٍ . وَ لَهُ ظُهُورٌ فِي الْعَوَالِمِ الْبَاطِنِيَّةِ وَ الْأَسْرَارِ الْغَيْبِيَّةِ وَ مَظْهَرُ ذَلِكَ الْإِسْمِ هُوَ الْمُسَمَّى بِأَحْمَدَ . وَ لَمَّا كَانَ الْخَلْقُ فِي الْقَوْسِ الصُّعُودِيِّ وَ كَلَّمَاقَرَّبَ مِنْ هَذَا الْقَوْسِ كَانَ غَلِيظًا وَ كَثِيفًا وَ كَلَّمَا بَعْدَ قَرَبٍ إِلَى الْمَبْدِءِ كَانَ رَقِيقًا لَطِيفًا وَ مِنْ عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فِي رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ كَانَ يَظْهَرُ مَنْ يَرْوُجُ الْأَحْكَامَ الْمُنَاسِبَةَ لِذَلِكَ الْمَقَامِ وَ لَمَّا كَانَ مَبْدَأَ الْقَوْسِ كَانَتْ التَّرْبِيَةُ لِظُهُورِ الْأَحْكَامِ بِالظَّوَاهِرِ وَ الْمَرْجُوحِ فِي كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ كَانَ يَرْوُجُ الشَّرِيعَةُ عَلَى مُقْتَضَى ظَوَاهِرِ الرَّعِيَّةِ وَ لَمَّا كَانَ الْبَدَنُ الظَّاهِرِيُّ لَهُ مَقَامَانِ مَقَامٌ يَتَعَلَّقُ بِالْإِخْتِلَافِ وَ غُرُوضِ الْأَحْوَالِ وَ تَغْيُرِ الْمَوَاضِعَاتِ وَ مَقَامٌ لَا يَقْتَضِي ذَلِكَ وَ لَمَّا كَانَ كُلُّ مَقَامٍ إِنَّمَا يَكْمُلُ فِي سِتَّةِ أَطْوَارٍ كَمَا بَيَّنَّا سَابِقًا كَانَتْ الْأَحْكَامُ الظَّاهِرِيَّةُ الَّتِي هِيَ مُقْتَضَى ظُهُورِ إِسْمِ مُحَمَّدٍ إِنَّمَا يَتِمُّ فِي إِنْ عَشْرَ مِائَةٍ وَ فِي كُلِّ مِائَةٍ مَنْ يَرْوُجُ الْأَحْكَامَ وَ يُعَيِّنُ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ وَ يَظْهَرُ مَا كَانَ مُحَقِّقًا وَ يُفْصَلُ مَا كَانَ مُجْمَلًا فِي الْمِائَةِ السَّابِقَةِ وَ يُبَيِّنُ مَا كَانَ مُبْهَمًا فِيهَا وَ ش بِالْجُمْلَةِ فَذَلِكَ الْعَالِمُ الْكَامِلُ وَ الْفَاضِلُ الْفَاصِلُ يَرُودُ غُصْنِ الشَّرِيعَةِ وَ تَخْضَرُ عُودُهَا إِلَى أَنْ بَلَغَ الْكِتَابُ أَجْلَهُ وَ تَمَّ عَامُ الْمِائَةِ الثَّانِيَةِ عَشَرَ وَ إِذَا ظَهَرَ بَعْضُ الْكَامِلِينَ وَ أَظْهَرَ بَعْضُ الْبَوَاطِنِ لِلْبَالِغِينَ الْوَاصِلِينَ مِمَّا كَانَ مُحَقِّقًا وَ تِلْكَ الْمَطَالِبُ كَانَتْ مَطْوِيَّةً كَمَا فَعَلَهُ الشَّيْخُ الْأَكْبَرُ وَ جَعَلَ حَقَائِقَ الْمَطَالِبِ وَ خَزَنَهَا تَحْتَ الْأَلْفَافِ وَ الْعِبَارَاتِ وَ أَوْدَعَ تِلْكَ الدَّرَرَ الْمَكْنُونَةَ فِي أَصْدَافِ الْإِشَارَاتِ حَتَّى يَكُونَ عَوْنًا لِمَنْ يَرْوُجُهَا وَ ذَخِيرَةً لِمَنْ يُرِزُّهَا وَ يَتَقَوَّى بِهَا . فَلَمَّا تَمَّتِ الْمِائَةُ الثَّانِيَةُ عَشْرَ وَ تَمَّتِ الدَّوْرَةُ الْأُولَى الْمُتَلَقَّةُ بِالظَّوَاهِرِ لِسَمْسِ النَّبُوتِ وَ الْإِثْنَانَعَشْرَةَ دَوْرَةَ لِقَمَرِ الْوَلَايَةِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعِيَّةُ فَتَمَّتِ الدَّوْرَةُ وَ تَمَّتِ مُقْتَضِبَاتُهَا وَ الْكَرَّةُ الثَّانِيَةُ وَ الدَّوْرَةُ الْآخِرَى لِبَيَانِ أَحْكَامِ ظُهُورِ الْبَوَاطِنِ وَ الْأَسْرَارِ الْمَخْفِيَّاتِ وَ الْمَخْفِيَّاتِ تَحْتَ الْحُجَبِ وَ الْأَسْتَارِ . وَ عِبَارَةً أُخْرَى الدَّوْرَةُ الْأُولَى لِسَمْسِ النَّبُوتِ كَانَتْ لِتَرْبِيَةِ الْأَبْدَانِ وَ الْأَرْوَاحِ الْقَادِسَةِ وَ النَّفُوسِ الْمُجَرَّدَةِ الْغَيْرِ الْمُرتَبِطَةِ بِالْأَجْسَامِ مِثَالُهُ تَرْبِيَةُ الْأَرْوَاحِ بِالتَّكْلِيفِ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا . فَلَمَّا تَمَّتِ الدَّوْرَةُ الْأُولَى لِسَمْسِ النَّبُوتِ الَّتِي هِيَ مُتَعَلِّقَةٌ بِتَرْبِيَةِ الظَّوَاهِرِ الَّتِي هِيَ مُقْتَضَى ظُهُورِ إِسْمِ مُحَمَّدٍ أَتَتْ الدَّوْرَةَ الثَّانِيَةَ لِسَمْسِ النَّبُوتِ لِتَرْبِيَةِ الْبَوَاطِنِ وَ الظَّوَاهِرُ فِي هَذِهِ الدَّوْرَةِ تَابِعُهُ كَمَا أَنَّ الدَّوْرَةَ الْأُولَى لِتَرْبِيَةِ الظَّوَاهِرِ وَ الْبَوَاطِنِ كَانَتْ تَابِعَةً . فَكَانَتْ هَذِهِ الدَّوْرَةُ الثَّانِيَةُ فِيهَا أَسْمُ رَسُولِ اللَّهِ الَّذِي فِي السَّمَاءِ وَ هُوَ أَحْمَدُ فَكَانَ الْمَرْجُوحُ وَ الرَّئِيسُ فِي رَأْسِ هَذِهِ الْمُسَمَّى بِأَحْمَدٍ وَ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَعْدَبِ أَرْضٍ وَ أَحْسَنِ هَوَاءٍ (إلى آخر كلامه قدس الله تربته) .

خلاصه ترجمه این نغمه ملکوتی که بر غم انف جاحد مکابر مانند نفحه جنت و نسیم رحمت قلوب اهل استعداد را روان بخش و فرح انگیز است این است که هر آینه از برای حضرت رسول صلی الله علیه و آل و سلم و اسمی در سماء و آن احمد است و مقصود از اسم ظهور است یعنی از برای حضرت رسول دو ظهور است (ظهور اول) در عوالم ظاهریه که متعلق به ظواهر بدن است از احکام و افعال و صفات و کینونات آن و مظهر این ظهور و موقع این نور مسمی بمحمد است. (ظهور ثانی) آن حضرت در عوالم باطنیه است و اسرار غیبیه و مظهر این ظهور مسمی به احمد است. چون خلق در قوس صعودی واقفند و هر چه نزدیک باین قوس باشند غلیظتر و کثیفتر است و هر چه دورتر شود و بمبداء نزدیک آید رقیق و لطیف گردد. و از عهد حضرت رسول صلی الله علیه و آل و سلم در سر هر صد سال ظاهر میشد نفسی که مروج احکام مناسبه باین مقام باشد زیرا که مبداء قوس برای تربیت باحکام ظاهریه بود و لهذا آن مروج احکام را مناسب ظواهر رعیت

ترویج مینمود. و چون بدن ظاهری دو مقام دارد مقامی که بمروض احوال و تغییر موضوعات مختلف گردد. و مقامی که مقتضای تغییر و اختلاف نباشد. و چون هر مقامی چنانچه در سابق بیان نمودیم در شش اطوار تکمیل میابد لذا احکام ظاهریه که مقتضای ظهور اسم محمد بود در دوازده ماه تکمیل یافت. و در هر ماه مروجی که احکام را ترویج دهد و حلال و حرام را بیان فرماید و مخفیات را ظاهر کند و مجملات ماه سابقه را تفصیل دهد و مبهمات آن قرن را بیان نماید ظاهر شد. و بالجملة این عالم عامل و فاضل فاضل غصن شریعت را سیراب مینمود و آنرا نصرت و طراوت میبخشید تا آنکه اجل کتاب سر آمد و قرن دوازدهم تمام گردید. در این حال بعضی از کاملین ظهور نمودند و پاره از بواطن مخفیّه و مطالب مطویّه را از برای بالغین و واصلین ظاهر فرمودند چنانچه شیخ اکبر (یعنی حضرت شیخ احسائی قدس الله تریته) باین نکته عامل شد و حقائق مطالب را تحت الفاظ و عبارات مخزون داشت و در مکنونه را در اصداف اشارات ودیعه گذاشت تا برای مروجین آن معاونتی باشد و برای ظاهر کنندگان آن ذخیره و قوّتی گردد. پس چون صد سال دوازدهمی سر آمد و دوره اولی که متعلّق بظواهر بود از برای شمس نبوّت و دوازده دوره بالتّبع از برای قمر ولایت بانجام رسید لهذا دوره اولی تمام شد و مقتضیات آن دوره نیز انقضا یافت. و کرّه ثانیه و دوره آخری از برای ظهور بواطن و اسرار است و بروز حقائق مخبیّه تحت حجب و استار (مقصود حضرت سید قدس الله روحه ظهور بطون آیات قرآن و سائر صحف سماویّه است که ترقی عقول بشر و تقدّم نوع انسان و بروز و ظهور نتایج آن در عالم ظاهر تابع کشف این معانی و ظهور این مفاهیم بود و آن محکم آیه کریمه هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ وَ آيَةُ مَبَارَكَةٍ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَهُمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمَّا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ چنانچه سابقاً مفصلاً و مشروحاً ذکر شد موقوف بود و بظهور قائم آل محمد و قیام روح الله جلّ ذکرهما و عزّ اسمهما) و بعبارة آخری دوره اولای شمس نبوّت از برای تربیت ابدان و ارواح متعلقه بآن بود و مثّل آن مثل جنین است در بطن ام. و کرّه ثانیه از برای تربیت ارواح مقدسه است و نفوس مجرّده غیر مرتبطه باجسام و مثّل آن مثل تربیت ارواح است هنگام بلوغ بتکلیف در این دنیا. پس چون دوره اولای شمس نبوّت که متعلق بظواهر بود باقتضای اسم محمد سر آمد دوره ثانیه شمس نبوّت که متعلق است بتربیت بواطن فرا رسید و ظواهر در این دوره تابع بواطن است چنانکه در دوره اولی بواطن تابع ظواهر بود. و در این دوره اسم رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم همان اسم سماوی آن حضرت احمد خواهد بود چنانکه اسم مروج این ماه آخری نیز احمد بود. و ناچار است که صاحب ودرّه ثانیه از خوشترین ارضی من حیث العذویه ظهور فرماید و از بهترین هوائی من حیث اللطافة طلوع نماید (الی آخر کلامه) اعلی الله مقامه فی حظائر القدس و کرم وجهه بلفائه فی المحافل الانس. اکنون از ارباب انصاف و عدل رجا مینمائیم که قدری در این بیانات عالیّه که بنفسها بر علو مقام قائل آن شهادت میدهد بدقّت تأمل و تدبّر فرمایند که چگونه حضرت سید بانقضای اجل شریعت نبویّه و انتهای دوره اسلامیّه بعد از تکمیل قرن دوازدهم از قرون هجریه اخبار فرموده و قرن سیزدهم از قرون هجریه را میعاد ظهور حضرت موعود و تغییر شریعت ظاهریه مقرر داشته. و این جمله چنانچه در مقاله اولی مشروحاً ذکر شد منطبق است تمام انطباق با بشارات قرآن و احادیث صحیحّه حضرت رسول و ائمه اهل البیت علیهم السلام. و لکن عاقل را خنده میآید و نعم ما قبل (وَشَرُّ الْبَلَاءِ مَا يُضِجُكُ) بر اینکه جناب شیخ چون از بیانات حضرت مناظر خود ملتفت شده اند که بشارات حضرت شیخ اکبر و سید اجل انار الله برهانها قابل رد و انکار نیست بحبل دیگر تمسک نموده و نغمه دیگر بر نغمات اعتراض افزوده اند و آن این است که در رساله ثانیه خود نوشته اند که (رتبه شریفه مبشری مختص بانبیای عظام و اولیای کرام است) یعنی نورین نیرین برتبه انبیا بالغ نشده و بدرجه اولیا نائل نگشته اند و لذا قابل رتبه مبشریت نیستند باید مبشر نبی یا ولی باشد و باید تصدیق بلوغ باین رتبه را نیز جناب شیخ الاسلام بفرماید و الا از درجه اعتبار ساقط گردد. غافل که اگر تصدیق انبیاء و اولیا بقول فقها و آخوندها منوط و موکول بودی هرگز نبوت هیچ نبی و جلالت قدر هیچ ولی در عالم ثابت نگشتی چه هرگز نبی در وسط السماء نبوت و رسالت مشرق نشد که نخست غمام کثیف معارضه فقها حائل انوار او نگردد و هیچ بدری از افق منیر عهد و ولایت طالع نگشت که اول دخان حسد و عخود ناد اهل لجاج حاجب ضیاء او نشود کما نزل فی السفر الکریم فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ. یَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ و فی الحقیقه از مثل جناب شیخنباید متوقع بود که بفضل نورین نیرین قدس الله تربتھما اعتراف نماید چه کسی که مظاهر امر الله را منکر شود ظهور مبشرین ایشانرا بطریق اسهل منکر تولّد شد و این خود امری

واضح است كه قوم يهود نه تنها منكر امر حضرت مسيح شدند بل امر حضرت يحيى عليه السلام را كه مبشر بظهور آن حضرت بود نيز انكار نمودند وَ لَكِنْ مَا أَصْرُوا إِلَّا بِنُفُسِهِمْ وَ مَا أَنْقَضَتْ صَوَاعِقُ التَّثْرِيبِ مِنْ غَمَامِ التَّكْذِيبِ إِلَّا عَلَى رَأْسِهِمْ فَلَا فُضَائِلَ يَحْيَىٰ أُخْفِيتْ بِانْكَارِهِمْ وَ لَا آثَارُ عَيْسَىٰ أَنْدَرَسَتْ لِتَكْذِيبِهِمْ. فَلَنُؤَدَّ عَنْ هَذَا الْمَبْحَثِ بِتِلَاوَةِ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ لِيَزِيدَ الْمُؤْمِنِينَ سُرُورًا وَ حُبُورًا وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ يُوجِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا.

بند ۷۴: تأویل «نوح قبائل» و «آمدن ابن‌الانسان بر سحاب» به نزول مظهر از «سما مشیت» در هیکل بشری (علو، نه آسمان طبیعی)

و قوله: "وَيَنُوحُ كُلُّ قَبَائِلِ الْأَرْضِ وَيَزُورُنَ ابْنَ الْإِنْسَانِ آتِيًّا عَلَى سَحَابٍ السَّمَاءِ مَعَ قُوَّةٍ وَ مَجْدٍ كَبِيرٍ." تلویح این بیان این است: یعنی در آن وقت نوحه می کنند عباد از جهت فقدان شمس جمال الهی و قمر علم و انجم حکمت لدنی و در آن اثنا مشاهده می شود که آن طلعت موعود و جمال معبود از آسمان نازل می شود در حالتی که بر ابر سوار است، یعنی آن جمال الهی از سماوات مشیت ربّانی در هیکل بشری ظهور می فرماید. و مقصود از سماء نیست مگر جهت علو و سمو که آن محل ظهور آن مشارق قدسیّه و مطالع قدیمه است. و این کینونات قدیمه اگر چه به حسب ظاهر از بطن امّهات ظاهر می شوند و لیکن فی الحقیقه از سماوات امر نازلند و اگر چه بر ارض ساکن اند و لیکن بر رفرف معانی متکّاند و در حینی که میان عباد مثنی می نمایند در هواهای قرب طائرند. بی حرکت رَجُل در ارض روح مثنی نمایند و بی پر به معارج احدیه پرواز فرمایند. در هر نفّسی مشرق و مغرب ابداع را طی فرمایند و در هر آنی ملکوت غیب و شهاده را سیر نمایند. بر عرش "لا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ" واقف اند و بر کرسی "كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" ساکن. از علو قدرت سلطان قدم و سمو مشیت ملوک اعظم مبعوث می شوند. این است که می فرماید: از آسمان نازل می شود.

And now, with reference to His words: "And then shall all the tribes of the earth mourn, and they shall see the Son of man coming in the clouds of heaven with power and great glory." These words signify that in those days men will lament the loss of the Sun of the divine beauty, of the Moon of knowledge, and of the Stars of divine wisdom. Thereupon, they will behold the countenance of the promised One, the adored Beauty, descending from heaven and riding upon the clouds. By this is meant that the divine Beauty will be made manifest from the heaven of the will of God, and will appear in the form of the human temple. The term "heaven" denoteth loftiness and exaltation, inasmuch as it is the seat of the revelation of those Manifestations of Holiness, the Daysprings of ancient glory. These ancient Beings, though delivered from the womb of their mother, have in reality descended from the heaven of the will of God. Though they be dwelling on this earth, yet their true habitations are the retreats of glory in the realms above. Whilst walking amongst mortals, they soar in the heaven of the divine presence. Without feet they tread the path of the spirit, and without wings they rise unto the exalted heights of divine unity. With every fleeting breath they cover the immensity of space, and at every moment traverse the kingdoms of the visible and the invisible. Upon their thrones is written: "Nothing whatsoever keepeth Him from being occupied with any other thing"; and on their seats is inscribed: "Verily, His ways differ every day." They are sent forth through the transcendent power of the Ancient of Days, and are raised up by the exalted will of God, the most mighty King. This is what is meant by the words: "coming in the clouds of heaven."

علو: بالای هر چیزی، علو: بزرگ منشی
سمو: تعالی، ترقی، بلندی، ارتقا، سمو: بلندی و عظمت و بزرگی
مشیت ربّانی: اراده ی خداوند.
مشارق قدسیه: مظاهر مقدسه
کینونات قدیمه: مظاهر مقدسه، حقایق قدیمه
مطالع قدیمه: مظاهر مقدسه
بطن امّهات: شکم مادران
رفرف معانی: جایگاه معنی ها
متکّاند: تکیه زده اند

طائرند: پرواز میکنند
رجل: پا
معارج احدیه: درجات عالیہ الہیہ

انجیل متی، فصل ۳، آیه ۱-۲ "وَيُنوحُ كُلُّ قَبَائِلِ الْأَرْضِ وَيَزُونَ ابْنُ الْإِنْسَانِ آتِيًا عَلَى سَحَابٍ السَّمَاءِ مَعَ قُوَاةٍ وَ مَجْدٍ كَبِيرٍ."

و نحوه میکنند همه قبائل روی زمین و میبینند پسر انسان را که می آید از آسمان در حالی که سوار بر ابر است با شکوه و جلال و لشکریان.
در این آیه ی مبارکه " مقصود از سماء نیست مگر جهت علو و سمو که آن محل ظهور آن مشارق قدسیه و مطالع قدمیه است."

"لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ"

مشغول نمیکند کاری او را از کار دیگری

جناب اشراق خاوری در قاموس مینویسد: یعنی مظاهر مقدسه الهیه نمایندگان نفس حق تعالی در عالم امکان هستند. دارای علم الهی میباشند که محیط بر حقایق کائنات است و هیچ امری آنان را از احاطه به امر دیگر باز نمیدارد و مانند سایر مردم نیستند که اگر بکاری مخصوص توجه کنند از توجه به سایر امور باز مانند.

سوره الرحمن آیه بیست و نه "كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ"

هر روز او را در مقامی است.

جناب اشراق خاوری در در قاموس مینویسند: حقیقت معنی این آیه مطابق اصطلاح امرالله این است که خداوند منان از راه لطف به عباد خود در هر یومی از ایام الله شانی خاص دارد برای هدایت و راهنمایی بشر و در هر دور و عصر بوسیله یکی از مظاهر مقدسه خود شریعت و آئینی که مطابق مقتضای آن عصر و زمان است میفرستد و مردم را باتباع از آن شریعت دعوت میفرماید و در هر یومی از ایام الله یعنی در دور ظهور هر یک از مظاهر مقدسه شائی خاص و شریعتی مخصوص به آن عصر و زمان دارد.....

در تفسیر المیزان در خصوص این آیه ی شریفه آمده است: "(کل یوم هو فی شان) - اگر کلمه (شان) را در اینجا نکره یعنی بدون الف و لام آورد، برای این بود که تفرق و اختلاف را برساند در نتیجه معنای جمله چنین شود: خدای تعالی در هر روزی کاری دارد، غیر آن کاری که در روز قبل داشت، و غیر آن کاری که روز بعدش دارد، پس هیچ يك از کارهای او تکراری نیست، و هیچ شائی از شئون او از هر جهت مانند شأن دیگرش نیست، هر چه می کند بدون الگو و قالب و نمونه می کند، بلکه به ابداع و ایجاد می کند، و به همین جهت است که خود را بدیع نامیده، فرموده: (بدیع السموات و الارض) البته این را هم بگوییم که: منظور از کلمه (یوم) در جمله (کل یوم - هر روز) احاطه خدای تعالی در مقام فعل و تدبیر اشیاء است، در نتیجه او در هر زمانی هست ولی در زمان نیست، و در هر مکانی هست لیکن در مکان نمی گنجد، و با هر چیزی هست لیکن نزدیک به چیزی نیست"

در مجمع البیان از ابو درداء از رسول خدا روایت آورده که در ذیل جمله (کل یوم هو فی شان) فرمود: يك شأن او این است که گناہانی را بیامرزد، یکی دیگر این که در اندوه و گرفتاری ها فرج و گشایش دهد، یکی این که مردمی را بلند کند، مردمی دیگر را از بالا به پایین آورد.

همچنین: در کافی در خطبه ای که از امام علی نقل کرده آمده که فرمود: (الحمد لله الذی لا یموت و لا ینقضی عجائبه لانه کل یوم هو فی شأن من احداث بدیع لم یکن).

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی + قیاس استثنایی منفصل («یا نزول جوهرأ مکانی و جسمانی—مستلزم تجسیم → باطل؛ یا نزول به معنای صدور از سماء مشیت در صورت بشر → صحیح») با تمثیل سحاب/سماء برای پرده علو و رفعت.

صورت منطقی و استنتاج شرطی

- P₁. اگر شمس جمال الهی، قمر علم، و انجم حکمت لدنی از میان برداشته شود (یعنی مظهر حق غیبت کند یا از دنیا برود)،
C₁. آنگاه قبایل زمین به نوحه‌گری می‌پردازند.
- P₂. اگر مردم مشاهده کنند که «ابن الانسان» بر ابرهای آسمان همراه با قدرت و مجد کبیر ظاهر می‌شود،
P₃. و اگر مقصود از «سحاب» صورت جسمانی و هیئت بشری باشد که مشیت الهی را حمل می‌کند،
C₂. پس آن موعود الهی در قالب بشری ظاهر می‌شود اما منشأ او آسمانی و مشیت ربانی است، نه صرفاً تولد طبیعی.
- P₄. اگر «سماء» دلالت بر علو، سمو، و مرتبه‌ی قدسی دارد،
C₃. پس ظهور در «سماء» به معنای صدور از مقام امر و مشیت ربانی است، نه مکان فیزیکی.
- P₅. اگر موجودات الهی (کینونات قدیمه) به ظاهر از امهات ظاهر شوند، ولی در حقیقت از سماوات امر نازل شده‌اند،
C₄. پس علیرغم تولد جسمانی، منشأ حقیقی آن‌ها عالم قدس و امر الهی است.
- P₆. اگر این مظاهر الهی ساکن در زمین‌اند ولی بر رُفرف معانی متکأند و در هواهای قرب طائر،
C₅. پس موقعیت زمینی آنان مانع از پرواز معنوی ایشان به سوی معارج احدیه نیست و بین جسمانیت و روحانیت ایشان تعارضی نیست.
- P₇. اگر آنان بی حرکت رُجل، در زمین روح سیر می‌کنند، و بی پر به معارج احدیه پرواز دارند،
C₆. پس ظهور آن‌ها نه با قوانین مادی بلکه بر مبنای قوه‌ی ربانی و قدرت روحانی است، و این همان معنای سیر در «ابر» است.

بند ۷۵: اطلاق چندمعنایی «سما» (امر/مشیت/اراده/عرفان/ایقان/تبیان/ظهور/بطون) و لزوم رفع حُجُبِ علمی برای ادراک تلویحات

"و لفظ سما در بیانات شمس معانی بر مراتب کثیره اطلاق می شود. مثلاً سما امر و سما مشیت و سما اراده و سما عرفان و سما ایقان و سما تبیان و سما ظهور و سما بطون و امثال آن. و در هر مقام از لفظ سما معنای اراده می فرماید که غیر از واقفین اسرار احدیه و شاریین کووس ازلیه احدی ادراک ننماید. مثلاً می فرماید: "وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ" و حال آنکه رزق از ارض انبات می نماید و همچنین: "الْأَسْمَاءُ تُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ"، با اینکه از لسان عباد اسماء ظاهر می شود. اگر قدری مرآت قلب را از غبار غرض پاک و لطیف فرمائی جمیع تلویحات کلمات کلمه جامعه ربوبیه را در هر ظهوری ادراک می نمائی و بر اسرار علم واقف می شوی. و لکن تا حجاب علمیه را که مصطلح بین عباد است به نار انقطاع نسوزانی به صبح نورانی علم حقیقی فائز نگردی."

In the utterances of the divine Luminaries the term "heaven" hath been applied to many and divers things; such as the "heaven of Command," the "heaven of Will," the "heaven of the divine Purpose," the "heaven of divine Knowledge," the "heaven of Certitude," the "heaven of Utterance," the "heaven of Revelation," the "heaven of Concealment," and the like. In every instance, He hath given the term "heaven" a special meaning, the significance of which is revealed to none save those that have been initiated into the divine mysteries, and have drunk from the chalice of immortal life. For example, He saith: "The heaven hath sustenance for you, and it containeth that which you are promised"; whereas it is the earth that yieldeth such sustenance. Likewise, it hath been said: "The names come down from heaven"; whereas they proceed out of the mouth of men. Wert thou to cleanse the mirror of thy heart from the dust of malice, thou wouldst apprehend the meaning of the symbolic terms revealed by the all-embracing Word of God made manifest in every Dispensation, and wouldst discover the mysteries of divine knowledge. Not, however, until thou consumest with the flame of utter detachment those veils of idle learning that are current amongst men, canst thou behold the resplendent morn of true knowledge.

اطلاق: رها کردن، گشودن، آزادی، محض
تبیان: توضیح و تفسیر، ظاهر و اگر کردن، واضح و روشن کردن.
بطون: مخفی و پنهان کردن، نهفتگی و نهانی
واقفین: درک کنندگان، مطلعان، آگاهان
شاریین: نوشندگان، آشامندگان
کووس: جامها، ظرفها
ازلیه: همیشگی، زمانی که ابتدا ندارد
رزق: روزی، باران
انبات: روئیده شدن، هر گیاهی که از زمین سبز میشود.
کلمه جامعه ربوبیه: مقصود ظهور و انبیای الهی است
مصطلح: مورد اتفاق و قبول همه

سوره ذاریات، آیه ۲۲: "وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ"
روزی شما و آنچه بشما وعده داده شده در آسمان است.

"الْأَسْمَاءُ تُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ"
حدیثی است که در مرقاة المفاتیح شرح مشکات المصابیح بند ۵۸۸ آمده است.

"روي عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه - قال لرجل : ما اسمك ؟ قال : جمره . قال : ابن من ؟ قال : ابن شهاب . قال : ممن ؟ قال : من الحراقة . قال : أين مسكنك ؟ قال : بحرة النار . قال : بأيها ؟ قال : بذات لظي ، فقال عمر : أدرك أهلك فقد احترقوا ، فكان كما قال عمر رضي الله تعالى عنه ، اه . ولعل في هذا المعنى ما قيل : إن الأسماء تنزل من السماء ، فالحديث في الجملة يرد على ما في الجاهلية من تسمية أولادهم بأسماء قبيلة ، ككلب ، وأسد ، وذئب . وعبيدهم ، براشد ونجيج ونحوهما . معللين بأن أبناءنا لأعدائنا وخدمنا لأنفسنا . " یعنی "از سعید بن مسیب روایت شده است که عمر بن خطاب (رضی الله تعالی عنه) به مردی گفت: نامت چیست؟ مرد گفت: جمره (اخگر، گدازه). عمر گفت: پسر که هستی؟ گفت: پسر شهاب (شعله آتش، ستاره دنباله دار). عمر گفت: از کدام قبیله ای؟ گفت: از حُرَاقه (بسیار سوزان، محلی که در آن آتش سوزی زیاد رخ می دهد). عمر گفت: خانه ات کجاست؟ گفت: در حرّة النار (منطقه ای سنگلاخی و آتشفشانی که "حرّه آتش" نام دارد). عمر گفت: در کدام بخش آن؟ گفت: در ذات لظی (دارای شعله سوزان). عمر گفت: خانواده ات را دریاب که سوخته اند! و همانگونه شد که عمر (رضی الله تعالی عنه) گفته بود. " و شاید در همین معنا باشد آنچه گفته شده است که: "نام ها از آسمان نازل می شوند." در کل، این حدیث پاسخی است به رسم دوران جاهلیت در نامگذاری فرزندان با نام های ناپسند، مانند کلب (سگ)، اسد (شیر)، و ذئب (گرگ)، و نامگذاری بردگان با نام هایی چون راشد (هدایت یافته) و نجیح (موفق) و مانند آن ها. دلیلشان هم این بود که (می گفتند): "فرزندان ما برای دشمنان ما هستند و خدمتکارانمان برای خودمان."

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی با شواهد نصّی («وفي السماء رزقكم...»، «الأسماء تُنزل...») + قیاس استثنایی منفصل («يا سماء صرف مكان طبيعي است—تعارض با شواهد → باطل؛ یا رمز مراتب غیبی و بیانی است—ثابت») همراه با تحلیل معرفت شناختی (طهارت قلب و انقطاع شرط ادراک معانی).

صورت منطقی و استنتاج شرطی

- P₁. اگر لفظ "سماء" در بیانات الهی اطلاق به مراتب گوناگون معنوی مانند سماء امر، سماء مشیت، سماء اراده، سماء عرفان، سماء ایقان، سماء تبیان، سماء ظهور، سماء بطون و نظایر آن می شود،
- C₁. پس استعمال این لفظ منحصر به معنای ظاهری و طبیعی (آسمان فیزیکی) نیست، بلکه به معانی مراتب وجودی، معرفتی، و مشیّتی نیز دلالت دارد.
- P₂. اگر در هر مقام از لفظ "سماء" معنایی خاص اراده می شود که فهم آن جز برای واقفان اسرار احدیه و شاریان کوثر ازلیه ممکن نیست،
- C₂. پس تفسیر لفظ "سماء" نیازمند پاکی باطن، سلوک عرفانی، و درک اشراقی از باطن وحی است، نه صرف دانش اصطلاحی متداول.
- P₃. اگر در آیه "فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ" رزق در آسمان دانسته شده ولی در ظاهر از زمین می روید،
- P₄. و در آیه "الْأَسْمَاءُ تُنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ" نام ها از آسمان نازل می شوند در حالی که ظاهراً از زبان انسان ها بیرون می آیند،
- C₃. پس مقصود از "سماء" در اینجا نیز سماء امر و مشیت است، نه آسمان جغرافیایی؛ زیرا منشأ رزق حقیقی و اسمای الهی در مراتب قدسی و امر ربانی است.
- P₅. اگر مرآت قلب را از غبار غرض پاک و لطیف نمایی،
- C₄. پس بر تلویحات کلمات ربوبی در هر ظهور آگاهی می یابی و اسرار علم الهی را درمی یابی.
- P₆. اگر حجابات علمی (یعنی دانش های اصطلاحی و متعارف میان مردم) را با آتش انقطاع نسوزانی،
- C₅. پس به صبح نورانی علم حقیقی فائز نخواهی شد.

حضرت بهاء الله در این بیان، واژه ی «سماء» را به عنوان مثال از زبان وحیانی معرفی می کنند که چندلایه و چندمعناست. این نوع زبان، برخلاف زبان عادی که به یک معنای عرفی اشاره دارد، زبان «کلمه جامعه» است؛ یعنی واژه ای که مراتب مختلفی از معنا را در خود جمع می کند. این لایه مندی دقیقاً همان چیزی است که هرمنوتیک فلسفی نزد هایدگر و ریکور بر آن تأکید دارد: زبان قدسی همواره حامل افق هایی از معناست که تنها با گشودگی وجودی و انکشاف افق معنا فهمیده می شود، نه صرف تحلیل صرف زبانی یا واژگانی.

در این متن، علوم رایج بشری، مخصوصاً تفاسیر لغوی، فلسفی یا کلامی که از راه عقل یا عرف حاصل شده اند، کافی برای درک معانی وحیانی دانسته نمی شوند. این نگاه را می توان نوعی هرمنوتیک ضدروش شناختی دانست، که بر تحول درونی

(تصفیه باطن از غرض) و انقطاع از حجب دانشی تأکید دارد. مشابه این نگاه را در آثار ابن عربی می‌بینیم که عقل برهانی را درک‌ناپذیر معانی لدنی و اسرار ربوبی می‌داند.

حضرت بهاءالله با استناد به آیات قرآنی دو نمونه از «کاربرد باطنی سماء» را نشان می‌دهند: رزق در آسمان است: این رزق، رزق معنوی است که از مقام امر نازل می‌شود، نه فقط محصول زمین.

اسماء از آسمان نازل می‌شوند: در اینجا اسماء الهی (یعنی صفات و تجلیات) از عالم مشیت و علم الهی صادر می‌شوند، ولی از زبان انسان‌ها آشکار می‌گردند.

در این فقره، فهم معانی سماء مشروط به دو امر است:

پاک کردن مرآت قلب از غرض (یعنی تعصب، حب نفس، تعلقات)

سوزاندن حجب‌ات علمی با نار انقطاع (یعنی قطع تعلق از دانش‌هایی که خود حجابی شده‌اند)

این دیدگاه، وابسته به معرفتی است که وجودی است نه صرفاً مفهومی: علم حقیقی از طریق سلوک و تجربه‌ی حضوری حاصل می‌شود، نه صرفاً از راه مفاهیم.

در این متن، حضرت بهاءالله مفهومی از «سماء» را به عنوان استعاره‌ای وجودی و معرفتی معرفی می‌کنند که سطوح مختلف از امر الهی را نشان می‌دهد. زبان وحی در نگاه ایشان زبان نمادین و جامع است که رمزگشایی از آن نیازمند طهارت باطن، انقطاع از علم مصطلح، و درک باطنی از وحی است. تفسیر صحیح آیات قرآن یا بیانات انبیا بدون این شرایط ممکن نیست.

بند ۷۶: ثنویت «علم الهی» و «علم شیطانی» بر پایه منشأ (الهام/هوی) و ثمر (عرفان/محبت در برابر کبر/بغی)

"و علم به دو قسم منقسم است: علم الهی و علم شیطانی. آن از الهامات سلطان حقیقی ظاهر و این از تخیلات انفس ظلمانی باهر. معلّم آن حضرت باری و معلّم این وساوس نفسانی. بیان آن "اتَّقُوا اللَّهَ يُعَلِّمَكُمْ اللَّهُ" و بیان این، "الْعِلْمُ حِجَابُ الْاَكْبَرِ". اثمار آن شجر، صبر و شوق و عرفان و محبت، و اثمار این شجر، کبر و غرور و نخوت. و از بیانات صاحبان بیان که در معنی علم فرموده اند هیچ رائحه این علوم ظلمانی که ظلمت آن همه بلاد را فرا گرفته استشمام نمی شود. این شجر جز بغی و فحشاء ثمری نیاورد و جز غلّ و بغضاء حاصلی نبخشد. ثمرش سمّ قاتل است و ظلّش نار مهلک. فنعم ما قال: "تَمَسَّكَ بِأَذْيَالِ الْهُوَى وَاخْلَعَ الْحَيَاءَ وَخَلَّ سَبِيلَ النَّاسِكِينَ وَ إِنْ جَلُّوا.""

Know verily that Knowledge is of two kinds: Divine and Satanic. The one welleteth out from the fountain of divine inspiration; the other is but a reflection of vain and obscure thoughts. The source of the former is God Himself; the motive-force of the latter the whisperings of selfish desire. The one is guided by the principle: "Fear ye God; God will teach you"; the other is but a confirmation of the truth: "Knowledge is the most grievous veil between man and his Creator." The former bringeth forth the fruit of patience, of longing desire, of true understanding, and love; whilst the latter can yield naught but arrogance, vainglory and conceit. From the sayings of those Masters of holy utterance, Who have expounded the meaning of true knowledge, the odor of these dark teachings, which have obscured the world, can in no wise be detected. The tree of such teachings can yield no result except iniquity and rebellion, and beareth no fruit but hatred and envy. Its fruit is deadly poison; its shadow a consuming fire. How well hath it been said: "Cling unto the robe of the Desire of thy heart, and put thou away all shame; bid the worldly wise be gone, however great their name."

باهر: روشن، آشکار، واضح

استشمام: بو کردن

بغی: ظلم کردن، تجاوز و تعدی، فساد

غل: حقد و حسد، کینه و دشمنی

بغضاء کینه شدید، بغض و عداوت،

سوره بقره آیه ۲۸۲: "اتَّقُوا اللَّهَ يُعَلِّمَكُمْ اللَّهُ"

از خدا پروا کنید و خدا به شما می آموزد

"الْعِلْمُ حِجَابُ الْاَكْبَرِ"

زرین کوب در کتاب خود مینویسد: از دیدگاه صوفیه معانی و حقیقت قرآن را از طریق قلب باید شناخت. از نظر آنان قلب مقام بسیار مهم دارد و چنانکه در عالم کبیر، عرش قلب اکبر است در عالم صغیر، قلب عرش اصغر است. در هر حال قلب در نزد صوفی لطیفه ای است روحانی که محل معرفت است چنانکه روح لطیفه ای است محل محبت و سرّ لطیفه ای است محل مشاهده. کشف و ذوق صوفی نیز در حقیقت به مدد این لطیفه های روحانی حاصل می شود و صوفیه ادراکات ذوقی را. که به مدد این لطایف حاصل می گردد. از ادراکات عقلی قوی تر و شریف تر می دانند و عقل را از ادراک آن معانی در حجاب می بینند و عالم را نیز از آنچه به مدد عقل ظاهر و به مقیاس قیاس دریافته می شود عظیم تر، وسیع تر و گونه گونه تر می یابند. چنانکه آنچه را به مدد حسّ و عقل ظاهر دریافته می شود عالم ملک می خوانند، و آن را عالم ظلمت و عالم خلق نیز می گویند در صورتی که در ورائی این عالم ظاهر به چیزی که باطن عالم است نیز قائلند و آن را عالم ملکوت و عالم نور و عالم امر هم می خوانند و میان عالم ملک و عالم ملکوت نیز عوالم متعدد بسیار قائلند و وجود این عوالم را حجاب قلب می دانند و لازمه معرفت واقعی را خرق این حجابها می پندارند. مکاشفات صوفیه در حقیقت عبارت است از آنچه به ادراکات باطنی از این حجابها بیرون می آورند و البته این ادراکات را بیش از ادراکات حسی و عقلی موجب جزم و مایه یقین می شناسند. (ارزش میراث صوفیه، چ ششم، صفحه ۱۰۲-۱۰۲)

غزالی میگفت تقلید و تعصبی که تنها از طریق مسموعات حاصل شود و از سر بصیرت و آگاهی نباشد مانعی برای رسیدن آدمی به دانش حقیقی می باشد و هرگاه برای فرد اشراق و نورانیته حاصل شود که با مسموعات او در تباین است، شیطان تقلید به او هجوم می برد و می گوید چگونه افکاری که با باورها و معتقدات پدران مخالفت دارد در اندیشه تو وارد شده است. در واقع این فکر و اشراق را نوعی القاء شیطانی می داند و از این جهت از آن فاصله می گیرد. سبب آنکه عارفان علم را حجاب اکبر خوانده اند به همین علت است و مراد از علمی که حجاب اکبر دانسته شده همین عقاید و باورهای است که مردمان از رهگذر تقلید آن را پذیرفته و بدان دلخوش نموده اند، نه دانشی که از طریق کشف و مشاهده قلبی برای انسان حاصل گردد. عین عبارات غزالی در مجلد اول کیمیای سعادت فصل پانزدهم چنین است: همانا که شنیده باشی از صوفیان که گویند "علم حجابست ازین راه" و انکار کرده باشی این سخن را انکان مکن که این حق است چه محسوسات و هر علم که از راه محسوسات حاصل شود چون بدان مشغول و مستغرق باشی از این محجوب باشی.... اما اگر عالم خویشتن را خالی کند از علم آموخته و دل بدان مشغول ندارد آن علم گذشته وی را حجاب نباشد و ممکن بود که این فتح وی را برآید همچنانکه چون دل از خیالات و محسوسات خالی کند خیالات گذشته وی را عجاب نکنند... انتهی.

در مقدمه کتاب شواهد الربوبیه ملاصدرا شیرازی نویسنده مقدمه درباره ی نظرات ملاصدرا شرحی نوشته از جمله میگوید قوله: او (ملاصدرا) معتقد است که عقل تا به نور شرع منور نگردد و به وادی کشف و شهود قدم نگذارد بجای نمیرسد چه آنکه عقل و حقائق حاصله از سیر و روش عقل تا در معلوم خارجی فانی نشود و از مقام حجاب خارج نگردد درک حقایق محال است چه آنکه فکر و عقل حجابی بین انسان و واقع است و صورت حاصله از عقل حجاب الله الاکبر است و قبل العلم حجاب الله الاکبر حتی در مقام شهود هم شهود کامل عبارت از فنای شاهد در مشهود بنحوی که سالک از کلفت حمل مشاهده خلاص شود و فنای حقیقی به او دست دهد.

صدرا شیرازی میگفت: "قالوا إن العلم حجابٌ ای والله حجاب عظیم یحجب القلب عن الغفلة و الجهل و الرعونة و السفاهة و حب الترف و تبسط فی البلاد و التورط الی الشبهات و الاقدام بالمحرمات و قبول المناصب و التقرب الی السلاطین و التبری عن الفقراء و المنزویین....." یعنی علم حجابی است بین قلب و غفلت و جهالت و نادانی و عشق به ریاست و حکومت بر سرزمینها و افتادن در شبهات و داخل شدن در محرمات و نزدیکی به پادشاهان و دوری از فقراء و گوشه نشینان و....

به هر روی معنای علم حجاب اکبر است چندین معنا دارد. عارفین میگویند که اگر کسی بخواهد در فضای عرفان موحد باشد، نباید که به برهان اکتفا کند، زیرا برهان، مفهوم و امور ذهنی حجاب است. یک پند اخلاقی در این هست که میگویند علم حجاب اکبر است چرا که علم عالم سبب غرور و کبر او میشود. در معنای دیگر گفته میشود که علم عالم سرمایه اوست که عبارت از مفاهیم و اکتسابات است و مفهوم حجاب است بین عالم و مصداق، هدف عالم رسیدن به مصداق است، اما نهایت الامر با مصداق سر و کار دارد و به مفهوم هم میرسد. و دیگر آنکه حجابی هست بین عالم و معلوم چرا که آنچه که در خارج است معلوم بالعرض است، و نه بالذات و عرض نمیتواند به ذات و حقیقت تأثیری بگذارد. وقتی که نفس با آلات و ادواتی که دارا است با اشیای بیرون از خود ارتباط برقرار کرد، به وزان اشیایی که در بیرون از او متحقق اند صورتی را در خود انشاء می کند، صورتی که از حیث ماهیت با حقایق خارجی یکی است اما از حیث وجود و هستی، مغایر و مخالف با آن ها است چرا که آن ها در مقام خارج صاحب وجود عینی خارجی اند و در مقام ذهن صاحب وجود ذهنی و نفسی. در حقیقت اشیای خارجی بواسطه ی همین صورت، مُنشأ نفس هستند که معلوم نفس می گردند و انسان بواسطه ی آن ها به خارج از خود آگاهی می یابد. و لذا اگر این صورت علمیه نمی بود اشیای خارجی هرگز در عالم نفس حاضر نشده و معلوم نفس نگردیده و اتصال و ارتباطی با انسان پیدا نمی کردند. این صور علمیه مثل خود نفس عاقله، مجرد و غیر محسوس بوده و قائم به ماده و جسم نمی باشند و وجدی غیر وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس نیز ندارند و وجود واقعی آنها همان وجود نفس است و هرگز اتحاد و اندکاک آنها با نفس زائل نخواهد شد. از چنین صورتی که نفس از اشیای خارجی در خود انشاء می نماید و منشأ انکشاف و معلومیت وجودات خارجی برای انسان می گردد تعبیر به معلوم بالذات می کنند، چرا که آنچه بالذات باعث علم و آگاهی انسان می شود همین صور هستند و در مقابل از اشیای خارجی که بواسطه ی این صور علمیه معلوم انسان می گردند تعبیر به معلوم بالعرض می کنند.

بر این اساس مُنشئات نفس که صور علمیه ی اشیاء در صقع ذات نفسند عین نفس می شوند و آنکه فرموده اند «عالم و عامل را اتحاد وجودی بدان هاست» مراد همین اتحاد وجودی نفس با صور علمیه ی مُنشأ در ذات خویشتن است که به مثابه اشیای خارجی می باشند نه اینکه نفس با سنگ و درخت و حیوان و ماه و خورشید خارجی اتحاد یافته و با آن ها یکی شود.

فنعم ما قال: "تَمَسَّكَ بِأَذْيَالِ الْهَوَىٰ وَاخْلَعْ الْحَيَاءَ / وَخَلَّ سَبِيلَ النَّاسِكِينَ وَإِنْ جَلُّوا."

پس چه خوب گفته است: "به دامانِ عشقِ چنگِ بزن و جامه‌ی حیا را از تن برکن / و راهِ زاهدانِ (خشک) را واگذار، حتی اگر مقامی والا داشته باشند."

بیتی از ابیات عمر بن الفارض است به این قرار:

هو الحب فأسلم بالحشا ما الهوى سهل ... فما إختاره مضى به وله عقل
وعش خالياً فالحب راحته عنا ... فأوله سقمٌ وآخره قتل
لكن لدى الموت فيه صباة ... حياة لمن أهوى عليّ بها الفضل
نصحتك علماً بالهوى والذي أرى ... مخالفتي فأختر لنفسك ما يحلو
فإن شئت أن تحيا سعيداً فمت به ... شهيداً وإلا فالغرام له أهل
فمن م يمّت بالحب مات بغيره ... دون إجتناء النجل ما جنت النحل
تمسك بأذيال الهوى وأخلع الحيا ... وخل سبيل الناسكين وإن جلوا
وقل لقتيل الحب وفيت حقه ... وللمدعي هيهات ما الكحل الكحل
تعرض قوم للغرام وأعرضوا ... بجانبهم عن صحي فيه واعتلوا
الخ....

ترجمه فارسی شعر بالا:

همان عشق است، پس با جانِ جان تسلیم باش، هان! که سودای عشق آسان نیست، که هرگز خردمند مبتلای، چنین راهِ پُر آشوب به اختیار نگزیده است.

برو، فارغ از عشقِ زی، گاسودگی در عشق، خود رنج و عناست، که آغاز این راه، بیماری و سرانجام آن، هلاکت و فناست. ولیکن، به هنگامِ مردن در این ره، چه شور و صباوت است! که این مرگ، خود زندگیست برای آن نگار که دوستش می‌دارم، و زین فخر، مرا بر عالمی برتری است.

تو را پند دادم، از آن‌چه خود ز عشق آزمودم و دیدم به رأی‌العین، (لیک طبع من خود) سرِ مخالفت با این پند دارد، پس تو خود آن‌گزین که شیرین آیدت زین بین.

گرت آرزوی زندگی جاودان و نیک‌بختی است، در این راه شهید شو، وگرنه (بدان که) عشقِ سوزان را اهلی است درخور، نه هر پی‌دل و پی‌پاک بدین کوی رَوَد.

هر آن‌کو به عشق جان نسپارد، به مرگی دگر سرانجام بمیرد، (اما) بی‌آنکه بچیند شهدِ نابی که زنبورِ عشق از گلِ جانان فراهم آورد.

درآویز به دامانِ عشق و جامه‌ی شرم و حیا از سر فرو نه، و طریقِ زاهدان و پارسایان رها کن، هرچند بلندپایه و عالی‌مقام باشند، هه!

و آن را که کشته‌ی عشق است، بگوی: "آری، تو حقّ عشق را به‌جای آوردی،" و بر آنکه مدّعی بی‌مایه است بانگ زن: "هیهات! هر تیرگی، سرمه‌ی دیده‌فروز نیست، ای سردی!"

گروهی به سودای عشق درآمدند، لیک چون صدق و سلامتِ مرا در این وادی دیدند، روی برتافتند و راهِ دیگر گرفتند، و خود را به بیماری زدند و عذرِ باطل آوردند.

جنس استدلال/قیاس: تعریفِ تقابلی + قیاس استثنایی منفصلِ حقیقی («یا علمُ الهی است ⇒ معلّمُ الله/ثمر: صبر و شوق و عرفان؛ یا شیطانی است ⇒ معلّمُ هوی/ثمر: کبر و بغي») با تعلیلِ غایی-ثمری («بِالْثَمَرِ تُعَرَفُ الشَّجَرَةُ») و استناد نقلی («اتَّقُوا اللَّهَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ»، «العلم حجاب الأكبر»).

صورت استدلال شرطی و منطقی

P1. علم به دو نوع تقسیم می‌شود: علم الهی و علم شیطانی.

P2. علم الهی حاصل از الهام خداوند و تعلیم اوست؛ علم شیطانی حاصل از تخیلات نفسانی و وسوسه‌های شیطان است.

P3. ثمرات علم الهی عبارتند از: صبر، شوق، عرفان، محبت؛

P4. ثمرات علم شیطانی عبارتند از: کبر، غرور، نخوت، بغض، ظلم، فحشا.

P5. آموزه‌ی قرآنی «اتَّقُوا اللَّهَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» مؤید علم الهی است (علم از طریق تقوا و الهام حاصل می‌شود)؛

P6. حدیث «الْعِلْمُ حِجَابُ الْاَكْبَر» مؤید علم شیطانی است (علمی که حجاب حقیقت و سبب غرور می شود).
C. پس هر علمی که منشأ آن تقوا، تواضع، و الهام الهی نباشد، بلکه از خواطر نفس و کبر ناشی شود، علم شیطانی است، ولو به ظاهر دانش باشد.

تحلیل هرمنوتیکی

در این فقره، حضرت بهاءالله به تبیین دوگانه‌ی بنیادینی در باب علم می‌پردازند: علم الهی در برابر علم شیطانی. این تمایز نه صرفاً معرفت‌شناختی، بلکه وجودی، اخلاقی و حتی اگزیستانسیالیستی است. به عبارت دیگر، دو نوع علم دو نوع سلوک وجودی و دو نحوه‌ی بودن در جهان را بنیاد می‌نهند.

در این تقسیم، حضرت بهاءالله علم را نه صرفاً به مثابه مجموعه‌ای از گزاره‌ها یا اطلاعات (epistemic content)، بلکه به مثابه نحوه‌ای از بودن (mode of being) تلقی می‌کنند. به تعبیر هایدگری، این نوع علم مرتبط با دازایی است که یا در پرتو حقیقت گشوده است (علم الهی) یا در انغلاق وجودی و خویش‌نخواهی فرورفته (علم شیطانی). علم الهی منجر به باز شدن انسان به افق معنا، عشق، عرفان، و تواضع می‌شود؛ اما علم شیطانی موجب تثبیت خویش‌ن، کبر، تمسک به وهم، و انکار راه سلوک.

آیه‌ی قرآنی «اتَّقُوا اللَّهَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» که در این فقره مورد استناد قرار گرفته، بیانگر دیدگاهی است که در آن شرط معرفت، تهذیب باطن است نه صرف استدلال عقلانی. این رویکرد با سنت عرفانی اسلامی (مانند ابن عربی، نجم‌الدین کبری و صدرالدین قونوی) و همچنین فلسفه‌ی ایمان‌محور کی‌یرگگور و حتی تأکید گادامر بر "پیش‌فهم" و آمادگی در هرمنوتیک هماهنگ است: درک حقیقت نیازمند حالت درونی خاصی است.

اشاره به حدیث نبوی مشهور «العلم حجاب اکبر» دقیقاً در همین چارچوب قرار دارد. علمی که به جای انکسار در برابر حقیقت، خود را معیار حقیقت بداند، به حجاب بدل می‌شود. این نکته را ملاصدرا نیز در الأسفار دارد، آنجا که از علوم غیرمتصل به عقل فعال به عنوان علوم نازله و ظاهری یاد می‌کند. همچنین این نگاه در سنت باطنی شیعی و عرفای شیعه به وضوح دیده می‌شود.

بند ۷۷: تطهیر صدر از مسموعات و تقدیس قلب از تعلقات؛ شرط سالک (= «کفّ صفر») برای ادراک الهامات
 "پس باید صدر را از جمیع آنچه شنیده شده پاک نمود و قلب را از همه تعلقات مقدّس فرمود تا محلّ ادراک الهامات غیبی شود و خزینه اسرار علوم ربّانی گردد. این است که می فرماید: "السَّالِكُ فِي النَّهْجِ الْبَيْضَاءِ وَالرُّكْنِ الْحَمْرَاءِ لَنْ يَصِلَ إِلَى مَقَامٍ وَظَنِهِ إِلَّا بِالْكَفِّ الصَّفْرِ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ." این است شرط سالک. درست تفکر و تعقل فرموده تا بی حجاب بر مقصود کتاب واقف شوی."

The heart must needs therefore be cleansed from the idle sayings of men, and sanctified from every earthly affection, so that it may discover the hidden meaning of divine inspiration, and become the treasury of the mysteries of divine knowledge. Thus hath it been said: "He that treadeth the snow-white Path, and followeth in the footsteps of the Crimson Pillar, shall never attain unto his abode unless his hands are empty of those worldly things cherished by men." This is the prime requisite of whosoever treadeth this path. Ponder thereon, that, with eyes unveiled, thou mayest perceive the truth of these words.

تعلقات: دلبستگی ها و علاقه های انسان نسبت به اشیاء یا موجودات دنیا

"السَّالِكُ فِي النَّهْجِ الْبَيْضَاءِ وَالرُّكْنِ الْحَمْرَاءِ لَنْ يَصِلَ إِلَى مَقَامٍ وَظَنِهِ إِلَّا بِالْكَفِّ الصَّفْرِ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ."
 کسی که پا گذارد بر روی جاده سفید (عرفان) و ستون قرمز (مقام شهادت) هرگز بوطنش نخواهد رسید مگر آنکه دستهایش از آنچه نزد مردم است خالی باشد.
 از گفتار مشایخ صوفیه از جمله در تالیفات شیخ عبدالقادر گیلانی است.

جنس استدلال/قیاس: بیانی-ارشادی با قیاس شرطي لزومی («اگر دل فارغ/بی‌تعلق ⇒ محلّ الهام؛ وگرنه ⇒ محرومیت»)، مستند به نصّ مأثور (قاعده «السالك... لن يصل... إلا بالكفّ الصفر»).

صورت منطقی و استنتاجی استدلال

- P₁. ادراک الهامات غیبی و علوم ربانی مستلزم طهارت صدر از شنیده‌ها و طهارت قلب از تعلقات است.
 - P₂. هرگونه تعلق (مادی یا معرفتی) حجاب میان سالک و ادراک حقیقت است.
 - P₃. شرط وصول سالک به مقام وطن الهی آن است که از آنچه در دست مردم است (مادیات، ظواهر، و حتی سنت‌های فکری و اجتماعی) دست بشوید:
 "لَنْ يَصِلَ إِلَى مَقَامٍ وَظَنِهِ إِلَّا بِالْكَفِّ الصَّفْرِ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ."
 - P₄. مقصود کتاب (که همانا اسرار حقیقت و الهامات غیبی است) بدون تحقق این شرط درک‌ناشدنی است.
- C. پس تنها راه درک مقاصد الهی و اسرار علوم ربانی، تطهیر کامل نفس از تعلقات ذهنی، معرفتی، و مادی است؛ و بدون این تطهیر، فهم کتاب الهی ممکن نیست.

تحلیل هرمنوتیکی و فلسفی

در این فقره، حضرت بهاءالله بر پیش‌شرط هستی‌شناختی و روانی برای دریافت علوم ربانی و الهامات غیبی تأکید می‌فرمایند. این شرط، خالی ساختن نفس از شنیده‌های پیشین، تعلقات قلبی و وابستگی‌های مادی است.
 حضرت بهاءالله در اینجا به‌صراحت بر لزوم خالی‌سازی ذهن و قلب از شنیده‌ها و تعلقات تأکید می‌فرمایند. این آموزه با اصل بنیادین هرمنوتیک فلسفی (به‌ویژه در اندیشه‌ی مارتین هایدگر و هانس-گئورگ گادامر) تقارن دارد، اما با تفاوتی مهم: در اینجا نه پیش‌فهم به‌مثابه شرط فهم (Gadamer's Vorverständnis)، بلکه خالی شدن از پیش‌فهم‌ها شرط دریافت حقیقت است. در واقع، این موضع، به عرفان اسلامی نزدیک‌تر است که بر «فناي ذهن» پیش از دریافت مکاشفه تأکید دارد. این «طهارت» نزد عارفان به مثابه تخلیه وجودی (takhlīyah) از غیر خدا تلقی می‌شود.
 عبارت نمادین «النَّهْجُ الْبَيْضَاءُ» (راه سفید) و «الرُّكْنُ الْحَمْرَاءُ» (ستون سرخ) در اینجا حامل بار معنایی خاصی است: النَّهْجُ الْبَيْضَاءُ: اشاره به راه روشن و مستقیم، مسیری که سالک به‌ظاهر بر آن قرار دارد؛ مسیری شریعت‌مدار یا پر از قواعد و آداب.

الركن الحمراء: می‌تواند نماد شجاعت، خطر، یا خلوص درونی باشد. در متون عرفانی، "رکن احمر" گاه به آزمون‌های سخت یا حضور در آتش تطهیر تعبیر شده‌است.

حضرت بهاء‌الله با تلفیق این دو می‌فرمایند که صرف قرار گرفتن در این راه‌ها کافی نیست؛ بلکه شرط وصول به مقام «وطن» – که مراد آن مقام قرب الهی یا موطن معرفت شهودی است – فقر و تهی‌دستی کامل نسبت به آن‌چیزی است که در دست مردم است (علم، مال، قدرت، اعتبار، تقلید).

عبارت «الكفّ الصّفر عمّا فی ایدی الناس» یادآور سنت‌های زهد و فقر عرفانی است، مانند «فقر فخر من است» پیامبر اسلام یا اصطلاح «فنای فقر» در عرفان ابن‌عربی و مولوی. اما در اینجا این تهی‌دستی تنها جنبه‌ی اخلاقی ندارد، بلکه شرط معرفت است. یعنی هر گونه تعلق، حتی اگر به علم یا سنت دینی باشد، می‌تواند حجاب معرفت ربانی باشد. این تحلیل با حدیث «العلم حجاب اکبر» و تأکید بهاء‌الله بر خلوص قلبی در فهم وحی، هم‌ساز است.

در سنت تفسیری حضرت بهاء‌الله، متن وحیانی (کتاب) نه فقط محتاج به فهم ربانی بلکه به تحول وجودی است. به تعبیر دقیق‌تر، متن نزد ایشان با خواننده‌ای که هنوز در بند تعلّقات و شنیده‌هاست، به سکوت فرو می‌رود؛ و تنها وقتی قلب از این حجب تطهیر شد، متن آغاز به سخن گفتن می‌کند.

تطهیر قلب به‌عنوان شرط ادراک الهامات غیبی را میبایست در پیوندی دقیق با سنت باطنی شیعه امامیه فهم کرد؛ سنتی که در آن تأویل و تنزیل به عنوان دو قطب اساسی معناشناسی وحی در نظر گرفته می‌شوند. در این سنت، متون وحیانی نه تنها ناظر به معناهای ظاهری و شریعت‌محور (تنزیل) هستند، بلکه حاوی لایه‌های تأویلی، رمزی، و وجودی‌اند که تنها برای اهل کشف و شهود مکشوف می‌شوند.

حضرت علی بن ابی‌طالب در وصف ساختار لایه‌مند قرآن چنین می‌فرمایند: «ما من آیهٍ إلّا ولها ظاهر و باطن و حدّ و مطلع». ظاهر، معطوف به دلالت لغوی و زیبایی آیه است؛ باطن، به معنای رمزی و پوشیده؛ حدّ، حدود شرعی و احکام؛ و مُطْلَع آن مرتبه‌ای است که در آن آیه، ناظر به تحقق خاصی در باطن انسان می‌گردد، یعنی امری وجودی که خداوند می‌خواهد از طریق آن آیه در انسان متجلی شود.

این تفکیک دقیق، در فقراتی از آثار حضرت بهاء‌الله حضوری بنیادین دارد. برای نمونه، در بیان پیش‌گفته که فرمودند: «و لفظ سماء در بیانات شمس معانی بر مراتب کثیره اطلاق می‌شود... اگر قدری مرآت قلب را از غبار غرض پاک و لطیف فرمائی، جمیع تلویحات کلمات کلمه جامعه ربوبیه را در هر ظهوری ادراک می‌نمائی.»

اینجا لفظ تنها حامل تنزیل نیست بلکه محلّ تجلی تأویل است. واژه‌هایی نظیر "سماء"، "رزق"، و "اسماء"، از مرتبه لغوی (ظاهر) عبور کرده، به مصادیق رمزی، وجودی و تأویلی رسوخ می‌یابند، چنان‌که "رزق" دیگر گیاه و غله‌ی زمینی نیست، بلکه معرفت الهی و فیض غیبی است که از "سماء امر" نازل می‌گردد. این همان مطلع حضرت علی است: آنچه خداوند می‌خواهد در باطن انسان واقع شود، نه آنچه صرفاً در ذهن فهمیده می‌شود.

در حدیثی دیگر، امام جعفر صادق می‌فرمایند: «إن لکتاب الله عزّ و جلّ أربعة أشياء: العبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولیاء، والحقائق للأنبیاء.»

این چهار وجه نیز، لایه‌مندی معرفت دینی را آشکار می‌سازد؛ چنان‌که حضرت بهاء‌الله، با کاربردهایی چون ظاهر و باطن و بطونِ بطون، و نیز تعبیراتی چون «مفاتیح خزائن توحید» و «مقامات سبحات جمال»، به وضوح در همین افق معناشناختی عمل می‌فرمایند. "عبارت"، سطحی است که عوام در آن توقف می‌کنند؛ ولی در بیان ایشان، سالک حقیقی باید از «شنیده‌ها» و «تعلّقات» عبور کند تا به «الهامات غیبی» برسد که هم‌سنگ با «لطایف» و «حقایق» در حدیث امام صادق است.

سالک باید از لایه «عبارت» و «اشارت» نیز تهی گردد، تا نه فقط به دلالت، بلکه به تحقق وجودی وحی برسد. این تحقق، معادل همان است که امام صادق در حدیث دیگر فرمودند: «ظاهر نص برای سمع، اشارت برای فهم، لطافت برای تأویل، و حقایق برای حقیقت اسلام است.» در اینجا تأویل، عبور از معنا به حقیقت است؛ و حقیقت، نه به مثابه گزاره بلکه به مثابه تجلی وجودی وحی در جان سالک باید فهمیده شود.

همچنین تأویل به معنای ارجاع به اصل است، در مقابل تنزیل که نزول معنا از مقام غیب به مقام لسان است. در این دیدگاه، تأویل بازگشت کلمه به حقیقت آغازین آن، به سرچشمه نورانی آن، به همان "مطلع"ی است که حضرت علی از آن سخن می‌گوید. چنان‌که در سنت عرفانی نیز آمده است: «تأویل آن است که سخن را از ظاهر بگردانی و به حقیقت برسانی.» (ر.ک. کلام پیر)

حضرت بهاءالله نیز این دو ساحت را در ساختار بیانی خویش وارد می‌فرمایند. آثار ایشان، هم‌زمان تنزیلند، از آن‌رو که نزول آیات از قلم الهی‌اند، و تأویلند، زیرا معانی نهایی آنها نه فقط در سطح زبانی که در ساحت الهامات قلبی و شهود باطنی را منکشف میکنند.

بیان ایشان چنین است: «پس باید صدر را از جمیع آنچه شنیده شده پاک نمود... تا محل ادراک الهامات غیبی شود و خزانه اسرار علوم ربانی گردد.»

در این معنا، خود متن وحی نزد ایشان یک آینه‌ی تأویلی است؛ یعنی کلمه جامع (لوگوس کل‌نگر) که هم تنزیل شریعت است و هم تأویل حقیقت. مخاطب این متن، با عبور از سطح ظاهر، و با تطهیر جان، نه‌تنها معانی را می‌فهمد بلکه به آن متبدل می‌گردد؛ کما اینکه در عرفان ابن‌عربی، غایت تأویل، تبدیل وجودی انسان است، نه صرفاً ادراک فکری. سنت تفسیری حضرت بهاءالله در بستری سلوکی-وجودی حرکت می‌کند، نه صرفاً زبانی-معرفتی. در این سنت، کلمه هم نازل‌شده است (تنزیل)، هم بازگشت‌کننده به اصل خویش در دل مخاطب صافی (تأویل). فهم این دوگانه در پرتو روایات اهل بیت، به‌ویژه از حضرت علی و امام صادق، نه‌تنها ممکن بلکه ضروری است؛ زیرا بی‌آن، ساحت باطنی، عرفانی و وجودی کلام الهی در آثار بهائی درک نخواهد شد. بدین‌سان، سنت تفسیری حضرت بهاءالله، در پیوندی زنده با سنت باطنی امامیه، تنزیل و تأویل را نه متقابل، بلکه متکامل می‌بیند: تنزیل، آغاز وحی است؛ تأویل، بازگشت آن به موطن حقیقت در قلب انسان پاک‌شده از اغیار.

بند ۷۸: ناتوانی زبان از ادای مقصود و طلبِ «محرم راز» برای وصولِ بی واسطه به حقیقتِ مکنون

"باری، از مطلب دور ماندیم اگر چه همه ذکر مطلب است ولیکن قسم به خدا آنچه می خواهم اختصار نمایم و به اقل کفایت کنم می بینم زمام قلم از دست رفته و با وجود این چقدر از لثالی بی شمار که ناسفته در صدف قلب مانده و چه مقدار حوریات معانی که در غرف های حکمت مستور گشته که احدی مس آنها ننموده، "لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ". با همه این بیانات گویا حرفی از مقصود ذکر نشد و رمزی از مطلوب مذکور نیامد، تا کی محرمی یافت شود و احرام حرم دوست بندد و به کعبه مقصود واصل گردد و بی گوش و لسان اسرار بیان بشنود و بیابد."

We have digressed from the purpose of our argument, although whatsoever is mentioned serveth only to confirm our purpose. By God! However great our desire to be brief, yet we feel we cannot restrain our pen. Notwithstanding all that we have mentioned, how innumerable are the pearls which have remained unpierced in the shell of our heart! How many the húrís of inner meaning that are as yet concealed within the chambers of divine wisdom! None hath yet approached them;—húrís, "whom no man nor spirit hath touched before." Notwithstanding all that hath been said, it seemeth as if not one letter of our purpose hath been uttered, nor a single sign divulged concerning our object. When will a faithful seeker be found who will don the garb of pilgrimage, attain the Ka'bih of the heart's desire, and, without ear or tongue, discover the mysteries of divine utterance?

اختصار: سخن را کوتاه کردن- بسنده کردن

اقل: کمترین، از کم هم کمتر

زمام قلم: افسار قلم، عنان قلم

ناسفته: تراشیده نشده، دست نخورده

حوریات: حوریه ها، ملائکه آسمانی، در آثار مبارکه منظور الواح نازله و در مقامی به معارف و حقایق عالیه اطلاق شده است.

غرف: طبقات فوقانی، بالاخانه، حجره فوقانی، برداشتن آب با دست

مس: لمس کردن، دست مالیدن، عارض شدن

احرام: لباس حج، قصد حج کردن

سوره الرحمن آیه ۵۶ "لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ".

قبل از این ایشان را نه هیچ انسانی و نه جنی لمس نکرده است.

این آیه در وصف حوری های بهشتی است که میفرمایند وقتی اهل ایمان وارد بهشت میشوند حوری هایی از ایشان پذیرایی میکنند که قبل از ایشان نه انسان دیگری و نه جنی ایشان را لمس نکرده است. اشراق خاوری مینویسد: ولکن حقیقت معنی این آیه و امثال آن و حقیقت مقصود از حوران بهشتی که قبل از اهل ایمان کسی به آنها دست نیافته است در الواح و کلمات حق تعالی در این ظهور اعظم ذکر شده که عبارت از معارف و حقایق عالیه است که در الواح مبارکه نازل و قبل از مومنین به این امر مبارک دیگران از سایر ملل و طوایف به این حقایق مستوره و معارف لطیفه دست نیافته اند.

جنس استدلال/قیاس: بیانی-اشراقی سلبی (ابوفاتیک/نفسی: اقرار به لادراکیت لفظ) با تمثیل های عرفانی (لالی ناسفته/حوریات معنا) + قیاس شرطی ارشادی («اگر محرم یابد ⇒ وصول بی گوش و لسان»); تکیه بر مخیلات و تعلیل معرفت شناختی آمادگی قابل، نه قیاس صوری.

صورت منطقی و استدلالی

P1: اگر بیان الهی به مرتبه ای برسد (یعنی در مقام تجلی تام ظهور یابد)،

P₂: و اگر این بیان نشأت گرفته از «صبح صمدانی» و «صباى مدینه‌ی سبای لایزالى» باشد (یعنی از منبع لایتناهی و حقیقت غیبی صادر شود)،

C₁: آنگاه اشاراتش جان را بشارت می‌دهد، و بی‌واسطه‌ی لفظ، اسرار و رموز را کشف می‌کند.

P₃: اگر بیان بدون لفظ و لسان قادر باشد معانی را کشف کند،

P₄: و اگر این بیان، قدرت دارد که در موجودات حسی چون بلبلان فراق، ناله و قاعده‌ی عشق را پدید آورد،

C₂: پس این بیان، ظهور غیرلفظی حقیقت است که بر قلوب مستعد و ارواح عاشق، دقایق رموز و رقایق معانی را تلقین می‌کند.

P₅: اگر عنایت الهی به چنان مرتبه‌ای از تجلی رسیده که حتی «روح القدس» دچار حسرت می‌شود،

C₃: پس این لحظه از وحی، فراتر از ادراک موجودات مثالی و ملکی است، و محتوای آن در حیطه‌ی الفاظ نمی‌گنجد.

P₆: اگر بیان الهی می‌تواند به قطره، امواج بحری ببخشد و ذره را به خورشید بدل سازد،

P₇: و اگر در نتیجه‌ی آن، حتی جعل به نافه‌ی مشک میل پیدا می‌کند و خفاش در برابر آفتاب قرار می‌گیرد،

C₄: پس این بیان، چنان اشراقی دارد که تحول در مراتب وجودی ایجاد می‌کند؛ یعنی مس وجود را به طلا بدل می‌کند.

P₈: اگر نفخه‌ی الهی به مردگان رسیده و آنها را برخاسته نموده،

P₉: و اگر به جاهلان جایگاه صدر داده، و ظالمان را در نظام عدل الهی جای داده،

C₅: پس بیان الهی، نه تنها قدرت احیاء و تعلیم دارد، بلکه قادر به بازسازی بنیادهای وجودی، اخلاق و اجتماعی بشر نیز هست.

تحلیلی هرمنوتیکی

در این فقره، حضرت بهاءالله آشکارا به محدودیت زبان در مقام افشای حقیقت اشاره می‌فرمایند. این موضع، در سنت عرفانی اسلامی و نیز در فلسفه‌ی زبان هرمنوتیکی، به‌ویژه در نزد فیلسوفانی چون هایدگر و ریکور، جایگاهی بنیادین دارد: حقیقت، به‌تمامه قابل انتقال در زبان نیست؛ بلکه زبان، تنها حامل اشاره به حقیقت است، نه انکشاف کامل آن.

عبارت کلیدی «زمام قلم از دست رفته» نشان می‌دهد که فیض الهام آن‌چنان جاری است که مرزهای عقل و تدبیر بشری زبان، کفایت بیان آن را ندارند. این فراز، در ساختار هرمنوتیکی، معادل همان سطح اشارت و لطایف در حدیث امام صادق است؛ آنجا که بیان از عبارت می‌گذرد و وارد اقلیم‌هایی می‌شود که تنها «اولیا» و «انبیا» با آنها انس دارند.

تعبیر «لثالی بی‌شمار ناسفته در صدف قلب» بر مفهومی تأویلی دلالت دارد که در عرفان اسلامی، در آثار ابن عربی و صدرالدین قونوی نیز مطرح می‌شود: حقیقت، در درون قلب سالک نهفته است، و گشودن آن نه با تحلیل عقلانی بلکه با سلوک و اشراق ممکن است. این «لثالی» همان حقایق است که امام صادق می‌فرماید برای انبیا است.

عبارت: «چه مقدار حوریات معانی که در غرف‌های حکمت مستور گشته» از قوی‌ترین تعبیر تأویلی-رمزی در آثار حضرت بهاءالله است. «حوریات» به‌عنوان رمزی برای معانی لطیف و لایدرک و فرابشری، در «غرف»ی که اشاره به مقامات معرفت و حکمت دارد، مستورند. این استعاره، با حدیث حضرت علی که فرمودند هر آیه‌ای دارای مطلع است، مطابقت تام دارد؛ چراکه آن مطلع نیز، ناظر به امر مستوری است که تنها برای اهل باطن متجلی می‌شود.

اما مهم‌ترین بخش فقره، این جمله است: «گویا حرفی از مقصود ذکر نشد و رمزی از مطلوب مذکور نیامد» در اینجا، برخلاف ظاهر، نه انکار بلکه تأکید بر غیبت در حضور صورت می‌گیرد: حقیقت در تمام فقرات جاری بوده، اما ظاهر آن برای غیرمحرّم، معادل غیبت است. درست به همین معنا، در سنت تأویلی امامیه، حقیقت، بدون محرم تأویلی قابل دریافت نیست. پس این جمله نه از سر تواضع بلکه به‌مثابه استراتژی هرمنوتیکی برای تفکیک میان اهل ظاهر و اهل باطن است.

و در نهایت: «تا کی محرمی یافت شود و احرام حرم دوست بندد و به کعبه مقصود واصل گردد و بی‌گوش و لسان اسرار بیان بشنود و بیابد» این جمله، نوعی هرمنوتیک سلوکی را ارائه می‌دهد: حقیقت، از طریق زبان و گوش و ذهن درک نمی‌شود، بلکه تنها برای سالکی که «احرام» بندد، یعنی تظہیر شود و مهیای ورود گردد، قابل دریافت است. این دقیقاً همان مفهومی است که در سنت امام صادق به‌صورت «لطایف» و «حقایق» برای اولیا و انبیا توصیف شده و در حدیث امام علی نیز

این فقره، به وضوح بیانگر وحدت تأویل و تنزیل است: از یک‌سو، متن نازل شده و «قلم» در حال نگاشتن است؛ یعنی تنزیل در جریان است؛ از سوی دیگر، لایه‌های معنایی متن، در «غرفات»، «صدف قلب»، و «حوریات مستور» قرار دارند و تنها با عبور از ظاهر و ورود به باطن، مکشوف می‌شوند؛ یعنی تأویل.

این همان ساختاری است که در سنت شیعی و عرفانی به عنوان "تأویل حقیقی" شناخته می‌شود: بازگشت از لفظ به معنا، و از معنا به وجود. در اصطلاح عرفانی، این تأویل وجودی است، نه صرفاً معنایی. در سنت تفسیری حضرت بهاء‌الله، زبان، حامل تنزیل است، اما حقیقت آن زبان، تنها در تأویل قلبی و شهودی قابل وصول است. از این رو، آثار ایشان هم «نازل شده» اند و هم «باطنی و تأویلی اند»؛ و هر دو ساحت، بدون دیگری، ناقص است.

بند ۷۹: تبیین «غمام» به مثابه امورِ مخالفِ نفس (تغییر احکام/رسوم، تقدّم مؤمنان، شئونات بشری مظهر) که حجاب ادراکِ ظهور می‌شود.

"پس، از این بیانات محکمه واضحه لائحہ مقصود از سماء در آیه مُنزله معلوم شد و مفهوم گشت. و اینکه می‌فرماید: با ابر و غمام نازل می‌شود مقصود از ابر آن اموری است که مخالف نفس و هوای ناس است. چنانچه ذکر شد در آیه مذکوره: "أَفْكَمًا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ." مثلاً از قبیل تغییر احکام و تبدیل شرائع و ارتفاع قواعد و رسوم عادیّه و تقدّم مؤمنین از عوام بر معرضین از علماء. و همچنین ظهور آن جمال ازلی بر حدودات بشریّه از اکل و شرب و فقر و غنا و عزّت و ذلّت و نوم و یقظه و امثال آن، از آن چیزهائی که مردم را به شبهه می‌اندازد و منع می‌نماید. همه این حجابات به غمام تعبیر شده."

The heart must needs therefore be cleansed from the idle sayings of men, and sanctified from every earthly affection, so that it may discover the hidden meaning of divine inspiration, and become the treasury of the mysteries of divine knowledge. Thus hath it been said: "He that treadeth the snow-white Path, and followeth in the footsteps of the Crimson Pillar, shall never attain unto his abode unless his hands are empty of those worldly things cherished by men." This is the prime requisite of whosoever treadeth this path. Ponder thereon, that, with eyes unveiled, thou mayest perceive the truth of these words.

اکل و شرب: خوردن و نوشیدن
نوم: خواب
یقظه: بیداری، آگاهی

"مقصود از ابر آن اموری است که مخالف نفس و هوای ناس است"

تغییر احکام و تبدیل شرائع و ارتفاع قواعد و رسوم عادیّه و تقدّم مؤمنین از عوام بر معرضین از علماء. و همچنین ظهور آن جمال ازلی بر حدودات بشریّه از اکل و شرب و فقر و غنا و عزّت و ذلّت و نوم و یقظه و امثال آن، از آن چیزهائی که مردم را به شبهه می‌اندازد و منع می‌نماید.

سوره بقره آیه ۸۷ "أَفْكَمًا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ." هرگاه برای شما رسولی مخالف میل و خواسته تان آمد، سرکشی کردید، پاره ای را تکذیب نمودید و پاره ای را کشتید.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی نص با استشهاد قرآنی («أَفْكَمًا جَاءَكُمْ رَسُولٌ...») + قیاس استثنایی منفصل حقیقی («یا غمام = ابر جوئی → نامناسب با سیاق؛ یا حُجُبٍ معنوی/اجتماعی مخالفِ هوی → موافق سیاق ⇒ ثانی») همراه با تعلیل معرفت‌شناختی حجاب‌رُدایی.

صورت منطقی و استدلالی

صورت اول – تبیین واژه‌ی "سماء" (آسمان) در آیه:

P₁: اگر الفاظ آیات در بسیاری موارد دارای معنای رمزی و تأویلی‌اند،

P₂: و اگر ظهور مظاهر الهی از سماء نازل شدن تعبیر شده،

C₁: پس «سماء» در آیه، کنایه از مرتبه‌ی غیب و امر الهی است نه آسمان جسمانی.

صورت دوم – تفسیر «نزول با ابر و غمام»:

P₃: اگر در آیه آمده است که ظهور الهی با «ابر و غمام» همراه است،

P₄: و اگر در آیه‌ی دیگر قرآن (بقره: ۸۷) ذکر شده است که انسان‌ها وقتی پیامبران برخلاف امیال‌شان می‌آورند، آنان را

تکذیب و حتی قتل می‌کنند،

C₂: پس «ابر» در این آیه، کنایه از اموری است که با نفس و میل عوام ناسازگار است (مثلاً تغییر شرائع، رفع رسوم، سلب منزلت از علمای غیرمؤمن و تقدیم مؤمنان).

- صورت سوم – تبیین مصادیق «ابر» و «حجبات» در ظهور پیامبر:
- P₅: اگر ظهور پیامبران با شرایط بشری (همچون خوردن، خوابیدن، فقر، ذلت و امثال آن) همراه باشد،
- P₆: و اگر این ویژگی‌های بشری موجب شبهه و انکار مردم می‌شود،
- C₃: پس این شرایط بشری، حجاب‌هایی‌اند که مردم را از شناخت حقیقت بازمی‌دارند، و به آن‌ها در قرآن، تعبیر "غمام" اطلاق شده است.
- C₄: بنابراین، مراد از «نزول از آسمان با ابر و غمام» در آیات، ظهور پیامبر از عالم امر الهی است، با خصوصیتی که با تمایلات و تصورات مردمان در تعارض است؛ و این تعارض باعث شبهه و انکار می‌گردد.

تحلیل هرمنوتیکی:

مفهوم "سماء": حضرت بهاءالله، با الهام از سنت تأویلی شیعی (مانند باطن‌گرایی اسماعیلی و عرفان ابن عربی)، آسمان را نه مکان فیزیکی، بلکه مرتبه‌ی الهی وجود می‌دانند؛ یعنی جایی که امر خداوند از آن نازل می‌شود (ر.ک. آیه: «يُذَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» – سجده: ۵).

مفهوم "ابر و غمام": این واژه‌ها که در قرآن معمولاً در زمینه‌ی انتظار بنی‌اسرائیل برای تجلی خداوند آمده‌اند (مثلاً بقره: ۲۱۰)، در این تفسیر، به حجاب‌های روانی، اجتماعی، فرهنگی و معرفتی تعبیر می‌شوند. "ابر" به آنچه موجب کراهت نفس است: تغییر احکام، تضعیف سنت‌های جاافتاده، صعود مردمان عادی به جایگاه مؤمنان. "غمام" نیز ناظر به جنبه‌ی بشری پیامبر است که به دیده‌ی مردم مانع پذیرش مقام الهی او می‌شود.

متن به نقد مستقیم رویه‌های سنت‌گرایانه در مواجهه با پیامبران می‌پردازد؛ آنان که چون پیام تازه‌ای برخلاف عادت‌ها و رسوم می‌آید، یا تکذیب می‌کنند یا دشمنی می‌ورزند. این با مضمون قرآنی کاملاً هم‌خوان است (بقره: ۸۷ و آل عمران: ۱۸۳). در نهایت، حضرت بهاءالله نشان می‌دهند که درک آیات بدون رجوع به تأویل باطنی و شهودی ممکن نیست؛ یعنی ظاهرگرایی نمی‌تواند مخاطب را به حقیقت برساند، مگر آنکه رمز "ابر و غمام" فهمیده شود.

بند ۸۰: «غمام» = شئونات بشری مظاهر که آسمان علم را می شکافد و دیدار شمس حقیقت را می پوشاند؛ منشأ شک عوام در بشریت انبیا

"و این است آن غمامی که سماوات علم و عرفان کلّ من فی الارض به آن می شکافد و شقّی می گردد چنانچه می فرماید: "يَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ." و همچنانکه غمام، ابصار ناس را منع می نماید از مشاهده شمس ظاهری، همین قسم هم این شئونات مذکوره مردم را منع می نماید از ادراک آن شمس حقیقی. چنانچه مذکور است در کتاب از لسان کفّار: "و قَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا." مثل اینکه ملاحظه می شد از انبیاء فقر ظاهری و ابتلای ظاهری و همچنین ملزومات عنصری جسدی از قبیل جوع و امراض و حوادث امکانیه. چون این مراتب از آن هیاکل قدسیّه ظاهر می شد مردم در صحراهای شکّ و ریب و بیابان های وهم و تحیر متحیر می ماندند که چگونه می شود نفسی از جانب خدا بیاید و اظهار غلبه نماید بر کلّ من علی الارض و علت خلق موجودات را به خود نسبت دهد چنانچه فرموده: "لَوْ لَا كَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ." و مع ذلک به این قسم ها مبتلا به امور جزئیّه شود؟ چنانچه شنیده اند از ابتلای هر نبی و اصحاب او از فقر و امراض و ذلّت، چنانچه سرهای اصحاب ایشان را در شهرها به هدیه می فرستادند و ایشان را منع می نمودند از آنچه به آن مأمور بودند و هر کدام در دست اعدای دین مبتلا بودند به قسمی که بر ایشان وارد می آوردند آنچه اراده می نمودند."

These are the "clouds" that cause the heavens of the knowledge and understanding of all that dwell on earth to be cloven asunder. Even as He hath revealed: "On that day shall the heaven be cloven by the clouds." Even as the clouds prevent the eyes of men from beholding the sun, so do these things hinder the souls of men from recognizing the light of the divine Luminary. To this beareth witness that which hath proceeded out of the mouth of the unbelievers as revealed in the sacred Book: "And they have said: 'What manner of apostle is this? He eateth food, and walketh the streets. Unless an angel be sent down and take part in His warnings, we will not believe.'" Other Prophets, similarly, have been subject to poverty and afflictions, to hunger, and to the ills and chances of this world. As these holy Persons were subject to such needs and wants, the people were, consequently, lost in the wilds of misgivings and doubts, and were afflicted with bewilderment and perplexity. How, they wondered, could such a person be sent down from God, assert His ascendancy over all the peoples and kindreds of the earth, and claim Himself to be the goal of all creation—even as He hath said: "But for Thee, I would not have created all that are in heaven and on earth"—and yet be subject to such trivial things? You must undoubtedly have been informed of the tribulations, the poverty, the ills, and the degradation that have befallen every Prophet of God and His companions. You must have heard how the heads of their followers were sent as presents unto different cities, how grievously they were hindered from that whereunto they were commanded. Each and every one of them fell a prey to the hands of the enemies of His Cause, and had to suffer whatsoever they decreed.

کلّ من فی الارض: همه ی مردم روی زمین
شق: متفرق ساختن، پاره کردن، شکافتن
ابصار ناس: چشمهای مردم
ملزومات: چیزهایی که مورد لزوم است، لازم شده ها
حوادث: اتفاقات

سوره فرقان آیه ۲۵: "يَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ."
روزی که آسمان به ابر شکافته میشود و ملائکه را فرو میفرستیم فرو فرستادنی.

سوره فرقان آیه ۷: "وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا." این چه رسولی است که خوردنی میخورد و در بازارها راه میرود. چرا فرشته ای همراه او فرستاده نشد که مردم را بترساند و بیم دهنده باشد.

"لَوْلَا كَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ." اگر تو نبودی جهان را خلق نمیکردم.

از احادیث است که اولین بار در کتاب شریف مناقب ابن شهر آشوب صفحه ۲۱۷ آمده است. ابن شهر آشوب مازندارانی که از علمای قرن ششم هجری است، این عبارت را بدون هیچ سندی و به صورت کاملاً مرسل بیان کرده است. مرحوم علامه مجلسی نیز علاوه بر کتاب مرآة العقول فی شرح العقول فی شرح اخبار آل الرسول، در کتاب شریف بحار الانوار (جلد ۱۶ صفحه ۲۰۵ و جلد ۷۱ صفحه ۱۱۵) نیز این عبارت را آورده است. ملا محمد صالح مازندرانی، ملا محسن فیض کاشانی، ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و ... هم از این حدیث با یا بدون ذکر منبع یاد کرده اند.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی نص («يَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ») + استقرای نقلی-تاریخی (آیه «ما لهذا الرسول يأكل الطعام...») برای الگوی دائمی اعتراض؛ قیاس شرطی/استثنایی منفصل («اگر به شئونات عنصری نظر شود ⇒ حجاب و انکار؛ اگر به حقیقت رسالت نظر شود ⇒ کشف و ایمان») با تمثیل طبیعی غمام/شمس و تعلیل معرفت شناختی حجاب توقعات.

تحلیل منطقی و صوری

- P1: اگر «سما» در آیات به معنی مراتب علم و عرفان الهی تعبیر شود،
P2: و اگر «غمام» (ابر) نشانه‌ی موانع ادراک حقیقت در ظهور انبیاء باشد،
C1: پس «تشقق السماء بالغمام» کنایه از آن است که مراتب معرفت قدسی به سبب ظهور پیامبر در شرایط ناساز با توقعات مردم، دچار انشقاق و حجاب می‌شود.
P3: اگر کفار بهانه می‌گیرند که چرا این پیامبر مانند ما می‌خورد، راه می‌رود و فرشته نیست (الفرقان: ۷)،
P4: و اگر این بهانه‌ها بر اساس انتظار نادرست از پیام‌آور الهی است،
C2: پس یکی از مظاهر «غمام» همان شرایط عنصری و بشری پیامبر است که حجاب فهم مردم می‌شود.
P5: اگر پیامبران از جانب خدا ادعای ربوبیت مآذون دارند (یعنی دلیل خلق را به خود نسبت می‌دهند؛ «لَوْلَا كَمَا...»)،
P6: و اگر در عین حال، در عالم ناسوت دچار فقر، بیماری، ذلت، و قتل می‌شوند،
P7: و اگر مردم این تضاد میان «ادعای قدسی» و «واقعیت زمینی» را نمی‌پذیرند،
C3: پس آنچه مانع مردم از ایمان می‌شود، همان درک غیرتاویلی و ظاهرگرایانه از نسبت الهی و بشری در مظاهر ظهور است.
C4: پس «تشقق السماء بالغمام»، «أكل الطعام»، «يمشي في الأسواق»، و «ذلت و فقر انبیاء»، همگی نشانه‌هایی‌اند از بروز حقیقت قدسی در قالب ناسوتی و محدود، که چون با توقعات عرفی و ظاهرگرایانه مردم ناسازگار است، آنان را به انکار و تحیر وامی‌دارد.

تحلیل هرمنوتیکی. عرفانی. فلسفی

۱. تأویل «سما» و «تشقق»: در اینجا، حضرت بهاء الله تعبیر بسیار خاصی از آیه قرآنی «يَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ» (فرقان: ۲۵) ارائه می‌کنند. در تفاسیر رایج (مثلاً فخر رازی یا طباطبائی)، این آیه ناظر به قیامت صغری یا کبری است. اما در اینجا، تأویل عرفانی مبتنی بر این است که:
"سما" = مراتب علم، عرفان، و قدس.

"تشقق" = انشقاق حجاب‌های معرفت؛ یعنی آشکار شدن یا شکافتن حجاب علم ظاهر توسط غمام.
"غمام" = مظاهر ناسوتی پیامبر که در ذهن مردمان حجاب فهم حقیقت می‌شوند. یعنی، غمام، ابزاری نیست برای تجلی نور، بلکه برای اختفای آن؛ همان‌گونه که ابر، خورشید را می‌پوشاند.

۲. تمثیل دقیق از "حجاب ناسوت" و "توقع الوهی"

جمله‌ی قرآنی «وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ» (فرقان: ۷) در اینجا به عنوان مصداق تاریخی-قرآنی حجاب بودن ناسوت پیامبر مطرح شده است. مردم نمی‌توانند بپذیرند که کسی که می‌خورد، راه می‌رود، فقیر است، و مبتلا

به آلام بشری است، در عین حال فرستاده خدا باشد. این نگرش کاملاً با فلسفه تجسّد کلمه در قالب ماده در عرفان اسلامی همخوانی دارد، همان گونه که در ابن عربی، سهروردی، و ملاصدرا یافت می شود (برای نمونه، نگاه کنید به الفتوحات المکیه، ج ۱، باب تجلیات ناسوتی).
۳. استناد به حدیث «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ»

این حدیث که در متون عرفانی و فلسفی شیعه به وفور نقل شده (مثلاً در آثار ابن عربی، ملاصدرا، و مجلسی)، به این معناست که پیامبر نقطه‌ی غایبی خلق است. حضرت بهاء الله آن را با سؤالی مواجه می کنند: اگر چنین است، چگونه ممکن است این فرد به فقر، ابتلا، و قتل دچار شود؟
پاسخ ایشان تلویحاً این است که: ناسوت عاریتی است؛ ظهور حقیقت در قالب ماده لزوماً به معنای ضعف آن حقیقت نیست.

بند ۸۱: غَمَامِ تیره = تبدیلاتِ شریعت و شکستنِ عاداتِ موروث که چشمِ عرفانِ مقلدان را از شمسِ الهی حجاب می‌کند

"و این معلوم است که تغییرات و تبدیلات که در هر ظهور واقع می‌شود همان غمامی است تیره که حائل می‌شود بصرِ عرفانِ عباد را از معرفت آن شمس الهی که از مشرق هویتِ اشراق فرموده. زیرا که سال‌ها عباد بر تقلید آباء و اجداد باقی هستند و به آداب و طریقی که در آن شریعت مقرر شده تربیت یافته‌اند، یک مرتبه بشنوند و یا ملاحظه نمایند شخصی که در میان ایشان بوده و در جمیع حدودات بشریه با ایشان یکسان است و مع ذلک جمیع آن حدودات شرعیه که در قرن‌های متواتره به آن تربیت یافته‌اند

و مخالف و منکر آن را کافر و فاسق و فاجر دانسته‌اند همه را از میان بردارد، البته این امور حجاب و غمام است از برای آنهایی که قلوبشان از سلسبیل انقطاع نچشیده و از کوثر معرفت نیاشامیده. و به مجرد استماع این امور چنان محتجب از ادراک آن شمس می‌مانند که دیگری سؤال و جواب حکم بر کفرش می‌کنند و فتوی بر قتلش می‌دهند چنانچه دیده‌اند و شنیده‌اند از قرون اولی و این زمان نیز ملاحظه شد."

It is evident that the changes brought about in every Dispensation constitute the dark clouds that intervene between the eye of man's understanding and the divine Luminary which shineth forth from the dayspring of the divine Essence. Consider how men for generations have been blindly imitating their fathers, and have been trained according to such ways and manners as have been laid down by the dictates of their Faith. Were these men, therefore, to discover suddenly that a Man, Who hath been living in their midst, Who, with respect to every human limitation, hath been their equal, had risen to abolish every established principle imposed by their Faith—principles by which for centuries they have been disciplined, and every opposer and denier of which they have come to regard as infidel, profligate and wicked—they would of a certainty be veiled and hindered from acknowledging His truth. Such things are as "clouds" that veil the eyes of those whose inner being hath not tasted the Salsabíl of detachment, nor drunk from the Kawthar of the knowledge of God. Such men, when acquainted with these circumstances, become so veiled that without the least question, they pronounce the Manifestation of God an infidel, and sentence Him to death. You must have heard of such things taking place all down the ages, and are now observing them in these days.

حائل: مانع و حجاب بین دو چیز، تغییر دهنده

متواتره: پی در پی، پشت سر هم گفته شده

فاسق: بدکار

فاجر: فاسق، بدکار

فتوی: دستور فقهی، حکم و رای فقیه و حاکم شرع

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی + استقرای تاریخی-اجتماعی (الگوی تکرارشوندهٔ تکفیر/تفسیق در قبال تغییرات) + قیاس شرطی/استثنایی حقیقی («دل منقطع و شارب کوثر معرفت» = کشف شمس؛ دل مقلد عادات = حکم کفر و فتوی به قتل بی‌سؤال).

تحلیل منطقی و صوری

P1: در هر ظهور جدید، تغییراتی بنیادین در شرایع، احکام، و سنن دینی قبلی روی می‌دهد.

P2: مردم، سالیان دراز در فضای تعلیمات و آداب دینی پیشین تربیت یافته‌اند، و آن را عین حقیقت و معیار کفر و ایمان می‌دانند.

P3: پیامبر جدید، در ظاهر انسانی شبیه مردم است، اما شریعت سابق را نسخ یا اصلاح می‌کند.

C1: پس این تغییرات شدید، برای مردمی که هنوز از سرچشمه انقطاع نچشیده‌اند، به مثابه «غمام» و حجاب معرفت خواهد بود.

P4: چون مردم بدون تأمل و فهم با شنیدن این نسخ و تغییرات دچار آشوب فکری می‌شوند،

P5: و چون ذهن آنان با تعصب، تقلید، و ترس از ترک سنت‌های آبا اجدادی بسته شده است،

C2: پس در مواجهه با پیامبر جدید، بلافاصله حکم به کفر و قتل او می‌دهند، بدون طلب برهان یا گفت‌وگو.

تحلیل هرمنوتیکی و روان‌شناختی

این فقره از مهم‌ترین فقرات در باب ساختار باطنی و معرفتی مقاومت دینی سنت‌گرایانه در برابر حقیقت متعالی و نو است. حضرت بهاءالله در اینجا چند مؤلفه بنیادین در پدیدارشناسی انکار حقیقت را برمی‌شمرند:

الف. حجاب سنت و تقلید:

آموزه‌های سنتی، اگرچه در زمان خود ابزار هدایت بودند، در طول زمان به صورت‌های جزئی و نامرئی بر باطن انسان‌ها استیلا یافته‌اند. چنین شکل‌هایی را می‌توان در زبان پل ریکور، «symbolic sedimentation» (رسوب‌های نمادین) نامید. بهاءالله بیان می‌کنند که این رسوبات سنتی چنان در ذهن نهادینه شده‌اند که هر شکلی از تحول دینی، نوعی هجوم به هستی روانی و اجتماعی افراد تلقی می‌شود.

ب. اشتباه در تبیین الوهیت و ناسوت:

مردم نمی‌توانند میان «ظهور» حقیقت در قالب انسانی و حقیقت ذاتی تفکیک قائل شوند. بنابراین اگر فردی در همه شؤون انسانی مشابه آنان است، چگونه می‌تواند مأذون از جانب خدا باشد؟ این نکته همان است که در پاره‌های پیشین با مثال "یاکل الطعام و یمشی فی الاسواق" طرح شد.

ج. نسخ شریعت به مثابه طغیان:

یکی از مؤثرترین حجاب‌ها در تاریخ ادیان، نسخ یا اصلاح شریعت سابق است. مردم نه تنها از جهت عاطفی بلکه معرفتی نیز اصلاح دین خود را نوعی نفی هویت، تاریخ، و حقیقت مطلق تلقی می‌کنند. لذا به مجرد شنیدن چنین تحولی، واکنش دفاعی و تهاجمی بروز می‌دهند.

د. انقطاع و کوثر معرفت:

در پایان، حضرت بهاءالله بیان می‌دارند که تنها کسانی می‌توانند از پس این «غمام» عبور کنند که از «سلسبیل انقطاع» چشمیده باشند. یعنی این گذر معرفتی، نیازمند انقطاع وجودی از دلبستگی‌های عرفی، اجتماعی، و مفهومی نسبت به دین است. این همان است که در عرفان ابن عربی «فناء فی العقل» یا نزد قونوی «سیر از حدود معقولات» نامیده شده.

بند ۸۲: رهایی از حُجَبِ ظلمانی و غَمَامِ امتحان؛ شناختِ مظهر «به نفسِ او» و اکتفا به حَجَّتِ واحد برای وصول به منبع فیض

"پس باید جهدی نمود تا به اعانت غیبی از این حجابات ظلمانی و غمام امتحانات ربّانی از مشاهده آن جمال نورانی ممنوع نشویم و او را به نفس او بشناسیم و اگر هم حَجَّتِ بخواییم به یک حَجَّت و برهان اکتفا نمائیم تا به منبع فیض نامتناهی که جمیع فیوضات نزد او معدوم صرف است فائز گردیم نه آنکه هر روز به خیالی اعتراض نمائیم و به هوائی تمسک جوئیم."

It behooveth us, therefore, to make the utmost endeavor, that, by God's invisible assistance, these dark veils, these clouds of Heaven-sent trials, may not hinder us from beholding the beauty of His shining Countenance, and that we may recognize Him only by His own Self. And should we ask for a testimony of His truth, we should content ourselves with one, and only one, that thereby we may attain unto Him Who is the Fountainhead of infinite grace, and in Whose presence all the world's abundance fadeth into nothingness, that we may cease to cavil at Him every day and to cleave unto our own idle fancy.

اعانت: کمک، مدد

جنس استدلال/قیاس: بیانی-ارشادی با قیاس شرطی/لُزومی («انقطاع و اکتفا به حَجَّتِ واحد $\Rightarrow$ عدم منع از مشاهده جمال؛ کثرتِ اعتراضاتِ خیالی $\Rightarrow$ حرمان») و تعلیل معرفت‌شناختی (حُجَّتِ ذاتی مظهر).

بازسازی صوری و منطقی

P₁: در مسیر شناخت حقیقت متعالی (جمال نورانی)، حجابات ظلمانی و آزمون‌های ربّانی (غمام امتحانات) مانع ادراک و معرفت می‌شوند.

P₂: این موانع، نه صرفاً بیرونی، بلکه درونی و روان‌شناختی‌اند و ناشی از تمسک انسان به اوهام و تمایلات ذهنی و نفسانی است.

P₃: ادراک حقیقی مظهر الهی، نیازمند شناخت او به "نفس او" است، نه از راه مقایسات ذهنی، توقعات پیشینی یا استدلال‌های متکثر.

P₄: اگر نیاز به برهان هم باشد، باید به یک حَجَّت و دلیل کافی بسنده کرد، نه آن‌که هر روز با پرسشی موهوم یا خیالی جدید، حقیقت را انکار کرد.

P₅: هرگونه تمسک مفرط به براهین متوالی و اعتراضات ذهنی، نتیجه‌ی دلبستگی به خویش و هوس‌های ذهنی (هوای نفس) است.

C: پس، باید با استعانت از امداد غیبی و با مجاهده‌ی درونی، از این حجب ظلمانی عبور کرد و با صرف‌نظر از وسوسه‌ی اعتراضات متوالی، به معرفت مستقیم و شهودی جمال الهی رسید، تا به منبع فیض نامتناهی راه یابیم؛ همان‌که همه‌ی فیوضات در برابر او معدوم صرف‌اند.

تحلیل هرمنوتیکی و روان‌شناختی

در این فقره، حضرت بهاء‌الله به یکی از عمیق‌ترین لایه‌های معرفت‌شناسی دینی اشاره می‌فرمایند؛ یعنی نسبت میان معرفت حقیقی، موانع درونی، و نقش تعلّقات ذهنی در تحریف یا تأخیر ادراک حقیقت.

الف. تمایز میان شناخت به "نفس او" و شناخت بر اساس حَجَّتِ طلبی:

در اینجا تقابل مهمی ترسیم می‌شود میان: معرفت به نفس‌شیء (یعنی معرفت شهودی، حضوری، و بی‌واسطه)، و معرفت از راه احتجاج و قیاس (یعنی معرفت اکتسابی، مشروط، و متکثر). شناخت حقیقت از راه "نفس او" به‌نوعی یادآور سنت عرفانی و فلسفی معرفت حضوری (به‌ویژه در حکمت متعالیه و عرفان ابن عربی) است؛ یعنی شناختی که از مجاهده‌ی باطنی و انقطاع کامل حاصل می‌شود، نه صرفاً از تراکم استدلالات.

ب. نقش تمایلات ذهنی در تولید حجب ظلمانی: تمایلات، خیالات و اعتراضات مکرر، خود نوعی "هجمه معرفتی" به حقیقت‌اند. در اصطلاح بل ریکور، این حالت می‌تواند در قالب «اراده‌ی سلطه بر معنا» (will-to-dominate-the-)

(meaning) تحلیل شود، جایی که سوژه‌ی معرفت نمی‌خواهد تسلیم حقیقت شود، بلکه می‌کوشد آن را در قالب‌های ذهنی خود فروکاهد.

ج. ایمان و پذیرش، نه از مسیر براهین متکثر، بلکه از مسیر اکتفا به یک برهان و طلب قلبی: اینجا به وضوح نوعی نقد از معرفت‌طلبی صرفاً عقلانی، و تمجید از معرفتی که با «اعانت غیبی» و «انقطاع» همراه باشد دیده می‌شود. شناخت حقیقت، برخلاف الگوی دکارتی شک روشمند و تجمع دلایل، نوعی سلوک باطنی است که هرگونه «اعتراض ذهنی روزمره» آن را مخدوش می‌کند.

د. معرفت به عنوان سلوک، نه فقط فهم: از منظر پدیدارشناختی-دینی، حقیقت امری نیست که فهمیده شود، بلکه باید با آن زیست کرد. لذا بهاء‌الله دعوت می‌فرماید که فرد از وسوسه‌ی پرسش‌های ذهنی رها شود، و با مجاهده درونی و اتکا به امداد غیبی، به معرفت حضوری راه یابد.

بند ۸۳: تفسیر «يَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» به علائم ظهور بعد؛ نقدِ ظاهرگرایی قیامتی علما با وجودِ تلویحاتِ پیشین سبحان الله، با وجود اینکه از قبل این امورات را به تلویحات عجیبه و اشارات غریبه خبر داده‌اند تا جمیع ناس اطلاع یابند و در آن روز خود را از بحر البحور فیوضات محروم نسازند مع ذلک امر چنین واقع می شود که مشهود است. و این مضمونات در قرآن هم نازل شده چنانچه می فرماید: "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ." و علمای ظاهر بعضی این آیه را از علائم قیامت موهوم که خود تعقل نموده‌اند گرفته‌اند و مضمون آن این است: آیا انتظار می کشند مگر اینکه بیاید آنها را خدا در سایه ای از ابر؟ و حال آنکه این مضمون در اکثر کتب سماوی مذکور است و در همه اماکن در ذکر علامات ظهور بعد ذکر فرموده‌اند چنانچه از قبل ذکر شد.

Gracious God! Notwithstanding the warning which, in marvelously symbolic language and subtle allusions, hath been uttered in days past, and which was intended to awaken the peoples of the world and to prevent them from being deprived of their share of the billowing ocean of God's grace, yet such things as have already been witnessed have come to pass! Reference to these things hath also been made in the Qur'án, as witnessed by this verse: "What can such expect but that God should come down to them overshadowed with clouds?" A number of the divines, who hold firmly to the letter of the Word of God, have come to regard this verse as one of the signs of that expected resurrection which is born of their idle fancy. This, notwithstanding the fact that similar references have been made in most of the heavenly Books, and have been recorded in all the passages connected with the signs of the coming Manifestation.

بحر البحور: دریای دریاها، مقصود مظهر الهی است.

سوره بقره، آیه ۲۱۰: "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ."

آیا منتظرند که خداوند در سایه بان هائی از ابرها بیاید؟

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان مینویسد: منظور امر خدا است، نه خود خدا، مانند عبارت (جاء ربك)، و عبارت (و یأتیهم الله)، و بگوئیم منظور (جاء امر ربك) و (یأتیهم امر الله) است.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی نص + استقرای نقلی از کتب سماوی + قیاس استثنایی منفصل («یا نزول مادی قیامت موهوم → ناساز با سیاق؛ یا رمز ظهور موعود در پرده غمام → موافق سنت علائم»).

تحلیل منطقی و صوری

P₁: در متون وحیانی پیشین، ظهور حقیقت متعالی و حوادث مربوط به آن با تلویحات و اشارات پیچیده و رمزی (اشارات غریبه) پیش‌گویی شده است.

P₂: این اشارات، در کتب آسمانی، از جمله قرآن، آمده و هدف از آنها این بوده که مردم هنگام وقوع ظهور الهی از فیض آن محروم نشوند.

P₃: با وجود این، مردم هنگام تحقق واقعی آن اشارات، حقیقت را انکار می‌کنند و از درک آن عاجز می‌مانند، چنان که در حال حاضر نیز چنین است.

P₄: آیه‌ی "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ" نمونه‌ای از این اشارات قرآنی است که مورد سوءتفسیر قرار گرفته است.

P₅: علمای ظاهر، بدون تمسک به باطن وحی، این آیه را حمل بر قیامت جسمانی و وقایع تخیلی آخرت کرده‌اند، نه بر ظهور معنوی حقیقت در قالب بشری.

C: پس با آن که اشارات ظهور در متون آسمانی موجود بوده و مردم از قبل آگاه شده‌اند، به سبب سوءفهم رموز و معنای باطنی آیات، باز هم هنگام ظهور حقیقت، آن را انکار می‌کنند و از فیوضات آن محروم می‌مانند.

تحلیل هرمنوتیکی و روان‌شناختی

در این فقره، حضرت بهاءالله بر یکی از عمیق‌ترین بحران‌های تفسیری در سنت‌های وحیانی دست می‌گذارند: یعنی عدم درک رمزی، تأویلی، و غیرسطحی متون مقدس و فروگاهش معنای آن‌ها به مفاهیم جسمانی و موهوم. الف. «اشارات غریبه» و عقل رمزی:

در نظر بهاءالله، وحی الهی عمدتاً با زبان رمزی، نمادین، و ایحایی (نه صریح و مستقیم) با بشر سخن می‌گوید. این زبان نیازمند نوعی عقل تأویلی یا *logos hermeneutikos* است. اما مخاطبانی که صرفاً به ظواهر الفاظ اکتفا می‌کنند، فاقد این استعداد درک رمزی‌اند. آنان حتی با وجود وجود اشارات متعددی که از قبل داده شده، در روز ظهور آن را نمی‌شناسند. ب. «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» و سوءفهم تئولوژیک:

حضرت بهاءالله این آیه را نمونه‌ای از اشارات باطنی و تأویلی می‌دانند که اهل ظاهر آن را دچار تحریف معنوی کرده‌اند. این تحریف، نه صرفاً یک اشتباه تفسیری ساده، بلکه نتیجه‌ی یک جهل ساختاری در فهم نحوه‌ی تجلی الهی است: خداوند، در قالب "مظهر" و از میان انسان‌ها ظاهر می‌شود، اما ذهنیت عوام و علمای ظاهری، از الگوی *transcendent intervention* و نه *immanent manifestation* تبعیت می‌کند.

در این‌جا، اصطلاح «ظلل من الغمام» (سایه‌هایی از ابر) به مثابه نماد همان حجاب‌های روانی، تاریخی و تفسیری تحلیل می‌شود که حقیقت را در لفافه‌ای از تردید و ناآگاهی می‌پوشاند. آن‌ها انتظار آمدن خدا را در قالبی جسمانی دارند، حال آن‌که حضور او از طریق انسان مآذون صورت می‌پذیرد.

ج. بحران تفسیر و بحران ایمان

در این فقره، به نوعی «بحران» اشاره می‌شود: مردم حقیقت را می‌بینند اما آن را انکار می‌کنند، چون ابزار تفسیر صحیح را ندارند. گویی *epistemic blindness* به دلیل ترجیحات پیشینی (*prejudices*) مانع می‌شود که حضور خدا در لباس بشر را بپذیرند. از منظر روان‌شناختی، این انکار می‌تواند واکنشی دفاعی برای حفظ ثبات هویت دینی، ترس از بی‌ثباتی معنایی، و وابستگی به نظام‌های معرفتی تثبیت‌شده تلقی شود.

بند ۸۴: «دُخانِ مُبین» = اختلافات و نسخِ رسومِ عادی به مثابهٔ دخانِ امتحان؛ عذابِ نفسانیِ مستمرّ معترضان در مواجهه با علوّ امر

و همچنین می فرماید: "يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ يُغَشِّي النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ" که مضمون آن این است: روزی که می آید آسمان به دودی آشکار و فرو می گیرد مردم را و این است عذاب الیم. و همین امورات را که مغایر انفس خبیثه و مخالف هوای ناس است حضرت ربّ العزّه محکّ و میزان قرار داده و به آنها امتحان می فرماید عباد خود را و تمیز می دهد سعید را از شقیّ و مُعرض را از مقبل چنانچه مذکور شد. و اختلافات و نسخ و هدم رسومات عادیّه و انعدام اعلام محدوده را به دخان در آیه مذکوره تعبیر فرموده و کدام دخان است اعظم از این دخان که فرو گرفته همه ناس را و عذابی است برای آنها که هرچه می خواهند رفع آن نمایند قادر نیستند؟ و به نار نفس در هر حین به عذابی جدید معذبند زیرا که هرچه می شنوند که این امر بدیع الهی و حکم منبع صمدانی در اطراف ارض ظاهر شده و هر روز در علوّ است

ناری جدید در قلبوشان مشتعل می شود و آنچه ملاحظه می نمایند از قدرت و انقطاع و ثبوت این اصحاب که هر روز به عنایت الهی محکم تر و راسخ تر می شوند اضطراب تازه در نفوسشان ظاهر می گردد. در این ایّام که بحمدالله سطوت الهی چنان غلبه فرموده که جرئت تکلم ندارند و اگر یکی از اصحاب حقّ را که صد هزار جان به دل و جان رایگان در ره دوست ایثار می نماید ملاقات نمایند از خوف اظهار ایمان می کنند و چون خلوت می کنند به سبّ و لعن مشغول می شوند. چنانچه می فرماید: "وَ إِذَا لَقَوْكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوْا عَصَوْا عَٰلِيكُمْ الْآثَامَ مِنَ الْغَيْطِ قُلْ مُؤْتُوا بِعَٰثِرِكُمْ إِنَّا اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ."

Likewise, He saith: "On the day when the heaven shall give out a palpable smoke, which shall enshroud mankind: this will be an afflictive torment." The All-Glorious hath decreed these very things that are contrary to the desires of wicked men to be the touchstone and standard whereby He proveth His servants, that the just may be known from the wicked, and the faithful distinguished from the infidel. The symbolic term "smoke" denotes grave dissensions, the abrogation and demolition of recognized standards, and the utter destruction of their narrow-minded exponents. What smoke more dense and overpowering than the one which hath now enshrouded all the peoples of the world, which hath become a torment unto them, and from which they hopelessly fail to deliver themselves, however much they strive? So fierce is this fire of self burning within them, that at every moment they seem to be afflicted with fresh torments. The more they are told that this wondrous Cause of God, this Revelation from the Most High, hath been made manifest to all mankind, and is waxing greater and stronger every day, the fiercer groweth the blaze of the fire in their hearts. The more they observe the indomitable strength, the sublime renunciation, the unwavering constancy of God's holy companions, who, by the aid of God, are growing nobler and more glorious every day, the deeper the dismay which ravageth their souls. In these days, praise be to God, the power of His Word hath obtained such ascendancy over men, that they dare breathe no word. Were they to encounter one of the companions of God who, if he could, would, freely and joyously, offer up ten thousand lives as a sacrifice for his Beloved, so great would be their fear, that they forthwith would profess their faith in Him, whilst privily they would vilify and execrate His name! Even as He hath revealed: "And when they meet you, they say, 'We believe'; but when they are apart, they bite their fingers' ends at you, out of wrath. Say: 'Die in your wrath!' God truly knoweth the very recesses of your breasts."

مغایر: مخالف

خبیثه: پلید، فاسد

شقی: بدبخت

مقبل: اقبال کننده

هدم: خراب و ویران کردن

انعدام: نیستی و نابودی

اعلام محدوده: علمای تنگ نظر و محدود الفکر

سطوت: غلبه، چیرگی
اعلام: پرچمها، علم ها

سوره دخان آیه ۱۰ و ۱۱ "يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ"
روزی که می آید آسمان به دودی آشکار و فرو می گیرد مردم را و این است عذاب الیم.
و اختلافات و باطل کردن و خراب کردن رسومات عادیه و نابودی علمای تنگ نظر و محدودالفکر را به دود تعبیر فرموده

"و به نار نفس در هر حین به عذابی جدید معذبند" "... ناری جدید در قلوبشان مشتعل می شود"
حضرت بهالله در این کلام موجز معنای عذابی که با آتش برای کافرین، معاندین، منافقین ذکر شده است را به "نار نفس" تاویل فرموده اند. مثلاً در قران میخوانیم: قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ یعنی خود و خانواده خود را از آتشی که هیزم آن انسان ها و سنگ ها است، حفظ کنید. و یا میفرماید: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ یعنی کسانی از اهل کتاب که کفر ورزیده اند و [نیز] مشرکان در آتش دوزخند [و] در آن همواره می مانند اینانند که بدترین آفریدگانند. غالباً در آثار و الواح نار به سرکشیدن و شدید شدن و برافروختن عشق و محبت یا غضب یا خشم یا حسد یا کینه یا بغضا و نظائر آن تشبیه گردیده است.
نفس ناری، نفس یا محرکی است که انسان را به کارهای بد اغوا می کند. حضرت بهالله در اینجا میفرماید که عذابی که اشخاص میکشند و به وسیله ی آن در رنج و عذاب هستند ناشی از نار نفس است.

سوره آل عمران آیه ۱۱۹ "وَ إِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوْا عَصَوْا عَنْكُمْ الْاِتِّمَالَ مِنَ الْغِيظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ."

وقتی آنان به شما برمی خورند، می گویند ایمان آوردیم و چون به خلوت می روند سرانگشت خود را از شدت کینه ای که با شما دارند، گاز می گیرند. بگو از خشم خود بمیرید که خدا دانا است به آنچه در باطن دلها است.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی با استشهاد قرآنی («يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ...»، «وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا...») + تعلیل ابتلائی/تمیزی + قیاس استثنایی منفصل («یا دخان مادی جوئی» → نامتناسب؛ یا دخان ابتلاء شریعی-اجتماعی → موافق آثار) + استقرای اجتماعی از سلوک نفاق آمیز.

صورت بندی منطقی:

- P1: آیات قرآنی به صورت رمزی و تمثیلی، نشانه های ظهور الهی را پیشاپیش بیان کرده اند.
P2: یکی از این آیات، «دخان مبین» را نشانه ظهور و عذاب الهی می داند.
P3: این دخان، به معنای بحران و آشفتگی معرفتی و روانی مردم در مواجهه با ظهور جدید است.
P4: این بحران ناشی از نسخ رسوم کهنه و ثبوت و پایداری اصحاب ظهور است.
P5: این وضعیت موجب اضطراب، خشم، و عذاب درونی منکران می شود.
P6: این حالت، ملاک امتحان و تمییز سعید از شقی در نزد خداوند است.
C: پس دخان مبین در آیه، رمز عذاب درونی و ابزار امتحان الهی در برابر ظهور جدید است.

تحلیل متن:

تعبیر «دخان مبین» به جای آن که به پدیده ای فیزیکی دلالت کند، در این تفسیر حضرت بهالله به نوعی حالت معرفتی و روحی اشاره دارد. هنگامی که سنت های دیرپا نسخ می شوند، معنا از هم می پاشد، و ساختارهای آشنا و مقدس فرو می ریزند، نوعی "دود معنایی" ذهن و روان انسان را می پوشاند: غبار تردید، ابهام، ترس از بی معنایی، و مقاومت در برابر ظهور معنا های جدید. این امر یادآور نظریه های پست مدرن در مورد فروپاشی گفتمان های کلان (grand narratives) است که به بحران هویت و سردرگمی منتهی می شود.

حضرت بهالله می فرمایند که این «دخان» صرفاً یک حالت منفعل نیست، بلکه به مثابه آزمونی الهی عمل می کند که در آن، باطن انسان ها مکشوف می گردد. چنین تمیزی، نه با معیارهای فقهی، بلکه با پذیرش یا رد نور حقیقت سنجیده

می‌شود. در اینجا با یک نظریه‌ی اگزستانسیالیستی الهی روبه‌رو هستیم: انسان‌ها در مواجهه با ظهور حقیقت، به‌صورت هستی‌شناختی تقسیم می‌شوند به "مقبل" (کسی که روی به حقیقت دارد) و "معرض" (کسی که روی برگردانده است). حضرت بهاءالله به‌جای توصیف عذاب الهی به‌صورت آتشی جسمانی، آن را به‌مثابه یک حالت روان‌شناختی و وجودی توصیف می‌کنند: خشم، کینه، حسادت، و اضطراب، که در مواجهه با اقتدار روحانی و ثبات اصحاب امر در دل مخالفان زیانه می‌کشد. این نوع «عذاب»، از درون نفس برمی‌خیزد، نه از بیرون. در حقیقت، اینجا با نوعی الهیات روان‌شناختی عذاب مواجه‌ایم، که با مفاهیم روان‌تحلیلی قابل مقایسه است.

در پایان، حضرت بهاءالله به پدیده‌ی دورویی و نفاق اشاره می‌کنند. این نفاق، به تعبیر قرآن، در ظاهر اظهار ایمان می‌کند اما در باطن مملو از خشم و نفرت است. این حالت نشانه‌ی دیگر همان «دخان» و بحران روحی-معنوی است که افراد را از شهادت رویارویی صادقانه با حقیقت محروم می‌سازد.

بند ۸۵: ظهور قریب آثار سلطنت الهی و نقد تفسیر قیامت به معنای موهوم مادی توسط علما؛ کفایت تلویح دو آیه برای نیل به ایقان

"و عنقریب است که اعلام قدرت الهی را در همه بلاد مرتفع بینی و آثار غلبه و سلطنت او را در جمیع دیار ظاهر مشاهده فرمائی. باری، اکثر علماء چون این آیات را ادراک ننموده‌اند و از مقصود قیامت واقف نشده‌اند لهذا جمیع را به قیامت موهوم من حیث لا یَشْعُر تفسیر می نمایند. خدای واحد شاهد است که اگر قدری بصیرت باشد از تلویح همین دو آیه جمیع مطالب که مقصود است ادراک می شود و به صبح منیر ایقان به عنایت رحمان واصل می گردند. کذلک تَعْنُ عَلَیْكَ حَمَامَةُ الْبَقَاءِ عَلَى أَفْنَانِ سِدْرَةِ الْبَهَاءِ لَعَلَّ تَكُونُ فِي مَنَاهِجِ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ بِإِذْنِ اللَّهِ سَالِكًا."

Ere long, thine eyes will behold the standards of divine power unfurled throughout all regions, and the signs of His triumphant might and sovereignty manifest in every land. As most of the divines have failed to apprehend the meaning of these verses, and have not grasped the significance of the Day of Resurrection, they therefore have foolishly interpreted these verses according to their idle and faulty conception. The one true God is My witness! Little perception is required to enable them to gather from the symbolic language of these two verses all that We have purposed to propound, and thus to attain, through the grace of the All-Merciful, the resplendent morn of certitude. Such are the strains of celestial melody which the immortal Bird of Heaven, warbling upon the Sadrih of Bahá, poureth out upon thee, that, by the permission of God, thou mayest tread the path of divine knowledge and wisdom.

"من حیث لا یَشْعُر"

از لحاظ بی شعوری / از لحاظ نادانی

"كذلک تَعْنُ عَلَیْكَ حَمَامَةُ الْبَقَاءِ عَلَى أَفْنَانِ سِدْرَةِ الْبَهَاءِ لَعَلَّ تَكُونُ فِي مَنَاهِجِ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ بِإِذْنِ اللَّهِ سَالِكًا" از حضرت به‌الله است: این چنین کبوتر بقا بر شاخه های درخت بهاء برای تو نغمه سرایی میکند شاید که در راههای علم و دانایی به اجازه پروردگار سالک شوی.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی + تعلیل معرفت‌شناختی (تلویح نص کفایت حجت) + قیاس استثنایی منفصل («یا قیامت مادی/موهوم → ناساز با سیاق آیات؛ یا ظهور سلطنت و آیات امر در ارض → منطبق») همراه با ارشاد عملی به سلوک علم و حکمت.

صورت‌بندی منطقی استدلال:

- P₁: بسیاری از علمای دینی، مقصود اصلی آیات مربوط به قیامت را درنیافته‌اند.
P₂: در نتیجه، این علما آیات را بر «قیامت موهوم» حمل کرده‌اند.
P₃: آیات چون «هَلْ يَنْظُرُونَ...»، حاوی اشارات رمزی و تلویحی هستند.
P₄: اگر کسی اندکی بصیرت داشته باشد، حتی از همین دو آیه مقصود حقیقی را درمی‌یابد.
P₅: مقصود حقیقی آن است که قیامت به معنای ظهور امر جدید الهی در دنیاست، نه صرفاً رویدادی آخرالزمانی و جسمانی.

P₆: آثار این ظهور به‌زودی در سراسر عالم به شکل سلطنت و غلبه الهی ظاهر خواهد شد.
C: بنابراین، با اندک تأمل در آیات رمزی قرآن، می‌توان به حقیقت ظهور الهی و معنای حقیقی قیامت پی برد.

تحلیل هرمنوتیکی:

این پاراگراف از رمزگان قرآنی چون «دخان»، «ظل غمام»، و «قیامت» استفاده می‌کند، اما این مفاهیم را در سطح توصیف آخرالزمانی فیزیکی نمی‌خواند، بلکه آن‌ها را نمادهای تفسیری برای تحول وجودی و تاریخی در سطح هستی‌شناختی تلقی می‌کند. در روش ریکور، این نوع خوانش با مفهوم تأویل دوگانه (double reading) مطابقت دارد: نخست تأویل لغوی و سپس تأویل تمثیلی یا هستی‌شناسانه. نویسنده در این متن آشکارا به تأویل دوم منتقل می‌شود.

در پرتو اندیشه هایدگر میبایست گفت «قیامت» و «غلبه الهی» نه به عنوان وقایع درون زمان تاریخی بلکه به مثابه گشودگی حقیقت (Unverborgenheit) و ظهور حقیقت وجود در عالم تفسیر می شود. عبارات چون «اعلان قدرت الهی» یا «سلطنت در دیار» به معنای ظهور نحو جدیدی از بودن (Seinsweise) هستند، که هستی انسان را از افق سنتی به افق تازه ای از حقیقت سوق می دهند.

متن از موضعی هرمنوتیکی، تأویل رایج علمای ظاهر را «افق محدود» می نامد که در آن، متن صرفاً از درون مفروضات سنتی فهم می شود. در حالی که ظهور حقیقت (امر جدید الهی) نیاز به جابجایی افقها (Fusion of Horizons، به تعبیر گادامر) دارد. حضرت به الله مخاطب را به ترک نگاه سطحی و پذیرش یک افق معنایی بازتر فرا می خواند، جایی که حقیقت متعالی نه از طریق "نشانه های فیزیکی"، بلکه از رهگذر انکشاف درونی فهمیده می شود.

در این متن، «بصیرت» به مثابه یک پیش شرط هرمنوتیکی برای ورود به معنای حقیقی تلقی می شود. این همان چیزی است که ریکور آن را پیش فهم (précompréhension) می نامد: شرط امکان فهم، نه در داده های حسی، بلکه در آمادگی وجودی سوژه برای پذیرش معنا نهفته است.

بند ۸۶: تأویل «يُرْسِلُ مَلَائِكَتَهُ» به نفوسی متألّه (سوخته در نار محبت و متّصف به صفات کزوبی)، با تلویح به نُدرت مؤمن حقیقی («کبریت احمر») و نقد تکفیر عامّه

"و قوله: "يرسل ملائكتة" إلى آخر القول. مقصود از این ملائکه آن نفوسی هستند که به قوّه روحانیه، صفات بشریه را به نار محبت الهی سوختند و به صفات عالین و کزوبیین متّصف گشتند. چنانچه حضرت صادق در وصف کزوبیین می فرماید: قومی از شیعیان ما هستند خلف عرش. و از ذکر خلف العرش اگر چه معانی بسیار منظور بوده، هم بر حسب ظاهر و هم بر حسب باطن، و لکن در یک مقام مدلّ است بر عدم وجود شیعه. چنانچه در مقام دیگر می فرماید: مؤمن مثل کبریت احمر است و بعد به مستمع می فرماید: آیا کبریت احمر دیده ای؟ ملتفت شوید به این تلویح که ابلغ از تصریح است دلالت می کند بر عدم وجود مؤمن. این قول آن حضرت. و حال مشاهده کن چقدر از این خلق بی انصاف که راحه ایمان نشنیده اند مع ذلک کسانی را که به قول ایشان ایمان محقق می شود نسبت به کفر می دهند."

And now, concerning His words: "And He shall send His angels...." By "angels" is meant those who, reinforced by the power of the spirit, have consumed, with the fire of the love of God, all human traits and limitations, and have clothed themselves with the attributes of the most exalted Beings and of the Cherubim. That holy man, Sádiq, in his eulogy of the Cherubim, saith: "There stand a company of our fellow-Shi'is behind the Throne." Divers and manifold are the interpretations of the words "behind the Throne." In one sense, they indicate that no true Shi'is exist. Even as he hath said in another passage: "A true believer is likened unto the philosopher's stone." Addressing subsequently his listener, he saith: "Hast thou ever seen the philosopher's stone?" Reflect, how this symbolic language, more eloquent than any speech, however direct, testifieth to the nonexistence of a true believer. Such is the testimony of Sádiq. And now consider, how unfair and numerous are those who, although they themselves have failed to inhale the fragrance of belief, have condemned as infidels those by whose word belief itself is recognized and established.

عالین: فرشتگان بلند مرتبه، عالی ها، برترین ها
کرویین: دسته ای از فرشتگان
متصف: به صفتی معروف شونده، دارای صفت ها
خلف عرش: در پشت جایگاه خداوندی، در حقیقت یعنی نبودن وجود شیعه
مستمع: شنونده، گوش دهنده
احمر: سرخ
ابلق: کاملتر

"مؤمن مثل کبریت احمر است"

"سهل بن زیاد از ابن ابی نجران، و او از مثنی الحنات، و او از کامل التمار نقل کند که شنیدم که حضرت امام باقر (ع) میفرمود: مردم همگی بمانند چهارپایانند- و این جمله را سه بار تکرار فرمود- و پس فرمود: جز قلبی از مومنین و این جمله را هم سه بار تکرار فرمود" (اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب فی قلة عدد المومنین)
ایضاً: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعَشِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) يَقُولُ الْمُؤْمِنَةُ أَعْرُ مِنْ الْمُؤْمِنِ وَالْمُؤْمِنُ أَعْرُ مِنَ الْكِبْرِيَةِ الْأَحْمَرِ فَمَنْ رَأَى مِنْكُمْ الْكِبْرِيَةَ الْأَحْمَرَ. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله: وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ بَشِيرًا، إِنَّ الثَّابِتِينَ عَلَى الْقَوْلِ بِهِ فِي زَمَانٍ غَيْبَتِهِ، لَأَعْرُ مِنَ الْكِبْرِيَةِ الْأَحْمَرِ. یعنی سوگند به آن که به حق مرا نوید دهنده برانگیخت، آنان که در روزگار غیبت او بر اعتقاد به او استوار بمانند، از کبریت احمر کمیابترند. (کمال الدین: ۲۸۸ / ۷)

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی نص + استنادِ روایی (وصف کزوبیین/کبریت احمر از امام صادق) + قیاس استثنایی
منفصل حقیقی («یا ملائکه صرف موجودات غیبی مستقل اند—نامناسب با سیاق ارسال برای تبلیغ/هدایت؛ یا مراد، نفوسی متألّه مُرسَل ⇒ ثانی») با تعلیل معرفت‌شناختی (نُدرت مؤمن حقیقی ⇒ بطلان تکفیرهای فراگیر).

صورت‌بندی منطقی استدلال

- P₁: در قرآن آمده است که خدا «ملائکه» را می‌فرستد.
- P₂: مقصود از این "ملائکه" کسانی هستند که با نیروی روحانی صفات بشری را سوزانده و به صفات علوی و الهی متصف شده‌اند.
- P₃: امام صادق (ع) کزوبیان را به "قومی از شیعیان ما خلف عرش" تعبیر کرده‌اند، که هم ظاهر دارد و هم باطن.
- P₄: در مقام دیگر امام صادق فرموده‌اند: "مؤمن مانند گوگرد سرخ است" و آن را به ندرت و نبود آن تشبیه کرده‌اند.
- P₅: این عبارات تلویحاً نشان می‌دهند که مؤمن واقعی یا بسیار نادر است یا اساساً وجود ندارد.
- P₆: با این حال، بسیاری از مردم ناآگاه کسانی را که حقیقت ایمان در ایشان متحقق شده، به کفر متهم می‌کنند.
- C: بنابراین، تعاریف ظاهرگرایانه از ایمان و ملاکات شناسایی مؤمنان نادرست است، و ایمان حقیقی نزد کسانی است که از صفات بشری عبور کرده‌اند، هرچند نزد مردم ناشناخته یا مورد اتهام باشند.

تحلیل هرمنوتیکی

این قسمت، اصطلاح «ملائکه» را از معنای سنتی و جسمانی خارج می‌کند و آن را به مراتب وجودی و تحول روحانی انسان ارجاع می‌دهد؛ آنانی که با "نار محبت الهی" نفس بشری را سوزانده‌اند و به درجات وجودی فراتری رسیده‌اند. این نگاه مشابه نگرش هایدگری است که مفاهیم دینی را به عنوان شیوه‌های انکشاف حقیقت وجود تحلیل می‌کند، نه صرفاً گزاره‌های کلامی.

ریکور بر نقش تلویحات و نمادهای تمثیلی در متون مقدس تأکید دارد؛ در این متن نیز «کبریت احمر» به عنوان نمادی هرمنوتیکی به کار رفته که بر ندرت یا عدم تحقق ایمان حقیقی دلالت دارد. تلویح جایگزین تصریح شده است، زیرا حقیقت ایمان چیزی است که فراتر از زبان ظاهر است و نیاز به گشودگی تأویلی دارد.

این متن نشان می‌دهد که ظاهر، مکان فریب است و حقیقت در باطن نهفته است. اتهام کفری که متوجه مؤمنان واقعی می‌شود ناشی از این است که اکثریت مردم با ملاک‌های ظاهری قضاوت می‌کنند. گویی ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن تمیز میان نور و ظلمت دگرگون شده و نیاز به نوعی فرا-فهم (sur-understanding) وجود دارد.

در این متن، یک نقد بنیادین به نهاد علمای دینی یا به تعبیر هایدگری، داس‌مان (das Man = مردم بی‌چهره‌ی توده) نهفته است که حقیقت ایمان را نمی‌شناسند اما مدعی‌اند که آن را تعریف می‌کنند. چنین نقدی را می‌توان در راستای پروژه‌ی گسست از سنت‌گرایی دینی تلقی کرد که نیاز به فهم وجودی و روحانی از ایمان دارد، نه تبعیت قالبی.

بند ۸۷: اطلاق «ملائکه» بر نفوسِ قدسی متخلّق به اخلاقِ روحانی و منزّه از عوارضِ بشری

"باری، چون این وجودات قدسیّه از عوارض بشریّه پاک و مقدّس گشتند و متخلّق به اخلاق روحانیّین و متّصف به اوصاف مقدّسین شدند لهذا اسم ملائکه بر آن نفوس مقدّسه اطلاق گشته. باری، این است معنی این کلمات که هر فقره آن به آیات واضحه و دلیل های متقنه و براهین لائحہ اظهار شد"

And now, inasmuch as these holy beings have sanctified themselves from every human limitation, have become endowed with the attributes of the spiritual, and have been adorned with the noble traits of the blessed, they therefore have been designated as "angels." Such is the meaning of these verses, every word of which hath been expounded by the aid of the most lucid texts, the most convincing arguments, and the best-established evidences.

ملائکه:

"مقصود از این ملائکه آن نفوسی هستند که به قوّه روحانیّه، صفات بشریّه را به نار محبّت الهی سوختند و به صفات عالین و کزوبیین متّصف گشتند..." چون این وجودات قدسیّه از عوارض بشریّه پاک و مقدّس گشتند و متخلّق به اخلاق روحانیّین و متّصف به اوصاف مقدّسین شدند لهذا اسم ملائکه بر آن نفوس مقدّسه اطلاق گشته." دکتر داوودی در کتاب انسان در آئین بهایی صفحه ۱۸۴ مینویسند: "...چون صحبت از ملائکه بمیان آمد باید بگوئیم که ما ملائکه را به صورت موجودات متحیزی که به صورت ظاهر دارای ترکیب مادی باشند و به صورت ظاهر بال و پر داشته باشند و به صورت ظاهر بصورت موجودات لطیفتر از انسان منتهی در همان حال دارای جنبه جسمانی و هیکل طبیعی باشند نمیدانیم و تعبیر معنوی و روحانی بر آنها میکنیم. گاهی تعبیر به نفوس طیبه طاهره از نوع انسان در همین عالم میکنیم و گاهی تعبیر به ارواح مجرده و گاهی تعبیر به قوای غیبی الهی که بدان وسیله اراده الله در عالم جاری و نافذ میشود میکنیم، بدون اینکه قائل به موجودات متحقق و متحیزی بنام ملائکه باشیم."

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی اصطلاح + قیاس تعریفی/استثنایی («یا ملک = موجود قدسی منزّه که مصداقش نفوس مثلاًند ⇒ اطلاق روا؛ یا صرفاً موجود غیبی مفارق ⇒ نامناسب با سیاق ارسال») با اتّکاء به براهین/آیات پیشین.

صورت‌بندی منطقی استدلال

P₁: «ملائکه» در قرآن به معنای وجودات قدسی است که از عوارض بشری پاک شده‌اند.

P₂: این موجودات متخلّق به اخلاق روحانی و متّصف به اوصاف مقدّسین هستند.

C: بنابراین، اطلاق عنوان «ملائکه» بر این نفوس مقدّسه صحیح است و تأویل درستی از واژه است.

تحلیل هرمنوتیکی

حضرت بهاءالله با نگاهی پدیدارشناختی و تفسیری، واژه «ملائکه» را از موجودات فوق‌طبیعی جدا کرده و آن را بر افراد انسانی ای اطلاق می‌کند که از وجود غیر اصیل (das Uneigentliche) خارج شده و به مرحله‌ای از تحقق روحانی رسیده‌اند. این برداشت یادآور پروژه هایدگری در تمایز میان زیستن اصیل و زیستن غیر اصیل است. جمال مبارک نمی‌خواهد تنها معنایی صرفاً تمثیلی یا استعاری ارائه دهد، بلکه بر آن است که تأویل حقیقی نه تنها معادل با فهم باطنی است، بلکه کارکرد تفسیری آن باید با آیات و براهین روشن همراه باشد («آیات واضحه، دلایل متقنه، براهین لائحہ»). این بر خلاف دیدگاه‌هایی است که تفسیر را صرفاً امری ذهنی می‌دانند. در نگاه ریکور نیز، سمبول‌ها نیازمند تبیین عقلانی هستند تا به افق تأویل راه یابند.

متن بر آن است که «ملائکه» نه موجوداتی انتزاعی، بلکه انسان‌هایی هستند که با مجاهده روحی از صفات بشری عبور کرده‌اند. این نوع معناپردازی، به جای تأکید بر ظاهر زبان، آن را به سوی رویداد معنابخش سوق می‌دهد—امری که ریکور آن را "رویداد معنا" (event of meaning) می‌نامد.

در متن گفته می‌شود: «این است معنی این کلمات»، که نشان می‌دهد متن وحیانی نه بسته، بلکه دعوت به گشودگی تأویلی است. این نگاه، برخلاف تفسیرات متصلب و نهادینه‌شده، مخاطب را به مشارکت در افق معنا فرا می‌خواند. همانطور که هایدگر می‌گوید، فهم، شیوه‌ی بودن ماست، و باب نیز فهم متن را به شکل تحول در هستی می‌فهمد.

بند ۸۸: حرمان نصاری به سبب ظاهرگرایی علائم؛ لزوم رمزی بودن آیات برای امکان ابتلاء و تمییز

"و چون امم عیسی به این معانی نرسیدند و این علامات بر حسب ظاهر چنانچه خود و علمای ایشان ادراک نموده‌اند ظاهر نشد لهذا به مظاهر قدسیه از آن یوم تا به حال اقبال ننمودند و از جمیع فیوضات قدسیه محروم شدند و از بدایع کلمات صمدانیّه محجوب گشتند. این است شأن این عباد در یوم معاد. و این قدر ادراک ننمودند که اگر در هر عصری علائم ظهور مطابق آنچه در اخبار است در عالم ظاهر ظاهر شود دیگر که را یارای انکار و اعراض می ماند و چگونه میان سعید و شقی و مجرم و متقی تفصیل می شود؟ مثلاً انصاف دهید اگر این عبارات که در انجیل مسطور است بر حسب ظاهر ظاهر شود و ملائکه با عیسی بن مریم از سماء ظاهره با ابری نازل شوند دیگر که یارای تکذیب دارد و یا که لایق انکار و قابل استکبار باشد؟ بلکه فی الفور همه اهل ارض را اضطراب به قسمی احاطه می کند که قادر بر حرف و تکلم نیستند تا چه رسد به ردّ و قبول. و نظر به عدم ادراک این معانی بود که جمعی از علمای نصاری به آن حضرت معارضه نمودند که اگر تو آن نبی موعودی چرا با تو نیستند آن ملائکه که در کتب ما مسطور است که باید با جمال موعود بیایند تا او را اعانت نمایند در امر او و منذر باشند برای عباد؟ چنانچه ربّ العزّه از لسان ایشان خبر داده: "لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا" که مضمون آن این است: چرا فرو فرستاده نشد با محمد ملکی پس باشد با او بیم دهنده و ترساننده مردمان را."

As the adherents of Jesus have never understood the hidden meaning of these words, and as the signs which they and the leaders of their Faith have expected have failed to appear, they therefore refused to acknowledge, even until now, the truth of those Manifestations of Holiness that have since the days of Jesus been made manifest. They have thus deprived themselves of the outpourings of God's holy grace, and of the wonders of His divine utterance. Such is their low estate in this, the Day of Resurrection! They have even failed to perceive that were the signs of the Manifestation of God in every age to appear in the visible realm in accordance with the text of established traditions, none could possibly deny or turn away, nor would the blessed be distinguished from the miserable, and the transgressor from the God-fearing. Judge fairly: Were the prophecies recorded in the Gospel to be literally fulfilled; were Jesus, Son of Mary, accompanied by angels, to descend from the visible heaven upon the clouds; who would dare to disbelieve, who would dare to reject the truth, and wax disdainful? Nay, such consternation would immediately seize all the dwellers of the earth that no soul would feel able to utter a word, much less to reject or accept the truth. It was owing to their misunderstanding of these truths that many a Christian divine hath objected to Muhammad, and voiced his protest in such words: "If Thou art in truth the promised Prophet, why then art Thou not accompanied by those angels our sacred Books foretold, and which must needs descend with the promised Beauty to assist Him in His Revelation and act as warners unto His people?" Even as the All-Glorious hath recorded their statement: "Why hath not an angel been sent down to Him, so that he should have been a warner with Him?"

شق: بدبخت، گمراه، ظالم
فی الفور: بدون تاخیر، بدون درنگ
منذر: بیم دهنده، ترساننده

سوره فرقان آیه هفت "لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا"
کل آیه چنین است: و قالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام و يمشی فی الاسواق لولا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا او یلقى الیه کتز او تکنون له جنة یاکل منه. یعنی: گویند این چه پیغمبری است که چون مردم عادی غذا می خورد و در بازارها گام می زند؟ چرا فرشته ای به او نازل نشده که با وی بیم رسان باشد؟
علامه طباطبایی در تفسیر خود ذکر میکند که این آیه حکایت طعنه ای است که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می زدند، بعد از آیه قبل که طعن به قرآن را از ایشان حکایت می کرد، و می فرمود: (و قال الذین کفروا ان هذا الا فک افتریه...) و اگر از رسول خدا تعبیر به (هذا الرسول) کردند، با اینکه رسول بودنش را قبول نداشتند، از باب تمسخر و ریشخند است. مرادشان از این استفهام این بوده که رسالت با غذا خوردن و راه رفتن در بین مردم و کاسبی کردن برای معاش نمی سازد،

چون رسالت اتصالی است غیبی، و اتصال به غیب با علاقه مندی و ارتباط با مادیات جمع نمی شود، و جز برای ملائکه دست نمی دهد، لذا قرآن در جای دیگری از آنان حکایت کرده که گفتند: (اگر خدا براستی رسالتی داشت، ملائکه را نازل می کرد) و یا عبارتی دیگر نظیر آن. پس این نیز معلوم شد که جمله (لولا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا) در حقیقت تنزلی است از مشرکین در پیشنهاد خود، و معنایش این است که چگونه این مدعی رسالت ممکن است رسول باشد با اینکه غذا می خورد، و در بازار آمد و شد دارد و حال آنکه رسول جز ملائکه منزله از اینگونه خصال مادی نمی تواند باشد؟ حال از این اشکال چشم می پوشیم، و تنزل می کنیم و رسالتش را تسلیم می شویم، و می گوئیم ممکن است بشر هم رسول شود، ولی حداقل که يك فرشته باید همراهش بیاید تا او نذیر باشد، و انذار او و تبلیغ رسالت از غیب به وسیله ملک انجام شود.

"یوم معاد"

معاد در لغت به معنای بازگشت و در اصطلاح متکلمان بازگشت روح به جسم در قیامت و زنده شدن دوباره او است تا به اعمال او رسیدگی شود، نیکوکاران به بهشت و نعمت های جاودانی و بدکاران به کیفر و عذاب خود می رسند. مسلمانان اعم از شیعه و سنی به آیاتی که در زیر میاید اقتدا کرده و میگویند که روز معاد هزار یا پنجاه هزار سال است.
يَذْبُرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَغْزُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ. (سوره سجده آیه ۵) یعنی امور این جهان را از آسمان به سوی زمین تدبیر می کند؛ سپس در روزی که مقدار آن هزار سال از سال هایی است که شما می شمردید به سوی او باز می گردید.

تَغْزُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ. (سوره معارج آیه چهار) یعنی: فرشتگان و روح به سوی او عروج می کنند روزی که پنجاه هزار سال است.

همچنین از امام صادق (ع) در تفسیر و تبیین این آیه استفاده می شود: هر موقفی هزار سال طول می کشد و پنجاه موقوف پنجاه هزار سال می شود و بدین گونه دو آیه جمع می شوند.

نظریات مختلفی در مورد معاد وجود دارد که مختصر آن چنین است که بر سه قسم کلی قابل تقسیم هستند، ۱) معاد روحانی صرف ۲) معاد جسمانی صرف و ۳) معاد جسمانی و روحانی.

فلاسفه مشائی اسلامی که اعتقاد به معاد جسمانی را غیر قابل قبول می دانستند معتقد بودند که معاد عبارت است از بازگشت روح انسان، بدون اینکه جسم انسان بازگشتی داشته باشد. جسم انسان، پس از مرگ نیست و نابود می شود و تبدیل به خاک می شود و تنها روح است که باقی می ماند. البته به اعتقاد ابن سینا، بزرگترین فیلسوف مشائی اسلامی، با وجود اینکه از نظر عقلی، بازگرداندن جسم در روز قیامت قابل اثبات نیست، ولی چون پیامبر اکرم (ص) از آن خبر داده است، همین برای ما حجت است و باید به آن معتقد شد. (رازی، فخرالدین، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م. جلد دوم صفحه پنجاه و پنج)

نگاه و نظریه ی دوم میگوید که بدن انسان تشکیل دهنده تمام حقیقت انسان است و پس از مرگ متلاشی میشود. هنگام قیامت، این بدن متلاشی شده با توجه به علم و قدرت مطلق خداوند بازسازی شده و باز میگردد. در این دیدگاه، روح بازگشتی ندارد. (خوش صحبت، مرتضی، «معاد جسمانی از منظر علامه طباطبائی با تأکید بر تفسیر المیزان»، قم، مجله معرفت کلامی، ش ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳، صفحه سی و هشت.)

اما نگاه سوم جمع دو دیدگاه پیشین است. طرفداران این دیدگاه، نظر خود را به چندین صورت ارائه کرده اند:

۱. بازگشت روح به بدن مادی دنیایی: متکلمان بر اساس ظاهر آیات و روایات معتقدند که در روز قیامت، همین جسم دنیایی یا بدنی دیگر مثل آن است که به همراه روح برانگیخته می شود. (حلی، باب حادی عشر، ص ۲۰۷؛ فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۲، ص ۵۵)

۲. بازگشت روح به بدن مثالی: ملاصدرا برای جمع بین ادله نقلی و مبانی فلسفی، نظریه جدیدی را ارائه کرد. بر اساس این دیدگاه، پس از جدایی نفس از بدن مادی، نفس انسانی متناسب با عالم برزخ و قیامت، بدنی را برای خود می سازد که از همه جهت شباهت با بدن دنیایی خودش دارد. این بدن، مثل بدن دنیایی است نه اینکه عین آن باشد و گرچه خصوصیات مادی را دارد، اما مادی نیست و حجم ندارد. (ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۹، ص ۲۰۰-۱۸۹)

۳. بازگشت بدن عنصری به سمت روح مجرد: برخی از طرفداران حکمت متعالیه، مانند آقاعلی زرنوزی معتقدند که برخلاف دیدگاه صدرا، بدن در قیامت توسط نفس ساخته نمی شود، بلکه بدن دنیایی پس از جدایی نفس از آن، همچنان به حرکت و تکامل خود ادامه می دهد. این حرکت جوهری تا حدی ادامه دارد که شایستگی رسیدن مجدد به نفس و قرار گرفتن در دار آخرت را بیابد. بنابراین، در معاد، این نفس نیست که به سوی بدن دنیایی باز می گردد، بلکه این بدن است که به سوی نفس حرکت صعودی دارد و دوباره به آن تعلق می گیرد. (کدیور، مجموعه مصنفات حکیم موسس، ج ۲، ص ۹۳)

۴. بازگشت روح به بدن عنصری تکامل یافته: برخی دیگر از طرفداران حکمت متعالیه، مانند سید ابوالحسن رفیعی قزوینی با مخالف قطعی دانستن دیدگاه صدرا با ظاهر آیات و روایات، نظریه دیگری ارائه کرده‌اند. بر اساس دیدگاه وی، نفس انسان پس از جدایی از بدن مادی، به بدن مثالی تعلق می‌گیرد. آنگاه پس از آنکه عناصر بدن مادی با تکامل طبیعی توان حاضر شدن در قیامت را یافت، معاد جسمانی تحقق می‌یابد. این بدن آخری از خاک و ماده تُرابی ایجاد می‌شود و با تکامل و سیر تدریجی تکاملی با عالم آخرت تناسب یافته و نفس می‌تواند به آن ملحق شود. (رفیعی قزوینی، غوصی در بحر معرفت، ص ۱۶۶)

۵. بازگشت روح با بدن هورقلیایی: بر اساس دیدگاهی که شیخ احمد احسائی ارائه کرده است؛ انسان دو بدن جسمانی دارد. بدن اول همان بدن دنیایی است که در قبر تبدیل به خاک می‌شود و از بین می‌رود. بدن دوم قابل دیدن با چشم نیست و همان طینتی است که طبق روایات در قبر بدون تغییر باقی می‌ماند. با مرگ، نفس از بدن اول جدا می‌شود و بدن دوم باقی می‌ماند و نفس انسان به آن تعلق می‌گیرد. حشر با همین بدن صورت می‌گیرد و افراد با آن به بهشت یا جهنم وارد می‌شوند. (احسائی، شرح الزیارة الجامعة الکبیره، ج ۴، ص ۵۱-۴۵؛ احسائی، شرح العرشیه، ص ۱۹۱-۱۹۸)

درباره ی معنی معاد جمال قدم جلّ جلاله در لوح وفا میفرمایند قوله تعالی: "اما ما سئلت فی المعاد فاعلم بان العود مثل البدء كما انت تشهد البدء كذلك فاشهد العود وكن من الشاهدين بل فاشهد البدء نفس العود وكذلك بالعكس لتكون على بصيرة منير ثم اعلم بان كلّ الاشياء في كلّ حين تبدء وتعود بامر ربك المقتدر القدير و اما عود الذي هو مقصود الله في الواحه المقدس المنيع و اخبر به عباده هو عود الممكنات في يوم القيامة و هذا اصل العود كما شهدت في ايام الله و كنت من الشاهدين و أنّه لو يعيد كلّ الاسماء في اسم و كل النفوس في نفس ليقدر و أنّه لهو المقتدر القدير و هذا العود يحقّق بامرهم فيما اراد و أنّه لهو الفاعل المريد و انك لاتشهد في الرجوع و العود الا ما حقّق به هذان و هو كلمة ربك العزيز العليم مثلا أنّه لو يأخذ كفا من الطين و يقول هذا لهو الذي اتبعتموه من قبل هذا لحقّ بمثل وجوده و ليس لاحد ان يعترض عليه لانه يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و انك لا تنظر في هذا المقام الى الحدود و الاشارات بل فانظر بما حقّق به الامر و كن من المتفرسين" الى قوله تعالی "فانظر في يوم القيامة لو يحكم الله على ادنى الخلق من الذين آمنوا بالله بان هذا اول من آمن بالبيان انك لاتكن مربيا في ذلك و كن من الموقنين و لا تنظر الى الحدود و الاسماء في هذا المقام بل بما حقّق به اول من آمن و هو الايمان بالله و عرفان نفسه و الايقان بامرهم المبرم الحكيم فاشهد في ظهور نقطة البيان جلّ كبريائه أنّه حكم لأول من آمن بانه محمد رسول الله هل ينبغى لاحد ان يعترض و يقول هذا عجمي و هو عربيّ او هذا سمى بالحسين و هو كان محمدا في الاسم لا فو نفس الله العلي العظيم و انّ فطن البصير لن ينظر الى الحدود و الاسماء بل ينظر بما كان محمد عليه و هو امر الله و كذلك ينظر في الحسين على ما كان عليه في امرالله المقتدر المتعالی العليم الحكيم و لما كان اول من آمن بالله في البيان على ما كان عليه محمد رسول الله لذا حكم عليه بانه هو هو او بانه عوده و رجعه و هذا المقام مقدس عن الحدود و الاسماء لا يرى فيهما الا الله الواحد الفرد العليم" الى قوله تعالی "ثم اعلم بان يوم الظهور لعود كلّ الاشياء عما سوى الله و كلها في صقع واحد و لو كان من اعلاها او ادناها و هذا العود لن يعرفه احد الا بعد امر الله و أنّه لهو الامر فيما يريد و بعد القاء كلمة الله على الممكنات من سمع و اجاب أنّه من اعلى الخلق ولو يكون من الذين يحملون الرماد و من اعرض هو من ادنى العباد و لو يكون عند الناس وليا و يكون عنده كتب السموات و الارضين "انتهى.

مضمون بیان مبارک چنین است: اما سوال از معاد کرده بودی بدان که بازگشتن و رجوع همانند خلق شدن و شروع کردن است همانگونه که به آفرینش و خلق شدن شهادت میدهی پس به رجوع و بازگشت هم شهادت بده و از شاهدین باش بلکه به اینکه خلقت همانا نفس رجوع است نیز هم شهادت بده و همچنین برعکس تا اینکه روشن شود. سپس بدان که برای اشیا هم در هر زمانی به امر پروردگار دانای مقتدر رجوع و شروعی است و اما رجوعی که در این وادی مقدس بلند مرتبه مقصود خداوند است و بندگان را به آن خبر میدهد آن همان رجوع ممکنات در روز قیامت است و این اصل و مقصد اصلی رجوع است همانطور که در روزهای خدا به آن شهادت داد و از شاهدین بود. اگر همه اسمها را در یک اسم و انفس را در یک نفس قرار دهد البته که میتواند و همانا او البته توانا و قدیر است. این رجوع در هر امری که او بخواهد تحقق می‌پذیرد که همانا او فاعل اراده کننده است. همانا تو البته در رجوع و عود چیزی بغیر از آنچه که به این دو متحقق شد مشاهده نمیکنی و آن کلمه امر پروردگار عزیز و داناست.

بطور مثال همانا اگر او یک مشت از خاک را بردارد و بگوید این چیزی است که قبل از این به آن تبعیت می‌کردید و این همان اصل وجود است، کسی حق اعتراض برعلیه او ندارد زیرا او البته بفعل ما یشاء و یحکم ما یرید است. و در این مقام به حدود و اشارات ناظر مباش بلکه به چیزی ناظر باش که به آن محقق شده است و از تفسیرکنندگان باش. قوله تعالی: در یوم قیامت نظر کن که اگر خداوند حکم کند بر پست ترین بندگان از خلائق که به خداوند ایمان آورده اند به اینکه

اینست اول کسیکه به بیان ایمان آورد، همانا از موقنان باش و شک مکن. در این مقام به حدود و اسمها نظر مکن بلکه به آنچه که اول من آمن به آن واصل شد و آن ایمان به خداوند و شناخت نفس او و ایمان آوردن و ایقان یافتن به امر محکم و متین اوست. پس نظر در ظهور نقطه بیان کن همانا او به اول من آمن خود گفت همانا او (من یظهره الله) محمد رسول الله است آیا حال شایسته است که کسی اعتراض کند و بگوید که او عرب بود و این عجم، این مسما به حسین است و آن اسمش محمد بود. قسم به خداوند بزرگ و بلند مرتبه که نه. و البته چشم ریزین به حدود و اسمها نظر نمیکند بلکه به آنچه که محمد بر آن بوده نظر میکنند و آن همانا امرالله است و همچنین بر آنچه که بر حسین در امر خداوند مقتدر متعالی دانای حکیم وارد شده است. پس وقتی که اول من آمن بالله در بیان همان بوده که محمد رسول الله بر آن بوده پس حکم (هو هو) بر او جاری می شود و یا (همانا او رجوع و بازگشت اوست) بر او جاری می شود و این مقام از حدود و اسمها مقدس است و در آن چیزی جز خداوند فرد واحد دانا مشاهده ننما.

تا اینکه میفرماید قوله تعالی: پس آگاه باش به اینکه روز ظهور برای بازگشت همه اشیا از ماسوی الله است و همه آنها در یک طرف و سمت واحد است و حتی اگر پست ترین و یا بلند مرتبه ترین آنها باشد، این بازگشت را کسی نمیشناسد مگر اینکه بعد از جاری شدن امر خداوند باشد و البته او همانا امرکننده است در هر آنچه که بخواهد. بعد از اینکه کلمه الله بر ممکنات القاء شد کسی که شنید و آنرا اجابت کرد از بلند مرتبه ترین خلق است حتی اگر از پست ترین آنها باشد که خاک و خاکستر حمل میکند (در نزد خلق حمال) و کسی که اعراض کرد از پست ترین بندگان است حتی اگر نزد مردم از اولیا محسوب شود و همه کتابهای آسمانی و زمین نزد او باشد.

به نظر نگارنده میاید که در آیات قرآنی دو آیه موجود است که به نظر خط مثنی اصلی مفهوم بقای روح را نشان میدهد. در سوره ی حجر آیه ۲۹ میفرماید: "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ... " پس هنگامی که او را متعادل ساختم و در آن از روح خود دمیدم ... "و همینطور در آیه ۱۵۶ از سوره ی بقره آمده است: "إِنَّا لِلَّهِ وَأَنَا لِيَّهِ رَاجِعُونَ" در این دو آیه با ظرافت خاصی مسئله ی بقای روح تبیین شده است. در آیه ی اول چنانکه معلوم است روح آدمی را خداوندی از خود به تن آدمی دمیده است که البته نفخ الهی دمیدن نیست زیرا منزه از تنفس و جسم است بلکه تعلق روح به بدن است که یک قدره کامله است ارتباط امر مجرد از ماده و صورت با امر مرکب از ماده و صورت که تمام عقلاء را حیران کرده، زیرا مجرد مکان ندارد جسم محتاج به مکان است. پس معلوم میشود سر منشا یا بنیان و خانه ی روح همان خداوند است. حال در آیه ی دوم میفرماید که از تو آمده ام و به تو باز میگردم. چیزی که مشخص است این است که اشاره به بازگشت همان روحی است که از سمت خداوند آمده است والا تن از آنجا که ماده است و مرکب و از غیر خود ساطع نمیشود و همینطور از آنجا که خداوند دقیقاً برعکس مجرد است و نمیتواند که ماده باشد مراد نیست. پس در نهایت اول بر طبق این دو آیه ی شریفه میتوان اقلاً سه نتیجه گرفت اول اینکه ارواح پس از مرگ به سرآغاز خود باید برگردند که همان خداوندی است. دوم آنکه این بازگشت، بازگشت مجردات است پس شامل تن نمیشود و فرضیه ی معاد جسمانی باطل است. و چون مجردات مکامنند و زمانمند نیستند پس بهشت و دوزخ به شکل ظاهری قرآنی تنها جنبه ی استعاری و تشبیهی دارد. بهشت ارواح مقدسه رسیدن به خانه یا بنیاد خود است و دوزخ فاصله ایست که ارواح خبیثه از آن دارند.

حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات در خصوص اثبات و بقای روح چنین میفرماید: "در کتب سماویّه ذکر بقای روح است و بقای روح اسّ اساس ادیان الهیّه است زیرا مجازات و مکافات بر دو نوع بیان کرده اند یک نوع ثواب و عقاب وجودی و دیگری مجازات و مکافات اخروی . اما نعیم و جحیم وجودی در جمیع عوالم الهیّه است چه این عالم و چه عوالم روحانی ملکوتی و حصول این مکافات سبب وصول بحیات ابدیّه است اینست که حضرت مسیح میفرماید چنین کنید و چنان کنید تا حیات ابدیّه بیابید و تولّد از ماء و روح جوئید تا داخل در ملکوت شوید. و این مکافات وجودی فضائل و کمالاتیست که حقیقت انسانیه را تزین دهد مثلاً ظلمانی بود نورانی شود جاهل بود دانا گردد غافل بود هشیار شود خواب بود بیدار گردد مرده بود زنده شود کور بود بینا گردد کر بود شنوا شود ارضی بود آسمانی گردد ناسوتی بود ملکوتی شود. ازین مکافات تولّد روحانی یابد خلق جدید شود مظهر این آیه انجیل گردد که در حقّ حواریّین میفرماید که از خون و گوشت و اراده بشر موجود نشدند بلکه تولّد از خدا یافتند یعنی از اخلاق و صفات بهیمی که از مقتضای طبیعی بشریست نجات یافتند و بصفت رحمانیّت که فیض الهی است متّصف شدند معنی ولادت اینست. و در نزد این نفوس عذابی اعظم از احتجاج از حقّ نیست و عقوبتی اشدّ از رذائل نفسانی و صفات ظلمانی و پستی فطرت و انهماک در شهوات نه چون بنور ایمان از ظلمات این رذائل خلاص شوند و باشراف شمس حقیقت منور و بجمیع فضائل مشرف گردند این را اعظم مکافات شمرند و جنت حقیقی دانند. بهمچنین مجازات معنویّه یعنی عذاب و عقاب وجودی را ابتلای بعالم طبیعت و

احتجاب از حق و جهل و نادانی و انهماک در شهوات نفسانی و ابتلای برذائل حیوانی و اتّصاف بصفات ظلمانی از قبیل کذب و ظلم و جفا و تعلّق بشؤون دنیا و استغراق در هواجس شیطانی شمردن و اینرا اعظم عقوبات و عذاب دانند. اما مکافات اخرویّه که حیات ابدیّه است و حیات ابدیّه مصرّح در جمیع کتب سماویّه و آن کمالات الهیّه و موهبت ابدیّه و سعادت سرمدیّه است مکافات اخروی کمالات و نعمی است که در عوالم روحانی بعد از عروج ازین عالم حاصل گردد. اما مکافات وجودی کمالات حقیقی نورانیست که در این عالم تحقّق یابد و سبب حیات ابدیّه شود زیرا مکافات وجودی ترقّی نفس وجود است مثالش انسان از عالم نطفه بمقام بلوغ رسد و مظهر فتبارک الله احسن الخالقین گردد و مکافات اخروی نعم و الطاف روحانیست مثل انواع نعمتهای روحانی در ملکوت الهی و حصول آرزوی دل و جان و لقای رحمن در جهان ابدی. و همچنین مجازات اخرویّه یعنی عذاب اخروی محرومیت از عنایات خاصّه الهیّه و مواهب لاریبیه و سقوط در اسفل درکات وجودیّه است و هر نفسی که ازین الطاف الهی محروم و لو بعد از موت باقیست ولی در نزد اهل حقیقت حکم اموات دارد. و اما دلیل عقلی بر بقای روح اینست که بر شیء معدوم آثاری مترتّب نشود یعنی ممکن نیست از معدوم صرف آثاری ظاهر گردد زیرا آثار فرع وجود است و فرع مشروط بوجود اصل. مثلاً از آفتاب معدوم شعاعی ساطع نشود از بحر معدوم امواجی پیدا نگردد از ابر معدوم بارانی نیارد از شجر معدوم ثمری حاصل نشود از شخص معدوم ظهور و بروز می نگردد پس مادام آثار وجود ظاهر دلیل بر اینست که صاحب اثر موجود است. ملاحظه نمائید که الآن سلطنت مسیح موجود است، پس چگونه از سلطان معدوم سلطنت باین عظمت ظاهر گردد و چگونه از بحر معدوم چنین امواجی اوج گیرد و چگونه از گلستان معدوم چنین نفحات قدسی منتشر شود؟ ملاحظه نمائید که از برای جمیع کائنات بمجرت تلاشی اعضا و تحلیل ترکیب عنصری ابداً اثری و حکمی و نشانی نماند چه شیء جمادی و چه شیء نباتی و چه شیء حیوانی مگر حقیقت انسانی و روح بشری که بعد از تفریق اعضا و تشیت اجزا و تحلیل ترکیب باز آثار و نفوذ و تصرفش باقی و برقرار. بسیار این مسأله دقیق است درست مطالعه نمائید این دلیل عقلی است بیان میکنیم تا عقلاً بمیزان عقل و انصاف بسنجند. اما اگر روح انسانی مستبشر شود و منجذب بملکوت گردد و بصیرت باز شود و سامعه روحانی قوّت یابد و احساسات روحانیّه مستولی گردد بقای روح را مثل آفتاب مشاهده کند و بشارات و اشارات الهی احاطه نماید و دلائل دیگر را فردا گوئیم.

"بدانکه تصرف و ادراک روح انسانی بر دو نوع است یعنی دو نوع افعال دارد دو نوع ادراک دارد یک نوع بواسطه آلات و ادوات است مثل اینکه باین چشم می بیند باین گوش میشنود باین زبان تکلم مینماید این اعمال روحست و ادراک حقیقت انسان، ولی بواسطه آلات. یعنی بیننده روح است اما بواسطه چشم شنونده روح است لکن بواسطه گوش ناطق روح است اما بواسطه لسان. و نوع دیگر از تصرفات و اعمال روح بدون آلات و ادوات است از جمله در حالت خوابست بی چشم میبیند بی گوش میشنود بی زبان تکلم میکند بی پا میدود. باری این تصرفات بدون وسائط آلات و ادوات است و چه بسیار میشود که رؤیائی در عالم خواب ببیند آثارش در سال بعد مطابق واقع ظاهر شود و همچنین چه بسیار واقع که مسأله ای را در عالم بیداری حلّ نکنند در عالم رؤیا حلّ نمایند چشم در عالم بیداری تا مسافت قلیله مشاهده نماید لکن در عالم رؤیا انسان در شرقست غرباً ببیند در عالم بیداری حالاً ببیند در عالم خواب استقبالاً ببیند در عالم بیداری بواسطه سریعه در ساعتی نهایت بیست فرسخ طیّ کند در عالم خواب در یک طرفه العین شرق و غرباً طیّ نماید. زیرا روح دو سیر دارد بی واسطه یعنی سیر روحانی با واسطه یعنی سیر جسمانی مانند طیور که پرواز نمایند یا آنکه بواسطه حاملی حرکت نمایند و در وقت خواب این جسد مانند مرده است نه ببیند و نه شنود و نه احساس کند و نه شعور دارد و نه ادراک یعنی قوای انسان مختلّ شود لکن روح زنده است و باقی است بلکه نفوذش بیشتر است پروازش بیشتر است ادراکاتش بیشتر است. اگر بعد از فوت جسد روح را فنائی باشد مثل اینست که تصوّر نمائیم مرغی در قفس بوده بسبب شکست قفس هلاک گردیده و حال آنکه مرغ را از شکست قفس چه باک و این جسد مثل قفس است و روح بمثابة مرغ. ما ملاحظه کنیم که این مرغ را بدون این قفس در عالم خواب پرواز است پس اگر قفس شکسته شود مرغ باقی و برقرار است بلکه احساسات آن مرغ بیشتر شود ادراکاتش بیشتر گردد انبساطش بیشتر شود فی الحقیقه از جحیمی بجنت نعیم رسد زیرا از برای طیور شکور جنتی اعظم از آزادی از قفس نیست اینست که شهدا در نهایت طرب و سرور بمیدان قربانی شتابند. و همچنین در عالم بیداری چشم انسان نهایت یک ساعت مسافت ببیند زیرا بواسطه جسد تصرف روح باین مقدار است اما ببصیرت و دیده عقل امریکا را ببیند آنجا را ادراک کند و اکتشاف احوال نماید و تمشیت امور دهد حال اگر روح عین جسد باشد لازم است که قوّه بصیرتش نیز همین قدر باشد. پس معلومست که آن روح غیر این جسد است و آن مرغ غیر این قفس و قوّت و نفوذ روح بدون واسطه جسد شدیدتر است لهذا اگر آلت معطل شود صاحب آلت در کار است مثلاً اگر قلم معطل شود بشکند کاتب حقّ و حاضر و اگر خانه خراب شود صاحب خانه باقی و برقرار. این از جمله براهینی است که دلیل عقلی است بر بقای روح. اما دلیل دیگر این جسد ضعیف شود فربه گردد مریض شود صحت پیدا کند خسته گردد

راحت شود بلکه احیائی دست قطع شود و پا قطع شود و قوای جسمانی مختل گردد چشم کور گردد گوش کر شود زبان لال گردد اعضا بمرض فلج گرفتار شود خلاصه جسد نقصان کلی یابد باز روح بر حالت اصلی و ادراکات روحانی خویش باقی و برقرار نه نقصانی یابد و نه مختل گردد ولی جسد چون مبتلی بمرض و آفت کلی گردد از فیض روح محروم شود مانند آئینه چون بشکند و یا غبار و زنگ بر دارد شعاع آفتاب در او ظاهر نشود و فیضش نمودار نگردد. از پیش بیان شد که روح انسانی داخل جسد نیست زیرا مجرد و مقدس از دخول و خروج است و دخول و خروج شأن اجسام است بلکه تعلق روح بجسد مانند تعلق آفتاب بآئینه است. خلاصه روح انسانی بر حالت واحده است نه بمرض جسد مریض شود و نه بصحت جسم صحیح گردد نه علل شود نه ضعیف گردد نه دلیل شود نه حقیر گردد نه خفیف شود نه صغیر یعنی در روح بسبب فتور جسد هیچ خللی عارض نگردد و اثری نمودار نشود و لو جسد زار و ضعیف شود و دستها و پاها و زبانها قطع شود و قوای سمع و بصر مختل شود. پس معلوم و محقق گشت که روح غیر جسد است و بقایش مشروط ببقای جسد نیست بلکه روح در نهایت عظمت در عالم جسد سلطنت نماید و اقتدار و نفوذش مانند فیض آفتاب در آئینه ظاهر و آشکار گردد و چون آئینه غباریابد و یا بشکند از شعاع آفتاب محروم ماند."

در خصوص روح انسانی بر طبق تعالیم بهائی، روح انسان از زمان تشکیل جنین به آن تعلم میگردد و به ترقی خود ادامه میدهد و در عوالم لایتنهای بعد از مفارقت جسد، سیر میکند، لذا پیشرفت روح انسانی نامحدود میشود. حضرت ولی امرالله میفرمایند "بیان مبارک حضرت بهالله، در خصوص حیات بعد، بدین مضمون است که روح انسان صعود به عوالم لایتنهای را ادامه خواهد داد، دانش و عقول ما را، به چگونگی و طبیعت آن عوالم راهی نیست. همانگونه که طفل در رحم مادر به درک این عالم نمیباشد، ما نیز از درک عالمی که به سویش خواهیم رفت، عاجز و قاصدیم." به اعتقاد اهل بهاء روح به عالم خاکی تعلق ندارد و امری مادی و جسمانی نیست، و بر خلاف مسلمین که ظاهر آیات را گرفته اند و به معاد جسمانی باور دارند بهائیان معتقدند که بقای روح امری غیر مادی و اصطلاحاً متافیزیکی است. حضرت عبدالهء میفرمایند: "وقتی که نفوس شریه از این عالم صعود میکنند چون کاملاً دستشان از این عالم کوتاه میشود، دیگر هیچ تسلط و نفوذی بر دیگران ندارند. مادامی که در این عالم خاکی زنده اند، اعمال و افکارشان دارای تأثیری است. به ارواح مجرده و پاک، زندگی ابدی عطا میشود و به اذن خداوند گاهی میتوانند به افراد روی زمین کمک و مساعدت نمایند." اما "ارواح شیری که فوت نموده اند، هیچ گونه استیلائی بر مردمان ندارند. خیر بر شر تفوق دارد، اشرار حتی در حیاتشان هم نیرویی کم دارند و این نیرو بعد از مرگ آنها کمتر خواهد شد و به علاوه، آنها از این کره خاکی بسیار بعیدند." همچنین حضرت عبدالهء میفرمایند: اعمال روح در این عالم جسمانی به مدد جسم صورت میگردد. وقتی که روح از بدن قطع تعلق کرد، بدون واسطه به اعمال خود ادامه میدهد.... بدن بمثابة مرکب است و روح بمثابة راکب و گاهی راکب بدون مرکب نیز حرکت میکند. ولی نفوسی که ادراک نمیکند، میگویند که روح وقتی که جسد را ترک گفت دیگر اعمالی ندارد. روح جسمی ندارد، روح جسم نیست. در این باره بسیار تامل و تفکر کنید. "و در مقامی دیگر میفرمایند در عالم بعد انسان دیگر این هیكل جسمانی را نخواهد داشت بلکه هیكل آسمانی و روحانی خواهد داشت که ساخته و پرداخته عالم روحانی است." حضرت ولی امرالله نیز در توقیعی در خصوص پیشرفت ارواح در جهان بعد میفرمایند "با مطالعه ی مجدد لوح مبارک حضرت بهالله، که در آن بیانی به این مضمون وجود دارد که وابستگان مومنین تا حدی در عالم بعد به ملکوت فائز میشوند، معلوم شد که مقصود مبارک قسمتی از آنهاست. این است که آنها به ملکوت نائل میشوند و لکن تا حدی. اما میتوانند بی نهایت ترقی نمایند. ترقیات روحانی در دنیای بعد بی انتهی است و منحصر به آنها نیست که به معرفت و شناسایی امر در ایام حیات فائز گشته اند." حضرت ولی عزیز امرالله بر این باورند که حتی در مواقعی هم که تفکر ما درباره این موضوعات مطلقاً معنوی عاری از خلل باشد، شخص نباید برای آنها اهمیت زیادی قائل شود. علم نیز فی نفسه، قاصر از ارائه پاسخ است و ما در این جهان جسمانی نمیتوانیم به درک عالم روحانی، حتی به صورت جزئی و ناکافی، موفق و نائل گردیم.

جنس استدلال/قیاس: قیاس خُلف/تقلیل به محال («اگر علائم عیناً و مادی ظاهر می شدند ⇒ انکار ممتنع، امتحان ساقط») + قیاس شرطی/استثنائی («عدم ادراک تأویل ⇒ اعراض و حرمان») با استناد نقلی («لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ...»).

صورت بندی منطقی استدلال:

- P1: امم عیسوی علائم ظهور را تنها به ظاهر و صورت محسوس تفسیر کردند.
P2: این علائم بر حسب ظاهر تحقق نیافت (مانند نزول ملائکه با عیسی بر ابر).
P3: در نتیجه، ظهور جمال قدم (حضرت بهاءالله) را انکار کردند.

P₄: اگر علائم ظهور به صورت محسوس و ظاهر محقق می‌شد، هیچ‌کس توان تکذیب یا انکار نداشت.
P₅: تمیز میان سعید و شقی فقط با امتحان در فضای ابهام و عدم قطعیت ممکن است.
C: بنابراین، علائم ظهور باید تأویل شوند و نه به ظاهر حمل شوند، زیرا مقصود حقیقی آن‌ها ظهور حقیقت در قالبی است که امکان اعراض و امتحان فراهم باشد.

تحلیل هرمنوتیکی:

جمال مبارک در این متن به نقد hermeneutics literalist می‌پردازد؛ یعنی خوانشی که متون مقدس را تنها در سطح ظاهری آن معنا می‌کند. همانند رویکرد ریکور، حضرت بهاء‌الله تأکید می‌فرماید که متون وحیانی نیازمند تأویل‌اند تا پیام وجودی آن‌ها گشوده شود. مقصود از «نزول ملائکه» و «آمدن مسیح بر ابر» مفاهیمی روحانی‌اند، نه وقایع فیزیکی در آسمان طبیعت.

حضرت بهاء‌الله با منطق اگزیستانسیال، در معنایی نزدیک به هایدگر، نشان می‌دهند که ظهور حقیقت در تاریخ باید مبهم و آزمون‌برانگیز باشد تا امکان اعراض، انکار، و در نتیجه، تمیز بین مؤمن و منکر فراهم گردد. اگر حقیقت به گونه‌ای ظاهر شود که همه را بی‌اختیار تسلیم سازد، آنگاه دیگر حقیقت به مثابه امکان انتخاب نیست، بلکه به اجبار وقوع طبیعی تبدیل می‌شود—امری که حقیقت ایمان را نابود می‌کند.

هایدگر در هستی و زمان تأکید می‌کند که حقیقت همواره در پرده‌ای از پوشیدگی (Verborgenheit) رخ می‌دهد. همین اصل در کلام حضرت بهاء‌الله نیز جاری است: ظهور جمال مبارک، در عین آشکاری، با حجابی از ناسازگاری با انتظارات ظاهری مردم همراه است؛ و این موجب تمیز هستی‌شناختی انسان‌ها می‌شود.

متن همچنین بهره‌گیری دقیقی از "hermeneutics of suspicion" دارد—اینکه باید در برابر تفاسیر ساده‌انگارانه از متون مقدس با تردید نگاه کرد. اشاره به آیه: "لَوْلَا أَنْزَلْ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا" در مقام اعتراض به پیامبران پیشین، نهی‌ای است از این‌گونه تفاسیر و نشان می‌دهد که این پرسش همواره از انبیای الهی شده، اما همیشه پاسخی در سطح باطنی داشته است.

بند ۸۹: دوامِ اعتراض به سببِ تقلید از علمای گرفتارِ شئونات؛ ظاهرگرایی در تأویلِ علائم و حرمان از فضل

"این است که در همه اعهاد و اعصار این گونه اعتراضات و اختلافات در میان مردم بوده. و همیشه ایام مشغول به زخارف قول می شدند که فلان علامت ظاهر نشد و فلان برهان باهر نیامد. و این مرض ها عارض نمی شد مگر آنکه تمسک به علمای عصر می جستند در تصدیق و تکذیب این جواهر مجرّده و هیاکل الهیّه. و ایشان هم، نظر به استغراق در شئونات نفسیّه و اشتغال به امورات دنیّه فانیّه، این شمس باقیه را مخالف علم و ادراک و معارض جهد و اجتهاد خود می دیدند و معانی کلمات الهیّه و احادیث و اخبار حروفات احدیّه را هم بر سبیل ظاهر به ادراک خود معنی و بیان می نمودند لهذا خود و جمیع ناس را از نیسان فضل و رحمت ایزدی مأیوس و مهجور نمودند با اینکه خود مدّعن و مُقَرّن به حدیث مشهور که می فرماید: "حَدِيثُنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ." و در جای دیگر می فرماید: "إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ اٰمْتَحَنَ اللّٰهُ قَلْبَهُ لِلْإِيْمَانِ." و مسلم است نزد خود ایشان که هیچ یک از این ثلاثه در حق ایشان صادق نیست. دو قسم اوّل که واضح است و اما

ثالث، هرگز از امتحانات الهی سالم نماندند و در ظهور محکّ الهی جز غِشّ چیزی از ایشان به ظهور نرسید."

Such objections and differences have persisted in every age and century. The people have always busied themselves with such specious discourses, vainly protesting: "Wherefore hath not this or that sign appeared?" Such ills befell them only because they have clung to the ways of the divines of the age in which they lived, and blindly imitated them in accepting or denying these Essences of Detachment, these holy and divine Beings. These leaders, owing to their immersion in selfish desires, and their pursuit of transitory and sordid things, have regarded these divine Luminaries as being opposed to the standards of their knowledge and understanding, and the opponents of their ways and judgments. As they have literally interpreted the Word of God, and the sayings and traditions of the Letters of Unity, and expounded them according to their own deficient understanding, they have therefore deprived themselves and all their people of the bountiful showers of the grace and mercies of God. And yet they bear witness to this well-known tradition: "Verily Our Word is abstruse, bewilderingly abstruse." In another instance, it is said: "Our Cause is sorely trying, highly perplexing; none can bear it except a favorite of heaven, or an inspired Prophet, or he whose faith God hath tested." These leaders of religion admit that none of these three specified conditions is applicable to them. The first two conditions are manifestly beyond their reach; as to the third, it is evident that at no time have they been proof against those tests that have been sent by God, and that when the divine Touchstone appeared, they have shown themselves to be naught but dross.

اعهاد: عهدها، دوره ها، زمانها، مترادف إعصار

زخارف: مال و ثروت دنیا

استغراق: غرق شدن در کار یا امری

دنیّه: پست و فرومایه

اجتهاد، جهد کردن، کوشش کردن

مهجور: ترک شدن، جدا شده

مدّعن: اقرار کننده به حقی، اعتراف کننده

مقر: اقرار کننده

غش: کدورت، دورویی، خیانت

"حَدِيثُنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ."

حدیث ما سخت و دشوار و پیچیده است.

حدیث از امام جعفر صادق است که در بحارالانوار جلد دوم صفحه ۱۸۳ ذکر آن شده که کامل آن چنین است: "معانی الأخبار، الخصال، أمالي الصدوق: علي بن الحسين بن شقيق، عن جعفر بن أحمد بن يوسف الأزدي، عن علي بن بزرج الحنات، عن عمرو بن البسع، عن شعيب الحداد قال: سمعت الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام يقول: إن حديثنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان، أو مدينة حصينة. قال عمرو:

فقلت لشعيب: يا أبا الحسن وأي شيء المدينة الحصينة؟ قال: فقال: سألت الصادق عليه السلام عنها فقال لي: القلب المجتمع.

بیان: المراد بالقلب المجتمع القلب الذي لا يتفرق بمتابعة الشكوك والأهواء ولا يدخل فيه الأوهام الباطلة والشبهات المضلة، والمقابلة بينه وبين الثالث إما بمحض التعبير أي إن شئت قل هكذا وإن شئت هكذا، أو يكون المراد بالأول الفرد الكامل من المؤمنين، وبالتالي من دونهم في الكمال.

همچنین در اصول کافی نیز آمده است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ أَوْ غَيْرِهِ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا صُدُورٌ مُنِيرَةٌ أَوْ قُلُوبٌ سَلِيمَةٌ أَوْ أَخْلَاقٌ حَسَنَةٌ إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِنْ شَيْعَتِنَا الْمِيثَاقَ كَمَا أَخَذَ عَلَى بَنِي آدَمَ أَكَلْتُ مِنْكُمْ فَمَنْ وَفَى لَنَا وَفَى اللَّهُ لَهُ بِالْجَنَّةِ وَمَنْ أَبْغَضَنَا وَلَمْ يُؤَدِّ إِلَيْنَا حَقَّنَا فِي النَّارِ خَالِدًا مُخَلَّدًا. یعنی: علی بن ابراهیم، از پدرش، از برقی، از ابن سنان، یا غیر او روایت کرده و آن را مرفوع ساخته به سوی امام جعفر صادق علیه السلام که فرمود: به راستی حدیث ما دشوار است و سخت گیر تحمل آن را ندارد جز سینه‌های روشن یا دل‌های پاک و سالم یا اخلاق خوب، به راستی خدا از شیعه‌های ما پیمان ولایت گرفته است چنانچه از بنی آدم پیمان ربوبیت خود را گرفته و فرموده: «آیا من پروردگار شما نیستم» هر که برای ما وفا کند، خدا به او بهشت ایفاء کند و هر که ما را دشمن دارد و حق ما را نبردازد در دوزخ باشد همیشه و جاویدان.

"إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِلَايْمَانِ."

همانا امر ما دشوار و بسیار پیچیده است. هیچکس جز ملائکه مقرب و یا نبی مرسل، یا بنده ای که خداوند او را آزمایش کرده باشد، طاقت و تحمل آن را ندارد.

حدیث است در اصول کافی جلد یک که محمد بن یحیی، از محمد بن حسین، از محمد بن سنان، از عمار بن مروان، از جابر روایت کرده است که گفت: امام محمد باقر که کامل آن چنین است: إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِلَايْمَانِ فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَدِيثِ آلِ مُحَمَّدٍ صَ فَلَا تَنْتَ لَهُ قُلُوبُكُمْ وَ عَزَفْتُمُوهُ فَاقْبَلُوهُ وَ مَا اِسْمَارَتْ مِنْهُ قُلُوبُكُمْ وَ اَنْكَرْتُمُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى الْعَالِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ إِنَّمَا الْهَالِكُ أَنْ يُحَدِّثَ أَحَدَكُمْ بِشَيْءٍ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُهُ فَيَقُولَ وَ اللَّهُ مَا كَانَ هَذَا وَ اللَّهُ مَا كَانَ هَذَا وَ الْإِنْكَارُ هُوَ الْكُفْرُ. یعنی: به راستی حدیث آل محمد صعب است و مستصعب بدان ایمان نیابد جز فرشته‌ای مقرب یا پیغمبری مرسل یا بنده‌ای که خدا دلش را به ایمان آزموده. آنچه از حدیث آل محمد (ص) به شما رسید و دلنشین شما گردید و آن را فهمیدید آن را پذیرا شوید، آنچه را دل شما نگرفت و آن را نفهمیدید آن را به خدا و رسولش و به عالم از آل محمد (ص) برگردانید، هلاکت در اینجا است که برای یکی از شما آنچه را تحمل ندارد و نمی‌تواند بفهمد باز گویند و او بگوید به خدا این نمی‌شود، به خدا این نمی‌شود، انکار همان کفر است.

در سوره ی نسا آیه ۵۹ نیز میفرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا. یعنی: ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می باشند] اطاعت کنید. و اگر درباره چیزی [از احکام و امور مادی و معنوی و حکومت و جانشینی پس از پیامبر] نزاع داشتید، آن را [برای فیصله یافتنش] اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، به خدا و پیامبر ارجاع دهید؛ این [ارجاع دادن] برای شما بهتر و از نظر عاقبت نیکوتر است.

و در همین سوره آیه ۸۳ نیز میفرماید: وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا. یعنی: و هنگامی که خبری از ایمنی و ترس [چون پیروزی و شکست] به آنان [که مردمی سست ایمان اند] رسد، [بدون بررسی در درستی و نادرستی اش] آن را منتشر می کنند، و [در صورتی که] اگر آن خبر را به پیامبر و اولیای امورشان ارجاع می دادند، درستی و نادرستی اش را در می یافتند؛ و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، یقیناً همه شما جز اندکی، از شیطان پیروی می کردید.

جنس استدلال/قیاس: استقرای تاریخی-اجتماعی + نقد معرفت‌شناختی تقلید؛ قیاس استثنائی منفصل («یا علما واجد شروط حمل امرند — ملک/نبی/عبد ممتحن؛ یا نیستند — بنص «حدیثنا صعب...» ⇒ ثانی») + استناد روایی برای ابطال مرجعیت ظاهرین در تمیز حق/باطل.

صورت‌بندی منطقی استدلال:

P1. در طول تاریخ، مردم در مواجهه با مظاهر الهی اعتراض کرده‌اند که چرا علائم پیش‌گویی‌شده ظاهر نشده و براهین وعده‌داده‌شده نیامده‌اند.

P2. این اعتراضات ناشی از اتکای مردم به علمای دینی زمان خویش در پذیرش یا رد مظاهر الهی بوده است.

P3. علمای دینی به دلیل غرق بودن در شئون نفسانی و امور دنیوی، مظاهر الهی را با ادراک و اجتهاد خویش معارض می‌دیدند.

P4. علمای دینی معانی آیات و احادیث را صرفاً بر حسب ظاهر و مطابق فهم محدود خود تفسیر می‌کردند.

P5. همین علمای دینی، علیرغم پذیرش اینکه حدیث و امر اهل بیت «صعب مستصعب» است، خود را در زمره‌ی کسانی قرار می‌دهند که صلاحیت درک آن را دارند، حال آن‌که نه ملک مقرب‌اند، نه نبی مرسل، و نه عبدی که قلبش برای ایمان امتحان شده باشد.

P6. در آزمون‌های الهی، این علما رد شده‌اند و «غش» از ایشان ظاهر گشته است (یعنی ناخالصی و دروغ).

C. پس، اتکای مردم به علمای دینی برای درک و پذیرش مظاهر الهی منجر به محرومیت ایشان از فضل و رحمت الهی گشته است، چرا که علمای دینی خود فاقد صلاحیت حقیقی‌اند و باعث گمراهی دیگران می‌شوند.

تحلیل هرمنوتیکی

متن فوق بخشی از گفتمان تأویلی حضرت بهاء‌الله درباره‌ی نحوه‌ی رویارویی انسان با حقیقت وحیانی است، که در آن تمایز بنیادینی بین «ادراک ظاهری» و «فهم باطنی» یا «ادراک تکوینی» مطرح می‌شود. حضرت بهاء‌الله از استعاره‌های نورانی چون «شموس باقیه»، «جواهر مجرد»، و «هیاكل الهی» برای مظاهر وحی استفاده می‌کنند، و در برابر آن، علمای دینی را در وضعیت «استغراق در شئون نفسیه» و «اشتغال به امور دنیوی» توصیف می‌نمایند. این تقابل در لایه‌ای پدیدارشناختی، بیانگر نحوه‌ی بودن متفاوت این دو گروه در عالم است.

حقیقت وحیانی برای کسی پدیدار می‌شود که سبک هستی‌اش متفاوت از اهل ظاهر باشد. علمای دینی، چون در وضعیت دازاین غیر اصیل (inauthentic Dasein) به سر می‌برند—یعنی گرفتار تعینات اجتماعی، شهرت، و تکرار سنت—قادر به رویت حقیقت به مثابه حقیقت نیستند.

حضرت بهاء‌الله نشان می‌دهند که واژگان و علائم درون کتب مقدس، حامل معانی باطنی‌اند که صرفاً با تأویلی فراتر از ظاهر الفاظ (hermeneutics beyond literalism) قابل فهم‌اند. تعبیر حدیث «امرنا صعب مستصعب» نوعی دعوت به تأمل پدیدارشناسانه است: فهم حقیقت نیازمند گسست از افق عادی و روزمره فهم است.

تمایز بین مؤمن واقعی (که قلبش مورد امتحان الهی قرار گرفته) و عالم دینی ظاهربین، تمایزی اگزیستانسیال است. مؤمن واقعی کسی است که در درون خود، امکان گشودگی به حقیقت را پرورش داده، نه کسی که صرفاً دانش فقهی یا حدیثی دارد. این متن نوعی نقد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی به نظام دینی سنتی است که حقیقت وحی را با معیارهای رسمی، ظاهری و تقلیدی می‌سنجد. در مقابل، حضرت بهاء‌الله به نوعی هستی‌شناسی تأویل دعوت می‌کنند که در آن، فهم وحی نه از طریق اجتهادات فقهی، بلکه از راه دگرگونی وجودی و امتحان قلب حاصل می‌شود. این رویکرد با سنت‌های هرمنوتیکی امثال ریکور (که به نقش نیت و تحول سوژه در فهم متن تأکید دارد) و هایدگر (که بر افق پیش‌فهم و بودن در جهان تأکید می‌کند) هم‌راستا است.

بند ۹۰: تناقض علمای ظاهربین—ادعای فهم اسرار با بقای در ظن؛ وقوع علائم و عبور مؤمنان در حالی که ایشان هنوز منتظرند

"سبحان الله، با وجود اقرار به این حدیث، علمائی که در مسائل شرعیّه هنوز در ظنّ و شکّ اند چگونه در غوامض مسائل اصول الهیّه و جواهر اسرار کلمات قدسیّه اظهار علم می نمایند و می گویند فلان حدیث که از علائم ظهور قائم است هنوز ظاهر نشده با اینکه رائجه معانی احادیث را ابداً ادراک ننموده اند و غافل از اینکه جمیع علامات ظاهر شد و صراط امر کشیده گشت و الْمُؤْمِنُونَ کَالْبَرْقِ عَلَيْهِ يَمْرُونَ و هُمْ لِيُظْهِرُوا الْعَلَامَةَ يَنْتَظِرُونَ، قل يا مَلَأَ الْجَهَالِ فَانْتَظِرُوا کَمَا كَانَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمِنَ الْمُنتَظِرِينَ."

Great God! Notwithstanding their acceptance of the truth of this tradition, these divines who are still doubtful of, and dispute about, the theological obscurities of their faith, yet claim to be the exponents of the subtleties of the law of God, and the expounders of the essential mysteries of His holy Word. They confidently assert that such traditions as indicate the advent of the expected Qā'im have not yet been fulfilled, whilst they themselves have failed to inhale the fragrance of the meaning of these traditions, and are still oblivious of the fact that all the signs foretold have come to pass, that the way of God's holy Cause hath been revealed, and the concourse of the faithful, swift as lightning, are, even now, passing upon that way, whilst these foolish divines wait expecting to witness the signs foretold. Say, O ye foolish ones! Wait ye even as those before you are waiting!

غوامض: مسائل مبهم و پیچیده، امور غامض و مشکل.

الْمُؤْمِنُونَ كَالْبَرْقِ عَلَيْهِ يَمْرُونَ و هُمْ لِيُظْهِرُوا الْعَلَامَةَ يَنْتَظِرُونَ، قل يا مَلَأَ الْجَهَالِ فَانْتَظِرُوا کَمَا كَانَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمِنَ الْمُنتَظِرِينَ.

مؤمنان مثل برق از روی آن عبور میکنند در حالی که اینها علامات را انتظار میکشند. بگو ای گروه جاهلان منتظر بمانید همانطور که پیشینیان شما در انتظار نشسته اند.

جنس استدلال/قیاس: خُلف/نقض التزام (اقرار به «حدیثنا صعب...» ⇐ ناتوانی از حمل امر، آنگاه دعوی تشخیص علائم) + استثنای منفصل («یا علائم ظاهر نشده اند—خلاف واقع؛ یا ظاهر شده اند و مؤمنان می گذرند ⇒ ثانی») + تعلیل معرفت شناختی نقد تقلید و ظاهربینی.

صورت بندی منطقی استدلال:

- P1. علما به درستی به حدیثی که امر اهل بیت را «صعب مستصعب» توصیف می کند، اقرار دارند.
- P2. علما هنوز در خود مسائل شرعیّه ظنی و غیریقینی، دچار شک و ظنّ اند.
- P3. با وجود این حالت، این علما مدعی فهم مسائل اصولی و اسرار کلمات قدسیّه شده اند.
- P4. این علما به استناد احادیث، ظهور قائم را انکار می کنند زیرا به زعم آن ها برخی علامات تحقق نیافته است.
- P5. اما این افراد حتی رائجه ای (ادراک اجمالی) از معانی احادیث نبرده اند و برداشت آن ها صرفاً ظاهری است.
- P6. در واقع، همه علائم ظهور به وقوع پیوسته است و مؤمنان حقیقی، همچون برق، از صراط امر عبور کرده اند، در حالی که اینان هنوز در انتظار علامت اند.
- C. پس، علمای دینی بدون داشتن اهلیت ادراکی یا وجودی برای فهم باطنی دین، با اتکال به فهم ظاهری خود و در حال جهالت، مانع شناخت امر الهی شده اند و در موضعی قرار گرفته اند که صلاحیت آن را ندارند.

تحلیل هرمنوتیکی-فلسفی

در این بخش، متن را از منظر هرمنوتیک پدیدارشناختی به ویژه با تأکید بر هایدگر، پل ریکور، و حتی گادامر بررسی می کنیم. متن از لایه های زیر قابل واکاوی است:

حضرت بهاء الله با تعبیراتی چون «رائحه معانی» و «جواهر اسرار کلمات» به تمایز بنیادین بین فهم ظاهری و ادراک باطنی از متن مقدس اشاره دارند. این تمایز یادآور تمایز ریکور میان توضیح و تخصیص است: فهم واقعی، صرفاً خواندن لفظی متن نیست، بلکه باید معانی عمیق را در تجربه‌ی وجودی سوژه معنا کرد.

عبارت «المؤمنون کالبرق یمزّون» یک استعاره اگزیستانسیال است: حقیقت برای مؤمنان حقیقی در لحظه‌ای نورانی و شهودی پدیدار می‌شود (یادآور گشودگی وجودی در هایدگر – Erschlossenheit)، در حالی که دیگران هنوز در بند علائم و نشانه‌های صوری‌اند. گویی حقیقت در یک تجربه لحظه‌ای گشایش هستی‌شناختی رخ می‌دهد، نه از طریق تعقل تحلیلی یا استدلال ظاهری. با این سخن که علما در "ظنّ و شک" در فروع شریعت هستند، ولی مدعی‌اند که قادر به فهم اصول غامض الهی‌اند، حضرت بهاء الله دو نکته را برجسته می‌سازند: اول، تضاد منطقی در موقعیت معرفتی علما: کسی که در احکام فرعی در شک است، چگونه در اصول عالیه اهل یقین باشد؟ دوم، نوعی هرمنوتیک بدگمانی (به معنای ریکوری): علمای دین نه بر پایه‌ی خلوص تأویلی، بلکه از جایگاه قدرت اجتماعی، خود را صاحب صلاحیت تفسیر می‌دانند.

علمایی که منتظر "علامات ظهور" هستند در واقع در سطح «تاریخ عرفی» باقی مانده‌اند، در حالی که مؤمنان، با گذر برق آسا از صراط، وارد «تاریخ قدسی» شده‌اند. این تمایز از منظر هرمنوتیک دینی، شکاف بین زمان تقویمی و زمان انکشاف الهی است (یادآور نقد والتر بنیامین بر زمان ته‌نشین‌شده‌ی تاریخی و ضرورت "زمان حال انقلابی").

عبارت «یا ملأ الجّهال» خطاب مستقیمی است به کسانی که با وجود ابزار دانایی ظاهری، فاقد بینش باطنی‌اند. این بخش یادآور مفهوم «جهل مرکب» در فلسفه اسلامی و نیز «فراموشی وجود» در اندیشه هایدگر است. حضرت بهاء الله مخاطبان را به خروج از این وضعیت فرامی‌خواند، نه از طریق دانش بیشتر، بلکه از طریق تحوّل کیفی در بودن‌شان.

از دیدگاه منطقی، این متن حمله‌ای است به اعتبار معرفتی علمای ظاهریین، که بر مبنای فهم ناقص از علائم ظهور، انکار حقیقت را وجهه دینی خود ساخته‌اند. از دیدگاه هرمنوتیکی، متن نوعی دعوت به عبور از فهم سطحی، اتکا به ظواهر، و ماندن در زمان تقویمی است، و پیشنهاد می‌کند که تنها با گشودگی وجودی، مشارکت در معنا، و امتحان قلبی می‌توان به حقیقت ظهور راه یافت.

بند ۹۱: نقدِ تمسّکِ علما به «تحریف» برای گریز از پاسخ؛ تصریح به بقای مضمونِ الهی کتب و سوءفهمِ معنای تحریف

"و اگر از ایشان سؤال شود از شرائط ظهور انبیای بعد که در کتب قبل است، از جمله آنها علامات ظهور و اشراق شمس محمدی است چنانچه مذکور شد و بر حسب ظاهر هیچ یک ظاهر نشد، مع ذلک به چه دلیل و برهان نصاری و امثال آنها را ردّ می نمایند و حکم بر کفر آنها نموده اید، چون عاجز از جواب می شوند تمسّک به این نمایند که این کتب تحریف شده و من عندالله نبوده و نیست و حال آنکه خود عبارات آیه شهادت می دهد بر اینکه من عندالله است. و مضمون همین آیه در قرآن هم موجود است، لو انتم تعرفون. براسی می گویم مقصود از تحریف را در این مدّت ادراک ننموده اند."

Were they to be questioned concerning those signs that must needs herald the revelation and rise of the sun of the Muhammadan Dispensation, to which We have already referred, none of which have been literally fulfilled, and were it to be said to them: "Wherefore have ye rejected the claims advanced by Christians and the peoples of other faiths and regard them as infidels," knowing not what answer to give, they will reply: "These Books have been corrupted and are not, and never have been, of God." Reflect: the words of the verses themselves eloquently testify to the truth that they are of God. A similar verse hath been also revealed in the Qur'án, were ye of them that comprehend. Verily I say, throughout all this period they have utterly failed to comprehend what is meant by corrupting the text.

تحریف: به معنای تغییر الفاظ و سوء تعبیرهایی است که در برخی کتاب‌های آسمانی روی داده است. این بحث ریشه در قرآن کریم دارد. قرآن کریم بیان می‌کند که این کتاب‌ها توسط یهودیان و مسیحیان تحریف شده است. در احادیث نیز به این مطلب اشاره شده است و در اثبات وقوع تحریف لفظی تورات و انجیل، مسلمانان به خصوص بر اختلافات نسخه‌های مختلف این کتاب‌ها تأکید می‌کردند. یافتن تناقضات و تعارضات در متن این دو کتاب و غیر عقلانی بودن برخی از محتواهای آن مانند تثلیث نشانه دیگری بر تحریف شدن آنهاست.

در قرآن تصریح شده است که تورات (عهد عتیق) و انجیل (عهد جدید) از طرف خداوند هستند چنانچه میفرماید: "نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ" یعنی این کتاب را در حالی که مؤید آنچه [از کتابهای آسمانی] پیش از خود می‌باشد به حق بر تو نازل کرد و تورات و انجیل را. و یا در سوره ی مائده میخوانیم که میفرماید: "وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ" یعنی و عیسی پسر مریم را به دنبال آنان [=پیامبران دیگر] درآوردیم در حالی که تورات را که پیش از او بود تصدیق داشت و به او انجیل را عطا کردیم که در آن هدایت و نوری است و تصدیق کننده تورات قبل از آن است و برای پرهیزگاران رهنمود و اندرزی است.

اما در بعضی از آیات اشاراتی به تحریفاتی که در این کتب موجود می‌باشد شده است مثلاً در سوره ی بقره میفرمایند: "وَقَدْ كَانَ قَرِيبٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" یعنی با آنکه گروهی از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف میکردند و خودشان هم می‌دانستند. و یا آنکه در همین سوره میفرماید: "قَوْلٍ لِّلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلًا لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ" یعنی پس وای بر کسانی که کتاب [تحریف‌شده ای] با دستهای خود می‌نویسند سپس می‌گویند این از جانب خداست تا بدان بهای ناچیزی به دست آرند پس وای بر ایشان از آنچه دستهایشان نوشته و وای بر ایشان از آنچه به دست می‌آورند. همچنین آیات دیگری همچون "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ" و "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ" اشارات دیگری است که در قرآن در خصوص وجود تحریف در کتب سالفه شده است. و البته بسیاری از داستانهای قرآنی در تصحیح آن چیزی است که در عهدین مورد تحریف قرار گرفته شده مانند آنکه در انجیل منقول است که عیسی ابن مریم پسر خداست، و در قرآن ذکر شده است که او روح الله و بنده ی خداست. و یا آنکه با وجود آنکه در عهد عتیق از حضرت داوود و حضرت سلیمان تحت عنوان پادشاه ذکر شده و اعمال شنیعه ای به ایشان نسبت داده شده است در قرآن تصریح شده است که ایشان نیز از نبیین بودند و چنین اعمالی هم از ایشان سر زده نشده. و یا آنکه در عهد عتیق شده است که این هارون نبی بود که گوساله ای از طلا ساخت در حالی که در قرآن تصریح شده است که سامری عامل به چنین عملی بود و الا آخر... اما حضرت بهالله میفرمایند که بله تحریف رخ داده شده است اما در مواضع مخصوصه ذکر شده و مثالی هم ذکر میکنند که حکایت ابن صوری است. و منظور این است که صحیح نیست که کل عهدین را تحریف شده بدانیم چنانچه

میفرمایند: "و حال آنکه خود عبارات آیه شهادت می دهد بر اینکه من عندالله است." اما مسلمانان "چون عاجز از جواب می شوند تمسک به این نمایند که این کتب تحریف شده و من عندالله نبوده و نیست"

جنس استدلال/قیاس: إلزام جدلی + قیاس خُلف/نقض التزام («اگر علائم محمدی بر ظاهر محض لازم بود، ردّ نصاری چگونه؟» → فرار به تحریف) + استناد نصّی/استقرای نقلی (گواهی عبارات بر «من عندالله» و موافقت مضمون با قرآن) + تعلیل معرفت‌شناختی (تحریف = بدفهمی معنا، نه ابطال وحی).

صورت‌بندی منطقی

- P1. در کتب پیشین (مانند انجیل) نشانه‌هایی برای ظهور پیامبر اسلام (شمس محمدی) ذکر شده بود.
- P2. به ظاهر، این نشانه‌ها در زمان ظهور پیامبر اسلام تحقق نیافته بود.
- P3. با وجود این عدم تطابق ظاهری، مسلمانان (خصوصاً علما) نصاری و دیگر اهل کتاب را به دلیل عدم ایمان به پیامبر اسلام رد کرده و حکم به کفر آنان دادند.
- P4. هنگامی که از آنان سؤال می‌شود که بر چه اساس چنین حکمی داده‌اند در حالی که علائم ظهور از نظر ظاهری تحقق نیافته، علما عاجز از پاسخ قانع‌کننده‌اند.
- P5. در نتیجه، به ادعای تحریف کتب پیشین متوسل می‌شوند و می‌گویند این کتب «من عندالله» نیستند.
- P6. اما عباراتی که در آن کتب آمده خود شهادت می‌دهد که من عندالله‌اند.
- P7. همچنین مضامین همان کتب در قرآن نیز وجود دارد، اگر به درستی شناخته شود (لو اَنتُم تعرفون).
- P8. پس این ادعای تحریف بر مبنای سوءفهم از مفهوم تحریف است.
- C. نتیجه آن است که علما با عدم ادراک درست از مفهوم تحریف، حکمی ناعادلانه علیه اهل کتاب صادر کرده‌اند و اکنون خود نیز در چرخه‌ای از استدلال متناقض گرفتار آمده‌اند، زیرا همان دلایلی که برای انکار دیگران به کار برده‌اند، اکنون علیه خودشان قابل اعمال است.

تحلیل هرمنوتیکی-فلسفی

از نظر هرمنوتیکی، متن حاوی نقدی از خودمرکزبینی تأویلی است. علما بر اساس فهم ظاهری و مصلحت‌محور، کتب مقدس دیگر ادیان را باطل می‌شمارند، بدون آنکه به امکان چندلایه بودن معنا یا تفسیری وجودی و روحانی توجه کنند. این همان چیزی است که پل ریکور آن را hermeneutics of suspicion می‌نامد: تأویلی که نه در پی معنا، بلکه در پی تحکیم قدرت و مرجعیت است.

حضرت بهاءالله در این متن به وضوح نشان می‌دهند که «تحریف» به معنای فساد درونی متن نیست، بلکه فساد در شیوه خوانش است. این تلقی با برداشت‌های عرفانی اسلامی (مثلاً نزد ملاصدرا و فیض کاشانی) همساز است که تحریف را نه الزاماً تحریر لفظی، بلکه تحریف در انتقال معنا و بُعد روحانی می‌دانند. از منظر فلسفی، این دیدگاه با تفسیر هایدگری از حقیقت به عنوان aletheia (پدیدارسازی/گشودگی) همسوست، حقیقت امری نیست که در متن فریز شده باشد، بلکه باید در گشودگی هستی‌شناختی بازیابی شود. تحریف در این جا نوعی «پوشاندن» حقیقت است، نه دگرگونی صرف لفظی. جمله‌ی «عبارات آیه شهادت می‌دهد که من عندالله است» نشانگر دیدگاهی است که زبان وحی را نه صرفاً قراردادی، بلکه دالّ بر حقیقت هستی‌شناختی می‌داند. این دیدگاه نزد هایدگر (در «در راه به زبان») و نزد هانری کربن در تحلیل وحی اسلامی دیده می‌شود، که زبان وحی را نه ابزار، بلکه تجلی هستی می‌داند.

با تأکید بر اینکه «مضمون همین آیه در قرآن هم موجود است»، حضرت بهاءالله پیوندی میان وحی‌های پیشین و قرآن برقرار می‌کنند و گسست‌های ظاهری را نقد می‌کنند. این تحلیل همسو با نگاه تطوّرگرایانه در وحی است که در آموزه‌های باطنی عرفا و نیز نزد متفکرانی مانند جان هیک مطرح است. این نگاه ضد انقطاع‌گرایی (discontinuity) است و بر تداوم سیر معنوی وحی در تاریخ تأکید دارد.

بنابراین در این فقره حضرت بهاءالله با استدلالی منطقی و نقدی هرمنوتیکی نشان می‌دهند که اولاً علمای دینی به‌طور متناقض، اهل کتاب را به دلیل عدم تطابق ظاهری علائم با ظهور پیامبر اسلام رد کردند، اما در مواجهه با ظهور جدید، مشابه همان اشکالات را درک نمی‌کنند. در ثانی مفهوم «تحریف» نزد آن‌ها نادرست فهمیده شده و به جای نقد شیوه‌ی قرائت و تأویل، ادعای فساد متون کرده‌اند. در حالی که زبان وحی، خود گواه هستی‌شناختی بر الهی بودن خود است، نه نیازمند تصدیق بیرونی.

بند ۹۲: «تحریف» = جابه‌جایی حکم از موضع خویش (تعطیلِ رجم به مصلحت‌انگاریِ علما)؛ تبیین قرآنی «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»

بلی، در آیات مُنْزَله و کلمات مراای احمدیّه ذکر تحریف عالین و تبدیل مستکبرین هست، و لکن در مواضع مخصوصه ذکر شده. و از آن جمله حکایت ابن صوریاست در وقتی که اهل خیبر در حکم قصاص زنای محصن و محصنه از نقطه فرقان سؤال نمودند و آن حضرت فرمود حکم خدا رجم است، و ایشان انکار نمودند که در تورات چنین حکمی نیست. حضرت فرمود از علمای خود که را مسلم و کلام او را مصدّقید؟ ابن صوری را قبول نمودند و حضرت او را احضار نمود و فرمود: "أَقْسِمُ بِاللّٰهِ الَّذِي فَلقَ لَكُمْ الْبَحْرَ وَأَنْزَلَ عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَظَلَّلَ لَكُمْ الْعَمَامَ وَنَجَّاهُمْ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ وَفَضَّلَكُمْ عَلَى النَّاسِ بِأَنْ تَذَكَّرَ لَنَا مَا حَكَمَ بِهِ مُوسَى فِي قِصَاصِ الزَّانِي الْمُحْصَنِ وَالزَّانِيَةِ الْمُحْصَنَةِ." که مضمون آن این است که آن حضرت ابن صوری را به این قَسَم های مؤکّد قَسَم دادند که در تورات حکم قصاص در زنا محصن چه نازل شده؟ عرض نمود: یا محمّد، رجم است. آن حضرت فرمود پس چرا این حکم میان یهود منسوخ شده و مجری نیست؟ عرض نمود: چون بخت النَّصْر بیت المقدّس را بسوخت و جمیع یهود را بقتل رساند، دیگر یهودی در ارض باقی نماند الاّ معدودی قلیل. و علمای آن عصر نظر به قِلّت یهود و کثرت عمالقه به مشاوره جمع شدند که اگر موافق حکم تورات عمل شود آنچه از دست بخت النَّصْر نجات یافتند به حکم کتاب مقتول می شوند و به این مصالح حکم قتل را از میان بالمَرّه برداشتند. باری، در این بین جبرئیل بر قلب منیرش نازل شد و این آیه را عرض نمود: "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ."

Yea, in the writings and utterances of the Mirrors reflecting the sun of the Muhammadan Dispensation mention hath been made of "Modification by the exalted beings" and "alteration by the disdainful." Such passages, however, refer only to particular cases. Among them is the story of Ibn-i-Súriyá. When the people of Khaybar asked the focal center of the Muhammadan Revelation concerning the penalty of adultery committed between a married man and a married woman, Muhammad answered and said: "The law of God is death by stoning." Whereupon they protested saying: "No such law hath been revealed in the Pentateuch." Muhammad answered and said: "Whom do ye regard among your rabbis as being a recognized authority and having a sure knowledge of the truth?" They agreed upon Ibn-i-Súriyá. Thereupon Muhammad summoned him and said: "I adjure thee by God Who clove the sea for you, caused manna to descend upon you, and the cloud to overshadow you, Who delivered you from Pharaoh and his people, and exalted you above all human beings, to tell us what Moses hath decreed concerning adultery between a married man and a married woman." He made reply: "O Muhammad! death by stoning is the law." Muhammad observed: "Why is it then that this law is annulled and hath ceased to operate among the Jews?" He answered and said: "When Nebuchadnezzar delivered Jerusalem to the flames, and put the Jews to death, only a few survived. The divines of that age, considering the extremely limited number of the Jews, and the multitude of the Amalekites, took counsel together, and came to the conclusion that were they to enforce the law of the Pentateuch, every survivor who hath been delivered from the hand of Nebuchadnezzar would have to be put to death according to the verdict of the Book. Owing to such considerations, they totally repealed the penalty of death." Meanwhile Gabriel inspired Muhammad's illumined heart with these words: "They pervert the text of the Word of God."

زنای محصن: انجام عمل زنا با مرد زن دار

زنای محصنه: انجام عمل زنا با زن شوهر دارد

رجم: سنگسار

عمالقه: قومی بودند قوی و دلیر که با یهودیان به خاطر ورودشان به ساحل رود اردن مخالف بودند و به دستور حضرت موسی قوم یهود با آنان وارد جنگ شدند ولی بسختی شکست خوردند.

بالمَرّه: قطعاً، هرگز، به هیچوجه، یکبارگی، به یک باره

"أَقْسِمُكَ بِاللَّهِ الَّذِي فَلَقَ لَكُمُ الْبَحْرَ وَانزَلَ عَلَيْكُمُ الْمَنِّ وَظَلَّلَ لَكُمُ الْعَمَامَ وَنَجَّاكُم مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ وَفَضَّلَكُم عَلَى النَّاسِ بِأَن تَذْكُرَ لَنَا مَا حَكَمَ بِهِ مُوسَى فِي قِصَاصِ الرَّائِي الْمُخْصَنِ وَ الرَّائِيَةِ الْمُخْصَنَةِ." از حضرت بهال الله که از زبان حضرت رسول این قسم ها را به ابن صوريا میدهد.

تو را به خداوندی که دریا را برای شما شکافت و مائده از آسمان برای شما نازل کرد و ابر را برایتان سایبان قرار داد و شما را از دست فرعون و گروه او نجات داد و بر سایر مردم شما را برتری داد، قسم میدهم که بگوئی حکم خدا درباره قصاص زنا با مردی که زن داشته باشد یا زنی که شوهر داشته باشد چیست؟ قاموس - جلد ۱ - صفحه ۱۲۳

در قرآن کریم تک تک این قسم ها موجود است:

در سوره ی بقره آیه ی پنجاهم در مورد شکافته شدن دریا میفرماید: "وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُم وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ" یعنی و (یاد کنید) هنگامی که دریا را شکافتیم و شما را نجات دادیم و فرعونیان را غرق کردیم و شما مشاهده می کردید.

در سفر خروج تورات در فصل چهاردهم بند شانزده هم واقعه همین طور ذکر شده است: و تو عصایت را کنار بگذار و دستت را بر دریا بلند کن و آن را بشکاف تا فرزندان بیسرائل (اسرائیل) از میان دریا روی زمین خشک وارد شوند.

همچنین در خصوص غذای آسمانی در همان سوره آیه ی شصت و یک میخوانیم: "وَإِذْ قُلْنَا يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ ثَقْلِهَا وَقِثَائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا" یعنی: و [یاد کنید] هنگامی که گفتید: ای موسی! ما هرگز بر یک نوع غذا صبر نمی کنیم، پس از پروردگارت بخواه تا از آنچه زمین می رویاند از سبزی و خیار و سیر و عدس و پیازش را برای ما آماده کند. [موسی] گفت: آیا شما به جای غذای بهتر، غذای پست تر را می خواهید؟!

و همچنین در خصوص قرار دادن ابر به عنوان سایبان در همان سوره آیه پنجاه و هفت میخوانیم: "وَوَضَعْنَا عَلَى كُفْرِهِمُ الْغَمَامَ وَانزَلْنَا" و ابر را سایبان شما گردانیدیم.

و همچنین در مورد برتری دادن قوم بنی اسرائیل بر جهانیان در همان سوره آیه ۱۲۲ میفرماید: "يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَلَيَّ فَضَلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ" ای فرزندان اسرائیل نعمتم را که بر شما ارزانی داشتم و اینکه شما را بر جهانیان برتری دادم یاد کنید.

همچنین در فصل نوزدهم، بند پنج از کتاب خروج آمده است: "و حالا اگر حتماً به حرف من گوش دهید و پیمانم را رعایت کنید از میان تمام قومها برای من نخبه تر خواهید بود چون که تمام کره ی زمین (هم) مال من است."

"طبق تورات جزای زناى محصنه رجم بوده، ولی در آن تحریف رخ داده است. بنا بر منابع اسلامی، یهودیان مدینه نسبت به اجرای حکم رجم در مورد زن و مردی از اشراف که مرتکب زناى محصنه شده بودند، اکراه داشتند، نزد پیامبر اسلام رفتند تا ایشان در این باره حکم کنند. پیامبر نیز حکم به رجم دادند، اما آنان از این کار ابا کردند. رسول اکرم مشخصات ابن صوريا را. که به اذعان یهودیان آشناترین فرد زمان به مضامین تورات بود. بیان کردند و او را فراخواندند، سپس در این باره نظر او را پرسیدند. ابن صوريا توضیح داد که در تورات همین حکم آمده بود، ولی علمای یهود ابتدا بین افراد ثروتمند و فقیر فرق گذاشتند و سپس چون فقیران به این تبعیض اعتراض کردند و آن را نپذیرفتند و زنا هم در میان ثروتمندان یهود رواج یافته بود، علمای آنان با یکدیگر رایزنی کردند و به جای رجم، احکام دیگری وضع نمودند." (طبرسی، ذیل مائده: ۴۱) آیه ی چهل و یک سوره ی مائده از این قرار است: "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَابِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يَحْزِفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِمْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ." ای پیامبر کسانی که در کفر شتاب می ورزند تو را غمگین نسازند [چه] از آنانکه با زبان خود گفتند ایمان آوردیم و حال آنکه دلهایشان ایمان نیاورده بود و [چه] از یهودیان [آنان] که [به سخنان تو] گوش می سپارند [تا بهانه ای] برای تکذیب [تو بیابند] و برای گروهی دیگر که [خود] نزد تو نیامده اند خبرچینی [=جاسوسی] می کنند کلمات را از جاهای خود دگرگون می کنند [و] می گویند اگر این [حکم] به شما داده شد آن را بپذیرید و اگر آن به شما داده نشد پس دوری کنید و هر که را خدا بخواهد به فتنه درافکند هرگز در برابر خدا برای او از دست تو چیزی بر نمی آید اینانند که خدا نخواست دلهایشان را پاک گرداند در دنیا برای آنان رسوایی و در آخرت عذابى بزرگ خواهد بود.

در فصل بیست و دوم از سفر تثئیه از تورات چنین آمده : هرگاه مردی زنی بگیرد و با او همخوابی نموده سپس از او متنفر شود ... و به او تهمت ناروا بزند و برایش موجب بدنامی شده بگوید: این زن را گرفته و با او نزدیکی کردم و او را دوشیزه «نیافتم» پدر آن دختر و مادرش (آثار) دوشیزگی آن دختر را پیش محترمین شهر به دادگاه بیاورند. و پدر آن دختر به

در فصل بیست و دوم از سفر تثئیه از تورات چنین آمده : هرگاه مردی زنی بگیرد و با او همخوابی نموده سپس از او متنفر شود ... و به او تهمت ناروا بزند و برایش موجب بدنامی شده بگوید: این زن را گرفته و با او نزدیکی کردم و او را دوشیزه «نیافتم» پدر آن دختر و مادرش (آثار) دوشیزگی آن دختر را پیش محترمین شهر به دادگاه بیاورند. و پدر آن دختر به

محترمین بگوید: دخترم را به این مرد به همسری دادم و (این مرد) از او متنفر شده است. و اینک به او تهمت ناروا زده می‌گوید: «دخترت را باکره نیافتم» و این‌ها (آثار) دوشیزگی دختر من می‌باشد و آن پارچه را در حضور محترمین شهر بگستراند. محترمین آن شهر آن شوهر را گرفته تنبیهش کنند. چون که موجب بدنامی دوشیزه‌ی ییسرائل (اسرائیل) شده است، او را صد کیسِف (واحد پول) جریمه نموده (پول را) به پدر آن دختر بدهند و (آن دختر) زن او خواهد ماند و در تمام مدت عمرش نمی‌تواند او را طلاق دهد. و اگر این موضوع راست بود (و آثار) دوشیزگی آن دختر پیدا نشد. آن دختر را به در خانه‌ی پدرش آورده مردم شهرش او را با سنگ سنگ‌باران نمایند تا بمیرد. چون که در ییسرائل (اسرائیل) بی‌عفتی کرده یعنی در خانه‌ی پدرش زنا کرده است. آن فساد را از میان خود نابود کن. هرگاه مردی یافته شود که با زن شوهرداری همخوابی کرده باشد، هر دوی آن‌ها را نابود کن. یعنی آن مردی که با آن زن همخوابی نموده و آن زن با هم کشته شوند. آن فساد را از میان ییسرائل (اسرائیل) نابود کن. هرگاه دختری - دوشیزه، عقد شده‌ی مردی باشد، و مردی او را در شهر یافته با او همخوابی کند؛ هر دو نفرشان را به بیرون شهر ببرند آن‌ها را با سنگ سنگ‌باران نمایند تا بمیرند. آن دختر را برای این که در شهر فریاد برنیاورد، و آن مرد را برای این که به زن هم‌نعش تجاوز کرد، و آن فساد را از میان خود نابود کن. و اگر آن مرد در صحرا آن دختر عقد شده را بیابد و آن مرد به‌زور او را گرفته و با او همخوابی کند، فقط آن مردی که با او همخوابی کرده است، کشته شود. و به آن دختر کاری نکن، آن دختر خطایش مستوجب مرگ نیست، زیرا این عمل مانند آن است که کسی علیه هم‌نعش قیام نماید و او را بکشد. زیرا او را در صحرا یافته است، آن دختر عقد شده، فریاد برآورده است و نجات‌دهنده‌ای برای وی نبوده است. هرگاه مردی دوشیزه‌ای را که عقد شده نباشد یافته او را به‌زور بگیرد با او همخوابی کند و پیدا شوند آن مردی که با او همخوابی کرده است به پدر آن دختر پنجاه کیسِف (واحد پول به‌عنوان جریمه) بدهد و (آن دختر) زن او باشد و نظر به این که به او تجاوز کرده است، نمی‌تواند تا آخر عمرش او را طلاق دهد.

اما در مورد معجزاتی که در این قسَم موجود است که شرح آن را با توجه به آیات قرآن دادیم تفاسیر ظاهری و باطنی ای وجود دارد که اهل ظاهر آنچه را که در قرآن کریم ذکر شده است را همان انگاشتند اما افرادی چون سید احمد خان کبیر در تفسیر القرآن خود در ذیل آیات سوره بقره در خصوص معجزاتی که ذکرش رفت چنین نوشته است: "از جمله وقایعی که از حضرت موسی در این مقام یا در این سوره ذکر شده یکی واقعه ی عبور از دریا و غرق شدن فرعون است که قابل ملاحظه است، اولاً مردم در اینجا به اشتباه رفته چنین تصور کرده اند که حضرت موسی از رود نیل عبور کرده و حال آنکه این طور نبوده بلکه عبورش از یک شعبه بحر احمر بوده است نه رود نیل، باری مفسرین حضرت موسی را از رود نیل و غرق شدن فرعون را معجزه ای بر خلاف قانون طبیعت یا قدرت دانسته و در بیان آن می‌گویند که موسی با عصای خود دریا را نواخته و آن شکافته شد و آب در دو طرف مانند دیوار یا کوهی راست ایستاده راهی خشک از وسط آن پیدا شده موسی با تمام بنی اسرائیل از آن عبور کرده گذشتند ولی وقتی که نوبت به فرعون رسید و خواست با اتباع و جنودش از همان راه عبور کند که دریا بهم آمده همگی غرق شدند اگر این واقعه در حقیقت بر خلاف ناموس طبیعت واقع شده بود هر آینه خدای تعالی آب دریا را مانند زمین سخت میکرد تا موسی از آن عبور کند و اینکه از وسط آب راه خشکی بیرون آورده خود دلیلی است که بر خلاف ناموس نامبرده چیزی واقع نشده بود مفسرین شرحی که در این باب نگاشته و مطالبی که ذکر کرده اند حتی از الفاظ قرآن هم نمیتوان درآورد راجع به باز شدن راه در دریا، در قرآن مجید در سه جا ذکر آن آمده است اول در سوره بقره آنجا که فرموده "وَإِذْ قَرَّبْنَا بَكْمُ الْبَحْرَ" دوم در سوره شعرا آنجا که فرموده "فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلَقَ فَكَانُ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ" و در سوره طه بدین قرار که "وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ..." در آیه اول چنانکه ملاحظه میشود یک چنین لفظی نیست که بشود این معنی را یعنی جدا شدن یا در هم شکافتن دریا را بر خلاف قانون قدرت در آن درآورد در آیه ی دوم عبارات و الفاظی که به نظر میرسد همان ها دار و ندار تمام بیانات مفسرین ما در این موضوع میباشد از جمله یکی "أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ" است که آن را چنین معنی میکنند که به موسی گفت دریا را با عصا خود بزن چنانکه موسی عصا زد و دریا عقت رفت یا از هم شکافت و با کف زمین دریا باز شده ظاهر گردید.... روح قضیه آن است که یهود قائل به این بوده که از عصای حضرت موسی دریا شکافته شد و زمین نمودار گردید و نیز از زدن عصا آب از سنگ بیرون آمد علمای ما که در تفاسیر خود در باین قصص بنی اسرائیل تورات و تفاسیر آن را در نظر داشته اند بیاناتشان را اغلب آب و تاب داده موافق با روایات یهود میکردند لذا در این مورد هم.... معنی ضَرْب را زدن گرفتند و یک معجزه ساده و طبیعی حضرت موسی را شاخ و برگ داده آن را بر خلاف قانون طبیعت یا قدرت جلوه دادند ولی باید دانست که ضَرْب در اینجا به معنی زدن نیست بلکه معنی آن حرکت کردن یا رفتن به سرعت است چنانکه عرب میگوید ضَرْبٌ فِي الْأَرْضِ یعنی حرکت کرد در زمین یا به سرعت رفت. در خود قرآن مجید هم آمده است وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ.... اَلَى قَوْلِهِ "خُذَا بِعَصَايَ خُودَتِ فِي الْأَرْضِ حَرَكَةً وَبُرُوءَ وَأَن

شکافته یا باز شده یعنی پایاب میشود... "الی قوله" خداوند موسی و تمام بنی اسرائیل را بواسطه پایاب شدن دریا از چنگال فرعون نجات بخشید و برعکس فرعون وقتی که خواست از آن محل پایاب عبور کند آن پُر شده بود و لذا خود و تمام لشکریانش غرق گردیدند.... "الی قوله" زمانی که بنی اسرائیل در مصر اقامت داشتند و فرعون پادشاه آنجا بود پای تخت وی در آن زمان در رامسیس بوده است طرف چپ آن به فاصله کمی رود نیل واقع شده و طرف راست یعنی جانب شرق به فاصله ی سه منزل شعبه بزرگ بحر احمر بوده است و حضرت موسی بنی اسرائیل را از شهر رامسیس حرکت داده منزل اول در سُکوت بسر برده منزل دوم اینام و منزل سوم آنها فُها حیروت بوده است که در کنار شعبه ی بزرگ چپ بحر احمر یعنی جانب غرب و نقطه آخر شعبه ی مزبور واقع شده بود فرعون وقتی که با لشکریان خود بنی اسرائیل را تعقیب نمود حضرت موسی با بنی اسرائیل از میان نقطه ی مزبور یعنی نُوک شعبه بزرگ بحر احمر..... عبور نموده و به آن طرف رفته بود و چنین معلوم میشود که در آن وقت بسبب جزر و مدی که همیشه در دریا هست بعضی اوقات آن موضع یک زمین خشک ظاهر کرده و وقت دیگر پایاب و قابل عبور میشده است چنانکه آیه مبارکه سوره دخان هم صریح است در آنچه گفتیم که فرمود "و اترک البحر رهوا" و مطالب آیه آن است که برو و واگذار دریا را در حالی که ساکن و فرود آمده است صبح که شد فرعون دید بنی اسرائیل از دریا عبور کردند او هم آنها را تعقیب نموده اربه های جنگی و سواره و پیاده را از راه غلط به دریا انداخته در صورتی که هنگام مد رسیده و موقع پر شدن آب بوده است چنانکه مطابق ترتیب معمول دقیقه به دقیقه آب زیاد شده تا اینکه بالا آمده و فرعون و تمام لشکریانش را غرق نمود، علمای اسلام که از چندین قرن بحر احمر و شعبه ای را که بنی اسرائیل از آن عبور کرده بودند بغایت عمیق و دریائی قهار دیده و هیچ در مخیله آنها هم نمیگذشته که این نقطه در یک زمانی بواسطه جزر و مد دریا پایاب و قابل عبور شده باشد لذا الفاظ و عبارات قرآن را که به طور صاف و صریح دلالت بر این معنی که گفتیم میکرد ناچاراً آنها را از معانی خود خارج ساخته این واقعه را واقعه ای بس عجیب و غریب و خارق قانون قدرت قرار دادند... بحر احمر در آن زمان مثل امروز یا از دوازده قرنی که علمای ما آنرا دیده اند دریای عظیم و قهاری نبوده است از تصور این وضع بحر احمر یقین حاصل میشود که موضعی که بنی اسرائیل از آن موضع عبور کردند بواسطه جزر و مد شبها پایاب و روزها عمیق و غیر قابل عبور میشد..."

بخت النصر

بخت نصر در کتاب "مقدس" به صورت "نبوک نصر" آمده و آن بهترین و بالا ترین القاب شهر بابل بوده است، در زبان عبری به صورت "نبوخذ ناصر" یا "نبوخذ راصر" درآمده و در منابع اسلامی به بخت النصر تغییر یافته است. او پسر «نبو پولاسر» و مؤسس مملکت بابل. بخت النصر مرکب از دو نام بخت (به معنی پسر) و نصر (که نام بقی است) می باشد یعنی پسر بت نصر. از مشهور ترین پادشاهان سلسله خود بلکه می توان گفت از مشهور ترین سلاطین دنیا بوده است. در تاریخ از دو پادشاه به این نام یاد شده، نخستین آنها متعلق به سلسله چهارم بابل و دومی متعلق به سلسله نو بابلی یا کلدی است، شخص مورد بحث، دومی می باشد، همان گونه که ذکر می شود شهرت او بر اثر حمله اش به اورشلیم و بیت المقدس و باز تاب وسیع آن در کتاب مقدس است. بخت نصر معاصر "ارمیا" و "دانیال نبی" بوده و قیام او حدود ششصد سال پیش از میلاد مسیح رخ داده است. در قاموس کتاب مقدس آمده وی پادشا هی بزرگ بود که دانیال وی را "ملک الملوک" می نامد. بنی اسرائیل، دو بار، در کفر و گناه سرکشی کردند و هر دو بار، کیفر یافتند. نخستین بار، به دست بخت النصر و بار دوم، به دست طیطوس که هر دو بیت المقدس را ویران کردند و این دو خونخوار، هفتاد سال فاصله زمانی با هم داشتند و هر دو، برای عبرت بنی اسرائیل آمدند و آنها را ادب کردند. وقتی خبر حرکت سپاهیان او به بیت المقدس رسید، ارمیا و دانیال، باری دیگر، به بنی اسرائیل خطاب کردند: «ای مردم بنی اسرائیل، بخت النصر را خدا از خشم آفریده و او بر هیچ کس رحم نخواهد کرد. بدانید که عذاب او سخت است. پس، به بیت المقدس پناه ببرید». بنی اسرائیل، همگی در بیت المقدس گرد آمدند و مشغول خواندن تورات شدند. طولی نکشید که سپاه بخت النصر به آن جا رسید. و هفتاد هزار نفر از اهالی مصر به دست آنها کشته شدند و مسجد الاقصی و همه کتاب های تورات نا بود شد. این لشکر کشی و درگیری توسط بخت النصر، قضای الهی برای مجازات سرکشی های بنی اسرائیل از فرمان های خداوند متعال بوده است. در قرآن نیز تلویحاً به داستان بخت النصر اشاره شده است چنانچه میفرماید: "وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ فِي الْكِتَابِ لُتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلِتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا" یعنی: ما در تورات به بنی اسرائیل خبر دادیم که قطعاً دو بار در زمین فساد می کنید و [در برابر طاعت خدا] به سرکشی و طغیان [و نسبت به مردم به برتری جویی و ستمی] بزرگ دچار می شوید. پس آنگاه که وعده [تحقق] نخستین آن دو فرا رسد بندگان از خود را که سخت نیرومندند بر شما می گماریم تا میان خانه ها [یتان برای قتل و غارت شما] به جستجو درآیند و این تهدید تحقق یافتنی است.

سوره مائده آیه سیزده "يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ".

یعنی: کلمات خدا را از جایگاه اصلی اش و معنای حقیقی اش تغییر می دهند.

در این آیه علت کار این عمل یهودیان یعنی تحریف آیات را در صورت کامل آیه میتوان یافت. "فَبِمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ" یعنی: پس آنان را به سبب پیمان شکستنشان لعنت کردیم، و دل هایشان را بسیار سخت گردانیدیم، [تا جایی که] کلمات خدا را از جایگاه اصلی اش و معنای حقیقی اش تغییر می دهند، و بخشی از آنچه را [از معارف و احکام تورات واقعی] که به وسیله آن پند داده شدند، از یاد بردند [و نادیده گرفتند]، و همواره از اعمال خائنانه آنان جز اندکی از ایشان [که وفادار به پیمان خدایند] آگاه می شوی؛ پس [تا نزول حکم جهاد] از آنان درگذر و [از مجازاتشان] روی گردان؛ زیرا خدا نیکوکاران را دوست دارد.

جنس استدلال/قیاس: استناد نقلی-تاریخی (قضیه ابن صوریّا) + قیاس تعریفی/تاویلی برای معنای تحریف (نقل حکم از موضع اجرا) + استثنای منفصل («یا اصل حکم در تورات نیست؛ یا هست و از موضعش برداشته شده—با اقرار ابن صوریّا ⇒ دومی»)

صورت‌بندی منطقی استدلال

- P1. گروهی از یهودیان (اهل خیر) نزد پیامبر اسلام آمدند و در مورد حکم زنای محصن سؤال کردند.
- P2. پیامبر فرمود که حکم خدا در این مورد "رجم" است.
- P3. آنان این حکم را انکار کردند و گفتند که در تورات چنین حکمی نیست.
- P4. پیامبر فردی از علمای مورد قبول آنان به نام "ابن صوریّا" را احضار کرد.
- P5. ابن صوریّا تحت سوگندهای الهی اعتراف کرد که حکم تورات نیز رجم بوده است.
- P6. پیامبر پرسید که چرا این حکم در میان یهود منسوخ شده است؟
- P7. ابن صوریّا پاسخ داد که پس از واقعه‌ی بخت‌النصر و نابودی یهود، علمای یهود برای بقای جامعه، اجرای حکم تورات را به حالت تعلیق درآوردند.
- P8. در این اثنا، آیه "يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ" بر پیامبر نازل شد.
- C. بنابراین، تحریف در این زمینه نه تحریف لفظی، بلکه تحریف عملکردی و تفسیری است، یعنی خارج کردن احکام الهی از بستر اجرایی و تاویلی خود به دلیل مصلحت‌سنجی‌های بشری.

تحلیل هرمنوتیکی-فلسفی

عبارت قرآنی «يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (سوره نساء، آیه ۴۶) را می‌توان از منظر هایدگری، نه صرفاً در سطح زبانی یا صرف معنایی، بلکه در سطحی وجودشناختی (ontological) تفسیر کرد. در این خوانش، تحریف نه به معنای صرف دگرگونی در لفظ یا انتقال واژه‌ها به شکل صوری، بلکه به معنای بنیادین «بیرون کشیدن کلمه از جایگاه انکشاف حقیقت» است. این گونه، کلمه الهی که در افق انکشاف (aletheia, ἀλήθεια) باید پرده از حقیقت بردارد، از بستر اصیل خود گسسته می‌شود. این گسست، آن‌چنان که هایدگر در تحلیل‌هایش درباره زبان و حقیقت در آثار متأخرش از جمله راهی به زبان (Der Weg zur Sprache) مطرح می‌کند، موجب پنهان‌سازی (Verbergung) حقیقت می‌گردد. در این وضعیت، نسبت اصیل میان کلمه و حقیقت، که مبتنی بر «انکشاف وجود» است، به امری ابزاری، کارکردی و حتی سیاسی تقلیل می‌یابد.

در همین زمینه، ریکور نیز در آثارش—به‌ویژه در تضادهای هرمنوتیک (Conflict of Interpretations, 1974)—نسبت میان تاویل و قدرت را تحلیل می‌کند و از گونه‌ای از تاویل انتقاد می‌نماید که در آن معنا نه برای فهم حقیقت، بلکه برای کنترل، بقا و حفظ ساختار قدرت تولید می‌شود. در این چشم‌انداز، تحریف نه یک کنش ساده زبانی، بلکه رویدادی است که در دل مناسبات قدرت و ترس اجتماعی رخ می‌دهد. آنچه در روایت مربوط به ابن صوریّا (یکی از علمای یهود در زمان پیامبر اسلام) ذکر می‌شود، دقیقاً چنین مصداقی است: علمای یهود به هنگام مواجهه با حکم الهی درباره زناکاران، به دلیل آنکه اجرای حکم را مترادف با فروپاشی موقعیت اجتماعی و سیاسی خود می‌دیدند، آن را به تعویق انداخته یا به تاویلهای جانبدارانه متوسل شدند. این نوع تاویل ایدئولوژیک، به تعبیر حضرت بهاء‌الله در آثار بدیع، نوعی «تحریف» است؛ نه به معنای صرف تحریف لفظی، بلکه به معنای تغییر کارکرد کلمه و معنا در میدان تاریخ و قدرت.

از منظر گادامر، که در حقیقت و روش (Wahrheit und Methode, 1960) به تفصیل درباره وضعیت تاریخی-زبانی معنا سخن می‌گوید، معنا همواره در افق پیش‌فهم‌ها و در دل تاریخ شکل می‌گیرد. با این حال، گادامر نیز میان پیش‌فهمی مشروع (مبتنی بر گفت‌وگو با سنت) و سوء تفاهم ناشی از منافع و اضطراب تمایز قائل است. در روایت تحریف علمای یهود، آنچه رخ می‌دهد، نه یک تأویل مشروع در بستر تاریخی، بلکه نوعی تعلیق و تعویق است که از «اضطراب وجودی» نشأت می‌گیرد، اما این اضطراب نه از فهمی نو از معنا، بلکه از ترس و مصلحت‌اندیشی سیاسی و اجتماعی برخاسته است. از این‌رو، از منظر هرمنوتیکی نیز این کنش، قابل دفاع نیست، چراکه کلمه از «موضع وجودی» خود—یعنی از جایگاه صدور، اجرا و حقیقت انکشاف یافته‌اش—گسسته می‌شود.

در این خوانش، تحریف نه به معنای تحریف متن از حیث لفظی، بلکه به معنای گسست معنا از بستر اصیل تحقق خویش در زیست‌جهان دینی و تاریخی است. به بیان دیگر، تحریف، تبدیل می‌شود به واژگونی نسبت میان وحی و تاریخ، یا به تعبیر دقیق‌تر، به انفصال میان حقیقت وحیانی و سیاست دینی. این‌جا ما با نوعی گسست در praxis دینی مواجه‌ایم؛ جایی که وحی، به جای آنکه راهنما و بنیاد‌کنش باشد، به ابزاری برای مدیریت بحران اجتماعی تبدیل می‌شود. این تحلیل، با الهیات انتقادی کارل بارث نیز هم‌خوان است. بارث در نقد سنت مسیحی و کلیسایی، بارها از «استحاله پیام الهی در دستگاه کلیسایی» سخن می‌گوید و هشدار می‌دهد که کلمه الهی نباید تابع مصلحت و قدرت شود. همچنین می‌توان به آراء داوید لیبرمن (David Lieberman) در نقد «جابجایی خاخمی» (Rabbinic Displacement) اشاره کرد که نشان می‌دهد چگونه تفاسیر خاخمی گاه موجب می‌شوند حکم الهی جای خود را به قواعد فقهی متأخر و محافظه‌کارانه بدهد؛ و این دقیقاً همان چیزی است که در اصطلاح بهائی «تحریف» نامیده می‌شود.

نزول آیه «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» در پایان این روایت، حامل نوعی داوری الهی-هستی‌شناختی است. یعنی تحریف نه تنها امری انسانی و تاریخی، بلکه مسئله‌ای هستی‌شناختی (ontotheological) است که بیان‌گر اختلال در نسبت انسان با حقیقت مطلق است. در این نقطه، هرمنوتیک عرفانی وارد می‌شود؛ جایی که به جای تحلیل صرف عقلانی، مقام «شهود» و شهود حقیقت در موضع آن به عنوان «نور» مطرح می‌گردد. به تعبیر عرفانی، تحریف، نوعی حجاب حقیقت است، و از همین‌رو در سنت بهائی نیز، صداقت در مواجهه با کلام الهی تنها زمانی ممکن است که انسان، موضع وجودی خویش را در برابر کلمه و حقیقت بازشناخته باشد. از این‌رو، تحریف، انقطاعی است که نه تنها در معنا بلکه در نسبت هستی‌شناختی انسان با وحی رخ داده است.

بند ۹۳: تحریف = تفسیر به رأی و نقلِ آیات از معانی حقّ به هوی؛ ردّ ادعای حذفِ لفظیِ نصوصِ بشارت

"این یک موضع بود که ذکر شد. و در این مقام مقصود از تحریف نه چنان است که این همج رعاع فهم نموده‌اند چنانچه بعضی می‌گویند که علمای یهود و نصاری آیتی را که در وصف طلعت محمدیه بود از کتاب محو نمودند و مخالف آن را ثبت کردند. این قول نهایت بی معنی و بی اصل است. آیا می‌شود کسی که معتقد به کتابی گشته و من عندالله دانسته آن را محو نماید؟ و از این گذشته، تورات در همه روی ارض بود، منحصر به مکه و مدینه نبود که بتوانند تغییر دهند و یا تبدیل نمایند. 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. و چون یهود در زمان آن حضرت آیات تورات را که مدلّ بر ظهور حضرت بود به هوی خود تفسیر نمودند و به بیان آن حضرت راضی نشدند لهذا حکم تحریف درباره آنها صدور یافت. چنانچه الیوم مشهود است که چگونه تحریف نمودند امت فرقان آیات کتاب را در علامات ظهور، به میل و هوی خود تفسیر می نمایند چنانچه مشهود است."

This is one of the instances that have been referred to. Verily by "perverting" the text is not meant that which these foolish and abject souls have fancied, even as some maintain that Jewish and Christian divines have effaced from the Book such verses as extol and magnify the countenance of Muhammad, and instead thereof have inserted the contrary. How utterly vain and false are these words! Can a man who believeth in a book, and deemeth it to be inspired by God, mutilate it? Moreover, the Pentateuch had been spread over the surface of the earth, and was not confined to Mecca and Medina, so that they could privily corrupt and pervert its text. Nay, rather, by corruption of the text is meant that in which all Muslim divines are engaged today, that is the interpretation of God's holy Book in accordance with their idle imaginings and vain desires. And as the Jews, in the time of Muhammad, interpreted those verses of the Pentateuch that referred to His Manifestation after their own fancy, and refused to be satisfied with His holy utterance, the charge of "perverting" the text was therefore pronounced against them. Likewise, it is clear, how in this day, the people of the Qur'án have perverted the text of God's holy Book, concerning the signs of the expected Manifestation, and interpreted it according to their inclination and desires.

"علمای یهود و نصاری آیتی را که در وصف طلعت محمدیه بود از کتاب محو نمودند و مخالف آن را ثبت کردند.

این قول نهایت بی معنی و بی اصل است."

عده ای از مسلمانان بنا به آیه ی صد و چهل و شش سوره بقره که میفرماید: "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" یعنی کسانی که به ایشان کتاب [آسمانی] داده ایم همان گونه که پسران خود را می شناسند او [=محمد] را می شناسند و مسلما گروهی از ایشان حقیقت را نهفته می دارند و خودشان [هم] می دانند.

و یا طبق سوره اعراف آیه ۱۵۷ که میفرماید: "الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" یعنی: همانان که از این فرستاده پیامبر درس نخوانده که او را نزد خود در تورات و انجیل نوشته می یابند پیروی می کنند [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می دهد و از کار ناپسند باز می دارد و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را بر ایشان حرام می گرداند و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است برمی دارد پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاریش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند آنان همان رستگارانند.

استدلال میکنند که نام حضرت رسول اکرم یعنی (محمد) در تورات و انجیل آمده است و ایشان آن را حذف کرده اند. در این خصوص میتوان به کتاب محمد بن اسماعیل بخاری جعفی، صحیح بخاری، جلد سوم صفحه ۲۱، و یا به کتاب امام الحرمین محمد بن عبدالکریم شهرستانی، المل و النحل، چاپ محمد سید گیلانی، جلد ۱ صفحه ۲۰۹ اشاره کرد. اما برخی

دیگر از مسلمانان تحریفی را که در قرآن به آن اشاره شده است، صرفاً به تأویل نادرست تفسیر کرده‌اند بی آنکه تغییر لفظی روی داده باشد. از جمله این افراد، ابوحاتم رازی متکلم اسماعیلی قرن چهارم است. وی اختلاف میان نسخه‌های سه گانه تورات و اختلاف اناجیل اربعه را با یکدیگر، همانند اختلاف قرائات قرآن دانسته (ابوحاتم رازی، کتاب الاصلاح، چاپ حسن مینوچهر و مهدی محقق ص ۲۵۰-۲۵۲)

حضرت به‌الله نیز استدلال میکنند که نزدیک به بیان ابوحاتم رازی است چنانچه میفرمایند "آیا می شود کسی که معتقد به کتابی گشته و من عندالله دانسته آن را محو نماید؟ و از این گذشته، تورات در همه روی ارض بود، منحصر به مکه و مدینه نبود که بتوانند تغییر دهند و یا تبدیل نمایند. 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. و چون یهود در زمان آن حضرت آیات تورات را که مدّل بر ظهور حضرت بود به هوای خود تفسیر نمودند و به بیان آن حضرت راضی نشدند لهذا حکم تحریف درباره آنها صدور یافت."

علامه طباطبایی هم در توضیح همین آیه شرحی میدهد که معلوم میشود که نام ایشان در عهدین نیامده بلکه نشانه ها و صفات ایشان است که ذکر شده چنانچه ایشان مینویسد: " جمله (الذین یتبعون الرسول) به استخراج بیان از بیان برای تطبیق دادن بیان بر مورد حاجت است، و مثل این است که فرموده باشد: وقتی رحمت مکتوب بر بنی اسرائیل منحصر برای کسانی مکتوب و واجب شده است که تقوی پیشه کنند و زکات دهند و به آیات ما ایمان بیاورند، در این زمان که زمان بعثت آخرین پیغمبر ما است مصداق آن اشخاص از بنی اسرائیل تنها کسانی هستند که این پیغمبر را پیروی کنند، برای اینکه در این عصر تنها ایشانند که تقوی داشته و زکات می دهند و هم به آیات ما ایمان دارند، موسی و عیسی و محمد را تصدیق نموده و آیات و معجزات و شرایع و احکامی را که ما بوسیله ایشان فرستادیم پذیرفتند، آری، تنها ایشانند که به آیات و امارات نبوت محمد و علامات ظهور دعوت وی که در تورات و انجیل آمده ایمان آوردند. در این آیه به جای (یومنون) کلمه (یتبعون) بکار رفته، و این بهترین تعبیر است، زیرا ایمان به آیات خدای سبحان و ایمان آوردن به انبیاء و شرایع ایشان به اطاعت و تسلیم در برابر دستورات ایشان است، و تعبیر به (یتبعون) دلالت بر همین معنا می کند و می فهماند ایمان به معنای صرف اعتقاد فائده ای ندارد، چون هر قدر هم شخص اعتقاد به حقانیت آیات و شرایع الهی داشته باشد مع ذلك وقتی اطاعت و تسلیم در کارش نباشد عملاً حق بودن آن آیات را تکذیب کرده است. و از اینکه رسول خدا را اسم نبرده و با سه وصف (رسول)، (نبی) و (امی) یاد کرده و مخصوصاً از اینکه دنباله اش فرموده: (الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی التوراه و الانجیل) به خوبی بدست می آید که آنجناب در تورات و انجیل هم به همین سه وصف معرفی شده است، چون غیر از آیه مورد بحث که راجع به شهادت تورات و انجیل بر نبوت آن حضرت است در هیچ جای دیگر قرآن رسول خدا به مجموع این اوصاف یکجا توصیف نشده، و اگر منظور از توصیف وی به این اوصاف تعریف آنجناب به اوصاف آشنای در نظر یهود و نصارا نبود در خصوص این آیه وی را به این اوصاف و مخصوصاً صفت سوم توصیف کردن هیچ نکته ای را افاده نمی کرد."

جنس استدلال/قیاس: إلزام جدلی + خُلف/نقض التّزام («تحریف لفظی جهانی نامعقول است») + تعریف/تاویل («تحریف کلمه» = قرائتِ هوس محور) + قیاس تمثیلی-تطبیقی (یهودِ عهدِ نبی → اُمّتِ فرقان امروز).

صورت‌بندی منطقی استدلال

P1. گروهی از عوام و علمای مسلمان، تحریف را به معنای حذف یا جایگزینی آیات در کتاب‌های مقدس پیشین می‌دانند (تحریف لفظی).

P2. این عقیده بی‌اساس است، زیرا کسی که به کتابی باور دارد، آگاهانه آن را محو نمی‌کند.

P3. تورات در گستره جغرافیایی وسیعی منتشر بوده، نه فقط در مدینه و مکه، که بتوان همه نسخه‌ها را محو یا تغییر داد.

P4. تحریف حقیقی، معنوی و تفسیری است، یعنی تفسیر کتاب بر اساس هوی و میل شخصی.

P5. علمای یهود در زمان پیامبر نیز آیات تورات دالّ بر ظهور پیامبر اسلام را به میل خود تفسیر کردند و از تفسیر پیامبر تبعیت ننمودند.

P6. اکنون نیز علمای اسلام، آیات قرآنی را درباره علائم ظهور بر اساس میل خود تأویل می‌کنند، نه بر اساس حقیقت آن.

C. بنابراین، تحریف نه به معنای حذف یا تغییر الفاظ وحی، بلکه به معنای تأویل خودسرانه و دلبخواهی آیات است، عملی که اکنون علمای اسلامی نیز مرتکب آن می‌شوند، همچون علمای یهود در گذشته.

تحلیل هرمنوتیکی-فلسفی

حضرت بهاءالله در تحلیل خود از مسئله تحریف، تمایزی اساسی و سرنوشت‌ساز میان دو گونه تحریف، یعنی تحریف مادی (لفظی) و تحریف معنوی (تفسیری) قائل می‌شوند. این تمایز از حیث معرفت‌شناسی، هرمنوتیک و نیز تاریخ دین، نقطه عزیمت مهمی در بازخوانی مقوله تحریف در متون وحیانی محسوب می‌شود. در حالی که برخی از عالمان و عوام مسلمان، تحریف را صرفاً به معنای تغییر یا حذف الفاظ متون مقدس پیشین، به‌ویژه تورات و انجیل، می‌فهمند، حضرت بهاءالله این تلقی را «قولی بی‌معنی» می‌نامند. ایشان تأکید می‌کنند که اساس چنین تصویری نه تنها فاقد عقلانیت تاریخی است، بلکه از حیث روان‌شناختی نیز غیرقابل قبول است: اگر کسی به کتابی ایمان دارد، معقول نیست که آگاهانه درصدد محو یا دگرگونی آن برآید.

علاوه بر این، گستره جغرافیایی وسیع انتشار کتاب مقدس در زمان نزول قرآن—فراتر از مکه و مدینه—نشان می‌دهد که فرض حذف یا تحریف لفظی تمام نسخه‌های این کتاب‌ها امری ناممکن است. بنابراین، معنای حقیقی تحریف در نگاه حضرت بهاءالله، چیزی فراتر از دگرگونی‌های مادی و ظاهری است: تحریف واقعی، نوعی تحریف تفسیری و معنوی است، بدین معنا که متون مقدس نه در پرتو وحی الهی و معناشناسی نبوی، بلکه بر اساس خواست‌ها، میل‌ها و اهداف شخصی و نهادی تأویل می‌شوند. چنین تأویلی، مصداق بارز جدایی معنا از منشأ قدسی آن است.

در این راستا، حضرت بهاءالله نه تنها علمای یهود زمان پیامبر را به چنین تحریفی متهم می‌کنند—که آیات دالّ بر بعثت پیامبر اسلام را بر اساس نظام تفسیری خود بازخوانی کردند و از پذیرش تفسیر پیامبر سر باز زدند—بلکه همین نقد را به علمای اسلامی عصر خود نیز تعمیم می‌دهند. آنان نیز به‌زعم ایشان، همان مسیر را می‌پیمایند: آیات قرآنی مربوط به نشانه‌های ظهور را نه در پرتو نور وحی جدید، بلکه بر اساس تأویلات مألوف خود بازی‌خوانند. به این ترتیب، تحریف، گسستی است که معنا را از حقیقت ظهور جدا می‌سازد و آن را در چارچوب‌های کهنه و خودبنیاد انسانی محصور می‌کند. از منظر فلسفی، این نوع تحریف معنوی را می‌توان با مفاهیم کلیدی در هرمنوتیک مدرن نیز تحلیل کرد. پل ریکور، به‌ویژه در تحلیل خود از «تأویل ایدئولوژیک»، تأکید می‌کند که تفسیر مبتنی بر خواست و میل نفس—آنچه او از آن با عنوان *interpretatio ex voluntate* یاد می‌کند—در واقع نه تفسیر، بلکه تحریف است؛ چرا که معنا در چنین رویکردی، دیگر انکشاف حقیقت نیست، بلکه ابزار توجیه پیش‌داوری‌های موجود است. حضرت بهاءالله نیز دقیقاً بر همین نقطه انگشت می‌گذارند: تأویل اگر از نور وحی جدید گسسته باشد، به جای مشارکت در حقیقت، بدل به تکرار نفس و تثبیت ساختارهای پیشینی می‌گردد.

هانس-گئورگ گادامر نیز در حقیقت و روش، بر لزوم شکل‌گیری افق مشترک میان مفسر و متن تأکید دارد. فهم اصیل، هنگامی ممکن است که مفسر از افق تنگ خود عبور کند و با افق تاریخی و معنوی متن وارد گفت‌وگو شود. حضرت بهاءالله، در تحلیل خویش از رفتار علمای اهل کتاب و مسلمانان، به نبود این افق مشترک اشاره می‌کنند: به جای مشارکت در انکشاف جدید معنای وحی، مفسر در محدوده‌ی ساختار معرفتی خویش باقی می‌ماند و در نتیجه، به جای فهم، تحریف رخ می‌دهد.

در نهایت، این شکل از تحریف معنوی را می‌توان مصداق از آنچه مارتین هایدگر در چارچوب پدیدارشناسی زبان، «نسیان هستی‌شناختی» می‌نامد، دانست. زبان، از دیدگاه هایدگر، جایگاه انکشاف حقیقت است، و زمانی که کلمه از منبع اصیل صدورش، یعنی از حقیقت قدسی، گسسته شود، دیگر نه محمل معنا، بلکه ابزار قدرت و میل می‌گردد. تحریف، در این معنا، همان انقطاع معنا از افق وجودی خویش است؛ فرآیندی که در آن کلمه به جای آنکه محل حضور حقیقت باشد، به وسیله‌ای برای تثبیت ساختارهای خودبنیاد انسانی بدل می‌گردد.

بنابراین، تحریف در معنای حقیقی خود، نه به حذف یا تغییر الفاظ، بلکه به تأویل دلبخواهی، ایدئولوژیک و منفصل از وحی بازی‌گردد. از این منظر، همان‌گونه که علمای یهود با تأویل‌هایی برخاسته از ترس اجتماعی و حفظ نهاد دینی خویش، از پذیرش پیام الهی سرباز زدند، علمای مسلمان نیز ممکن است، در مواجهه با ظهور جدید، به همان خطا دچار شوند: تأویلی از پیش تعیین‌شده، نه بر مبنای انفتاح به حقیقت، بلکه مبتنی بر بقاء چارچوب‌های معرفتی خود.

بند ۹۴: تحریف = دگرگونی معنا پس از ادراک کلام، نه محو الفاظ

"و در مقام دیگر می فرماید: "وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ." و این آیه هم مُدلّ است بر تحریف معانی کلام الهی نه بر محو کلمات ظاهریّه چنانچه از آیه مستفاد می شود. و عقول مستقیمه هم ادراک می نماید."

In yet another instance, He saith: "A part of them heard the Word of God, and then, after they had understood it, distorted it, and knew that they did so." This verse, too, doth indicate that the meaning of the Word of God hath been perverted, not that the actual words have been effaced. To the truth of this testify they that are sound of mind.

بند ۹۵: تبیین «فویلٌ للذین یکتبون الکتاب...» دربارهٔ علمای یهود: نگارشِ الواحِ ردّ بر نبی و نسبت‌دادنِ ناروا به تورات برای متاعِ قلیل

"و در موضع دیگر می فرماید: "فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا. " الى آخر الآية. و این آیه در شأن علمای یهود و بزرگان ایشان نازل شد که آن علماء به واسطه استرضای خاطر اغنیاء و استجلاب زخارف دنیا و اظهار غلّ و کفر، الواحی چند بر ردّ حضرت نوشتند و به دلائلی چند مستدلّ شدند که ذکر آنها جائز نه، و نسبت دادند ادله‌های خود را که از اسفار تورات مستفاد گشته. "

Again in another instance, He saith: "Woe unto those who, with their own hands, transcribe the Book corruptly, and then say: 'This is from God,' that they may sell it for some mean price." This verse was revealed with reference to the divines and leaders of the Jewish Faith. These divines, in order to please the rich, acquire worldly emoluments, and give vent to their envy and misbelief, wrote a number of treatises, refuting the claims of Muhammad, supporting their arguments with such evidences as it would be improper to mention, and claimed that these arguments were derived from the text of the Pentateuch.

بند ۹۶: نگارشِ ردیه‌های جعلی بر «امر بدیع» به‌دستِ علمای جاهل و پندارِ مطابقت با کتاب

"چنانچه اليوم مشاهده می شود که چه مقدار ردّ بر این امر بدیع، علمای جاهل عصر نوشته‌اند و گمان نموده‌اند که این مفتریات مطابق آیات کتاب و موافق کلمات اولی الالباب است"

The same may be witnessed today. Consider how abundant are the denunciations written by the foolish divines of this age against this most wondrous Cause! How vain their imaginings that these calumnies are in conformity with the verses of God's sacred Book, and in consonance with the utterances of men of discernment!

سوره بقره آیه ۷۹ "قَوْلٍ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا." یعنی پس وای بر کسانی که کتاب [تحریف‌شده‌ای] با دستهای خود می نویسند سپس می گویند این از جانب خداست تا بدان بهای ناچیزی به دست آرند.

استرضای: راضی کردن، خشنودی کسی را طلب کردن

استجلاب: جلب رضایت کسی را کردن

مفتریات: افتراءات، تهمت‌ها، دروغ‌ها

اولی الالباب: صاحبان خرد، خردمندان.

مستفاد: حاصل شده، استفاده شده، معنای آن مفهوم و درک شده

مستقیمه: راست و استوار

سوره بقره آیه ۷۵ "وَ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ." فی الواقع گروهی از آنان سخنان خدا را می شنیدند سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف میکردند و خودشان هم می دانستند.

جنس استدلال/قیاس: استقرای اجتماعی-تاریخی (تکرار سنت جعلِ ردیه) + قیاس تعریفی/تمثیلی (ردیه معاصر = مصداق «یکتوبون الكتاب بأیدیهم») + استثنای منفصل («یا نقد برهان‌مند و موافقِ نص؛ یا مفتریاتِ موافقِ اهواء—واقع: دومی») با تعلیل اخلاقی (جهل/ریا/زخارف).

صورت‌بندی منطقی استدلال

P1. قرآن می‌فرماید: «وَ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۷۵).

P2. این آیه به روشنی دلالت دارد که تحریف پس از ادراک معنای کلام الهی صورت می‌گیرد، نه بر اساس حذف یا تحریف الفاظ.

P3. بنابراین، تحریف به معنای انحراف از معنای واقعی و تعمّد در کتمان و تغییر تفسیر آگاهانه آیات است.

P4. عقل سلیم نیز این معنا را تأیید می‌کند، زیرا تحریف پس از «عقل» و با «علم» به معنا، مفهومی جز تحریف معنوی نمی‌تواند داشته باشد.

P5. آیه دیگر می‌فرماید: «قَوْلٍ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...» (بقره: ۷۹)، که درباره علمای یهود است.

P6. علمای یهود به خاطر جلب رضایت ثروتمندان و منافع دنیوی، الواحی علیه پیامبر نوشتند و آن را به تورات نسبت دادند، حال آنکه آن الواح برگرفته از نص نبود، بلکه تأویلات و استدلالات خود آنان بود.

P7. این کار نه تحریف لفظی بلکه جعل تفسیری و نسبت دادن تأویلات شخصی به کلام الهی بود.

P8. در زمان حاضر نیز علمای اسلامی الواحی در ردّ "امر بدیع" (آیین بهائی) می‌نویسند و گمان می‌برند که این ردّیات مبتنی بر آیات قرآن و سنت عقلانی است، حال آنکه اینها صرفاً تأویلات نادرست شخصی‌اند.

C. پس تحریف در آیات قرآنی مذکور، به معنای تحریف معنوی و تفسیری است، نه تحریف لفظی؛ و این امری است که هم در میان علمای یهود گذشته رخ داده و هم اکنون در میان علمای اسلام مشاهده می‌شود.

گفتیم که حضرت بهاءالله میان دو نوع تحریف تمایز بنیادین قائل می‌شوند: تحریف لفظی و تحریف معنوی. تحریف نخست به معنای تغییر در الفاظ، محو و دست‌کاری صوری آیات است که ایشان آن را قویاً نفی می‌کنند و آن را "قولی بی‌معنی" می‌خوانند. در مقابل، تحریف معنوی یا تفسیری، نه در سطح واژگان، بلکه در سطح فهم و تأویل متن رخ می‌دهد؛ آن‌گاه که مفسر، معنا را بر مبنای امیال، پیش‌فرض‌ها و منافع خود تغییر داده و از انکشاف اصیل متن می‌گسلد. این تمایز، که در سنت اسلامی نیز به‌طور ضمنی نزد متکلمانی چون ابن‌تیمیه و فخر رازی مطرح بوده است، در اندیشه حضرت بهاءالله به سطحی فلسفی و معرفت‌شناختی ارتقا می‌یابد. در اینجا، تحریف نه خطایی ساده در تفسیر، بلکه نوعی گسست هستی‌شناختی از منشأ قدسی معنا است.

از دیدگاه فلسفه هرمنوتیک، به‌ویژه نزد پل ریکور، این نوع تحریف را می‌توان در چارچوب آنچه وی "هرمنوتیک سوءنیت" (hermeneutics of suspicion/malevolence) می‌نامد، تحلیل کرد. در این نوع تفسیر، مفسر آگاهانه معنا را دگرگون می‌سازد تا آن را با پیش‌داوری‌ها، مواضع ایدئولوژیک یا منافع فردی و جمعی خود سازگار سازد (Ricoeur, 1976, Interpretation Theory). این تأویل، نه کشف معنا، بلکه پوشاندن حقیقت است؛ و از همین رو، حضرت بهاءالله آن را مصداق تحریف می‌دانند.

هانس گئورگ گادامر نیز بر ضرورت وجود افق مشترک میان مفسر و متن تأکید می‌ورزد. وقتی مفسر با دستگاه مفهومی و ارزشی خود، که از پیش تعیین شده و بسته است، به سراغ متن می‌رود، امکان این افق مشترک از میان می‌رود. حضرت بهاءالله دقیقاً بر همین نکته دست می‌گذارند: علما، اعم از یهودی در گذشته و مسلمان در حال، به جای مشارکت وجودی با نور جدید وحی، متن را بر مبنای پیش‌فرض‌های خویش تأویل می‌کنند. این عمل از نظر ایشان نه فهم، بلکه تحریف است. تحریف، در نهایت، به معنای گسستن معنا از منشأ الهی خود است. معنا که باید از مرتبه غیب و وحی سرچشمه گیرد، در این فرآیند تحریفی، به سطح انسانی و خودبنیاد تنزل می‌یابد. این گسست، که در ظاهر تفسیر به نظر می‌رسد، در واقع نوعی نسیان هستی‌شناختی است: فراموشی نسبت به مقام حقیقی معنا، که به تعبیر هایدگر، همانا "فراموشی وجود" است (Seinsvergessenheit).

از این منظر، تحریف یک رخداد صرفاً زبانی یا تفسیری نیست، بلکه یک شورش هستی‌شناختی در برابر انکشاف حقیقت است. تأویل دلبخواهی، به جای اینکه فهم باشد، تبدیل به یک کنش معرفت‌ستیزانه می‌شود که هدف آن نه دریافت معنا، بلکه تحمیل معناست.

بند ۹۷: نفی تحریفِ علائمِ انجیلی به معنای حذف/تبدیلِ لفظ؛ اثباتِ معنای درستِ تحریف (تفسیر به رأی در مواضع خاص) و تذکر به احاطه بعضی «آمّین الهی» بر علومِ ظاهره

"باری، مقصود از این اذکار این بود که اگر بگویند این علائم مذکوره که از انجیل ذکر شد تحریف یافته و ردّ نمایند و متمسک به آیات و اخبار شوند مطلع باشید که کذب محض و افترای صرف است. بلی، ذکر تحریف به این معنی که ذکر شد در اماکن مشخصه هست چنانچه بعضی از آن را ذکر نمودیم تا معلوم و مبرهن شود بر هر ذی بصری که احاطه علوم ظاهره هم نزد بعضی از آمّین الهی هست، دیگر معارضین به این خیال نیفتند و معارضه ننمایند که فلان آیه دلیل بر تحریف است و این اصحاب از عدم اطلاع ذکر این مراتب و مطالب را نموده‌اند. و دیگر آنکه اکثر آیات که مشعر بر تحریف است درباره یهود نازل شده، لو آنثم فی جزائر علم الفرقان تحبرون."

Our purpose in relating these things is to warn you that were they to maintain that those verses wherein the signs referred to in the Gospel are mentioned have been perverted, were they to reject them, and cling instead to other verses and traditions, you should know that their words were utter falsehood and sheer calumny. Yea "corruption" of the text, in the sense We have referred to, hath been actually effected in particular instances. A few of these We have mentioned, that it may become manifest to every discerning observer that unto a few untutored holy Men hath been given the mastery of human learning, so that the malevolent opposer may cease to contend that a certain verse doth indicate "corruption" of the text, and insinuate that We, through lack of knowledge, have made mention of such things. Moreover, most of the verses that indicate "corruption" of the text have been revealed with reference to the Jewish people, were ye to explore the isles of Qur'anic Revelation.

آمّین: کسانی که سواد ندارد و علمی کسب نکرده اند، مقصود مظاهر مقدسه الهیه است.
"لو آنثم فی جزائر علم الفرقان تحبرون"
اگر شما در جزائر علم قرآن جستجو کنید.

جنس استدلال/قیاس: إلزام جدلی + قیاس استثنایی منفصل («یا تحریف لفظی عام است — کذب و افتراء؛ یا تحریف معنوی موضعی است — ثابت به شواهد پیش گفته») با استناد نقلی مجموعی و تعلیلی روشی (ارجاع اکثر آیات تحریف به یهود؛ دفع معارضه با اثبات احاطه آمی الهی بر علوم ظاهره).

صورت‌بندی منطقی استدلال:

- P1. برخی مخالفان ظهور جدید (امر بدیع) ادعا می‌کنند که علائم مذکور در انجیل در شأن این ظهور نیست، زیرا دچار تحریف شده‌اند، و برای اثبات این مدعا به آیات و روایات اسلامی استناد می‌کنند.
- P2. این ادعا کذب محض و افتراء صرف است، زیرا تحریف به معنای حذف یا دگرگونی لفظی متون مقدس نیست.
- P3. تحریف واقعی، همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، تحریف معنوی است؛ یعنی تأویل کلمات الهی به دلخواه خود و نه بر اساس معنی واقعی آنها.
- P4. آیات دال بر تحریف نیز در اصل درباره‌ی یهودیان نازل شده‌اند، و نه درباره‌ی اهل انجیل.
- P5. برخی آمّین الهی — یعنی کسانی که فاقد تحصیلات ظاهری‌اند ولی به حقیقت متصل‌اند — به دانش ظاهری نیز احاطه دارند، و از این رو، ردّ مخالفان از موضع نادانی آنان نسبت به علوم دینی نیست.
- P6. لذا تمسک معارضان به آیات قرآنی برای اثبات تحریف لفظی در انجیل، نشانه‌ی ناآگاهی آنان از معانی حقیقی و شأن نزول آیات مربوط به تحریف است.
- C. بنابراین، ادعای تحریف لفظی متون پیشین به‌منظور ردّ ظهور جدید، نادرست است و مبتنی بر سوءفهم یا تحریفی در تفسیر خود این آیات؛ تحریف حقیقی در قرآن ناظر به تأویل مغرضانه‌ی آیات از سوی یهودیان است، نه به حذف یا جایگزینی الفاظ.

۱. تحریف به مثابه‌ی فروپاشی افق تأویل

در بیان حضرت بهاء‌الله، مفهوم «تحریف» از چارچوب سنتی و متنی آن—یعنی تغییر در الفاظ و ساختار ظاهری کتب مقدسه—فاصله گرفته و به حوزه‌ی تأویل، نیت و افق معنا منتقل می‌شود. در یکی از بیانات ایشان آمده است: «مقصود از تحریف نه چنان است که این همج رعاع فهم نموده‌اند [...] بلکه مقصود از تحریف همین است که [...] تفسیر و معنی نمودن کتاب است بر هوای خود.»

این گزاره به وضوح ناظر به شکلی از تحریف معنایی است که در بستر فهم نادرست و ناپیوسته با حقیقت متن روی می‌دهد. تحریف در این سطح، نه رخدادی صرفاً زبانی یا فیزیکی، بلکه رخدادی هرمنوتیکی است: دگرگونی افق فهم در نتیجه‌ی سلطه‌ی پیش‌فرض‌هایی ایدئولوژیک و خواست‌محور بر فرآیند تأویل. فهم، مطابق با الگوی هایدگری، همواره مسبوق به «پیش‌فهم» (Vorverständnis) است؛ و چنانچه این پیش‌فهم برخاسته از میل به سلطه، تثبیت وضعیت موجود یا تأیید هنجارهای مؤسسه‌ی دینی باشد، آن‌گاه فهم از مسیر اصیل خود منحرف می‌شود.

در این خوانش، تحریف دیگر به «نقص» در انتقال صوری معنا ارجاع نمی‌دهد، بلکه نوعی فساد در هستی‌شناسی تأویل تلقی می‌شود. همان‌گونه که هایدگر تصریح می‌کند، هر تأویلی در درون افق بودن-در-جهان شکل می‌گیرد، و اگر این افق، در تسخیر نیت ابزاری و سلطه‌طلبانه باشد، خود زیان و معنا نیز به ابزار آن تبدیل می‌گردند (Heidegger, 1927/1962).

۲. بازتاب تحلیل ریکوری از ایدئولوژی در نقد تحریف

تحلیل مذکور به نحو عمیقی با دیدگاه پل ریکور درباره‌ی نسبت هرمنوتیک و ایدئولوژی همپوشانی دارد. در اثر مهم وی ایدئولوژی و یوتوپیا، ریکور تصریح می‌کند که تأویل، زمانی بدل به ابزار تحریف می‌گردد که در خدمت حفظ نظم سلطه و سرکوب قرار گیرد (Ricoeur, 1986). ایدئولوژی در این معنا نه صرفاً نظامی از باورها، بلکه سازوکاری برای تثبیت قدرت از طریق اعطای مشروعیت کاذب به ساختارهای هژمونیک است. متن مورد بحث حضرت بهاء‌الله نیز دقیقاً چنین خوانشی را مجاز می‌سازد: تأویلاتی که توسط علمای اهل کتاب و علمای مسلمان صورت می‌گیرد، نه از سر طلب حقیقت، بلکه برای حفظ جایگاه اقتصادی (اشاره به "اغنیاء") و دینی آنان انجام می‌شود. این تأویلات، صورت دینی دارند اما حقیقتاً بازتاب‌دهنده‌ی هوا و هوس تأویل‌گرند. اینجاست که تأویل به ایدئولوژی فروگاسته می‌شود—و تحریف، در معنای ریکوری خود، عینیت می‌یابد.

۳. امی بودن پیامبر: گسست از سنت و گشودگی به افق وجود

در سنت بهائی، تأکید بر «امی بودن» مظاهر الهی—یعنی ناآشنایی ایشان با نظام رسمی آموزشی و تفسیری عصر خود—نه تنها امری منفی یا فقدان دانایی تلقی نمی‌شود، بلکه نشان از نوعی معرفت مستقل و اصیل دارد. این معرفت، برخلاف معرفت اکتسابی (حصولی)، خصلتی حضوری و شهودی دارد؛ نوعی از معرفت که نه از رهگذر فرایندهای آموزشی و عقلانی، بلکه در نتیجه‌ی اتصال وجودی به مبدا غیب و وحی حاصل می‌شود. از منظر معرفت‌شناختی، این نوع شناخت را می‌توان در زمره‌ی معرفت شهودی یا اشراقی دانست، که در سنت اسلامی با معرفت انبیاء و اولیاء متناظر است. چنین شناختی بر فراز دستگاه‌های عقلانی و نظام‌های دانش نهادینه‌شده قرار دارد، و بنیان مشروعیت خود را نه از تأییدات بیرونی، بلکه از جایگاه وجودی پیامبر به مثابه‌ی مظهر الهی می‌گیرد.

۴. پیامبر به مثابه بنیان‌گذار تأویل

از دیدگاه هرمنوتیکی، امی بودن پیامبر نشانه‌ای است بر اینکه پیامبر در نقطه‌ی آغازین تأویل قرار دارد. برخلاف عالم دینی که درون سنتی تفسیری جای می‌گیرد و صرفاً در امتداد آن سنت می‌اندیشد، پیامبر خود بنیان‌گذار آن سنت است. پیامبر، همان‌گونه که هایدگر درباره‌ی تجربه‌ی آغازین می‌گوید، با گشودن افق جدیدی از بودن، امکان تجربه‌ی دیگری از حقیقت را پیش روی بشریت می‌نهد (Heidegger, 1927/1962). به این اعتبار، امی بودن مظهر الهی به معنای گشودگی به «تجربه‌ی نخستین» از معناست؛ تجربه‌ای که از دل آن، امکان زیان، معنا، و تأویل جدید سر برمی‌آورد. این تأویل، برخلاف تکرار سنت تفسیری موجود، واجد اصالت و بنیادگذارانه است.

بند ۹۸: بطلانِ دعوی «صعودِ انجیل و فقدانِ آن نزد نصاری»؛ لوازمِ محالِ الهیاتی (نقضِ عدل/ فیض و تعطیلِ تکلیف بین عیسی و محمد)

"اگر چه از بعضی حمق‌ای ارض شنیده شد که انجیل سماوی در دست نصاری نیست و به آسمان رفته، دیگر غافل از اینکه از همین قول نسبت کمال ظلم و جبر برای حضرت باری جلّ و عزّ ثابت می شود. زیرا بعد از آنکه شمس جمال عیسی از میان قوم غائب شد و به فلک چهارم ارتقاء فرمود و کتاب حقّ جلّ ذکره که اعظم برهان اوست میان خلق او، آن هم غائب شود دیگر آن خلق از زمان عیسی تا زمان اشراق شمس محمّدی به چه متمسک اند و به کدام امر مأمور؟ و دیگر چگونه مورد انتقام منتقم حقیقی می شوند و محلّ نزول عذاب و سیاط سلطان معنوی می گردند؟ از همه گذشته انقطاع فیض فیاض و انسداد باب رحمت سلطان ایجاد لازم می آید. فَتَعُوذُ بِاللّهِ عَمَّا يَظُنُّ الْعِبَادُ فِي حَقِّهِ، فَتَعَالَى عَمَّا هُمْ يَعْرِفُونَ." We have also heard a number of the foolish of the earth assert that the genuine text of the heavenly Gospel doth not exist amongst the Christians, that it hath ascended unto heaven. How grievously they have erred! How oblivious of the fact that such a statement imputeth the gravest injustice and tyranny to a gracious and loving Providence! How could God, when once the Daystar of the beauty of Jesus had disappeared from the sight of His people, and ascended unto the fourth heaven, cause His holy Book, His most great testimony amongst His creatures, to disappear also? What would be left to that people to cling to from the setting of the daystar of Jesus until the rise of the sun of the Muhammadan Dispensation? What law could be their stay and guide? How could such people be made the victims of the avenging wrath of God, the omnipotent Avenger? How could they be afflicted with the scourge of chastisement by the heavenly King? Above all, how could the flow of the grace of the All-Bountiful be stayed? How could the ocean of His tender mercies be stilled? We take refuge with God, from that which His creatures have fancied about Him! Exalted is He above their comprehension!

فلک چهارم: در گذشته آسمان را به هفت فلک تقسیم کرده بودند و جایگاه خورشید در فلک چهارم آسمان قرار دارد که حیات جسمانی همه موجودات جهان مربوط به انوار و ساطعه اوست و تربیت مادی و جسمانی موجودات منوط به نور و افتاب است و اگر فیض افتاب نبود موجودی در جهان باقی نمی ماند و از آنجا که مظاهر مقدسه الهیه شمس حقیقتند و فیوضات معنویه و انوار ساطعه الهیه آن جواهر وجود سبب و علت حیات معنوی و روحانی ممکنات است لهذا مانند آفتاب جهانتاب به پرورش ارواح و نفوس می پردازند و از این جهت بعد از صعود و عروج حضرت مسیح به عالم انوار و جهان اسرار گفتند که آن حضرت به فلک چهارم بالا رفت. البته بنا به تفسیری -ابوبکر عتیق بن محمد، تفسیر سور آبادی، ج ۱، ص ۵۰۳ - ۵۰۴، تهران، فرهنگ نشر نو، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش- حضرت مسیح به علت علاقه و دلبستگی که به یک سوزن داشت که با آن لباسهای خود را میدوخت تنها توانست تا آسمان چهارم عروج کند.

اسامی اسماء چنین است: ۱) اسم آسمان اول (آسمان دنیا) = رفیع ۲) آسمان دوم = قیدوم ۳) اسم آسمان سوم = ماروم ۴) آسمان چهارم = ارفلون ۵) آسمان پنجم = هیعون ۶) آسمان ششم = عروس ۷) آسمان هفتم = عجماء. در سوره ی بقره آیه بیست و نه ذکر شده است: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ." یعنی اوست آن کسی که آنچه در زمین است همه را برای شما آفرید سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت و هفت آسمان را استوار کرد و او به هر چیزی داناست.

در سوره اسراء آیه ی چهل و چهار نیز میخوانیم: تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا" یعنی آسمانهای هفتگانه و زمین و هر کس که در آنهاست او را تسبیح می گویند و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش تسبیح او می گوید ولی شما تسبیح آنها را در نمی یابید به راستی که او همواره بردبار [و] آمرزنده است.

" فَتَعُوذُ بِاللّهِ عَمَّا يَظُنُّ الْعِبَادُ فِي حَقِّهِ، فَتَعَالَى عَمَّا هُمْ يَعْرِفُونَ"

پس به خدا پناه میبرم از تصوّراتی که مردم در حق او دارند.

جنس استدلال/ قیاس: خُلف/ تقلیل به محال («اگر انجیل الهی غایب باشد ⇒ تعطیلِ حجّت، انسدادِ فیض، بی تکلیفی قرون، عقابِ بلابیته ⇒ نقضِ عدل و فیاضیت ⇒ باطل») + برهانِ تزیه (نفي نسبتِ ظلم و جبر به حق).

صورت‌بندی منطقی استدلال

- P1. بعضی مدعی‌اند که انجیل سماوی (وحی الهی نازل بر حضرت عیسی) دیگر در دسترس نیست و به آسمان رفته است.
- P2. اگر این ادعا درست باشد، در فاصله میان حضرت عیسی و حضرت محمد، انسان‌ها از بزرگ‌ترین حجت الهی (کتاب) محروم بوده‌اند.
- P3. در چنین وضعی، خلق به چه چیزی تمسک می‌جستند؟ و به کدام امر الهی مأمور می‌بودند؟
- P4. اگر مردم از وحی الهی محروم بودند، دیگر مؤاخذه و عذاب الهی در حق آن‌ها ناعادلانه خواهد بود.
- P5. لازمه منطقی این دیدگاه، نسبت دادن ظلم، جبر، انقطاع فیض، و انسداد رحمت به خداوند است.
- P6. چنین نسبتی با مقام الوهیت ناسازگار است، زیرا خداوند رحیم، عادل و فیاض مطلق است.
- C. بنابراین، ادعای فقدان کامل انجیل در دوره پس از حضرت عیسی، کذب و باطل است و با عدل و فیض خداوند در تعارض است.

تحلیل هرمنوتیکی-کلامی

بهاءالله بر این اصل تأکید می‌ورزد که برهان الهی که همانا کتاب وحیانی است، باید در میان مردم باقی باشد تا بتوانند بر اساس آن، هدایت یافته و مورد قضاوت قرار گیرند. از دیدگاه او، نفی استمرار حضور متن وحیانی (مثلاً انکار حضور انجیل نزد مسیحیان) نه تنها نوعی جهل دینی است، بلکه مستلزم نسبت دادن جبر و ظلم به خداوند است. زیرا در این صورت، خلقی که بی‌کتاب و بی‌هدایت مانده‌اند، به ناحق مورد مؤاخذه و عذاب قرار می‌گیرند. این به صراحت، با اصل عدل الهی در تضاد است و نشانه‌ای از یک دستگاه هرمنوتیکی است که در آن، وجود وحی برای مسئولیت اخلاقی و دینی انسان پیش فرض گرفته می‌شود. مدعا (هرمنوتیکی): فهم دینی بدون درک استمرار و حضور فعال وحی در تاریخ، منجر به نسبت‌های ناروا به خداوند (ظلم، انقطاع فیض، جبر) می‌شود.

تعبیر «کتاب حق جل ذکره که اعظم برهان اوست» اشاره به یک اصل اساسی در معرفت‌شناسی وحیانی دارد: متن مقدس، ابزار شناخت خدا، و حلقه اتصال میان خدا و خلق است. این بیان را می‌توان به مثابه دفاعی از مفهوم وحی به مثابه «medium of communication» یا رسانه ارتباطی میان ساحت الاهی و انسان دانست. مدعا (معرفت‌شناختی): کتاب وحیانی تنها یادگار پیامبر نیست، بلکه اعظم برهان الهی است و ابزار تمایز حق از باطل، و بدون آن، دیالوگ با خداوند بی‌معنا می‌شود.

نفی کتاب انجیل نزد مسیحیان، در این گفتار، مساوی است با پذیرش انقطاع فیض. اما بهاءالله با نفی شدید چنین امکانی، بر یک اصل متافیزیکی تأکید می‌کند: فیض الهی قهری، مستمر و لاینفک است؛ همان‌طور که وجود مخلوقات وابسته به فیض وجودی است، هدایت نیز وابسته به فیض معنوی و وحیانی است. مدعا (الهیاتی فلسفی): فیض الهی مستمر و قائم به ذات اوست؛ نفی حضور وحی و هدایت در بخشی از تاریخ، مستلزم انقطاع این فیض و ناسازگار با مقام ربوبی است.

در بخشی از متن آمده: «دیگر آن خلق... به چه متمسک‌اند؟ و به کدام امر مأمور؟» این جملات نشانگر یک اصل بنیادین است: اخلاق و مسئولیت بدون معرفت معنا ندارد. انسان زمانی مسئول است که مخاطب وحی بوده باشد. اگر کتابی نبوده باشد، مسئولیتی هم نیست. مسئولیت اخلاقی و دینی انسان منوط به امکان معرفت وحیانی است؛ اگر این امکان منتفی باشد، مؤاخذه نیز ناموجه است.

تعبیر "بعضی حمق‌ای ارض" و نقد کسانی که بر اساس پیش‌داوری فرقه‌ای، وجود انجیل را در میان مسیحیان انکار می‌کنند، نشانگر نقد فرقه‌گرایی دینی و انحصارگرایی معرفتی است. بهاءالله به نحوی عقلانی و درون‌دینی این نوع تفکر را افشا می‌کند و از مخاطب می‌خواهد که خدا را از مفاهیم عامیانه و پیش‌فرض‌های جاهلانه مذهبی منزه بدارد. بسیاری از باورهای مذهبی، برخاسته از جهل عوام و تعصبات فرقه‌ای است و باید آن‌ها را با عقل و عدالت الاهی سنجید، نه با تقلید مذهبی.

بند ۹۹: عزم سلوک به «مدینه قدسیه اِنَّا لِلّٰه» و وصول به «اَلِیْهِ رَاجِعُونَ» با تطهیر دل از اشاراتِ مادی؛ شهودِ خودآشکارِ حق بی نیاز از حجت

"ای عزیز، در این صبح ازلی که انوار "اللّٰهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ" عالم را احاطه نموده و سراقِ عصمت و حفظ "وَ یَا بَنِی اللّٰهِ اِلَّا اَنْ یَّتِمَّ نُورُهُ" مرتفع گشته و ید قدرت "وَ یَبْدِیْهِ مَلَكُوتُ کُلِّ شَیْءٍ" مبسوط و قائم شده کمر همت را محکم باید بست که شاید به عنایت و مکرمت الهی در مدینه قدسیه "اِنَّا لِلّٰه" وارد شویم تا به مواقع عزّ "الیهِ رَاجِعُونَ" مقرّ یابیم. انشاءالله باید چشم دل را از اشارات آب و گل پاک نمود تا ادراک مراتب مالانهایه عرفان نمائید و حق را اظهر از آن بینید که در اثبات وجودش به دلیلی محتاج شوید و یا به حجتی تمسک جوئید."

Dear friend! Now when the light of God's everlasting Morn is breaking; when the radiance of His holy words: "God is the light of the heavens and of the earth" is shedding illumination upon all mankind; when the inviolability of His tabernacle is being proclaimed by His sacred utterance: "God hath willed to perfect His light"; and the Hand of omnipotence, bearing His testimony: "In His grasp He holdeth the kingdom of all things," is being outstretched unto all the peoples and kindreds of the earth; it behooveth us to gird up the loins of endeavor, that haply, by the grace and bounty of God, we may enter the celestial City: "Verily, we are God's," and abide within the exalted habitation: "And unto Him we do return." It is incumbent upon thee, by the permission of God, to cleanse the eye of thine heart from the things of the world, that thou mayest realize the infinitude of divine knowledge, and mayest behold Truth so clearly that thou wilt need no proof to demonstrate His reality, nor any evidence to bear witness unto His testimony.

سوره نور، آیه ۳۵ "اللّٰهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ"

خداوند نور آسمان و زمین است.

کل آیه به این عبارت است: "اللّٰهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکَاةٍ فِیْهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِی رُجَاجَةِ الرُّجَاجَةِ کَأَنَّهَا کَوْکَبٌ دُرٌّ یُّوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَکَةٍ زَیْتُونَةٍ لَا شَرْقِیَّةٍ وَلَا غَرْبِیَّةٍ یَّکَادُ زَیْتُهَا یُضِیْءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلٰی نُورٍ یَّهْدِی اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ یَّشَاءُ وَ یَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللّٰهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ". یعنی: "خدا نور آسمانها و زمین است مَثَلِ نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه ای است آن شیشه گوی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی افروخته می شود نزدیک است که روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد روشنی بخشد روشنی بر روی روشنی است خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می کند و این مثلها را خدا برای مردم می زند و خدا به هر چیزی داناست."

کلمه (نور) معنایی معروف دارد، و آن عبارت است از چیزی که اجسام کثیف و تیره را برای دیدن ما روشن می کند و هر چیزی به وسیله آن ظاهر و هویدا می گردد، ولی خود نور برای ما به نفس ذاتش مکشوف و هویدا است، چیز دیگری آن را ظاهر نمی کند. پس نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات و مظهر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن می باشد. این اولین معنایی است که کلمه نور را برای آن وضع کردند و بعداً به نحو استعاره یا حقیقت ثانوی به طور کلی در هر چیزی که محسوسات را مکشوف می سازد استعمال نمودند، در نتیجه خود حواس ظاهر ما را نیز نور یا دارای نور که محسوسات به آن ظاهر می گردد خواندند، مانند حس سامعه و شامه و ذائقه و لامسه و سپس از این هم عمومی ترش کرده شامل غیر محسوسات هم نمودند، در نتیجه عقل را نوری خواندند که معقولات را ظاهر می کند، و همه این اطلاقات با تحلیلی در معنای نور است، که گفت یم معنایش عبارت است از ظاهر بنفسه و مظهر غیر. و چون وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، مصداق تام نور می باشد، و از سوی دیگر چون موجودات امکانی، وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، پس خدای تعالی کامل ترین مصداق نور می باشد، او است که ظاهر بالذات و مظهر ما سوای خویش است، و هر موجودی به وسیله او ظهور می یابد و موجود می شود. پس خدای سبحان نوری است که به وسیله او آسمانها و زمین ظهور یافته اند، این است مراد جمله (اللّٰهُ نور السموات و الارض)، چون نور را اضافه کرده به آسمانها و زمین، و آنگاه آن را حمل کرده بر اسم جلاله (اللّٰهُ) و فرموده نور آسمان و زمین الله است، ناچار منظور آن کسی هم که آیه را معنا کرده به (اللّٰهُ منور السموات و الارض - خدا نورانی کننده آسمانها و زمین است) همین است، و منظور عمده اش این بوده

که کسی خیال نکند که خدا عبارت از نور عاریتی قائم به آسمانها و زمین است، و یا به عبارت دیگر از وجودی که بر آنها حمل می شود و گفته می شود: آسمان وجود دارد، زمین وجود دارد، این سخن بسیار باطل است و خدا بزرگ تر از اینها است.

مثل نوره - این آیه شریفه، نور خدا را توصیف می کند، و اگر کلمه (نور) را اضافه به ضمیر خدا کرده، و فرموده (نور او) - با در نظر گرفتن اینکه اضافه مذکور، لامیه است و معنایش (نوری که مال اوست) می باشد - خود دلیل بر این است که مراد وصف آن نور که خود خداست نیست، بلکه مراد وصف آن نوری است که خدا آن را اضافه می کند، البته باز مراد از آن، نور عامی که اضافه اش کرده، و به وسیله آن هر چیزی ظهور یافته و عبارت است از وجودی که هر چیزی به آن وصف می گردد نیست به دلیل اینکه بعد از تتمیم مثل فوق، فرموده: (خدا هر که را بخواهد به سوی نور خود هدایت می کند) و اگر مقصود (وجود) بود که همه موجودات به آن رسیده اند، دیگر به موجود خاصی اختصاص نداشت، بلکه مراد از آن نور، نوری است خاص که خدای تعالی آن را تنها به مؤمنین اختصاص داده و آن به طوری که از کلام استفاده می شود حقیقت ایمان است.

سوره توبه آیه سی و دو "وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ"

خداوند نمی گذارد تا نور خود را کامل کند.

سوره توبه آیه ۳۲ "يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ" یعنی: "می خواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش کنند ولی خداوند نمی گذارد تا نور خود را کامل کند هر چند کافران را خوش نیاید." در دین زرتشت، تفسیر هستی، فرشته شناسی و تقدس آتش در مبنای نور است، در دین یهود، اولین مخلوق خدا نور است، در مسیحیت، مسیح "کلمه" و "نور" و یا خدا و نور و یا پدر نورها است. در فلسفه اسلامی، فارابی، ابن سینا و غزالی بیش از دیگران به نور توجه کرده اند، اما مهمترین فیلسوف و اندیشمندی که در خصوص مسئله ی نور اندیشه و تفحص کرده است همانا شیخ اشراق، سهروردی است. وی در حکمة الاشراق مینویسد: "إن كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه و شرحه فهو الظاهر، و لاشيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف." که مضمون آن چنین است که "نور برای وجود خود احتیاجی به تعریف و شرحی ندارد و ظاهر بالذات و مظهر للغير است و هیچ چیزی از نور ظاهر تر نیست، و هیچ چیز غنی تر از نور در تعریفش نیست." و سپس میگوید که غنی آن چیزی است که نه ذاتش و نه کمالش متوقف به غیر نباشد، لذا بی نیازی نور از تعریف عین ذاتش است. او همچنین مینویسد: "الشيء ينقسم الى نور وضوء في حقيقة نفسه و إلى ما ليس بنور و ضوء في حقيقة نفسه." یعنی "چیزها تقسیم میشود به نور و ضیاء در حقیقت نفس و هیچ چیز در حقیقت نفس خود نور و ضیایی ندارد." از نظر او ظهور و ادراک با هم مرتبطند او میگوید: "هر موجودی که از ذات خود غفلت نکند، ذاتش برای او ظهور خواهد داشت. چنین موجودی و رای ذات خود است و او نور مجرد محض است که مشارالیه نیست؛ ذات او نزدش آشکار میباشد و میتواند ذات خود را ادراک کند، لذا ذات برای او لنفسه و بنفسه ظاهر است و خصوصیت دیگری با او نیست تا ظهور حال در آن باشد، لذا مدرک ذات، نور محض مجرد است و نفس، جوهر غاسق و یا هیات ظلمانی نمیباشد و حتی ظهور هم بر واسطه ی آنها نیست، زیرا آنها ظلمانی بوده و ظهور ندارند، بنابراین نمیتوانند سبب ظهور ذات شوند." و از آنچه ذکر شد بر میاید که به نظر او هیچ چیز از خود نوری ندارد که به واسطه ی آن بتواند ذات خود را بشناسد، بلکه به واسطه ی آن نور مجرد محض است که قادر به شناخت و ادراک ذات خویش میشوند. چرا که به واسطه ی نور ذات او برایش لنفسه و بنفسه ظاهر میشود.

نور نیز خود بر دو قسم است، نور مجرد و نور عارض. نور مجرد آن است که به آن نور فی نفسه لنفسه یا نور محض میگوئیم، قائم بالذات است و برای خود ظاهر است، و خود نیز منقسم به دو قسم انوار قاهر و انوار اسپهبدیه میشوند. انوار قاهره نیز خود بر دو قسم طولی و عرضی هستند. قاهره طولی آن است که حکمای قدیم میگفتند عبارت از منبع اصلی وجود عموم موجودات است، لذا این انوار نسبت به موجودات دارای تدبیر و عنایتی هستند که بر خلاف تدبیر و عنایت انوار اسپهبدی، مودی به استکمال آنها نتوانند بود. و قاهره عرضی آن که مبدأ فرعی وجود خصوص اجسام نوعی و طلسمات بساطت فلکی و عنصری است. این انوار که از طبقه ی طولیه حاصل میشوند بر دو قسم هستند: برخی از جهت مشاهده است که عالم مثال از آنها صادر میشود و برخی از جهت اشراقات است که عالم حسی از آنها صادر میشود. انوار اسپهبدیه (مدبر برازخ) انواری هستند که منطبق در برازخ نیستند، ولی متصرف در آنها هستند مانند نفس فلکی یا انسانی. این انوار مدبر نفوس ناطقه، با هیئت نوریه آنها از هر صاحب صنمی در ظل برزخی آن به اعتبار جهت عالی نوری حاصل شده و انوار (اسپهبد/اسفهد) نامیده میشوند.

اما نور عارض یا نور فی نفسه لغيره که قائم بالذات و مدرک خویش نیست، وجودش از غیر است و غیر را ظاهر میکند

است. که خود بر دو قسم است: آنچه در اجسام است و آنچه در انوار مجرده است و نور سانح است. "فالنور الحاصل فی النور المجرد من نور الانوار هو الذی باسم النور السانح و هو نور عارض"

نور محض همان است که سهروردی نور الانور نامیده است، که عبارت از حقیقت الهیست که روشنی آن به علت شدت نورانیت، کور کننده است. نور اعلی منبع هر وجود است، چه جهان در همه درجات واقیت خود چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست. بنابراین بنا به نظر شیخ اشراق تمام مراتب هستی (همان که ابن سینا وجود واجب و وجود ممکن یا ممتنع میدانند) و درجات معرفت جزء تطورات نور است. او این نظام نوری را در تمام فلسفه خود حاکم کرده و با انتخاب نور به عنوان اساس فلسفه ی خود میان اندیشه ی خیر اعلی در افلاطون، صدور و فیض نوافلاطونی، امشاسپندان و ایزدان و فرشته شناسی زرتشتی، بحث ملائکه در اسلام، کشف و شهود در عرفان و تصوف، آیات و روایات جمع کرد، بطوری که رگه هایی از آنها میتوان در "حکمت نوریه" او دید. البته نقدهای مفصلی از جانب ملاصدرا به فلسفه ی او شده است که در این مقال فرصت شرح آن نیست.

سوره مومنون آیه ۸۸ "وَبَيِّدَ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ"

و ملکوت هر چیزی بدست اوست.

در تفسیر المیزان میخوانیم: "خدای تعالی ملکوت خودش را تفسیر کرده و فرموده: (اَئِمَّا امره اذا اراد شیئا ان يقول له کن فیکون فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء). پس ملکوت هر چیزی این است که از امر خدا و به کلمه (کن) هستی یابد. و به عبارت دیگر ملکوت هر چیزی وجود او است به ایجاد خدای تعالی پس (بودن ملکوت هر چیز به دست خدا) کنایه استعاری است از اینکه ایجاد هر موجودی که بتوان کلمه (شیء) - چیز را بر آن اطلاق نمود مختص به خدای تعالی است، همچنان که فرموده: (الله خالق کل شیء) پس ملک خدا محیط به هر چیز است و نفوذ امرش و ممضی بودن حکمش بر هر چیزی ثابت است. و چون ممکن است کسی توهّم کند که عموم ملک و نفوذ امر خدا با اخلاص بعضی از اسباب و علل در امر او منافات ندارد، ممکن است بعضی از علل و اسباب در پاره ای مخلوقات اثری بگذارد که خدای اراده نکرده و یا پاره ای از مخلوقات را از آنچه خدا اراده کرده منع کند، از این جهت جمله (بیده ملکوت کل شیء) را با جمله (و هو یجیر و لا یجار علیه) تکمیل کرد. و این جمله در حقیقت توضیح اختصاص ملک است و می فهماند که این اختصاص به تمام معنای کلمه است، پس هیچ چیزی از موجودات هیچ مرحله ای از ملک را ندارد و هر موجودی هر چه را مالک است در طول ملک خدا است نه در عرض آن تا به مالکیت خدا خلل وارد کند، و یا اعتراض کند، پس حکم و ملک تنها از آن او است."

سوره یس آیه ۸۲ و ۸۳ "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ" چون به چیزی اراده فرماید کارش این بس که می گوید باش پس [بی درنگ] موجود می شود پس پاك است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست.

"الهی در مدینه قدسیّه" إِنَّا لِلَّهِ" وارد شویم تا به مواقع عزّ "الیه راجعون" مقرّ یابیم"

سوره بقره آیه ۱۵۶: "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ"

بازگشت به پروردگار به معنای رفع حجاب از چشمان باطن و مشاهده ظهور صفات جمال و جلال خداوند است. انسان تا وقتی در این دنیا گرفتار نفس و تعلّقات و پرداختن به امور دنیوی است چشمش جز ظاهر و مظاهر چیزی نمی بیند. باید مستغنی بود از عالم خلق تا بتوان به مقرّ الیه راجعون درآمد.

در کتاب اصول کافی از امیر مومنان نقل شده است که میفرمایند: "اما قولک اَنَا لِلَّهِ اقرار منک بالملک و اما قولک انا الیه راجعون اقرار منک بالهلاک" یعنی: همانا گفتنت «انا لله» را اعتراف توسّست به مالکیت خدا و گفتنت «انا الیه راجعون» را اقرار تو به هلاکت است.

همچنین در یکی از ادعیه های حضرت بهالله میخوانیم: إِلَهَا مَعْبُودَا از توام و به تو آمدم، قلبم را به نور معرفتت منیر فرما. توئی مقتدری که قدرت عالم و اَمَم از اقتدارت باز نداشت. از یک إشراق از نیرِ گرمّت دریاهاى گرم ظاهر و از يك تَجَلّی از نیرِ جُودتِ عالم وجود موجود. ای پروردگار، آنچه لایق ایّامت نیست اخذ نما و آنچه قابل است عطا فرما. توئی آن بخشندهای که بخششت محدود به حدود نه. عبادِ توئیم تو را می جوئیم و از تو می طلبیم. توئی فَضّال و توئی بخشنده.

جنس استدلال/قیاس: بیانی-ارشادی با استناد قرآنی («اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ...»، «وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ»، «بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ») و قیاس شرطي معرفت‌شناختی («اگر تطهیر دل ⇒ ادراک مراتب بی‌نهایت عرفان و خودبستگی شهود؛ وگرنه ⇒ احتیاج به دلیل/حجت»)، همراه با تقریر برهان اِشراقی خودگواهی حقیقت (حقّ اظهر من الشمس؛ نه قیاسی صوری).

ساختار منطقی استدلال

- P₁. انوار الهی در این "صبح ازلی" عالم وجود را فرا گرفته و نور خداوند (قران ۲۴:۳۵) در همه‌جا ساری و جاری است.
- P₂. دست قدرت خداوند بر همه‌ی اشیاء حاکم و مالکیت ملکوتی او برقرار است.
- P₃. در چنین مقام و ظهور عظیمی، انسان باید همت بندد و از راه شناخت و انقطاع، وارد شهر قدس "إنا لله" شود.
- P₄. هدف نهایی بازگشت به مقام قرب و عزت است: "وإليه راجعون".
- P₅. لازمه‌ی این سفر قدسی، پاک شدن دل از علایق مادی و تصفیه‌ی چشم دل از اشارات «آب و گل» است.
- P₆. پس از این تطهیر، انسان به معرفتی می‌رسد که در آن وجود خداوند از وضوح و بدهاقت چنان بهره‌مند است که نیازمند هیچ دلیل یا حجت نیست.
- C. بنابراین، در این صبح قدسی، عرفان راستین تنها از طریق تطهیر باطن حاصل می‌شود، و وجود حق تعالی چنان آشکار است که اثبات او به برهان نیازی ندارد.

صورتمندی شرطي

اگر انسان چشم دل را از علایق مادی و اشارات طبیعت (آب و گل) پاک کند،
 آنگاه می‌تواند به ادراک مراتب بی‌نهایت عرفان نائل گردد.
 اگر به این مراتب برسد،
 آنگاه وجود خداوند را چنان بدیهی خواهد یافت که برای اثبات آن نه دلیلی لازم است و نه حجتی.
 اگر انسان به مقام «إنا لله» (تسلیم و انقطاع) داخل شود،
 آنگاه به مقام «إليه راجعون» (وصال و فنا) نائل می‌شود.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و عرفانی

عبارت «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» اشاره به آیه نور (سوره نور، ۲۴:۳۵) دارد که در سنت اسلامی و عرفان ابن عربی و ملاصدرا به عنوان تمثیل حقیقت وجودی خداوند تعبیر می‌شود. در اینجا، این نور نه فقط بیرونی، بلکه درونی، فراگیر، و شرط ادراک عرفانی است.

این جمله که «حق را اظهر از آن بینید که در اثبات وجودش به دلیلی محتاج شوید»، بیانگر تمایز بین معرفت برهانی و معرفت شهودی است. در سنت عرفانی ابن عربی، سهروردی، و نیز در آثار ملاصدرا، چنین معرفتی به حضور تعبیر می‌شود، نه به دلیل. این دیدگاه در سنت بهایی نیز حضوری است: خداوند از هر برهانی روشن‌تر است و عقل تنها زمانی به شهود الهی می‌رسد که از تعلقات مادی پاک گردد.

پیوستگی میان دو آیه: «إنا لله» و «إليه راجعون» بیانگر سیر عرفانی انسان است. در تفکر بهایی و در آثار حضرت بهاء‌الله، این سیر حرکتی است از ادعای مالکیت به تسلیم به مالک مطلق و از هستی خودی به فنای فی الله.

اشاره به "پاک نمودن چشم دل از اشارات آب و گل"، برگرفته از ادبیات عرفانی است که در آن آب و گل نماد طبیعت جسمانی، مادی‌گرایی، و تعلقات نفسانی است. تنها پس از رفع این حجاب‌ها، معرفت الهی ممکن می‌شود.

این قطعه متنی، وحدت سه لایه‌ی عرفانی، معرفتی، و الهیاتی را در یک ساختار دقیق به نمایش می‌گذارد. این نوع معرفت، فراتر از استدلال‌های صوری، به ساحت تجربه‌ی حضوری و انقطاع کامل از مادیات نظر دارد—و در سنت بهایی، راه وصول به آن همان ایمان به مظاهر الهی و تطهیر دل از غیر خداست.

در مجموع، این فقره نمونه‌ای است از الهیات عرفانی در سنت بابی-بهائی که به روشنی با حکمت اِشراقی و عرفان نظری متقارن است، ولی از حیث باطنی، مبتنی بر ظهور «امر بدیع» به عنوان واسطه‌ی تحقق معرفت و سلوک است.

بند ۱۰۰: مراتب ادراک توحید—خودآشکاری حق در افق روح، معروفیت اشیاء به او در فضای قدس، و کفایت «کتاب» به منزله حجت در ارض دلیل

"ای سائل محب، اگر در هوای روح روحانی طائری حق را ظاهر فوق کل شیء بینی به قسمی که جز او را نیابی. "كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ." و این مقام مقدس از آن است که به دلیلی مدلل شود و یا آنکه به برهانی باهر آید. و اگر در فضای قدس حقیقت سائری کل اشیاء به معروفیت او معروف اند و او بنفسه معروف بوده و خواهد بود. و اگر در ارض دلیل ساکنی کفایت کن به آنچه خود فرموده: "أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ." این است حجتی که خود قرار فرموده و اعظم از این حجت نبوده و نیست: "ذَلِيلُهُ آيَاتُهُ وَوُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ."

O affectionate seeker! Shouldst thou soar in the holy realm of the spirit, thou wouldst recognize God manifest and exalted above all things, in such wise that thine eyes would behold none else but Him. "God was alone; there was none else besides Him." So lofty is this station that no testimony can bear it witness, neither evidence do justice to its truth. Wert thou to explore the sacred domain of truth, thou wilt find that all things are known only by the light of His recognition, that He hath ever been, and will continue forever to be, known through Himself. And if thou dwellest in the land of testimony, content thyself with that which He, Himself, hath revealed: "Is it not enough for them that We have sent down unto Thee the Book?" This is the testimony which He, Himself, hath ordained; greater proof than this there is none, nor ever will be: "This proof is His Word; His own Self, the testimony of His truth."

"كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ."

خدا بود و هیچ چیزی با او نبود.

از احادیث است که به طرق مختلف روایت شده است، علامه کلینی در اصول کافی جلد یک در باب صفات الذات از محمد بن مسلم روایت کرده که گفت از حضرت ابی جعفر شنیدم که فرمودند: كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَا شَيْءٌ غَيْرُهُ.... الخ و در باب الکون و المكان از زواره نقل کرده که از حضرت ابی جعفر پرسیدم اكان الله و لا شئی در جواب فرمود نَعَمْ كَانَ وَ لَا شئی....

عرفا نیز به این حدیث استشهاد میکنند و مرادشان از جمله مزبور اشاره به مقام احدیت است که عبارت از مقام تجلی ذات صرف بحث است جل جلاله به ذات خود بدون شائبه اسماء و صفات زیرا جلوه ی اسماء و صفات در مقام واحدیت است که عبارت از مقام ظهور ماهیات و حقایق اشیاء و اعیان ثابتۀ در حضرت علم باشد و لهذا گفته اند که چون یکی از مشایق عظام جمله "كان الله و لم يكن معه شيء" را شنید فرمود الان كما كان و این اشاره به مقام احدیت و تجلی ذات حق تعالی است بذاته لذاته، حضرت عبدالبهاء در تفسیر حدیث کنت کثر میفرمایند "از این جهت در مقام تنزیه صرف و تقدیس بحث که میفرماید كان الله و لم يكن معه من شيء آن ذات احدیت را قدیم بالذات و الصفات مشاهده نمایند لکن منزله از وجوه معلومات و حقایق موجودات و در این رتبه ما سوی الله را معدوم صرف و مفقود بحث شمرند.... الخ

سوره عنكبوت آیه ۵۱ "أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ."

آیا برای ایشان کافی نبود که کتاب را بر تو فرستادیم.

"أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ"

آیا برای ایشان کافی نبود که کتاب را بر تو فرستادیم. در حقیقت در این [کار] برای مردمی که ایمان دارند رحمت و یادآوری است

"ذَلِيلُهُ آيَاتُهُ وَوُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ."

دلیل او آیاتش است و وجود او دلیل اثباتش.

در قاموس ایقان جناب اشراق خاوری نوشته اند: "این بیان مبارک از حضرت امیرالمومنین علی بن ابیطالب علیه السلام است که درباره اثبات حقیقت حق فرموده و شیخ اجل احمد بن زین الدین احسائی علیه الرحمه آن را در کتاب شرح عرشیه نقل فرموده است..."

حضرت امیر میفرمایند: "دلیله آیاته، و وجوده إثباته، و معرفته توحیده، و توحیده تمییزه من خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة إنه رب خالق، غیر مربوب مخلوق، ما تصور فهو بخلافه ثم قال (عليه السلام): ليس بآله من عرف بنفسه، هو الدال بالدليل عليه، و المؤدي بالمعرفة إليه."

جنس استدلال/قیاس: برهان اشرافی خودگواهی حق («كَانَ اللَّهُ...»)، تمایز معرفت شناختی سه مرتبه شهود/دلیل، استناد نقلی («أولم یکفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب»)، و قیاس استثنایی لزومی («یا حق محتاج برهان است» — تناقض با خودآشکاری ⇒ باطل؛ یا ذات/آیات حجت اند ⇒ ثابت).

صورت بندی منطقی استدلال

- P1. اگر انسان در مقام پرواز روحانی قرار گیرد (یعنی از تعلقات مادی رها شود)، حقیقت حق را برتر از هر چیز خواهد دید؛ به گونه ای که غیر از او چیزی نخواهد یافت.
- P2. این شهود، با قاعده «كَانَ اللَّهُ و لَمْ یکن معه شیء» مطابقت دارد، یعنی خداوند در مرتبه ذات بی همتا و بی نیاز از هر چیز دیگر است.
- P3. چنین مقامی نه به دلیل نیاز دارد، نه به برهان؛ زیرا بدهت آن ذاتی و شهودی است، نه نظری و قیاسی.
- P4. اگر انسان در مرتبه سلوک حقیقت گام بردارد، خواهد دید که همه چیز به واسطه او (حق) معروف اند و او خود نیز ذاتاً و بالذات معروف است.
- P5. و اگر انسان در مقام طلب برهانی (دلیل عقلانی) باشد، کفایت می کند به وحی و کتاب الهی که خود خداوند آن را حجت نهایی دانسته است: «أولم یکفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب».
- P6. بنابراین، آیات الهی خود حجت او هستند و وجود او اثبات اوست: «دلیله آیاته و وجوده إثباته».
- C. پس خداوند نیازی به اثبات بیرونی ندارد، زیرا ذات او، حجت او، و آیات او کافی اند برای هر کسی که طالب است؛ و حقیقت الهی، یا شهود می شود یا از طریق آیات درک می گردد، نه از مسیر براهین عقلی قیاسی.

تحلیل فلسفی و هرمنوتیکی

در متن حاضر، همانند پیام پیشین، ساختار معرفت مبتنی بر استدلال و اثبات بیرونی کنار گذاشته می شود. تعبیر «و این مقام مقدس از آن است که به دلیلی مدلل شود» حاکی از عبور از معرفت شناسی متعارف کلامی و عقل گرایانه است. بدین معنا، حقیقت الهی چون هستی مطلق و نور مطلق، قابل استدلال و اثبات نیست، زیرا پیش فرض هر استدلال، حضور پیشینی موضوع آن است. این نگرش همسو با دیدگاه صدرایی درباره معرفت حضوری است، که در آن علم به خداوند به مثابه حضور وجودی در جان عارف تحقق می یابد، نه در قالب گزاره ها یا قیاس ها.

در فلسفه مدرن نیز نزد مارتین هایدگر، این تلقی قابل تطبیق است. برای هایدگر، حقیقت، آن گاه که در «پوشیدگی» قرار دارد، به شیء بدل می شود که باید درباره اش داوری شود؛ اما در ذات خود، حقیقت «پدیدار شدن» است، نه «شیء بودن». به همین دلیل، هر استدلال بیرونی درباره هستی، یک سوء فهم از حضور اصیل آن است.

متن، سه افق یا «لایه وجودی» برای درک حقیقت الهی ترسیم می کند:

مرتبه پرواز روحانی (طائر در هوای روح روحانی): در این مرتبه، فرد نه تنها به شهود حق می رسد، بلکه غیر را به کلی نمی بیند. این مقام، مقام توحید افعالی، صفاتی، و ذاتی عرفانی است. همه چیز در او مستغرق است و جز او چیزی نیست. این همسان با مقام فنای فی الله در عرفان اسلامی است.

مرتبه سیر در فضای قدس حقیقت: در این مقام، انسان در جهان باقی است، اما حقیقت را مبنا و اصل همه چیز می بیند. او نه تنها خدا را شهود می کند، بلکه هر چیزی را از او می بیند. این مرتبه با قاعده «بِهِ یَعْرِفُ كُلُّ شیء» در عرفان اسلامی هم راستا است.

مرتبه اقامت در ارض دلیل (سطح طلب استدلال): این پایین ترین مرتبه در نسبت با حقیقت است، اما حتی در این سطح نیز آیات کتاب و نزول وحی به مثابه حجت کافی برای اثبات حقیقت دانسته می شود. گزاره «أولم یکفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب» تأکید می کند که ظهور آیات، ظهور خود خداست. این سطح با پذیرش عرفان برای طبقات متوسط ایمان (اصحاب ایمان استدلالی) تطبیق پذیر است.

این تقسیم بندی، به خوبی با اندیشه ابن عربی در باب «مراتب وجود» و «مراتب شهود» منطبق است، جایی که سالک به تدریج از مقام عقل به مقام نفس، سپس به قلب، سر، و در نهایت به مقام فنای فی الله می رسد.

عبارت «دلیله آیاته و وجوده إثباته» در واقع یک جمله مابعدالطبیعی بسیار غنی است. مطابق این بیان، میان خداوند و آیات او (اعم از کتاب مکتوب و وجودات عینی) فاصله ای نیست. این اندیشه در چارچوب نظریه «تجلی» قابل فهم است؛ یعنی آیات، خود تعینات و تجلیات حق اند. در این ساختار، نه تنها وحی و کتاب، بلکه وجود به خود ظهور خداوند است.

چنین نگرشی به وحدت تجلیات منجر می‌شود و با سنت‌های ابن عربی، قیصری، و ملاصدرا، و حتی با نظریه اسماء در تفکر کبلائی یهودیان قرابت دارد.

متن پیش‌رو، یک تبیین عرفانی-هرمنوتیکی از نسبت میان انسان، آیات، و حقیقت الهی ارائه می‌دهد که در آن، خداوند موضوع استدلال نیست، بلکه حقیقتی است که یا شهود می‌شود (در مراتب عالیۀ عرفان)، یا از طریق تجلیات خود (آیات) درک می‌گردد. این معرفت، نه استدلالی و قیاسی، بلکه حضوری، تفسیری، و وجودی است. مخاطب، بسته به مرتبه سلوکی خود، یا با فنای شهودی حقیقت را درمی‌یابد، یا با نظر در آیات و کلمات، وجود خدا را به نحوی تمثیلی و تفسیری تجربه می‌کند.

بند ۱۰۱: وصیت به اهل بیان/عرفا/حکما: ترک توقّف بر عبارات، توجه به اصل امر و ایمان به مظهرِ نو؛ قدرتِ احیاء و قبضِ کلّ به «حرفی» از کلمه

"در این وقت از اهل بیان و عرفاء و حکماء و علماء و شهدای آن استدعا می نمایم که وصایای الهی را که در کتاب فرموده فراموش ننمایند و همیشه ناظر به اصل امر باشند که مبدا حین ظهور آن جوهرالجواهر و حقیقة الحقائق و نور الانوار متمسک به بعضی عبارات کتاب شوند و بر او وارد بیاورند آنچه را که در کور فرقان وارد آمد. چه که آن سلطان هوّیه قادر است بر اینکه جمیع بیان و خلق آن را به حرفی از بدایع کلمات خود قبض روح فرماید و یا به حرفی جمیع را حیات بدیعه قدمیه بخشد و از قبور نفس و هوّی محشور و مبعوث نماید. ملتفت و مراقب بوده که جمیع منتهی به ایمان به او و ادراک ایام و لقای او می شود. "لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ". اسمعوا يا أهلّ البيان ما وصّيناكم بالحقّ لعلّ تسكّن في ظلّ كان في أيام الله ممدوداً."

And now, We beseech the people of the Bayán, all the learned, the sages, the divines, and witnesses amongst them, not to forget the wishes and admonitions revealed in their Book. Let them, at all times, fix their gaze upon the essentials of His Cause, lest when He, Who is the Quintessence of truth, the inmost Reality of all things, the Source of all light, is made manifest, they cling unto certain passages of the Book, and inflict upon Him that which was inflicted in the Dispensation of the Qur'án. For, verily, powerful is He, the King of divine might, to extinguish with one letter of His wondrous words, the breath of life in the whole of the Bayán and the people thereof, and with one letter bestow upon them a new and everlasting life, and cause them to arise and speed out of the sepulchers of their vain and selfish desires. Take heed, and be watchful; and remember that all things have their consummation in belief in Him, in attainment unto His day, and in the realization of His divine presence. "There is no piety in turning your faces toward the east or toward the west, but he is pious who believeth in God and the Last Day." Give ear, O people of the Bayán, unto the truth whereunto We have admonished you, that haply ye may seek the shelter of the shadow extended, in the Day of God, upon all mankind.

جوهر الجواهر: گوهر گوهرها، خلاصه و برگزیده، صفت دیگری از مظاهر الهیه
حقیقة الحقائق: حقیقت تمام حقیقتها، صفتی از اصفات مظاهر الهیه
نور الانوار: صفت حضرت بهالله است، در مقام الوهیت. از اصطلاحات خاصه در فلسفه ی سهروردی نیز میباشد که عبارت از نور محض است که شرح آن پیشتر داده شد.
سلطان هوّیه: منسوب به هو، از صفات مظاهر مقدسه است

سوره بقره آیه ۱۷۷ "لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ". نیکی آن نیست که رویتان را به سوی مشرق و مغرب آورید، بلکه نیکی آن است که کسی به خداوند و روز بازپسین ایمان داشته باشد.

کل آیه چنین است: "لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ" یعنی: نیکی آن نیست که رویتان را به سوی مشرق و مغرب آورید، بلکه نیکی آن است که کسی به خداوند و روز بازپسین و فرشتگان و کتابهای آسمانی و پیامبران ایمان داشته باشد و مال را با وجود دوست داشتنش به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان و خواهندگان و بردگان ببخشد و نماز را برپا دارد و زکات را بپردازد، و وفاکنندگان به پیمانانشان چون پیمان بندگان و خوشا شکیبایان به هنگام تنگدستی و ناخوشی و هنگامه کارزار، اینان صادقان و هم اینان پرهیزگارانند.

از حضرت بهالله است "اسمعوا يا أهلّ البيان ما وصّيناكم بالحقّ لعلّ تسكّن في ظلّ كان في أيام الله ممدوداً."

ای اهل بیان، آنچه را که براسستی شما را به آن وصیت نمودیم بشنوید شاید در زیر سایه از که خدا گسترده است ساکن شوید و قرار گیرید.

نصیحت حضرت بهاءالله به مومنین بیان (بابی ها) است که میفرمایند مبدا در یوم ظهور موعود بیان مانند اُم قبل به بهانه های مختلف خود را از عرفان حضرت موعود بی نصیب سازید و به بعضی عبارات کتاب متمسک شوید و خود را از شناسایی حق محروم نمایید.

جنس استدلال/قیاس: بیانی-ارشادی با استناد نقلی («لَيْسَ الْبِرُّ...») و قیاس شرعی/استثنایی حقیقی («تمسک به ظاهر عبارات ⇒ تکرار ابتلاء فرقان؛ توجه به اصل امر و ایمان ⇒ ادراک ایام و لقاء + «تعلیل غایی» غرض: سکون در ظلّ ممدود ایام الله)

صورت‌بندی منطقی استدلال

- P₁. خداوند در هر عصر، ظهور جدیدی از حقیقت را ممکن و مقدّر می‌سازد، و در زمان چنین ظهوری، حقیقت دین نه در تفسیرات گذشته بلکه در «جوهر الجواهر» و «حقیقة الحقایق» تجلی می‌یابد.
- P₂. تمسک جمودگونه به عبارات متون پیشین (مانند بیان) ممکن است مانع از درک آن حقیقت زنده شود.
- P₃. خداوند قادر است با یک کلمه همه‌ی معانی را منسوخ و نابود کند، و با یک کلمه‌ی دیگر، همه را حیاتی تازه ببخشد؛ قدرت او مقید به زبان و فهم عرفی انسان‌ها نیست.
- P₄. هدف اصلی از دین، نه ظواهر شریعت (قبله، شکل عبادت، عبارات)، بلکه ایمان به خدا و ادراک «ایام و لقاء او» است.
- P₅. بنابراین، باید از خطر «تقدیس ظواهر» و غفلت از حقیقت زنده پرهیز کرد.
- C. پس اهل ایمان، به‌ویژه علما و عارفان، باید آماده‌ی لقاء مجدد حق در هیئت تازه باشند و وفاداری خود را نه به تفسیر متون، بلکه به حضور زنده‌ی حق حفظ کنند.

تحلیل فلسفی و هرمنوتیکی

در اینجا با گونه‌ای از تأویل مواجه می‌شویم که اساساً با قرائت‌های سنتی و ظاهرگرایانه از دین فاصله می‌گیرد. در اینجا، انتقاد از تمسک به ظواهر نصوص نه تنها نشان‌دهنده‌ی گسست از تفسیر سنتی است، بلکه حکایت از بنیان‌گذاری نوعی هرمنوتیک تاریخی و دینامیک دارد که فهم دین را وابسته به شرایط زمانه و افق درک انسان می‌داند. تأکید ایشان بر این که «بعضی متمسک به عبارات کتاب شوند» و «وارد بیاورند آنچه را که در کور فرقان وارد آمد»، نشانگر خطری است که در قرآن نیز با تعبیر «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (نساء: ۴۶) بدان اشاره شده است؛ یعنی خطر تثبیت معنای دین در قالب‌هایی ایستا، بسته، و منقطع از تحولات معنایی و تاریخی.

چنین نگرشی هم‌راستا با سنت هرمنوتیک مدرن است، به‌ویژه در آثار پل ریکور که معتقد است بدون افق تازه‌ای از تأویل، متون دینی می‌میرند. ریکور تصریح می‌کند که معنای متن در پیوند میان ساختار زبانی آن و افق وجودی خواننده شکل می‌گیرد، و این پیوند همواره تاریخی و گشوده به آینده است (Ricoeur, 1976). بنابراین، فهم حقیقی دین نه در بازتولید معنای ثابت گذشته، بلکه در آمادگی برای دیدار نوین با حقیقت و تجلی مستمر آن محقق می‌شود.

در ادامه‌ی همین مسیر مفهومی، حضرت بهاءالله نظریه‌ای بنیادین در باب زبان الهی مطرح می‌کنند که یادآور فلسفه‌ی کلامی صدرالمتألهین شیرازی و بینش عرفانی ابن عربی است. آنجا که می‌فرمایند: «به حرفی همه را قبض روح فرماید و به حرفی حیات بدیعه ببخشد»، زبان الهی صرفاً حامل معنا یا بیانگر حکم نیست، بلکه خود، فعلیت‌بخش و خلاق است. این زبان، کلمه‌ای تکوینی است؛ یعنی همان گونه که در اندیشه‌ی ابن عربی، امر الهی با گفتن «کن» تحقق می‌یابد، در اینجا نیز کلمه‌ی خداوند نه گزاره‌ای منطقی، بلکه مبدأ پیدایش و دگرگونی هستی است. این نوع نگرش، تمایز روشنی با تلقی گزاره‌محور از وحی دارد و زبان وحی را تجلی حقیقت می‌داند، نه فقط وسیله‌ی بیان آن. در نتیجه، شنیدن کلام مظهر الهی، خود نوعی مشارکت در حقیقت است، نه فقط آگاهی از آن.

در افق چنین تفسیری، ایمان نیز دچار دگردیسی معنایی می‌شود. در تعبیر بهاءالله که «جميع منتهى به ایمان به او و ادراک ایام و لقاء او می‌شود»، لقاء الله مفهومی صرفاً اخروی یا اسطوره‌ای نیست، بلکه رخدادی تاریخی و معنوی است که در مواجهه‌ی انسان با مظهر الهی زمان خود تحقق می‌یابد. این دیدگاه، برخلاف تلقی‌هایی است که لقاء را به قیامت و حیات پس از مرگ محدود می‌کنند. در اینجا، ایمان نه به معنای التزام به مناسک و شعائر، بلکه به معنای آمادگی برای شناسایی

ظهور تازه‌ی حقیقت در دل تاریخ انسانی است. آیه‌ی «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ» (بقره: ۱۷۷) نیز در این بستر تفسیری، ناظر بر انتقال مرکز ثقل دیانت از رفتارهای صوری به حقیقت‌گرایی اخلاقی و هستی‌شناختی است. پیش‌فرض هستی‌شناختی چنین رویکردی به دین، فهمی پوی‌مدار از حقیقت است. دین، در این دستگاه فکری، نه مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌های ثابت، بلکه فرایندی زنده، دینامیک، و در حال تجدد است. این دیدگاه، به‌ویژه با مفاهیم عرفانی همچون «تجدد انوار» یا «تجلی مستمر» هم‌ساز است، و از حیث هرمنوتیکی نیز با ایده‌ی گادامری «اتحاد افق‌ها» (Horizontverschmelzung) پیوند دارد. معنا زمانی پدیدار می‌شود که افق تأویل‌گر با افق متن درهم‌آمیزد، اما این درهم‌آمیزی تنها زمانی ممکن است که تأویل‌گر آماده‌ی ترک افق قبلی و پذیرش ظهور تازه باشد؛ و همین آمادگی، به معنای حقیقی کلمه، ایمان است.

برآیند این خوانش هرمنوتیکی-فلسفی آن است که دین، چنان‌که در متن حضرت بهاء‌الله بازتاب یافته، نه حافظ سنت‌های مرده، بلکه دعوتی به مشارکت در زندگی حقیقت است. آن‌که به ظاهر متون بسنده می‌کند و از مواجهه‌ی دوباره با حق می‌گریزد، به نوعی شرک تأویلی دچار است. زبان الهی، زبانی است که حقیقت را می‌آفریند، نه صرفاً توصیف می‌کند. و ایمان، چیزی جز حضور یافتن در این فرایند مستمر ظهور و دگرگونی نیست. چنین تفسیری، دین را از قالب نهادی و اقتدارمحور خود خارج می‌سازد و آن را به مسیر سلوکی بازی‌گرداند که در آن، انسان فراخوانده می‌شود نه مفسر گذشته، بلکه مخاطب حق در اکنون باشد.

بند ۱۰۲: سلطنت بالذات مظهر حق بر سموات و ارض و غنای او از طاعت خلق — حتی «إِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ دِينَارٌ»

"الباب المذكور في بيان أنَّ شمس الحقيقة و مظهر نفس الله ليكونن سلطاناً على من في السموات و الأرض و إن لَنْ يُطِيعَهُ أَحَدٌ من اهل الأرض و غَنِيًّا عن كُلِّ مَنْ في المُلْك و إن لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ دِينَارٌ. كَذَلِكَ نُظْهِرُ لَكَ من اسرار الامر و نُلقِي عَلَيْكَ من جواهر الحكمة لِتَطِيرَنَّ بِجَنَاحِي الانقطاع في الهواء الذي كَانَ غِنَى الْأَبْصَارِ مُسْتَوْرًا."

Verily He Who is the Daystar of Truth and Revealer of the Supreme Being holdeth, for all time, undisputed sovereignty over all that is in heaven and on earth, though no man be found on earth to obey Him. He verily is independent of all earthly dominion, though He be utterly destitute. Thus We reveal unto thee the mysteries of the Cause of God, and bestow upon thee the gems of divine wisdom, that haply thou mayest soar on the wings of renunciation to those heights that are veiled from the eyes of men.

ترجمه: این باب در بیان این است که شمس حقیقت و مظهر نفس خدا است، البته بر تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند سلطان است اگرچه احدی از اهل زمین او را اطاعت ننماید. و از همه کسانی که در عالم ملک هستند بی نیاز است اگر چه دینداری نزد او نباشد این چنین رازهای امر الهی را بر تو ظاهر میسازیم و گوهرهای حکمت را بر تو الغاء مینمائیم تا البته با دو بال انتقطاع در هوایی که از دیده ها پنهان است پرواز نمائی.

اشراق خاوری مینویسد: " یکی از سئوالات جناب خال اکبر از محضر اطهر جمال قدم جل جلاله چنانچه از مضمون این بیان مبارک در کتاب ایقان متسفاد میشود این بود که قائم موعود بر حسب احادیث وارده از ائمه ع دارای سلطنت و قدرت باشد.... در جواب سوال فرموده اند: الباب المذكور في بيان أنَّ شمس الحقيقة و مظهر نفس الله ليكونن سلطاناً...

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنایی منفصل حقیقی («یا سلطنت متوقف بر طاعت/مال است ⇒ لزوم فقر وجودی/نیاز — نقض الوهیت؛ یا سلطنت بالذات و مستقل از اقبال ناس و زخارف ⇒ ثانی») + تعلیل الهیاتی-عرفانی (غایت بیان = پرواز به «هواء مستور» با دو جناح انقطاع)؛ مواد: اولیات توحیدی غنا و ربوبیت، مقبولات کلامی، حدسیات سلوکی.

صورت بندی منطقی استدلال

- P1. مظهر امر، نفس الله، ظهور تجلی الهی در عالم است (شمس حقیقت).
- P2. حقیقت وجودی ظهور الهی مستقل از پذیرش اجتماعی، اطاعت مردم، یا دارایی مادی است.
- P3. سلطه ظهور الهی از سنخ سلطه هستی شناختی و ontological است، نه قدرت سیاسی یا اقتصادی.
- P4. خداوند تعلیم حقایق را از طریق مظهر خود افافه می کند و این تعلیم، زمینه ی پرواز روح در سلوک انقطاعی است.
- P5. درک مقام واقعی مظهر، تنها از راه سلوک باطنی و بریدن از ظواهر امکان پذیر است.
- C. بنابراین، مظهر الهی — حتی اگر نادیده گرفته شود، طرد شود یا ضعیف باشد، سلطان حقیقی بر هستی، و شناخت او جز با انقطاع و تعلیم الهی ممکن نیست.

تحلیل فلسفی و هرمنوتیکی

در این فراز از متن بهاء الله، با مفهومی از سلطنت مواجه می شویم که از درک متعارف و سیاسی آن فاصله می گیرد و به ساحت وجودی و متافیزیکی حقیقت ارجاع دارد. سلطنت مظهر الهی نه در معنای اقتدار بیرونی، بلکه در چارچوب یک هستی شناسی توحیدی فهمیده می شود که در آن، قدرت و سیادت مظهر، برخاسته از ذات او به مثابه تجلی اسماء و صفات الهی است. چنین سلطنتی، مطابق تمایزی است که صدر المتألهین شیرازی میان وجود حقیقی و وجود اعتباری قائل می شود؛ مظهر حق، سلطان بالذات است، نه بر اساس بیعت، پیروی اجتماعی، یا مالکیت مادی. او نه نیازمند تصدیق خلق است و نه وابسته به قدرت های قراردادی و اعتباری.

این نگرش متافیزیکی با مفاد برخی آیات قرآنی نیز هم خوانی دارد، از جمله آیهی ﴿إِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ۹۷) که غنای ذاتی الهی را برجسته می سازد، و ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ۴۶) که به استغنائی خالق از داورای های

انسانی دلالت دارد. در چنین بستری، بهاء‌الله بر این نکته تأکید می‌ورزد که حقانیت مظهر الهی، امری درونی و هستی‌شناختی است که هیچ‌گونه وابستگی به شاخص‌های عرفی و ظاهری ندارد.

از همین منظر، معیارهایی که جوامع انسانی برای ارزیابی حقیقت اتخاذ می‌کنند—مانند تعداد پیروان، میزان ثروت، یا منزلت اجتماعی—بی‌اعتبار شمرده می‌شوند. تاریخ ادیان نیز تأییدکننده‌ی این نگاه است: نوح به‌خاطر اندک بودن پیروانش تمسخر شد؛ عیسی به‌علت نداشتن قدرت سیاسی مورد انکار قرار گرفت؛ و محمد به دلیل یتیمی و فقر، از سوی قریش رد شد. این روایات تاریخی بیانگر آن‌اند که در منطق دین، نسبت با حقیقت الهی ملاک است، نه نسبت با مردم و مقبولیت اجتماعی. در بخش پایانی متن، تأکید بهاء‌الله بر القای "جواهر حکمت" بر قلب مخاطب، دلالت بر فرایندی دارد که نه انتقال اطلاعات یا مفاهیم، بلکه تحولی وجودی در انسان است. این تعلیم معنوی، شکلی از سلوک است که انسان را از وابستگی‌های بیرونی به سوی استقلال روحانی و انقطاع می‌کشاند. این تحول، به تعبیر عرفانی، نیازمند "پرواز با دو بال انقطاع" است؛ یعنی بریدن از علایق نفسانی و آمادگی برای درک آن‌چه که در "هوای مستور از ابصار" تحقق می‌یابد—فضایی که به‌واسطه‌ی حواس معمول درک نمی‌شود، بلکه با شهود باطنی و آمادگی وجودی قابل فهم است.

بدین‌سان، این فراز از بیان بهاء‌الله واجد ساختاری سه‌لایه است: در سطح کلامی، سلطنت وجودی مظهر الهی را به‌مثابه تجلی غنای ذاتی خداوند تبیین می‌کند؛ در سطح عرفانی، دعوتی به انقطاع و سلوک باطنی برای ادراک حقیقت است؛ و در سطح فلسفی، تفکیکی بنیادین میان قدرت حقیقی و اقتدار اعتباری را عرضه می‌دارد. این نگرش، بر پایه‌ی نوعی هستی‌شناسی توحیدی استوار است که در آن، حقیقت نه با سنجه‌های انسانی، بلکه با نسبت آن با غیب و اسماء الهی سنجیده می‌شود—و در این معنا، مظهر الهی، در هر عصر، آینه‌ای از غنای مطلق و حکمت مستور الهی است.

بند ۱۰۳: ظهورِ شمسِ حقیقت با سلطنتی قاهر و سطوتی غالب در هر عصر برای تربیتِ امکان و افاضه فیض (يَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ)

"لطائف و جواهر این باب آنکه بر صاحبان نفوس زکیه و مرایای قدسیه مبرهن و واضح شود که شمس حقیقت و مرایای احدیت در هر عصر و زمان که از خیام غیب هویه به عالم شهاده ظهور می فرمایند برای تربیت ممکنات و ابلاغ فیض بر همه موجودات، با سلطنتی قاهر و سطوتی غالب ظاهر می شوند. چه که این جواهر مخزونه و کنوز غیبیه مکنونه محلّ ظهور یَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ اند."

The significance and essential purpose underlying these words is to reveal and demonstrate unto the pure in heart and the sanctified in spirit that they Who are the Luminaries of truth and the Mirrors reflecting the light of divine Unity, in whatever age and cycle they are sent down from their invisible habitations of ancient glory unto this world, to educate the souls of men and endue with grace all created things, are invariably endowed with an all-compelling power, and invested with invincible sovereignty. For these hidden Gems, these concealed and invisible Treasures, in themselves manifest and vindicate the reality of these holy words: "Verily God doeth whatsoever He willeth, and ordaineth whatsoever He pleaseth."

نفوس زکیه: نفس های پاک و دور از گناه

مرایا: آینه ها، جمع مرآت

خیام: جمع خیمه

غیب هویه: عالم غیب الهی، عالمی که پوشیده از دیده و منسوب به حق است

عالم شهاده: عالم شهود

کنوز: کنزها، گنجها

"يَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ"

هر چه بخواهند انجام میدهند و به هر چه اراده نمایند حکم میکنند.

اشاره قرآنی است: سوره الحج آیه هجده میفرماید: "إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ" و همچنین در سوره بقره آیه ۲۵۳

میفرماید: "اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ" و همچنین در سوره ی مائده آیه یکم نیز میفرماید: "إِنَّ اللَّهَ يَخْكُمُ مَا يُرِيدُ"

جنس استدلال/قیاس: تعلیل الهیاتی غایت مدار + استقرای نقلی-تاریخی از سیر مظاهر؛ قیاس استثنایی منفصل: «یا سلطنت اعتباری و وامدار اقبال خلق است، یا بالذات و قائم به امر الهی—ثانی ثابت.»

صورت بندی منطقی استدلال

P1. در هر عصر و زمان، "شمس حقیقت" و "مرایای احدیت" از عالم غیب به عالم شهود ظهور می کنند.

P2. هدف از این ظهور، تربیت ممکنات و رساندن فیض الهی به همه موجودات است.

P3. این مظاهر الهی با سلطنتی قاهر و سطوتی غالب ظاهر می شوند، یعنی ظهور آنها با قدرت روحانی و اقتدار ذاتی همراه است، نه وابسته به پذیرش یا اطاعت دیگران.

P4. این مظاهر، جواهر مخزون و کنوز غیبی مکنونی اند؛ یعنی خودشان سرچشمه و حامل فیض و حکمت اند، نه وابسته به دیگران برای مشروعیت یا اثبات.

P5. این مقام آنان، محلّ تجلی اراده مطلق الهی است: «يَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ»؛ یعنی اراده الهی در وجود آنها بدون قید و شرط ظاهر می شود.

C. بنابراین، مظاهر الهی در هر زمان، با اقتدار ذاتی و استقلال کامل، واسطه فیض و تربیت هستند و شأن شان تابع تصدیق یا انکار مردم نیست، بلکه مستند به اراده تکوینی و تشریعی خداوند است.

بند ۱۰۴: تنزیه ذاتِ احدیه از بروز/نزول/قرب و بُعد و هر نسبت؛ ایجادِ ممکنات به «کلمه الامر/مشیت»

"و بر اولی العلم و افنده منبره واضح است که غیب هویت و ذاتِ احدیه مقدس از بروز و ظهور و صعود و نزول و دخول و خروج بوده و متعالی است از وصف هر واصفی و ادراک هر مُدرکی. لم یزل در ذات خود غیب بوده و هست و لایزال به کینونت خود مستور از ابصار و انظار خواهد بود. " لا تُدرِکُہُ الابْصَارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الابْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیْرُ " چه میان او و ممکنات، نسبت و ربط و فصل و وصل و یا قرب و بُعد و جهت و اشاره به هیچ وجه ممکن نه زیرا که جمیع من فی السَّمَوَاتِ وَ الْاَرْضِ به کلمه امر او موجود شدند و به اراده او که نفسِ مشیت است از عدم و نیستی بحت بات به عرصه شهود و هستی قدم گذاشتند."

To every discerning and illumined heart it is evident that God, the unknowable Essence, the divine Being, is immensely exalted beyond every human attribute, such as corporeal existence, ascent and descent, egress and regress. Far be it from His glory that human tongue should adequately recount His praise, or that human heart comprehend His fathomless mystery. He is and hath ever been veiled in the ancient eternity of His Essence, and will remain in His Reality everlastingly hidden from the sight of men. "No vision taketh in Him, but He taketh in all vision; He is the Subtile, the All-Perceiving." No tie of direct intercourse can possibly bind Him to His creatures. He standeth exalted beyond and above all separation and union, all proximity and remoteness. No sign can indicate His presence or His absence; inasmuch as by a word of His command all that are in heaven and on earth have come to exist, and by His wish, which is the Primal Will itself, all have stepped out of utter nothingness into the realm of being, the world of the visible.

سوره انعام آیه ۱۰۳: " لا تُدرِکُہُ الابْصَارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الابْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیْرُ "

چشمها او را در نمی یابند و اوست که دیدگان را در می یابد و او لطیف آگاه است.

حضرت بهالله میفرماید: لم یکن بینہ و بین خلقہ لا من نسبہ و لا من ربط و لا من جهة و اشارة و دلالة (لوح سلمان، صفحه ۱۴۴)

همچنین میفرماید: حق فرداً واحداً در مقرر خود که مقدس از زمان و مکان و ذکر و بیان و اشاره و وصف و تعریف و علو و دنو بوده مستقر. و لا یعلم ذلک الا هو و من عنده علم الکتاب. لا اله الا هو العزیز الوهاب. (کتاب مبین ص ۷۶)
همچنین میفرماید: " مبدا در این بیانات رائج حلول و یا تنزلات عوالم حق در مراتب خلق رود و بر آن جناب شبهه شود، زیرا که حق بذاته مقدس از صعود و نزول، و از دخول و خروج (هفت وادی)
همچنین میفرماید" فاعلم بان الله تبارک و تعالی لن یظهر بکینونة و لا بذاتیتہ. لم یزل کان مکنونا فی قدم ذاته و مخزوناً فی سرمدية کینونة" (جواهر الاثار) مضمون بیان چنین است: بدان که خدای تبارک و تعالی هرگز به کینونیت و ذاتیت خود ظهور نخواهد یافت و از آغازی که برای آن آغازی نیست در قدم ذات خود و سرمدیت کینونت خود پوشیده و پنهان بوده."

حضرت عبدالبهاء میفرماید: بدان ای سالک سبیل هدی که ابواب معرفت کنه ذات حق مسدود است و بر کل وجود و طلب و آمال در این مقام مردود. هرگز عنکبوت اوهام بر اغصان عرفان حقیقت عزیز علام نتند و پشه ی خاک پیرامون عقاب افلاک نگردد. حقیقت نیستی چگونه هویت هستی را ادراک کند و فناء صرف چگونه بر جوهر بقاء واقف شود."
حضرت عبدالبهاء در مکاتیب مینویسد " حق منقطع وجدانی است که به هیچ تعبیر نیاید، چه که مقدس از جمیع اوصاف و نعوت است، نه نامی و نه نشانی" و یا در جای دیگر میفرماید " اسماء و صفات ذات الهیه عین ذات است و ذات منزّه از ادراکات. و اگر عین ذات نبود تعدد قدمات لازم آید و مابه الامتیاز بین ذات و صفات نیز متحقق و قدیم لازم آید. لهذا تسلسل قدمات نامتناهی گردد و این واضح البطلان است اساس مطلب این است که در صلات کبیر بهائیان مرقوم است: " اشهد انک کنت مقدساً عن الصفات و منزهاً عن الاسماء لاله الا انت العلی الاعلی ". حضرت عبدالبهاء میفرماید عالم حق منقطع وجدانی است. " زیرا ذات و صفات حضرت احدیت در علو تقدیس است و عقول و ادراکات را راهی به آن مقام نه.... زیرا راهی به حقیقت الوهیت که منقطع وجدانی است نه و آنچه به تصور ما آید اوهام است.... " حضرت عبدالبهاء در تفسیر حدیث کنت کنز میفرماید: بدان ای سالک سبیل هدی که ابواب معرفت کنه ذات حق مسدود است بر کل وجود و

طلب و آمال در این مقام مردود. هرگز عنکبوت اوهام بر اغصان عرفان حقیقت عزیز علام نتند و پشه ی خاک پیرامن عقاب افلاک نگردد. حقیقت نیستی چگونه هویت هستی را ادراک کند و فناء صرف چگونه بر جوهر بقاء واقف گردد." دکتر داوودی در کتاب الوهیت و مظهریت مینویسد: "خدائی که اهل بهاء بدو قائلند.... خدائی است لم یزل و لا یزال در علو خود باقی است و به عالمی که مخلوق او، و به همین سبب غیر از خود اوست، نازل و هابط نمیشود و چون نزول و هبوط در شأن او نباشد، رجوع و صعود نیز دور از او و نه در خور اوست... نمیتوان در میان او و خلق او نسبتی برقرار داشت، نمیتوان او را به خلق خود با رابطه ای اتصال بخشید، نمیتوان از دوری یا نزدیکی او به آفریدگان خویش، جز به نحو مجازی، سخن به میان آورد. نمیتوان از خلق او به سوی او جهتی اختیار کرد و در این جهت بدو روی آورد و یا اشارات و دلالتی را به حضرت و راهبر شمرد. مقرر او را باید مقدس از زمان و مکان دانست و شاید به همین سبب آنجا که مراد ما او باشد لفظ مقرر، یا هرگونه تعبیر دیگری را نیز نباید به کار برد... کینونت خدا همواره ناپیداست و در خود او پنهان است. او را به چیزی مانند کردن یا چیزی را از سنخ او دانستن روا نیست. اینها همه از آنروست که ناگزین او را باید واجب و بسیط و واحد و مطلق و مجرد بدانیم، والا در بین او و اشیاء دیگر که همگی ممکن و مرکب و کثیر و اضافی و مادی است تفاوتی نمایاند تا محتاج قبول او یا معتقد به وجود باشیم..... ما بر آنیم که صفاتی به خدا نمیتوان نسبت داد، او را به اسمائی نمیتوان نامید، نعوتی را در شأن او نمیتوان دانست و با ذکر این صفات و اسماء و نعود خدا را نمیتوان ستود.... نه تنها عامه مردم بلکه خواص اولیای حق از معرفت او قاصرند و هر چه در این راه بی پایان بیشتر گام بر میدارند بر حیرت می افزایند. از این رو معرفت حق را برتر از قدرت خلق می بینند و بر کسانی که خود را به شناخت خدا توانا میبینند طعنه میزنند و همین ادعا را دلیل بر ناتوانی و بیماری آنان میگیرند و یا لاقلاً از جسارتشان به تعجب در میایند. و چون عرفان او را میسر نشمارند ذکر و وصف او را نیز روا نمیدارند. در ادراک او فرو میمانند و ثنای او را ترک ثنا میخوانند...."

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه مینویسد: و اما اینکه فرمود: (لا تدرکه الابصار) برای دفع توهمی است که ممکن بود در اینجا بشود، و مشرکین که مورد خطاب در این آیه اند بفهم ساده خود چنین بپندارند که وقتی خدای تعالی وکیل برایشان است پس لابد او هم مثل سایر وکلا که متصدی اعمال جسمانی می شوند موجودی است مادی و جسمانی، لذا برای دفع این توهم فرمود: (چشمها او را نمی بینند) برای اینکه او عالیت از جسمیت و لوازم جسمیت است. و اینکه فرمود: (و هو یدرک الابصار) نیز دفع توهم دیگری است، چون مشرکین مردمی بودند معتاد به تفکر در مادیات و فرو رفته در حس و محسوسات، و بیم آن بود که خیال کنند وقتی خدای تعالی محسوس به حاسه بینائی نباشد قهراً اتصال وجودی - که مناط شعور و درک است - با مخلوقات خود نخواهد داشت، و در نتیجه همانطوری که هیچ موجودی او را درک نمی کند او نیز از حال هیچ موجودی اطلاع نخواهد داشت، و هیچ موجودی را نخواهد دید - لذا خدای تعالی برای دفع این توهم فرمود: (و هو یدرک الابصار) او چشمها را می بیند. آنگاه همین معنا را با جمله (و هو اللطیف الخیر) تحلیل نمود، چون (لطیف) به معنای رقیق و نفوذ کننده است، و (خیر) آن کسی است که خبره و مطلع است. وقتی خدای تعالی محیط باشد به هر چیزی، و احاطه اش هم احاطه حقیقی باشد قهراً شاهد و ناظر بر هر چیزی خواهد بود، و پیدا و پنهان هر چیزی را خواهد دید، و به ظاهر و باطن هر چیزی عالم خواهد بود، دیگر ناظر بودن او بر تمامی احوال يك موجود او را از اینکه در همان حال بر تمامی احوال تمامی موجودات ناظر و واقف باشد باز نمی دارد، و هیچ چیزی حجاب و فاصله بین او و بین موجودی دیگر نمی شود، پس او هم چشمها را می بیند و هم آنچه را که چشمها می بیند، و اما چشمهای ما مخلوقات فقط دیدنیها را می بیند. و اگر در این آیه نسبت ادراک را به چشمها داده نه به صاحبان چشم برای این است که ادراک خدای تعالی از قبیل ادراکات حسی ما نیست، تا ادراک او هم مانند ادراک ما به ظواهر اشیاء تعلق بگیرد. مثلاً دیدن او مانند دیدن چشم ما که تنها رنگها و روشنی ها، دوری و نزدیکی، کوچکی و بزرگی و حرکت و سکون را می بیند نیست، بلکه علاوه بر این، باطن هر چیزی را هم می بیند، پس خدای تعالی چشمها را و آنچه را که چشمها درک می کنند می بیند و لیکن چشمها او را نمی بینند.

جنس استدلال/قیاس: برهان تزیهی سلبی با قیاس استثنائی منفصل حقیقی: «یا ذا ثَمَّ مُتَّصِفٌ بِهِ أَوْصَافُ حَادِثٍ (ظهور/نزول/قرب/جهت) و مُدْرِكٌ بَصَرٍ/فِکْرٍ است ⇒ تشبیه و ترکیب و احتیاج (محال)؛ یا ذا ثَمَّ مَزَّةٌ از ادراک و نسبت هاست و تَعَلُّقَاتٌ مخصوص مقام مَشِیَّت/کَلِمَةِ الْأَمْرِ است ⇒ ثانی». مستند به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...»؛ همراه نفی حلول/اتحاد و تعلیل علی-متافیزیکی (ایجادِ کُلِّ ممکنات به کلمه «کن»). مواد: اَوَّلِیَّاتِ تَوْحِیدِی، مَقْبُولَاتِ کَلَامِی، استناد قرآنی.

صورت‌بندی منطقی استدلال

- P₁. غیب هوئی و ذات احدیه از هرگونه بروز، ظهور، صعود، نزول، دخول، خروج، و هر نوع توصیف و ادراکی مقدس و متعالی است.
- P₂. ذات الهی از ازل در ذات خود مستور بوده و تا ابد نیز از دیدگان و اندیشه‌ها پنهان خواهد بود: «لَمْ يَزَلْ فِي ذَاتِ خُودٍ غَيْبٌ بُوْدَ وَ هَسْت وَ لَا يَزَالُ مُسْتَوْرٌ اَزْ اَبْصَارٍ وَ اَنْظَارٍ خَوَاهِدُ بُوْد.»
- P₃. آیه قرآنی تأکید می‌کند: «لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»، یعنی ذات الهی قابل ادراک حسی و نظری نیست، در حالی که خود بر همه چیز احاطه دارد.
- P₄. هیچ نسبتی – اعم از فصل و وصل، قرب و بعد، یا اشاره و جهت – میان ذات حق و ممکنات برقرار نیست، زیرا ذات خداوند مطلقاً بسیط و متعالی از هرگونه رابطه وجودی و مفهومی با عالم امکان است.
- P₅. تمامی موجودات آسمان‌ها و زمین به واسطه «کلمه امر» او وجود یافته‌اند و از عدم محض به مشهودات تبدیل شده‌اند، به واسطه اراده او که همان نفس مشیت است.
- C: بنابراین، ذات الهی غیب مطلق و مطلق‌الاستتار است و هیچ‌گونه ارتباط مستقیم وجودی یا معرفتی میان او و عالم امکان ممکن نیست؛ بلکه همه موجودات به واسطه مشیت او، و نه ذات او، موجود شده‌اند. پس ادراک خداوند به معنای ادراک ذات نیست، بلکه تنها به واسطه مظاهر و تجلیات او ممکن است، که خود نیز متعالی از ماهیت‌اند.

تحلیل فلسفی و هرمنوتیکی

در این بند در بستر یک سنت باطنی-عرفانی شکل گرفته که در آن، امکان شناخت ذات الهی به‌طور ریشه‌ای منکر می‌شود؛ سنتی که از الهیات سلبی (via negativa) نشأت گرفته و بر اساس تمایز مطلق میان خالق و مخلوق، به ساحت‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبانی گسترش می‌یابد. در این چارچوب، خداوند نه به مثابه یک موجود برتر، بلکه به مثابه مطلق هستی یا حتی فراتر از هستی قابل اندیشه درک می‌شود. در بیان بهاءالله، چنین درکی با زبانی سلبی و متافیزیکی بیان می‌شود که از هرگونه تمثیل، اشاره، نسبت و حتی شهود حسی و عقلی پرهیز دارد:

«غیب هوئی و ذات احدیه مقدس از بروز و ظهور و صعود و نزول و دخول و خروج بوده... چه میان او و ممکنات، نسبت و ربط و فصل و وصل و یا قرب و بُعد و جهت و اشاره به هیچ وجه ممکن نه.»

این تعبیر، در افق تفکر اسلامی-فلسفی، به‌ویژه حکمت متعالیه و عرفان ابن عربی، قابل درک است؛ اما آنچه در سنت بهائی بر آن تأکید می‌شود، عبور از حتی مفاهیم فلسفی وجود به‌سوی ساحت «ماورای هستی» است، جایی که ذات الهی نه هستنده‌ای (Seiendes) در کنار هستندگان دیگر، بلکه در افق کاملاً متفاوت قرار می‌گیرد. در این معنا، تمایزی که هایدگر میان Sein (هستی) و Seiendes (موجودات) قائل می‌شود، می‌تواند به‌صورت قیاسی برای درک نسبت خداوند در سنت بهائی مفید باشد؛ چرا که ذات الهی، همچون Sein، خود در افق حضور نیست، بلکه محروم از «ظهور برای دیگری» باقی می‌ماند. (Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927)

در ادامه این تلقی، معرفت‌شناسی متن نیز بر سکوت معرفتی تأکید می‌ورزد. آیه قرآنی ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾ (انعام: ۱۰۳) بر امتناع درک بصری و حسی دلالت می‌کند، اما همان‌گونه که علامه طباطبائی در *المیزان* تفسیر می‌کند، فراتر از رؤیت حسی، هرگونه ادراک عقلانی از ذات الهی نیز نفی می‌شود، زیرا معرفت به خداوند از سنخ معرفت‌های متعارف نیست. حضرت عبدالبهاء نیز این سنت سلبی را با صراحت تمام چنین بیان می‌دارد: «ابواب معرفت کنه ذات حق مسدود است و بر کل وجود و طلب و آمال در این مقام مردود.»

در این‌جا با یک شکاف هستی‌شناختی بنیادی مواجهیم: آنچه درک‌پذیر است، نه ذات الهی، بلکه مظاهر و تجلیات اویند. معرفت دینی نه دسترسی به ذات، بلکه وقوف بر امتناع چنین شناختی است. این نوع معرفت، نه از سنخ علم حصولی، بلکه از سنخ وقوف به محدودیت عقل و ابزارهای شناختی انسان است. این را می‌توان نوعی – *episteme tes agnoias* – یعنی «دانایی نادانی» یا معرفت به ناتوانی در ادراک – نام نهاد، اصطلاحی که در سنت یونانی-اسکندری و عرفان مسیحی نیز رواج دارد.

در چنین افقی، زبان نیز از کارکرد ایجابی تهی شده و به ابزاری برای اشارت منفی بدل می‌شود. واژگان و تعبیری همچون «منزه از اسماء و صفات»، «منقطع از هر نسبت»، و «مقدس از وصف و تعریف» در آثار بهائی نقش آینه‌هایی را بازی می‌کنند که نه حقیقت، بلکه امتناع از دریافت حقیقت را نشان می‌دهند. زبان دینی، در اینجا، نه به منزله‌ی بازنمایی حقیقت، بلکه به مثابه ساختاری پدیدارشناسانه به کار می‌رود که مرزهای فهم بشری را عیان می‌سازد. به عبارتی، در این سنت، زبان دینی به جای توصیف، بر ناتوصیفی تأکید دارد. صلات کبیر بهائیان، که در آن می‌خوانیم: «أشهد أنك كنت مقدساً عن الصفات

و منزهاً عن الأسماء»، نمونه‌ای روشن از چنین الهیاتی است؛ الهیاتی که سکوت را نه به معنای نبودن گفتار، بلکه به معنای گفتاری ساخت یافته بر امتناع و ناتوانی می‌فهمد.

در سطح متافیزیکی نیز، ساختار هستی در سنت بهائی به گونه‌ای طرح می‌شود که در آن، ذات الهی در مرتبه‌ای استعلایی و فرامفهومی جای دارد؛ هیچ گونه نسبت مستقیم با ممکنات ندارد و تنها از طریق «امر اول» یا «مشیت نخستین» در عالم تحقق می‌یابد. به تعبیر حضرت عبدالبهاء، خداوند «منزه از زمان و مکان» و «در خود پنهان» است، و اراده‌ی او به عنوان ظهور نخستین، همان است که رابط میان واجب الوجود و عالم امکان می‌گردد. این خوانش، یادآور نظریه «عقل اول» در فلسفه اسلامی و همچنین اندیشه‌ی نوافلاطونی درباره‌ی فیضان وجود از واحد مطلق است؛ اما در سنت بهائی، این فرایند نه با زبان فلسفی، بلکه با زبان قدسی و عرفانی بیان می‌شود.

در نهایت، خداوند در این سنت به مثابه راز (mystery) فهمیده می‌شود، نه به منزله‌ی مفهومی که بتوان آن را با تلاش‌های عقلانی یا تجارب عرفانی به طور تام ادراک کرد. راز، برخلاف مجهول، ذاتاً در خود مستور است؛ نه آن چنان که محتاج کاوشی بیشتر باشد، بلکه به این معنا که ظهور آن اصولاً برای افق بشری ممتنع است. این ساختار اندیشه، ما را به سوی نوعی «پدیدارشناسی منفی» سوق می‌دهد، جایی که خداوند در غیاب حضور، در سکوت زبان، و در ناتوانی معرفت به نحوی دیگر حاضر است. چنین حضوری را می‌توان، با وام‌گیری از اصطلاحات هایدگری، «حضور ناپیدا» نام نهاد؛ حضوری که نه در ظهور، بلکه در خفای خود ما را به تأمل و انقطاع فرامی‌خواند.

بند ۱۰۵: تنزیه نسبت—حتی میان ممکنات و «کلمه»؛ اقرار عام به عجز از معرفت «حقیقه الحقائق»

"سبحان الله، بلکه میانه ممکنات و کلمه او هم نسبت و ربطی نبوده و نخواهد بود. "و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ" بر این مطلب برهانی است واضح "وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ" دلیلی است لائح. چنانچه جمیع انبیاء و اوصیاء و علماء و عرفاء و حکماء بر عدم بلوغ معرفت آن جوهر الجواهر و بر عجز از عرفان و وصول آن حقیقه الحقائق مقرر و مدعن اند."

Gracious God! How could there be conceived any existing relationship or possible connection between His Word and they that are created of it? The verse: "God would have you beware of Himself" unmistakably beareth witness to the reality of Our argument, and the words: "God was alone; there was none else besides Him" are a sure testimony of its truth. All the Prophets of God and their chosen Ones, all the divines, the sages, and the wise of every generation, unanimously recognize their inability to attain unto the comprehension of that Quintessence of all truth, and confess their incapacity to grasp Him, Who is the inmost Reality of all things.

سوره آل عمران آیه بیست و هشت "و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ" و خداوند شما را از (عقوبت) خود میترساند.

"وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ" خدا بود و هیچکس با او نبود.

"جمیع انبیاء و اوصیاء و علماء و عرفاء و حکماء بر عدم بلوغ معرفت آن جوهر الجواهر و بر عجز از عرفان و وصول آن حقیقه الحقائق مقرر و مدعن اند."

دکتر داوودی در الوهیت و مظهریت مینویسد: "نه تنها کسانی که در سلک عامه محسوبند بلکه خواص نوع انسان و حتی آنان که در عالی ترین مدارج عرفانند، یعنی ردای ولایت و نبوت و رسالت و مظهریت در بر دارند نیز از معرفت ذات خدا ناتوانند. و این به همان سبب است که اختلاف مرتبه در وجود مانع از این میشود که رتبه ی مادون به دریافت رتبه ی مافوق فرا رسد. و مظاهر الهیه مادام که در مقام تحدید قائم باشند و از جنبه ی بشریت ملحوظ شوند، با همه ی علو شأن و جلالت قدر خود، جدا از خدا و مغایر با او و مادون او و مخلوق اویند..."

جنس استدلال/قیاس: برهان تنزیهی سلبی با استثنای منفصل حقیقی («یا میان ممکن و کلمه/نفس الهی نسبتی هست ⇒ لازمه اش تشبیه/ترکیب/احتیاج—محال؛ یا هیچ نسبت و ربطی نیست ⇒ ثانی + «استشهاد نقلی») «و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ»، «وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» و اجماع نقلی-عقلی (انبیاء/اوصیاء/حکماء بر عجز از احاطه معرفتی).

صورت بندی منطقی استدلال

- P₁. نسبت، ربط، فصل، وصل، جهت و اشاره میان ذات الهی و ممکنات، از حیث وجودی ممتنع است.
- P₂. حتی میان ممکنات و کلمه امر او (یعنی امر تکوینی خداوند، نه ذات او) نیز هیچ گونه نسبت و ربطی وجود ندارد.
- P₃. "و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ" (آل عمران: ۲۸) نشان می دهد که نفس خداوند، فوق هر نوع رابطه و نزدیک شدن یا احاطه ذهنی است.
- P₄. "وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ" (حدیث نبوی) به روشنی بر ازلیت مطلق و بساطت ذات الهی دلالت دارد، که در آن هیچ گونه دیگری وجود نداشته است.
- P₅. جمیع انبیاء، اوصیاء، عرفاء، و حکما بر ناتوانی عقل و ادراک انسانی از وصول به کنه ذات الهی اذعان داشته اند.
- C. بنابراین، ذات الهی (جوهر الجواهر، حقیقت الحقائق) به صورت مطلق فراتر از هرگونه معرفت، ادراک، نسبت، یا اتصال مفهومی/وجودی است و اصولاً هر نوع سعی در شناخت ذات خداوند منتهی به نفی است، نه اثبات.

در یکی از بیانات حضرت بهاءالله آمده است: «قل یا ملاء الانشاء لا یمكن ان یتکلم احد بین یدی الله ان قد انطقنی ربّی ما کان لی من قبل من علم و لا من بیان و لا من نطق و لا من فهم و لا من ذکر و لا من شرح و لا من کتاب و لا من اثر و لا من خبر. هذا لسان ما نطق من ذاته بل نطق عن الله رب العالمین و ما کان له من علم بل هو علی ذکر من لدن ربّه ان انطقوه بما یشاء بعلمه انه هو الحکیم الخبیر. قل ان بین الکلمة و بین الممكنات نسبة ما کانت و لن تكون انه هو المقدر المبدء البدیع.» (مآئده آسمانی، ج ۲، ص. ۴۰)

این بیان شریف، ناظر به یکی از بنیادین‌ترین آموزه‌های الهیاتی و معرفت‌شناختی در متن وحیانی دیانت بهائی است. در اینجا، حضرت بهاءالله از طریق سلب کامل تمامی صفات، معلومات، و ابزارهای حصول معرفت از خود، بنیاد هرگونه نسبت و شناخت بین مظهر ظهور و ذات باری را نفی می‌فرماید. این نفی، نه تنها در ساحت ذات الهی، بلکه حتی در نسبت میان ممکنات و کلمه الهی نیز استمرار دارد. در این چارچوب، نه تنها شناخت ذات قدسی ممتنع است، بلکه حتی «کلمه»، که در سنت‌های فلسفی-عرفانی اسلامی و لوگوس‌شناسی مسیحی واسطه‌ی نخستین فیض شمرده می‌شود، نیز فراتر از نسبت و ربط با عالم امکان است.

بیان فوق، یک الهیات سلبی (apophatic) را ترسیم می‌کند که در آن، نه تنها شناخت مستقیم ذات ناممکن است، بلکه حتی معرفت نسبت به واسطه‌ی صدور (کلمه) نیز در پرده‌ی غیب باقی می‌ماند. در این سطح، نه عقل، نه نقل، نه قلب، نه شهود، و نه حتی آثار و اخبار پیشین، هیچ‌کدام منشأ شناخت نیستند، بلکه تنها اذن و اراده‌ی الهی است که در لحظه‌ای خاص، لسان ناطق را به بیان وادار می‌سازد. حضرت بهاءالله، با زبانی شدیداً تنزیهی، صراحتاً می‌فرماید که کلمه نیز از حیث رتبی در مقام فراتری از نسبت با ممکنات قرار دارد: «ان بین الکلمة و بین الممكنات نسبة ما کانت و لن تكون.» این گزاره، بنیاد هرگونه پیوند مفهومی و وجودی میان کلمه و خلق را نفی می‌کند.

در این ساختار، عجز معرفتی نه تنها محدود به شناخت ذات الهی است، بلکه بر ناتوانی عقل بشری از درک حتی تعینات اولیه‌ی فیض الهی دلالت دارد. به تعبیر دیگر، در این دستگاه معرفت‌شناختی، کلمه نیز به گونه‌ای تعریف می‌شود که فراتر از نسبت است، نه فقط به عنوان صادر اول، بلکه به مثابه جلوه‌ی بی‌واسطه‌ی اراده‌ی قدسی. این نگرش، برخلاف برخی سنت‌های عقل‌گرایانه در الهیات اسلامی (از جمله در حکمت مشاء و نیز حکمت متعالیه)، به جای آن که سلسله‌ی صدور را ابزار توضیح پیوند واجب و ممکن قرار دهد، با نفی نسبت، نشان می‌دهد که امکان تبیین چنین رابطه‌ای بیرون از توان مفهومی بشر قرار دارد.

از نظر هرمنوتیکی، این بیان، دعوت به تفسیر از خلال عجز است؛ یعنی درک حقیقت نه از راه انکشاف و حضور، بلکه از راه فقدان و فقد معرفت حاصل می‌شود. فهم متون وحیانی در این سنت، به جای آن که از مقولات ایجابی مانند شباهت، تشبیه، یا انکشاف معنایی آغاز شود، بر پایه‌ی تفاوت، غیبت، و سلب قرار دارد. چنین رویکردی در امتداد سنت‌هایی همچون الهیات نگاتیو یونانی (به‌ویژه در دین‌باوری نوافلاطونی چون پروکلس) و نیز عرفان اسلامی (مانند ابن عربی و قونوی) قابل تحلیل است.

اما فراتر از این سنت‌ها، حضرت بهاءالله با پیوندی ویژه میان وحی، عجز بشری، و عدم نسبت، فرعی خاص از معرفت‌شناسی عرفانی را شکل می‌دهند که در آن، کلام وحیانی نه به مثابه محصولی از شخصیت بشری مظهر، بلکه به مثابه نطق مستقیم و بدون واسطه‌ی خداوند از طریق مظهر ظهور تبیین می‌شود. این بدان معناست که حتی «کلام وحی» نیز از آگاهی و اراده‌ی مظهر ظهور در مرتبه‌ی انسانی‌اش منقطع است.

در نتیجه، هرگونه تأویل، تفسیر، یا حتی تقریر معرفت نسبت به این کلمات، باید بر اساس مبنای عجز، سلب، و توقف در برابر راز بنیادین صورت گیرد. این نوع ایستادن در آستانه‌ی امر قدسی، خود نحوی از هرمنوتیک حیرت است؛ یعنی نحوی از تفسیر که از نبود معنا آغاز می‌کند، نه از حضور آن؛ و در خلأ معنا، امکان ایمان را می‌جوید.

بند ۱۰۶: انسداد معرفت ذات و گشودن راه معرفت به واسطه مظاهر؛ «لا فرق بینک و بینهم إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ».

"و چون ابواب عرفان ذات ازل بر وجه ممکنات مسدود شد لهذا به اقتضای رحمت واسعه "سَبَقْتُ رَحْمَتَهُ كُلَّ شَيْءٍ" و "وَسِعَتْ رَحْمَتِي كُلَّ شَيْءٍ" جواهر قدس نورانی را از عوالم روحانی به هیاکل عزّ انسانی در میان خلق ظاهر فرمود تا حکایت نمایند از آن ذات ازلیه و ساذج قدمیه. و این مرایای قدسیه و مطالع هوّیه بتمامهم از آن شمس وجود و جوهر مقصود حکایت می نمایند، مثلاً علم ایشان از علم او و قدرت ایشان از قدرت او و سلطنت ایشان از سلطنت او و جمال ایشان از جمال او و ظهور ایشان از ظهور او. و ایشانند مخازن علوم ربّانی و مواقع حکمت صمدانی و مظاهر فیض نامتناهی و مطالع شمس لایزالی چنانچه می فرماید: "لاَ فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُمْ إِلَّا بِأَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ." و این است مقام "أَنَا هُوَ وَ هُوَ أَنَا" که در حدیث مذکور است."

The door of the knowledge of the Ancient of Days being thus closed in the face of all beings, the Source of infinite grace, according to His saying: "His grace hath transcended all things; My grace hath encompassed them all" hath caused those luminous Gems of Holiness to appear out of the realm of the spirit, in the noble form of the human temple, and be made manifest unto all men, that they may impart unto the world the mysteries of the unchangeable Being, and tell of the subtleties of His imperishable Essence. These sanctified Mirrors, these Daysprings of ancient glory are one and all the Exponents on earth of Him Who is the central Orb of the universe, its Essence and ultimate Purpose. From Him proceed their knowledge and power; from Him is derived their sovereignty. The beauty of their countenance is but a reflection of His image, and their revelation a sign of His deathless glory. They are the Treasuries of divine knowledge, and the Repositories of celestial wisdom. Through them is transmitted a grace that is infinite, and by them is revealed the light that can never fade. Even as He hath said: "There is no distinction whatsoever between Thee and them; except that they are Thy servants, and are created of Thee." This is the significance of the tradition: "I am He, Himself, and He is I, myself."

ابواب عرفان: بابهای شناخت خداوند

ذات ازل: حضرت پروردگار

وجه: روی، چهره، صورت

واسعه: وسعت دهنده

ساذج قدمیه: منظور حضرت پروردگار است

"سَبَقْتُ رَحْمَتَهُ كُلَّ شَيْءٍ" و "وَسِعَتْ رَحْمَتِي كُلَّ شَيْءٍ"

رحمت من بر همه چیز سبقت گرفته است و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است

در سوره ی اعراف آیه صد و پنجاه و شش میفرماید: "قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ" یعنی: فرمود عذاب خود را به هر کس بخواهم می رسانم و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است و به زودی آن را برای کسانی که پرهیزگاری می کنند و زکات می دهند و آنان که به آیات ما ایمان می آورند مقرر می دارم.

همچنین در دعای جوشن کبیر نیز میخوانیم: "يَا مَنْ لَا يُرْجَى إِلَّا فَضْلُهُ يَا مَنْ لَا يُسْأَلُ إِلَّا عَفْوُهُ يَا مَنْ لَا يُنْظَرُ إِلَّا بَرُّهُ يَا مَنْ لَا يُخَافُ إِلَّا عَذْلُهُ يَا مَنْ لَا يَدُومُ إِلَّا مُلْكُهُ يَا مَنْ لَا سُلْطَانَ إِلَّا سُلْطَانُهُ يَا مَنْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَتُهُ يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ يَا مَنْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمُهُ يَا مَنْ لَيْسَ أَحَدٌ مِثْلَهُ" یعنی: ای که امید ی نیست جز به نیکی او ای که درخواست نشود جز گذشتش ای که چشم داشتی نیست جز به نیکی او ای که ترسی نیست جز از عدل او ای که جاوید نمی ماند جز فرمانروایی و ملک او ای که سلطنت و قدرتی نیست جز سلطنت او ای که رحمتش همه چیز را فرا گرفته ای که رحمتش بر خشمش پیشی جسته ای که علمش بر همه چیز احاطه کرده ای که ماندنش هیچکس نخواهد بود.

"جواهر قدس نورانی را از عوالم روحانی به هیاکل عزّ انسانی در میان خلق ظاهر فرمود تا حکایت نمایند از آن ذات ازلیّه و ساذج قدمیه"

دکتر داوودی در کتاب الوهیت و مظهریت مینویسند: نباید بر آن بود که کسانی از نوع انسان بتوانند از طریق تربیت یا ریاضت یا سلوک در مراحل معرفت یا سعی در تقویت کمالات صوری و معنوی به مقام شاریعت فرا رسند و محل نزول وحی الهی شوند، بلکه این مقام رتبه‌ی خاصی از وجود است و ارتقاء از مقام مادون به چنین رتبه‌ای میسر نیست. همانگونه که نبات به روح نباتی ممتاز از جماد است و حیوان به روح حیوانی ممتاز از نبات است و انسان به روح انسانی ممتاز از حیوان است، شارعان ادیان نیز به روح قدسی ممتاز از سایر افراد نوع انسانند. روح قدسی باید به موهبت الهیه به شخصی از نوع انسان تعلق گیرد و بر روح انسانی مزید شود و آنرا در خود فانی و مستهلک سازد تا چنین کسی را بتوان بنیان گذار دین دانست. این مقام عالی ترین مراتب وجود در عالم خلق است، نزدیک ترین مقامات به ساحت قدس الهی است. نخستین امری است که از مبداء صادر میشود و خود مبدأ امور دیگر است. و آخرین حدی است که خلق بدان ارتقاء میجوید.... این رتبه غایت مراتب وجود است و سایر مراتب برای حصول این غایت تحقق میپذیرد. موجوداتی که فروتر از اینان باشند، یعنی هر چه در عالم امکان تصور وجود آن میرود، از ادراک حقیقت اینان چنانکه در خورشان باشد ناتوانند. حضرت بهالله میفرمایند: "به اقتضای استوای سلطان عدل بر عرش رحمت و مکرمت خود خلق فرموده نقطه‌ی وجود و طلعت معبود را به صرف ابداع و مجرد اختراع.... و بعد نفس اشیاء را به او خلق فرموده" و در سوره‌ی نجم آیات هشت الی ده میفرمایند "ثم دنی فتنی فکان قاب قوسین او ادنی فاوحی الی عبده ما اوحی"

"لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ إِلَّا بِأَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَخَلْقُكَ". فرقی بین تو و آنان نیست به جز اینکه آنان خلق تو و بندگان تو هستند.

مفاتیح الجنان، بحار الانوار جلد ۹۵ صفحه ۳۹۳ همچنین در شرح عرشیه نیز شیخ احمد ذکر این جمله را کرده است قسمتی از دعای ماه رجب است: ... أَسْأَلُكَ بِمَا نَطَقَ فِيهِمْ مِنْ مَشِيئَتِكَ، فَجَعَلْتَهُمْ مَعَادِنَ لِكَلِمَاتِكَ، وَأَزْكَانًا لِتَوْحِيدِكَ، وَأَيَاتِكَ وَمَقَامَاتِكَ، الَّتِي لَا تَغْطِيْلُ لَهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ، يَغْرِفُكَ بِهَا مَنْ عَرَفَكَ، لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا (بينهم) إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَخَلْقُكَ، فَتَقْطَعُهَا وَتَقْطَعُهَا بِدَيْكَ، بِذَوِّهَا مِنْكَ وَعَوْدُهَا إِلَيْكَ... الا آخر القول.

قاموسی ایقان صفحه ۱۳۳۷: در این دعا اشاره به این مطلب است که مظاهر مقدسه الهیه و مصادیق الهام ربانیه از جنبه بشری مخلوق و عبادند و از جهت تجلی انوار غیبیه مظاهر مقدسه الهیه هستند.

روح الله خمینی نیز در تفسیر این قسمت از این دعا مینویسد: "فقط همین عبد بودن ائمه است که فارق بین اینها و خداست و الا تمام آن نیروهای الهی در دست اینهاست."

همچنین علامه حسن زاده آملی نیز در شرح "مقام گن عارف و اقامت وی در آن" و "اوصاف صاحب مقام گن" از شارح محقق قیصری ذکر میکند که گفته است: "و مرتبه الانسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الالهية و الكونية من العقول و النفوس الكلبة و الجزئية و مراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود و يسمي بالمرتبة العمائية ايضا فهي مضاهية للمرتبة الالهية و لا فرق بينهما الا بالربوبية و المربوبية لذلك صار خليفه الله" که البته همانطور که ما ذکر کردیم عارف و سالک و عالم را راهی به این مقام نیست و مراد از مرتبه انسان کامل را نباید جز مظاهر ظهور الهیه دانست.

"أَنَا هُوَ وَ هُوَ أَنَا" من او هستم و او من است.

حدیث قدسی است که فرموده است "الانسان سری و انا سره فانا هو و هو انا...."

جنس استدلال/قیاس: تعلیل الهیاتی-غایی (رحمت و اسعه ⇒ ارسال مرايا) + تبیین نمایندگی اطلاق (علم/قدرت/سلطنت مظاهر = حکایت از او) با قیاس استثنائی منفصل («یا معرفت ذات ممکن است — نقض تنزیه ⇒ باطل؛ یا معرفت از طریق مظهر واقع می شود ⇒ ثابت») و استناد نقلی («سبقت رحمته...»، «وسعت رحمتی...»، «لا فرق بینک...»، «أنا هو و هو أنا»).

صورت‌بندی منطقی استدلال

P1. ذات الهی ازلی و قدیم است، و میان ذات او و ممکنات هیچ گونه نسبت، شناخت، یا راهی برای عرفان وجود ندارد (مسدود بودن ابواب عرفان ذات ازل بر وجه ممکنات).

- P₂. رحمت الهی بر هر چیز پیشی گرفته و همه چیز را فراگرفته است ("سَبَقْتُ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ" و "وَسِعَتْ رَحْمَتِي كُلَّ شَيْءٍ")، بنابراین مقتضای رحمت او آن است که راهی برای هدایت ممکنات گشوده شود.
- P₃. از آنجا که ذات قابل وصول نیست، رحمت الهی ایجاب می‌کند که معرفت به او از طریق وسایلی ممکن گردد که صفات و اسماء او را در خود منعکس می‌کنند؛ این وسایط، مظاهر الهی هستند که از عوالم قدس و روحانیت، در قالب انسان‌های کامل ظاهر می‌شوند.
- P₄. مظاهر الهی (مرایای قدسیه، مطالع هوّیه) از آن جهت که علوم، قدرت، جمال، و سلطنت‌شان از فیض الهی است، عین حکایت از ذات خداوند می‌کنند بدون اینکه با او اتحاد وجودی داشته باشند.
- P₅. وحدت میان خدا و مظاهر او نه از حیث ذات، بلکه از حیث مظاهریت و تجلی است؛ چنان که در نقل قول آمده: "لا فرق بینک و بینهم إلا بأنهم عبادک و خلقتک"، یعنی تفاوت تنها در مخلوق بودن آنهاست، نه در شئون تجلی.
- P₆. این مقام همان است که در حدیث آمده "أنا هو و هو أنا"، یعنی مقام اتحاد تجلی، نه اتحاد ذات.
- C: بنابراین، با آنکه معرفت ذات الهی برای ممکنات محال است، اما خداوند از طریق مظاهر کامل انسانی خود، که صفات او را به‌طور کامل منعکس می‌کنند، قابل شناخت و پرستش می‌گردد؛ و این مظاهر، طریق منحصر به فرد عرفان الهی‌اند، زیرا «حکایت» از ذات می‌کنند نه «اتحاد» با ذات.

صورتبندی فلسفی هرمنوتیکی

درک ذات غیبیه‌ی الهی، یعنی حقیقت ازلیه و ساذج قدمیه، از طریق اسباب و وسائط ممکنه، بر آدمی مسدود و ممتنع است، چرا که آن حقیقت بسیط و قدسی، نه در افق تعینات مفهومی درمی‌آید و نه در ساحات وجودی مخلوقات متکثر قابل حلول یا احاطه است. از این رو، به اقتضای رحمت واسعه و فیض اقدس الهی—رحمتی که، به نص قرآنی، بر هر چیزی سبقت گرفته و آن را دربر گرفته است (الأعراف: ۱۵۶)—سلسله‌ای از تجلیات قدسی و ظهورات نوری، که در تعبیر متن به «جواهر قدس نورانی» موسوم‌اند، از عوالم روحانی تزلزل یافته و در «هیاکل عزّ انسانی» جلوه‌گر شده‌اند. این فرود آمدن نه از سنخ سقوط، بلکه از سنخ تدبیر و تربیت است: نزولی رحمانی برای گشودن باب عرفان ذات و شکافتن حجاب جهل بشری، تا از طریق این مظاهر الهیه، اشراق حقیقت ازلیه امکان یابد.

این هیاکل انسانی، که در نگاه عارفانه و متافیزیکی بهایی صرفاً انسان‌های فاضل یا سالکانی سیر کرده در مدارج معرفت نیستند، بلکه مظاهر خاصه‌ی فیض الهی‌اند، واسطه‌هایی هستند میان مقام غیب الغیوب و عالم ناسوت. چنان که در گفتار دکتر داوودی نیز آمده است، اینان بر مقام شاریعت و دریافت وحی قرار دارند نه به سبب تزکیه یا تربیت فردی، بلکه به دلیل تعلق روحی قدسی که مرتبه‌ای خاص از وجود است و به موهبت الهی تعلق می‌گیرد. این روح قدسی مرتبه‌ای مابین خالق و مخلوق است، نه در ذات الهی حل می‌شود و نه در مرتبه‌ی خلق محصور می‌گردد؛ بلکه مرآتی است که حقیقت الهی در آن منعکس می‌گردد و از آن می‌تابد.

از این منظر، نسبت وجودی میان مظاهر و حقیقت الهی نه از نوع تمایز ماهوی، بلکه از سنخ ظهور و تجلی است. به تعبیر خود حضرت بهاءالله: «علم ایشان از علم اوست و قدرت ایشان از قدرت او، و سلطنت ایشان از سلطنت او و جمال ایشان از جمال او»، که در واقع مؤید نوعی اتحاد اشراقی است نه حلول یا وحدت وجود مصطلح. ظهور الهی در این مظاهر چنان است که همه‌ی شئون وجودی آنان آئینه‌ی صفات و اسماء الهی‌اند. این معنا در حدیث مشهور «لا فرقَ بَینک و بَینَهُمْ إِلَّا بِأَنَّهُمْ عِبَادُکَ وَ خَلَقُکَ» تصریح یافته است، که تفاوت میان ذات الهی و مظاهر در ربوبیت و عبودیت است، نه در فاعلیت و ظهور.

از منظر هرمنوتیکی و با رویکردی نزدیک به ریکور، می‌توان گفت که مظاهر الهی «پرده‌ی تمثیلی» حقیقت الهی‌اند؛ نه بازنمود حقیقت، بلکه جایگاه وقوع معنا و تجلی غایت وجود. آنان نه تعبیرند و نه تفسیر؛ بلکه خود «متن قدسی»‌اند که در آن تلاقی امر نامتناهی با تاریخ و مکانیت انسانی تحقق می‌یابد. به تعبیر هایدگر، اینان همان «حضور» (Anwesenheit) اند؛ حضوری که در آن غیاب ذات به گونه‌ای بر ساخته‌ی وجودی تجربه می‌شود.

حدیث «أنا هو و هو أنا»، و نیز دعای ماه رجب که در آن آمده است: «لا فرق بینک و بینهم الا انهم عبادک و خلقتک»، همگی بر مقام توحیدی مظاهر دلالت دارند که در آن مقام، تفکیک میان مظهر و مظهرنما محو می‌گردد، هرچند تمایز انتولوژیکال محفوظ می‌ماند. این تمایز همانا تمایز ربوبیت و عبودیت است. و این همان مقامی است که در بیان امام صادق (ع) نیز آمده: «لنا حالات مع الله، هو فيها نحن، و نحن فيها هو، و مع ذلك هو هو و نحن نحن».

مقام مظاهریت در اندیشه‌ی بهایی، مقامی است که می‌توان آن را «مرتبه‌ی عمائیه» در عرفان نظری اسلامی دانست، که در آن، انسان کامل جامع جمیع مراتب هستی از عقل کلی تا طبیعت است و به همین سبب، آئینه‌ی تمام‌نمای اسماء و صفات

الهی است. با این حال، در نظام بهایی، این انسان کامل نه فردی سالک یا عارف، بلکه صرفاً مظهر ظهور است؛ یعنی آن موجود خاص که به روح قدسی متعین گشته و مدار عالم امکان و مرکز دایره‌ی هستی شده است. اینانند که «مطالع هوّیه» و «مخازن علوم ربّانی» و «مواقع حکمت صمدانی» خوانده شده‌اند.

در نهایت، آنچه در این گفتار متبلور است، نوعی تئولوژی تجلّی (theology of manifestation) است که در آن، فهم الهیات نه از طریق تمایزات متافیزیکی خشک، بلکه در بافتی از ظهور، تجلی و ارتباط حضوری با امر الهی ممکن می‌گردد. مظاهر الهیه، از این منظر، نه صرفاً واسطه‌های معرفتی، بلکه خود شیوه‌ی تحقق امر الهی در تاریخ‌اند؛ همان‌گونه که خداوند در سوره نجم فرمود: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى» (نجم: ۱۰-۸). این تقرب الهی در صورت عبد، همان ظهور است در صورت مظهر، که در آن، نه خالق به مخلوق تنزل یافته، و نه مخلوق به خالق ارتقاء یافته، بلکه حضوری یگانه و نورانی در صورت دوگانه تحقق یافته است: «أنا هو و هو أنا».

بند ۱۰۷: تجلی اسماء و صفات در کل کائنات—خصوصاً انسان به مثابه «مظهر اتم» («الإنسان سرى...»؛ «سریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم»).

"و احادیث و اخبار مدله بر این مطلب بسیار است و این بنده نظر به اختصار متعرض ذکر آنها نشدم. بلکه آنچه در آسمان ها و زمین است محال بروز صفات و اسمای الهی هستند چنانچه در هر ذره آثار تجلی آن شمس حقیقی ظاهر و هویدا است که گویا بدون ظهور آن تجلی در عالم ملکی هیچ شیء به خلعت هستی مفتخر نیاید و به وجود مشرف نشود. چه آفتاب های معارف که در دژه مستور شده و چه بحرهای حکمت که در قطره پنهان گشته. خاصه انسان که از بین موجودات به این خلع تخصیص یافته و به این شرافت ممتاز گشته. چنانچه جمیع صفات و اسمای الهی از مظاهر انسانی به نحو اکمل و اشرف ظاهر و هویدا است و کل این اسماء و صفات راجع به اوست. این است که فرموده: "الإنسان سرى و أنا سیره." و آیات متواتره که مدل و مشعر بر این مطلب رقیق لطیف است در جمیع کتب سماویّه و صحف الهیّه مسطور و مذکور است. چنانچه می فرماید: "سُرِّیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ." و در مقام دیگر می فرماید: "وَ فِی أَنْفُسِکُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ." و در مقام دیگر می فرماید: "لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ." چنانچه سلطان بقاء، روح من فی سرادق العماء فداء می فرماید: "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.""

The traditions and sayings that bear direct reference to Our theme are divers and manifold; We have refrained from quoting them for the sake of brevity. Nay, whatever is in the heavens and whatever is on the earth is a direct evidence of the revelation within it of the attributes and names of God, inasmuch as within every atom are enshrined the signs that bear eloquent testimony to the revelation of that most great Light. Methinks, but for the potency of that revelation, no being could ever exist. How resplendent the luminaries of knowledge that shine in an atom, and how vast the oceans of wisdom that surge within a drop! To a supreme degree is this true of man, who, among all created things, hath been invested with the robe of such gifts, and hath been singled out for the glory of such distinction. For in him are potentially revealed all the attributes and names of God to a degree that no other created being hath excelled or surpassed. All these names and attributes are applicable to him. Even as He hath said: "Man is My mystery, and I am his mystery." Manifold are the verses that have been repeatedly revealed in all the heavenly Books and the holy Scriptures, expressive of this most subtle and lofty theme. Even as He hath revealed: "We will surely show them Our signs in the world and within themselves." Again He saith: "And also in your own selves: will ye not then behold the signs of God?" And yet again He revealeth: "And be ye not like those who forget God, and whom He hath therefore caused to forget their own selves." In this connection, He Who is the eternal King—may the souls of all that dwell within the mystic Tabernacle be a sacrifice unto Him—hath spoken: "He hath known God who hath known himself."

"جمیع صفات و اسمای الهی از مظاهر انسانی به نحو اکمل و اشرف ظاهر و هویدا است و کل این اسماء و صفات راجع به اوست."

دکتر داوودی مینویسد: ذکر صفات در شأن خدا متافی توحید است. پس صفاتی که خدا را بدانها موصوف میسازیم به تمام معنی متعلق به اصفیای اوست. جمیع اسماء حسنی و صفات علیا در این نفوس است، خواه بعضی از آنها به اقتضای مقام پیدا آید و بعضی دیگر بر حسب حال پنهان ماند. علم و قدرت و رحمت و جود و فضل خدا همان است که در اینان است. ذات خدا از آن حیث که حق مطلق است فارغ از قید زمان است و او را نه اولی و نه آخری است.... حضرت به الله میفرمایند: "حق مقدس از اسم و رسم کل اسماء منتهی به کلمه العلیا و کل صفات راجع به مشیة الاولی، هر نفسی که به او فائز شد به کل اسماء فائز بوده و خواهد بود. طوبی لمن فاز و ویل لمن اعرض" همچنین میفرمایند: "جمیع اسماء حسنی و صفات علیا به مشرق امر الهی راجع. چه که اوست ظهور الله مابین خلق، من عرفه فقد عرف الله و من اعرض عنه انه اعرض عن الله المهیمن القیوم" و همچنین میفرمایند: "و الذین بعثهم بالحق و ارسلهم بالهدی اولئک مظاهر اسمائه الحسن و مطالع صفاته العلیا و

مهابط وحیه فی ملکوت الانشاء و بهم تمت حجة الله علی ما سواه و نصبت رایة التوحید و ظهرت آية التجريد و بهم اتخذ کل ذی نفس الی ذی العرش سبیلاً" (لوح سلطان ، کتاب مبین ص ۶۹) یعنی: کسانی که خدا آنان را به حق برانگیخت و برای هدایت فرو فرستاده اینان مظاهر اسماء حسنی و مطالع صفات علیا و مهابط وحی خدا در این جهانند. حجت خدا بر ماسوای او به اینان تمام شد. رایت توحید و آیت تجرید را اینان ظاهر ساختند و هر کسی به وساطت این بزرگان به سوی خدا راهی جست.

حضرت عبدالبهاء در خطابات میفرماید: "ما فقر محضیم و حقیقت الوهیت غناء صرف، فقر بحث چگونه احاطه بغناء مطلق کند؟ ما عجز صرفیم و حقیقت الوهیت قدرت محض، عجز صرف چگونه تواند بقدرت محض پی برد؟ کائناتی که مرکب از عناصرند و همیشه در انقلاب و انتقال از حالی بحالی، چگونه میتوانند که تصوّر حقیقت را بکنند که حی قیوم و قدیم است؟ یقین است که عاجزند. زیرا چون در کائنات نظر می کنیم می بینیم که تفاوت مراتب مانع از ادراک است هر رتبه مادون ادراک رتبه مافوق نتواند. مثلاً جماد هر قدر صعود کند ادراک عالم نبات نکند و نبات هر چند ترقی کند حقیقت حیوان را ادراک نکند و از عالم سمع و بصر خبر نگیرد حقیقت حیوان هر قدر ترقی کند از حقیقت انسان خبر نگیرد و قوه عقلیه انسان را درک نتواند. پس معلوم شد که تفاوت مراتب مانع از ادراک است و هر رتبه مادون ادراک رتبه مافوق را نتواند. دقت نمائید که این گل هر چند ظریف است لطیف است معطر است در عالم نبات بدرجه کمال است اما ادراک حقیقت انسان را نمیکند سمع و بصر عالم انسان را تصوّر نتواند عقل و ادراک انسان را تحقق ننماید از عالم انسان خبر ندارد و حال آنکه هر دو حادث ولی تفاوت مراتب سبب عدم ادراک است زیرا رتبه انسان بلند و رتبه نبات پست است. پس چگونه میتواند حقیقت بشریه ادراک حقیقت الوهیت نماید، چگونه میتواند انسان محدود ربّ غیر محدود را ادراک کند؟ شبهه ئی نیست که نتواند به تصوّر انسان نیاید زیرا آنچه به تصوّر انسان آید آن محدود است و حقیقت الهیه نا محدود. ولی آن حقیقت الوهیت افاضه وجود بر جمیع کائنات فرموده مواهب او در عالم انسانی ظاهر انوار او در عالم وجود مانند انوار آفتاب منتشر. چون آفتاب را ملاحظه میکنید انوار و حرارتش بر جمیع اشیاء تابیده همین طور انوار شمس حقیقت بر کلّ تابیده نورش یکی است حرارتش یکی است فیضش یکی است و بر جمیع کائنات تابیده. و لکن مراتب کائنات متعدّد است استعدادشان متفاوت است هر یک بقدر استعداد خویش از آفتاب استفاوه دارد. سنگ سیاه پرتوی از آفتاب دارد اشجار پرتوی از آفتاب دارد حیوانات پرتوی از آفتاب دارد و حرارت آفتاب تربیت شده آفتاب یکی است فیض یکی است. ولی نفوس کامله بشریه مثل آینه که شمس به تمام قوت در او اشراق نموده و کمالات آفتاب در آن ظاهر و آشکار میشود حرارت و ضیاء آفتاب در آن هویدا است بتمامه حکایت از آفتاب میکند. این مایا مظاهر مقدّسه هستند که از حقیقت الوهیت حکایت میکنند مانند آفتابی که در مرآت ظاهر است و صورت و مثال آفتاب آسمانی در مایا ظاهر است همین طور صورت و مثال شمس حقیقت در مرآت حقیقی مظاهر مقدّسه ظاهر و آشکار. این است که حضرت مسیح میگوید الالب فی الابن مراد این است که آن آفتاب حقیقت در این مرآت ظاهر و آشکار است. اما مقصد این نیست که آفتاب از آسمان تزلّز کرده و آمده در این آینه جای گرفته زیرا حقیقت الوهیت را صعود و نزولی نیست دخول و خروجی نیست مقدّس و منزّه از زمان و مکان است همیشه در مرکز تقدیس است زیرا تغیر و تبدیلی از برای حقیقت الوهیت نیست تغیر و تبدیل و انتقال از حالی بحالی از خصائص حقیقت حادثه است."

"إِلنسانُ سَری و أنا سَری". حدیث قدسی است که در توضیحش در بند پیشین گفتیم. انسان راز من است و من سره او.

سوره فصلت ایه پنجاه و سه "سُرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْأَفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ". بزودی نشانه های خود را به ایشان در آفاق و انفس نشان خواهیم داد. کل آیه به این قرار است "سُرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْأَفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّى یَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ یَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ" یعنی: بزودی نشانه های خود را به ایشان در آفاق و انفس نشان خواهیم داد تا آنکه بر آنان آشکار شود که آن حق است، آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز گواه است

سوره ذاریات آیه ۲۱ "وَ فِی أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ". و در نفس های خودتان آیا نمی بینید

سوره حشر آیه ۱۹ "لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ".

و چون کسانی نباشند که خدا را فراموش کردند و خدا هم آنان را دچار خود فراموشی کرد. در تفسیر المیزان آمده است: چنین کسی پروردگار خود و بازگشتش به سوی او را فراموش می کند، و از توجه به خدا اعراض نموده، به غیر او توجه می کند، نتیجه همه اینها این می شود که خودش را هم فراموش کند، برای اینکه او از خودش تصویری دارد که آن نیست. او خود را موجودی مستقل الوجود، و مالک کمالات ظاهر خود، و مستقل در تدبیر امور خود می داند. موجودی می پندارد که از اسباب طبیعی عالم کمک گرفته، خود را اداره می کند، در حالی که انسان این نیست، بلکه موجودی است وابسته، و سراپا جهل و عجز و ذلت و فقر، و امثال اینها. و آنچه از کمال از قبیل وجود، علم، قدرت، عزت، غنی و امثال آن دارد کمال خودش نیست، بلکه کمال پروردگارش است، و پایان زندگی او و نظائر او، یعنی همه اسباب طبیعی عالم، به پروردگارش است. حاصل اینکه: علت فراموش کردن خویش فراموش کردن خدا است. و چون چنین بود آیه شریفه نهی از فراموشی خویشتن را به نهی از فراموش کردن خدای تعالی مبدل کرد، چون انقطاع مسبب به انقطاع سبب بلیغ تر و موکدتر است، و به این هم اکتفاء نکرد که از فراموش کردن خدا نهی کلی کند، و مثلاً بفرماید: (و لا تنسوا الله فی نسیمک انفسکم - زنهار خدا را فراموش نکنید، که اگر بکنید خدا خود شما را از یادتان می برد) بلکه مطلب را به بیانی اداء کرد که نظیر اعطای حکم به وسیله مثال باشد، و در نتیجه موثرتر واقع شود، و به قبول طرف نزدیک تر باشد، لذا ایشان را نهی کرد از اینکه از کسانی باشند که خدا را فراموش کردند. و در این تعبیر اشاره ای هم به سرنوشت یهودیانی کرد که قبل از این آیه سرگذشتشان را بیان نموده بود، یعنی یهودیان بنی النضیر، و بنی قینقاع. و نیز منافقینی که حالشان در دشمنی و مخالفت با خدا و رسولش حال همان یهودیان بود.

"مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ."

کسی که خودش را شناخت پروردگارش را شناخته است.

برخی از مصادر این حدیث، عبارتند از: عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۵۱ و ۱۰۲؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۸؛ المناقب، ص ۳۷۵؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۱ و ج ۶، ص ۲۵۱ و ج ۵۴، ص ۹۹ و ج ۶۲، ص ۲۹۳ و ج ۸۸، ص ۴۵۶؛ الجوهر السنی، ص ۱۱۶؛ عوالم العلوم، ج ۲، ص ۳۲۵؛ غررالحکم، ص ۸۸، ح ۳۰۱؛ شرح غررالحکم، ج ۵، ص ۱۹۴؛ ح ۷۹۴۶؛ مصباح الشریعة، ص ۱۳؛ موسوعة أطراف الحديث النبوي الشریف، ج ۸، ص ۳۵۹.

باب سوم کتاب از دل به دفتر از دفتر به دلها، علامه حسن زاده آملی

گرت معرفت نفس است حاصل - به آفاقی توانی گشت و اصل

بیا از خود سغه کن سوی خارج - نگر اندر وجود ذوالمعاج

بیا خود را شناس ای خواجه اول - که سرگردان نامی و معطل

زهر جایی خواهی سر در آری - زخود نزدیکتر راهی نداری

ترا نفست بخارج هست مرآت - ولی آئینه زنگار است هیئات

ترا تا آینه زنگار باشد - حجاب رویت دلدار باشد. الخ

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی نصوص + قیاس تمثیلی-وجودی (دَرّه/قطره ⇌ آفتاب معرفت/بحر حکمت) و قیاس لزومی («بدون تجلی، تحقق وجود ممتنع است») با استناد نقلی متکثر (آیات «سنریهم...»، «وفی أنفسکم...»، «لا تکنونوا...»، «من عرف نفسه...»).

صورت‌بندی منطقی استدلال

P1. اسمای و صفات الهی، علل وجودی و اشرافی تمام موجودات هستند؛ یعنی هر چه در عالم هستی موجود است، در حقیقت محال تجلی و ظهور این صفات‌اند (Premise ontological).

P2. بدون تجلی صفات و اسمای الهی در موجودات، چیزی از ممکنات نمی‌تواند به وجود آید (اصل فیض مستمر).

P3. در هر دَرّه‌ای از عالم طبیعت، آثار تجلی اسمای و صفات الهی نهفته است ("آفتاب‌های معارف در دَرّه مستور" و "بحرهای حکمت در قطره").

P4. انسان در میان موجودات، مظهر اکمل و اشرف این اسمای و صفات است؛ یعنی انسان نسبت به باقی موجودات، ظرفیت و فعلیت بیشتری برای نمایش اسمای الهی دارد (اصل اشرف المظاهر).

P5. تمام صفات و اسمای الهی، در انسان به نحو اکمل و اشرف ظهور یافته‌اند و نهایت شرافت انسان نیز در همین است.

P₆. شناخت خداوند، از طریق شناخت نفس انسان ممکن است، نه از طریق ادراک ذات الهی به نحو مستقیم (اصل معرفت نفسی → معرفت ربّی).

P₇. این حقیقت در متون وحیانی (قرآن و احادیث) نیز مؤکداً آمده است؛ از جمله در آیه‌های:

"سَرِّیْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ"

"وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ"

"مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ"

که همگی دال بر امکان معرفت ربوبی از راه معرفت نفس‌اند.

C: بنابراین، کل عالم هستی به مثابه‌ی تجلی‌گاه صفات و اسمای الهی است و انسان، به‌عنوان اشرف مخلوقات، مظهر آنّ و جامع این صفات است. معرفت به حقیقت الهی، نه از راه شناخت ذات نامتناهی او، بلکه از طریق تأمل در نفس انسان (که آینه‌دار این صفات است) امکان‌پذیر می‌گردد. انسان سرّ خداست و خدا سرّ انسان، و میان آن دو رابطه‌ی تجلی و ظهور برقرار است، نه رابطه‌ی ذات به ذات.

بند ۱۰۸: دعوت به تدبّر برای گشایش «ابوابِ حکمتِ الهی» و «مصاریعِ علمِ نامتناهی» بر وجهِ خویش.
قسم به خدا ای مخدوم من، اگر قدری در این عبارات تفکّر فرمائی ابواب حکمت الهیه و مصاریع علم نامتناهی را بر وجه خود گشوده یابی.

I swear by God, O esteemed and honored friend! Shouldst thou ponder these words in thine heart, thou wilt of a certainty find the doors of divine wisdom and infinite knowledge flung open before thy face.

مخدوم: سرور، آقا، ارباب
مصاریع: دریاها، دو نیمه یا دو لنگه، دو مصرع شعر

جنس استدلال/قیاس: قضیه شرطی لزومی به صورت قیاس ناقص/ضمنی (Enthymeme) شرطی متصل ($If P \rightarrow Q$) با کارکرد قیاس عملی وسیله-غایت (اگر گشودن حکمت مطلوب است $\Rightarrow$ تدبّر کن). صناعت: خطابی-ارشادی، نه برهانی.

صورت بندی:

P_1 : اگر در این عبارات «تدبّر» کنی $\Rightarrow$ ابواب حکمت/علم بر وجه خود گشوده می شود.
 P_2 : (مضمّر عملی): گشایش حکمت مطلوب مخاطب است.
C (عملی): پس تدبّر کن.

بند ۱۰۹: همه اشياء حاکی اسماء و صفات؛ انسان اشرف مظهر، و مظاهر حقیقت آینه اولیّه «غیب الغیوب».

"باری، از این بیانات معلوم شد که جمیع اشياء حاکی از اسماء و صفات الهیه هستند. هر کدام به قدر استعداد خود مدلّ و مشعرند بر معرفت الهیه به قسمی که احاطه کرده است ظهورات صفاتیّه و اسمائیّه همه غیب و شهود را. این است که می فرماید: "اَيَكُونُ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ غَمِيَّتٍ غَيْبٌ لَا تَرَاهُ." و باز سلطان بقا می فرماید: "مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ أَوْ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ." و در روایت گُمیل "نُورٌ أَشْرَقَ مِنْ صُبْحِ الْأَزَلِّ فَيَلُوحُ عَلَى هَيْكَلِ التَّوْحِيدِ أَثَارُهُ." و انسان که اشرف و اکمل مخلوقات است أَشَدُّ دَلَالَةً وَأَعْظَمُ حِكَايَةً است از سائر معلومات و اکمل انسان و افضل و الطف او مظاهر شمس حقیقتند. بلکه ما سوای ایشان موجودند به اراده ایشان و متحرّکند به افاضه ایشان. "لَوْ لَكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْإِفْلَاقَ." بلکه کلّ در ساحت قدس ایشان معدوم صرف و مفقود بحث اند. بلکه منزّه است ذکر ایشان از ذکر غیر و مقدّس است وصف ایشان از وصف ما سوی. و این هیکل قدسیّه مراای اولیّه ازلیّه هستند که حکایت نموده اند از غیب الغیوب و از کلّ اسماء و صفات او از علم و قدرت و سلطنت و عظمت و رحمت و حکمت و عزّت و جود و کرم. و جمیع این صفات از ظهور این جواهر احدیّه ظاهر و هویدا است."

From that which hath been said it becometh evident that all things, in their inmost reality, testify to the revelation of the names and attributes of God within them. Each according to its capacity, indicateth, and is expressive of, the knowledge of God. So potent and universal is this revelation, that it hath encompassed all things, visible and invisible. Thus hath He revealed: "Hath aught else save Thee a power of revelation which is not possessed by Thee, that it could have manifested Thee? Blind is the eye which doth not perceive Thee." Likewise, hath the eternal King spoken: "No thing have I perceived, except that I perceived God within it, God before it, or God after it." Also in the tradition of Kumayl it is written: "Behold, a light hath shone forth out of the Morn of eternity, and lo! its waves have penetrated the inmost reality of all men." Man, the noblest and most perfect of all created things, excelleth them all in the intensity of this revelation, and is a fuller expression of its glory. And of all men, the most accomplished, the most distinguished and the most excellent are the Manifestations of the Sun of Truth. Nay, all else besides these Manifestations live by the operation of their Will, and move and have their being through the outpourings of their grace. "But for Thee, I would have not created the heavens." Nay, all in their holy presence fade into utter nothingness, and are a thing forgotten. Human tongue can never befittingly sing their praise, and human speech can never unfold their mystery. These Tabernacles of holiness, these primal Mirrors which reflect the light of unfading glory, are but expressions of Him Who is the Invisible of the Invisibles. By the revelation of these gems of divine virtue all the names and attributes of God, such as knowledge and power, sovereignty and dominion, mercy and wisdom, glory, bounty and grace, are made manifest.

"جمیع اشياء حاکی از اسماء و صفات الهیه هستند. هر کدام به قدر استعداد خود مدلّ و مشعرند"

شاهد این سخن قسمتی از دعای عرفه است که در مفاتیح صفحه ۴۶۷ ذکر شده است: "اَيَكُونُ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ غَمِيَّتٍ غَيْبٌ لَا تَرَاهُ." یعنی: آیا کسی غیر از تو یافت میشود که بهره بیشتری از ظهور داشته باشد تا او بتواند ظاهر کننده تو باشد؟ کور باد چشمی که تو را نبیند.

"مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ أَوْ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ" یعنی: هیچ چیز را ندیدم مگر آنکه خدا را در او یا قبل از او یا بعد از او دیدم.

علامه طباطبایی در توضیح این روایت که از حضرت امیرالمومنین است مینویسد: یعنی تمام اشیا مظهر و آیه و نشان دهنده ی حق هستند، و آیه ماورای خود را نشان می دهد، نه خود را. مانند چراغ راهنما در چهار راه ها که علامت خطر است و انسان از دیدن آن متوجه خطر می شود.

"نورُ اَشْرِقَ مِنْ صُبحِ الْاَزَلِ فَيَلُوْحُ عَلٰى هَيَاكِلِ التَّوْحِيْدِ اَثَارُهُ." یعنی نوری که از ازل تابیده است آثارش بر هیاکل توحید ظاهر گردیده است.

در خبر است که روزی کمیل بن زیاد نخعی از حضرت امیرالمؤمنین پرسید: حقیقت چیست؟ حضرت فرمودند: تو را با حقیقت چه کار؟ کمیل عرض کرد: آیا من اصحاب سر شما نیستم؟ حضرت فرمودند: بلی، ولی شکیباً باش تا آن زمان که رشحات دریای علم من بی اختیار چون لبریز شد بر تو ببارد.

کمیل بار دیگر عرض کرد: آیا چون تویی سائل را محروم می کنی؟ اینجا بود که حضرت از پرده به در آمد و فرمود: "الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشاره؛ حقیقت، مشاهده انوار جلال حضرت احدیت است بدون اشاره [به مظاهر]." کمیل عرض کرد: یا علی علیه السلام! از این بی پرده تر بفرما. علی علیه السلام فرمود: "محو الموهوم مع صحو المعلوم؛ پندار موهوم را واپس زدن و جمال حقیقت را آشکار نمودن است." باز کمیل عرض کرد: یا علی علیه السلام بیش بفرما. علی علیه السلام فرمود: "هتک الستر لغلبة السر؛ سر آن گونه بر ستر غالب شود که پرده ها دریده گردد."

باز کمیل عرض کرد: روشن تر بفرما. علی علیه السلام فرمود: "جذب الأحدية لصفة التوحيد؛ حقیقت، مجذوب شدن جان عارف است به جذبه توحید."

باز کمیل عرض کرد: بیشتر بفرما. حضرت فرمود: "نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره؛ حقیقت نوریت بر تابیده از بامداد ازل و پرتوهای آن بر مظاهر توحید پدیدار گشته."

کمیل عرض کرد: آقا بیشتر بفرما. حضرت فرمود:

«أطف سراج فقد طلع الصبح؛ چراغ را بنشان که صبح طالع شد.»

بر اساس علم عرفان، هستی منحصر در ذات متعالی خداوند است؛ ماسوی الله نمود و ظهور و تجلی او هستند. به این بیان خداوند متعال که هستی محض است، شدت و کمال هستی او موجب عشق به ظهور و تجلی می گردد. ذات حضرت حق عین عشق و محبت است، و محبوب ترین چیز در نزد حضرت حق، دیدن ذات خود از طریق دیدن شئون ذاتی خود است که از او به «استجلاء» (ظهور ذات حق از برای ذات خود در تعینات) تعبیر می آورند، و استجلای تام حاصل نمی شود، مگر به ظهور او در هر شان از شئون. چهره باطن را مرتبه «احدیت» می گویند که عبارت از این است که حضرت حق، ذات خود را در حالتی که جامع همه شئون الهی و دارای همه اسما و صفات کمالی است، ولی بدون تعین و تفصیل، بلکه به گونه بسیط (روية المفصل مجملا) مشاهده کند. اما چهره ظاهر «وحدت حقیقه» را مرتبه واحدیت می نامند که همان مقام ظهور اسما و صفات است؛ یعنی خداوند ذات خود را در حالی که دارای همه اسما و صفات به صورت تفصیل است (رؤية المجلد مفصلا) مشاهده کند. «واحدیت» مبدأ پیدایش کثرات است که کثرات ابتدا به صورت علمی تحقق می یابند؛ یعنی لوازم اسما و صفات و ماهیات اشیای خارجی، ظهور علمی می یابند؛ و چون در ظهور علمی، کثرات و تعدد مفیض و مستفیض وجود ندارد، گفته اند ظهور علمی اشیا به واسطه فیض اقدس تحقق می یابد؛ یعنی اقدس از شوائب کثرات است. سپس ماهیات و لوازم اسما و صفات تحقق عینی و خارجی می یابند که ظهور خارجی و عینی ماهیات را به فیض مقدس می دانند. فیض مقدس را فیض منبسط، نفس رحمانی، روح محمدی و اول ما خلق الله نیز می نامند. فیض مقدس هر چند امر واحد است و به مفاد «قاعده الواحد» از واحد حقیقی صادر می شود و مثل خداوند که در عین اول آخر است و هیچ چیزی ثانی خدا نیست، فیض مقدس نیز هرگز ثانی و ثالث ندارد؛ چون ظهور همان «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» است، ولی به لحاظ تعینات، مرتبه ای که در دامن آن است، به سه عالم: «ارواح»، «مثال» و «اجسام» تقسیم می شود.

"و انسان که اشرف و اکمل مخلوقات است اَشَدُّ دَلَالَةً وَاَعْظَمُ حِكَايَةً است از سائر معلومات"

"اَشَدُّ دَلَالَةً وَاَعْظَمُ حِكَايَةً" یعنی شدیدترین دلیل ها و بزرگترین حکایت است.

در قران سوره الاسراء آیه هفتم میفرماید: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" یعنی: و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا برنشانندیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده های خود برتری آشکار دادیم.

همچنین در سوره بقره آیه ۳۴ میخوانیم: "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ" یعنی: و به فرشتگان را فرمودیم برای آدم سجده کنید.

همچنین در سوره مومنین آیه چهارده میفرماید: "ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعُلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" یعنی: آنگاه نطفه را به صورت خون بسته و سپس خون بسته را به صورت گوشت پاره درآوردیم، و سپس گوشت پاره را استخواندار کردیم و آنگاه بر استخوانها پرده‌ای گوشت پوشانیدیم، آنگاه آن را به صورت آفرینشی دیگر پدید آوردیم، بزرگ خداوندی که بهترین آفرینندگان است. همچنین در سوره الحجر میخوانیم: "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" یعنی پس چون او را درست و نیکو گردانم و از روح خود در او بدمم، برای او سجده کنان بپشتید.

با توجه به آیاتی که ذکر شد بسیاری از متکلمین و فلاسفه اسلامی بر آن هستند که انسان اشرف و اکمل مخلوقات است و حتی طبری در تفسیر آیه اول که دلالت بر کثرت می‌گوید: معنی جمله این است انا فضلناهم علی من خلقناهم و هم کثیر: "ما انسان را بر سایر مخلوقات برتری بخشیدیم و سایر مخلوقات بسیارند".

حضرت به‌الله ضمن پذیرش این مطلب تفضیل می‌دهند این مطلب را و میفرمایند "اکمل انسان و افضل و الطف او مظاهر شمس حقیقتند" و سپس قسمتی از حدیث "لولا علی لما خلقت الافلاک و لولا علی لما خلقتک و لولا فاطمه لما خلقتکما" را می‌آورند که درباره‌ی حضرت رسول اکرم ص است. که منظور این است که اگر رسول الله که یکی از مظاهر شمس حقیقت است نبود جهان خلق نمیشد. و سپس مقام ایشان را میفرماید: "بلکه کل در ساحت قدس ایشان معدوم صرف و مفقود بحث اند. بلکه منزّه است ذکر ایشان از ذکر غیر و مقدّس است وصف ایشان از وصف ما سوی. و این هیاکل قدسیه برایای اولیّه ازلیّه هستند که حکایت نموده‌اند از غیب الغیوب و از کل اسماء و صفات او از علم و قدرت و سلطنت و عظمت و رحمت و حکمت و عزّت و جود و کرم. و جمیع این صفات از ظهور این جواهر احدیه ظاهر و هویدا است." که شرح این مطلب در توضیح بند صد و هفت آنجا که سخن از آن بود که خداوند منزّه از صفات و اسماء است فلذا این صفات به مظاهر امر او باز می‌گردد رفته است. اما برای اینکه مطلب واضح شود چندی از نصوصی که در این خصوص هست نیز ذکر میشود.

حضرت عبدالبهاء میفرماید: "آن جوهر الجواهر و حقیقه الحقائق و سرالاسرار را تجلیات و اشراق و ظهور و جلوه‌ای در عالم وجود است و مطالع آن اشراق و مجالی آن تجلی و مظاهر آن ظهور مطالع مقدسه و حقایق کلیه و کینونات رحمانیه اند که آنان برایای حقیقی ذات مقدس الهیه اند و جمیع کمالات و فیوضات و تجلیات از حق در حقیقت مظاهر مقدسه ظاهر و باهر است. مانند آفتاب که در مرات صافیه ی لطیفه به جمیع کمالات و فیوضات ساطع گردد..... هر چه اوصاف و نعوت و اسماء صفات ذکر نمائیم. کل راجع به این مظاهر الهیه است. اما به حقیقت ذات الوهیت کس پی نبرده تا اشاره ای نماید یا بیانی کند و یا محامد و نعوتی ذکر نماید. پس حقیقت انسانیه آنچه داند و یابد و ادراک کند از اسماء و صفات و کمالات راجع به این مظاهر مقدسه است و راهی به جایی ندارد. السبیل مسدود و الطلب مردود ... پس جمیع این اوصاف و اسماء و محامد و نعوت راجع به مظهر ظهور است و آنچه ماعدای او تصور نمائیم و تفکر کنیم اوهام محض است، زیرا راهی به غیب منبع نداریم. این است که گفته شده: کما میزتموه باوهامک فی ادق معانیکم فهو مخلوق مثلکم و مردود الیکم." (مفاوضات ص ۱۱۱ و ۱۱۲)

همچنین میفرماید: "مظاهر مقدسه الهیه مظهر جلوه ی کمالات و آثار آن حقیقت قدیمه ی مقدسه اند و این فیض ابدی و جلوه ی لاهوتی حیات ابدیه عالم انسانی است. مثلاً شمس حقیقت در افقی است عالی که هیچکس وصول نتواند. و جمیع عقول و افکار قاصر است و او مقدس و منزّه از ادراک کل. ولیکن مظاهر مقدسه الهیه به منزله ی برایای صافیه ی نوانیه اند که استفاضه از شمس حقیقت میکنند و افاضه بر سایر خلق مینماید و شمس برکمال و جلالش در این آئینه ی نورانی ظاهر و باهر." (مکاتیب جلد ۳ ص ۲۷۹)

پانویس: قسمت دوم حدیث لولا علی لما خلقت الافلاک که ذکرش رفت به لحاظ سندی مخدوش است و نقدهایی به آن وارد است که از بیان آن در این مقام می‌گذریم. اما قسمت اول حدیث مورد قبول عام و خاص مسلمین است. پانویس: "کما میزتموه باوهامک فی ادق معانیکم فهو مخلوق مثلکم و مردود الیکم." حدیث از امام باقرعلیه السلام است که در بحارالانوار، ج ۶۶ ص ۲۹۳ یعنی هر آنچه با اوهام خود تمیز دهید اگر چه به دقیقترین معانی باشد، مخلوقی مانند خود شماست و به شما باز می‌گردد.

پانویس: "السبیل مسدود و الطلب مردود" حدیث از حضرت امیر است که کامل آن چنین است: "انتهی المخلوق إلى مثله وألجأ الطلب إلى شکله الطريق مسدود والطلب مردود دلیلہ آیاتہ و وجودہ إثباتہ" وقال أيضا علیه السلام "رجع من الوصف إلى الوصف ودام الملك في الملك، وعجز القلب عن الفهم، والفهم الإدراك"

از این دست مفاهیم و مباحث برای کسانی که با عرفان نظری و خاصه آرای ابن عربی آشنا هستند بیگانه نیست. ابن عربی نیز می‌گفت که ما یک وجود مطلق داریم که تقید نمی‌پذیرد و آن واجب الوجود است و یک عدم مطلق داریم. وجود مطلق و عدم مطلق هر دو لایزال اند. وجود مطلق پذیرای عدم نیست و عدم مطلق هم پذیرای وجود نیست، اما در فاصله‌ی میان وجود محض و عدم محض چیزی داریم به نام امکان که هم پذیرای عدم است و هم پذیرای وجود. امکان برزخی است میان وجود و عدم که ما آن را عالم مینامیم. عالم سایه وجود محض است و سایه از صاحب سایه تبعیت میکند. اگر صاحب سایه ازلی و ابدی است سایه نیز چنان است، اما وجود محض همچنان که پذیرای عدم نیست پذیرای تعدد هم نیست. و تعدد و تکثری که در عالم مبینیم امری اعتباری است که در مقام نسبت و اضافه پیدا میشود. آن وجود لایزالی هم که ما حقش مینامیم به لحاظ ذات یکی بیش نیست و به اعتبار نسبت ها و اضافه ها اسماء مختلف و متکثر پیدا میکند. مظهر اسماء و صفات عالم ممکنات است که در درجه‌ی اولی همانطور که حضرت به‌الله فرمودند انسان کامل که عبارت از مظاهر ظهور الهیه هستند قرار دارند.

جیلی صاحب کتاب الانسان الکامل مینویسد: "چون خدا خواست که از ذات خود، به مقتضیات ذات خود، برای ذات خود ظاهر شود ذات خود را بر دو بخش کرد، اما این دوگانگی سبب تعدد در عین او نگردید، بخشی را واجب و قدیم و رب و فاعل نام نهاد و بخش دیگر را ممکن و حادث و عبد منفعل نامید و اول چیزی که از این بخش دوم پدید آورد اسم آن را هبا و هیولا و قدرت گذاشت... پس هبا همان حق مخلوق یا هیولاست که اهل تحقیق همان را عقل اول و روح محمدی و قلم اعلی خوانده اند."

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی با استناد نقلی («أیكون لغيرك من الظهور...»، «ما رأيت شيئاً...»، روایت کمیل، «لولاك لما خلقت الأفلاك») + قیاس تمثیلی-وجودی (هر شیء به قدر استعدادش دالّ بر حق؛ انسان دلالت اشدّ) و قیاس لزومی/علی («ما سوی» قائم به اراده مظاهر و افاضه آنان)؛ نتیجه: مظاهر مرایای اولیّه صفات (علم، قدرت، سلطنت، رحمت، ...) و مدار دلالت‌اند.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. همه اشیاء (موجودات) در عالم هستی، به اندازه‌ی ظرفیت و استعداد خود، حاکی و مشیر به اسمای و صفات الهی‌اند. ("جميع اشیاء حاکی از اسماء و صفات الهیه هستند ... به قدر استعداد خود مدلّ و مشعرند")
- P₂. هیچ موجودی، از جمله در غیب و شهود، خارج از احاطه‌ی ظهورات اسمائی و صفاتی خداوند نیست. ("احاطه کرده است ظهورات صفاتیّه و اسمائیّه همه غیب و شهود را")
- P₃. انسان، به‌عنوان اشرف و اکمل مخلوقات، دلالت شدیدتر و حکایت عظیمتری نسبت به باقی موجودات دارد. ("و انسان که اشرف و اکمل مخلوقات است اشدّ دلالت و اعظم حکایه است")
- P₄. مظاهر الهی (انبیاء و اولیاء) کامل‌ترین صورت این حکایت‌اند؛ آنان همان مرایا و جواهر احديه‌اند که حکایت از ذات غیب‌الغیوب و تمام اسماء و صفات الهی می‌کنند. ("مظاهر شمس حقیقتند ... مرایای اولیّه ازلیّه ... حکایت نموده‌اند از غیب الغیوب و از کلّ اسماء و صفات او")
- P₅. سایر ممکنات، در قیاس با مظاهر الهی، نه تنها در مرتبه پایین‌تر قرار دارند، بلکه در ساحت قدس ایشان، «معدوم صرف» و «مفقود بحت»‌اند. ("ما سوی ایشان موجودند به اراده ایشان ... بلکه کلّ در ساحت قدس ایشان معدوم صرف و مفقود بحت اند")
- P₆. هیچ ظهوری برای غیر خدا نیست مگر آن که از خود خداست و هیچ چیزی دیده نمی‌شود جز خدا در آن یا قبل و بعد از آن (توحید شهودی). ("أیكون لغيرك من الظهور ما ليس لك... ما رأيت شيئاً إلا وقد رأيت الله فيه...")
- C: بنابراین، تمام عالم هستی، در سطوح مختلف، تجلی‌گاه صفات و اسماء الهی است، و معرفت به خداوند تنها از طریق این مظاهر (به‌ویژه انسان کامل) ممکن است. این مظاهر الهی آینه‌های ازلی‌اند که حقیقت الوهی را منعکس می‌سازند، و در قیاس با آنان، سایر ممکنات شأنی از وجود و ادراک ندارند. معرفت الهی، به واسطه‌ی شناخت این مظاهر حاصل می‌شود و نه از طریق ادراک مستقیم ذات الهی.

بند ۱۱۰: عمومیت همه صفات الهی در جمیع انبیا/اوصیا با تفاوت شدت ظهور؛ نفی ملازمه «عدم ظهور ظاهری» با «عدم ثبوت صفت».

"این صفات از ظهور این جواهر احدیه ظاهر و هویدا است. و این صفات مختص به بعضی، دون بعضی نبوده و نیست. بلکه جمیع انبیای مقربین و اصفیای مقدسین به این صفات موصوف و به این اسماء موسوم اند. نهایت بعضی در بعضی مراتب اشد ظهوراً و اعظم نوراً ظاهر می شوند. چنانچه می فرماید: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ". پس معلوم و محقق شد که محل ظهور و بروز جمیع این صفات عالیّه و اسمای غیر متناهیّه انبیاء و اولیای او هستند، خواه بعضی از این صفات در آن هیاکل نوریه بر حسب ظاهر، ظاهر شود و خواه نشود. نه این است که اگر صفتی بر حسب ظاهر از آن ارواح مجزده ظاهر نشود نفی آن صفت از آن محال صفات الهیه و معادن اسماء ربوبیه شود. لهذا بر همه این وجودات منیره و طلعات بدیعه حکم جمیع صفات الله از سلطنت و عظمت وامثال آن جاری است اگر چه بر حسب ظاهر به سلطنت ظاهره و غیر آن ظاهر نشوند. و این فقره بر هر ذی بصری ثابت و محقق است، دیگر احتیاج برهان نیست."

These attributes of God are not and have never been vouchsafed specially unto certain Prophets, and withheld from others. Nay, all the Prophets of God, His well-favored, His holy, and chosen Messengers, are, without exception, the bearers of His names, and the embodiments of His attributes. They only differ in the intensity of their revelation, and the comparative potency of their light. Even as He hath revealed: "Some of the Apostles We have caused to excel the others." It hath therefore become manifest and evident that within the tabernacles of these Prophets and chosen Ones of God the light of His infinite names and exalted attributes hath been reflected, even though the light of some of these attributes may or may not be outwardly revealed from these luminous Temples to the eyes of men. That a certain attribute of God hath not been outwardly manifested by these Essences of Detachment doth in no wise imply that they Who are the Daysprings of God's attributes and the Treasuries of His holy names did not actually possess it. Therefore, these illuminated Souls, these beauteous Countenances have, each and every one of them, been endowed with all the attributes of God, such as sovereignty, dominion, and the like, even though to outward seeming they be shorn of all earthly majesty. To every discerning eye this is evident and manifest; it requireth neither proof nor evidence.

"جمیع انبیای مقربین و اصفیای مقدسین... در بعضی مراتب اشد ظهوراً و اعظم نوراً ظاهر آیه ۲۵۳ سوره بقره "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ" یعنی: برخی از آن پیامبران را بر برخی دیگر برتری بخشیدیم. پس معلوم و محقق شد که محل ظهور و بروز جمیع این صفات عالیّه و اسمای غیر متناهیّه انبیاء و اولیای او هستند"

مولوی در مثنوی معنوی چنین شرح مطلب میکند:

چون خدا اندر نیاید در عیان	نایب حق اند این پیغامبران
نه غلط گفتم که نایب با منوب	گر دو پنداری قبیح آید نه خوب
نه دو باشد تا توی صورت پرست	پیش او یک گشت کز صورت پرست
چون به صورت بنگری چشم تو دوست	تو به نورش در نگر کز چشم رست
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد	چونک در نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری	صد نماند یک شود چون بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست
منبسط بودیم یک جوهر همه	بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون بصورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه‌های کنگره

...

صورتش بر خاک و جان بر لامکان

لامکانی فوق وهم سالکان

لامکانی نه که در فهم آیدت

هر دمی در وی خیالی زایدت

بل مکان و لامکان در حکم او

همچو در حکم بهشتی چار جو

شرح این کوته کن و رخ زین بتاب

دم مزن والله اعلم بالصواب

بنابراین با توجه به نصوص و آیات مبارکه و قسمتی از ابیات مثنوی که آورده شد معلوم گشت که فرقی بین انبیای الهی با حق تعالی موجود نیست مگر آنکه حق تعالی واجب الوجود است اما انبیای الهی ممکن الوجود هستند و خوب است که بگوئیم مظهر با مظهر فرقی ندارد مگر اینکه بگوئیم مظهر قائم به مظهر است و نه به خود، در حالی که مظهر قائم به خود است، بنابراین مظاهر ظهور الهیه که عبارت از رسولان و انبیا هستند وجودشان قائل به حق تعالی است و نه به خود، و جز این فرقی میان ایشان و آن ذات غیب منبع وجود ندارد. و شاید این پرسش نیز به اذهان متواتر شود که اگر مظاهر ظهور الهیه همانند مظهر خود هستند ایشان را میتوان رویت کرد و یا با ایشان سخن گفت و همچنین ایشان محدود به حدودات زمینی هستند در حالی که حق تعالی چنین نیست. و البته خود انبیای الهی نیز وقتی ناظر به مقام خاکی و زمینی خود نیز هستند به این مسئله اشاره کرده و ذکر میکنند که بشری چون دیگر موجودات هستند چنانچه حضرت رسول فرمود: "انا بشرکم مثلکم" و یا حضرت به‌الله فرموده اند: "اشهد انه لا اله الا هو وأن هذا الغلام بنده و بها." یعنی: (گواهی میدهم که خدایی جز او نیست و من بنده ی خدا و بها او هستم.) و یا در مقامی دیگر میفرمایند: "منکم من قال ان هذا هو الذی ادعی فی نفسه ما ادعی الله هذا لبهتان عظیم و ما انا الا عبد امنت بالله وایاته ورسله و ملائکته و یشهد حیثینذ لسانی و قلبی و ظاهر و باطنی بانه هو الله لا اله الا هو و ما سواه مخلوق بامر و من جعل بارادته لا اله الا هو الخالق الباعث المحیی الممیت" یعنی: (بعضی از مردمان می‌گویند که بهاء الله ادعای خدائی فرموده قسم بخدا این بهتان عظیمی است من بنده او و مومن به رسولان و آیات او هستم و اینک لسان و قلب و ظاهر و باطن من شهادت می‌دهد باینکه جز او خدائی نیست و غیر خدا باراده او خلق شده است.) بنابراین با توجه به آیات و نصوصی که ذکر شد پاسخ به سوالی که ذکرش رفت این میشود که انبیای الهی فرقی با حق تعالی ندارند مگر آنکه ایشان قائم بر حق هستند و حق قائم به خود، و در ثانی چون به عالم خاک فرود آمدند از نور خود کاستند که بشر قابلیت درکش را پیدا کند (ز آن ضعیفم تا تو تابی آوری/ که نه مرد آفتاب انوری) والا فرقی میان ایشان و مظهر خود نیست، سوم آنکه در عالم امکان فرود آوردند و بنابراین در اصطلاح اشراقیون ظلمت امکانیه دارند و البته نه وجودیه. (همچو شهد و سرکه در هم بافتم/ تا سوی رنج جگر ره یافتم) در این بیت نیز مولوی به همین مسئله توجه میکند و در زبان تمثیل مقام روحانی پیامبران را به شهد (انگبین یا عسل) و شان انسانی ایشان را به سرکه تشبیه کرده است ماحصل در هم تنیدگی آن میشود سکنجبینی که درمانی است برای بیماری جگر آدمی که منظور از درمان همان تعالیم و طریقی است که ایشان به بشر می‌آموزند تا به سعادت رسند و از رنج زندگی خود که ناشی از جهل و شقاوت است بکاهند.

صورت‌بندی منطقی

- P1. تمام صفات الهی در مظاهر مقدسه – یعنی انبیاء و اولیاء – ظاهر و هویدا می‌گردند. ("این صفات از ظهور این جواهر احدیه ظاهر و هویدا است")
- P2. این صفات، اختصاص به برخی مظاهر دون برخی دیگر ندارد؛ بلکه جمیع انبیاء و اصفیاء، به این صفات موصوف‌اند. ("این صفات مختص به بعضی، دون بعضی نبوده و نیست")
- P3. تفاوت میان مظاهر مقدسه صرفاً در شدت و درجه‌ی ظهور این صفات است، نه در ماهیت یا ذات آن صفات. ("نهایت بعضی در بعضی مراتب اشدّ ظهوراً و اعظم نوراً ظاهر می‌شوند")
- P4. ممکن است برخی صفات در یک پیامبر خاص به‌ظاهر ظاهر نشوند، اما این به معنای نفی آن صفت از او نیست. ("خواه بعضی از این صفات ... ظاهر شود و خواه نشود")
- P5. بنابراین، حکم به جمیع صفات الهی – نظیر سلطنت و عظمت – بر تمام مظاهر الهی جاری است، حتی اگر تجلی ظاهری نداشته باشند. ("اگر چه بر حسب ظاهر به سلطنت ظاهر و غیر آن ظاهر نشوند")

C: تمام انبیاء و مظاهر الهی، بدون استثناء، محلّ تجلّی همه‌ی اسماء و صفات الهی‌اند، و تفاوت آن‌ها در شدت و نحوه‌ی تجلّی است، نه در ماهیت صفاتی که متجلّی می‌شود. از این رو، مقام وحدت و تساوی ذاتی آن‌ها در ارتباط با حقیقت الهی محفوظ است، حتی اگر در ساحت ظاهر تفاوت‌هایی دیده شود.

بند ۱۱۱: محرومیت از معانی به سبب ترک اخذ از «عیون صافیه» و افتادن در ظنون/غفلت؛ ترجیح سبیل غی بر سبیل رشد.

"بلی، این عباد چون از عیون صافیه منیره علوم الهیه تفاسیر کلمات قدسیه را اخذ ننموده اند لهذا تشنه و افسرده در وادی ظنون و غفلت سائرند و از بحر عذب فرات مُعرض شده در حول ملح أجاج طائف اند. چنانچه در وصف ایشان و رقاء هویت بیان فرموده: "وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا، ذَلِكَ بَأْثُهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ." که ترجمه آن این است: اگر ببینند راه صلاح و رستگاری را، آن را اخذ نمی نمایند و به آن اقبال نمی کنند و اما اگر راه باطل و طغیان و ضلالت را مشاهده کنند آن را برای خود راه وصول به حق قرار دهند. و این اقبال به باطل و اعراض از حق ظاهر نشد، یعنی به این ضلالت و گمراهی مبتلا نشدند، مگر به جزای آنکه تکذیب کردند آیات ما را و بودند از نزول آیات ما و ظهورات آن غفلت کنندگان."

Yea, inasmuch as the peoples of the world have failed to seek from the luminous and crystal Springs of divine knowledge the inner meaning of God's holy words, they therefore have languished, stricken and sore athirst, in the vale of idle fancy and waywardness. They have strayed far from the fresh and thirst-subduing waters, and gathered round the salt that burneth bitterly. Concerning them, the Dove of Eternity hath spoken: "And if they see the path of righteousness, they will not take it for their path; but if they see the path of error, for their path will they take it. This, because they treated Our signs as lies, and were heedless of them."

عذب: پاکیزه، آب و طعام گوارا، خوش گوار
مُعرض: از کسی روی برگرداندن، اعراض کردن
ملح اجاج: نمک شور که از شوری دارای طعم تلخ نیز هست
طائف: طواف کننده، کشیک شب

سوره اعراف، آیه ۱۴۶: "وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا، ذَلِكَ بَأْثُهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ." یعنی: اگر هر نشانه ای را [از قدرت من] بنگرند بدان ایمان نیاورند و اگر راه صواب را ببینند آن را برنگزینند و اگر راه گمراهی را ببینند آن را راه خود قرار دهند این بدان سبب است که آنان آیات ما را دروغ انگاشته و غفلت ورزیدند.

صورت‌بندی منطقی

P1. کسانی که از «عیون صافیه منیره» - یعنی منابع اصیل و پاک علم الهی - بهره نمی گیرند، دچار تشنگی و افسردگی در وادی گمان‌ها و غفلت‌اند. ("این عباد چون از عیون صافیه منیره علوم الهیه... اخذ ننموده‌اند... در وادی ظنون و غفلت سائرند")

P2. این افراد به جای آن که از «بحر عذب فرات» (آب گوارای وحی) بنوشند، گرد «ملح اجاج» (آب شور گمراهی) می گردند. ("از بحر عذب فرات مُعرض شده در حول ملح أجاج طائف اند")

P3. قرآن نیز این وضع را چنین توصیف می کند که اینان راه رشد را نمی پذیرند و در عوض، راه گمراهی را برمی گزینند. ("وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ...")

P4. این گمراهی و انتخاب راه باطل، نتیجه‌ی تکذیب آیات الهی و غفلت از آن‌هاست. ("ذَلِكَ بَأْثُهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ")

C: اعراض از حقیقت، نتیجه‌ی غفلت وجودی و معرفتی نسبت به آیات الهی است، و این غفلت ناشی از بیگانگی با منابع ناب علوم الهی است؛ بنابراین منکران، از منظر روان‌شناختی، در وضعیت «تشنگی»، «افسردگی»، و «گمراهی خودخواسته» به سر می‌برند که معلول یک نحوه‌ی خاص از هستی‌شناسی معیوب است.

تحلیل فلسفی:

در این فقره، ساختار اصلی بحران وجودی بشر در غیاب رابطه‌ی زنده و فعال با مرجع تأویل قدسی بیان شده است. منظور از «عیون صافیه منیره» نه صرفاً منابعی نظری، بلکه تجلی‌های زنده و مستقیم علم الهی‌اند که در مظاهر امر ظهور می‌یابند. بدین‌سان، هرمنوتیک این متن مبتنی بر یک نظریه‌ی مصداق‌محور است، نه متن‌محور صرف.

غفلت از این عیون، به شکل «تشنه و افسرده در وادی ظنون» ظاهر می‌شود. اصطلاح «ظنون» در اینجا ارجاع به یک وضعیت معرفتی دارد که در آن، شناخت دچار بی‌ثباتی، تردید، و افتراق است، زیرا اتصال به «مرکز معنا» - یعنی وحی - قطع شده است. از منظر بهاءالله، تأویل حقیقی تنها در پرتو وجود زنده‌ی الهی معنا می‌یابد، و نه از خلال تفاسیر مجزّد عقلانی یا اجتهادی مستقل.

این نگاه، با نظریه‌ی هرمنوتیک فلسفی پل ریکور خویشاوندی دارد، خاصه در تمایز میان تأویل زنده و تأویل مدرسی؛ جایی که ریکور نیز معتقد است معنای متون قدسی، نه در دلالت‌های واژگانی بلکه در افق تجلی و کارکرد وجودی آن‌ها نزد مؤمنان پدیدار می‌گردد (Ricoeur, 1976).

در بخش دوم این فراز، استناد قرآنی - آیه ۱۴۶ سوره اعراف - به منزله‌ی تشریح روان‌شناختی و الهیاتی واکنش بشر به امر الهی است. بهاءالله از این آیه بهره می‌برد تا نشان دهد که عدم اقبال به حق، نه از روی ناآگاهی یا جهل صرف، بلکه ناشی از فرایندی فعال از انکار و غفلت انتخاب‌شده است. این دیدگاه برخلاف برخی از سنت‌های کلامی اسلامی است که ممکن است عدم ایمان را برآمده از «عدم وصول حجت» یا «فقدان معرفت نظری» بدانند. در اینجا، تکذیب آیات الهی با اعراض وجودی نسبت به حقیقت هم‌معنا می‌شود. انسان، در مواجهه با وحی، یا آن را راه رشد می‌پندارد و بدان اقبال می‌کند، یا - علی‌رغم رؤیت آن - از آن روی‌گردان شده و «سبیل الغی» را اختیار می‌کند.

این موضع حضرت بهاءالله را می‌توان در پرتو الهیات اگزیستانسیال نیز فهم کرد: وحی، به مثابه انکشاف حقیقت نهایی، انسان را در برابر مسئولیتی هستی‌شناختی قرار می‌دهد. مواجهه با وحی مستلزم انتخابی وجودی است: اقبال یا اعراض. این اعراض - برخلاف جهل ساده - شکلی از انکار فعال حقیقت است که به «جزای» آن نیز مبتلا می‌گردد.

جمال مبارک در اینجا نسبت میان معرفت و هستی را از منظری پدیدارشناختی و اگزیستانسیال بررسی می‌کند. تشبیه انسان‌های معرض به کسانی که به جای آب گوارا، گرد آب شور می‌گردند، ناظر بر فقدان معنای وجودی در تجربه‌ی آنان است. اینجا «معرفت» صرفاً آگاهی به گزاره‌ها نیست، بلکه اتصال به سرچشمه‌ی معناست - به «بحر عذب فرات». نقطه‌ی مقابل آن، حرکت در «حول ملح اجاج» است: یعنی دوری از منبع حیات‌بخش وحی و دچار شدن به سیر بی‌ثمر در اطراف معناهای پراکنده، نامنسجم، و تلخ. این تعبیر، نوعی استعاره‌ی فلسفی برای «بحران معنا» در هستی‌انسانی است؛ هنگامی که انسان از کل به جزء، از وحدت به کثرت، و از مرکز به پیرامون سقوط می‌کند.

در اینجا نوعی تحلیل هایدگری نیز می‌توان ارائه داد: همان‌گونه که هایدگر در تحلیل «سقوط» (Verfallen) از اصالت وجود دازاین سخن می‌گوید، در این متن نیز سقوط از «عیون منیره» به «وادی ظنون» دلالت بر فرورفتن در غیریت و فقدان خوداصالتی دارد. انسان در غفلت، دیگر خود را در نسبت با حقیقت تعریف نمی‌کند، بلکه در میدان‌گاه احتمالات و ظنون بی‌مرکز سرگردان است.

این متن همچنین به سطحی از معرفت‌شناسی سلبی اشاره دارد: کسانی که فاقد رابطه‌ی وجودی با عین حقیقت‌اند، حتی اگر به ظاهر به «سبیل رشد» نگاه کنند، آن را در نمی‌یابند. این یعنی حقیقت نه از مجرای تحلیل مفهومی، بلکه از طریق نوعی اتصال وجودی به مظاهر الهیه به‌دست می‌آید.

بدین معنا، ایمان نه صرف تصدیق عقلی، بلکه پذیرش شهودی و پیوند با نور الهی است. معرفت حقیقی، معرفتی شهودی-وجودی است، نه استدلالی صرف. در اینجا، می‌توان شباهت‌هایی با سنت معرفت‌شناسی عرفانی در حکمت اشراقی سهروردی یافت، که علم را نه کشف صور در ذهن، بلکه اشراق نور در جان می‌داند (سهروردی، حکمة الاشراق).

این فقره از متن حضرت بهاءالله ساختاری چندلایه دارد که بافتی از نقد معرفت‌شناسانه، تفسیر الهیاتی، و تبیین اگزیستانسیالیستی از اعراض انسان از حق را شکل می‌دهد. آنچه در اینجا در معرض تحلیل قرار می‌گیرد، نه صرفاً انتخاب شناختی، بلکه نحوه‌ای از بودن انسان در برابر وحی است.

از منظر حضرت بهاءالله، رابطه با مظاهر الهی شرط لازم و کافی برای ورود به عرصه‌ی معنا و رستگاری است. بدون این رابطه، انسان گرفتار افسردگی معنوی، تشنگی وجودی، و سرگردانی در میان ظنون معرفتی می‌شود؛ وضعیتی که نه با علم نظری، بلکه تنها با بازگشت به منبع نور، علاج‌پذیر است.

بند ۱۱۲: اعراض عام از آیات مُنَزَّل و تمسک به اقوال نامفهوم عباد؛ منشأ شبهه و حرمان از علم و حکمت.

"چنانچه مشاهده شد در این ظهور بدیع منبع که کرورها آیات الهیه از سماء قدرت و رحمت نازل شد با وجود این جمیع خلق اعراض نموده و تمسک جسته‌اند به اقوال عبادی که یک حرف از آن را ادراک نمی نمایند. از این جهت است که در امثال این مسائل واضحه شبهه نموده و خود را از رضوان علم احدیه و ریاض حکمت صمدیه محروم نموده‌اند."

To this testifieth that which hath been witnessed in this wondrous and exalted Dispensation. Myriads of holy verses have descended from the heaven of might and grace, yet no one hath turned thereunto, nor ceased to cling to those words of men, not one letter of which they that have spoken them comprehend. For this reason the people have doubted incontestable truths, such as these, and caused themselves to be deprived of the Ridván of divine knowledge, and the eternal meads of celestial wisdom.

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی-تاریخی معاصر + قیاس علی/معرفت‌شناختی («اعراض از آیات ⇒ ایجاد شبهه ⇒ محرومیت») + قیاس استثنایی منفصل («یا اخذ از مظهر/آیات ⇒ ورود به رضوان علم؛ یا تقلید اقوال نامدرک ⇒ حرمان») همراه با نقد انگای ناموجه به مرجعیت ناآگاه. (fallacy of misapplied authority)

صورت‌بندی منطقی

- P₁: در ظهور بدیع الهی، کرورها آیات الهی از سماء قدرت و رحمت نازل شده است.
P₂: با وجود نزول این آیات، جمیع خلق از آن اعراض کرده‌اند.
P₃: مردم به اقوال بندگان بشری تمسک جسته‌اند، در حالی که حتی یک حرف از آن را به‌درستی درک نمی‌کنند.
P₄: تمسک به اقوال غیرمبنی بر علم و غفلت از وحی الهی سبب شبهه در مسائل واضح شده است.
C: بنابراین، مردم خود را از رضوان علم احدیه و ریاض حکمت صمدیه محروم ساخته‌اند.

صورت ساده‌شده

- P₁: آیات الهی به فراوانی در این ظهور نازل شده‌اند.
P₂: مردم به جای اقبال به این آیات، از آن‌ها اعراض کرده‌اند.
P₃: آنان به سخنان کسانی تمسک کرده‌اند که فهم درستی از موضوع ندارند.
P₄: این تمسک باعث بروز شبهه در امور واضح شده است.
C: نتیجه آن است که مردم از معرفت الهی و حکمت ربّانی محروم مانده‌اند.

تحلیل فلسفی، الهیاتی

در سطح فلسفه‌ی معرفت، این متن ناظر به تناقض بنیادین میان معرفت حصولی عرفی و معرفت حضوری وحیانی است. گزاره‌ی اصلی این است که اکثریت مردم به‌رغم نزول کرورها آیات، نه‌تنها از آن بهره‌ای نمی‌برند، بلکه ترجیح می‌دهند به اقوال بشر تمسک جویند، در حالی که حتی یک حرف از آن را درک نمی‌کنند. این نشان‌دهنده‌ی بحران اعتماد به معرفت حقیقی است: معرفتی که از مبدأ قدسی (وحی) نازل شده و به مقام تعقل استعلایی دعوت می‌کند، جای خود را به معرفت عرفی-جزئی-اقوال‌محور داده است که فاقد ملاک درونی صدق است.

این نقد دقیقاً در بستر سنت‌های تفکر فلسفی اسلامی نیز بازتاب دارد. مشابه این نقد را در نقد ابن‌سینا از "اکثریت ناقلان حدیث" یا در نقد سهروردی از "اصحاب ظواهر" می‌بینیم که بدون شهود نورانی، فهمی از شریعت ندارند. همچنین بهاء‌الله در اینجا به‌نحو ضمنی بر تمایز میان علم‌المأخوذ من عیون صافیة (علم مأخوذ از منابع خالص قدسی) و علم مشتبه به ظنون و مفاهیم متواتر بشری تأکید می‌ورزد.

در بُعد الهیاتی، این عبارت آشکارا ناظر به موضوع رفض هدایت الهی و پیامدهای سلبی آن است. آیات نازل‌شده در این ظهور، تجلی رحمت و قدرت خداوندند؛ یعنی حقیقت وحی، هم منبع علم است و هم منبع وجود. حال، کسانی که از آن اعراض می‌کنند، نه‌تنها از علم محروم می‌شوند بلکه از هستی معنوی نیز بازمی‌مانند. این مسأله به آموزه‌ی قرآنی "نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا یَزِیدُ الظَّالِمِینَ إِلَّا خَسَارًا" بسیار نزدیک است (سوره‌ی الإسراء، آیه ۸۲). از منظر الهیات باطنی نیز، نکته‌ی کلیدی این است که وحی نه صرفاً اطلاع‌رسانی بلکه "ایجاد حقیقت" در وجود انسانی است؛ اگر انسان به آن اقبال نکند، دچار "عدم هستی معنوی" می‌گردد؛ یعنی محرومیت از "رضوان علم احدیه و ریاض

حکمت صمدیه". این واژگان نه صرفاً استعاره، بلکه نشانه‌ی مکان معنوی انسان در ساحت هستی‌شناسی وحی‌اند. اعراض، به این ترتیب، اضمحلال در وجود معنوی است.

از منظر هرمنوتیکی، این فراز به یک بحران تأویلی بنیادین اشاره دارد: عدم مراجعه به "عیون صافیة منیره"، یعنی عدم اخذ تأویل از منبع قدسی و معصوم. بهاءالله صراحتاً از مفهومی یاد می‌کند که در هرمنوتیک ریکوری نیز بسیار مهم است: فقدان افق مشترک بین خواننده و متنی که از افق دیگری آمده است. خواننده‌ای که از منبع قدسی گسسته است، نه تنها متن را نمی‌فهمد، بلکه آن را به "اقوال عبادی" تقلیل می‌دهد؛ اقوالی که فاقد "نور تأویلی" هستند.

در اینجا تأکید بر آن است که بدون مواجهه‌ی وجودی با کلمه‌ی وحی، فهمی از آن حاصل نمی‌شود؛ فهم صرفاً تابع قواعد زبان یا منطق صوری نیست، بلکه نیازمند اتصال قلبی به سرچشمه‌ی نور است (همان «عیون صافیة منیره»). از این حیث، تأویل حقیقی تنها برای کسانی حاصل می‌شود که "ادراک حضوری" از وحی دارند، نه صرفاً خواندن متن.

در این قطعه، بهاءالله نقاب از چهره‌ی بحرانی می‌گشاید که هم فلسفی است (بحران معرفت)، هم الهیاتی (رفض رحمت نازلہ‌ی الهی)، و هم هرمنوتیکی (فقدان تأویل قدسی). مخاطب در این متن، در واقع انسانی است که با اعراض از وحی، دچار انسداد در ساحت فهم، معنا، و وجود گشته است. این متن را باید همچون دعوتی به بازگشت به عین‌البیقین و گسست از اقوال غیرمستنیر به وحی درک کرد.

بند ۱۱۳: معنای سلطنت قائم—سلطنت باطنی الهی نه حکومت عرفی؛ عمومیت وعده سلطنت برای جمیع مظاهر، نه اختصاص به قائم

"باری، راجع به مطلب می شویم که سؤال از آن شده بود که سلطنت قائم با آنکه در احادیث مأثوره از انجم مضینه وارد شده با وجود این اثری از سلطنت ظاهر نشد بلکه خلاف آن تحقق یافت. چنانچه اصحاب و اولیای او در دست ناس مبتلا و محصور بوده و هستند و در نهایت ذلت و عجز در ملک ظاهرند. بلی، سلطنتی که در کتب در حق قائم مذکور است حق و لا ریب فیه و لیکن آن نه آن سلطنت و حکومتی است که هر نفسی ادراک نماید. و دیگر آنکه جمیع انبیای قبل که بشارت داده اند مردم را به ظهور بعد، همه آن مظاهر قبل ذکر سلطنت ظهور بعد را نموده چنانچه در کتب قبل مسطور است و آن تخصیص به قائم ندارد و در حق جمیع آن مظاهر قبل و بعد حکم سلطنت و جمیع صفات و اسماء ثابت و محقق است زیرا که مظاهر صفات غیبیه و مطالع اسرار الهیه اند چنانچه مذکور شد."

And now, to resume Our argument concerning the question: Why is it that the sovereignty of the Qā'im, affirmed in the text of recorded traditions, and handed down by the shining stars of the Muhammadan Dispensation, hath not in the least been made manifest? Nay, the contrary hath come to pass. Have not His disciples and companions been afflicted of men? Are they not still the victims of the fierce opposition of their enemies? Are they not today leading the life of abased and impotent mortals? Yea, the sovereignty attributed to the Qā'im and spoken of in the scriptures is a reality, the truth of which none can doubt. This sovereignty, however, is not the sovereignty which the minds of men have falsely imagined. Moreover, the Prophets of old, each and every one, whenever announcing to the people of their day the advent of the coming Revelation, have invariably and specifically referred to that sovereignty with which the promised Manifestation must needs be invested. This is attested by the records of the scriptures of the past. This sovereignty hath not been solely and exclusively attributed to the Qā'im. Nay rather, the attribute of sovereignty and all other names and attributes of God have been and will ever be vouchsafed unto all the Manifestations of God, before and after Him, inasmuch as these Manifestations, as it hath already been explained, are the Embodiments of the attributes of God, the Invisible, and the Revealers of the divine mysteries.

ماثوره: روایت شده

مضینه: نور دهنده، روشنی بخش

تحقق: صحت یافتن، ثابت شدن

محصور: از همه طرف محدود، در حصار قرار گرفته

حق و لا ریب فیه: حقیقت است و شکی در آن نیست

"جمیع انبیای قبل که بشارت داده اند مردم را به ظهور بعد، همه آن مظاهر قبل ذکر سلطنت ظهور بعد را نموده" مرقس ۱: ۱۴: "عیسی بعد از دستگیر شدن یحیی راهی جلیل شد و به موعظه بشارت خدا پرداخت و می گفت: زمان مقرر فرارسیده و پادشاهی خدا نزدیک شده است. توبه کنید و به این بشارت ایمان آورید." و همینطور در متی ۱۷: ۴ میخوانیم: "از آن زمان عیسی موعظه را آغاز کرد. او می گفت: توبه کنید؛ زیرا پادشاهی آسمان ها نزدیک شده است." و همچنین در متی ۱۸: ۲۸ میخوانیم: "سپس عیسی نزدیک آمد و به ایشان گفت: تمامی اقتدار در آسمان و بر روی زمین به من داده شده است." و همینطور در کتاب دانیال ۴: ۳۴ میخوانیم که ایشان میفرمایند: "پادشاهی خدا تا به ابد استوار خواهد ماند." در آیاتی که ذکر شد همگی حکایت از آن دارند که حضرت مسیح نیز خود را پادشاه میدانسته است اما نه پادشاهی زمینی و فانی، بلکه پادشاهی قلوب مومنین، اما جهلای ارض این پادشاهی را زمینی خواندند و به همین جهت تاجی از خار بر سر حضرتش گذاردند و ایشان را تسخیر کردند. اما وعده ی ظهور بعد نیز در کتب اناجیل تحت عنوان بازگشت ثانوی حضرت مسیح قابل تحقیق و بررسی است که ذکر آن مختصراً پیشتر رفت که حضرتش فرمود، من میروم و باز میگردم، و یا آنکه فرمود من میروم و میآید دیگری و ... اما در آیات دیگری از اناجیل نیز میتوان این مسئله را تقریر کرد؛ متی ۱۱: ۸: "به شما

می‌گویم که بسیاری از شرق و غرب خواهند آمد و در پادشاهی آسمان با ابراهیم و اسحق و یعقوب بر سر یک سفره خواهند نشست، اما فرزندان این پادشاهی به تاریکی بیرون افکنده خواهند شد." همچنین مرقس ۱۴: ۲۵ "آمین، به شما می‌گویم که از محصول مو دیگر نخواهم نوشید تا روزی که آن را در پادشاهی خدا تازه بنوشم."

جنس استدلال/قیاس: تبیین مفهومی-تاویلی (تفکیک سلطنت قدسی از سلطنت سیاسی) + استقرای نقلی-تیپولوژیک (بشارات انبیا درباره سلطنت ظهور بعد در همه ادوار) + قیاس استثنایی/منفصل حقیقی «یا سلطنت = قهر سیاسی محسوس—منافی ابتلاء و با شواهد ناساز؛ یا سلطنت = قاهریت ربّانی و احاطه مظهری—حتی مع ذل ظاهر اصحاب ⇒ ثانی(«، با ابتدای علی بر قاعده «مظاهر = مطالع اسماء و صفات»، لذا حمل جمیع صفات—از جمله سلطنت—بر همه مظاهر.

صورت‌بندی منطقی:

- P₁. در احادیث مأثور، برای قائم، سلطنتی وعده داده شده است.
- P₂. در واقعیت خارجی، هیچ سلطنت ظاهری برای قائم تحقق نیافته، بلکه بالعکس، اصحاب او در مذلت و محنت‌اند.
- P₃. سلطنت مذکور در کتب آسمانی امری حقیقی است و در آن شکی نیست.
- P₄. این سلطنت، از نوع سلطنت و حکومت ظاهری‌ای نیست که هر نفسی آن را درک کند (یعنی سلطنت باطنی، معنوی، یا متعالی است).
- P₅. تمام پیامبران پیشین هنگام بشارت به ظهور بعد، سلطنت ظهور آینده را نیز ذکر کرده‌اند؛ این سلطنت، خاص قائم نیست بلکه ویژگی همه مظاهر پیشین و بعدی است.
- P₆. مظاهر الهی، مظاهر اسماء و صفات غیبیه و مطالع اسرار الهیه‌اند، لذا مفاهیم مانند سلطنت در مورد آن‌ها باید بر مبنای شئون قدسی‌شان تفسیر شود.
- C. بنابراین، سلطنت قائم حق است، اما نه به معنای سلطنت ظاهری سیاسی؛ بلکه سلطنتی قدسی، معنوی، و باطنی است که به همه مظاهر الهیه (نه فقط قائم) تعلق دارد و با فهم ظاهری ناس قابل درک نیست.

تحلیل فلسفی، الهیاتی

در این فقره، حضرت بهاء‌الله به مسئله‌ای پاسخ می‌گویند که نه فقط یک پرسش اعتقادی بلکه معضلی فلسفی-الهیاتی و هرمنوتیکی در فهم ظهورات دینی است: اگر در متون مقدس پیشین، سلطنت برای قائم موعود وعده داده شده، چرا تحقق آن در عرصه‌ی تاریخی و اجتماعی، برعکس آن بوده است؟ پاسخ ایشان تکیه بر تفاوت معنای ظاهر و معنای باطن دارد، اما این تمایز تنها یک تمهید تاویلی ساده نیست، بلکه دارای لوازم عمیق فلسفی و وجودی است. در این تحلیل سه سطح از تأویل قابل تمایز است:

در سطح فلسفی، این متن ناظر به تمایز بنیادینی است میان وجود و نمود، یا به تعبیر هگلی، میان Wesen (ذات) و Erscheinung (ظهور). سلطنت قائم، آن گونه که در متون مقدس وعده داده شده، بر سطحی از واقعیت دلالت دارد که از تجربه‌ی معمول انسانی فراتر است. این سلطنت در سطح وجود قدسی (hierophanic being) تحقق یافته است، نه در سطح نظم سیاسی تاریخی. بنابراین، تمایز میان «حکومت سیاسی» و «سلطنت معنوی» نه یک تمهید توجیهی، بلکه تفکیکی هستی‌شناختی است که از جایگاه انبیا به مثابه‌ی مظاهر اسماء الهی ناشی می‌شود. در نتیجه، اگر حقیقت انبیا، مظاهر ذات و صفات الهی است، پس صفاتی چون سلطنت، علم، قدرت، و عظمت در ایشان به نحوی وجودی و مابعدالطبیعی تحقق می‌یابد، نه لزوماً در شکل متعارف یا عرفی آن.

از منظر الهیاتی، استدلال حضرت بهاء‌الله بر پایه‌ی یک اصل بنیادی در الهیات بابی-بهائی است: وحدت جوهری مظاهر الهی. عبارت «نه این است که سلطنت فقط به قائم تعلق دارد، بلکه همه مظاهر دارای این شأن‌اند» در واقع تأکیدی است بر تداوم و اتحاد صفاتی که از طریق هر مظهر الهی متجلی می‌شود. در این دستگاه الهیاتی، صفات خداوند، چون سلطنت، تنها از طریق مظاهر جلوه می‌یابند، و این جلوه‌گری امری ذاتی به حقیقت نبی است، نه تابع ظهور آن در مناسبات قدرت و سیاست. بنابراین، سلطنت وعده‌داده‌شده، به معنای حق فرمانروایی تکوینی و تشریعی است که در ذات مظهر الهی نهفته است و نه تابع شرایط سیاسی و اجتماعی ظهور.

از منظر هرمنوتیکی، حضرت بهاء‌الله در این فقره دست به بازتعریف معناشناسی دین می‌زنند. آنچه در متون پیشین به زبان سلطنت بیان شده است، باید با رجوع به جایگاه متکلم، سیاق کلام، و قصد قدسی آن تأویل گردد. این نگاه تاویلی به

گونه‌ای است که میان «متن» و «حقیقت آن متن» فاصله می‌نهد و بر لزوم تفسیر وجودی و معرفت‌شناختی از مفاهیم دینی تأکید دارد. واژه‌ی سلطنت در این رویکرد به معنای سیاسی-حکومتی محدود نمی‌ماند، بلکه ناظر است به سلطه‌ی وجودی نور الهی بر عوالم هستی، به نحوی که فهم عرفی انسان‌ها توان درک آن را ندارد «هر نفسی آن را ادراک نمی‌کند». در اینجا هرمنوتیک قدسی‌ای در کار است که معنا را وابسته به درک شهودی، قلبی، و باطنی می‌سازد و نه صرف خوانش لفظی یا تاریخی.

بند ۱۱۴: سلطنت موعود = احاطه باطنی ربّانی و مستقل از ظهور استیلائی ظاهری؛ تمثیل به سیره آغازین رسول و تکذیب علما

"و دیگر آنکه مقصود از سلطنت، احاطه و قدرت آن حضرت است بر همه ممکنات و خواه در عالم ظاهر به استیلائی ظاهری ظاهر شود یا نشود. و این بسته به اراده و مشیت خود آن حضرت است. و لیکن بر آن جناب معلوم بوده که سلطنت و غنا و حیات و موت و حشر و نشر که در کتب قبل مذکور است مقصود این نیست که الیوم این مردم احصاء و ادراک می نمایند. بلکه مراد از سلطنت سلطنتی است که در ایام ظهور هر یک از شمس حقیقت بنفسه لنفسه ظاهر می شود و آن احاطه باطنیه است که به آن احاطه می نماید کلّ من فی السموات و الارض را، و بعد به استعداد کون و زمان و خلق در عالم ظاهر به ظهور می آید چنانچه سلطنت حضرت رسول حال در میان ناس ظاهر و هویدا است. و در اَوّل، امر آن حضرت آن بود که شنیدید. چه مقدار اهل کفر و ضلال که علمای آن عصر و اصحاب ایشان باشند بر آن جوهر فطرت و سادج طینت وارد آوردند. چه مقدار خاشاک ها و خارها که بر محلّ عبور آن حضرت ریختند. و این معلوم است که آن اشخاص به ظنون خبیثه شیطانیّه خود ادّیت به آن هیکل ازلی را سبب رستگاری خود می دانستند زیرا که جمیع علمای عصر به مثل عبدالله اَیّی و ابو عامر راهب و کعب بن اشرف و نصر بن حارث، جمیع آن حضرت را تکذیب نمودند و نسبت به جنون و افترا دادند و نسبت هائی که نَعُوذُ بِاللّهِ مِنْ أَنْ یَجْرِیَ بِهِ الْمَدَادُ أَوْ یَتَحَرَّکَ عَلَیْهِ الْقَلَمُ او یَحْمِلَهُ الْأَلَوَاحُ. بلی، این نسبت ها بود که سبب ایذای مردم نسبت به آن حضرت شد. و این معلوم و واضح است که علمای وقت اگر کسی را ردّ و طرد نمایند و از اهل ایمان ندانند چه بر سر آن نفس می آید چنانچه بر سر این بنده آمد و دیده شد."

Furthermore, by sovereignty is meant the all-encompassing, all-pervading power which is inherently exercised by the Qá'im whether or not He appear to the world clothed in the majesty of earthly dominion. This is solely dependent upon the will and pleasure of the Qá'im Himself. You will readily recognize that the terms sovereignty, wealth, life, death, judgment and resurrection, spoken of by the scriptures of old, are not what this generation hath conceived and vainly imagined. Nay, by sovereignty is meant that sovereignty which in every dispensation resideth within, and is exercised by, the person of the Manifestation, the Daystar of Truth. That sovereignty is the spiritual ascendancy which He exerciseth to the fullest degree over all that is in heaven and on earth, and which in due time revealeth itself to the world in direct proportion to its capacity and spiritual receptiveness, even as the sovereignty of Muhammad, the Messenger of God, is today apparent and manifest amongst the people. You are well aware of what befell His Faith in the early days of His dispensation. What woeful sufferings did the hand of the infidel and erring, the divines of that age and their associates, inflict upon that spiritual Essence, that most pure and holy Being! How abundant the thorns and briars which they have strewn over His path! It is evident that wretched generation, in their wicked and satanic fancy, regarded every injury to that immortal Being as a means to the attainment of an abiding felicity; inasmuch as the recognized divines of that age, such as 'Abdu'lláh-i-Ubayy, 'Abú-'Ámir, the hermit, Ka'b-Ibn-i-Ashraf, and Nadr-Ibn-i-Háarith, all treated Him as an impostor, and pronounced Him a lunatic and a calumniator. Such sore accusations they brought against Him that in recounting them God forbiddeth the ink to flow, Our pen to move, or the page to bear them. These malicious imputations provoked the people to arise and torment Him. And how fierce that torment if the divines of the age be its chief instigators, if they denounce Him to their followers, cast Him out from their midst, and declare Him a miscreant! Hath not the same befallen this Servant, and been witnessed by all?

عبدالله اَبی

عبدالله فرزند ابی بن سلول، کنیه اش ابو حباب و از مردم قبیله خزرج و ساکن مدینه بود. او برادر رضاعی عثمان بن عفان و پدر جمیله همسر حنظله غسیل الملائکه است.

گرچه عبدالله ابن ابی بعد از ایمان آوردن یثربی ها مسلمان شد لکن در دل او مرض نفاق بود به گونه ای که از او با عنوان سرور منافقین صدر اسلام نام برده می شود.

عبدالله بن ابی نقش بسیار مهمی در تحریک یهودیان مدینه در شکستن پیمان با مسلمانان داشت که باعث جنگهایی نیز شد. اصولاً در هر فتنه ای در مدینه نام عبدالله ابی در لیست فتنه گران هم وجود دارد. در ساخت مسجد ضرار با تحریک ابو عامر نقش بسزایی داشت.

از طرفی عبدالله بن عبدالله بن ابی فرزند او به رسول خدا مومن و نسبت به پدرش نفرت شدیدی داشت لکن به امر دین و رسول خدا به پدرش احترام می گذاشت اما از مواضع او هرگز پیروی نمی کرد روزی در پی نفاق سخت از پدرش، نزد رسول خدا آمد و گفت: شنیده ام که می خواهی پدرم را به کیفر آنچه گفته است بکشی؛ اگر چنین است مرا امر بفرما تا او را بکشم و سرش را نزد تو آورم چرا که می ترسم دیگری را مامور کشتن او کنی و من نتوانم کشنده پدرم را ببینم که در میان مردم راه می رود و او را بکشم. حضرت رسول فرمودند: با وی مدارا می کنیم و تا در میان ماست با وی به نیکی رفتار خواهیم کرد و بدینوسیله عبدالله را از کشتن پدر منصرف نمود. نقل است که او در نبرد فتح مصر تحت رهبری عمرو عاص شرکت داشته و بعدها بر بخشی از مصر تحت حکومت او حکمرانی کرده است و بعد از خلعت عمرو عاص از حکومت مصر توسط عثمان به جای او والی مصر شده است.

در مجمع البیان می گوید: این آیات درباره عبدالله بن ابی منافق و همفکرانش نازل شده، و جریان از این قرار بود که به رسول خدا خبر دادند قبیله بنی المصطلق برای جنگ با آن جناب لشکر جمع می کنند، و رهبرشان حارث بن ابی ضرار پدر زن خود آن حضرت، یعنی پدر جویریّه، است. رسول خدا چون این را بشنید با لشکر به طرفشان حرکت کرد، و در یکی از مزرعه های بنی المصطلق که به آن مریسیع می گفتند، و بین دریای سرخ و سرزمین قدید قرار داشت با آنان برخورد نمود، دو لشکر به هم افتادند و به قتال پرداختند. لشکر بنی المصطلق شکست خورد، و پا به فرار گذاشت، و جمعی از ایشان کشته شدند. رسول خدا اموال و زن و فرزندشان را به مدینه آورد. در همین بینی که رسول خدا بر کنار آن آب لشکرگاه کرده بود، ناگهان آبرسان انصار از يك طرف، و اجیر عمر بن خطاب که نگهبان اسب او و مردی از بنی غفار بود از طرف دیگر کنار چاه آمدند تا آب بکشند. سنان جهنمی آبرسان انصار و هجاء بن سعید غلام عمر (به خاطر اینکه دلوشان به هم پیچید) به جان هم افتادند، جهنی فریاد زد ای گروه انصار، و هجاء غفاری فریاد برآورد ای گروه مهاجر (کمک کمک). مردی از مهاجرین به نام جعال که بسیار تهی دست بود به کمک هجاء شتافت (و آن دو را از هم جدا کرد). جریان به گوش عبدالله بن ابی رسید، به جعال گفت: ای بی حیای هتاک چرا چنین کردی؟ او گفت چرا باید نمی کردم، سر و صدا بالا گرفت تا کار به خشونت کشید، عبدالله گفت: آن کسی که باید به احترام او سوگند خورد، چنان گرفتارت بکنم که دیگر، هوس چنین هتاک را نکنی. عبد الله بن ابی در حالی که خشم کرده بود به خویشاوندانی که نزدش بودند - که از آن جمله زید بن ارقم بود - گفت: مهاجرین از دیاری دیگر به شهر ما آمده اند، حالا می خواهند ما را از شهرمان بیرون نموده با ما در شهر خودمان زور آزمایی می کنند، به خدا سوگند مثل ما و ایشان همان مثلی است که آن شخص گفت: (سمن کلبک یا کلبک - سگت را چاق کن تا خودت را هم بخورد). آگاه باشید به خدا اگر به مدینه برگشتیم تکلیفمان را یکسره خواهیم کرد، آن کس که (عزیزتر) است ذلیل تر را بیرون خواهد نمود، و منظورش از کلمه عزیزتر خودش، و از کلمه (ذلیل تر) رسول خدا بود. سپس رو به حاضران کرد، و گفت: این کاری است که شما خود بر سر خود آوردید، مهاجرین را در شهر خود جای دادید، و اموالتان را با ایشان تقسیم کردید، امروز مزدش را به شما می دهند، به خدا اگر پس مانده غذایتان را به جعال ها نمی دادید، امروز سوار گردنتان نمی شدند، و گرسنگی مجبورشان می کرد از شهر شما خارج گشته به عشایر و دوستان خود ملحق شوند. در میان حاضران از قبیله عبد الله، جوان نوری بود به نام (زید بن ارقم) وقتی او این سخنان را شنید گفت: به خدا سوگند ذلیل و بی کس و کار تویی که حتی قومت هم دل خوشی از تو ندارند، و محمد هم از ناحیه خدای رحمان عزیز است، و هم همه مسلمانان دوستش دارند، به خدا بعد از این سخنان که از تو شنیدم تودوست نخواهم داشت. عبدالله گفت: ساکت شو کودکی که از همه کودکان بازیگوش تر بودی.

زید بن ارقم بعد از خاتمه جنگ نزد رسول خدا رفت، و جریان را برای آن جناب نقل کرد. رسول خدا در حال کوچ کردن بود، شخصی را فرستاد تا عبدالله را حاضر کرد، فرمود: ای عبدالله این خبرها چیست که از ناحیه تو به من می رسد؟ گفت به خدایی که کتاب بر تو نازل کرده هیچ يك از این حرفها را من نزده ام، و زید به شما دروغ گفته. حاضرین از انصار عرضه داشتند: یا رسول الله او ریش سفید ما و بزرگ ما است، شما سخنان يك جوان از جوانان انصار را درباره او نپذیر،

ممکن است این جوان اشتباه ملتفت شده باشد، و سخنان عبدالله را نفهمیده باشد. رسول خدا عبدالله را معذور داشت، و زید از هر طرف از ناحیه انصار مورد ملامت قرار گرفت.

رسول خدا قبل از ظهر مختصری قیلوله و استراحت کرد و سپس دستور حرکت داد. اسید بن حضیر به خدمتش آمد، و آن جناب را به نبوت تحیت داد، (یعنی گفت السلام علیک یا نبی الله)، سپس گفت: یا رسول الله! شما در ساعتی حرکت کردی که هیچ وقت در آن ساعت حرکت نمی کردی؟ فرمود: مگر نشنیدی رفیقان چه گفته؟ او پنداشته اگر به مدینه برگردد عزیزتر ذلیل تر را بیرون خواهد کرد. اسید عرضه داشت: یا رسول الله تو اگر بخواهی او را بیرون خواهی کرد، برای اینکه او به خدا سوگند ذلیل است و تو عزیزی. آنگاه اضافه کرد: یا رسول الله! با او مدارا کن، چون به خدا سوگند خدا تو را وقتی گسیل داشت که قوم و قبیله این مرد داشتند مقدمات پادشاهی او را فراهم می کردند، تا تاج سلطنت بر سرش بگذارند، و او امروز ملک و سلطنت خود را در دست تو می بیند.

پسر عبدالله بن ابی - که او نیز نامش عبدالله بود - از ماجرای پدرش با خبر شد، نزد رسول خدا آمد، و عرضه داشت: یا رسول الله! شنیده ام می خواهی پدرم را به قتل برسانی، اگر چنین تصمیمی داری دستور بده من سر او را برای تو بیاورم، چون به خدا سوگند خزرج اطلاع دارد که من تا چه اندازه نسبت به پدرم احسان می کنم، و در خزرج هیچ کس به قدر من احترام پدر را رعایت نمی کند، و من ترس این را دارم که غیر مرا مأمور این کار بکنی، و بعد از کشته شدن پدرم، نفسم کینه توزی کند، و و اجازه ندهد قاتل پدرم رازنده ببینم که در بین مردم رفت و آمد کند، و در آخر وادارم کند او را که يك مرد مسلمان با ایمان است به انتقام پدرم که مردی کافر است بکشم، و در نتیجه اهل دوزخ شوم. حضرت فرمود: نه، برو و همچنان با پدرت مدارا کن، و مادام که با ما است با او نیکو معامله نما.

می گویند: رسول خدا در آن روز تا غروب و شب را هم تا صبح لشکر را به پیش راند، تا آفتاب طلوع کرد و حتی تا گرمای آفتاب استراحت نداد، آنگاه مردم را پیاده کرد، و مردم آن قدر خسته بودند که روی خاک افتادند، و به خواب رفتند، و آن جناب این کار را نکرد مگر برای اینکه مردم مجال گفتگو درباره عبدالله بن ابی را نداشته باشند.

آنگاه مردم را حرکت داد تا به چاهی در حجاز رسید، چاهی که کمی بالاتر از بقیع قرار داشت، و نامش (بقعاء) بود. در آنجا بادی سخت وزید، و مردم بسیار ناراحت و حتی دچار وحشت شدند، و ناچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آن شب گم شد. حضرت فرمود: منافقی عظیم امروز در مدینه مرد، بعضی از حضار پرسیدند: منافق عظیم چه کسی بوده؟ فرمود: رفاعه. مردی از منافقین گفت: چگونه دعوی می کند که من علم غیب دارم، آن وقت نمی داند شترش کجا است؟ آن کسی که به وحی برایش خبر می آورد چرا به او نمی گوید شتر کجا است؟ در همان موقع جبرئیل نزد آن جناب آمد، و گفتار آن منافق را و نیز محل شتر را به وی اطلاع داد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هر دو خبر را به اصحابش اطلاع داد، و فرمود: من ادعا نمی کنم که علم به غیب دارم، من غیب نمی دانم، و لیکن خدای تعالی به من خبر داد که آن منافق چه گفت و شترم کجا است. شتر من در دره است. اصحاب رفتند و شتر را در همانجا که فرموده بود یافته با خود آوردند، و آن منافق هم ایمان آورد.

و همین که لشکر به مدینه برگشت دیدند رفاعه بن زید در تابوت است، و او فردی از قبیله بنی قینقاع، و از بزرگان یهود بود که در همان روز مرده بود.

زید بن ارقم می گوید: بعد از آنکه رسول خدا به مدینه رسید من از شدت اندوه و شرم خانه نشین شدم، تا آنکه سوره منافقون در تصدیق زید، و تکذیب عبدالله بن ابی نازل شد. آنگاه رسول خدا گوش زید را گرفته او را از خانه اش بیرون آورد، و فرمود: ای پسر! زیانت راست گفت، و گوشت درست شنیده بود، و دلت درست فهمیده بود، و خدای تعالی در تصدیق آنچه گفتی قرآنی نازل کرد.

عبد الله بن ابی در آن موقع در نزدیکی های مدینه بود، و هنوز داخل مدینه نشده بود، همین که خواست وارد شود، پسرش عبدالله بن عبدالله بن ابی سر راه پدر آمد، و شتر خود را در وسط جاده خوابانید، و از ورود پدرش جلوگیری کرد، و به پدر گفت: وای بر تو این چه کاری بود که کردی؟ و به پدر خود گفت: به خدا سوگند جز با اذن رسول خدا نمی توانی و نمی گذارم داخل مدینه شوی، تا بفهمی عزیزتر کیست، و ذلیل تر چه کسی است. عبدالله شکایت خود از پسرش را به رسول خدا پیام داد. رسول خدا شخصی را فرستاد تا به پسر او بگوید مزاحم پدرش نشود. پسر گفت: حالا که دستور رسول خدا رسیده کاری به کارت ندارم. عبدالله بن ابی داخل مدینه شد، و چند روزی بیش نگذشت که بیمار شد و مرد.

وقتی سوره منافقون نازل شد، و دروغ عبدالله برملا گشت، مردم به اطلاعش رساندند که چند آیه شدید اللحن درباره ات نازل شده، مقتضی است نزد رسول خدا روی تا آن جناب برای استغفار کند، عبدالله در پاسخ سری تکان داد، و گفت: به من گفتید به او ایمان آورم، آوردم. تکلیف کردید زکات مالم را بده مدام، دیگر چیزی نمانده که بگویند برایش

سجده هم بکنم. و در همین سر تکان دادنش این آیه نازل شد که : (و اذا قيل تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤسهم... لا يعلمون).

ابو عامر راهب

ابو عامر که نصرانی بودنش در جاهلیت نیز گزارش شده، به رهبانیت روی آورده بود؛ لباس خشن می پوشید و از دانش اهل کتاب نیز آگاهی داشت؛ از همین رو به «راهب» معروف بود. پس از هجرت به جهت عدم پذیرش اسلام به فرموده پیامبر او را فاسق (کسی که از طاعت خدا و دین حنیف خارج شده) خواندند. پس از جنگ بدر، وی همراه با چندین نفر از اهل قبیله اش به مکه فرار کرد و مشرکان مکه را همواره به جنگ با پیامبر صلی الله علیه و آله تشویق می کرد. ابو عامر در غزوه احد در سپاه مشرکان حضور داشت و می کوشید انصار را در این غزوه با خود همراه سازد که بی نتیجه ماند. این دشمنی همیشه وی با خدا و پیامبر، مورد اشاره آیه ۱۰۷ سوره توبه/۹ نیز هست.

«لَمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ...»

نقل شده که به پیامبر گفت: با هر قومی که با تو بجنگند، همراه خواهم بود. وی تا سال فتح مکه در آنجا بسر برد؛ هنگام فتح مکه به طایف رفت و با اسلام آوردن مردم طایف به شام عزیمت کرد و در آنجا، تنها و مطرود از وطن (نهم یا دهم هجری) در «قَسْرین» مُرد. مرگ وی را به نفرین پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته اند که پس از آمدن ایشان به مدینه ادعا کرد پیرو دین حنیف است و وقتی پیامبر فرمود: من بر این دینم و آن را پی بریایه و پاكَ آورده ام، گفت: خداوند، دروغ گو را مطرود و غریب و تنها بمیراند و پیامبر با گفتن آمین فرمود: خداوند با کسی که دروغ می گوید، چنین کند.

کعب بن اشرف

از بزرگان و ثروتمندان یهود و از مخالفان حضرت رسول اکرم در مدینه بود. پدرش از اعراب بنی نبهان، تیره ای از قبیله طَیّء، و مادرش عقيله، دختر ابو حَقِیق (از بزرگان بنی نَضیر) بود. او چون شاعر بود او را فَحْلُ قَصِیح نامیده اند. او فعالیت های تبلیغاتی و اقتصادی بسیاری بر ضد مسلمانان داشت، و اشعاری درباره ی فساد زنان مسلمان میسُرد، تداوم این دشمنی ها سبب شد که رسول خدا(ص) دستور قتل او را صادر کند. بنا بر روایتی، لفظ طاغوت در آیه ۶۰ سوره نساء به او اشاره دارد.

نضر بن حارث

نضر بن الحارث بن علقمة بن کلدۀ بن عبد مناف، از شیاطین قریش، مردی ظالم، فتنه انگیز و از شدیدترین افراد قریش در دشمنی و تکذیب پیامبر اکرم(ص) و از زنادقه قریش به شمار می رفت. او همواره قریش را بر عداوت پیامبر(ص) تحریک و تحریض می نمود تا از آزار ایشان غافل نشوند. خود او نیز پیوسته پیامبر(ص) را رنجانیده و با آن حضرت دشمنی می کرد. نضر، صاحب نظر و اطلاع از حکایات فارسیان بوده و با مسیحیان و یهودیان نیز ارتباط داشت. در معارضه و مخالفت او با پیامبر آمده است که هر گاه پیامبر(ص)، تبلیغ رسالت می نمود و کلام خدا را بر مردم می خواند، او نیز در مقابله با ایشان قصه و داستان ها و حکایات پادشاهان عجم را بازگو می کرد. نضر بن حارث تلاش های بی وقفه ای را به همراه تعدادی از قریشیان مانند عقبه بن ابی معیط در ممانعت از تبلیغ رسالت پیامبر(ص) انجام می داد. از جمله این تلاش ها یاری جستن آنان از یهودیان مدینه بود. یهودیان پیشنهاد طرح سؤالاتی از پیامبر را به آنان دادند. انتظار پیامبر برای دریافت وحی در خصوص پاسخ به پرسش آنان شیوع حرف های توهین آمیز مردم قریش و بی اعتمادی برخی به پیامبر(ص) گردید که موجبات رنجش ایشان را فراهم نمود. نضر بن حارث از جمله طراحان و هم پیمانان نقشه ی قتل پیامبر اکرم(ص) در دار الندوة شناخته شده است. این توطئه با آگاه شدن پیامبر(ص) و خوابیدن حضرت علی(ع) در بستر ایشان با ناکامی مواجه گردید. در نهایت باید گفت؛ او از آتش افروزان جنگ بدر به شمار می آید. او به همراه عقبه و ابو جهل با نسبت ترس دادن به افرادی؛ چون حارث بن عامر، حکیم بن حزام، و أبا البختری، و علی بن أمیة بن خلف که از حضور در جنگ بدر اکراه داشتند، آنان را ناگزیر به شرکت در این جنگ نمودند. در شرایطی که اسلام هنوز همچون نهالی -نورس و در حال رشد و گسترش بود، و مسلمانان هنوز آسیب پذیر بودند، ضرورت داشت تا دشمنان معاند و توطئه گر که تهدیدی جدی برای جان پیامبر و مسلمانان بودند و مانعی در مسیر تبلیغ دین به شمار می آمدند، از میان برداشته شوند. شاید بتوان گفت از عوامل سرسخت و جدی در مقابله با پیامبر، اسلام و مسلمان نضر بن حارث و عقبه بن ابی معیط بودند که بنابر این گزارش ها هر دو نیز پس از اسارت از میان تمام اسیران اعدام گردیدند. واقعی در «مغازی» مینویسد: "چون پیامبر از بدر

بیرون آمد و به محل اُتیل رسید. اسیران را پیش آن حضرت آوردند ... مقدار گفت این اسیر من است. پیامبر فرمود: گردش را بزن! و آن گاه گفت: خدایا! مقدار را به فضل خودت بی نیاز گردان! علی بن ابیطالب نضر را در اُتیل با شمشیر کشت"

"نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ اَنْ يَجْرِيَ بِهٖ الْيَدَادُ اَوْ يَتَحَرَّكَ عَلَيْهِ الْقَلَمُ اَوْ يَحْمِلَهُ الْاَلَوَاحُ" بیان از جمال اقدس ابھی است که مضمون آن چنین است: پناه میبرم به خدا، هرگز مرکب به نوشتن آن جاری نشود و قلم به شرح و نگارش آن حرکت نکند و صفحات کتب و الواح طاقت و تحمل قبت آن همه اذیت و آزار را ندارد.

جنس استدلال/قیاس: تعریف/تأویل مفهومی («سلطنت» = احاطه لنفسه) + استقرای تاریخی-تیپولوژیک (آغاز ضعیف ظاهری نبوی → غلبه بعدی) + قیاس استثنایی منفصل («یا سلطنت = قهر سیاسی آنی — لازمش بطلان ابتلاء؛ یا سلطنت = احاطه باطنی که گاه متأخر در ظاهر متجلی می شود ⇒ ثانی») و تعلیل ارادی (تجلی ظاهری بسته به مشیت مظهر).

صورت بندی منطقی

- P1. مقصود از سلطنت در متون مقدس، سلطه‌ی وجودی و احاطه‌ی باطنی مظهر الهی بر همه ممکنات است، نه لزوماً سلطنت سیاسی و ظاهری.
- P2. ظهور این سلطنت باطنی تابع اراده و مشیت خود مظهر است و تحقق آن در عالم ظاهر، بسته به شرایط زمان و استعداد خلق است.
- P3. سلطنت واقعی مظاهر الهیه در ایام ظهورشان «بنفسه لنفسه» تحقق می‌یابد، حتی اگر در ظاهر با ذلت، مخالفت یا انکار همراه باشد.
- P4. مثال تاریخی حضرت محمد (ص) نشان می‌دهد که سلطنت باطنی او در ابتدا در ظاهر به صورت مظلومیت و آزار جلوه کرد، اما در واقع، احاطه‌ی باطنی او از آغاز برقرار بود و بعدها نیز در عرصه‌ی تاریخ ظاهر شد.
- P5. انکار و تکذیب پیامبر توسط علمای عصر او (عبداللہ بن ابی، کعب بن اشرف، نضر بن حارث و...) و نسبت دادن او به جنون و افتراء، ناشی از فقدان ادراک معنای حقیقی سلطنت و نبوت بود.
- P6. این علمای ظاهربین، تکذیب خود را به مثابه نشانه‌ای از حقانیت و رستگاری خود تلقی می‌کردند، در حالی که حقیقت امر خلاف آن بود.
- P7. تجربه شخصی حضرت بهاء اللہ نیز شاهده‌ی بر همین الگو است، که طرد و تکفیر توسط علمای معاصر نتیجه همان فهم سطحی و ظاهربینانه است.
- C. بنابراین، سلطنت قائم (و به طور کلی مظاهر الهیه) سلطنتی وجودی و احاطه‌ای است که در باطن تحقق دارد، گرچه ممکن است در ظاهر با تکذیب، طرد و آزار همراه باشد؛ و این تکذیب، ناشی از سوءفهم سطحی و ظاهربینانه‌ی مفاهیم دینی از سوی علما و مردم زمانه است.

بند ۱۱۵: شهادت نبوی به اعظمیت آزار («ما أُوذِيَ نَبِيٌّ مِثْلَ ما أُوذِيَْتُ») و گواهی قرآنی/تاریخی بر شدت اذیت و مقاطعة آغازین

"این است که آن حضرت فرمود: "ما أُوذِيَ نَبِيٌّ بِمِثْلِ ما أُوذِيَْتُ." و در فرقان نسبت ها که دادند و اذیت ها که به آن حضرت نمودند همه مذکور است. فَارْجِعُوا إِلَيْهِ لَعَلَّكُمْ بِمَوَاقِعِ الْأَمْرِ تَطْلِعُونَ. حتی قسمی بر آن حضرت سخت شد که احدی با آن حضرت و اصحاب او چندی معاشرت نمی نمود و هر نفسی که خدمت آن حضرت می رسید کمال اذیت را به او وارد می نمودند."

For this reason did Muhammad cry out: "No Prophet of God hath suffered such harm as I have suffered." And in the Qur'án are recorded all the calumnies and reproaches uttered against Him, as well as all the afflictions which He suffered. Refer ye thereunto, that haply ye may be informed of that which hath befallen His Revelation. So grievous was His plight, that for a time all ceased to hold intercourse with Him and His companions. Whoever associated with Him fell a victim to the relentless cruelty of His enemies.

"ما أُوذِيَ نَبِيٌّ بِمِثْلِ ما أُوذِيَْتُ." حدیث از حضرت رسول است که بحار الأنوار، ج ۳۹، ص ۵۵ آمد است به این مضمون که: هیچ پیامبری اذیت نشد به مانند آنچه که من اذیت شدم.

"فَارْجِعُوا إِلَيْهِ لَعَلَّكُمْ بِمَوَاقِعِ الْأَمْرِ تَطْلِعُونَ" بیان حضرت به الله است به این مضمون که: به قرآن رجوع کنید تا آنکه آگاه شوید به مواقع امر مطلع.

جنس استدلال/قیاس: استقرای نقلی-تاریخی مؤید به نصّ (حدیث/آیات) + استدلال نقلی از اقتدار متون (argument from authority) برای اثبات شدت ابتلاء؛ مواد: مقبولات و متواترات حدیثی، نصوص قرآنی، و قرائن سیره.

صورت بندی منطقی

P₁. پیامبر اسلام در طول حیات خود بیش از سایر انبیا مورد آزار و نسبت های ناروا قرار گرفت (ما أُوذِيَ نَبِيٌّ بِمِثْلِ ما أُوذِيَْتُ).

P₂. در قرآن کریم (فرقان) موارد مختلفی از این آزارها و اتهامات ثبت و ذکر شده است.

P₃. این آزارها نه تنها جسمانی و اجتماعی بودند، بلکه شامل تهمت های همچون جنون، افتراء و انکار وحی نیز می شدند.

P₄. شدت طرد و عزلت پیامبر به گونه ای بود که حتی معاشرت اجتماعی با او برای دیگران دشوار شده بود و هر کسی که به او نزدیک می شد، مورد آزار قرار می گرفت.

P₅. این تجربه ی تاریخی نمونه ای از مواجهه ی امت ها با مظاهر الهی است، به ویژه وقتی پیام آن مظاهر با نظام های مستقر معرفتی و دینی در تضاد قرار می گیرد.

C. بنابراین، تجربه ی پیامبر اسلام در مواجهه با طرد و اهانت، الگویی برای فهم واکنش امت ها به مظاهر الهی است و نشان می دهد که تکذیب، طرد و آزار مظاهر، پدیده ای ساختاری در تاریخ دین است نه انحرافی استثنائی.

بند ۱۱۶: نزول آیه تسلی («وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ...») و تصویر انسداد زمینی/آسمانی چاره به سبب اعراض عام

"در این موقع یک آیه ذکر می نمایم که اگر چشم بصیرت باز کنی تا زنده هستی بر مظلومی آن حضرت نوحه و ندبه نمائی. و آن آیه در وقتی نازل شد که آن حضرت از شدت بلایا و اعراض ناس، به غایت افسرده و دلتنگ بود، جبرئیل از سدره المنتهای قرب نازل شد و این آیه تلاوت نمود: "وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ." که ترجمه آن این است که اگر بزرگ است بر تو اعراض معرضین و سخت است بر تو ادبار منافقین و ایزای ایشان، پس اگر مستطیی و می توانی، طلب کن نقبی در زیر ارض یا نردبانی به سوی آسمان، که تلویح بیان این است که چاره نیست و دست از تو بر نمی دارند مگر آنکه در زیر زمین پنهان شوی و یا به آسمان فرار نمائی."

We shall cite in this connection only one verse of that Book. Shouldst thou observe it with a discerning eye, thou wilt, all the remaining days of thy life, lament and bewail the injury of Muhammad, that wronged and oppressed Messenger of God. That verse was revealed at a time when Muhammad languished weary and sorrowful beneath the weight of the opposition of the people, and of their unceasing torture. In the midst of His agony, the Voice of Gabriel, calling from the Sadratu'l-Muntahá, was heard saying: "But if their opposition be grievous to Thee—if Thou canst, seek out an opening into the earth or a ladder into heaven." The implication of this utterance is that His case had no remedy, that they would not withhold their hands from Him unless He should hide Himself beneath the depths of the earth, or take His flight unto heaven.

"وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ."

و اگر رویگردانی آنان بر تو گران می آید، در صورتی که می توانی نقبی در زمین یا نردبانی در آسمان بجو سوره انعام آیه سی و پنج است که کامل آن چنین است: "وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ" و اگر رویگردانی آنان بر تو گران می آید، در صورتی که می توانی نقبی در زمین یا نردبانی در آسمان بجویی و برای آنان نشانه ای بیاوری و اگر خداوند می خواست آنان را بر طریق هدایت فرا میاورد، پس از نادانان مباش.

در تفسیر میزان علامه طباطبایی مینویسد: حاصل معنای آیه این است که : جا ندارد تو اینقدر در مقابل اعراض آنان متأثر شوی، زیرا دنیا دار اختیار است و دعوت به حق و قبول آن باید در مجرای اختیار جریان یابد، و تو نمی توانی آیه ای تهیه کنی که آنان را بر ایمان آوردن مضطرب و بی اختیار سازی، برای اینکه خداوند چنین ایمانی را از آنان نخواست، بلکه از آنان ایمان به طوع و رغبت و اختیار خواسته است. از همین جهت آیه ای که مردم را مجبور بر ایمان و اطاعت کند نیافریده، و گرنه خودش می توانست چنین کار را بکند، و جمیع افراد بشر را به جبر، مجتمع بر ایمان سازد و در نتیجه این کفار هم، به مؤمنین به تو، ملحق شوند؛ پس، از اینکه اینان اعراض کرده اند اینقدر جزع و ناشکیبی مکن، تا در شمار کسانی که نسبت به معارف الهی جاهل هستند قرار نگیری. و اینکه بعضی ها احتمال داده اند که مراد از جمله (فتاتیه بآیه) این باشد که معجزه ای بالاتر از معجزه قرآن برایشان بیاوری، با سیاق آیه مخصوصاً جمله و (لو شاء الله لجمعهم على الهدى) سازگار نیست، زیرا ظاهر این جمله این است که مراد از این هدایت، هدایت اجباری و اضطراری است. از اینجا ظاهر می شود که مراد از (شاء الله) هم، مشیت تکوینی پروردگار است، و معنایش این است که خدای تعالی به طور هدایت را از آنان بخواهد که مجبور به قبول شده و اختیارشان باطل گردد.

جنس استدلال/قیاس: استناد نقلی (آیه) + قیاس استثنایی منفصل حقیقی («یا راه گریز زمینی/آسمانی هست ⇒ نقض واقع ابتلاء؛ یا هیچ چاره ای جز صبر و استمرار رسالت نیست ⇒ ثانی») با تعلیل تربیتی-ابتلائی (غایت: تسلی نبی و تأکید بر سنت استقامت میان اعراض).

صورت بندی منطقی استدلال

P1. پیامبر اسلام در برهه خاصی از رسالت خویش، به سبب اعراض شدید مردم و طرد منافقین، دچار غایت اندوه و افسردگی شد.

P2. در پاسخ به این وضعیت، وحی الهی توسط جبرئیل نازل شد و آیه ای از قرآن به او ابلاغ شد که می فرماید: "وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَافْعَل." (انعام ۳۵: ۶)

- P₃. این آیه دلالت می‌کند بر اینکه راهی برای فرار از اعراض مردم وجود ندارد مگر آنکه به‌تمامی از جهان فرار کنی، خواه با فرو رفتن در زمین، خواه بالا رفتن به آسمان.
- P₄. معنای ضمنی این آیه آن است که رهایی از آزار و طرد مردم در مسیر رسالت الهی ممکن نیست و باید آن را جزء ذات رسالت دانست.
- C. بنابراین، مظلومیت، طرد، و تحمل بلا در مسیر نبوت، نه انحرافی عرضی، بلکه شرط ساختاری رسالت است و پیام‌آور الهی باید آن را همچون بخش لاینفک از ظهور خود بپذیرد.

تحلیل فلسفی-الهیاتی و هرمنوتیکی

از منظر الهیات رنج (Theodicy of Prophetic Suffering)، این آیه و تفسیر حضرت بهاء‌الله از آن، رنج پیامبر را به‌عنوان تجربه‌ای متافیزیکی و نه تنها اخلاقی یا روان‌شناختی بازخوانی می‌کند. وحی الهی نه برای آرام کردن پیامبر بلکه برای نشان دادن ساختار هستی‌شناسانه رسالت نازل می‌شود: مظلومیت و رنج، نه نشانه‌ی ضعف یا شکست، بلکه خود شکل حضور الهی در عالم انسانی است.

به تعبیر دیگر، این متن مبتنی بر هرمنوتیک تضاد است، جایی که حقیقت الهی در تقابل با افق فهم عرفی بشر و اراده‌ی اجتماعی او ظاهر می‌شود. آیه‌ی مورد نظر به نحوی تلویحی می‌گوید که "فرار از آزار ممکن نیست مگر آن که جهان را ترک کنی"، و این به‌طور هستی‌شناسانه یعنی رسالت الهی از درون با ناسازگاری و طرد توسط مردم همراه است.

از منظر پدیدارشناسی تاریخ دین، می‌توان گفت که این آیه، و تفسیر بهائی از آن، نوعی منطق نفی‌ناپذیر طرد حقیقت را می‌سازد. پیام حق نه تنها مخالفان ظاهری، بلکه ساختارهای معنایی موجود در جامعه را نیز درهم می‌شکند، و از همین رو، حتی وقتی که «کلام خدا» در قالب وحی عرضه می‌شود، بلافاصله طرد و انکار می‌گردد. این طرد، نه صرفاً از افراد نادان، بلکه از سوی حاملان معنا (علماء، متکلمان، فقها) رخ می‌دهد.

به‌لحاظ هرمنوتیکی، حضرت بهاء‌الله با نقل این آیه و ترجمه‌ی تفسیری آن، تأویلی از متن قرآنی عرضه می‌کنند که هم‌زمان هم درون‌متنی (intra-textual) است (زیرا به خود قرآن ارجاع دارد)، و هم فرامتنی (meta-textual)، چرا که به مخاطب امروز، معنایی عمیق‌تر از آنچه در سطح لغوی ظاهر است نشان می‌دهد: پیامبر حتی اگر بخواهد از طرد مردم فرار کند، باید جهان را ترک کند؛ زیرا حقیقت الهی به‌طور ذاتی با طرد درآمیخته است.

این آیه و تفسیر آن، به‌مثابه سنگ‌بنای یک الهیات وجودی از رسالت و مظلومیت عمل می‌کند؛ الهیاتی که بر اساس آن، ظهور حقیقت در تاریخ انسانی، همواره در قالب تجربه‌ی درد، رنج، و انکار جلوه‌گر می‌شود. حضرت بهاء‌الله با این تأویل، مخاطب را فرا می‌خواند که با چشمی بصیرت‌مند به تاریخ نبوت بنگرد، نه برای عبرت سطحی، بلکه برای کشف ساختار پنهان حقیقت در تاریخ، حقیقتی که در طرد و مظلومیت خویش حضور خالص خود را می‌نمایاند.

بند ۱۱۷: تمایز «سلطنتِ ظاهره» (اعترافِ سلاطین و اعزازِ نام) از «سلطنتِ باطنیه» (احاطهٔ دائمی ربّانی بر سموات و ارض)

"و حال امروز مشاهده نما که چقدر از سلاطین به اسم آن حضرت تعظیم می نمایند و چقدر از بلاد و اهل آن که در ظلّ او ساکن اند و به نسبت به آن حضرت افتخار دارند، چنانچه بر منابر و گلدسته ها این اسم مبارک را به کمال تعظیم و تکریم ذکر می نمایند. و سلاطینی هم که در ظلّ آن حضرت داخل نشده اند و قمیص کفر را تجدید ننموده اند ایشان هم به بزرگی و عظمت آن شمس عنایت مقرّ و معترف اند. این است سلطنتِ ظاهره که مشاهده می کنی. و این لابد است از برای جمیع انبیاء که یا در حیات و یا بعد از عروج ایشان به موطن حقیقی ظاهر و ثابت می شود چنانچه الیوم ملاحظه می گردد. و لیکن آن سلطنت که مقصود است لم یزل و لایزال طائف حول ایشان است و همیشه با ایشان است و آبی انفکاک نیابد و آن سلطنتِ باطنیه است که احاطه نموده کلّ من فی السّموات و الارض را."

Consider, how great is the change today! Behold, how many are the Sovereigns who bow the knee before His name! How numerous the nations and kingdoms who have sought the shelter of His shadow, who bear allegiance to His Faith, and pride themselves therein! From the pulpit-top there ascendeth today the words of praise which, in utter lowliness, glorify His blessed name; and from the heights of minarets there resoundeth the call that summoneth the concourse of His people to adore Him. Even those Kings of the earth who have refused to embrace His Faith and to put off the garment of unbelief, nonetheless confess and acknowledge the greatness and overpowering majesty of that Daystar of loving-kindness. Such is His earthly sovereignty, the evidences of which thou dost on every side behold. This sovereignty must needs be revealed and established either in the lifetime of every Manifestation of God or after His ascension unto His true habitation in the realms above. What thou dost witness today is but a confirmation of this truth. That spiritual ascendancy, however, which is primarily intended, resideth within, and revolveth around Them from eternity even unto eternity. It can never for a moment be divorced from Them. Its dominion hath encompassed all that is in heaven and on earth.

"آن سلطنتِ باطنیه است که احاطه نموده کلّ من فی السّموات و الارض را"
خود حضرت بهالّله در کتاب مستطاب اقدس این مسئله را تصریح فرمودند چنانچه میفرمایند: تالله لا نرید ان نتصرّف فی ممالککم بل جئنا لتصرّف القلوب. ائها لمنظر البهآ یشهد بذلک ملکوت الاسماء لو ائتم تفقهون. که مضمون آن چنین است: ما نیامده ایم که ممالک شما را تصرف کنیم ما برای تسخیر قلوب آمده ایم و نظرگاه جمال مبارک این است اگر که بفهمید.

جنس استدلال/قیاس: تعریف تفکیکی مفهومی + قیاس استثنایی منفصل («یا سلطنت = نفوذ سیاسی مرئی—عارض و مؤخر؛ یا سلطنت = احاطه باطنی لنفسه—دائم و غیرمنفک ⇒ ثانی») با استقرای تاریخی مؤیّد (اعزازِ پسینی نام نبی در بلاد و بر منابر).

صورت‌بندی منطقی استدلال

P1. در حال حاضر (زمان نگارش کتاب)، نام و مقام پیامبر اسلام از سوی بسیاری از سلاطین و مردم با احترام فراوان یاد می‌شود، و اسم او بر منابر و گلدسته‌ها در کمال تعظیم ذکر می‌شود.

P2. حتی کسانی که به ظاهر مسلمان نیستند نیز به بزرگی و عظمت پیامبر اسلام معترف‌اند.

P3. این نمونه‌ای است از تحقق سلطنتِ ظاهری پیامبر، که یا در زمان حیات پیامبر، یا بعد از وفات او ظاهر می‌شود.

P4. اما سلطنتی که در آیات مقدسه مقصود اصلی است، نوعی سلطنتِ باطنی است که همواره و بلاانقطاع با پیامبران است و احاطه‌ای وجودی بر عالم دارد.

P5. سلطنت ظاهری، تابع عوامل تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی است و در زمان تحقق آن تفاوت می‌باشد؛ اما سلطنت باطنی همزمان با ظهور پیامبر آغاز می‌شود و از او جدا نمی‌شود.
C. بنابراین، مقصود از سلطنت در آیات و احادیث مقدسه، سلطنت باطنیه است که همزمان با ظهور پیامبر واقع می‌شود، نه سلطنت ظاهری که ممکن است با تأخیر زمانی یا حتی پس از وفات پیامبر تحقق یابد.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

این فراز، یکی از مرکزی‌ترین تأویلات حضرت بهاء‌الله از مفهوم سلطنت پیامبران در متون وحیانی است. این تأویل را می‌توان در سه سطح بررسی کرد:

حضرت بهاء‌الله نوعی تمایز وجودشناختی (ontological distinction) میان دو نوع سلطنت قائل‌اند: سلطنت ظاهری، که در سطح پدیداری، تاریخی، و اجتماعی تحقق می‌یابد، و تابع شرایط زمانی است؛ سلطنت باطنی، که به عنوان حقیقت لاهوتی ظهور تعریف می‌شود و از مقام پیامبر به مثابه مظهر صفات الهی جدایی‌ناپذیر است.

در این تفسیر، سلطنت ظاهری به تعبیر افلاطونی یا فارابی، امری از نوع «نقش» یا «صورت ظاهر» است؛ در حالی که سلطنت باطنی از سنخ «ماهیت» یا «فعلیت وجودی» است. سلطنت باطنیه، به تعبیر حضرت بهاء‌الله، همان احاطه تکوینی و وجودی پیامبر بر عوالم هستی است. این تفسیر در چارچوب الهیات ظهور معنا پیدا می‌کند، جایی که پیامبران نه صرفاً رساننده وحی بلکه حضور عینی اسماء و صفات الهی در جهان‌اند (مطالع اسرار الهیه). از این منظر، سلطنت آنان نه به معنای تصرف سیاسی یا حکمرانی دنیوی، بلکه به معنای تصرف معنوی و نفوذ وجودی در نفوس انسان‌ها و هستی است. این نوع سلطنت همان چیزی است که در الهیات مسیحی گاه به عنوان Reign of God یا در عرفان اسلامی با عنوان سلطنت قلبی اولیاء توصیف می‌شود.

حضرت بهاء‌الله با این تحلیل، یک بازخوانی هرمنوتیکی رادیکال از مفهوم سلطنت در متون دینی انجام می‌دهند. بر خلاف تفسیر عرفی که سلطنت را به معنای سلطه‌ی سیاسی و دنیوی می‌فهمد، ایشان می‌کوشند تا معنای اصیل و باطنی واژه را از درون زبان دینی بیرون بکشند. به تعبیر پل ریکور، این یک «hermeneutics of recovery» است؛ یعنی بازگرداندن معنا به مقام حقیقی آن در ساختار زبان وحی.

این بازخوانی همچنین کارکردی تجدید نظرگرایانه (revisionist) دارد: بسیاری از اعتراضات یا شبهات درباره‌ی عدم تحقق ظاهری وعده‌های الهی (از جمله سلطنت قائم) ناشی از فهم نادرست معنای سلطنت است؛ و تفسیر باطنی، آن اعتراضات را از بنیان برمی‌اندازد.

این فراز، تبلور نوعی الهیات توحیدی و ظهورشناختی است که در آن، مفاهیم عرفی چون سلطنت، غنا، نصرت و غلبه، به ساحت معنوی و متافیزیکی ارتقاء می‌یابند. بهاء‌الله، با تمایز نهادن میان ظهور تاریخی و باطنی پیامبران، از یک سو بنیان احتجاجات سطحی و ظاهرگرا را برمی‌اندازد، و از سوی دیگر، حضور مستمر حقیقت الهی را در ورای تحولات سیاسی و اجتماعی تضمین می‌کند. این تأویل، همزمان نوعی دفاع از عدالت الهی است، و هم پاسخی ساختاری به مسئله‌ی رنج پیامبران و تأخیر ظهور پیروزی آنان در عالم ظاهر.

بند ۱۱۸: «سلطنت» آیه الهی—یک آیه به مثابه سیفِ فصل میان ایمان/کفر و نیز پیونددهنده قلوبِ متفرق

"و از جمله سلطنت آن است که از آن شمس احدیه ظاهر شد. آیا نشنیدی که به یک آیه چگونه میانه نور و ظلمت و سعید و شقیّ و مؤمن و کافر فصل فرمود؟ و جمیع اشارات و دلالات قیامت که شنیدی از حشر و نشر و حساب و کتاب و غیره کلّ به تنزیل همان یک آیه هویدا شد و به عرصه شهود آمد. و همچنین آن آیه مُنزله، رحمت بود برای ابرار، یعنی انفسی که در حین استماع گفتند: "رَبَّنَا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا" و نَقَمْتُ شَدَّ بَرَاءِ فُجَّارٍ، یعنی آنهایی که بعد از استماع گفتند: "سَمِعْنَا وَ عَصَيْنَا." و سیف الله بود برای فصل مؤمن از کافر و پدر از پسر. چنانچه دیده اید آنهایی که اقرار نمودند با آنهایی که انکار نمودند در صدد جان و مال هم بر آمدند. چه پدر ها که از پسر ها اعراض نمودند و چه عاشق ها که از معشوق ها احتراز جستند. و چنان حادث و برنده بود این سیف بدیع که همه نسبت ها را از هم قطع نمود. و از یک جهت ملاحظه فرمائید چگونه وصل نمود. مثل آنکه ملاحظه شد که جمعی از ناس که سال ها شیطان نفس تخم کینه و عدوان ما بین ایشان کاشته بود به سبب ایمان به این امر بدیع منبع چنان متحد و موافق شدند که گویا از یک صلب ظاهر شده اند. کَذَلِكَ يُؤَلِّفُ اللَّهُ بَيْنَ قُلُوبِ الَّذِينَ هُمْ انْقَطَعُوا إِلَيْهِ وَ آمَنُوا بِآيَاتِهِ وَ كَانُوا مِنْ كَوْنِ الْفَضْلِ بِإِيَادِي الْعَزِّ مِنَ الشَّارِبِينَ. و دیگر آنکه چقدر از مردم مختلف العقائد و مختلف المذهب و مختلف المزاج که از این نسیم رضوان الهی و بهارستان قدس معنوی قمیص جدید توحید پوشیدند و از کأس تفرید نوشیدند."

The following is an evidence of the sovereignty exercised by Muhammad, the Daystar of Truth. Hast thou not heard how with one single verse He hath sundered light from darkness, the righteous from the ungodly, and the believing from the infidel? All the signs and allusions concerning the Day of Judgment, which thou hast heard, such as the raising of the dead, the Day of Reckoning, the Last Judgment, and others have been made manifest through the revelation of that verse. These revealed words were a blessing to the righteous who on hearing them exclaimed: "O God our Lord, we have heard, and obeyed." They were a curse to the people of iniquity who, on hearing them, affirmed: "We have heard and rebelled." Those words, sharp as the sword of God, have separated the faithful from the infidel, and severed father from son. Thou hast surely witnessed how they that have confessed their faith in Him and they that rejected Him have warred against each other, and sought one another's property. How many fathers have turned away from their sons; how many lovers have shunned their beloved! So mercilessly trenchant was this wondrous sword of God that it cleft asunder every relationship! On the other hand, consider the welding power of His Word. Observe, how those in whose midst the Satan of self had for years sown the seeds of malice and hate became so fused and blended through their allegiance to this wondrous and transcendent Revelation that it seemed as if they had sprung from the same loins. Such is the binding force of the Word of God, which uniteth the hearts of them that have renounced all else but Him, who have believed in His signs, and quaffed from the Hand of glory the Kawthar of God's holy grace. Furthermore, how numerous are those peoples of divers beliefs, of conflicting creeds, and opposing temperaments, who, through the reviving fragrance of the Divine springtime, breathing from the Ridván of God, have been arrayed with the new robe of divine Unity, and have drunk from the cup of His singleness!

"به یک آیه چگونه میانه نور و ظلمت و سعید و شقیّ و مؤمن و کافر فصل فرمود"

سوره ی زخرف آیه سی و هشت: "حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ" که تفسیر آن این است که کسانی که نور را رها کرده اند و به ظلمت دل بسته اند و شقاوت را به سعادت ترجیح داده و به جای آنکه ایمان آوردند و مومن شوند کفر ورزیدند در روزی که روحشان به سوی حق راجع شود با حسرت و دریغ به شیطان که عبارت از نفس اماره ی و عالم طبیعت بشری است میگوید ای کاش میان من و تو فاصله ای به دوری مشرق و مغرب بود که تو بسیار

همنشین و یار بد اندیشی بر من بودی. و همچنین در سوره ی الفتح آیه ی ۲۵ میفرمایند: "... اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا " یعنی: خدا هرکه را بخواهد در رحمتش درآورد. [و] اگر مؤمنان از کافران جدا بودند یقیناً کافران را به عذابی دردناک عذاب می کردیم

"رَبَّنَا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا"

پروردگارا شنیدیم و اطاعت میکنیم.
سوره بقره آیه ۲۸۵: " أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ " یعنی "پیامبر به آنچه از پروردگارش به او نازل شده، ایمان آورده، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتاب ها و پیامبرانش، ایمان آورده اند [و بر اساس ایمان استوارشان گفتند: میان هیچ یک از پیامبران او فرق نمی گذاریم. و گفتند: شنیدیم و اطاعت کردیم، پروردگارا! آمرزشت را خواهیم و بازگشت [همه] به سوی توست."

بنابراین معلوم میشود که مومن آن کسی است که به خدا و فرشتگان و کتاب ها و پیامبران ایمان بیاورد و فرقی نیز میان پیامبران قائل نشود.

"سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا"

پروردگارا شنیدیم و نافرمانی میکنیم.
در سوره ی بقره آیه نود و سه میفرماید: "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا" و آنگاه که از شما پیمان محکم گرفتیم و [کوه] طور را بر فراز شما برافراشتیم [و گفتیم] آنچه را به شما داده ایم به جد و جهد بگیرید و [به دستورهای آن] گوش فرا دهید گفتند شنیدیم و نافرمانی کردیم.
و در سوره ی نساء آیه چهل و ششم میفرمایند: " مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا " برخی کلمات را از جاهای خود برمی گردانند و با پیچانیدن زبان خود و به قصد طعنه زدن در دین [اسلام با درآمیختن عبری به عربی] می گویند شنیدیم و نافرمانی کردیم.

"كَذَلِكَ يُؤَلِّفُ اللَّهُ بَيْنَ قُلُوبِ الَّذِينَ هُمْ انْقَطَعُوا إِلَيْهِ وَ آمَنُوا بِآيَاتِهِ وَ كَانُوا مِنْ كَوْنِ الْفَضْلِ بِأَيْدِي الْعَرِّ مِنَ الشَّارِبِينَ"
این بیان جمال مبارک جل کبریا است که پس از تشریح و تبیین آثار کلمه الله و آیات الهیه میفرمایند به این مضمون که خداوند بواسطه ی آیات مبارکه خود در بین قلوب مومنین که منقطع و معترف به حقانیت کلمه الله هستند ایجاد الفت و محبت میفرماید و آنها نفوسی هستند که کوثر فضل الهی را از دست عزت مظهر امرالله گرفته و آشامیده اند (قاموس ایقان صفحه ۱۲۹۵)

جنس استدلال/قیاس: استقراء تاریخی-اجتماعی آثاری (بِالْمَثَرِ تُعْرِفُ الشَّجَرَةَ) + قیاس استثنایی منفصل حقیقی («سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» ⇔ «سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا» ⇒ دو سرنوشت) با تعلیل علی-غایی (کارکرد آیه: تفریق نسبت های ناساز/تألیف قلوب منقطع)؛ مواد: مقبولات نقلی، مشاهدات اجتماعی، حدسیات سلوکی.

صورت بندی منطقی

- P1. یک آیه از وحی الهی توانست به تنهایی، میان نور و ظلمت، مؤمن و کافر، سعید و شقی، و حتی پدر و پسر تمایز ایجاد کند.
- P2. تمامی مفاهیمی که در متون مقدسه پیشین درباره قیامت (حشر، نشر، حساب، کتاب) آمده، در همین یک آیه متحقق گشت و از مقام غیب به عرصه شهود آمد.
- P3. این آیه برای مؤمنان، رحمت شد و برای منکران، نعمت و عذاب؛ برای برخی وصل ایجاد کرد، و برای برخی فصل و جدایی.
- P4. این آیه باعث اتحاد مردمانی گوناگون العقیده و پراکنده در مزاج و فرهنگ شد که با تجلی ایمان به وحدت رسیدند.
- P5. این عمل (فصل و وصل) که از یک آیه ناشی شده، مظهر سلطنت حقیقی و باطنی الهی است.
- C. بنابراین، سلطنت الهی پیامبر در درجه نخست در قدرت وحی اوست که به واسطه یک آیه می تواند تمایز هستی شناختی، اخلاقی و اجتماعی ایجاد کند، و تحقق قیامت را در بعد باطنی و معنوی نمایان سازد.

حضرت بهاءالله تأکید می‌فرمایند که وحی الهی—حتی در صورت یک آیه—نه صرفاً بیانی ارشادی یا خطاب، بلکه فعل تکوینی و تغییردهنده‌ی ساختار وجودی است. این یک دیدگاه بسیار اصیل در الاهیات بهائی است که با سنت‌های فلسفه اسلامی و یونانی نیز قابل مقایسه است، به‌ویژه دیدگاه‌هایی که کلام را فعل خالقانه می‌دانند (نظیر امر بین الکاف و التون در قرآن و λόγος در فلسفه رواقی و نوافلاطونی).

آیه‌ای که قدرت «فصل» دارد، همچون «شمشیر الهی» عمل می‌کند. اما این شمشیر، نه فیزیکی بلکه متافیزیکی است—قدرت تمایزبخشی به نفوس. در نتیجه، کلمه الهی از سنخ فعل وجودی است و در ذات هستی رخنه می‌کند. در سنت ادیان ابراهیمی، قیامت پدیده‌ای آینده‌نگر و خطی است، اما حضرت بهاءالله آن را به عنوان رویدادی وجودی و تحقق‌پذیر در لحظه نزول وحی بازتعریف می‌کنند. از نظر ایشان، مفاهیمی چون حساب، کتاب، حشر و نشر، نمادهایی برای تأثیرات درونی وحی‌اند که در هر دور نبوت با نزول آیات الهی محقق می‌شود. با این تفسیر، آیه به مثابه ظرف و تجلیگاه قیامت است و قیامت نه یک پایان فیزیکی برای جهان، بلکه یک آغاز معرفتی و وجودی برای مؤمنان است. حضرت بهاءالله از دو وجه به آیه وحیانی می‌نگرند: از یک سو، فصل اجتماعی و وجودی (پدر از پسر، عاشق از معشوق) که نشان از توان‌زدایی از پیوندهای سنتی دارد، و از سوی دیگر، وصل قلوب پراکنده که نشان از توان‌افزایی در تأسیس جماعت ایمانی دارد.

این دو عملکرد متقابل (فصل و وصل) در واقع کارکرد هر پیام وحیانی است: ساختارشکنی پیشین و بنیان‌گذاری نو. در زبان ریکور، این «قدرت پویای نماد» است که هم درهم می‌شکند و هم می‌سازد. این تأویل، معنای سلطنت را از مفهوم سیاسی به مفهوم قدرت بازآفرینی وجودی و اجتماعی بازتعریف می‌کند. در این فراز، حضرت بهاءالله با تمرکز بر تأثیر تکوینی یک آیه وحیانی، حقیقت سلطنت الهی را نه در قالب‌های زمینی، بلکه در تحول نفوس، تجزیه و تحلیل اخلاقی جامعه، و تحقق قیامت در باطن انسان تبیین می‌فرمایند. این دیدگاه، همزمان با رد سلطنت سیاسی به‌عنوان مقیاس سنجش پیامبران، تأکیدی بر قدرت تحول‌آفرین کلمه‌ی الهی دارد. چنین قرائتی، وحی را نیروی هستی‌شناختی و قیامت را رویدادی روان‌شناختی و اجتماعی معرفی می‌کند، و به زبان فلسفی، پیوندی میان معنا، وجود، و جامعه برقرار می‌سازد.

بند ۱۱۹: تأویل نمادین حدیث «گرگ و میش» به آشتی اضداد و الفتِ قلوب در ظلّ امر الهی؛ نقد انتظارِ ظاهربینانه
وقوع حیوانی حدیث

"این است معنی حدیث مشهور که فرموده گرگ و میش از یک محلّ می خورند و می آشامند. و حال نظر به عدم معرفت این جهال فرمائید، به مثل امم سابقه هنوز منتظرند که کی این حیوانات بر یک خوان مجتمع می شوند. این است رتبه ناس. گویا هرگز از جام انصاف ننوشیده اند و هرگز در سبیل عدل قدم نگذاشته اند. از همه گذشته این امر و قوعش چه حسنی در عالم احداث می نماید؟ فَنِعْمَ مَا نُزِّلَ فِي شَأْنِهِمْ: "لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا.""

This is the significance of the well-known words: "The wolf and the lamb shall feed together."

Behold the ignorance and folly of those who, like the nations of old, are still expecting to witness the time when these beasts will feed together in one pasture! Such is their low estate. Methinks, never have their lips touched the cup of understanding, neither have their feet trodden the path of justice. Besides, of what profit would it be to the world were such a thing to take place? How well hath He spoken concerning them: "Hearts have they, with which they understand not, and eyes have they with which they see not!"

"حدیث مشهور که فرموده گرگ و میش از یک محلّ می خورند و می آشامند"

قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: بنا يفتح الله وبنا يختم الله وبنا يمحو ما يشاء وبنا يثبت وبنا يدفع الله الزمان الكلب، وبنا ينزل الغيث، فلا يغرنكم بالله الغرور، ما أنزلت السماء قطرة من ماء منذ حبسه الله عز وجل ولو قد قام قائمنا لأنزلت السماء قطرها، ولا خرجت الأرض نباتها، ولذهبت الشحناء من قلوب العباد، واصطلحت السباع والبهايم، حتى تمشي المرأة بين العراق إلى الشام، لا تضع قدميها إلا على النبات، وعلى رأسها زيلها لا يهيجها سبع ولا تخافه. (بحارالانوار، جلد ۵۲، صفحه ۳۱۶ و در جلد ۱۰ صفحه ۱۰۴ نیز همین حدیث مجدد ذکر شده است.)

حدیث دیگری بر همین مضمون نیز موجود است که امیرالمومنین می فرماید: قائم فرمانداران را به شهرها میفرستد تا به عدالت بین مردم حکم کنند. گوسفند یا گرگ یکجا خواهند بود، بچه ها با عقرب و مار بازی میکنند، بدون آزار و اذیت... بدی میرود و خوبی باقی میماند. رونق کشاورزی بی اندازه می شود. زنا، شرب خمر و ربا رخت برمی بندد، مردم به عبادت، شریعت و دیانت روی می آورند، نماز جماعت رونق میگیرد. عمرها طولانی می شود، امانات اداء میشود، درختان پرمیوه میشوند، برکت فراوان میگردد، اشرار نابود میشوند، اخیار باقی میمانند، دشمنان اهل بیت باقی نمی مانند. (منتخب الاثر، مکتب داورى، ص ۵۹۴، لطف الله صافی گلپایگانی به نقل از کشف الاستار)

"فَنِعْمَ مَا نُزِّلَ فِي شَأْنِهِمْ: "لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا."

چه خوب نازل شده در شان آنها – این آیه از سوره ی اعراف آیه ۱۷۹: از برای آنان قلبهایی است که با آن درک حقایق را نمیکند و از برای آنان چشمانی هست اما با آن نمی بینند.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی-نمادین + قیاس خُلف/تقلیل به محال («اگر مراد اجتماع حیوانات باشد، چه حسن تربیتی/هدایتی دارد؟» ⇒ باطل) + استنادِ نقلی تأییدی («لهم قلوب لا يفقهون بها...») + استقرای تاریخی رفتارِ امم سابق در ظاهربینیِ علائم.

صورت بندی منطقی

- P1. حدیث مشهوری وجود دارد که در آن گفته شده است: «گرگ و میش از یک محل می خورند و می آشامند».
- P2. مردمان فاقد بصیرت، این حدیث را در معنای ظاهری آن درک می کنند و منتظرند که در واقعیت فیزیکی، حیواناتی چون گرگ و میش بر یک سفره جمع شوند.
- P3. این انتظار ظاهری ناشی از جهل و فقدان انصاف و عدل در درک معانی عمیق و حیانی است.
- P4. ظاهر شدن چنین امری در عالم حس، فاقد معنای خاصی است و نتیجه ای وجودی یا اخلاقی در پی ندارد.
- P5. قرآن در شأن این گروه می فرماید: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...»
- C. بنابراین، معنا و مقصود حقیقی از احادیث و نشانه های آخرالزمانی، تأویل باطنی و معنوی آن هاست و کسانی که در سطح ظاهر متوقف می مانند، از قوه عقل و بصیرت خویش استفاده نکرده اند.

در حدیث مورد اشاره، «گرگ و میش» نمادهای تمثیلی هستند: گرگ نماد ستیزه‌جویی، خشونت، و طبع درنده است؛ و میش نماد سلم، آرامش، و سادگی. اتحاد آن‌ها در یک سفره نه نشانه‌ای از معجزه حسی، بلکه نشانه تحول کیفی در ساحت انسانی است.

حضرت بهاءالله این حدیث را به معنای امکان تحول نفوس بشری از تعارض و دشمنی به صلح و وحدت می‌فهمند. این امر، نشان سلطنت معنوی پیامبر الهی است که میان انسان‌ها با خصلت‌های متضاد الفت برقرار می‌کند. در واقع، چنین تأویلی در پیوند با مفهوم وحدت در کثرت و صلح جهانی قابل فهم است، که یکی از آموزه‌های بنیادین بهائی است.

حضرت بهاءالله نقدی ریشه‌ای به «ظاهرینی دینی» وارد می‌سازند که خصلتی رایج در ادیان پیشین نیز بوده است. عدم توجه به معنای باطنی احادیث و آیات سبب شده که قوم‌ها منتظر وقایعی شوند که اساساً نه در عالم محسوس، بلکه در عالم باطنی و اخلاقی تحقق می‌یابند. با این رویکرد، بین باطن و ظاهر، عقل و حس تمایز بنیادی نهاده می‌شود. استفاده نکردن از قلبی که فهم کند و چشمی که بصیرت یابد نشانه‌ای از فقدان تأمل عقلی و معنوی است. این نقد به ظاهرگرایان را می‌توان در امتداد سنت عقل‌گرایی در کلام معتزلی و باطنی‌گرایی در سنت اسماعیلی و عرفان اسلامی نیز دید. عبارت «این است رتبه ناس» در واقع نوعی طعن هرمنوتیکی است. حضرت بهاءالله میان انسان به‌عنوان ناس (توده عوام فاقد بصیرت) و انسان مؤمن (صاحب قلب فهیم) تمایز می‌نهند. این رتبه‌بندی از نظر هرمنوتیکی مبتنی بر قابلیت تأویل و درک باطنی است. به عبارتی دیگر، هرمنوتیک بهائی، فهم متن دینی را نه صرفاً با ابزار زبان یا سنت، بلکه با تصفیة قلب، انصاف، و بصیرت معنوی می‌سنجد. کسانی که منتظر ظهورات ظاهری‌اند، در واقع در «درجه ناس» باقی مانده‌اند و از رتبه «عقلاء» یا «اولوالالباب» که قرآن به آن اشاره می‌کند، بی‌بهره‌اند.

این فراز از ایقان نشان می‌دهد که در نظام معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی حضرت بهاءالله، حقیقت وحی در باطن آن نهفته است و کسانی که بر ظاهر متن توقف می‌کنند، به تعبیر قرآنی «قلبی برای فهم و چشمی برای بصیرت» ندارند. این نقد به ظاهرگرایی، تأکید بر انسان‌شناسی عرفانی و دینی بهائی است که در آن قلب فهیم و بصیرت معنوی اساس فهم دین و تحقق وعده‌های الهی دانسته می‌شود.

بند ۱۲۰: «سریع الحساب» و «تبدیل سیئات به حسنات» به مثابه آثار یک آیه؛ تعریف حیات/موت ایمانی و ملاک فصلِ وجودی بر محور اقرار/انکار

"و دیگر آنکه ملاحظه فرمائید به تنزیل همین یک آیه منزله از سماء مشیت چگونه حساب خلاق کشیده شد که هرکس اقرار نمود و اقبال جست حسنات او بر سیئات زیادتی نمود و جمیع خطایای او مغفوّ شد و مغفور آمد. کَذَلِكَ يُصَدِّقُ فِي شَأْنِهِ بَأَنَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ، وَ كَذَلِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ السَّيِّئَاتِ بِالْحَسَنَاتِ لَوْ أَنْتُمْ فِي آفَاقِ الْعِلْمِ وَ انْقَسَى الْحِكْمَةُ تَتَفَرَّسُونَ. و همچنین هر کس از جام حبّ نصیب برداشت از بحر فیوضات سرمدیه و غمام رحمت ابدیه، حیات باقیه ابدیه ایمانیّه یافت و هر نفسی که قبول نمود به موت دائمی مبتلا شد. و مقصود از موت و حیات که در کتب مذکور است موت و حیات ایمانی است. و از عدم ادراک این معنی است که عامّه ناس در هر ظهور اعتراض نمودند و به شمس هدایت مهتدی نشدند و جمال ازلی را مقتدی نگشتند."

Consider how with this one verse which hath descended from the heaven of the Will of God, the world and all that is therein have been brought to a reckoning with Him. Whosoever acknowledged His truth and turned unto Him, his good works outweighed his misdeeds, and all his sins were remitted and forgiven. Thereby is the truth of these words concerning Him made manifest: "Swift is He in reckoning." Thus God turneth iniquity into righteousness, were ye to explore the realms of divine knowledge, and fathom the mysteries of His wisdom. In like manner, whosoever partook of the cup of love, obtained his portion of the ocean of eternal grace and of the showers of everlasting mercy, and entered into the life of faith—the heavenly and everlasting life. But he that turned away from that cup was condemned to eternal death. By the terms "life" and "death," spoken of in the scriptures, is intended the life of faith and the death of unbelief. The generality of the people, owing to their failure to grasp the meaning of these words, rejected and despised the person of the Manifestation, deprived themselves of the light of His divine guidance, and refused to follow the example of that immortal Beauty.

"كَذَلِكَ يُصَدِّقُ فِي شَأْنِهِ بَأَنَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ، وَ كَذَلِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ السَّيِّئَاتِ بِالْحَسَنَاتِ لَوْ أَنْتُمْ فِي آفَاقِ الْعِلْمِ وَ انْقَسَى الْحِكْمَةُ تَتَفَرَّسُونَ"

این چنین الفت میدهد بین قلوب کسانی که قطع کردند به سوی او ایمان آوردند به آیات او و از چشمه فضل از دستان عزت او نوشیدند.

بیان مبارک جمال قدم جل کبریائه است که در در خاتمه بحث از رسیدگی بحساب خلاق فرموده اند که اینگونه خداوند به یک چشم به هم زدن به حساب خلاق میرسد و به محض ارتفاع ندای مظهر امرالله بین مومن و منافق و جاحد و موقن فصل و تمیز حاصل میگردد و از این مطلب ثابت میشود که خداوند سریع الحساب است و خداوند بدینگونه حسنات را میافزاید و سیئات مقبلین را تبدیل به حسنات میفرماید و این معنی را کسی درک میکند که در آفاق علم الهی و انفس حکمت ربانی تفرّس کند و سیر نماید. قاموس ایقان صفحه ۱۲۹۴

"مقصود از موت و حیات که در کتب مذکور است موت و حیات ایمانی است"

برای اینکه این مطلب مشخص شود مثالی میاوریم؛ فرضاً در کتاب انجیل متی فصل هشتم آیه بیست و دوم میفرماید: بگذار مردگان، مردگان را دفن کنند.

از بیان فوق معلوم میشود که حضرت مسیح سخن از مرگ جسمانی نگفته است، بلکه اشاره او به کسانی بود که از لحاظ روحانی مرده بودند، و الا هیچ مرده ای را نمیتواند اموات دگر دفن کنند چرا که دستشان از عالم کوتاه است. بنابراین معلوم میشود که مسیح به آن مرد گفت که افراد دیگری که همچون پدرت به لحاظ روحانی از مردگان محسوبند به امور کفن و دفن او رسیدگی کنند.

همچنین در انجیل یوحنا فصل سه آیه شانزده میخوانیم: زیرا خدا بقدری مردم جهان را دوست دارد که یگانه فرزند خود را فرستاده است تا هرکه به او ایمان آورد، هلاک نشود بلکه زندگی جاوید یابد.

همچنین در سوره آل عمران آیه ۱۶۹ میخوانیم: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ. یعنی هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده اند مرده مپندار بلکه زنده اند که نزد پروردگارشان روزی داده میشوند. در این آیه ی شریفه نیز به حیات ایمانی اشاره شده است و کسانی که به شهادت رسیده اند را به عنوان افرادی که زنده هستند و از مردگان نیستند معرفی کرده است.

حضرت امیرالمومنین نیز میفرماید: "العلماء باقون ما بقى الدهر اعيانهم مفقودة و آثارهم فى القلوب موجودة" یعنی انسان عالم با مرگ جسمی نیمیرد بلکه آثارش در قلوب همیشه موجود است. و در بند بعدی حضرت به الله اشاراتی را میفرماید که همگی دال بر خلق جدیدی است که پس از ایمان بر انسان صورت میگیرد و تو گوئی که مرده ی روحانی زنده میشود.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی نصوص («سريع الحساب»، «يُبَدِّلُ اللَّهُ السَّيِّئَاتِ حَسَنَاتٍ») + قیاس شرطی لزومی («اگر اقرار و اقبال ⇒ ترجیح حسنات و مغفرت/حیات ایمانی؛ اگر انکار ⇒ موت ایمانی»؛)؛ تعمیم قاعده با استقرای نقلی از سنتِ ظهورات و نقدِ ظاهرگرایی در فهم «حیات/موت».

صورت‌بندی منطقی

- P1. یک آیه نازل شده از مشیت الهی سبب تمییز میان مؤمن و کافر، و محاسبه اعمال خلق شد.
- P2. برای کسانی که اقرار کردند و روی به آن آیه آوردند، حسنات بر سیئات غلبه کرد و خطایا بخشوده شد.
- P3. این تحقق بیانگر حقیقت آیه قرآنی است: «سَرِيعُ الْحِسَابِ» و «يُبَدِّلُ اللَّهُ السَّيِّئَاتِ بِالْحَسَنَاتِ».
- P4. هرکه از محبت آن آیه بهره‌مند شد، به حیات ایمانی ابدی دست یافت؛ و هرکه آن را نپذیرفت، دچار موت دائمی شد.
- P5. مقصود از «موت» و «حیات» در کتب مقدسه، مرگ و زندگی ایمانی است، نه جسمانی.
- P6. عموم مردم به دلیل درک نکردن این معنای باطنی، در هر ظهور به انکار حقیقت وحی پرداختند.
- C. پس، قیامت، حساب، موت، و حیات مفاهیمی باطنی‌اند که در پرتو ایمان و اعراض از آیات الهی تحقق می‌یابند، نه در سطح حوادث حسی و بیرونی.

تحلیل فلسفی و معرفت‌شناختی

در این بیان، حضرت بهاءالله نوعی هرمنوتیک تحویل‌گرایانه‌ی باطنی (inner transvaluation) ارائه می‌دهند. حساب، جزا، موت، و حیات نه به‌مثابه رخدادهای آتی در جهان حس، بلکه به‌عنوان رویدادهایی اکتونی و وجودی تفسیر شده‌اند: الف. مفهوم «سريع الحساب» و لحظه‌مندی قیامت: عبارت سریع‌الحساب نه به معنای «شتاب در برپایی حساب پس از مرگ»، بلکه در معنایی عمیق‌تر است: در لحظه‌ی روی آوردن و پذیرش آیه الهی، حساب انسان تعیین می‌گردد. این امر به‌نوعی بازتاب آموزه آگزیستانسیالیستی است که وجود و ارزش در انتخاب‌های اکتونی تجلی می‌یابد. ب. سیئات مبدل به حسنات – ساختار تبدیل اخلاقی:

اشاره به آیه قرآن: "إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ" (الفرقان: ۷۰) حضرت بهاءالله این تبدیل را نه رخدادی صرفاً اخروی، بلکه تأثیر ایمانی در نفس می‌دانند. ایمان واقعی چنان اثر وجودی دارد که نه تنها گذشته را محو می‌کند، بلکه کیفیت آن را به ضد خود مبدل می‌سازد. این نوع تحول را می‌توان با «توبه تحویلی» (metanoia) در سنت‌های عرفانی مقایسه کرد.

ج. موت و حیات – تأویل وجودی در بستر معرفت‌شناختی: در این متن، موت نشانه غفلت از حقیقت و محرومیت از ایمان است، و حیات نشانه اتصال به امر وحیانی. این معنا از حیات و موت در قرآن نیز آمده: "لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا" (یس: ۷۰) "إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْأَمْوَاتِ" (الروم: ۵۲)

این تأویل، نشانه‌ای از پیوستگی سنت هرمنوتیکی بهائی با باطن‌گرایی قرآنی و عرفانی است، جایی که انسان بی‌ایمان زنده نیست – حتی اگر از نظر بیولوژیکی زنده باشد.

فهم قیامت به مثابه واقعه‌ای روانی-معنوی: در اینجا، حضرت بهاءالله قیامت را نه انفجار کیهانی، بلکه انفجاری در عرصه فهم و وجدان می‌دانند. «نزول آیه» به معنای نزول معنا، معنا به مثابه شمشیری در جان، نه جنگی در طبیعت. مشکل ناس: عدم ادراک معانی باطنی

اشاره‌ نهایی به اینکه «عامه ناس» نتوانستند این معنا را دریابند، نقدی است بر افق بسته معرفتی توده‌ها که تنها به ظاهر الفاظ متون دینی می‌نگرند. این نقد، مشابه رویکردهایی در سنت عرفان اسلامی (مانند نقد شبلی و حلاج از عوام) و نیز در فلسفه تأویلی غربی (مثلاً هایدگر یا ریکور) دیده می‌شود که تأکید بر فراموشی هستی/حقیقت در زندگی روزمره دارند. این فراز از ایقان عصاره‌ای از هرمنوتیک توحیدی و وجودی حضرت بهاءالله است، که در آن مفاهیم الهی از صورت‌های جسمانی به معناهای روحانی و از آینده به اکنون ترجمه می‌شوند.

قیامت، حساب، حیات، موت، همه در ساحت رابطه انسان با وحی تعیین می‌شوند. به بیان دیگر، هر لحظه می‌تواند قیامت باشد، اگر آیه‌ای از معنا فرود آید و انسانی آن را به قلب پذیرد یا از آن اعراض کند. این فهم عمیق از دین، تأکید بر درون‌نگری، تعقل، و تجربه حضوری ایمان دارد و به شدت در تقابل با دین‌باوری سطحی و ظاهری قرار می‌گیرد.

بند ۱۲۱: اعلانِ بعث/حشر/حیات و موت از سوی پیامبر و واکنشِ استهزائیِ مشرکان؛ تفسیرِ «خلق جدید» به تجدیدِ ایمانی-وجودی در ظهور

"چنانچه وقتی که سراج محمدی در مشکات احمدیه مشتعل شد بر مردم حکم بعث و حشر و حیات و موت فرمود. این بود که اعلام مخالفت مرتفع شد و ابواب استهزاء مفتوح گشت. چنانچه از زبان مشرکین، روح الامین خبر داده: "و لئن قُلْتُ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ". مضمون آن این است که اگر بگوئی به این مشرکین که شما مبعوث شده اید بعد از مردن، هر آینه می گویند آنهائی که کافر شده اند به خدا و آیات او، نیست این مگر سحری ظاهر و آشکار و هویدا. و در جای دیگر می فرماید: "وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ؟" که ترجمه آن این است که می فرماید: اگر عجب می داری پس عجب است قول کافران و معرضان که می گویند: آیا ما تراب بودیم؟ و از روی استهزاء می گفتند که آیا مائیم مبعوث شدگان؟ این است که در مقام دیگر قهراً لهم می فرماید: "أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ". مضمون آن این است که آیا ما عاجز و مانده شدیم از خلق اول؟ بلکه این مشرکین در شک و شبهه هستند از خلق جدید."

When the light of Qur'anic Revelation was kindled within the chamber of Muhammad's holy heart, He passed upon the people the verdict of the Last Day, the verdict of resurrection, of judgment, of life, and of death. Thereupon the standards of revolt were hoisted, and the doors of derision opened. Thus hath He, the Spirit of God, recorded, as spoken by the infidels: "And if thou shouldst say, 'After death ye shall surely be raised again,' the infidels will certainly exclaim, 'This is nothing but manifest sorcery.'" Again He speaketh: "If ever thou dost marvel, marvelous surely is their saying, 'What! When we have become dust, shall we be restored in a new creation?'" Thus, in another passage, He wrathfully exclaimeth: "Are We wearied out with the first creation? Yet are they in doubt with regard to a new creation!"

سوره هود آیه ۷: "و لئن قُلْتُ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ". و اگر بگوئی شما پس از مرگ برانگیخته خواهید شد قطعاً کسانی که کافر شده اند خواهند گفت که این جز سحری آشکار نیست.

سوره رعد آیه ۵: "وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ؟" و اگر تعجب میکنی پس عجب است حرف کافران که میگویند آیا ما خاک بودیم و آیا خلق جدید شده ایم؟

سوره ق آیه ۱۵: "أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ". آیا ما مانده و عاجز شدیم از خلق اول؟ بلکه آنان از خلق جدید در شک و شبهه هستند.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی آیات با استشهاد قرآنی («ولئن قلت...»، «وإن تعجب...»، «أفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ...») + قیاس شرطی لزومی («اقرار به ظهور ⇒ حشر/حیاتِ ایمانی؛ انکار ⇒ لبس و موت») همراه با استقرای تاریخی-تیپولوژیک از الگوی ثابتِ انکارِ بعثِ معنوی در ادوار.

صورت‌بندی منطقی:

- P₁. ظهور پیامبران، از جمله پیامبر اسلام، با بعث، حشر، موت و حیات همراه است.
- P₂. در زمان پیامبر اسلام، آن حضرت مردم را مخاطب قرار داده و فرمود که شما بعد از موت، مبعوث شده‌اید.
- P₃. مشرکان این سخن را انکار کرده و آن را سحر و خرافه دانستند.
- P₄. این انکار برآمده از فهم مادی‌گرایانه ایشان از مفاهیم دینی، به‌ویژه «بعث» و «خلق جدید» بود.
- P₅. خداوند در قرآن به این اعتراض پاسخ داده و آن را نشانه‌ی جهل و شک در قدرت الهی معرفی می‌کند.
- P₆. منظور از «خلق جدید» نه ایجاد بدن مادی، بلکه تجدید روحانی در انسان است.
- C. بنابراین، بعث، حیات، و خلق جدید مفاهیمی باطنی هستند که در اثر پذیرش دعوت پیامبران، به‌صورت روحانی در انسان رخ می‌دهند، و انکار آنها ناشی از جهل به تأویل آیات است.

تحلیل هرمنوتیکی (تأویل باطنی مفاهیم قرآنی):

الف. بعث و حشر به مثابه احیای نفوس

در این بیان، حضرت بهاءالله به وضوح نشان می‌دهند که بعث (رستاخیز) و حشر (گردآمدن خلق برای حساب) نه اموری در آینده‌ی زمانی-مکانی بلکه تحولاتی در سطح وجودی و نفسی هستند که در هنگام پذیرش پیامبر جدید رخ می‌دهند. این دیدگاه کاملاً مطابق با تفاسیر باطنی شیعی، صوفیانه، و نیز تأویلی در سنت فلسفه‌ی اسلامی است. به ویژه در حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا، "حشر" به معنای انکشاف نفس در مقام آخرت وجودی خود است، نه صرفاً گردآمدن جسم‌ها در دشت قیامت (صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۹).
ب. پاسخ قرآن به انکار بعث: سه آیه‌ای که بهاءالله به آن‌ها استناد می‌فرمایند، در پاسخ به مشرکان است که بعث را انکار می‌کردند:

سوره سبأ ۷: "وَلَيْنَ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ" این آیه نشان می‌دهد که بعث در نظر پیامبر، امری اکتونی بوده، نه آینده‌نگرانه. او می‌گوید: «شما مبعوث شده‌اید»، نه «خواهید شد».

سوره رعد ۵: "وَأَنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ"

سوره ق ۱۵: "أَفَعَبِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ"

در این آیات، خداوند «خلق جدید» را به عنوان امری که کافران از درک آن عاجزند معرفی می‌کند. حضرت بهاءالله با اشاره به این آیات، خلق جدید را ظهور انسان جدید، با معرفت، ایمان، و اخلاقی متحول تفسیر می‌کنند. این بیان در دل خود متضمن نوعی معرفت‌شناسی دینی تأویلی است. از منظر حضرت بهاءالله، مشکل مشرکان در بعث، شک به قدرت خدا نبود، بلکه ناتوانی در درک باطنی معانی وحی بود. آن‌ها به جای فهم روحانی «بعث»، به مادیات چسبیده بودند. این نکته، یادآور تفاوت میان «حجاب معرفتی» و «حجاب اخلاقی» است:

حجاب معرفتی: ناتوانی از درک معنا (لبس از خلق جدید)

حجاب اخلاقی: انکار عمدی حقیقت (قول به سحر و استهزاء)

این دیدگاه با تأکید هانری کربن بر تفاوت میان وجود مقدس و صورت ظاهری شریعت هماهنگ است: معنای قیامت در بطن شریعت است، نه ظاهر آن.

خلقت جدید، در این تفسیر، دلالت دارد بر تبدیل هستی انسانی از مرتبه‌ی طبیعی به مرتبه‌ی ایمانی. انسان مخلوق جدید انسانی است که تحت تأثیر وحی الهی، هویت وجودی و جهان‌فهمی او دگرگون شده است. این معنا با آیه‌ی دیگر نیز هماهنگ است: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ..." (الأنفال: ۲)

در این فراز، حضرت بهاءالله به زیبایی نشان می‌دهند که مفاهیم کلیدی در دین چون بعث، حشر، حیات، و خلقت جدید، مفاهیمی باطنی و روحانی‌اند. ظهور پیامبر جدید، قیام قیامت است؛ پذیرش او، حیات است؛ انکار او، موت است؛ و تحول نفس انسانی در پرتو پیام وحی، خلق جدید است. تأکید ایشان بر این تأویل، هم از حجاب ظاهربینی دینی پرده برمی‌دارد، و هم باب تأویل را بر افق‌های آگزیستانسیال و روان‌شناختی دین می‌گشاید.

بند ۱۲۲: نقدِ نحوگراییِ ظاهریین در تفسیر «نفخِ صور»؛ اثباتِ «نفخهٔ محمدیه» به مثابهٔ قیامتِ معنویِ محقق («ماضی تحقق») در برابر انتظارِ صورِ اسرافیلِ حسی

"و علمای تفسیر و اهل ظاهر چون معانی کلمات الهیه را ادراک ننمودند و از مقصود اصلی محتجب ماندند لهذا به قاعده نحو استدلال نمودند "اذا" که بر سر ماضی در آید معنی مستقبل افاده می شود. و بعد در کلماتی که کلمه "اذا" نازل نگشته متحیر ماندند مثل اینکه می فرماید: "و نُفَخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمَ الْوَعِيدِ وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ." که معنی ظاهر آن این است: دمیده شد در صور و آن است یوم وعید که به نظرها بسیار بعید بود و آمد هر نفسی برای حساب و با اوست راننده و گواه. و در مثل این مواقع یا کلمه "اذا" را مقدر گرفتند و یا مستدل شدند بر اینکه چون قیامت محقق الوقوع است لهذا به فعل ماضی ادا شد که گویا گذشته است. ملاحظه فرمائید چقدر بی ادراک و تمیزند. نفخه محمدیه را که به این صریحی می فرماید ادراک نمی کنند و از افاضه این نقره الهی خود را محروم می نمایند و منتظر صور اسرافیل که یکی از عباد اوست می شوند با اینکه تحقق وجود اسرافیل و امثال او به بیان خود آن حضرت شده. قُلْ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ فَبِئْسَ مَا اسْتَبَدَلْتُمْ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ كُنْتُمْ قَوْمٌ سُوءٍ أَخْسَرِينَ."

As the commentators of the Qur'án and they that follow the letter thereof misapprehended the inner meaning of the words of God and failed to grasp their essential purpose, they sought to demonstrate that, according to the rules of grammar, whenever the term "idhá" (meaning "if" or "when") precedeth the past tense, it invariably hath reference to the future. Later, they were sore perplexed in attempting to explain those verses of the Book wherein that term did not actually occur. Even as He hath revealed: "And there was a blast on the trumpet—lo! it is the threatened Day! And every soul is summoned to a reckoning—with him an impeller and a witness." In explaining this and similar verses, they have in some cases argued that the term "idhá" is implied. In other instances, they have idly contended that whereas the Day of Judgment is inevitable, it hath therefore been referred to as an event not of the future but of the past. How vain their sophistry! How grievous their blindness! They refuse to recognize the trumpet-blast which so explicitly in this text was sounded through the revelation of Muhammad. They deprive themselves of the regenerating Spirit of God that breathed into it, and foolishly expect to hear the trumpet-sound of the Seraph of God who is but one of His servants! Hath not the Seraph himself, the angel of the Judgment Day, and his like been ordained by Muhammad's own utterance? Say: What! Will ye give that which is for your good in exchange for that which is evil? Wretched is that which ye have falsely exchanged! Surely ye are a people, evil, in grievous loss.

نقره: نقره، دهل

افاضه: فیض رساندن

سوره ق آیه ۲۰ و ۲۱ "و نُفَخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمَ الْوَعِيدِ وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ . " و در صور دمیده شد و این است روزی که وعده داده شده بود و هر نفسی برای حساب آمد و با او راننده و گواه است.

"قُلْ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ فَبِئْسَ مَا اسْتَبَدَلْتُمْ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ كُنْتُمْ قَوْمٌ سُوءٍ أَخْسَرِينَ." آیا انکار میکنید (مبادله میکنید) کسی را که خیر و نیکی برای شما میخواهد؟ پس چه مبادله بدی انجام دادید که به غیر حقیقت و درستی است و شما از بدترین و زیانکارترین قوم هستید.

این بیان از جمال قدم جل کبریا نه است بعد از تشریح قیامت و حشر و نشر و حساب و پس از ذکر معنی حقیقی آیات قرآنی که درباره ی بعث و حشر و حیات و ممات نازل شده است بیان میفرمایند که چگونه علما و پیشوایان اسلامی از این معانی حقیقی غافل مانده و از درک مقصود اصلی اهلی عاجز و قاصرند و در معنی این آیات که شامل بعث و حشر و نفخ صور و غیره است از خود تصویری کرده و اوهام و ظنون خود را معنی حقیقی آیات الهیه دانسته اند و آنرا حقیقت دانسته اند و از حق اعراض نموده اند..... (قاموس ایقان ۱۲۶۳)

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی-دلالتی (تمایز «ماضی تحقق» از آینده جستی) + نقد استدلالی صوری نحوی (اعتماد افراطی بر قاعده «إذا» ⇒ خطای دلالت‌شناختی) + قیاس استثنایی منفصل («یا نفخ رخداد جستی آتی است»-مستلزم تأخیر هدایت؛ یا نفخه نبوی هم‌اکنون محقق و محیی قلوب است ⇒ ثانی) با استناد نقلی تأییدی («ذلک یوم الوعد... جاءت کل نفس...»).

صورت‌بندی منطقی

P1. علمای ظاهر به‌جای درک معنای روحانی وحی، به قواعد زبان‌شناسی نحوی (مانند نقش "إذا") برای فهم آیات قیامت متوسل شدند.

P2. آنان بر اساس این قواعد، آیاتی مانند "نفخ فی الصور" را حمل بر آینده کردند یا آن را ماضی لفظی با دلالت بر آینده دانستند.

P3. این تأویل نحوی، آن‌ها را از ادراک معنای واقعی (نفخ محمدیه) محروم ساخت.

P4. "نفخ در صور" کنایه‌ای است از ظهور پیامبر و دمیدن روح ایمان در نفوس.

P5. منتظر ماندن برای نفخه‌ی اسرافیل (به عنوان امری مادی یا شخصی خیالی) ناشی از همین ظاهرگرایی است.

P6. قرآن خود اسرافیل را از عباد الله می‌داند، نه موجودی خارق‌العاده یا ماورائی مستقل از مشیت الهی.

C. بنابراین، تفاسیر نحوی و ظاهری، مانع از ادراک باطن وحی شده‌اند و منتج به انتظار برای اموری شده‌اند که حقیقتاً در قالب روحانی تحقق یافته‌اند (مانند نفخ صور در ظهور پیامبر).

تحلیل هرمنوتیکی مفاهیم

الف. نقد «قاعده نحوی» به عنوان ابزار تأویل

بهاء الله این قاعده معروف نحوی را که «إذا + فعل ماضی = معنای آینده» (نحو عربی کلاسیک) است، نه به‌عنوان امر نادرست نحوی، بلکه به‌مثابه بدیلی برای فهم معنای وجودی وحی نقد می‌کنند. یعنی خطای مفسران نه در نحو، بلکه در استفاده از نحو به‌جای تأویل و کشف باطن است.

در واقع، اینجا نقد ایشان همان نقدی است که فیلسوفان هرمنوتیکی مدرن مانند هایدگر و ریکور نیز به آن نزدیک می‌شوند: اینکه زبان وحی را نباید چون زبان اطلاعات تجربی یا دستورات فنی تحلیل کرد.

ب. تأویل «نفخ فی الصور» به عنوان نفخه روحانی

در قرآن آمده: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصُعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ...» (الزمر: ۶۸)

در ظاهر، این آیه از واقعه‌ای عظیم و جسمانی سخن می‌گوید. اما حضرت بهاء الله آن را تأویل می‌کنند به ظهور پیامبر و نفخ روح حقیقت در نفوس. «نفخه محمدیه» کنایه از پیام وحی و جان‌بخشی آن به عالم انسانی است. مشابه این تأویل در تفاسیر عرفانی ابن عربی، صدرالمتألهین و قاضی سعید قمی نیز دیده می‌شود که صور را استعاره از عالم صورت‌ها (مظاهر وحی) و نفخه را دمیدن روح معنوی می‌دانند.

ج. اسرافیل به عنوان نماد، نه شخص

در پایان عبارت، حضرت بهاء الله می‌فرمایند اسرافیل خود یکی از «عباد الله» است. یعنی، اسرافیل نه موجودی فرامابشیتی و ماوراء انسان، بلکه نمادی برای مأمور روحانی دمیدن حقیقت است. این تلقی با دیدگاه‌هایی در عرفان اسلامی هماهنگ است، که در آن جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل، قوای ملکوتی نفس کلی دانسته می‌شوند (ابن عربی، الفتوحات المکیه).

حضرت بهاء الله با زبان تند و نقد برانگیز، عالمان ظاهرگرا را متهم به «بی‌ادراکی» و «استبدال باطل به حق» می‌کنند.

جمله‌ی پایانی: "قُلْ أَتَشْتَبِدُونَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ..." (البقره: ۶۱)

همان جمله‌ای است که قرآن در توصیف بنی اسرائیل می‌آورد، وقتی من و سلوئ الهی را رها کرده و خواستار خوراک مادی شدند. بهاء الله با این اقتباس، نشان می‌دهند که مفسران ظاهرگرا نیز تغذیه‌ی روحانی وحی را رها کرده و به توهّمات جسمانی و خیالات نحوی بسنده نموده‌اند.

این نقد در سطح معرفت‌شناختی، بسیار بنیادین است؛ زیرا نشان می‌دهد که ظاهرگرایی نه تنها تفسیر نادرست است، بلکه شکلی از شرک در فهم وحی است: یعنی جایگزینی ابزار (نحو) به‌جای حقیقت (وحی).

در این فراز، حضرت بهاءالله با بیانی هرمنوتیکی، زبان‌شناختی، و معرفت‌شناختی، استدلال می‌فرمایند که استفاده از قواعد نحوی در تفسیر آیات قیامت، منجر به فریب ظاهر و دور شدن از باطن وحی شده است. ایشان دعوت می‌کنند که به‌جای انتظار برای صور اسرافیلی بیرونی، نفخه محمدیه را که هم‌اکنون در نفوس صالح دمیده شده بشناسیم و در آن احیا شویم.

بند ۱۲۳: «صور» = صورِ محمدی؛ قیامت = قیامِ نبوی و احیایِ قبورِ قلوب؛ پاسخ به استهزا با «فَسَيُنْغِضُونَ... قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا».

"بلکه مقصود از صور، صورِ محمدی است که بر همه ممکنات دمیده شد و قیامت، قیام آن حضرت بود بر امر الهی. و غافلین که در قبور اجساد مرده بودند همه را به خلعت جدیده ایمانیّه مخلّع فرمود و به حیات تازه بدیعّه زنده نمود. این است وقتی که آن جمالِ احدیّه اراده فرمود که رمزی از اسرار بعث و حشر و جنت و نار و قیامت اظهار فرماید جبرئیل وحی این آیه آورد: "فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا". یعنی زود است این گمراهان وادی ضلالتِ سرهای خود را از روی استهزا حرکت می دهند و می گویند چه زمان خواهد این امور ظاهر شد؟ تو در جواب بگو که شاید اینکه نزدیک باشد. تلویح همین یک آیه مردم را کافی است اگر به نظر دقیق ملاحظه نمایند."

Nay, by "trumpet" is meant the trumpet-call of Muhammad's Revelation, which was sounded in the heart of the universe, and by "resurrection" is meant His own rise to proclaim the Cause of God. He bade the erring and wayward arise and speed out of the sepulchers of their bodies, arrayed them with the beauteous robe of faith, and quickened them with the breath of a new and wondrous life. Thus at the hour when Muhammad, that divine Beauty, purposed to unveil one of the mysteries hidden in the symbolic terms "resurrection," "judgment," "paradise," and "hell," Gabriel, the Voice of Inspiration, was heard saying: "Erelong will they wag their heads at Thee, and say, 'When shall this be?' Say: 'Perchance it is nigh.'" The implications of this verse alone suffice the peoples of the world, were they to ponder it in their hearts.

سوره اسراء آیه ۵۰ "فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا". پس به زودی سرهایشان را به سوی تو میجنابانند و میگویند کی خواهد بود؟ بگو شاید که نزدیک باشد.

تورج امینی در مقاله ی قران و معنای زنده شدن مردگان در قیامت مینویسد: "از منظر کتاب ایقان، «قیامت» لفظی است که در قرآن به جای «ظهور» به کار رفته و بنابراین هر جا که سخن از قیامت و حواشی آن آمده، بشارتی است به مسلمانان که در آینده، ظهوری واقع خواهد شد. بر این اساس بسیاری از آیات قرآن که در قالب تمثیل بیان گشته، به شکلی جدید معنا می گردند، اجزای آن آیات به گونه ای بدیع در کنار هم می نشینند و تصویری نو، اما دقیق از آیات و روایات قرآنی به دست می آید." در این مقاله نگارنده سه معنای ممکن از مفهوم حیات را نشان میدهد که اولی اشاره به "حیاتی است که به خداوند نسبت داده شده" که شاهدش سوره فرقان آیه ۵۸ است که میفرماید «حَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» و دومین نوع حیات را "به معنای «حیاتِ ظاهری» و در باره آن چیزی است که روند طبیعی ایجاد و بقای پدیده ها در این عالم مادی نامیده می شود و زمانی این روند به پایان می رسد و مرگ روی می دهد" دانسته است و شاهدش سوره ی آل عمران آیه ۱۸۵ است که میفرماید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» میباشد و بعد شکل سوم مفهوم حیات را اینگونه معرفی میکند "وجه «مقایسه پدیده ها با موقعیت پیشین شان»" و در شرح آن میگوید: از نظر قرآن، ورود از یک رتبه یا مرتبه عالم وجود به رتبه یا مرتبه بالاتر را نیز می توان «زنده شدن» یا کسب «حیات» نامید. در ادبیات قرآنی، معنای دَوم و سَوم ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند. نکته مشترک در این دو معنایی که از حیات به دست دادم، «حرکت» است. یک حرکت، ضامن بقای موجودات در رتبه وجودی خودشان است و حرکت دیگر، ضامن تعالی و پیشرفت به مراتب بالاتر. چنان که شاهد خواهیم آورد، از منظر قرآن، حیاتی ارزشمند است که مصداقی برای این معنای سَوم باشد. در سوره انعام، آیه ۹۵ آمده: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى، يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ، ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَتَى تَوَفَّكُونَ؟». [مضمون: همانا خداوند شکافنده دانه و هسته است، زنده را از مرده خارج می کند و خارج کننده مرده از زنده است، خدای شما اینگونه است، پس چگونه منحرف می شوید؟]". و سپس برای اینکه مطلب بیشتر مشخص شود آیات دیگری را نیز مانند آیه پنجم سوره حج و همچنین آیه ۲۴ سوره ی روم و بعد آیه ی ۱۷ سوره حدید شاهد میگیرد و مینویسد "در آیات سوره روم و حدید، قرآن به ما می فهماند که زبان، «زبان تمثیل» است و مؤمنان اگر می خواهند به حقایق عالم آگاه گردند، باید در آن مثالها بیاندیشند. در آیات دیگری از قرآن، معلوم می شود که تمثیل «زنده شدن زمین» توسط «آب» یا «باران»، برای فهماندن موضوع «زنده کردن مردگان» است: سوره فصلت، آیه ۳۹: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْك تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً، فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ، اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ، إِنَّ الْأَرْضَ لَمُحْيِي الْمَوْتِ، إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» [مضمون: از آیات او این است که تو همانا زمین را

خشک می‌بینی، پس زمانی که ما باران را بر آن نازل کردیم به حرکت افتاد و رشد کرد. به درستی کسی که زمین را زنده کرد، زنده کنندهٔ مردگان است. همانا که او بر هر چیزی قادر است]. "بعد از اینکه شرح مطلب این قسمت را میکند در بخش دوم مقاله ی خود شرح بحث تبدیل ماهیت مرتبه در قرآن را میکند که انسانی میتواند از حیات انسانی به حیات ایمانی رود. او مینویسد "این تغییر و تبدیل و این فرایند را به عنوان «زنده کردن مردگان» معرفی نموده است. به عبارت دیگر، کسانی که زنده به حیات جسمانی بودند، شرایطی برایشان فراهم شد تا در درجات عالم، به سوی معنا حرکت کنند و به درجات بالاتری از حیات انسانی دست یابند. کسانی که قابلیت وجودی خود را فعال نمودند و به رسول اکرم مؤمن شدند، به صفت «زنده» موصوف گشتند، اما آنهایی که در مسیر تعالی گام برنداشتند و حاضر نشدند ماهیت جدید بیابند، حکم «مردگان» یافتند: سوره انفال، آیه ۲۴: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ، إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ». [مضمون: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، زمانی که خدا و پیامبر به آنچه که شما را زنده می‌کند، فراخواندند، آنان را اجابت کنید]. سوره انعام، آیه ۱۲۲: «أَوَمَنْ كَانَ مَيِّتًا، فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا؟». [مضمون: کسی که مرده بود و ما زنده‌اش گردانیدیم و برای او نوری پدید آوردیم تا در پرتو آن در میان مردم راه برود، آیا همچون کسی است که در تاریکی‌هاست و راهی به خارج ندارد؟]. سوره نحل، آیه ۹۷: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». [مضمون: هر مرد یا زن مؤمنی که کار شایسته کرد، پس همانا ما او را به زندگی پاک، زنده می‌کنیم و حتماً بهتر از آنچه انجام می‌دادند، پاداش می‌دهیم]. در دومین آیه‌ای که درج گشت و مربوط به سوره انعام است، گفته‌اند شأن نزول این آیه مربوط به مقایسهٔ حمزه و ابوجهل، دو تن از عموهای رسول اکرم است. حمزه «مُرده» بود و چون به رسول اکرم ایمان آورد، «زنده» شد و ابوجهل در تاریکی بی‌ایمانی باقی ماند. صراحت در این سه آیه جای شک نمی‌گذارد که قرآن مردمان پیش از ایمان را «مُرده» محسوب می‌کند و پس از ایمان را «زنده شده». در سومین آیه که ذکر شد، مصداق دیگر برای سومین مفهومی که از حیات درج کردم، وجود دارد. کسانی که ایمان می‌آورند، از فرهنگی مرده، وارد جامعه و فرهنگی جدید می‌شوند و در واقع «حیاتی جدید» می‌یابند. با این حال، مؤمنانی که در این جامعهٔ جدید، قابلیت بالاتری را از خود ظاهر می‌سازند و «عمل صالح» انجام می‌دهند، یعنی احکام و تعالیم «مظهر ظهور» را اجرا می‌نمایند، به مقام بالاتری به نام «حیات طیبّه» نائل می‌شوند. به عبارت دیگر، «ایمان حقیقی» ایمانی است که به حیات طیبّه مزین باشد، زیرا با صدور احکام الهی، قابلیت فراتر رفتن در عوالم انسانی و روحانی میسر می‌گردد. از آنجا که سیر در مدارح حقیقت نامتناهی است، انسان‌ها می‌توانند با وارد کردن هر چه بیشتر خلوص در رفتار و گفتار اجتماعی/ دینی خود، با هر چه بیشتر نزدیکتر شدن به حقیقت، مرتباً حیات بالاتری را کسب کنند و همواره مصداق برای «زنده شدن» باشند...."

شرحی که تورج امینی در این باب میدهد بسیار جامع و کامل است و دیگر نیازی نیست که شرحی بیشتر بر آن نگاشت تنها کفایت میکند که یادآور شویم همانطور که تورج امینی در ابتدای مقاله ی خود ذکرش کرده است مفهوم معاد که عبارت از بقای روح است با مفهوم قیامت متفاوت است.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تأویلی-نمادین (نفخ صور → نفخهٔ نبوی در قلوب) + قیاس تمثیلی/وجودی (بعث = تجدید حیات ایمانی) + قیاس شرطی لزومی (ارادةٔ مظهر ⇒ تحقق قریب بعث) با استناد نقلی مستقیم به آیه «فَسَيُنْغِضُونَ...».

صورت‌بندی منطقی

- P1. صور (شیبور) در آیات قیامت به ظاهر محمدیه (و به تبع آن هر ظهور الهی) تأویل می‌شود، که بر همه ممکنات روح دمید.
- P2. قیامت، حشر، بعث، جنت، و نار، رموزی روحانی‌اند که در ظهور پیامبر (مانند محمد) واقع شده‌اند، نه وقایعی فیزیکی در آینده.
- P3. انسان‌هایی که در قبور «اجساد مرده» بودند، استعاره از نفوسی است که در غفلت و بی‌ایمانی به سر می‌بردند.
- P4. آن‌ها در پرتو ایمان به پیامبر، به «حیات جدید» دست یافتند؛ یعنی ایمان مرگ روحانی را به زندگی ایمانی بدل می‌سازد.
- P5. آیه ی قرآن («فَسَيُنْغِضُونَ...») اشاره دارد به اینکه مشرکان این مفاهیم را تمسخر می‌کنند و در انتظار تحقق مادی هستند.
- P6. آیه پاسخ می‌دهد: «عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا»، که نشان می‌دهد تحقق این مفاهیم نه در آینده‌ای دور بلکه در ظهور نبی در حال حاضر است.

P7. آیه‌ی یادشده، اگر به دقت تأویل شود، برای درک حقیقت قیامت کافی است.
 C. بنابراین، قیامت، حشر و بعث، مفاهیمی روحانی‌اند که در ظهور پیامبران تحقق می‌یابند، و غافلان با تأویل ظاهری از درک آن‌ها محروم می‌مانند؛ اگر مردم در آیه‌ی مذکور تدبّر کنند، حقیقت این امور بر آنان روشن می‌شود.
تحلیل فلسفی هرمنوتیکی

در متن کتاب ایقان، حضرت بهاء‌الله با ردّ فهم‌های نحوی و ظاهری از آیات مربوط به قیامت، بر نوعی تأویل انفسی و باطنی از مفاهیم "نفخ صور"، "قیامت"، "حشر"، "بعث"، "جنة" و "نار" تأکید می‌کنند. آنجا که می‌فرمایند: «بلکه مقصود از صور، صور محمّدی است که بر همه ممکنات دمیده شد و قیامت، قیام آن حضرت بود بر امر الهی»، یک انتقال معنایی بنیادین صورت می‌گیرد: از تلقی فیزیکی و اسطوره‌ای قیامت به ساحت وجودشناختی و تاریخی آن. این تفسیر در سنت تأویلی عرفانی و باطنی اسلامی ریشه دارد، اما به نحوی خاص از سوی حضرت باب در نظریه شجره حقیقت بسط می‌یابد.

حضرت نقطه اولی تصریح می‌فرمایند: «مراد از یوم قیامت یوم ظهور شجرة حقیقت است و مشاهده نمیشود که احدی از شیعه یوم قیامت را فهمیده باشد بلکه همه موهوماً امری را توهم نموده که عند الله حقیقت ندارد و آنچه عند الله و عند عرف اهل حقیقت مقصود از یوم قیامت است این است که از وقت ظهور شجره حقیقت در هر زمان بهر اسم الی حین غروب آن یوم قیامت است مثلاً از یوم بعثت عیسی (ع) تا یوم عروج آن قیامت موسی بود که ظهور الله در آنزمان ظاهر بود بظهور آن حقیقت که جزا داد هر کس مؤمن بموسی بود بقول خود و هر کس مؤمن نبود جزا داد بقول خود زیرا که ما شهد الله در آن زمان ما شهد الله فی الانجیل بود و بعد از یوم بعثت رسول الله (ص) تا یوم عروج آن قیامت عیسی (ع) بود که شجرة حقیقت ظاهر شده در هیکل محمّدیّه و جزا داد هر کس که مؤمن بعیسی بود و عذاب فرمود بقول خود هر کس که مؤمن بآن نبود و از حین ظهور شجرة بیان الی ما یغرب، قیامت رسول الله (ص) هست که در قرآن خداوند وعده فرموده که اوّل آن بعد از دو ساعت و یازده دقیقه از شب پنجم جمادی الاولی سنة هزار و دویست و شصت که سنة هزار و دویست و هفتاد بعثت میشود اوّل یوم قیامت قرآن بود و الی غروب شجرة حقیقت قیامت قرآن است زیرا که شیء تا بمقام کمال نرسد قیامت اون نمیشود و کمال دین اسلام الی اوّل ظهور منتهی شد و از اوّل ظهور تا حین غروب اثمار شجرة اسلام آنچه هست ظاهر میشود و قیامت بیان در ظهور من یظهره الله است زیرا که امروز بیان در مقام نطقه است و در اوّل ظهور من یظهره الله آخر کمال بیان است ظاهر میشود که ثمرات اشجاری که غرس کرده بچینند.» در اینجا "یوم قیامت" از حالت یک رویداد آینده‌نگرانه خارج می‌شود و به "ظهور فعلی حقیقت در ساحت تاریخ" تبدیل می‌گردد. قیامت در هر عصر، همان زمان بعثت نبی است: از قیامت موسی در بعثت عیسی، تا قیامت عیسی در بعثت محمد، و قیامت محمد در بعثت حضرت باب.

نکته‌ای کلیدی در کلام حضرت باب آن است که قیامت نه به معنای پایان جهان، بلکه به معنای بلوغ و کمال دین پیشین است. ایشان می‌فرمایند: «زیرا که شیء تا بمقام کمال نرسد قیامت اون نمیشود... و قیامت بیان در ظهور من یظهره الله است». بنابراین، قیامت هر دین به مثابه‌ی لحظه‌ی ظهور شجره حقیقت بعدی است که ثمرات شجره‌ی قبلی را بار می‌آورد و دین سابق را به کمال می‌رساند.

اما این قیامت چگونه در هستی انسان‌ها و اشیاء ظهور می‌یابد؟ حضرت باب بر یک مفهوم بنیادی تأکید دارند: بعث و حشر کلی به واسطه‌ی ظهور مظهر الهی. ایشان می‌فرمایند: «از برای هر روحی قبری در حدّ امکان خود مقدر و کلّ منتهی میگردد در حین ظهور من یظهره الله بنفسی که به بعث او بعث کلّ میشود و حشر او حشر کلّ...» بنابراین، حیات مجدد یا زنده شدن از قبر، نه یک واقعه‌ی فیزیکی، بلکه خروج از غفلت، تعلقات دنیوی، و مرگ روحانی است. قبر هر کس، محدودیت‌های فهم و بینش پیشینی اوست.

افزون بر انسان، حضرت باب تأکید می‌کنند که «هر شیء». اعم از جماد و نبات و حیوان. نیز در یوم قیامت مبعوث می‌گردد: «هر شیء که اطلاق شیئیت بر او شود در یوم قیامت مبعوث میگردد و بعث هر شیء بذکر من یظهره الله است»، و در تمثیلی شگفت‌آور می‌فرمایند: «این فنجان و نعلبکی بلور که الآن بین یدی الله گذارده در یوم قیامت مبعوث میشود بکینونیت و ذاتیت و نفسانیت و انتیت...» که یعنی حقیقت هر چیز در مواجهه با امر الهی تعیین می‌شود، و این تعیین در سطح وجودشناسی (ontology) انجام می‌گیرد.

در ادامه، باید مفاهیم "جنت" و "نار" را نیز در همین بافتار فلسفی-هرمنوتیکی بررسی کنیم. حضرت باب جنت را چنین معنا می‌کنند: «در علم الله هیچ جنتی از ظهور الله در نقطه مشیت اعظم‌تر نبوده و نیست» و «کلّ جنت در توحید خدا و عرفان و رضای او و طاعت مظاهر امر او است».

جنت، مکان یا زمان نیست؛ بلکه کیفیتی از معرفت و وصال است: لقاء الله، که با ایمان به مظهر الهی محقق می‌شود: «و هیچ جَنَّتِ اعظم تر از برای هیچ نفسی نیست که در حین ظهور الله ادراک نماید او را و آیات او را بشنود و ایمان آورد بقاء او که لقاء الله است فائز گردد.» در برابر آن، نار یا جهنم عبارت است از فقدان معرفت به حقیقت الهی. حضرت باب می‌فرماید: «جوهر جواهر او [نار] عدم عرفان الله است که در هر ظهوری بعدم عرفان ظاهر بظهور در نفس ظهور ظاهر میگردد.» پس نار نیز کیفیتی روحانی است که در لحظه‌ی امتناع از ایمان به ظهور الهی و انقطاع از او حاصل می‌شود. و این نار است که در هر ظهور جدید، ساکنان جَنَّت سابق را نیز فرا می‌گیرد اگر در آن ظهور انکار کنند: «اعلی سکان جَنَّت قبل در ادنی دَنُو نار ساکن می‌گردند زیرا که اصل اوّل نار در صقع خود انقطاع ورزید بسوی خداوند.»

همه این مفاهیم در بیانی از حضرت بهاء الله در ایقان تلویح یافته‌اند. ایشان در پایان قطعه مذکور می‌فرمایند: «تلویح همین یک آیه مردم را کافی است اگر به نظر دقیق ملاحظه نمایند»،

اشاره به آیه: "فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا".

این آیه، نقدی است بر ذهنیت آخرالزمانی‌ای که تحقق وعده الهی را همیشه دور و آینده‌نگر می‌بیند، در حالی که در منطق الهی، ظهور، بعث، و قیامت همگی در زمان حال ظهور مظهر تحقق می‌یابند. پاسخ الهی «عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا» همزمان وعده است و هشدار: حقیقت، در دسترس و نزدیک است، اگرچه درک آن مستلزم خروج از قبر غفلت و نسیان است. این قرائت فلسفی-هرمنوتیکی، تفسیر ظاهرگرایانه از مفاهیمی چون قیامت، صور، بعث، قبر، جنت و نار را به چالش می‌کشد، و تأکید دارد که اینها نمادهای حضور حقیقت الهی در تاریخ‌اند، نه رویدادهای آینده در پایان زمان. این تأویل، محور الهیات تاریخی حضرت باب و بهاء الله است.

بند ۱۲۴: قیامت محقق در قیام نبوی و غفلتِ ظاهربینانِ متمسک به تماثیلِ علما؛ تمثیلِ جُعَل/خَفَاش برای محرومیت از نسیمِ قدس و آفتابِ هدایت

"سبحان الله، چقدر آن قوم از سبل حق دور بودند. با اینکه قیامت به قیام آن حضرت قائم بود و علامات و انوار او همه ارض را احاطه نموده بود مع ذلک سخریه می نمودند و معتکف بودند به تماثیلی که علمای عصر به افکار عاطل باطل جستجوه‌اند و از شمس عنایت ربانیه و امطار رحمت سبحانیّه غافل گشته‌اند. بلی، جُعَل از روائح قدس ازل محروم است و خَفَاش از تجلی آفتاب جهانتاب در گریز."

Gracious God! How far have that people strayed from the way of God! Although the Day of Resurrection was ushered in through the Revelation of Muhammad, although His light and tokens had encompassed the earth and all that is therein, yet that people derided Him, gave themselves up to those idols which the divines of that age, in their vain and idle fancy, had conceived, and deprived themselves of the light of heavenly grace and of the showers of divine mercy. Yea, the abject beetle can never scent the fragrance of holiness, and the bat of darkness can never face the splendor of the sun.

سبل: جمع سبیل، به معنای راه‌ها
جُعَل: حشره‌ای که اطراف زیاله‌ها زندگی میکند، کنایه به آدم پست و فرومایه

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تأویلی قیامت (تحقق در ظهور) + استقرای تاریخی-اجتماعی درباره تمسک به صور/تماثیل علما + قیاس تمثیلی (جُعَل/خَفَاش = نفوس محجوب) + استثنائی منفصل («یا پیروی از شمس عنایت ⇒ ادراک قیامت؛ یا اعتکاف بر تماثیل ⇒ سخریه و حرمان»).

صورت‌بندی منطقی

- P₁. قیامت، به حسب حقیقت، به قیام آن حضرت (مظهر الهی) تحقق یافته است.
P₂. علامات و انوار قیامت، سراسر زمین را احاطه کرده‌اند.
P₃. قوم، به جای توجه به این علامات، معتکف تماثیل و تصورات ذهنی‌ای هستند که علما بر اساس افکار باطل ساخته‌اند.
P₄. چنین تماثیلی حاصل عقل عاطل (نابره‌ور) و موهومات بشری‌اند، نه حقیقت ربانی.
P₅. محروم‌بودن از ادراک حقیقت، مانند جُعَل بودن (موجودی که از بوی خوش محروم است) یا خفاش بودن (که از نور آفتاب می‌گریزد) است.
C. بنابراین، آن قوم به سبب تعلّق به موهومات و عقول باطل، از حقیقت قیامت غافل ماندند و آن را انکار کردند، هرچند تحقق آن در متن هستی و تاریخ به‌وقوع پیوسته بود.

صورت دیگر (بیشتر به سبک قیاسی)

- P₁. اگر قیامت با ظهور مظهر الهی تحقق یافته باشد و نشانه‌های آن در عالم مشهود باشد، باید مردم آن را بشناسند و ایمان آورند.
P₂. اما مردم از قیامت غافل‌اند، چون به تماثیل ذهنی و آراء باطل علما چسبیده‌اند.
P₃. این تماثیل مانع از رؤیت حقیقت ظهور می‌شود.
C. پس مردمان، به سبب تقیّد به ظواهر و موهومات بشری، از قیامت الهی و لقاء حقیقت محروم شدند، حتی با آنکه در متن آن زندگی می‌کردند.

بند ۱۲۵: «تولد ثانی» (از آب معرفت و روح قدسی) به مثابه شرط دخول در ملکوت؛ حیات/بعث ایمانی در هر ظهور و مقابلی آن موت/نار غفلت.

"و این مطلب در همه اعصار در حین ظهور مظاهر حق بوده. چنانچه عیسی می فرماید: "لا بدّ لکم بأن تولدوا مرّةً أُخری." و در مقام دیگری فرماید: "من لم یولد من الماء و الروح لا یقدر أن یدخل ملکوت الله. المولود من الجسد جسد هو و المولود من الروح هو روح." که ترجمه آن این است: نفسی که زنده نشده است از ماء معرفت الهی و روح قدسی عیسوی، قابل ورود و دخول در ملکوت ربّانی نیست زیرا هرچه از جسد ظاهر شد و تولّد یافت پس اوست جسد، و متولّد شده از روح که نفس عیسوی باشد پس اوست روح. خلاصه معنی آنکه هر عبادی که از روح و نفخه مظاهر قدسیّه در هر ظهور متولّد و زنده شدند بر آنها حکم حیات و بعث و ورود در جنّت محبّت الهیه می شود و من دون آن حکم غیر آن که موت و غفلت و ورود در نار کفر و غضب الهی است می شود. و در جمیع کتب و الواح و صحائف، مردمی که از جام های لطیف معارف نچشیده‌اند و به فیض روح القدس وقت قلوب ایشان فائز نشده، بر آنها حکم موت و نار و عدم بصر و قلب و سمع شده. چنانچه از قبل ذکر شده: "لهم قلوب لا یفقهون بها.""

Such things have come to pass in the days of every Manifestation of God. Even as Jesus said: "Ye must be born again." Again He saith: "Except a man be born of water and of the Spirit, he cannot enter into the Kingdom of God. That which is born of the flesh is flesh; and that which is born of the Spirit is spirit." The purport of these words is that whosoever in every dispensation is born of the Spirit and is quickened by the breath of the Manifestation of Holiness, he verily is of those that have attained unto "life" and "resurrection" and have entered into the "paradise" of the love of God. And whosoever is not of them, is condemned to "death" and "deprivation," to the "fire" of unbelief, and to the "wrath" of God. In all the scriptures, the books and chronicles, the sentence of death, of fire, of blindness, of want of understanding and hearing, hath been pronounced against those whose lips have tasted not the ethereal cup of true knowledge, and whose hearts have been deprived of the grace of the holy Spirit in their day. Even as it hath been previously recorded: "Hearts have they with which they understand not."

انجیل یوحنا آیه پنجم "لا بدّ لکم بأن تولدوا مرّةً أُخری." یعنی: ناچار هستید که بار دیگر متولد شوید. انجیل یوحنا آیه هفت "من لم یولد من الماء و الروح لا یقدر أن یدخل ملکوت الله. المولود من الجسد جسد هو و المولود من الروح هو روح." یعنی: کسی که از آب و روح تولد نیافته قادر نیست که در ملکوت الهی وارد شود. کسی که از جسد متولد شده او جسمانی است و کسی که از روح متولد شده او روحانی است. (مقصود از آب و روح، آب معرفت و روح قدسی الهی است) سوره اعراف آیه صد و هفتاد و هشت "لهم قلوب لا یفقهون بها." یعنی دارای قلب هستند ولی به وسیله آن درک نمیکنند.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی متنی (انجیل: «ولدوا مرّةً أُخری... من الماء والروح») + قیاس شرطی لزومی («اگر تولّد از روح مظهر ⇒ حیات/بعث/جنّت؛ وگرنه ⇒ موت/غفلت/نار») با استناد نقلی تأیید کننده («لهم قلوب لا یفقهون بها...») و تعمیم تیپولوژیک به جمیع ادوار ظهور.

صورت‌بندی منطقی

- P1. تولّد حقیقی در هر ظهور الهی، تولّد روحانی است که از "ماء معرفت" و "روح قدسی" ناشی می‌شود.
- P2. هر کسی که از ماء معرفت الهی و روح قدسی مظاهر، در هر عصر، زنده نشود، داخل ملکوت نمی‌شود.
- P3. تولّد از جسد، یعنی تولّد طبیعی، نتیجه‌ای جز بقاء در موت و غفلت ندارد.
- P4. تولّد از روح، یعنی ارتباط با روح مظهر حق، انسان را به مقام حیات، بعث، و ورود به جنت محبت الهی می‌رساند.
- P5. آنان که از معارف لطیف و فیض روح القدس بهره‌مند نشده‌اند، در همه صحائف، اهل موت، نار، و محروم از بصر و سمع و قلب دانسته شده‌اند.

C. بنابراین، زندگی حقیقی، حیات روحانی و ولادت از مظاهر قدسی است، و هر کسی از آن محروم ماند، در واقع مرده، ناپیئا، ناشنوا و ساکن در نارِ کفر و غضب است، حتی اگر به ظاهر زنده باشد.

تحلیل فلسفی و هرمنوتیکی

این قطعه یکی از نقاط عطف در تبیین تأویل باطنی از مفاهیم دینی چون حیات، موت، جنّت، نار و تولّد است، و به طور خاص، بر محور تمایز وجودشناسانه میان «وجود جسمانی» و «وجود روحانی» سازمان یافته است. استناد حضرت بهاءالله به کلام عیسی (از انجیل یوحنا ۳: ۳-۶) نشان می‌دهد که این اصل، ریشه در سنت دینی دارد: انسان باید دوباره تولّد یابد، اما نه از ماده، بلکه از روح. از منظر هرمنوتیکی، این تولّد دوم نشانگر تحول وجودی انسان از ساخت طبیعی به ساخت الهی است—نوعی metanoia یا دگرگونی بنیادین هستی‌شناختی که در رویارویی با مظهر الهی محقق می‌شود.

در این دیدگاه، انسان مادامی که به معارف مظهر الهی متصل نشده، در مرتبه‌ی "موت" است—نه صرفاً به معنای بی‌جانی فیزیکی، بلکه به معنای غیاب شعور قدسی، عدم مشارکت در عقل فعال، و انفصال از logos الهی. بنابراین، تعبیر "مردگی" در اینجا از سنخ "مرگ اگزستانسیالیستی" است: بودن در جهان بدون بودگی اصیل. از منظر معرفت‌شناختی نیز، متن بر این بنیاد ایستاده است که حیات وابسته به ادراک است—یعنی ادراک حقیقت مظهر است که شرط تحقق حیات، نجات، و ورود به ملکوت می‌شود. اگر کسی "از جام‌های لطیف معارف" نچشد، ولو که تعقل داشته باشد، از منظر الهی دچار عدم بصر و سمع و قلب است. این همان است که قرآن نیز تصریح می‌کند: «لهم قلوب لا یفقهون بها» — "برای آنان دل‌هایی هست که با آن نمی‌فهمند" (سوره اعراف: ۱۷۹). از دیدگاهی نزدیک به هایدگر، می‌توان این متن را تبیینی از «فراموشی هستی» (Seinsvergessenheit) دانست، جایی که انسان به موجودات و ظواهر سرگرم است و نسبت به ظهور حقیقت (که در مظهر تجلی می‌یابد) بی‌خبر است؛ و در نتیجه، در «سقوط» (Verfallen) به زندگی غیر اصیل گرفتار است. بازگشت به مظهر و تولّد روحانی، لحظه‌ی Entschlossenheit، یا گشودگی به سوی حقیقت وجود است.

بند ۱۲۶: تأویل «دَعِ الْمَوْتَى يَدْفِنُوا مَوْتَاهُمْ» — تفکیکِ زنده روحانی از مرده ایمانی و تقدّم متابعتِ مظهر بر علائق و رسوم "و در مقام دیگر در انجیل مسطور است که روزی یکی از اصحاب عیسی والدش وفات نمود و او خدمت حضرت معروض داشت و اجازه خواست که برود و او را دفن و کفن نموده راجع شود. آن جوهر انقطاع فرمود: "دَعِ الْمَوْتَى لِيَدْفِنُوهُ الْمَوْتَى". یعنی واگذار مرده ها را تا دفن کنند مرده ها."

In another passage of the Gospel it is written: "And it came to pass that on a certain day the father of one of the disciples of Jesus had died." That disciple reporting the death of his father unto Jesus, asked for leave to go and bury him. Whereupon, Jesus, that Essence of Detachment, answered and said: "Let the dead bury their dead."

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی-نمادین (مرگ/حیات = کفر/ایمان) + قیاس تفکیکی ارزشی (اولویت تکلیف قدسی بر تکالیف عرفی) + استثنای منفصل حقیقی («یا تبعیت فوراً از مظهر ⇒ حیات/ولادت ثانی؛ یا اشتغال به رسوم ⇒ بقاء در موت معنوی»).

صورت‌بندی منطقی استدلال

- P1. یکی از یاران عیسی خواست پس از مرگ پدرش، ابتدا او را دفن کرده سپس بازگردد.
- P2. عیسی به او فرمود: «بگذار مرده‌ها مرده‌ها را دفن کنند» («دع الموتی ليدفنوا الموتی»).
- P3. در این بیان، "مرده" در دو معنای متفاوت به کار رفته: ظاهر جسمانی و باطن روحانی.
- P4. مقصود عیسی از "مرده دوم"، کسانی است که با وجود زنده بودن جسمانی، از حیات حقیقی یعنی شناخت حق محروم‌اند.
- P5. کسی که دعوت حق را دریافت کرده ولی اشتغال به امور دنیوی را ترجیح می‌دهد، خود در شمار "مردگان" است.
- C. بنابراین، حیات واقعی، حیات روحانی است؛ و هر که از آن بی‌بهره است، گرچه زنده به‌ظاهر، در باطن مرده است — و مرده‌ای که مرده‌ای دیگر را دفن می‌کند.

تحلیل هرمنوتیکی و اگزیستانسیالیستی

این روایت که در انجیل متی ۸:۲۲ (و نیز لوقا ۹:۶۰) آمده، یکی از مشهورترین نمونه‌های تمایز دوگانه‌ی "مرده" در زبان و حیانی است. حضرت عیسی در پاسخ به شاگردی که خواست پدر خود را دفن کند، پاسخی می‌دهد که ظاهراً قساوت‌آمیز می‌نماید، اما در واقع از ژرف‌ترین حکمت‌های دینی پرده برمی‌دارد: دعوت به اولویت مطلق حقیقت بر تعلّقات، و نقد رادیکال عرف و سنت.

در تفسیر حضرت بهاء‌الله، این آیه گواهی است بر اینکه در فهم متن مقدس، واژه‌ها دارای لایه‌های معنایی‌اند. "مرده" صرفاً به انسانی که جسمش مرده است نیست، بلکه در سطح باطنی به کسی اطلاق می‌شود که هنوز "زنده به روح حق" نشده است. آن کس که هنوز از آب معرفت و روح قدسی متولد نشده، همچنان در زمره‌ی مردگان است، ولو به ظاهر زنده و متحرک باشد.

از منظر هستی‌شناسی دینی، می‌توان این را به‌مثابه‌ی تمایز میان وجود اصیل و وجود منحرف‌شده در معنای هایدگری فهم کرد: انسانی که با صدای ندای حقیقت (دعوت مظهر حق) روبه‌رو شده ولی بهانه‌هایی نظیر وظیفه‌ی خانوادگی یا عرف اجتماعی را پیش می‌کشد، خود را از امکان تحققِ بودنِ اصیل محروم می‌سازد. این همان Verfallen یا سقوط در «داس مان» (جماعت ناآگاه) است.

از منظر پل ریکور نیز، می‌توان این آیه را نمونه‌ای از symbol of inversion دانست — رمزی که دلالت‌گری‌اش بر اساس وارونگی معنا استوار است. مردگان دفن‌کننده‌ی مردگانند، زیرا زنده‌نمایی‌انی هستند که باطنشان از نور حقیقت تهی شده است.

این جمله‌ی نمادین انجیل که حضرت بهاء‌الله در کتاب ایقان به کار می‌برند، بازتابی از اصل محوری در هرمنوتیک دینی است: مفاهیم دینی (مرگ، حیات، جنت، نار) را باید در بافت معرفتی ظهور الهی و در پرتو رمز و معناشناسی باطنی فهم کرد، نه بر اساس ظواهر زبان عرفی.

بند ۱۲۷: اطلاق «میت» بر غافلان از حیاتِ علوی؛ قبالة امیر(ع) به مثابه تمثیلِ مسیرِ وجودی: قبر/لحد/صراط → بهشت یا نار.

"و همچنین دو نفر از اهل کوفه خدمت حضرت امیر آمدند. یکی را بیتی بود که اراده بیع آن داشت و دیگری مشتری بود. و قرار بر آن داده بودند که به اطلاع آن حضرت این مباحثه وقوع یابد و قبالة مسطور گردد. آن مظهر امر الهی به کاتب فرمودند که بنویس: "قَدْ اشْتَرَى مَيِّتٌ عَنْ مَيِّتٍ بَيْتًا مَحْدُودًا بِحُدُودٍ أَرْبَعَةٍ، حَدٌّ إِلَى الْقَبْرِ وَ حَدٌّ إِلَى اللَّحْدِ وَ حَدٌّ إِلَى الصَّرَاطِ، وَ حَدٌّ إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَ إِمَّا إِلَى النَّارِ." حال اگر این دو نفر از صور حیاتِ علوی زنده شده بودند و از قبر غفلت به محبت آن حضرت مبعوث گشته بودند البته اطلاق موت بر ایشان نمی شد."

In like manner, two of the people of Kúfih went to 'Alí, the Commander of the Faithful. One owned a house and wished to sell it; the other was to be the purchaser. They had agreed that this transaction should be effected and the contract be written with the knowledge of 'Alí. He, the exponent of the law of God, addressing the scribe, said: "Write thou: 'A dead man hath bought from another dead man a house. That house is bounded by four limits. One extendeth toward the tomb, the other to the vault of the grave, the third to the Sirát, the fourth to either Paradise or hell.'" Reflect, had these two souls been quickened by the trumpet-call of 'Alí, had they risen from the grave of error by the power of his love, the judgment of death would certainly not have been pronounced against them.

بیع: خرید و فروش، فروختن، خریدن
مباحثه: خرید و فروش، قرار معامله
وقوع: ثابت شده، تحقق یافتن

"قَدْ اشْتَرَى مَيِّتٌ عَنْ مَيِّتٍ بَيْتًا مَحْدُودًا بِحُدُودٍ أَرْبَعَةٍ، حَدٌّ إِلَى الْقَبْرِ وَ حَدٌّ إِلَى اللَّحْدِ وَ حَدٌّ إِلَى الصَّرَاطِ، وَ حَدٌّ إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَ إِمَّا إِلَى النَّارِ."

همانا خرید مرده ای از مرده ها خانه ای که محدود میشود به حدود چهارگانه. حدی بجانب قبر، حدی به جانب لحد، حدی به جانب صراط و حدی به جانب بهشت و یا به جانب آتش.
در صفحه ۱۲۲۳ قاموس ایقان عبدالحمید اشراق خاوری نیز داستان دیگری از حضرت امیر به همین مضمون که در نهج البلاغه موجود است را ذکر کرده است که ذکر مجدد آن در اینجا بی مورد است.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی-نمادین (مرگ/حیات = غفلت/محبت و بعث روحانی) + قیاس تمثیلی/استعاری (معامله «میت از میت» با چهار حد وجودی) + قیاس شرطی لزومی («اگر زنده روحانی بودند ⇒ اطلاق موت روا نبود»).

صورت‌بندی منطقی

- P₁. دو نفر که به ظاهر زنده بودند، برای معامله‌ی یک خانه نزد حضرت علی (ع) آمدند.
- P₂. حضرت امیر (ع) فرمود: «مرده‌ای از مرده‌ای خانه‌ای خرید...»، و چهار حد آن را قبر، لحد، صراط، و یا جنت یا نار تعیین کرد.
- P₃. اطلاق "میت" بر ایشان توسط معصوم، اطلاق باطنی است، نه از روی ظاهر جسمانی.
- P₄. اگر ایشان حیات علوی (یعنی حیات باطنی و روحانی) می‌داشتند، چنین اطلاقی از جانب مظهر حق نمی‌شد.
- C. پس کسانی که از حیات معنوی و معرفت نورانی بهره‌مند نیستند، هرچند به ظاهر زنده‌اند، در حقیقت در زمره‌ی مردگان‌اند.

تحلیل فلسفی و هرمنوتیکی

این واقعه به تمامی نمونه‌ای از زبان پدیدارشناسی دینی است، آن گونه که می‌توان آن را با مفاهیم هایدگری و ریکوری تحلیل کرد:

در این روایت، حضرت علی (ع) با نگاهی الهیاتی، در ساحت غیر-طبیعی زبان، حقیقت وجود انسان‌ها را آشکار می‌کند. واژه‌ی "میت" (مرده) در اینجا نه به جسم بی‌جان، بلکه به نفس فاقد معرفت و روح انقطاع یافته از نور حق اطلاق می‌شود. آنان که از شناخت وجه‌الله محروم‌اند، به لحاظ هستی‌شناختی در وضعیت موت‌اند—حتی اگر به طور بیولوژیکی زنده باشد.

این همان چیزی است که در هستی‌شناسی دینی می‌توان آن را "عدم بودن در جهت حقیقت" (سقوط در اگزیستانس غیر اصیل) نامید. چنین افرادی، ولو فعال در بازار و معاش، در حیات حقیقی مشارکت ندارند.

در این معنا، زبان امام نوعی افشای اگزیستانسیال (existential disclosure) است؛ وی با یک جمله، وضع هستی‌شناختی مخاطبان را برملا می‌سازد. مخاطبان‌ش، به ظاهر اهل معامله و تعقل‌اند، ولی به لحاظ وجودی، از حیات روحی تهی شده‌اند.

این روایت کوتاه از حضرت علی (ع)، در تفسیر بهائی، شاهی است بر آنکه مفاهیم بنیادین دینی—چون حیات، موت، بیع، بیت، حدود، قبر، صراط، جنت، نار—همگی لایه‌هایی از معنا دارند که تنها در پرتو ظهور حق قابل درک‌اند. هر گونه تحلیل از دین که صرفاً در سطح الفاظ و تعاریف سطحی باقی بماند، همان است که تمانیل موهوم علمای عصر خوانده شد.

بند ۱۲۸: غایتِ بعث/حشر = «حیاتِ حقیقی قلب» نه حیاتِ جسد؛ کشفِ معنای قبر/لحد/صراط/جنت/نار در افق معرفتِ ایمانی

"و هرگز در هیچ عهد و عصر جز حیات و بعث و حشر حقیقی مقصود انبیاء و اولیاء نبوده و نیست. و اگر قدری تعقل شود در همین بیان آن حضرت، کشف جمیع امور می شود که مقصود از لحد و قبر و صراط و جنت و نار چه بود. و لیکن چه چاره که جمیع ناس در لحد نفس محجوب و در قبر هوی مدفونند. خلاصه اگر قدری از زلال معرفت الهی مرزوق شوید می دانید که حیات حقیقی حیات قلب است نه حیات جسد. زیرا که در حیات جسد همه ناس و حیوانات شریکند و لیکن این حیات مخصوص است به صاحبان افنده منیره که از بحر ایمان شاربند و از ثمره ایقان مرزوق. و این حیات را موت از عقب نباشد و این بقا را فنا از پی نیاید. چنانچه فرموده‌اند: "المؤمنُ حیٌّ فی الدارین." اگر مقصود حیات ظاهره جسدی باشد که مشاهده می شود موت آن را اخذ می نماید."

In every age and century, the purpose of the Prophets of God and their chosen ones hath been no other but to affirm the spiritual significance of the terms "life," "resurrection," and "judgment." If one will ponder but for a while this utterance of 'Alí in his heart, one will surely discover all mysteries hidden in the terms "grave," "tomb," "sirát," "paradise" and "hell." But oh! how strange and pitiful! Behold, all the people are imprisoned within the tomb of self, and lie buried beneath the nethermost depths of worldly desire! Wert thou to attain to but a dewdrop of the crystal waters of divine knowledge, thou wouldst readily realize that true life is not the life of the flesh but the life of the spirit. For the life of the flesh is common to both men and animals, whereas the life of the spirit is possessed only by the pure in heart who have quaffed from the ocean of faith and partaken of the fruit of certitude. This life knoweth no death, and this existence is crowned by immortality. Even as it hath been said: "He who is a true believer liveth both in this world and in the world to come." If by "life" be meant this earthly life, it is evident that death must needs overtake it.

لحد: قبر، گور

شاربند: مینوشند، در حال نوشیدن هستند.

"المؤمنُ حیٌّ فی الدارین." یعنی مومن در دنیا و آخرت زنده است و هرگز نمیمیرد. حدیث منسوب به نبی اکرم است. که کل حدیث به این عبارت است "المومن حی فی الدارین، فرغ عن محن الدنيا الدنی و وصل الى مغفرة الغفور الغنی." حضرت به‌الله در مجموعه الواح مبارک طبع مصر صفحه ۳۵۵ میفرمایند: "و اما ما سئلت فیما ورد فی الحدیث بان "المومن حی فی الدارین" کل اسما و صفات و جمیع اشیاء از آنچه ظاهر و مشهود است و از آنچه بان و غیرمشهود بعد از کشف حجابات عن وجهها لن یبقی منها الا آیه الله التي اودعها الله فیها و هی باقیه الى ماشاء الله رب السموات و الارضین تا چه رسد به مومن که مقصود از آفرینش وجود و حیات او بوده و چنانچه اسم ایمان از اول لاول بوده و الی آخر لا آخر خواهد بود و همچنین مومن باقی و حی بوده و خواهد بود و لم یزل طائف حول مشیت الله بوده و اوست باقی به بقاء الله و دائم به دوام او و ظاهر به ظهور او و باطن به امر او و این مشهود است که اعلی افق بقاء مقرر مومنین بالله و آیات او بوده ابداً فنا به آن مقعد قدس راه نجوید و از آنچه باطن و غیرمشهود "

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی غایتمدار + (teleological) قیاس تقابلی مفهومی (حیات قلب ⇔ حیات جسد؛ اختصاص/اشتراک) + قیاس شرطی لزومی («تروی از معرفت ⇒ حیات باقی ایمانی؛ اکتفا به جسد ⇒ حیات مشترک و زائل») با استناد نقلی تأییدی («المؤمن حیٌّ فی الدارین»).

صورت‌بندی منطقی

- P1. پیامبران و اولیاء همواره به "حیات"، "بعث"، و "حشر" دعوت کرده‌اند.
- P2. مقصود ایشان از این مفاهیم، معانی حقیقی و باطنی آن‌ها بوده، نه صور جسمانی و تخیلات عامه.
- P3. بیشتر مردم در لحد نفس (خودپرستی) و قبر هوی (هوس‌محوری) مدفون‌اند و از معانی باطنی محروم.
- P4. حیات حقیقی، حیات قلب است که با معرفت الهی، ایمان، و ایقان تحقق می‌یابد؛ نه صرفاً زیست جسمانی.
- P5. حیات جسمانی فناپذیر است، ولی حیات ایمانی باقی و جاودانه است.

P₆. مؤمن به گفته‌ی شارع، "زنده در هر دو عالم" است.
C. پس آنکه از حیات روحانی بی‌بهره است، مرده است—حتی اگر بیولوژیکی زنده باشد؛ و آنکه از ایمان و معرفت برخوردار است، زنده است—حتی اگر فیزیکی مرده باشد.

بند ۱۲۹: تفسیر آیه «أَوَمَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ...» درباره حمزه/ابوجهل؛ اثبات «حیاتِ ایمانی پس از موتِ معنوی» و انکارِ ظاهربینان.

"و همچنین بیانات دیگر که در همه کتب مذکور و ثبت شده مدلل است بر این مطلب عالی و کلمه متعالی . و همچنین آیه مبارکه که در حق حمزه سید الشهداء و ابوجهل نازل شد برهانی است واضح و حجتی است لائح که می فرماید: "أَوَمَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا." و این آیه در وقتی از سماء مشیت نازل شد که حمزه به ردای مقدس ایمان متردی شده بود و ابوجهل در کفر و اعراض ثابت و راسخ بود. از مصدر الوهیت کبری و مکمن ربوبیت عظمی حکم حیات بعد از موت درباره حمزه شد و بر خلاف در حق ابوجهل. این بود که نائره کفر در قلوب مشرکین مشتعل شد و هوای اعراض به حرکت آمد. چنانچه فریاد بر آوردند که حمزه چه زمان مرد و کی زنده شد و چه وقت این حیات بر او عرضه گشت؟ و چون این بیانات شریفه را ادراک نمی نمودند و به اهل ذکر هم تمسک نجستند تا رشی از کوثر معانی بر آنها مبذول فرمایند لهذا این نوع فسادها در عالم جریان یافت."

Similarly, the records of all the scriptures bear witness to this lofty truth and this most exalted word. Moreover, this verse of the Qur'án, revealed concerning Hamzih, the "Prince of Martyrs," and Abú-Jahl, is a luminous evidence and sure testimony of the truth of Our saying: "Shall the dead, whom We have quickened, and for whom We have ordained a light whereby he may walk among men, be like him, whose likeness is in the darkness, whence he will not come forth?" This verse descended from the heaven of the Primal Will at a time when Hamzih had already been invested with the sacred mantle of faith, and Abú-Jahl had waxed relentless in his opposition and unbelief. From the Wellspring of omnipotence and the Source of eternal holiness, there came the judgment that conferred everlasting life upon Hamzih, and condemned Abú-Jahl to eternal damnation. This was the signal that caused the fires of unbelief to glow with the hottest flame in the heart of the infidels, and provoked them openly to repudiate His truth. They loudly clamored: "When did Hamzih die? When was he risen? At what hour was such a life conferred upon him?" As they understood not the significance of these noble sayings, nor sought enlightenment from the recognized expounders of the Faith, that these might confer a sprinkling of the Kawthar of divine knowledge upon them, therefore such fires of mischief were kindled amongst men.

متردی: عبا به تن کرده، سقوط کرده
مصدر: محل صدور، سرچشمه
مکمن: جا و مکان
نائره: برانگیخته شدن، آتش و شعله، فتنه و دشمنی

"حمزه سید الشهداء"

حمزة بن عبدالمطلب، ملقب به اسدالله، اسد رسول الله و سید الشهداء، عموی پیامبر اکرم(ص) و از شهدای اُحد. حضرت حمزه، بنابر نظر مشهور دو سال از رسول خدا بزرگتر بود و بنا به گفته مشهور مورخان، او در سال دوم بعثت، اسلام را پذیرفته است. بنا به نقل ابن اثیر و گروهی از مورخان، چون حمزه سیدالشهدا ایمان خویش را اظهار کرد، سردمداران قریش فهمیدند که پیامبر از این پس نیرومند شده و اسلام دارای مدافع قوی گردیده است و با گرویدن وی به اسلام، از طرح‌ها و نقشه‌های زیادی که بر علیه اسلام و مسلمین ترسیم کرده بودند منصرف شدند. حضرت حمزه در غزوه احد در ۷ شوال (یا ۱۵ شوال) سال سوم قمری به شهادت رسیدند. در این غزوه، حمزه به دست وحشی بن حرب، غلام حبشی دختر حارث بن عامر بن نوفل یا غلام جُبَیر بن مُطعم، به شهادت رسید و بدن ایشان مثله گشت. هند لباس و زیور خود را به وحشی داد و به او وعده ده دینار در مکه داد. سپس کنار بدن حمزه آمد و او را مُثل‌هکرد و از اعضای بریده او، برای خود گوشواره، دست بند و خلخال درست کرد و آنها را با جگر حمزه به مکه برد. [واقعی، المغازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶]

"ابو جهل"

ابوالحکم عمرو بن هشام بن مغیره مخزومی، مشهور به ابوجهل، از اشراف قریش، از مشرکان بنام مکه و از مخالفین سرسخت اسلام بود.

در سال دوم هجری هنگامی که کاروان دیگری از قریش به ریاست ابوسفیان مورد تهدید مسلمانان قرار گرفت، ابوجهل با لشکری که خود از عاملان بسیج آن بود، برای حمایت از آن کاروان از مکه خارج شد. با آنکه کاروان به سلامت گذشت، به اصرار ابوجهل لشکر مکه به سوی چاه‌های بدر حرکت کرد. ظاهراً علاوه بر ریاست طلبی، او در پی آن بود که اقتدار قریش را نه تنها بر مسلمانان بلکه بر تمام کسانی که قادر به مخاطره انداختن کاروان‌های قریش بودند اثبات کند؛ اما لشکر مکه با وجود برتری نفری و ابزار در جنگ بدر از مسلمانان شکست خورد و ابوجهل به همراه شماری دیگر از سران قریش کشته شدند. [ابن هشام، ج ۱، ص ۶۳۵. ۶۳۶؛ واقدی، ج ۱، ص ۸۹. ۹۰] [واقدی، ج ۱، ص ۳۳، ۳۷. ۳۸]

سوره انعام آیه ۱۲۲: "أَوْ مِنْ كَانَ مَيْتًا فَآخِيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا". یعنی: آیا کسی که مرده بود سپس او را زنده کردیم و نوری بر او قرار دادیم که با آن در میان مردم راه برود همانند کسی است که در ظلمتها باشد و از آن خارج نگردد، اینچنین برای کافران اعمال که انجام می‌دادند تزیین شده است. در تفسیر المیزان در خصوص این آیه شریفه آمده است: آنچه از آیه به ذهن ساده و بسیط تبادر می‌کند اینست که مثلی است که برای هر مؤمن و کافری زده شده، زیرا انسان قبل از آنکه هدایت الهی دستگیریش کند شبیه میثی است که از نعمت حیات محروم است و حس و حرکتی ندارد، و پس از آنکه موفق به ایمان شد و ایمانش مورد رضایت پروردگارش هم قرار گرفت مانند کسی است که خداوند او را زنده کرده و نوری به او داده که با آن نور می‌تواند هر جا که بخواهد برود، و در پرتو آن نور راه خود را از چاه و خیرش را از شر و نفعش را از ضرر تمیز دهد، منافع و خیرات را بگیرد و از ضرر و شر احتراز کند. به خلاف کافر که مثلش مثل کسی است که در ظلمت و تاریکی محض به سر میبرد و راه نجات و مفری پیدا نمی‌کند، کافر زندگی و مرگش و همچنین در عوالم بعد از مرگش همه در ظلمت است، در زندگی خیر را از شر و نفع را از ضرر تشخیص نمی‌دهد. این آیه از نظری نظیر آیه (انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله) و آیه (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة) است.

بنابراین، در آیه شریفه استعاراتی به کار رفته: ضلالت را به مرگ، ایمان و هدایت یافتن را به زندگی، هدایت به سوی ایمان را به احیا، راه پیدا کردن به اعمال صالح را به نور، و جهل را به ظلمت تشبیه کرده، و همه این تشبیهات برای نزدیک ساختن مطلب به ذهن عامه مردم است، چون فهم عامه مردم آنقدر راسا نیست که برای انسان از آن نظر که انسان است زندگی دیگری غیر از زندگی حیوانیش سراغ کند، او در افق پستی که همان افق مادیت است به سر میبرد، و به لذایذ مادی و حرکات ارادی به سوی آن سرگرم است، و جز این سنخ لذایذ و این قسم پیشروها لذت و حرکت دیگری سراغ ندارد، و منشاء این سنخ شعور همان زندگی حیوانی است نه انسانی تا او بتواند به زندگی انسانی خود پی ببرد.

جنس استدلال/قیاس: تفسیر تاویلی-نقلی (کاربست آیه بر مصداق تاریخی) + قیاس تقابلی وجودی (حمزه = حیات/نور) ⇔ ابوجهل = ظلمات/لا یخرج منها) + قیاس استثنایی منفصل («یا حیات/موت جسمانی محسوس است—نقض سیاق آیه و تاریخ؛ یا مراد حیات/موت ایمانی است ⇒ ثانی») همراه با استقرای تیپولوژیک از سنت انکار ظاهرگرایان.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. قرآن در آیهی انعام: ۱۲۲ می‌فرماید: «آیا کسی که مرده بود، و او را زنده کردیم، و نوری به او دادیم که در میان مردم با آن راه می‌رود، همانند کسی است که در تاریکی است و از آن بیرون نمی‌شود؟»
- P₂. شأن نزول این آیه بر حمزه (مؤمن) و ابوجهل (کافر) نازل شده است.
- P₃. حمزه از حالت "میت" (کفر، جهل) به "حی" (ایمان، معرفت) منتقل شد.
- P₄. ابوجهل در ظلمت باقی ماند و از آن خارج نشد.
- P₅. مشرکان مفهوم این آیات را به صورت ظاهری فهمیده و دچار انکار شدند («کی حمزه مرد و کی زنده شد؟»)
- P₆. تمسک به ظاهر الفاظ، و عدم رجوع به "اهل ذکر" (= مرجع باطنی و مفسر الهی)، سبب فساد در فهم دین شده است.
- C. پس مفاهیم "موت" و "حیات" در آیه، دلالت باطنی دارند و مربوط به ایمان و معرفت‌اند، نه مرگ و زندگی فیزیکی؛ و درک این معانی نیازمند مرجع باطنی (مظهر ظهور) است.

بند ۱۳۰: نکوهش رجوع به «مظاهر شیطانی/جُعل های ظلمانی» و دعوت به اقبال مستقیم به مظهر الهی؛ کفایت تدبّر در بیانات برای رفع مسائل مشکله

"چنانچه الیوم می بینی که با وجود شمس معانی، جمیع ناس از اعالی و ادانی تمسک به جُعل های ظلمانی و مظاهر شیطانی بسته اند و متصل مسائل مشکله خود را از ایشان مستفسر می شوند و ایشان نظر به عدم عرفان چیزی جواب میگویند که ضرری بر اسباب ظاهره ایشان نرساند. و این معلوم و واضح است که جُعل خود قسمتی از نسیم مشک بقا نبرده و به رضوان رباحین معنوی قدم نگذاشته، با وجود این چگونه می تواند رائحه عطر به مشام دیگران رساند؟ لم یزل شأن این عباد این بوده و خواهد بود. و لَنْ یَقُورَ بِآثَارِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَقْبَلُوا إِلَيْهِ وَ أَعْرَضُوا عَنْ مَظَاهِرِ الشَّيْطَانِ وَ كَذَلِكَ أَثَبَّتَ اللَّهُ حُكْمَ الْيَوْمِ مِنْ قَلَمِ الْعِزَّةِ عَلَى لَوْحٍ كَانَ خَلْفَ سُرَادِقِ الْعِزِّ مَكْنُونًا. اگر ملتفت به این بیانات شوید و تفکر در ظاهر و باطن آن بفرمائید جمیع مسائل مشکله را که الیوم سدی شده میان عباد و معرفت یوم التناد عارف شوی دیگر احتیاج به سؤال نخواهی داشت. انشاء الله امیدواریم که از شاطی بحر الهی لب تشنه و محروم بر نگردید و از حرم مقصود لایزالی بی بهره راجع نشوید. دیگر تا همت و مجاهده شما چه کند."

Thou dost witness today how, notwithstanding the radiant splendor of the Sun of divine knowledge, all the people, whether high or low, have clung to the ways of those abject manifestations of the Prince of Darkness. They continually appeal to them for aid in unraveling the intricacies of their Faith, and, owing to lack of knowledge, they make such replies as can in no wise damage their fame and fortune. It is evident that these souls, vile and miserable as the beetle itself, have had no portion of the musk-laden breeze of eternity, and have never entered the Ridván of heavenly delight. How, therefore, can they impart unto others the imperishable fragrance of holiness? Such is their way, and such will it remain forever. Only those will attain to the knowledge of the Word of God that have turned unto Him, and repudiated the manifestations of Satan. Thus God hath reaffirmed the law of the day of His Revelation, and inscribed it with the pen of power upon the mystic Tablet hidden beneath the veil of celestial glory. Wert thou to heed these words, wert thou to ponder their outward and inner meaning in thy heart, thou wouldst seize the significance of all the abstruse problems which, in this day, have become insuperable barriers between men and the knowledge of the Day of Judgment. Then wilt thou have no more questions to perplex thee. We fain would hope that, God willing, thou wilt not return, deprived and still athirst, from the shores of the ocean of divine mercy, nor come back destitute from the imperishable Sanctuary of thy heart's desire. Let it now be seen what thy search and endeavors will achieve.

مستفسر: کسی که از دیگران توضیح و تفسیر بخواهد
جُعل: حشره ایست که روی مدفوع حیوانات مینشیند.
شاطی: کنار ساحل، کرانه، کناره

"و لَنْ یَقُورَ بِآثَارِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَقْبَلُوا إِلَيْهِ وَ أَعْرَضُوا عَنْ مَظَاهِرِ الشَّيْطَانِ وَ كَذَلِكَ أَثَبَّتَ اللَّهُ حُكْمَ الْيَوْمِ مِنْ قَلَمِ الْعِزَّةِ عَلَى لَوْحٍ كَانَ خَلْفَ سُرَادِقِ الْعِزِّ مَكْنُونًا."

به حقیقت آثار الهیه هرگز کسی بی نبرد مگر آنکه به حق تعالی اقبال نماید و از مظاهر شیطان و پیشوایان فاسد و ریاکار اعراض کند خداوند در ضمن تعالیم راجع به امروز چنین حکم فرموده و حکم امروز را با کلک عزت و اقتدار بر لوح مبارک مرقوم فرموده که در پس سرپرده های عزت مستور و مکنون است.

یوم التناد: روزی که از همدیگر متنفر هستند، روز جدائی از یکدیگر، که مقصود از آن روز قیامت است که روز قیامت مظهر امرالله و دعوت رسول آسمانی است..... مقصود حقیقی از یوم التناد روز ظهور مظهر امرالله است و روزی است که اهل ایمان نفوس محتجبه و غافلین را به صراط مستقیم میخوانند و آنها را آواز میدهند که حق را بشناسند. (قاموس)

در قرآن سوره ی غافر آمده است که میفرماید: «وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ» یعنی: یا قوم من میترسم از روزی که شما یکدیگر را صدا میزنید.

جنس استدلال/قیاس: قیاس تمثیلی-انتقادی (جُعِلَ بِي نَصِيبٍ از مُشْك ⇔ مُفْتًى بِي بَهْرَةٍ از نَسِيمِ بَقَا) + قیاس علی/معرفت شناختی («رجوع به غیر مظهر ⇒ پاسخ های مُصلحت اندیشانه و انسداد معرفت» در برابر «اقبال و اعراض از مظاهر شیطان ⇒ فوز به آثارالله و حل مشکلات») + قیاس شرطی لزومی («اگر در ظاهر/باطن بیانات تفکر شود ⇒ استغناء از سؤال و انکشافِ یوم التناد»).

صورت بندی منطقی استدلال

- P₁. کسانی که خود از معرفت الهی و نسیم مشک بقا محروم اند، نمی توانند واسطه ی هدایت باشند.
- P₂. علمای زمان از "جُعِلَ هَای ظلمانی و مظاهر شیطانی" هستند که به خاطر حفظ مصالح ظاهری، پاسخ های غیر واقعی و بی معنا به سؤالات می دهند.
- P₃. مردمان، از اعالی تا ادانی، به همین مظاهر رجوع می کنند و از آن ها پاسخ های خود را می طلبند، نه از شمس حقیقت و معانی.
- P₄. آن که نسیمی از ریاطین معنوی نچشیده باشد، نمی تواند رائحه ای از آن را به دیگران برساند.
- C₁. بنابراین، این علما و رهبران مذهبی ناتوان از هدایت حقیقی اند.
- C₂. فقط کسانی که اعراض از مظاهر شیطان کرده و به مظاهر الهی توجه کرده اند، به آثار الهی فائز می شوند.

تحلیل هرمنوتیکی-کلامی

الف) تمثیل جُعِلَ (سوسک سرگین غلتان) و نفی اهل ظواهر
استعاره ی جُعِلَ یکی از جسورانه ترین تمثیل های بهاء الله است. جعل که در ادبیات عرفانی نماد تعلق به ظلمات و فساد جسمانی است، در اینجا استعاره ای از علمای رسمی، شریعت مدار، و ظاهرگراست. آن ها نه تنها از شمس حقیقت گریزان اند، بلکه به دلیل وابستگی به "اسباب ظاهره"، سخنشان آلوده به مصالح نفسانی است و نمی تواند حیات بخش باشد.

ب) تعارض میان مظاهر شیطان و مظاهر حق
حضرت بهاء الله تضاد میان "مظاهر شیطانی" و "مظاهر ربّانی" را در قالب دو میدان عرفانی-هستی شناختی تصویر می کند. پیروی از مظاهر شیطان یعنی تمسک به کسانی که ظاهر دین را حفظ کرده اما روح آن را درک نمی کنند. و این دقیقاً تمثیل قرآنی «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بَهَا...» را بازتاب می دهد.

ج) احیای معرفت حقیقی از طریق تأویل باطنی
عبارت «اگر ملتفت به این بیانات شوید... دیگر احتیاج به سؤال نخواهی داشت» نشان می دهد که هدف اصلی این تمثیل ها و انتقادات، نه تخریب نهاد دین، بلکه احیای معنای حقیقی دین از درون است؛ نوعی تأویل مبتنی بر باطن گرایی. مخاطب از طریق مجاهده و التفات، می تواند به نقطه ای برسد که مسائل «یوم التناد» را بی واسطه دریابد.

د) یوم التناد: نماد قیامت معرفتی
در استفاده از یوم التناد، بهاء الله مخاطب را از وقایع خارجی قیامت به وقایع باطنی و درونی، یعنی تجلی حقیقت در وجود انسان، هدایت می کند. بدین ترتیب، تمثیل های دینی به سطح معرفت شناسانه-باطنی ارتقاء می یابند.

این فراز، بخشی از دستگاه انتقادی جامع حضرت بهاء الله نسبت به الگوی اقتدار دینی منحرف شده است. در آن، هدایت به شرط «اعراض از مظاهر شیطانی» و «اقبال به شمس حقیقت» تحقق می پذیرد. تنها با این بازگشت به سرچشمه ی معنا، راه حقیقت گشوده می شود.

از نظر روش شناسی، این نحوه ی بیان ریشه در سنت های عرفانی-تفسیری (همچون آثار ابن عربی، نجم الدین رازی و جامی) دارد که در آن هدایت، فقط از طریق شهود، تسلیم، و تطهیر درون ممکن می شود، نه با تکیه بر ظواهر و مناسک صوری.

بند ۱۳۱: اثبات «سلطنتِ اعلی» به هیمنه یک «بیان/حرف» بر قلوب و عالم؛ ترجیح سلطنتِ مظهری ربّانی بر سلطنتِ ملوکی عارض

"باری، مقصود از این بیانات واضحه اثبات سلطنت آن سلطان السلاطین بود. حال انصاف دهید که این سلطنت که به یک حرف و بیان این همه تصرّف و غلبه و هیمنه داشته باشد اکبر و اعظم است یا سلطنت این سلاطین که بعد از اعانت رعایا و فقرا، ایشان را چند صباحی مردم به حسب ظاهر تمکین می نمایند و لیکن به قلب همه معرض و مدبرند؟ و این سلطنت به حرفی عالم را مسخر نموده و حیات بخشیده و وجود افاضه فرموده. ما لِلرَّابِّ وَ رَبِّ الْأَرْبابِ. چه می توان ذکر نسبت نمود که همه نسبت ها منقطع است از ساحت قدس سلطنت او. و اگر خوب ملاحظه شود خدام درگاه او سلطنت می نمایند بر همه مخلوقات و موجودات. چنانچه ظاهر شده و می شود."

To resume: Our purpose in setting forth these truths hath been to demonstrate the sovereignty of Him Who is the King of kings. Be fair: Is this sovereignty which, through the utterance of one Word, hath manifested such pervading influence, ascendancy, and awful majesty, is this sovereignty superior, or is the worldly dominion of these kings of the earth who, despite their solicitude for their subjects and their help of the poor, are assured only of an outward and fleeting allegiance, while in the hearts of men they inspire neither affection nor respect? Hath not that sovereignty, through the potency of one word, subdued, quickened, and revitalized the whole world? What! Can the lowly dust compare with Him Who is the Lord of Lords? What tongue dare utter the immensity of difference that lieth between them? Nay, all comparison falleth short in attaining the hallowed sanctuary of His sovereignty. Were man to reflect, he would surely perceive that even the servant of His threshold ruleth over all created things! This hath already been witnessed, and will in future be made manifest.

هیمنه: قدرت، سطوت، ابهت، وقار
اعانت: یاری کردن
تمکین: قادر گردانیدن، با قدر و منزلت بودن
مدبرند: ادبار کننده، پشت کننده، روی برگرداننده
مسخر: تسخیر شده، به زور بدست آمده، به قهر و جبر بدست آمده
منقطع: آزاد از شئون دنیا، بریده و قطع شده
خدام: خادمین، چاکران
"ما لِلرَّابِّ وَ رَبِّ الْأَرْبابِ": خاک را چه نسبت به رب الارباب

جنس استدلال/قیاس:

۱. قیاس استثنایی منفصل حقیقی (Disjunctive Syllogism/ مانع خلو)

متن با پرسش تقابلی می گوید «این سلطنت کلمه... اکبر است یا سلطنت سلاطین ظاهری؟» ⇒ دوگزینه تام. سپس با توصیف فقر مبانی سلطنت ظاهری و ادبار قلوب، «سلطنت سلاطین» را نفی می کند؛ پس «سلطنت کلمه» اثبات می شود.

۲. برهان اِنّی (استدلال از اثر به مؤثر/Argument from Effects)

از آثار عینی «کلمه» — «تصرّف در قلوب، احیا، تسخیر عالم» — به برتری و حقیقت سلطنت مظهری نتیجه می گیرد: «این سلطنت به حرفی عالم را مسخر نموده و حیات بخشیده...» ⇒ اثر والاطر، علت/سلطنت والاتری را دلالت می کند.

۳. قیاس اقترانی حملی (شکلِ اوّل) با تعریف هنجاری سلطنت

به صورت ضمنی می گوید: «هر سلطنتی که بی نیاز از مال/لشکر، با کلمه، قلوب را مسخر و حیات افاضه کند، اکبر است» (کبری). «سلطنت مظهری چنین است» (صغری). ⇒ «پس سلطنت مظهری اکبر است» (نتیجه).

۴. استقراء تعضیدی-تاریخی (Inductive Generalization)

گزاره‌های P1-P2 ناظر به تجربه مکرر سلطنت‌های دنیوی («چند صباچی... تمکین ظاهری، ادبار باطنی») و دوام نفوذ کلمه است؛ این تکرار، مدعای تفوق سلطنت کلامی را تقویت می‌کند.

۵. قیاس تمثیلی/تزییعی و منع قیاس مع الفارق

«ما للتراب و ربّ الأریاب» تمثیل تزییعی است که ناهم‌سنجی دو سنخ سلطنت را گوشزد می‌کند و قیاس مع الفارق «مُلکِ الهی» با «مُلکِ بشری» را رد می‌نماید؛ کارکرد آن تثبیت نتیجه قیاس‌های ۱-۳ است.

۶. قیاس اولویت (a fortiori) ضمنی

جمله پایانی—«اگر خدام درگاه او سلطنت می‌نمایند...»—می‌فهماند: اگر تابعان به تبع «کلمه» سلطنت معنوی دارند، به طریق اولی اصل «سلطان السلاطین» سزاوار سلطنت اعلی است.

صورت‌بندی منطقی استدلال

- P1. سلطنت ظاهری پادشاهان وابسته به کمک رعایا، ثروت، زور، و ظاهر است و تنها چند صباچی دوام دارد.
- P2. مردم ظاهراً به پادشاهان تمکین می‌کنند اما در باطن از آن‌ها روی‌گردان و معرض‌اند.
- P3. سلطنت مظهر الهی از طریق کلام و بیان صورت می‌گیرد، بدون نیاز به سپاه و مال.
- P4. این بیان (کلام الهی) حیات‌بخش، تصرف‌کننده در قلوب، و سبب تسخیر عالم است.
- P5. نسبت سلطنت پادشاهان به سلطنت مظاهر الهی مانند نسبت خاک است به رب‌الاریاب.
- C. پس سلطنت حقیقی و اکمل از آن مظاهر ظهور است، نه پادشاهان ظاهری؛ و آن سلطنت کلامی-روحانی، برتر از سلطنت صوری و دنیوی است.

تحلیل هرمنوتیکی و فلسفی

الف) تقابل دو نوع سلطنت: دنیوی و قدسی

در اینجا با یک دیالکتیک معنوی مواجهیم میان سلطنت ظاهری (ملوک زمان) و سلطنت باطنی (مظاهر ظهور). سلطنت دنیوی موقتی، ظاهری، وابسته به ظواهر و فاقد قدرت نفوذ در قلوب است. در مقابل، سلطنت مظاهر الهی با "یک حرف"، وجود می‌بخشد، نفوس را احیا می‌کند و ساختارهای معرفتی را دگرگون می‌سازد. این دقیقاً بازگشت به مفهوم کن فیکون است—سلطه خلافت کلامی.

ب) نقد سلطنت‌های عرفی از منظر اگزیستانس دینی

پادشاهان عرفی، حتی اگر در ظاهر مطاع باشند، در قلوب مردم مطرودند. این جمله به وضوح نشان از نگرشی اگزیستانسیالیستی دارد: اصالت قلب بر ظاهر. این آموزه هم‌تراز با نقد دینی سلطه در متون انبیاء است، مانند تقابل پیامبران با فرعون، نمرود، و قیصر.

ج) "سلطنت کلام" به مثابه‌ی قوه خلافت

در این فراز، حضرت بهاءالله به نقش بیان و کلام در ایجاد سلطنت و نفوذ اشاره می‌کند. این ناظر به مفهومی بنیادی در الاهیات بهائی است: کلام الهی خالق است، نه فقط بیان‌کننده. این نگاه را می‌توان با آموزه لوگوس در انجیل یوحنا مقایسه کرد، جایی که "کلمه خدا" نه فقط تعلیم‌دهنده بلکه خالق هستی است: در ابتدا، کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود. همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت.

د) "ما للتراب و ربّ الأریاب": انفصال انتولوژیکال

این جمله یکی از عمیق‌ترین عبارات است که نشان می‌دهد نسبت وجودی میان سلطنت قدسی و سلطنت دنیوی وجود ندارد؛ یعنی نه تشکیک، بلکه انقطاع وجودی. سلطنت دنیوی از جنس "تراب" است، سلطنت الهی از سنخ ربوبیت. از منظر فلسفه اسلامی، این یک تمایز بین مراتب وجودی نیست، بلکه تأکید بر فاصله ذاتی است (أین التراب و ربّ الأریاب؟). ه) "خدام درگاه او سلطنت می‌کنند"

این جمله آموزه‌ای مهم از دیدگاه جامعه‌شناختی دین در آئین بهائی دارد: ولایت مظاهر ظهور به واسطه خدام و اهل ایمان در تاریخ تداوم می‌یابد. در نگاه حضرت بهاءالله، نفوس مؤمنان واقعی، حامل سلطنت روحانی‌اند، نه صرفاً انبیاء. این بازتاب‌دهنده نوعی تئوکراسی روحانی (spiritual theocracy) است.

در این فراز، با بازاندیشی در مفهوم سلطنت مواجهیم. سلطنت نه به معنای قدرت فیزیکی، بلکه به معنای تسلط کلامی و قلبی تعریف می‌شود. این تحول معنایی نشان می‌دهد که در دیانت بهائی، حقیقت دینی با قدرت، نه از راه شمشیر، بلکه از راه بیان و معنا ظاهر می‌شود، و این تسلط، از سنخ سلطنت نور بر ظلمت است، نه جسم بر جسم.

بند ۱۳۲: تعالی «سلطنتِ باطنی» مظهر و عدم امکانِ اظهار/ادراکِ بشری.

"باری، این است یک معنی از سلطنتِ باطنی که نظر به استعداد و قابلیتِ ناس ذکر شد. و از برای آن نقطه وجود و طلعت محمود سلطنت هاست که این مظلوم قادر بر اظهار آن رتبه نیست و خلق لایقِ ادراک آن نه. فَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُ الْعِبَادُ فِي سُلْطَنَتِهِ وَتَعَالَى عَمَّا هُمْ يَذْكُرُونَ."

This is but one of the meanings of the spiritual sovereignty which We have set forth in accordance with the capacity and receptiveness of the people. For He, the Mover of all beings, that glorified Countenance, is the source of such potencies as neither this wronged One can reveal, nor this unworthy people comprehend. Immensely exalted is He above men's praise of His sovereignty; glorified is He beyond that which they attribute unto Him!

" فَسُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُ الْعِبَادُ فِي سُلْطَنَتِهِ وَتَعَالَى عَمَّا هُمْ يَذْكُرُونَ."

پس منزّه است پروردگار از آنچه که بندگان در خصوص سلطنت او توصیف کنند و متعالی و برتر است از ذکر کنندگانش.

حضرت به‌الله در کتاب اقدس نیز خود این مطلب را تصریح فرموده اند چنانچه میفرمایند: "تالله لا نريد ان نتصرف في ممالككم بل جئنا لتصرف القلوب * انّها لمنظر البهَاء يشهد بذلك ملكوت الاسماء لو انتم تفقهون. و الذی اتبع مولاہ اَنّہ اعرض عن الدّنيا کلّها و کیف هذا المقام المحمود" که مضمون آن چنین است: ما نیامده ایم که ممالک شما را تصرف کنیم ما برای تسخیر قلوب آمده ایم و نظرگاه جمال مبارک این است اگر که بفهمید. کسانی که از مولای خود تبعیت میکنند از جمیع دنیا اعراض کرده اند چه رسد به این مقام حمد شده.

و همچنین در بندی دیگر میفرمایند: " انا ما اردنا منکم شیئاً انا ننصحکم لوجه الله و نصبر کما صبرنا بما ورد علینا منکم یا معشر السّلاطین * یعنی: ما چیزی از شما نمیخواهیم و فقط برای رضای خداست که شما را نصیحت میکنیم. و صبر میکنیم همانطوری که صبر کردیم در مقابل مصائب وارده از سوی شما، ای جمیع پادشاهان.

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنائی متصل (Modus Tollens) با یک قیاس ناقص/ضمینی (Enthymeme)/قیاس ضمیر تقویتی و ختمِ تنزیهی (مقبولات نقلی).

صورت‌بندی منطقی:

P₁ (شرطی مقبول/مصادره): اگر این سلطنت از سنخِ قابل‌اظهار و قابل‌ادراکِ بشر باشد ⇒ گوینده قادر به اظهار است و خلق لایقِ ادراک.

P₂ (نفی تالی، گزاره نقلی-مشهور): نه اظهار ممکن است و نه ادراک.

C: پس این سلطنت از سنخِ قابل‌اظهار/ادراک نیست، بلکه باطنی و متعالی است («فسبحان‌الله... و تعالی...»).
مواد قضایا (به اختصار): کبری = مقبولات/مصادرات الهیاتی؛ صغری = مقبولات/مشهورات دینی؛ ختم تنزیهی = مقبول نقلی.

بند ۱۳۳: ردّ تفسیر «سلطنت» به سلطنتِ ظاهریِ قهری

"سؤال می نمایم از آن جناب که اگر مقصود از سلطنت، حکم ظاهر و غلبه و اقتدار ظاهر ملکی باشد که همه ناس مقهور شوند و به ظاهر مطیع و منقاد گردند تا دوستان مستریح و معزز و دشمنان مخدول و منکوب شوند، پس در حقّ ربّ العزّه که مسلماً سلطنت به اسم اوست و جمیع به عظمت و شوکت او معترفند این نوع از سلطنت صادق نمی آید. چنانچه مشاهده می نمائی که اکثر ارض در تصرف دشمنان اوست و جمیع بر خلاف رضای او حرکت می نمایند و همه کافر و معرض و مدبرند از آنچه به آن امر فرموده و مقبل و فاعل اند آنچه را نهی نموده و دوستان او همیشه در دست دشمنان مبتلا و مقهورند. چنانچه همه اینها اظهر من الشمس واضح است."

And now, ponder this in thine heart: Were sovereignty to mean earthly sovereignty and worldly dominion, were it to imply the subjection and external allegiance of all the peoples and kindreds of the earth—whereby His loved ones should be exalted and be made to live in peace, and His enemies be abased and tormented—such form of sovereignty would not be true of God Himself, the Source of all dominion, Whose majesty and power all things testify. For, dost thou not witness how the generality of mankind is under the sway of His enemies? Have they not all turned away from the path of His good-pleasure? Have they not done that which He hath forbidden, and left undone, nay repudiated and opposed, those things which He hath commanded? Have not His friends ever been the victims of the tyranny of His foes? All these things are more obvious than even the splendor of the noontide sun.

مقهور: مغلوب، شکست خورده

منقاد: اطاعت کننده

مستریح: استراحت یافته، راحت و آسوده، ساکن و مطمئن

معزز: عزیز، با عزت، مکرم

مخدول: محروم و بی بهره، خوار و ذلیل

منکوب: مصیبت زده، گرفتار نکبت و بلا، بدبخت و ذلیل

مقبل: اقبال کننده، روی آورنده

فاعل: انجام دهنده کار

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنائی متصل با «نقض تعریف به شاهد نقض/مشاهده»؛ تقویت شده با اولویتِ ضمنی (اگر این تعریف درست بود، به طریقِ اولی در حقّ خدا صادق بود).

صورت بندی:

- P₁: اگر سلطنت = غلبه و اقتدارِ ظاهریِ قاهرانه باشد ⇒ در حقّ خدا نیز (به طریقِ اولی) همین سنخ سلطنت صادق است.
P₂: اما مشاهده می شود که چنین غلبه ظاهری در عالم جریان ندارد (اکثر ارض در تصرف مخالفان، اولیا مبتلا و مقهور).
C: پس تعریف «سلطنت» به اقتدارِ ظاهریِ نادرست است؛ «سلطنت» باید معنای دیگری (غیرِ ظاهری) داشته باشد.

بند ۱۳۴: نفي اعتبار «سلطنت ظاهري» نزد حق و اوليا و لزوم فهم «غلبه/قدرت» به معنای باطنی-الهی

"پس بدان ای سائل طالب که هرگز سلطنت ظاهره نزد حق و اولیای او معتبر نبوده و نخواهد بود. و دیگر آنکه اگر مقصود از غلبه و قدرت، قدرت و غلبه ظاهری باشد کار بسیار بر آن جناب سخت می شود. مثل آنکه می فرماید: "وَإِنْ جُنَدْنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ". و در مقام دیگر می فرماید: "يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ". و دیگر: "هُوَ الْغَالِبُ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ". مثل اینکه اکثری از فرقان صریح بر این مطلب است."

Know, therefore, O questioning seeker, that earthly sovereignty is of no worth, nor will it ever be, in the eyes of God and His chosen Ones. Moreover, if ascendancy and dominion be interpreted to mean earthly supremacy and temporal power, how impossible will it be for thee to explain these verses: "And verily Our host shall conquer." "Fain would they put out God's light with their mouths: But God hath willed to perfect His light, albeit the infidels abhor it." "He is the Dominant, above all things." Similarly, most of the Qur'an testifieth to this truth.

سوره صافات آیه ۱۷۳: "وَإِنْ جُنَدْنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ". یعنی: و به درستی که سپاه ما غالب هستند.

سوره توبه آیه ۳۲: "يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ". یعنی: میخواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش کنند ولی خدا نمیکند تا نور خود را کامل کند ولو کافران را خوش نیاید.

"هُوَ الْغَالِبُ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ". او غالب و پیروز بر همه چیز است.

به همین مضمون آیاتی در قرآن مجید نیز موجود است، مثلاً در سوره انعام آیه ۱۰۲ میفرماید: "هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ"

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنائی متصل + قیاس خُلف با اتِّكاء به استنادِ نقلی.

صورت‌بندی منطقی

P1. سلطنت حقیقی، اگر به معنای غلبه و اقتدار ظاهری باشد که همه مقهور و منقاد شوند، باید در مورد خداوند بالاترین مصداق را داشته باشد.

P2. اما در عالم محسوس، اکثر زمین در اختیار دشمنان خداست، اکثر مردم مخالف رضای او رفتار می کنند، و دوستان او مظلوم و مقهور هستند.

P3. اگر سلطنت به معنای ظاهری آن (قدرت سیاسی-دنیوی) باشد، این سلطنت حتی بر خداوند نیز صادق نخواهد بود.

C. پس سلطنت حقیقی و دینی به معنای ظاهری و ملکی نیست، بلکه به معنای سلطنت باطنی، روحانی، و نفوذ معنوی است.

تحلیل هرمنوتیکی و فلسفی

الف) نقد الهیات ظاهرینانه قدرت:

این فراز نقطه عزیمت یک نقد رادیکال از الهیات موفقیت‌محور (prosperity theology) است؛ یعنی الهیاتی که حقانیت دینی را با ظواهر قدرت، غلبه سیاسی، و تمکن اقتصادی می‌سنجد. حضرت بهاءالله استدلال می‌کند که اگر این ملاک، سنجش سلطنت الهی باشد، آنگاه خود خدا نیز از داشتن سلطنت واقعی محروم خواهد بود؛ چراکه ظاهراً اراده او در زمین نافذ نیست. این برهان منجر به ابطال آن تصویر ظاهرینانه می‌شود.

ب) توسعه مفهوم سلطنت: از مُلک به نفوذ قلبی:

در مقابل آن قرائت سطحی، حضرت بهاءالله سلطنت را به معنای باطنی و معنوی بازتعریف می‌کند: سلطنت به معنای نفوذ در دل‌ها، بیدارسازی قلوب، قدرت تغییر معرفتی و اخلاقی در نفوس انسانی. این با مفاهیمی مانند "حاکمیت معنوی لوگوس" در الهیات مسیحی یا "سلطه نور بر ظلمت" در گنوسیسسم نزدیکی دارد.

ج) تجربه دینی در برابر پدیدارشناسی سیاسی:

این تحلیل همچنین در تقابل با برداشت‌های صرفاً پدیدارشناسانه از دین است—که دین را در ظهورات سیاسی و اجتماعی‌اش می‌فهمند. حضرت بهاء‌الله سلطنت الهی را به تجربه باطنی مربوط می‌کند: سلطنتی که حتی اگر در ظاهر مظهر ظهور در زندان، تبعید یا شهادت باشد، باز هم در دل‌ها نفوذ دارد و نظام‌های معرفتی و ارزشی را دگرگون می‌کند. (د) قیاس تمثیلی با سلطنت خداوند:

با قیاس تمثیلی بین مظاهر ظهور و خداوند، حضرت بهاء‌الله بر یک اصل تأکید می‌گذارد: حقانیت و سلطنت واقعی، باید معیاری فراتر از ظاهر و قدرت دنیوی داشته باشد. همان‌گونه که خداوند با وجود تسلط ظاهری دشمنان، سلطان حقیقی است، مظاهر امر نیز ولو در رنج و زحمت، صاحب سلطنت واقعی‌اند. این نوعی تئولوژی غیاب سلطه (Theology of non-coercive dominion) است.

این فراز، قلب نظریه سلطنت معنوی حضرت بهاء‌الله را شکل می‌دهد. استدلالی است علیه تصویر رایج از پیامبران به‌عنوان فاتحان نظامی و سلاطین دنیوی، و دفاعی است از سلطنتی که در شعاع تأثیر کلام، قدرت احیای نفوس، و هدایت درونی است. بنابراین، مظاهر ظهور، سلطان‌اند نه چون تاج و تخت دارند، بلکه چون می‌توانند بدون آن، حقیقت را در نفوس احیا کنند. این نوع سلطنت نه تنها برتر از سلطنت‌های ظاهری است، بلکه بر بنیاد ذات حقیقت، نه قدرت، استوار است.

بند ۱۳۵: ابطال تفسیر «غلبه/سلطنت الهی» به معنای پیروزی ظاهری قهری، با نقض تاریخی قضیه کربلا
 "و اگر مقصود این باشد که این همج راع می گویند مفری برای ایشان نمی ماند مگر انکار جمیع این کلمات قدسیه و اشارات ازلیه را نمایند. زیرا که جندی از حسین بن علی اعلی در ارض نبوده که اقرب الی الله باشد و آن حضرت بر روی ارض مثلی و شبهی نداشت. لَوْلَا لَمْ یَكُنْ مِثْلُهُ فِي الْمُلْكِ. با وجود این شنیدید که چه واقع شد. اَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ."

Were the idle contention of these foolish and despicable souls to be true, they would have none other alternative than to reject all these holy utterances and heavenly allusions. For no warrior could be found on earth more excellent and nearer to God than Husayn, son of 'Alí, so peerless and incomparable was he. "There was none to equal or to match him in the world." Yet, thou must have heard what befell him. "God's malison on the head of the people of tyranny!"

مفری: گریز گاه
 جندی: لشکری، سپاهی
 اقرب الی الله: نزدیکتر به خدا

"لَوْلَا لَمْ یَكُنْ مِثْلُهُ فِي الْمُلْكِ" اگر او نبود در عالم ملک مثل و ماندی برای او نبود.
 قاموس ایقان صفحه ۱۴۰۳: بیان مبارک جمال قدم جل جلاله است که در ضمن تشریح معنی سلطنت اشاره به حضرت سید الشهداء حسین بن علی علیه السلام و سلطنت معنویه آن حضرت فرموده و در وصل آن بزرگوار میفرماید لَوْلَا لَمْ یَكُنْ مِثْلُهُ فِي الْمُلْكِ یعنی اگر حضرت حسین بن علی ع در عالم وجود نبود کس دیگری در عالم وجود در خطه مُلک هستی قادر نبود جای او را بگیرد و بر کرسی جلال او به جای او مستقر شود.
 سوره هود آیه ۱۸ "اَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ." همانا لعنت خداوند بر قوم ظالمین
 حسین بن علی بن ابی طالب (ع)، مشهور به اباعبدالله و سیدالشهداء (۶۱-۴ق)، امام سوم شیعیان، که ده سال امامت را بر عهده داشت و در واقعه عاشورا به شهادت رسید. او فرزند دوم امام علی (ع) و فاطمه زهرا (س) و نوه حضرت محمد (ص) است.

حضرت عبدالبهاء در خصوص مقام حضرت امام حسین میفرماید: ای دوست عبدالبهاء قدری در بلایای اولیای سلف نظر نما حضرت سید الشهداء روحی لشهادة الفدا در دشت کربلا در دست اعدا محصور گشته حتی آب گوارا را مضایقه داشتند. حنجر مبارک به خنجر ظلم بریده شد و جسم های مطهر به خاک و خون آلوده گشت. سرهای بلند زینت رماح شد و نفوس مقدسی به تیغ جفا ریز ریز گردید اموال به تاراج رفت و ارواح به معراج شتافت. مخدرات بی تقصیر اسیر عشایر و اقوام شد و اطفال معصوم پایمال سم ستوران گشت. ولی عاقبت این موهبت بود که آن حضرت به آن موفق گردید و این نحوست ابدی بود که یزید در آن مستغرق گردید پس معلوم شد که بلا در سبیل الهی عین عطا است و عذاب عذاب فراب و علیک التحیه و الثناء ع (منتخباتی از الواح و آثار مبارکه ص ۶۴-۶۵)

در تاریخ نبیل نیز مسطور است که حضرت اعلی در ایام محرم بعد از نماز به سید حسین کاتب میفرمودند که با صدای بلند مقداری از کتاب محرق القلوب علی مهدی نراقی که در شرح مصائب و داستان شهادت حضرت امام حسین علیه السلام است بخواند وقتی سید حسین کتاب مزبور را میخواند از استماع وقایع موسمه و مصائب کثیره امام حسین بحر احزان در قلب حضرت باب موج میگشت و اشک از چشمان مبارکش جاری میشد و حتی حضرت اعلی تجلی روح الهی را در نفس مبارکش از اثرات خون آن حضرت میدانند و میفرمایند سرپای مرا انوار فیض خداوند فرا گرفته بود و سروری الیه در خود میدیدم و اسرار وحی خداوندی با نهایت عظمت و جلال در مقابل چشمان من مکشوف و پدیدار بود. (رساله ایام تسعه صفحه ۲۳۳)

جنس استدلال/قیاس: قیاس خَلْف (رَدّ به مُحال) + استثنائی متّصل با نقض مثالی تاریخی و اولویّت ضمنی (اگر هرکس سزاوار پیروزی ظاهری باشد، به طریق اولی حسین بن علی است).

صورت بندی منطقی

P1. اگر سلطنت ظاهری و قدرت دنیوی ملاک قرب به خدا و حقانیت باشد، پس باید صاحبان سلطنت و غلبه در ظاهر، اقرب به خدا باشند.

P₂. امام حسین، که در زمین هیچ کس اقرب‌تر به خدا نبود و نظیر و مانندی نداشت، از این سلطنت ظاهری بهره‌ای نداشت و مظلومانه شهید شد.

P₃. پس یا باید این واقعه را انکار کنند (که لازمه‌اش انکار یکی از روشن‌ترین مصادیق قدسیت تاریخی است)، یا بپذیرند که سلطنت ظاهری، ملاک حقانیت و قرب الهی نیست.

C. بنابراین، سلطنت حقیقی با سلطنت ظاهری یکی نیست و ملاک حقانیت و قرب به خدا، قدرت دنیوی و ظاهری نیست.

تحلیل هرمنوتیکی و کلامی

(الف) استدلال به لوازم محال: استحاله‌ی تفکر عوام

حضرت بهاءالله با تمسک به یکی از استوارترین نمادهای قدسیت در تاریخ اسلام—یعنی امام حسین—تفکر سطحی مردم را رد می‌کند. اگر کسی بگوید که پیامبران یا مظاهر الهی اگر بر حق‌اند، باید پیروز ظاهری و غالب سیاسی باشند، پس باید بپذیرد که امام حسین که به طرز فجیعی شهید شد، ناحق بوده است—و این برای هیچ مسلمان یا دینداری پذیرفتنی نیست. این استدلال به روش *reductio ad absurdum* اجرا می‌شود.

(ب) تأکید بر مقام قدسی امام حسین در دستگاه عرفانی و شیعی

عبارت: «لَوْلَا لَمْ يَكُنْ مِثْلُهُ فِي الْمُلْكِ»

یادآور تفسیری از مقام امام حسین به عنوان «قربانی اکبر» است که در نظام معرفت‌شناسی شیعی، امام معصوم را نه با قدرت دنیوی، بلکه با عمق شهادت و فدیہ‌وار بودنش ارزیابی می‌کنند. حضرت بهاءالله این مقام را می‌پذیرد و آن را به عنوان حجت بر ابطال سلطنت دنیوی اقامه می‌کند.

(ج) کارکرد هرمنوتیکی لعنت

پایان‌بندی عبارت با «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»، نشانه‌ای از طرد نهایی تفکر ظاهریین و ظلم‌محور در تاریخ دینی است. در دستگاه تفسیری بهائی، ظلم اغلب نماد "حجاب از حقیقت" است، و لعنت خداوند نماد سلب توفیق و خروج از ساحت قدس.

این فراز با استفاده از نمونه‌ای تاریخی و بارز (امام حسین)، حجیت سلطنت ظاهری و دنیوی را باطل کرده و نظام ارزشی جدیدی را پیشنهاد می‌کند که در آن، حقیقت، قرب، سلطنت، و قدرت، نه به واسطه‌ی ظواهر، بلکه به واسطه‌ی اتصال به روح حقیقت و پذیرش امر الهی تعیین می‌شود.

بند ۱۳۶: بطلان تفسیر «غلبه/اتمام نور» به غلبه ظاهری ملکی و لزوم قرائت باطنی/الهی آیات.

"حال اگر بر حسب ظاهر تفسیر کنید این آیه هیچ در حق اولیای خدا و جنود او بر حسب ظاهر صادق نمی آید چه که آن حضرت که جندیّتش مثل شمس لایح و واضح است در نهایت مغلوبیت و مظلومیت در ارض طفّ کأس شهادت را نوشیدند. و همچنین در آیه مبارکه که می فرماید: "يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ"، اگر بر ظاهر ملکی تفسیر شود هرگز موافق نیاید زیرا که همیشه انوار الهی را بر حسب ظاهر اطفاء نمودند و سراج های صمدانی را خاموش کردند. مع ذلک غلبه از کجا ظاهر می شود و منع در آیه شریفه که می فرماید: "وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورُهُ" چه معنی دارد؟ چنانچه ملاحظه شد جمیع انوار از دست مشرکین در محلّ امنی نیاسودند و شربت راحتی نیاشامیدند. و مظلومیت این انوار به قسمی بود که هر نفسی بر آن جواهر وجود وارد می آورد آنچه را اراده می نمود چنانچه همه را احصاء و ادراک نمودند. مع ذلک چگونه این مردم از عهده معانی و بیان این کلمات الهی و آیات عزّ صمدانی بر می آیند؟"

Were the verse "And verily Our host shall conquer" to be literally interpreted, it is evident that it would in no wise be applicable to the chosen Ones of God and His hosts, inasmuch as Husayn, whose heroism was manifest as the sun, crushed and subjugated, quaffed at last the cup of martyrdom in Karbilá, the land of Taff. Similarly, the sacred verse "Fain would they put out God's light with their mouths: But God hath willed to perfect His light, albeit the infidels abhor it." Were it to be literally interpreted it would never correspond with the truth. For in every age the light of God hath, to outward seeming, been quenched by the peoples of the earth, and the Lamps of God extinguished by them. How then could the ascendancy of the sovereignty of these Lamps be explained? What could the potency of God's will to "perfect His light" signify? As hath already been witnessed, so great was the enmity of the infidels, that none of these divine Luminaries ever found a place for shelter, or tasted of the cup of tranquillity. So heavily were they oppressed, that the least of men inflicted upon these Essences of being whatsoever he listed. These sufferings have been observed and measured by the people. How, therefore, can such people be capable of understanding and expounding these words of God, these verses of everlasting glory?

لائح: روشن، آشکار، هویدا

ارض طف: کربلا

کاس: جام، پیمانه

اطفاء: خاموش

احصاء: شمردن

دم: خون

سوره توبه آیه ۳۲: "يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ"

یعنی: میخواهند نور خدا با سخنانشان خاموش کنند ولی خدا نمیگذارد تا نور خود را کامل کند ولو کافران را خوش نباشد.

"وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورُهُ": خدا نمیگذارد مگر اینکه نورش را کامل کند.

در مجمع البیان در این باره گفته است: این تعبیر از تعییرات عجیب است، زیرا با همه کوتاهیهای هم مطلب را رسانده، و هم شان اهل کتاب را تحقیر و نقشه های آنان را کور و ضعیف معرفی کرده است، چون دهن ها تنها حریف خاموش کردن چراغ ها و نورهای ضعیفند، نه نورهای بزرگ همچون آفتاب، و نورهای بزرگتر از آن.

زمخشری نیز در تفسیر کشاف خود گفته: این آیه حال اهل کتاب را در باطل کردن نبوت خاتم الانبیاء بوسیله تکذیب مثل زده به حال کسی که می خواهد نور عظیمی را که همه آفاق را فرا گرفته، و خدا هم اراده کرده که روز به روز پرتوش بیشتر شود تا در اشراق و پرتو افکنی به نهایت درجه برسد، با فوت دهنش خاموش کند) و ما اضافه می کنیم این معنا را که آیه شریفه هم حال دعوت اسلامی را بیان می کند، و آن را نوری عالم آرا معرفی می نماید، و هم اینکه وعده و نوید می دهد به اینکه خدای تعالی بزودی نور خود را به حد کمالش می رساند.

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنائی متصل + قیاس خلف با اتکاء به مشاهده/تاریخ (نقض ظاهری مستمر) و استناد نقلی.

صورت‌بندی منطقی استدلال

- P₁. بسیاری از آیات قرآن وعده غلبه نور الهی، پیروزی جنود حق، و تداوم هدایت را داده‌اند (مانند: يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ... وَوَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ).
- P₂. اگر این آیات را به ظاهر ملکی و قدرت ظاهری (پیروزی سیاسی، نظامی، یا فیزیکی) تفسیر کنیم، هرگز با سرنوشت اولیای خدا که همواره مظلوم و مغلوب ظاهری بوده‌اند، سازگار نمی‌آید (مثلاً شهادت حسین بن علی در کربلا).
- P₃. در واقع، سراج‌های صمدانی و انوار الهی از سوی دشمنان همواره سرکوب، خاموش، یا کشته شده‌اند، نه اینکه بر حسب ظاهر به سلطنت و قدرت رسیده باشند.
- C₁. بنابراین، تفسیر ظاهری از این آیات ناقص و نادرست است.
- C₂. معنای صحیح این آیات در غلبه معنوی، استیلا بر قلوب، نفوذ در ضمائر، و تحقق نور در باطن مؤمنان است نه در عرصه قدرت مادی و سلطنت سیاسی.

تحلیل هرمنوتیکی و کلامی

الف) نقد ظاهرگرایی و حصر معنا در سطح لفظ

در این متن، حضرت بهاءالله بر آن است تا محدودیت تفسیر صرفاً ظاهری را نشان دهد. او با مثال‌های تاریخی، نظیر شهادت امام حسین، خاموشی سراج‌های هدایت، و مظلومیت اولیای الهی، اثبات می‌کند که غلبه به معنای فیزیکی نمی‌تواند مراد آیات باشد، زیرا این فرض با واقعیت‌های تاریخی اولیای خدا در تضاد است. بنابراین، باید به معنایی دیگر از غلبه قائل شد.

ب) بازتعریف غلبه و نور

«غلبه» در این مقام نه سلطنت دنیوی بلکه حضور حیاتی و مستمر حقیقت در تاریخ است. حتی اگر جسم پیامبر یا ولی خدا کشته شود، نور او خاموش نمی‌شود، بلکه در جان پیروان و در ضمیر عارفان شعله‌ور می‌گردد. این رویکرد با سنت‌های عرفانی اسلامی و نیز تفسیر رمزی در الهیات شیعی سازگار است؛ چنان‌که در تفسیر باطنی امامیه نیز امام مظلوم، در عین مغلوبیت ظاهری، غالب به شمار می‌رود.

ج) ایمان در برابر فهم صوری

آیه «وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورُهُ»، نزد ظاهرگرایان بی‌معنا می‌شود مگر آنکه انسان قائل به «ادامه‌ی حضور معنوی نور» در تاریخ شود. این معنای نور، نه وابسته به سلطنت، بلکه وابسته به حضور عرفانی در جان مؤمن است. اینجا معنای نور و غلبه به مقولاتی معرفت‌شناسانه تبدیل می‌شود، نه تاریخی-سیاسی.

بند ۱۳۷: تبیین «غلبه» به معنای نفوذ و کارایی باطنی (نه قهر ظاهری) با شاهد ترشح دم و «تربه»

"باری، مقصود نه چنان است که ادراک نمودند بلکه مقصود از غلبه و قدرت و احاطه مقامی دیگر و امری دیگر است. مثلاً ملاحظه فرمائید غلبه ترشحات دم آن حضرت را که بر تراب ترشح نموده و به شرافت و غلبه آن دم، تراب چگونه غلبه و تصرف در اجساد و ارواح ناس فرموده. چنانچه هر نفسی برای استشفاء به ذره ای از آن مرزوق شد شفا یافت و هر وجود که برای حفظ مال قدری از آن تراب مقدس را به یقین کامل و معرفت ثابته راسخه در بیت نگاه داشت جمیع مالش محفوظ ماند. و این مراتب تأثیرات آن است در ظاهر و اگر تأثیرات باطنیه را ذکر نمایم البتّه خواهند گفت تراب را ربّ الارباب دانسته و از دین خدا بالمزه خارج گشته."

But the purpose of these verses is not what they have imagined. Nay, the terms "ascendancy," "power," and "authority" imply a totally different station and meaning. For instance, consider the pervading power of those drops of the blood of Husayn which besprinkled the earth. What ascendancy and influence hath the dust itself, through the sacredness and potency of that blood, exercised over the bodies and souls of men! So much so, that he who sought deliverance from his ills, was healed by touching the dust of that holy ground, and whosoever, wishing to protect his property, treasured with absolute faith and understanding, a little of that holy earth within his house, safeguarded all his possessions. These are the outward manifestations of its potency. And were We to recount its hidden virtues they would assuredly say: "He verily hath considered the dust to be the Lord of Lords, and hath utterly forsaken the Faith of God."

استشفاء: طلب شفاء کردن

مرزوق: به رزق رسیده، به روزی رسیده

بالمزه: به یک باره، قطعاً

جنس استدلال/قیاس: قیاس اقترائی (از اثر به مؤثر)، مؤید به استدلال استقرائی تجربی/روایی (مجربّات/شهادات) و یک شرطی عملی ضمنی («با یقین کامل ⇒ اثر ظاهر می‌شود»).

صورت‌بندی منطقی و استعاره استدلال

- P₁. غلبه و سلطنت الهی به معنای سیطره‌ی نظامی یا سلطنت سیاسی نیست، بلکه نوعی تصرف معنوی و باطنی است.
- P₂. حتی خون ریخته‌شده‌ی ولیّ الهی، که بر خاک چکیده، به واسطه‌ی قداست و روحانیت صادره از او در آن لحظه، منشأ اثرات عظیم جسمانی و روحانی در انسان‌ها شده است.
- P₃. خاک آغشته به آن خون، که به‌ظاهر مردار و بی‌ارزش است، توانایی شفا دادن به بیماران و حفظ اموال مردم را دارد — البته اگر با «یقین کامل و معرفت راسخه» همراه باشد.
- P₄. این غلبه از جنس تأثیر در جان، جسم، و تقدیر انسان‌هاست، نه از جنس اجبار و سلطه ظاهری.
- C. بنابراین، غلبه حقیقی و باطنی ولیّ خدا، حتی در اوج مظلومیت ظاهری، تحقق می‌یابد و استمرار می‌یابد.

تحلیل هرمنوتیکی

الف) دم قدسی و تراب مقدّس: رمز تأثیرات قدسی

استفاده از استعاره «ترشح دم» و «تراب متبرک» نه به معنای حلول‌گرایی یا جسم‌باوری (corporealism) است، بلکه ناظر به آن است که حتی در جسم و خاک، آثار روح الهی و ولایت جاری است. این دیدگاه با سنت عرفانی اسلامی و نیز الهیات شیعی که برای آثار اولیا و ائمه کراماتی قائل‌اند، کاملاً سازگار است.

ب) شرط تأثیر: معرفت و یقین

حضرت بهاءالله تأکید می‌کنند که تأثیر این تراب قدسی تنها در صورتی محقق می‌شود که همراه با «معرفت ثابته» و «یقین کامل» باشد. این تأکید، دو نکته را روشن می‌سازد:

ارزش متفاوتی پدیده‌ها در بستر معرفت و ایمان شکل می‌گیرد.

هیچ اثری در عالم ماده ذاتاً قدسی نیست، مگر آنکه در پرتو شعور و معرفت توحیدی قرار گیرد.

ج) خطر تأویل‌گری افراطی عبارت «اگر تأثیرات باطنیه را ذکر نمایم البتّه خواهند گفت تراب را ربّ الارباب دانسته» نشان‌دهنده‌ی هوشیاری حضرت بهاءالله نسبت به مرز میان تأویل مشروع و غلو است. ایشان در عین آنکه تأثیرات روحانی و قدسی را تصدیق می‌کنند، هشدار می‌دهند که درک نادرست این مفاهیم ممکن است مخاطب را به اتهام الوهیت‌بخشی به اشیاء بکشاند. این نکته نشان می‌دهد که آموزه‌های ایشان هرمنوتیکی و تأویلی هستند، اما مرزبندی دقیقی با غلو و حلول دارند.

بند ۱۳۸: اثبات «غلبه باطنی» با نشانه زیارت داوطلبانه و گسترده پسامرگی (شدّ رحال) علی‌رغم ذلت و بی‌نصیری ظاهری "و همچنین ملاحظه نما، با اینکه به نهایت ذلت آن حضرت شهید شد و احدی نبود که آن حضرت را در ظاهر نصرت نماید و یا غسل دهد و کفن نماید مع ذلک حال چگونگی از اطراف و اکناف بلاد چقدر از مردم که شدّ رحال می نمایند برای حضور در آن ارض که سر بر آن آستان بمانند."

Furthermore, call to mind the shameful circumstances that have attended the martyrdom of Husayn. Reflect upon his loneliness, how, to outer seeming, none could be found to aid him, none to take up his body and bury it. And yet, behold how numerous, in this day, are those who from the uttermost corners of the earth don the garb of pilgrimage, seeking the site of his martyrdom, that there they may lay their heads upon the threshold of his shrine! Such is the ascendancy and power of God! Such is the glory of His dominion and majesty!

شد رحال: بار سفر بستن

آنچه بر سر جسد امام حسین (ع) آمد

پس از آن که امام حسین (علیه‌السلام) در عصر روز دهم محرم سال ۶۱ هجری در کربلا به شهادت رسید، پیکر مطهر او، بنا بر اکثر منابع معتبر شیعه، تا عصر روز یازدهم بدون دفن بر زمین ماند و مورد اهانت‌های آشکاری قرار گرفت. در بسیاری از منابع آمده است که پس از شهادت، پیکر مطهر امام حسین را مثله کردند و سر مبارک او را جدا ساختند. در کتاب الارشاد شیخ مفید آمده است:

«فَجَاءَ إِلَيْهِ سَنَانٌ بُنِيَ أُنْسٍ النَّخَعِيُّ فَضَرَبَهُ بِالسَّيْفِ، وَقَتَلَهُ، وَاحْتَرَّ رَأْسُهُ.» (الشيخ المفيد، الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۲) یعنی سنان بن انس نخعی با شمشیر به امام زد و سر ایشان را جدا کرد.

شیخ مفید می‌نویسد که پیکر امام حسین (ع) و یارانش تا روز یازدهم محرم بر زمین مانده بود و هیچ‌کس آن را دفن نکرد: «و بقوا صرعى لا يؤازرون، و النساء والعِيَالُ في أسْرِ الأعداء.»

(الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۳)

ابو مخنف و طبری روایت می‌کنند که پس از شهادت امام، عمر بن سعد فرمان داد تا ده نفر از سواره‌نظام کوفه با اسب‌هایشان بر پیکر امام حسین و یارانش بتازند و استخوان‌های سینه و پشت آنان را خرد کنند: «و أمر عمر بن سعد بجَمَاعَةٍ مِنَ الْخِيَالَةِ قَدَاسُوا جَسَدَ الْحُسَيْنِ وَأَصْحَابَهُ بِأَخْفَافِ الْخَيْلِ...» (ابو مخنف، مقتل الحسين، ص ۱۶۲؛ طبری، تاریخ الامم والملوك، ج ۵، ص ۴۵۶)

طبق روایت مشهور، در عصر روز یازدهم یا دوازدهم محرم، قبیله‌ای از بنی‌اسد که در نزدیکی کربلا می‌زیستند، با راهنمایی امام سجاد (ع) اجساد مطهر را دفن کردند. در روایت شیخ طوسی آمده است: «فجاء علي بن الحسين (عليه‌السلام) فذلّهم على قبر أبيه، و حفروا له قبراً و دفنوه...»

(التهذيب، شيخ طوسي، ج ۶، ص ۵۶) بدن امام حسین به تنهایی در قبر کنونی‌اش دفن شد و بدن حضرت علی‌اکبر در پای ایشان به خاک سپرده شد. سایر شهدا در گودالی کنار هم دفن شدند.

جنس استدلال/قیاس: قیاس اقترانی (از اثر به مؤثر) مؤید به استقرای ناقص/مشاهده تاریخی؛ قابل بازخوانی به صورت قیاس ناقص/ضمنی (Enthymeme) شرطی متصل در سطح عملی.

صورت‌بندی منطقی:

P1: اگر شخص فاقد «غلبه باطنی» باشد ⇒ پس از ذلت و بی‌نصیری، جاذبه پایدار مردمی برای زیارت پدید نمی‌آید.

P2: درباره او، علی‌رغم شهادت با ذلت و فقدان یاور ظاهری، جاذبه پایدار و «شدّ رحال» عام واقع شده است.

C: پس «غلبه» در این‌جا از سنخ باطنی/الهی است، نه قهر ظاهری.

بند ۱۳۹: «غلبه/قدرت الهی» به مثابه حیاتِ مستمر و نفوذِ قدسی—حتی پس از شهادت—و بی‌اعتباریِ سنجشِ «ثمره» با معیار نفع شخصی

"این است غلبه و قدرت الهی و شوکت و عظمت ربّانی. و همچو تصوّر نمائی که این امور بعد از شهادت آن حضرت واقع شده و چه ثمری برای آن حضرت مترتب است زیرا که آن حضرت همیشه حیّ است به حیات الهی و در رفرف امتناع قرب و سدره ارتفاع وصل ساکن. و این جواهر وجود در مقام انفاق کلّ قائم اند، یعنی جان و مال و نفس و روح همه را در راه دوست انفاق نموده و می نمایند و هیچ رتبه ای نزدشان احبّ از این مقام نیست. عاشقان جز رضای معشوق مطلبی ندارند و جز لقای محبوب منظوری نجویند."

Think not that because these things have come to pass after Husayn's martyrdom, therefore all this glory hath been of no profit unto him. For that holy soul is immortal, liveth the life of God, and abideth within the retreats of celestial glory upon the Sadrih of heavenly reunion. These Essences of being are the shining Exemplars of sacrifice. They have offered, and will continue to offer up their lives, their substance, their souls, their spirit, their all, in the path of the Well-Beloved. By them, no station, however exalted, could be more dearly cherished. For lovers have no desire but the good-pleasure of their Beloved, and have no aim except reunion with Him.

حیّ: حاضر، زنده
رفرف: طبقه، جایگاه
امتناع: بلندی و رفعت، بلندی مقام
انفاق: بخشیدن، خرج کردن مال
احبّ: گرمی ترین، دوست داشتنی ترین

جنس استدلال/قیاس:

- (۱) تعریف گزارانه/تحویلی: بازتعریف «غلبه» = دوام حیاتِ الهی و نفوذِ قدسی، نه قهرِ ظاهری.
- (۲) قیاسِ عملی غایت‌محور: اگر عاشق جز رضای معشوق غایتی ندارد ⇒ سنجشِ ثمره برای شخصِ ولیّ موضوعیت ندارد.
- (۳) رفع شبهه به شرطی متّصل (قیاسِ ناقص/ضمنی (Enthymeme)): اگر آثار پس از شهادت «بی‌ثمر» باشد ⇒ باید غایتِ ولیّ «نفع شخصی» باشد؛ لکن غایت «رضای محبوب/لقاء» است ⇒ پس «بی‌ثمر» نیست.

ساختار منطقی

- P1. بسیاری می‌پندارند که شهادت و مظلومیت ظاهری انبیاء و اولیای الهی، دلالت بر شکست یا بی‌ثمر بودن دعوت ایشان دارد.
- P2. ولیّ ولیّ الهی همواره زنده است، نه به حیات جسمانی، بلکه به حیات الهی که بالاتر از تغییر و فنا است.
- P3. شوکت و غلبه حقیقی در نزد خدا، همانا حضور روحانی مستمر ولیّ الهی در عالم وجود و تأثیر دائمی اوست.
- P4. مقام رضای محبوب و انفاق جان و مال در راه خدا، برای اولیاء نه تنها مشقّت نیست بلکه مقامی است محبوب‌تر از هر رتبه.
- C. پس شهادت ولیّ الهی به معنای شکست نیست، بلکه اوج حیات و غلبه وجودی اوست؛ چون محبوب‌ترین مقام نزد آنان همان فدا شدن در راه خداست و همین موجب استمرار اثرات و تجلیات وجودی آنان در عالم می‌شود.

تحلیل هرمنوتیکی

مفهوم حیات در اینجا معادل اصطلاح قرآنی «الذین لا یموتون»، یا «أحیاء عند ربّهم یُرزقون» (آل عمران ۱۶۹) است، که به حیات روحانی اولیاء پس از شهادت اشاره دارد. حضرت بهاء‌الله، همسو با معارف شیعی و عرفانی، تأکید می‌کنند که حیات حقیقی نزد اولیاء همانا بقاء در وصال و ادامه تأثیر معنوی است، نه تداوم حیات فیزیولوژیک.

این تعبیرات از لسان عرفانی و قرآنی (مانند «سدرۃ المنتهی») برگرفته‌اند و نشانگر مقاماتی هستند که در آن، عبد به قرب الهی نائل می‌شود. "رفرف امتناع قرب" به معنای عرش یا مقام قدسی‌ای است که به عقل بشری دست‌یافتنی نیست و نزدیکی به آن ممکن نیست مگر برای خود آن ولی حق. «سدره ارتفاع وصل» نیز بر نوعی از وصال معنوی دلالت دارد که در آن، قرب به مرتبه‌ای است که دیگر راهی برای رجعت یا جدایی نیست؛ قرب نهایی و اتحاد معنوی محقق شده است. واژه «انفاق» در اینجا، علاوه بر معنای فقهی (خرج کردن مال در راه خدا)، در معنای عرفانی و وجودی به کار رفته است: ولی حق وجود خویش را از بنیاد برای محبوب خرج می‌کند. در این دیدگاه، شهادت نه یک فقدان، بلکه یک اتمام ایثار است؛ یعنی تجلی نهایی عشق.

حضرت بهاءالله در این فقره، با پیوند دادن مفاهیم شهادت، حیات، غلبه و عشق الهی، خواننده را از سطح ظاهری وقایع تاریخی (مثل شهادت حسین بن علی یا انبیاء) به سطح هستی‌شناسی عرفانی می‌برد. در این افق، غلبه نه در فتوحات سیاسی، بلکه در تأثیر باطنی و بقای معنوی اولیاء تحقق می‌یابد. شهادت، بالاترین مظهر عشق است، و ولی خدا در این شهادت نه می‌میرد، بلکه به رفرف حیات مطلق عروج می‌کند.

بند ۱۴۰: اسرارِ شهادت و تعریف «غلبه/عزّت الهی» به مثابه حیات و غنای باطنی مستمرّ، مستقل از ذلّت/فقرِ ظاهری "دیگر اگر بخواهم رشی از اسرار شهادت و ثمرهای آن را ذکر نمایم البتّه این الواح کفایت نکند و به انتها نرساند. انشاءالله امیدواریم که نسیم رحمتی بوزد و شجره وجود از ربیع الهی خلعت جدید پوشد تا به اسرار حکمت ربّانی پی بریم و به عنایت او از عرفان کلّ شیء پی نیاز گردیم. تا حال نفسی مشهود نگشت که به این مقام فائز آید مگر معدودی قلیل که هیچ معروف نیستند تا بعد قضای الهی چه اقتضا نماید و از خلف سراق امضا چه ظاهر شود. کذلک نذکر لکم من بدائع امرالله و نلّی علیکم من نغمات الفردوس لعلکم بمواقع العلم تصلّون و من ثمرات العلم ترزقون. پس به یقین باید دانست که این شمس عظمت اگر چه بر نقطه تراب جالس باشند بر عرش اعظم ساکن اند و اگر فلسی نزدشان موجود نباشد بر رفرف غنا طائراند و در حیثی که در دست دشمنان مبتلایند بر یمین قدرت و غلبه ساکن و در کمال ذلّت ظاهره بر عرش عزّت صمدانی جالس و متکأ و در نهایت عجز ظاهری بر کرسی سلطنت و اقتدار قائم."

Should we wish to impart unto thee a glimmer of the mysteries of Husayn's martyrdom, and reveal unto thee the fruits thereof, these pages could never suffice, nor exhaust their meaning. Our hope is that, God willing, the breeze of mercy may blow, and the divine springtime clothe the tree of being with the robe of a new life; so that we may discover the mysteries of divine Wisdom, and, through His providence, be made independent of the knowledge of all things. We have, as yet, descried none but a handful of souls, destitute of all renown, who have attained unto this station. Let the future disclose what the Judgment of God will ordain, and the Tabernacle of His decree reveal. In such wise we recount unto thee the wonders of the Cause of God, and pour out into thine ears the strains of heavenly melody, that haply thou mayest attain unto the station of true knowledge, and partake of the fruit thereof. Therefore, know thou of a certainty that these Luminaries of heavenly majesty, though their dwelling be in the dust, yet their true habitation is the seat of glory in the realms above. Though bereft of all earthly possessions, yet they soar in the realms of immeasurable riches. And whilst sore tried in the grip of the enemy, they are seated on the right hand of power and celestial dominion. Amidst the darkness of their abasement there shineth upon them the light of unfading glory, and upon their helplessness are showered the tokens of an invincible sovereignty.

فلسی: سکه پول خرد، سکه کم ارزش
متکأ: تکیه دادن، پشت بر چیزی زدن

"کذلک نذکر لکم من بدائع امرالله و نلّی علیکم من نغمات الفردوس لعلکم بمواقع العلم تصلّون و من ثمرات العلم ترزقون." مضمون بیان حضرت بهالله چنین است: اینچنین ذکر میکنیم برای شما از تازه های امر الهی و نغمه های بهشتی را در گویستان مینوازیم شاید به جایگاه های علم و دانائی واصل گردید (به مقام علم حقیقی واقف شوید) و از ثمرات درخت دانش بهره مند گردید.

جنس استدلال/قیاس:

- قیاس ناقص/ضمنی (Enthymeme) شرطی ارشادی: «اگر نسیم رحمت بوزد ⇒ شجره وجود لباس تازه می پوشد ⇒ اسرار شهادت فهم می شود».
- قیاس تمثیلی/مساوات تاویلی (معکوس سازی ظاهر/باطن): «بر تراب/بر عرش، بی مال/بر رفرف غنا، مبتلا/بر یمین قدرت، ذلّت ظاهری/عرش عزّت، عجز ظاهری/کرسی سلطنت».
- قیاس ضمیر (قیاس ناقص/ضمنی) (Enthymeme) اقتراعی: متکی به کبری پیشینی اثبات شده: «غلبه الهی = عزّت و نفوذ باطنی، نه قهر ملکی محسوس».

صورت‌بندی منطقی

- P₁: شناخت اسرار شهادت و ثمرات آن نیازمند گشایش رحمت و رویش بهاری وجود از ناحیه‌ی الهی است.
- P₂: تا کنون جز اندکی (معدودی قلیل و نامعروف) به این معرفت و مقام واصل نشده‌اند.
- P₃: مقام حقیقی شهیدان امر الهی، فراتر از مظاهر ظاهری فقر، ابتلا و ذلت است.
- P₄: اگر چه آنان بر خاک (نقطه تراب) ساکن‌اند، حقیقتاً بر عرش اعظم قرار دارند.
- P₅: اگر چه ظاهراً فاقد ثروت (فلس)، در حقیقت در غنا پرواز می‌کنند.
- P₆: اگرچه در دست دشمن‌اند، در باطن بر یمین قدرت و غلبه نشسته‌اند.
- P₇: اگرچه در کمال ذلت ظاهری‌اند، بر عرش عزت صمدانی جالس‌اند.
- P₈: اگرچه در عجز ظاهری‌اند، بر کرسی سلطنت و اقتدار قائم‌اند.
- C₁: پس شناخت اسرار شهادت مستلزم عبور از ظاهر رنج و عجز به باطن عزت و سلطنت الهی شهیدان است، و این امر تنها از طریق گشایش عرفانی و غیبی ممکن است، نه از راه دانش حسی یا متعارف.

صورت شرطی کلی

اگر (رحمت الهی وزیدن گیرد و شجره وجود از ربیع الهی خلعت جدید پوشد)
و اگر (بشر از دانش حسی به عرفان الهی نایل آید)
و اگر (ظاهر شهادت مظاهر با فقر و ذلت همراه باشد ولی باطن آن عزت و سلطنت باشد)،
آنگاه (انسان می‌تواند به اسرار شهادت پی ببرد و مقام حقیقی شهیدان امر الهی را دریابد).

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

در این فراز، حضرت بهاء‌الله یکی از بنیادی‌ترین اصول عرفان نبوی را به بیانی تأویلی و متافیزیکی عرضه می‌دارند: استعلا ی باطن مظهر الهی بر ظاهر ظلمانی. شهادت، که در ظاهر نوعی خسران، رنج و فناست، در باطن عین غلبه، عزت و سلطنت تلقی می‌شود. این نگاه، مبتنی بر تأویلی رادیکال از مفاهیم قرآنی «حیات عند ربهم» (آل عمران: ۱۶۹) و «عزت لله جمیعاً» (نساء: ۱۳۹) است. عرفان شهودی در اینجا راهی برای کشف حقیقت مقام مظهر الهی است که از چشم حسی و داوری‌های عرف اجتماعی پوشیده می‌ماند.

مقام شهید در نگاه حضرت بهاء‌الله، به مقام ربوبی و عزت قدسی گره خورده است. کلمات «بر عرش اعظم»، «رفرف غنا»، «یمین قدرت»، «عرش عزت»، و «کرسی سلطنت» همگی بیانگر جایگاه متعالی و لامکانی شهیدان الهی هستند که بر مبنای وحدت ظاهر و باطن مظهر الهی فهمیده می‌شوند. از این منظر، شهادت نه نقطه پایان، بلکه تجلی نهایی حقیقت مظهر است. در این معنا، شهادت نه شکست است و نه غیبت، بلکه اوج حضور در مقام عرفانی-الهی. تضادهای ظاهری که در متن آمده (ذلت/عزت، فقر/غنا، عجز/اقتدار) بر اساس یک منطق جدلی دیالکتیکی-عرفانی تحلیل می‌شوند که در آن حقیقت روحانی در پس پرده‌ی حوادث دنیوی نهفته است. این تضادها نمایانگر تمایز میان معرفت ظاهری و معرفت باطنی‌اند. از منظر هرمنوتیک پدیدارشناختی، آنچه در این متن رخ می‌دهد، «واژگونی» یا «وارونگی ظاهر و باطن» است که خواننده را به تحول در افق ادراک فرا می‌خواند.

حضرت بهاء‌الله در آغاز متن اشاره می‌فرمایند که اگر بخواهند رشی از اسرار شهادت را بیان کنند، الواح مکفی نخواهد بود؛ چرا که این اسرار با زبان عقلانی متعارف یا نوشتار عادی در نمی‌آیند. تنها نسیم رحمت است که این شکوفایی وجودی را ممکن می‌سازد. این نکته به ما می‌آموزد که معرفت حقیقی—اعم از معرفت شهادت یا معرفت وجود—همواره امری است که با عنایت ربانی پیوند دارد، نه صرفاً با کوشش انسانی. این بیان از نظر معرفت‌شناختی با سنت‌های عرفانی (همچون اشراق سهروردی، و معرفت حضوری صدرایی) سازگار است که معرفت را نه محصول مفاهیم، بلکه حاصل اتصال و شهود می‌دانند.

از نظر الهیاتی نیز، متن حاضر بر یک اصل مهم استوار است: شهادت مظاهر الهی استمرار عزت ربوبی در شرایط ظاهری ضعف انسانی است. این اصل با الهیات صوفیانه قرب و فناء فی‌الله نیز هماهنگ است؛ ولی در بیان بهائی، تأکید بیشتر بر حفظ مقام ربوبی مظهر حتی در لحظه‌ی شهادت است.

بند ۱۴۱: «غنا در فقر»؛ بازتعریف ثروت به «کیفایت الهی/قرب»، و معکوس‌سازی ارزش‌ها (ذلت ظاهری = عزت ملکوتی)

"این است که عیسی بن مریم روزی بر کرسی جالس شدند و به نعمات روح القدس بیاناتی فرمودند که مضمون آن این است: ای مردم، غذای من از گیاه ارض است که به آن سدّ جوع می نمایم و فراش من سطح زمین است و سراج من در شب ها روشنی ماه است و مرکوب من پاهای منست و کیست از من غنی تر بر روی زمین؟ قسم به خدا که صد هزار غنا طائف حول این فقر است و صد هزار ملکوت عزّت طالب این ذلت. اگر به رشی از بحر این معانی فائز شوی از عالم ملک و هستی در گذری و چون طیر نار در حول سراج بهاج جان بازی."

Thus Jesus, Son of Mary, whilst seated one day and speaking in the strain of the Holy Spirit, uttered words such as these: "O people! My food is the grass of the field, wherewith I satisfy my hunger. My bed is the dust, my lamp in the night the light of the moon, and my steed my own feet. Behold, who on earth is richer than I?" By the righteousness of God! Thousands of treasures circle round this poverty, and a myriad kingdoms of glory yearn for such abasement! Shouldst thou attain to a drop of the ocean of the inner meaning of these words, thou wouldst surely forsake the world and all that is therein, and, as the Phoenix, wouldst consume thyself in the flames of the undying Fire.

سدّ جوع: جلوگیری از گرسنگی

فراش: بستر، رختخواب

مرکوب: نعت مفعولی است از مصدر رکوب، به معنای هر آنچه که انسان بر آن سوار میشود، مانند چهارپایان بهاج: بهجت، شادی بخش، مسرور کننده، روشن

در قاموس ایقان جناب اشراق خاوری ماخذ بیان حضرت مسیح را چنین ذکر میکنند: این بیان مبارک که به تفضیل ذکر فرموده اند از حضرت ابوعبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع) روایت شده که فرموده اند حضرت عیسی چنین فرمود و این حدیث را مرحوم مجلسی علیه الرحمه در مجلد پنجم بحارالانوار در ضمن باب مواعظ و حکم حضرت عیسی نقل فرموده است:.... ای عن سعد عن البرقی عن علی بن حدید عن ذکره عن ابی عبد الله ع قال قال عیسی ابن مریم ع فی خطبته قام لها فی بنی اسرائیل اصیحت فیکم و ادای الجوع و طعاعی ما تنبت الارض للوحوش و الانعام و سراجی القمر و فراشی التراب و سادتی الحجر لیس لی بیت یخرب و لا مال یتلف و لا ولد یموت و لا امرأة تحزن اصیحت و لیس لی شیء و امسیت و لیس لی شیء و انا اغنی ولد آدم. یعنی: امام صادق علیه السلام فرمود که عیسی بن مریم در خطبه ای که برای بنی اسرائیل ایراد کرد. چنین گفت: در میان شما چنانم که نانخورش من گرسنگی است، و خوراکم آنچه از زمین برای درندگان و چارپایان می روید، و چراغم ماه است و بستر من خاک و بالشم سنگ، نه خانه ای دارم که ویران شود، نه مالی که تلف گردد، نه فرزندی که بمیرد، و نه زنی که اندوهگین شود. شب رابه صبح می رسانم در حالی که چیزی ندارم، و روز را به شب می رسانم به صورتی که هیچ ندارم، با این حال بی نیازترین فرزندان آدمم.

به همین مضمون هم در بیانات امیرالمومنین حضرت علی موجود است چنانچه فرمودند: ألا! و ان امامکم قد اکتفی من دنیا بطمریه، و من طعمه بقرصیه، ألا! و انکم لا تقدرون علی ذلک، و لکن أعینونی بورع و اجتهاد، و عفة و سداد، فوالله کنزت من دنیاکم تبراً، و لا ادخرت من غنائمها و فراً، و لا أعددت لبالی ثوبی طمراً. یعنی آگاه باشید که امام شما از دنیا به دو لباس کهنه و از خوراک به دو قرص نان بسنده کرده است. بدانید که شما بر این کار توانایی ندارید، ولی مرا با پارسایی و سختکوشی و پاکدامنی و استواری یاری کنید. به خدا سوگند که از دنیای شما سیم وزری برای خود نگاه نداشته ام، و از غنیمتهای آن چیزی برای خود ذخیره نکرده ام، و جامه کهنه ای برای عوض کردن این جامه کهنه ام آماده نساخته ام. ایضاً عن ابی اسحاق السبئی قال: کنت علی عنق أبي يوم الجمعة، و امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام یخطب و هو یتروح بکمه، فقلت: یا أبا! امیرالمؤمنین یجد الحر؟ فقال لی: لا یجد حرّاً و لا برداً، و لکنه غسل قمیصه و هو رطب، و لاله غیره، فهو یتروح به.

یعنی: همچنین ابواسحاق سبئی گوید: روز جمعه بر دوش پدرم سوار بودم، امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام خطبه می خواند و با آستینش خود را باد می زد. گفتم: ای پدر! امیرالمؤمنین گرمش شده است؟ در جوابم گفت: گرمی سردی در کار نیست، بلکه پیراهنش را شسته و چون جز آن پیراهنی نداشته آن را مرطوب به تن کرده است، و چنین می کند تا خشک شود.

حضرت عبدالبهاء میفرماید: "قناعت در هر موردی محبوب است حتی در تجارت. مقصد سهولت معیشت است زیرا ثروت موقت است و توسیع دایره تجارت سبب پریشانی حال و عاقبت ندارد" (ص ۲۲۹ ج ۵ مائده آسمانی ط ۱۲۹) و همچنین میفرماید: "اسراف همیشه انسان را ملول و سرگردان نماید... ایام بغداد و ادرنه من کلاه و لباس چند ساله ای که تار و پودش از هم گسسته بود داشتم و ابداً راضی بقرض نمیشدم حال هم اگر نظر به بعضی امور و ملاحظات نبود، محقر تر و ارزانتر محلی از محلات این شهر میگرفتم. هر چیزی برای رفع احتیاج است حتی خوراک ولی زیاده از احتیاج سبب افسردگی و کسالت و منتهی بمرض و علت گردد" (ص ۵ - ۳۲۴ ج ۲ بدائع الآثار)

جنس استدلال/قیاس: قیاس ناقص/ضمنی (Enthymeme) تعریف گزارانه ارزشی + قیاس تمثیلی (الگوی عیسی) + شرطی عملی ارشادی («اگر به رشی از این معنا برسی ⇒ از عالم ملک می‌گذری»). صنعت: خطابی-حکمی، نه برهان یقینی.

صورت‌بندی منطقی:

- P₁: عیسی بن مریم زندگی‌ای زاهدانه و فقیرانه داشت (غذای گیاهی، بستر خاک، نور ماه، پای پیاده).
P₂: عیسی این فقر را نه نقیصه، بلکه مظهر کامل غنا و عزت می‌دانست.
P₃: این فقر، نه تنها فقر نیست، بلکه سرچشمه‌ی غنای حقیقی و موضوع اشتیاق ملکوتیان است (غنا و عزت ملکوتی حول آن طواف می‌کنند).
P₄: فهم این معنا مستلزم فوز به "رشی از بحر معانی" و عبور از ملک و هستی (جهان محسوس) است.
P₅: کسی که به این معنا راه یابد، چون "طیر نار" در حول "سراج بهاج" جان‌بازی می‌کند؛ یعنی از تعلقات گذشته و در قرب شعله‌ناک حقیقت، فنا می‌پذیرد.
C₁: بنابراین، فقر ظاهری عیسی نه تنها نشانه‌ی نیاز نیست، بلکه عالی‌ترین صورت غنا و عزت الهی است؛ و شناخت این حقیقت فقط در پرتو شهود عرفانی و فناء در حقیقت الهی ممکن می‌شود.

صورت شرطی کلی

اگر (انسان مانند عیسی از مظاهر فقر و زهد بهره گیرد)
و اگر (فقر را نه فقدان، بلکه غنای حقیقی بداند)
و اگر (بتواند از عالم ملک و ظاهر مادی عبور کند و به رشی از دریای معانی فائز شود)،
آنگاه (جان خود را در ساحت نور حقیقت فدای عشق الهی خواهد کرد و عزت ملکوتی را در ذلت انسانی خواهد شناخت).

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

این متن با رویکردی هستی‌شناختی به مفاهیم فقر و غنا می‌نگرد و آن‌ها را در چارچوبی تأویلی و نوافلاطونی به تصویر می‌کشد. بر خلاف تعریف عقل متعارف که فقر را فقدان می‌داند، اینجا فقر صورتی از فائق بودن بر نیاز و وابستگی است— امری که یادآور «عدم» در هستی‌شناسی سهروردی و یا «نیازمند نبودن وجود صرف» در حکمت متعالیه است. عیسی در این نقل قول به عنوان تمثیل‌اعلای شهود الهی در عین فقر بشری مطرح می‌شود. عزت ربانی نه در سلطه و قدرت، بلکه در وارستگی و فنا از ماسوی‌الله نمایان می‌گردد. این نگاه همساز با تعالیم اناجیل (cf. متی ۸:۲۰) و همچنین آیه «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» (احزاب: ۳۳) در تطهیر معنوی و عدم تعلق به دنیا است. ساختار متن بر اساس «وارونگی ارزش‌های ظاهری» (reversal of phenomenological surface) استوار است. آنچه در ظاهر ذلت است، در باطن عزت است. این وارونگی یادآور ساختار تأویلی ریکور در Symbolism of Evil (۱۹۶۷) است که نشان می‌دهد معنا در فراتر رفتن از ظاهر و کشف ساختار عمیق (deep structure) تحقق می‌یابد. همچنین نزد هایدگر، این عبور از ظاهر اشیاء به حقیقت هستی همان aletheia یا گشودگی حقیقت است. فراز نهایی، دعوت به تجربه‌ی عرفانی فناست: پرنده‌ی آتش در شعله‌ی نور قرب می‌سوزد. این تصویر برگرفته از عرفان اسلامی است، خاصه در تعبیر سهروردی (حکمة الاشراق) و ابن عربی، که فنا را شرط بقای الهی می‌دانند. عبارت «طیر نار» و «سراج بهاج» واجد عمق تمثیلی‌اند: جان عارف، چون مرغی آتشین، پروانه‌وار در نور مطلق الهی محو می‌شود. این نوری است که نه تنها هدایتگر است، بلکه جذب‌کننده و فناکننده‌ی وجود انسانی است.

بند ۱۴۲: تعریف «غنا» به ترجیح ارزشی محبتِ قدسی بر مال؛ ثروتِ حقیقی = داشتنِ خیری که به دنیا فروختنی نیست
 "و مثل این از حضرت صادق ذکر شده که روزی شخصی از اصحاب در خدمت آن حضرت شکایت از فقر نمود. آن جمال لا یزالی فرمودند که تو غنی هستی و از شراب غنا آشامیده ای. آن فقیر از بیان طلعت منیر متحیر شد که چگونه غنی هستم که به فلسی محتاجم؟ آن حضرت فرمود: آیا محبت ما را نداری؟ عرض نمود: بلی، یا ابن رسول الله. فرمود: آیا به هزار دینار این را مبیاعه می نمائی؟ عرض نمود که به جمیع دنیا و آنچه در آن است نمی دهم. حضرت فرمودند: آیا نفسی که چنین چیزی نزد او باشد که او را به عالم ندهد چگونه فقیر است؟"

In like manner, it is related that on a certain day, one of the companions of Sādiq complained of his poverty before him. Whereupon, Sādiq, that immortal beauty, made reply: "Verily thou art rich, and hast drunk the draft of wealth." That poverty-stricken soul was perplexed at the words uttered by that luminous countenance, and said: "Where are my riches, I who stand in need of a single coin?" Sādiq thereupon observed: "Dost thou not possess our love?" He replied: "Yea, I possess it, O thou scion of the Prophet of God!" And Sādiq asked him saying: "Exchangest thou this love for one thousand dinars?" He answered: "Nay, never will I exchange it, though the world and all that is therein be given me!" Then Sādiq remarked: "How can he who possesses such a treasure be called poor?"

جنس استدلال/قیاس: قیاس ناقص/ضمنی (Enthymeme) اقترانی حمله + قیاس شرطی متصل (سلسله‌ای) با آزمون تمثیلی مبیاعه (هزار دینار/جمیع دنیا).

صورت‌بندی منطقی متن

- P1: شخصی از فقر خود نزد امام صادق شکایت می‌کند.
 P2: امام می‌فرمایند که این شخص غنی است و از شراب غنا نوشیده است.
 P3: شخص متحیر است زیرا به نظرش فقیر است، چرا که به پول (فلس) محتاج است.
 P4: امام سؤال می‌کنند آیا او محبت امام را دارد؟
 P5: پاسخ مثبت است، اما امام می‌پرسند آیا حاضر است محبت را به هزار دینار معامله کند؟
 P6: شخص پاسخ می‌دهد که حاضر نیست حتی تمام دنیا را بدهد.
 P7: امام نتیجه می‌گیرند: کسی که چنین نعمتی (محبت امام) را دارد که حاضر نیست به هیچ قیمتی مبادله کند، چگونه ممکن است فقیر باشد؟
 C1: لذا، فقر ظاهری به پول و دارایی‌های دنیوی، مانع شناخت غنای حقیقی نیست؛ محبت الهی و ولایت امام غنای حقیقی و مطلق است.

صورت‌بندی منطقی ۲ متن:

- P1: اگر کسی خیری داشته باشد که آن را به هیچ مالی مبیاعه نکند $\Rightarrow$ فقیر نیست/غنی است.
 P2: تو محبت ما را داری و به هیچ مالی — حتی جمیع دنیا — آن را نمی‌فروشی.
 C: پس تو غنی‌ای، نه فقیر.

صورت‌بندی منطقی صوری

- P1: محبت اهل بیت (ع) نزد مؤمن، نعمتی است که او حاضر نیست آن را به تمام دنیا معاوضه کند.
 P2: هر نعمتی که نزد انسان باشد و او آن را به دنیا ندهد، نشان‌دهنده غنا و بی‌نیازی درونی اوست.
 P3: آن فرد دارای محبت اهل بیت است و حاضر نیست آن را به دنیا بدهد.
 C: بنابراین، آن فرد از درون غنی است، هرچند که از نظر مادی فقیر باشد.

صورت شرطی

اگر (انسان به محبت امام و ولایت الهی دست یابد)
و اگر (این محبت چنان باشد که حاضر نباشد آن را به هیچ دارایی دنیوی مبادله کند)،
آنگاه (او با وجود فقر ظاهری غنی است و فقر مادی او حقیقتاً فقر نیست).

این حکایت در راستای فلسفه وجودی غنا و فقر نگاه عمیق‌تری ارائه می‌دهد که فقر صرفاً فقدان مادی نیست، بلکه بستگی به معیارهای معنوی دارد. فقر و غنا در اینجا بر اساس «کثرت» و «وحدت» وجودی معنا می‌یابد. محبت امام (به عنوان مظهر ولایت الهی) نماد «کثرت وجودی» و «غنا باطنی» است که از هر کمبود مادی فراتر است. این نگرش شباهت دارد به آموزه‌های ملاصدرا درباره «حقیقت وجودی» که اولویت دارد بر وجود ظاهری و مادی. در الهیات تشیع، محبت امام معادل ولایت ربانی است که قوام بخش شناخت و مسیر قرب الهی است. حدیث حاضر بر شأن محبت و ولایت به عنوان غنای مطلق تأکید می‌کند که «هرچه در دنیا هست» قابل معامله با آن نیست. این رویکرد منطبق است با آموزه‌های قرآن و حدیث درباره ولایت و محبت اهل بیت (cf. Qur'an 33:33; Nahj al-Balagha,) (Sermon 10).

بند ۱۴۳: بازتعریف «فقر/غنا/ذلت/عزت/سلطنت/قدرت» در ساحت الهی و بی‌اعتباری سنجه‌های دنیوی

"و این فقر و غنا و ذلت و عزت و سلطنت و قدرت و مادون آن که نزد این همج رعاع معتبر است در آن ساحت مذکور نیست. چنانچه می‌فرماید: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ." پس مقصود از غنا، غنای از ما سوی است و از فقر، فقر بالله."

This poverty and these riches, this abasement and glory, this dominion, power, and the like, upon which the eyes and hearts of these vain and foolish souls are set—all these things fade into utter nothingness in that Court! Even as He hath said: "O men! Ye are but paupers in need of God; but God is the Rich, the Self-Sufficing." By "riches" therefore is meant independence of all else but God, and by "poverty" the lack of things that are of God.

سوره فاطر، آیه ۱۵ "يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ." ای مردمان شما محتاج بسوی خداوند هستید و او بی‌نیاز ستوده شده است.

حضرت به‌الله در کلمات مبارکه مکنونه فارسی می‌فرمایند: در فقر اضطراب نشاید و در غنا اطمینان نباید هر فقری را غنا در پی و هر غنا را فنا از عقب و لکن فقر از ماسوی الله نعمتی است بزرگ حقیر بشمارید زیرا که در غایت آن غنای بالله رخ بگشاید و در این مقام (انتم الفقراء) مستور و کلمه مبارکه (و الله هو الغني) چون صبح صادق از افق قلب عاشق ظاهر و باهر و هویدا و آشکار شود و بر عرش غنا متمکن گردد و مقر یابد.

جنس استدلال/قیاس: قیاس ناقص/ضمنی (Enthymeme) اقترانی تعریفی (تحویلی) با استناد نقلی قطعی (۳۵:۱۵)؛ درون‌مایه تولد ضمنی علیه تعریف‌های دنیوی.

صورت‌بندی منطقی:

- P₁: مفاهیمی چون فقر، غنا، ذلت، عزت، سلطنت، و قدرت در نزد عوام (همج رعاع) دارای معنایی متعارف و دنیوی‌اند.
P₂: این مفاهیم در «ساحت مذکور» یعنی در قلمرو الهی و عرفانی، به معنای رایج و دنیوی خود وجود ندارند.
P₃: آیه‌ی قرآن می‌فرماید: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ" (فاطر: ۱۵)
P₄: بنابراین، معنای حقیقی «غنا» همان بی‌نیازی از ماسوی‌الله است.
P₅: معنای حقیقی «فقر» نه کمبود مالی، بلکه وابستگی وجودی به خداوند است.
C₁: پس، ارزش‌گذاری‌های ظاهری درباره فقر و غنا در قلمرو حقیقت باطل‌اند، زیرا حقیقت این مفاهیم در نسبت وجودی انسان با خداوند تعریف می‌شود، نه در دارایی‌های دنیوی.

صورت شرطی کلی:

- اگر (معنای فقر، فقر بالله باشد = وابستگی تام به خداوند)
و اگر (معنای غنا، غنای از ماسوی‌الله باشد = بی‌نیازی از غیر خدا)
و اگر (مفاهیم ظاهری در ساحت معرفت عرفانی باطل باشند)،
آنگاه (معیار فقر و غنا، نه دارایی مادی، بلکه نسبت وجودی و معرفتی با خداوند است).

بند ۱۴۴: اثبات معنای باطنی «قدرت/غلبه» در گفتار عیسی در محضر فیلیطس/قیافا؛ نفی ملازمه با اقتدار ظاهری

"و دیگر آنکه روزی عیسی بن مریم را یهود احاطه نمودند و خواستند که آن حضرت اقرار فرماید بر اینکه ادعای مسیحی و پیغمبری نمودند تا حکم بر کفر آن حضرت نمایند و حد قتل بر او جاری سازند. تا آنکه آن خورشید سماء معانی را در مجلس فیلاطس و قیافا که اعظم علمای آن عصر بود حاضر نمودند. و جمیع علما در آن محضر حضور هم رساندند و جمع کثیری برای تماشا و استهزاء و اذیت آن حضرت مجتمع شدند. و هرچه از آن حضرت استفسار نمودند که شاید اقرار بشنوند حضرت سکوت فرمودند و هیچ متعرض جواب نشدند. تا آنکه ملعونی برخاست آمد در مقابل آن حضرت و قسم داد آن حضرت را که آیا تو نگفتی که منم مسیح الله و منم ملک الملوک و منم صاحب کتاب و منم مخرب یوم سبت؟ آن حضرت رأس مبارک را بلند نموده فرمودند: "أما ترى بأنَّ ابنَ الإنسانِ قد جَلَسَ عَن يَمِينِ الْقُدْرَةِ وَالْقُوَّةِ؟" یعنی آیا نمی بینی که پسر انسان جالس بر یمن قدرت و قوت الهی است؟ و حال آنکه بر حسب ظاهر هیچ اسباب قدرت نزد آن حضرت موجود نبود مگر قدرت باطنیه که احاطه نموده بود کلّ من فی السموات و الارض را. دیگر چه ذکر نمایم که بعد از این قول بر آن حضرت چه وارد آمد و چگونه به او سلوک نمودند. بالاخره چنان در صدد ایذاء و قتل آن حضرت افتادند که به فلک چهارم فرار نمود."

Similarly, call thou to mind the day when the Jews, who had surrounded Jesus, Son of Mary, were pressing Him to confess His claim of being the Messiah and Prophet of God, so that they might declare Him an infidel and sentence Him to death. Then they led Him away, He Who was the Daystar of the heaven of divine Revelation, unto Pilate and Caiaphas, who was the leading divine of that age. The chief priests were all assembled in the palace, also a multitude of people who had gathered to witness His sufferings, to deride and injure Him. Though they repeatedly questioned Him, hoping that He would confess His claim, yet Jesus held His peace and spake not. Finally, an accursed of God arose and, approaching Jesus, adjured Him saying: "Didst thou not claim to be the Divine Messiah? Didst thou not say, 'I am the King of Kings, My word is the Word of God, and I am the breaker of the Sabbath day?'" Thereupon Jesus lifted up His head and said: "Beholdest thou not the Son of Man sitting on the right hand of power and might?" These were His words, and yet consider how to outward seeming He was devoid of all power except that inner power which was of God and which had encompassed all that is in heaven and on earth. How can I relate all that befell Him after He spoke these words? How shall I describe their heinous behavior towards Him? They at last heaped on His blessed Person such woes that He took His flight unto the fourth Heaven.

استهزاء: مسخره کردن، ریشخند کردن

استفسار: پرسیدن، جويا شدن

متعرض: اعتراض کننده، ایراد گیرنده، مانع

ملعون: لعن شده، لعنت شده

فیلاطس: پونتئوس پیلاطس پنجمین حاکم ایالتی بود که یهودیان در آن ساکن بودند که از بیست و شش تا سی و شش میلادی تحت سلطه امپراتوری تیبریوس خدمت میکرد. او را امروز بیشتر برای محاکمه و مصلوب شدن حضرت عیسی میشناسند. در تمام چهار گزارش اناجیل ذکری از پیلاطس شده است. او تلاش میکرد که به نحوی اعمال قدرت کند تا حکم اعدام (مصلوب کردن) از حضرت مسیح برداشته شود. در انجیل متی اینگونه ذکر شده است که او دستانش را شستشو میدهد که نشان دهد که او مسئول اعدام مسیح نیست و با اکرام حکم به مرگ ایشان میدهد. در اینجا شرح داستان را از انجیل لوقا میاوریم: "آنگاه انبوه حضار، همگی برخاستند و عیسی را نزد پیلاطس بردند. سپس او را چنین متهم کردند: «این مرد را یافتیم که قوم را گمراه می کند، مردم را از پرداخت مالیات به قیصر بازمی دارد و ادعا می کند که مسیح و پادشاه است.» پیلاطس از او پرسید: «آیا تو پادشاه یهودیان هستی؟» عیسی پاسخ داد: «همان که تو خود می گویی.» آنگاه پیلاطس به سران کاهنان و مردم گفت: «در نظر من این مرد مرتکب جرمی نشده است.» اما آنان اصرار ورزیدند و گفتند: «او در تمام یهودیه

مردم را با تعالیم خود تحریک می‌کند، از جلیل شروع کرده و حتی تا اینجا هم آمده است.» پیلاتس با شنیدن این سخن، پرسید که آیا او جلیلی است. وقتی معلوم شد که از جلیل، منطقه‌ای در حوزه اختیارات هیروودیس* آمده است، وی را نزد هیروودیس که او نیز در آن روزها در اورشلیم بود، فرستاد. وقتی هیروودیس عیسی را دید بسیار شاد شد؛ زیرا مطالب فراوانی در موردش شنیده بود و مدت‌ها بود که می‌خواست او را ببیند. هیروودیس امید داشت که شاهد معجزه‌ای از عیسی باشد. پس سؤالات بسیاری از عیسی کرد، اما عیسی جوابی به او نداد. سران کاهنان و علمای دین، مدام از جا برمی‌خاستند و به‌شدت او را متهم می‌کردند. همچنین هیروودیس و سربازانش به وی بی‌حرمتی کردند و هیروودیس برای تمسخر او، ردایی فاخر بر او پوشاند و سپس او را نزد پیلاتس بازگرداند. در آن روز هیروودیس و پیلاتس که پیش از آن با یکدیگر دشمنی داشتند، دوست یکدیگر شدند. سپس پیلاتس سران کاهنان، بزرگان قوم و مردم را فراخواند و به ایشان گفت: «شما این مرد را به اتهام شوراندن مردم، نزد من آوردید. من در حضور شما از این مرد بازپرسی کردم، اما هیچ دلیلی بر صحت اتهاماتی که شما به او نسبت می‌دهید، نیافتم. هیروودیس هم چیزی نیافت؛ زیرا وی را نزد ما بازگرداند و خود می‌بینید که او کاری نکرده است که سزاوار مرگ باشد. پس او را تنبیه و سپس آزاد خواهیم کرد.» اما تمام جمعیت فریاد زدند: «او را اعدام کن* و باراباس را برای ما آزاد کن!» (باراباس به دلیل قتل و شورش که در شهر شده بود، در زندان بود). پیلاتس بار دیگر با آنان صحبت کرد، چون می‌خواست عیسی را آزاد کند. اما آنان فریاد زنان می‌گفتند: «او را بر تیر بیاویز! او را بر تیر بیاویز!»* برای بار سوم به آنان گفت: «چرا؟ چه کار بدی از او سر زده است؟ من هیچ دلیلی نیافتم که او را به مرگ محکوم کنم. پس او را تنبیه و سپس آزاد خواهیم کرد.» اما آنان با صدای بلند درخواست کردند که او اعدام شود* و آنقدر اصرار ورزیدند که سرانجام فریادهایشان غالب آمد. پس پیلاتس حکمی را که ایشان می‌خواستند، صادر کرد و مطابق درخواست آنان، مردی را که به دلیل شورش و قتل به زندان انداخته شده بود، آزاد کرد و عیسی را نیز تسلیم ایشان نمود تا هر چه می‌خواهند با او بکنند."

قیافا: او کاهن اعظم و از ریش سفیدان یهودیان در مزان حضرت عیسی بود. مطابق با نوشته انجیل متی، پس از خیانت یهودا، عیسی مسیح را دستگیر و به خانه قیافا می‌برند. او بود که طرح مصلوب کردن و قتل حضرت عیسی را داد. انجیل متی، فصل ۲۶ آیه ۶۴ "أَمَّا تَرَى بَانَ ابْنِ الْإِنْسَانِ قَدْ جَلَسَ عَنْ يَمِينِ الْقُدْرَةِ وَالْقُوَّةِ؟" یعنی: آیا نمی‌بینی که پسر انسان بر کرسی قدرت و قوت الهی نشسته است. این آیه در اواخر فصل ۲۶ کتاب متی آمده است، که شرح دستگیری حضرت مسیح است که در اینجا کل ما وقعه را از شام آخر تا آخر این باب ذکر می‌کنیم.

او هنوز صحبت می‌کرد که یهودا، یکی از آن دوازده نفر از راه رسید و همراه او عده‌ای زیاد از طرف سران کاهنان و ریش‌سفیدان قوم با شمشیر و چماق آمدند. آن خائن به همراهان خود چنین نشانه‌ای داده بود: «کسی را که ببوسم، همان اوست. دستگیرش کنید.» یهودا مستقیم نزد عیسی رفت و به او گفت: «سلام استاد!»* و او را به گرمی بوسید. عیسی به او گفت: «ای رفیق، به چه منظور اینجا آمده‌ای؟» سپس آن گروه به طرف عیسی آمدند، او را گرفتند و دستگیر کردند. در این هنگام یکی از همراهان عیسی دست به شمشیر برد، آن را بیرون کشید و خادم کاهن اعظم را با شمشیر زد و گوش او را قطع کرد. سپس عیسی به او گفت: «شمشیر خود را غلاف کن؛ زیرا هر که شمشیر کشد، با شمشیر نیز کشته شود. آیا فکر می‌کنی که نمی‌توانم از پدرم درخواست کنم تا در همین لحظه بیش از ۱۲ لشکر* از فرشتگان را به کمکم بفرستد؟ در این صورت، نوشته‌های مقدس چگونه تحقق یابد که در آن پیشگویی شده بود، این وقایع باید رخ دهد؟» آنگاه عیسی به آن جمعیت گفت: «مگر من راهزن هستم که برای دستگیری من با شمشیر و چماق آمده‌اید؟ هر روز در معبد می‌نشستم و تعلیم می‌دادم و مرا دستگیر نکردید. اما همه این‌ها برای تحقق نوشته‌های* انبیا روی داد.» سپس تمام شاگردان، او را ترک کردند و گریختند. کسانی که عیسی را دستگیر کرده بودند، او را نزد قیافا، کاهن اعظم بردند. در آنجا علمای دین و ریش‌سفیدان جمع بودند. اما پطرس دورادور، او را تا حیاط خانه کاهن اعظم دنبال کرد و وقتی داخل شد با خدمتکاران نشست تا عاقبت کار را ببیند. در این میان، سران کاهنان و تمام اعضای سَنهدَرین* در پی شهادت‌های دروغ علیه عیسی بودند تا او را بکشند. اما با این که شاهدان دروغین بسیاری پیش آمدند، هیچ دلیلی علیه او نیافتند. در آخر دو نفر جلو آمدند و گفتند: «این مرد گفت: «من می‌توانم معبد خدا را ویران کنم و در ظرف سه روز آن را بسازم.» با شنیدن این سخن، کاهن اعظم برخاست و به عیسی گفت: «جوابی نداری؟ اینان علیه تو چه شهادت می‌دهند؟» اما عیسی ساکت ماند. پس کاهن اعظم به او گفت: «تو را به خدای زنده سوگند می‌دهم، به ما بگو آیا تو مسیح، پسر خدا هستی!» عیسی گفت: «همان که تو خود گفتی. اما من به شما می‌گویم، از این پس پسر انسان را خواهید دید که به دست راست آن

قدرتمند* نشسته است و بر ابرهای آسمان می‌آید.» آنگاه کاهن اعظم جامه خود را چاک زد و گفت: «او کفر گفت! دیگر چه نیازی به شاهد داریم؟ حال خودتان کفرگویی او را شنیدید. نظر شما چیست؟» پاسخ دادند: «او سزاوار مرگ است.» سپس آب دهان به صورتش انداختند و با مشت او را زدند. عده‌ای نیز به او سیلی زدند و گفتند: «ای مسیح، ثابت کن که نبی هستی. به ما بگو چه کسی تو را زد؟» پطرس بیرون، در حیاط خانه نشسته بود که زنی خدمتکار نزد او آمد و گفت: «تو هم با عیسای جلیلی بودی!» اما او در مقابل همه آنان انکار کرد و گفت: «نمی‌دانم چه می‌گوی.» بعد از آن که پطرس به طرف در خانه رفت، زنی دیگر متوجه او شد و به کسانی که آنجا بودند، گفت: «این مرد با عیسای ناصری بود.» پطرس بار دیگر انکار کرد و این بار قسم خورد و گفت: «من این مرد را نمی‌شناسم!» کمی بعد، کسانی که در آن اطراف ایستاده بودند، آمدند و به پطرس گفتند: «قطعاً تو هم یکی از آنانی؛ زیرا از لهجته پیداست.» سپس پطرس شروع کرد به لعنت کردن و قسم خوردن و گفت: «من این مرد را نمی‌شناسم!» و همان لحظه خروس بانگ زد. آنگاه پطرس این گفته عیسی را به یاد آورد: «قبل از این که خروس بانگ برآورد، سه بار مرا انکار خواهی کرد.» پطرس بیرون رفت و به تلخی گریست.

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنائی متصل با قیاس ناقص/ضمنی (Enthymeme) مضمّر، مؤید به استناد نقلی اناجیلی و نقض مثالی تاریخی (محاکمه و آزار).

صورت‌بندی منطقی:

- P₁: عیسی بن مریم از سوی یهودیان متهم به ادعای مسیحیت، پیامبری، سلطنت، و نقض شریعت شد.
P₂: علمای آن زمان (از جمله قیافا) او را به محاکمه کشاندند، و مردم برای استهزاء گرد آمدند.
P₃: عیسی در برابر استنطاق علما سکوت اختیار کرد، مگر در پاسخ به قسم صریحی که او را به ادعای مسیحیت فرا خواند.
P₄: پاسخ عیسی این بود: «آیا نمی‌بینی که پسر انسان بر یمین قدرت و قوه نشسته است؟»
P₅: بر حسب ظاهر، هیچ نشانی از قدرت یا سلطنت دنیوی در او نبود.
P₆: ولی در حقیقت، او دارای قدرت باطنی الهی بود که بر تمام آسمان و زمین احاطه داشت.
C₁: پس، سکوت، محاکمه، و حتی مرگ ظاهری مسیح، نه نشانه‌ی ضعف، بلکه پرده‌ای بر حقیقت سلطنت باطنی و احاطه‌ی روحانی او بود.

صورت شرطی کلی:

اگر (پسر انسان از سلطنت ظاهری دنیوی بی‌نصیب باشد)
و اگر (او بر حسب ظاهر محکوم و مظلوم به نظر آید)
و اگر (در باطن بر یمین قدرت و قوه‌ی الهی نشسته باشد)،
آنگاه (محاکمه، سکوت و حتی مرگ او، عین تجلی قدرت و سلطنت ربانی است، نه نشانه‌ی شکست).

تحلیل فلسفی، الهیاتی، و هرمنوتیکی:

حضرت بهاءالله در این فراز، یک «بازخوانی تأویلی» از واقعه‌ی محاکمه‌ی مسیح عرضه می‌دارند که آن را در افق سلطنت ربوبی تعبیر می‌کند. پاسخ مسیح — «ابن الانسان جالس عن يمين القدرة» — از انجیل متی (۲۶:۶۴) یا مرقس (۱۴:۶۲) گرفته شده است، اما در اینجا با تفسیری کاملاً باطنی همراه است: «یمین قدرت» در این سیاق، نه جایگاه جسمانی، بلکه موقعیت متافیزیکی و روحانی است که به معنای سلطنت الهی در ورای مظاهر ظاهری است. این سلطنت، همچون آنچه در فرازهای پیشین آمده بود، سلطنتی است معنوی، لامکانی، و وابسته به قرب وجودی با خداوند. این نگاه، بسیار نزدیک به مسیح‌شناسی یوحناپی است که در آن مسیح به‌مثابه لوگوس، نه تنها پیام‌آور، بلکه ظهور حق در عالم است (John 1:1-14). مفاهیمی چون قدرت باطنیه و احاطه‌ی کلّ من فی السماوات و الارض ناظر به یک نظام هستی‌شناختی هستند که در آن حقیقت وجود، باطنی و روحانی است، نه عینی و مادی.

بند ۱۴۵: اثبات «سلطنت حقیقی = اختیار مغفرت» از راه آیت شفاء فلج (اثبات باطنی قدرت، نه قهر ظاهری)

"و همچنین در انجیل لوقا مذکور است که روزی دیگر آن حضرت بر یکی از یهود گذشت که به مرض فلج مبتلا شده بود و بر سریر افتاده. چون آن حضرت را دید به قرائن شناخت آن حضرت را و استغاثه نمود و آن حضرت فرمودند: "قُمْ عَنْ سَرِيرِكَ فَإِنَّكَ مَغْفُورٌ خَطَايَاكَ." چند یهود که در آن مکان حضور داشتند اعتراض نمودند که "هَلْ يُمَكِّنُ لِأَحَدٍ أَنْ يَغْفِرَ الْخَطَايَا إِلَّا اللَّهُ." فَالْتَفَتَ الْمَسِيحُ إِلَيْهِمْ وَقَالَ: "أَيَّمَا أَسْهَلُ أَنْ أَقُولَ لَهُ قُمْ فَاحْمِلْ سَرِيرَكَ أَمْ أَقُولَ لَهُ مَغْفُورٌ خَطَايَاكَ لِتَعْلَمُوا بِأَنَّ لَابْنَ الْإِنْسَانِ سُلْطَانًا عَلَى الْأَرْضِ لِمَغْفِرَةِ الْخَطَايَا" که ترجمه آن به فارسی این است: چون آن حضرت به آن عاجز مسکین فرمودند که برخیز، بدرستی که معاصی تو آمرزیده شد، جمعی از یهود اعتراض نمودند که آیا جز پروردگار غالب قادر کسی قادر بر غفران عباد هست؟ آن حضرت ملتفت به ایشان شده فرمودند که آیا کدام اسهل است نزد شما از اینکه بگویم به این عاجز فالج برخیز و برو و یا آنکه بگویم آمرزیده است گناهان تو، تا آنکه بدانید که از برای پسر انسان سلطانی است در ارض برای آمرزش ذنوب مذنبان. این است سلطنت حقیقی و اقتدار اولیای الهی. همه این تفصیل که مکرر ذکر می شود از همه مقام و همه جا، مقصود این است که بر تلویحات کلمات اصفیای الهی مطلع شوید که شاید از بعضی عبارات قدم نلغزد و قلب مضطرب نشود."

It is also recorded in the Gospel according to St. Luke, that on a certain day Jesus passed by a Jew who was sick of the palsy, and lay upon a couch. When the Jew saw Him, he recognized Him, and cried out for His help. Jesus said unto him: "Arise from thy bed; thy sins are forgiven thee." Certain of the Jews, standing by, protested saying: "Who can forgive sins, but God alone?" And immediately He perceived their thoughts, Jesus answering said unto them: "Whether is it easier to say to the sick of the palsy, arise, and take up thy bed, and walk; or to say, thy sins are forgiven thee? that ye may know that the Son of Man hath power on earth to forgive sins." This is the real sovereignty, and such is the power of God's chosen Ones! All these things which We have repeatedly mentioned, and the details which We have cited from divers sources, have no other purpose but to enable thee to grasp the meaning of the allusions in the utterances of the chosen Ones of God, lest certain of these utterances cause thy feet to falter and thy heart to be dismayed.

انجیل لوقا فصل پنجم آیه ۱۸: "قُمْ عَنْ سَرِيرِكَ فَإِنَّكَ مَغْفُورٌ خَطَايَاكَ." همان، آیه ۲۶: که "هَلْ يُمَكِّنُ لِأَحَدٍ أَنْ يَغْفِرَ الْخَطَايَا إِلَّا اللَّهُ." فَالْتَفَتَ الْمَسِيحُ إِلَيْهِمْ وَقَالَ: "أَيَّمَا أَسْهَلُ أَنْ أَقُولَ لَهُ قُمْ فَاحْمِلْ سَرِيرَكَ أَمْ أَقُولَ لَهُ مَغْفُورٌ خَطَايَاكَ لِتَعْلَمُوا بِأَنَّ لَابْنَ الْإِنْسَانِ سُلْطَانًا عَلَى الْأَرْضِ لِمَغْفِرَةِ الْخَطَايَا"

در قاموس ایقان به این نکته جناب اشراق خاوری توجه کرده اند که شرح متی با لوقا اختلاف دارد و جمال قدم از انجیل لوقا نقل فرموده اند. شرح ما وقعه را که در فصل پنجم کتاب لوقا که ما بین آیات ۱۷ تا ۲۶ آمده است را در اینجا ذکر میکنیم.

"اما عیسی اغلب به مکان های دورافتاده می رفت تا دعا کند. در یکی از آن روزها که عیسی تعلیم می داد و قدرت یهوه* برای شفا بخشیدن با او بود، فریسیان و معلمان شریعت از همه روستاهای جلیل، یهودیه و اورشلیم آمده و نشسته بودند. ناگاه، چند مرد از راه رسیدند که مفلوجی را بر تختی حمل می کردند. آنان می کوشیدند که راهی پیدا کنند تا او را داخل خانه بیاورند و در برابر عیسی بگذارند. اما به دلیل ازدحام جمعیت، راهی نیافتند که او را داخل ببرند. از این رو به بام خانه رفتند و از میان سفال ها، مفلوج را با تختش پایین فرستادند و در میان جمعیت در برابر عیسی قرار دادند. وقتی عیسی ایمان آنان را دید، گفت: «ای مرد، گناهانت بخشیده شد.» آنگاه، علمای دین* و فریسیان پیش خود چنین گفتند: «این کیست که کفر می گوید؟ غیر از خدا، چه کسی می تواند گناهان را ببخشد؟» اما عیسی افکارشان را تشخیص داد و در جواب گفت: «در دلتان چه می اندیشید؟ کدام آسان تر است، گفتن این که گناهانت بخشیده شد یا گفتن این که برخیز و راه برو؟ اما برای این که شما بدانید، پسر انسان بر زمین اختیار بخشیدن گناهان مردم را دارد. . . .» به مرد فلج گفت: «به تو می گویم برخیز، تخت خود را بردار و راهی خانه شو.» آن مرد در برابر ایشان برخاست، تخت خود را برداشت و در حالی که خدا را تمجید

می‌کرد به خانه خود رفت. آنگاه همه متحیر شدند، خدا را تمجید کردند و با ترسی آمیخته به احترام می‌گفتند: «امروز چیزهای شگفت‌انگیزی دیدیم!»

اما در انجیل متی چنین شرح ماجرا شده است: "عیسی بر قایق سوار شد و به آن طرف دریا، به شهر خود* رفت. در این هنگام، عده‌ای مردی فلج را که بر تختی خوابیده بود، نزد او آوردند. عیسی با دیدن ایمان آنان، به مرد فلج گفت: «ای فرزند، قوی دل باش! گناهان تو بخشیده شد.» آنگاه برخی از علمای دین با خود گفتند: «این مرد کفر می‌گوید.» عیسی که افکار آنان را می‌دانست، گفت: «چرا در دلتان چنین افکار شیرانه‌ای دارید؟ کدام آسان‌تر است، گفتن این سخن که گناهانت بخشیده شد یا گفتن این که برخیز و راه برو؟ اما برای این که شما بدانید که پسر انسان بر زمین اختیار بخشیدن گناهان مردم را دارد. . . .» به مرد فلج گفت: «برخیز، تخت خود را بردار و به خانه‌ات برو.» آن مرد برخاست و به خانه خود رفت. جمعیت با دیدن این واقعه ترسیدند و خدا را که به انسان چنین اقتداری داده است، تمجید کردند."

جنس استدلال/قیاس: برهان/قیاس اِنّی (از اثر به مؤثر) + استنادِ نقلیِ اناجیلی؛ صناعیت: خطابی-برهانی (علامت/آیت به مثابه دلیل).

صورت‌بندی منطقی:

- P1: عیسی بر فلجی گذشت که با مشاهده‌ی حضرت، او را شناخت و استغاثه نمود.
P2: عیسی فرمود: «برخیز، که گناهان تو آمرزیده شده است.»
P3: یهودیان حاضر اعتراض کردند که آمرزش گناه فقط مختص خداوند است.
P4: عیسی پاسخ داد: «برای اینکه بدانید پسر انسان قدرت دارد که گناهان را بر زمین ببامرزد، می‌گویم برخیز و بستر را بگیر و برو.»
P5: معجزه‌ای واقع شد: فلج برخاست.
P6: این پاسخ نشان می‌دهد که سلطه‌ی پسر انسان، نه فقط در مقام سخن، بلکه در تحقق خارجی نیز تجلی دارد.
C1: پس سلطنت حقیقی پسر انسان (عیسی) هم قدرت باطنی بر جسم دارد و هم حق غفران گناه، امری که تنها از شأن الهی است.

صورت شرطی تحلیلی:

اگر (غفران گناه مختص خداوند است)،
و اگر (عیسی گناه را می‌آمرزد و آثار آن را در جسم نیز ظاهر می‌سازد)،
آنگاه (عیسی برخوردار از سلطنت الهی است، نه به مثابه بشری صرف، بلکه به مثابه مظهر اسماء و صفات الهی در عالم ناسوت).

بند ۱۴۶: دو مدعا در یک بند: (۱) دعوتِ عملی به «قدمِ یقین» برای نیل به «ریاضِ قبول/ملکوت» و «عرفانِ معانی سلطنت»، (۲) سنجشِ تاریخیِ اعتراضات (یهود/نصاری) ↔ اصحابِ فرقانِ عصرِ جدید) و حکمِ نقلی بر اعراض از آنها "و به قدم یقین در صراطِ حقِّ الیقین قدم گذاریم که لعلّ نسیم رضا از ریاض قبول الهی بوزد و این فانیان را به ملکوت جاودانی رساند و عارف شوی بر معانی سلطنت و امثال آن که در اخبار و آیات ذکر یافته. و دیگر آنکه بر آن جناب محقق و معلوم بوده آنچه را که یهود و نصاری به آن تمسک جسته‌اند و بر جمال محمدی اعتراض می نمودند بعینه در این زمان اصحاب فرقان به همان تشبّث نموده و بر نقطه بیان، روح من فی ملکوت الامر فداه اعتراض می نمایند. این بی خردان را مشاهده فرما که حرف یهودان را الیوم می گویند و شاعر نیستند. فنعم ما نُزِّل مِنْ قَبْلُ فی شأنهم: "ذُرْهُمْ فی خَوْضِهِمْ یَلْعَبُونَ." "لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِی سَكْرَتِهِمْ یَغْمَهُونَ."

Thus with steadfast steps we may tread the Path of certitude, that perchance the breeze that bloweth from the meads of the good-pleasure of God may waft upon us the sweet savors of divine acceptance, and cause us, vanishing mortals that we are, to attain unto the Kingdom of everlasting glory. Then wilt thou comprehend the inner meaning of sovereignty and the like, spoken of in the traditions and scriptures. Furthermore, it is already evident and known unto thee that those things to which the Jews and the Christians have clung, and the cavilings which they heaped upon the Beauty of Muhammad, the same have in this day been upheld by the people of the Qur'án, and been witnessed in their denunciations of the "Point of the Bayán" — may the souls of all that dwell within the kingdom of divine Revelations be a sacrifice unto Him! Behold their folly: they utter the selfsame words, uttered by the Jews of old, and know it not! How well and true are His words concerning them: "Leave them to entertain themselves with their cavilings!" "As Thou livest, O Muhammad! they are seized by the frenzy of their vain fancies."

"فنعم ما نُزِّل مِنْ قَبْلُ فی شأنهم" از قبل چه خوب در شان ایشان نازل شده

سوره انعام آیه ۹۱ "ذُرْهُمْ فی خَوْضِهِمْ یَلْعَبُونَ." بگذار تا در افکار باطل خود سرگرم باشند.
سوره حجر آیه ۷۲ "لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِی سَكْرَتِهِمْ یَغْمَهُونَ." قسم به جان تو که آنان در مستی خود سرگردان بودند.

جنس استدلال/قیاس:

(۱) شرطی ارشادی متّصل (انثیم عملی وسیله-غایت): $If P \rightarrow Q$.

(۲) قیاس تمثیلی/مساوات علی + استنادِ نقلی (قرآن).

صورت‌بندی منطقی:

- P₁: قدم نهادن در صراط حق‌الیقین مستلزم یقین و پذیرش کامل است.
- P₂: نسیم رضا تنها در صورت طی طریق با یقین و اخلاص از ریاض قبول الهی می‌وزد.
- P₃: در صورت وزیدن این نسیم، فانیان به ملکوت جاودانی خواهند رسید و معانی سلطنت الهی را درمی‌یابند.
- P₄: اعتراض‌های یهود و نصاری به پیامبر اسلام، همانند اعتراضات معاصران به نقطه بیان (حضرت باب) است.
- P₅: معاندان کنونی، بی‌خردانی‌اند که عین کلام یهودان را تکرار می‌کنند.
- P₆: آیات قرآنی پیشین نیز بر چنین مردمی نازل شده که در لهو و لعب و سُکر جهالت به سر می‌برند.
- C₁: بنابراین، ادراک معانی سلطنت الهی و شناخت جمال‌های ربّانی، نیازمند خروج از تکرار تاریخی بی‌خردی‌های گذشته و قدم نهادن در صراط یقین است. بدون این، انسان در سُکر جهل باقی خواهد ماند.

صورت شرطی:

اگر انسان با یقین در صراط حق‌الیقین قدم نهد،

و اگر نسیم رضا از ریاض قبول الهی بوزد،
و اگر فانی از خویش شده و از تعلقات تاریخی و تقلید جاهلانه رهایی یابد،
آنگاه به ملکوت جاودانی خواهد رسید، معانی سلطنت الهی را درخواهد یافت، و از تکرار خطاهای قوم یهود و نصاری
نجات خواهد یافت.

تحلیل:

در این بخش، حضرت بهاءالله با دو رویکرد همزمان کار می‌کنند:
نخست، سلوک عرفانی و الهیاتی که مبتنی بر یقین و سیر در صراط حق‌الیقین است؛
دوم، نقد تاریخی-کلامی که با بازخوانی انتقادی تاریخ ادیان، به تکرارپذیری اعتراضات جاهلانه اقوام پیشین علیه مظاهر
جدید الهی می‌پردازد.
«قدم یقین» و «صراط حق‌الیقین» مفاهیمی هستند که نزد حضرت بهاءالله بیانگر سلوک معرفتی-وجودی از مرحله‌ی
ایمان تقلیدی به یقین کشفی‌اند. این رویکرد در بستر سنت عرفانی اسلامی به‌ویژه در کلام ابن عربی و سهروردی به‌وضوح
دید می‌شود، جایی که یقین، نتیجه‌ی کشف و شهود و نه صرفاً استدلال عقلی است. عبارت «لعل نسیم رضا از ریاض
قبول الهی بوزد» حاکی از نقش عنایت ربانی در آغاز سیر معنوی است که با نقس مشیت همراه است و نه فقط با کوشش
ارادی سالک.

نقد تاریخی دین:

حضرت بهاءالله با اشاره به اعتراضات یهود و نصاری به پیامبر اسلام و مقایسه‌ی آن با اعتراضات امروزی به حضرت باب،
منطق تاریخ‌نگارانه‌ای از تکرار تاریخی انکار حقیقت ارائه می‌دهند. این دیدگاه به‌شدت متأثر از بینش قرآنی است، که در آن
امت‌های پیشین همواره در برابر مظاهر جدید الهی ایستادگی کرده و به دلیل غفلت از باطن دین، در ظاهرگرایی و انکار باقی
مانده‌اند (ر.ک. قرآن، یس: ۳۰؛ البقره: ۸۷). عبارتی چون «این بی‌خردان را مشاهده فرما که حرف یهودان را امروز
می‌گویند» نشان‌دهنده نوعی هم‌ترازی روحانی (typological parallelism) است که ساختار هرمنوتیکی مهمی در آثار
بهائی دارد: تکرار آزمون‌های الهی با امت‌های مختلف.

دو آیه‌ای که در پایان آورده شده:

"ذَرُّهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ" (الأنعام: ۹۱ و چند جای دیگر)،

"لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ" (الحجر: ۷۲)،

هر دو بیانگر حالت غفلت، سُکر جهالت، و بی‌خردی مردمان منکر در برابر انذار انبیاء هستند. حضرت بهاءالله با آوردن این
آیات، مشخص می‌سازند که وضعیت اصحاب فرقان که به حضرت باب اعتراض می‌نمایند، تفاوتی با یهودانی که پیامبر
اسلام را انکار کردند، ندارد—بلکه آنان همان سخنان را در قالب جدیدی تکرار می‌کنند.

بند ۱۴۷: ردّ «انسداد بعثت پس از موسی» و اثبات تداوم قدرت/فیض الهی بر پایه نصوص

"چون غیب ازلی و ساذج هویت، شمس محمدی را از افق علم و معانی مشرق فرمود از جمله اعتراضات علمای یهود آن بود که بعد از موسی نبی مبعوث نشود. بلی، طلعتی در کتاب مذکور است که باید ظاهر شود و ترویج ملت و مذهب او را نماید تا شریعه شریعت مذکوره در تورات همه ارض را احاطه نماید. این است که از لسان آن ماندگان وادی بُعد و ضلالت، سلطان احدیت می فرماید: "وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ. غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ." ترجمه آن این است که گفتند یهودان دست خدا بسته شده. بسته باد دست های خود ایشان و ملعون شدند به آنچه افترا بستند. بلکه دست های قدرت الهی همیشه باز و مهیمن است، "يُدَاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ."

When the Unseen, the Eternal, the divine Essence, caused the Daystar of Muhammad to rise above the horizon of knowledge, among the cavils which the Jewish divines raised against Him was that after Moses no Prophet should be sent of God. Yea, mention hath been made in the scriptures of a Soul Who must needs be made manifest and Who will advance the Faith, and promote the interests of the people, of Moses, so that the Law of the Mosaic Dispensation may encompass the whole earth. Thus hath the King of eternal glory referred in His Book to the words uttered by those wanderers in the vale of remoteness and error: "'The hand of God,' say the Jews, 'is chained up.' Chained up be their own hands! And for that which they have said, they were accursed. Nay, outstretched are both His hands!" "The hand of God is above their hands."

سوره مائده آیه ۶۴: "وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ. غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ." و یهود گفتند: دست خدا بسته است. دستهای خودشان بسته باد و لعنت خدا باد بر آنچه که گفتند بلکه دستان خدا باز و گشاده است.

در تفسیر المیزان در شرح این آیه آمده است: در معنای این آیه و اینکه یهود به چه مناسبت این کلمه کفرآمیز را گفته است وجوهی چند است: یکی اینکه ملت و دین یهود، نسخ در احکام دین را جایز نمی دانسته و لذا به نسخ تورات بهیچ وجه رضا نمی داد و زیر بار این حرف که تورات به وسیله انجیل نسخ شود نمی رفت و یکی از اعتراضات و نقاط ضعفی را هم که در دین اسلام می دیدند و به رخ مسلمین می کشیدند این بود که می گفتند شما مسلمین پیرو کتابی هستید که بعضی از آیاتش بعض دیگر را نسخ می کند، و نیز از همین جهت (بداء) را هم برای خدای تعالی در امور تکوینی جایز نمی دانستند و آنرا هم یکی دیگر از نقاط ضعف اسلام و قرآن می دانستند، چون از بعضی از آیات قرآن (بداء) استفاده می شود. وجه دوم اینکه بگوییم گویا داستان از این قرار بوده که دیده اند مسلمین در فقر و تنگدستی و دشواری بسر می برند، لذا این حرف را راجع به مؤمنین زده اند و غرضشان از این حرف استهزا به خدای تعالی بوده و می خواسته اند بگویند خدا قادر نیست بر اینکه فقر را از بین مؤمنین زایل کند و ایشان را بی نیاز ساخته و از ذلت فقر نجات دهد. این وجه هم خالی از اشکال نیست، زیرا بودن این کلمه کفرآمیز یهود راجع به فقر مؤمنین با اینکه این آیه در سوره مائده است و این سوره در روزگار وسعت و رفاهیت مسلمین نازل شده سازگار نیست. وجه سوم اینکه کسی بگوید این حرف را یهود برای این زده که آنروز خداوند ایشان را گرفتار قحطی و خشک سالی کرده و در نتیجه نظام و شیرازه زندگی شان مختل و از هم گسیخته بوده است و آنان از باب شکوه از اوضاع خود این کلمات کفرآمیز را می زده اند. و این وجه خیلی بعید نیست و روایاتی هم که متصدی بیان شائن نزول آیات قرآنی است آنرا تایید می کند لیکن اشکالی که دارد اینست که سیاق آیات با آن سازگار نیست. چه این آیات در مقام نقل کلماتی که یهود در شکوه از اوضاع خود برای خود گفته نیست بلکه در مقام این هستند که خرده گیری های یهود را از مسلمین حکایت کنند. وجه چهارم که از همه وجوه بنظر نزدیک تر است، اینست که گفته شود وقتی امثال و نظائر آیات: (من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً) و (و اقرضوا الله قرضاً حسناً) به گوش یهود رسیده آن آیات را بهانه کرده و خواسته اند مسلمین را مسخره کنند و بگویند این چه خدائی است که برای ترویج دین خود و احیای آن اینقدر قدرت مالی ندارد که حاجت خود را رفع کند، و ناچار دست حاجت و استقراض بسوی بندگان خود دراز می کند؟! و این وجه علاوه بر اینکه از وجوه سابق بنظر نزدیک تر است مورد تایید روایات شائن نزول هم هست. به هر تقدیر این حرف

یعنی نسبت دست بستگی در پاره ای از حوادث به خدا دادن، خیلی از یهود و معتقدات دینیش که هم اکنون در تورات موجود است دور نیست. چه تورات جایز می داند پاره ای از امور، خدای سبحان را به عجز در آورد و سد راه و مانع پیشرفت بعضی از مقاصدش بشود، مثلاً جایز می داند که اقویای از بنی نوع آدم جلو خواسته خداوند را بگیرند کما اینکه از خلال داستانهای که از انبیای سلف مانند آدم و غیر آن نقل می کند بخوبی استفاده می شود. آری صرفنظر از اینکه در خصوص آیه مورد بحث ممکن است غرض یهود استهزا بوده، لیکن عقایدی که هم اکنون از یهود در دست است تجویز می کند که چنین نسبت های ناروایی به خدای تعالی بدهند که ساحتش مقدس و منزّه از آنست.

سوره فتح آیه ۱۰: "يُدَاللّٰهُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ." دست خدا بالای دستهای آنان است.

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنایی متصل با استناد نقلی + انشیم تعریفی درباره لوازم «انسداد نبوت».

صورت بندی منطقی:

- P₁: شمس محمدی (پیامبر اسلام) از افق علم و معانی به امر غیب ازلی و هویت سازج ظاهر شد.
P₂: علمای یهود بر اساس تفسیری بسته از تورات، معتقد بودند که پس از موسی، نبی دیگری نخواهد آمد.
P₃: در کتاب تورات اشاره ای به آمدن کسی پس از موسی هست که دین او جهان شمول خواهد شد.
P₄: اعتراضات یهودیان ناشی از غفلت از معانی باطنی کتب مقدسه و جمود بر ظاهر الفاظ است.
P₅: آنان با بیان های مانند «ید الله مغلوله» خواستند قدرت خداوند را محدود جلوه دهند.
P₆: خداوند در قرآن این قول را تقبیح کرده و تأکید فرموده که دست های الهی همیشه باز و حاکم اند.
C₁: بنابراین، انکار نبوت بعدی و تحدید قدرت الهی برخاسته از کج فهمی دینی و محدودسازی وحی است که خداوند آن را مردود و لعن شده می شمارد.

صورت شرطی:

اگر انسان گمان کند که پس از پیامبری خاص دیگر وحی و نبوت منقطع شده، و اگر این باور را بر ظاهر متون دینی استوار کند، و اگر قدرت الهی را مقید به سنت های بشری یا قومی بداند، آنگاه دچار همان کجی در فهم خواهد شد که قوم یهود را به انکار پیامبر اسلام کشاند، و در نتیجه در زمره ی کسانی خواهد بود که قرآن ایشان را لعن کرده است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی، و هرمنوتیکی:

این فراز، حمله ی مستقیمی است به ایده ی خاتمیت در قالب انحصاری و تاریخ مند که هم در یهودیت و هم در اشکال سلفی اسلام وجود دارد. حضرت بهاء الله با نقل اعتراض علمای یهود به پیامبر اسلام و انتساب آن به سوء فهم از معنای وحی، تفسیر متوقف شده از شریعت را مردود می شمارند. از نظر ایشان، وحی الهی تداوم دارد زیرا قدرت الهی محدود نیست: "يُدَاللّٰهُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ" (الفتح: ۱۰).

به بیان دیگر، الهیات بهائی مبتنی بر "وحی پیوسته" (progressive revelation) است و هر گونه برداشت توقیف گرایانه از ختم نبوت یا شریعت را حمل بر بستن دست خداوند می داند. این نقد نه فقط متوجه یهودیان معترض به پیامبر اسلام است، بلکه مخاطب اصلی آن، مسلمانانی هستند که همان منطق را علیه ظهور حضرت باب یا حضرت بهاء الله به کار می گیرند.

نقل آیه ی "وقالت اليهود ید الله مغلوله..." (المائدة: ۶۴) و سپس تأکید بر "بل یداه مبسوطتان" ساختار یک گفت و گوی هرمنوتیکی را تشکیل می دهد که در آن دو سطح فهم از خداوند و اراده ی الهی به چالش کشیده می شود: درک بسته و تجسم گرایانه از خداوند (ید مغلوله = دست بسته)، در مقابل، درک باطنی، فعال و دائم الفیض از خداوند (یداه مبسوطتان).

= فیض و قدرت گسترده و فعال). در اینجا حضرت بهاء‌الله به سنت تأویلی متعالی نزدیک می‌شوند، مشابه آنچه در تفاسیر عرفانی قرآن مانند تفسیر قشیری و تفسیر کبیر فخر رازی نیز دیده می‌شود، ولی با غایت آشکارسازی تداوم وحی.

از نظر حضرت بهاء‌الله، تاریخ دین نه خطی و نه منقطع، بلکه دورانی و پیوسته است. ادیان الهی در هر عصر بر اساس ظرفیت فهم مردم ظاهر می‌شوند (قیاس به «شمس» در متن: طلوع و غروب دارد ولی فی نفسه غروب ناپذیر است). عبارت «غیب ازلی و ساذج هوّیه» نیز اشاره به منبع فوق‌زمانی و پیشاماهوی وحی دارد که شمس محمدی از آن طلوع کرد. از این منظر، انبیاء نه تنها پایان‌پذیر نیستند، بلکه هر کدام ظهوری از یک حقیقت‌اند. انکار ظهور بعدی، به معنای انکار خود حقیقت الهی در بُعد تعین‌پذیر آن است. این تأویل به گونه‌ای نظام توحیدی-تاریخی ایجاد می‌کند که در آن خدا، پیامبران، و شریعت‌ها در یک پیوستار قدسی مشارکت دارند.

بند ۱۴۸: بطلانِ «انسدادِ وحی/فیض پس از موسی» و تکرارِ الگوی یهود در مدعیانِ امروز؛ غایتِ فیض = «لقاءالله/عرفان».

"اگر چه شرح نزول این آیه را علمای تفسیر مختلف ذکر نموده‌اند و لکن بر مقصود ناظر شوید که می فرماید: نه چنین است یهود خیال نمودند که سلطان حقیقی طلعت موسوی را خلق نمود و خلعت پیغمبری بخشید و دیگر دست هایش مغلول و بسته شد و قادر نیست بر ارسال رسولی بعد از موسی. ملتفت این قول بی معنی شوید که چقدر از شریعه علم و دانش دور است. و الیوم جمیع این مردم به امثال این مزخرفات مشغول اند. و هزار سال بیش می گذرد که این آیه را تلاوت می نمایند و بر یهود من حیث لا یَشْعُر اعتراض می نمایند و ملتفت نشدند و ادراک ننمودند به اینکه خود سرّاً و جهرّاً می گویند آنچه را که یهود به آن معتقدند. چنانچه شنیده اید که می گویند جمیع ظهورات منتهی شده و ابواب رحمت الهی مسدود گشته، دیگر از مشارق قدس معنوی شمسی طالع نمی شود و از بحر قدم صمدانی امواجی ظاهر نگردد و از خیام غیب ربّانی هیکی مشهود نیاید. این است ادراک این همج رعاع. فیض کلّیه و رحمت منبسطه که به هیچ عقلی و ادراکی انقطاع آن جائز نیست جائز دانسته و از اطراف و جوانب، کمر ظلم بسته و همّت گماشته‌اند که نار سدره را به ماء ملح ظنون مخمود نمایند و غافل از او و اینکه زجاج قدرت، سراج احدیّه را در حصن حفظ خود محفوظ می دارد. و همین ذلّت کافی است این گروه را که از اصل مقصود محروم ماندند و از لطیفه و جوهر امر محجوب گشتند. لاجل آنکه منتهی فیض الهی که برای عباد مقدر شده لقاءالله و عرفان اوست که کلّ به آن وعده داده شده‌اند. و این نهایت فیض فیاض قدم است برای عباد کمال فضل مطلق است برای خلق او که هیچ یک از این عباد به آن مرزوق نشدند و به این شرافت کبری مشرف نگشتند. و با اینکه چقدر از آیات مُنزله که صریح به این مطلب عظیم و امر کبیر است مع ذلک انکار نموده‌اند و به هوای خود تفسیر کرده‌اند. چنانچه می فرماید: "وَ الَّذِینَ کَفَرُوا بِآیَاتِ اللّٰهِ وَ لِقَائِهِ اُولَئِکَ یَسْتَوْسُوا مِنْ رَحْمَتِی وَ اُولَئِکَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِیمٌ." و همچنین می فرماید: "الَّذِینَ یُظَنُّونَ اَنَّهُمْ مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَ اَنَّهُمْ اِلَیْهِ رَاجِعُونَ." و در مقام دیگر: "قَالَ الَّذِینَ یُظَنُّونَ اَنَّهُمْ مُّلَاقُوا اللّٰهِ کُمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثِیرهً." و در مقامی دیگر: "فَمَنْ کَانَ یَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا." و در مقامی دیگر: "یُدَبِّرُ الْاَمْرَ یُفَصِّلُ الْاَیَاتِ لَعَلَّکُمْ بِلِقَاءِ رَبِّکُمْ تَوْقِنُونَ."

Although the commentators of the Qur'án have related in divers manners the circumstances attending the revelation of this verse, yet thou shouldst endeavor to apprehend the purpose thereof. He saith: How false is that which the Jews have imagined! How can the hand of Him Who is the King in truth, Who caused the countenance of Moses to be made manifest, and conferred upon Him the robe of Prophethood—how can the hand of such a One be chained and fettered? How can He be conceived as powerless to raise up yet another Messenger after Moses? Behold the absurdity of their saying; how far it hath strayed from the path of knowledge and understanding! Observe how in this day also, all these people have occupied themselves with such foolish absurdities. For over a thousand years they have been reciting this verse, and unwittingly pronouncing their censure against the Jews, utterly unaware that they themselves, openly and privily, are voicing the sentiments and belief of the Jewish people! Thou art surely aware of their idle contention, that all Revelation is ended, that the portals of Divine mercy are closed, that from the daysprings of eternal holiness no sun shall rise again, that the Ocean of everlasting bounty is forever stilled, and that out of the Tabernacle of ancient glory the Messengers of God have ceased to be made manifest. Such is the measure of the understanding of these small-minded, contemptible people. These people have imagined that the flow of God's all-encompassing grace and plenteous mercies, the cessation of which no mind can contemplate, has been halted. From every side they have risen and girded up the loins of tyranny, and exerted the utmost endeavor to quench with the bitter waters of their vain fancy the flame of God's Burning Bush, oblivious that the globe of power shall within its own mighty stronghold protect the Lamp of God. The utter destitution into which this people have fallen doth surely suffice them, inasmuch as they have been deprived of the recognition of

the essential Purpose and the knowledge of the Mystery and Substance of the Cause of God. For the highest and most excelling grace bestowed upon men is the grace of "attaining unto the Presence of God" and of His recognition, which has been promised unto all people. This is the utmost degree of grace vouchsafed unto man by the All-Bountiful, the Ancient of Days, and the fullness of His absolute bounty upon His creatures. Of this grace and bounty none of this people hath partaken, neither have they been honored with this most exalted distinction. How numerous are those revealed verses which explicitly bear witness unto this most weighty truth and exalted Theme! And yet they have rejected it, and, after their own desire, misconstrued its meaning. Even as He hath revealed: "As for those who believe not in the signs of God, or that they shall ever meet Him, these of My mercy shall despair, and for them doth a grievous chastisement await." Also He saith: "They who bear in mind that they shall attain unto the Presence of their Lord, and that unto Him shall they return." Also in another instance He saith: "They who held it as certain that they must meet God, said, 'How oft, by God's will, hath a small host vanquished a numerous host!'" In yet another instance He revealeth: "Let him then who hopeth to attain the presence of his Lord work a righteous work." And also He saith: "He ordereth all things. He maketh His signs clear, that ye may have firm faith in attaining the presence of your Lord."

مغلول: بسته شده با غل و زنجیر
 من حیث لا یَشْعُر: ار لحاظ بیشعوری و عدم درک
 سرّاً و جهراً: پنهان و آشکار، در خفا و پیدا

"فیض کَلِّیه و رحمت منبسطه که به هیچ عقلی و ادراکی انقطاع آن جائز نیست"

حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "هو الله عالم مادی هر قدر ترقی کند لکن باز محتاج تعلیمات روح القدس است زیرا کلمات عالم مادی محدود و کمالات الهی نامحدود است. چون کمالات عالم مادی محدود است لهذا احتیاج انسان به کمالات الهی است زیرا کمالات الهی نامحدود است. ملاحظه در تاریخ بشر نماید کمالات مادی هر چند به درجه ی اعلی رسید لکن باز محدود بود اما کمالات الهیه نامحدود پایانی ندارد. لهذا محدود محتاج نامحدود است مادیات محتاج روح است و عالم جسمانی محتاج نفثات روح القدس. جسد بی روح ثمر ندارد هر قدر جسد در نهایت لطافت باشد احتیاج به روح دارد. قندیل هر قدر لطیف باشد محتاج سراج است بی سراج زجاج ثمری ندارد جسد بی روح ثمری ندارد تعلیم معلم جسمانی محدود است و تربیت او محدود. فلاسفه گفتند که مربی بشزند ولی در تاریخ نظر کنید قادر به تربیت خود یا معدودی قلیل بودند لکن تربیت عمومی را از عهده برنیامدند ولی قوه روح القدس تربیت مینماید. مثلاً حضرت مسیح تربیت عمومی کرد ملل کثیره را از عالم اسارت بت پرستی نجات داد جمیع را به وحدت الهی دلالت کرد ظلمانی را نورانی کرد جسمانی را روحانی کرد عالم اخلاق را روشن نمود و نفوس ارضی را آسمانی فرمود. و این به قوه ی فلاسفه نمیشود بلکه به قوه ی روح القدس میشود لهذا هر قدر عالم انسانی ترقی نماید باز ممکن نیست به درجه ی کمال برسد الا به تربیت روح القدس..." و نیز میفرمایند: "روح القدس واسطه بین حق و خلق است مثل آئینه است مقابل آفتاب. چگونه آئینه اقتباس انوار از آفتاب کند و بدیگران فیض رساند به همچنین روح القدس واسطه ی انوار تقدیس است که از شمس حقیقت به حقایق مقدسه رساند و او متصف به جمیع کمالات الهیه است در هر وقت ظهور کند عالم تجدید گردد و دوره ی جدید تاسیس شود و هیکل عالم انسانی را خلعت جدید پوشانند. مثلث مثل بهار است هر وقت بیاید عالم را از حالی به حالی دیگر نقل کند. به قدوم موسم بهار خاک سیاه و دشت و صحرا سبز و خرم میگردد و انواع گل و ریاحین روید اشجار حیات جدید یابد و اثمار بدیع پیدا گردد دور جدید تاسیس شود. و ظهور روح القدس مثالش اینست هر وقت ظاهر شود عالم انسانی را تجدید کند و به حقایق انسانی روح جدید بخشد عالم وجود را خلعت محمود پوشاند ظلمات جهل را زائل نماید و انوار

کلمات ساطع نماید. مسیح به این قوت این دور را تجدید نمود و بهار الهی در نهایت طراوت و لطافت در جهان انسانی خیمه بر افروخت و نسیم جان پرور مشام نورانیان را معطر نمود و همچنین ظهور جمال مبارک مانند فصل ربیع بود و موسم جدید که با نفحات قدس و جنود حیات ابدیه و قوه ی ملکوتیه ظهور و سریر سلطنت الهیه را در قطب عالم نهاد و به روح القدس نقوسی را زنده فرمود و دور جدید تاسیس نمود.

دکتر داوودی در خصوص اینکه چرا عالم انسانی محتاج استفاضه از نفثات روح القدس است مینویسد: "انسان به روح انسانی ممتاز از موجودات دیگر است. روح انسانی مبداء عقل است و ما عقل را به قوه کاشفه تعریف میکنیم. پس انسان را میتوان موجودی ممتاز دانست که قوه کاشفه دارد. منظور از قوه کاشفه این است که انسان قادر به کشف مجهولات با استناد به معلومات است. یا به عبارت دیگر، انسان میتواند آنچه را که بر وی معلوم نیست یا اتکاء به معلومات خود استنباط کند، دامنه ی این استنباط را رفته رفته وسیعتر سازد و بر اثر آن حیات مادی و معنوی خویش را مدام دگرگون نماید و در سیر تکامل و تعالی راهبری کند. در حالی که جانوران دیگر همچنان پای بسته ی وضع طبیعی خویشند و پیوسته بر یک حال ساکن و راکد میمانند، او هر دم خویشتن را به وضعی بدیع در می آورد و در مراحل متوالی از تجدد و ابتکار پیش میرد. سیر او در این طریق منجر به توقف نمیشود و قدرت او به طی این مسیر انتها نمیزد. در راهی که پایانی برای آن نیست. با نیروی که زوال بر نمیدارد، پیش میرود. بدین ترتیب گوئی حق آن دارد که از این قدرت بی مثال و لایزال بر خویشتن ببالد و خود را اشرف کائنات بداند. چون قدرت عقل خود را می آزماید و از این آزمایش پیروزمند و سرافراز بیرون میاید، به تدریج به عقل خود مغرور میشود و از این که صاحب چنین قدرتی است، احساس فخر و شرف میکند، و با وجود آن خود را از هر چیز دیگری نیاز میندارد. عقل را مشکل گشائی توانا میبیند و توانائی آن را محدود به هیچ حدی نمیداند. و انصاف باید داد که در شرافت عقل شکی نمیتوان داشت و در فضیلت علم که از آثار عقل است، بحثی نمیتوان کرد. اما اگر درست بیندیشد، در مییابد که عقل او این همه آثار را تنها به نیروی خود به دست نیاورده است، از این همه مجهولات تنها به دست خود پرده برداشته و در راهی چنین دور و دراز تنها به پای خود پیش نرفته است بلکه ابتدا نیروی توانا تر از عقل او خود را نمایان ساخته و پرده ها را به یک سو زده است. دست او را گرفته و از این در ها به درون آورده و رو به آن منزلها به راه انداخته است. آنگاه او به نیروی خرد در این راه ها به جنبش پرداخته و برای رسیدن بدان منزلها به کوشش برخاسته است. در واقع عقل انسان مایه پیشرفت او در راهی است که به وی نموده اند و نظر او قادر به ادراک افقی است که در پیشاپیش او گشوده اند. از این رو همواره انتظار آن دارد که چون مرحله ای را به پایان رساند، بار دیگر آن دست راهنمای رازگشا را باز یابد تا دوباره پرده ها را به یک سو زند و راه دیگری در برابر او نمایان سازد..... این راهنمای رازگشا که در هر دوره ای نقاب از رخ می اندازد و چهره ی تابناک خود را به پسران آدم نمایان میسازد، کیست؟ و نیروی که از او سر میزند و به عقل انسان میپیوندد تا مایه ی توانائی آن باشد، چیست؟ وجودی است که در وی طبیعت آدمیت با حقیقت الوهیت به هم پیوسته است. معبری است که نور فائض از مبدأ متعال برای اتصال به عقل انسان در آن به جریان آمده است. واسطه ایست که از یک سو به جهان بی پایان غیب راه جسته و از سوی دیگر با عالم شهود تجانس یافته است. اگر انسان حیوانی باشد که روح انسانی به وی تعلق گرفته است، او انسانی است که روح قدسی از او تشعشع یافته است. اگر انسان به قوه کشف مجهولات تفوق بر سایر موجودات باشد، او با قدرت به تجدید حیات عالم بر سایر افراد بنی آدم امتیاز مسلم دارد. عقل را بی راهنمایی او کاری بر نیاید و انسان را بی نیازی از وی دست ندهد. ناظر به همین معنی است بیانی که مولی الوری در تبیین تعالیم جمال ابهی فرموده است، و آن اینکه: "عالم انسانی محتاج نفثات روح القدس است"....

سوره عنکبوت آیه ۲۳ "وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَكْفُرُونَ بِمَا رَحِمْتُمْ مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ". یعنی: و کسانی که آیات الهی و لقای او را منکر شدند اینانند که از رحمت من نومید شدند، و اینانند که عذاب دردناک [در پیش] دارند.

سوره بقره آیه ۴۶: "الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ". یعنی: کسانی که میدانند که با پروردگار خود دیدار خواهند کرد و بسوی او باز خواهند گشت.

سوره بقره آیه ۲۴۹: "قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَتَهُ كَثِيرَةً". کسانی که به دیدار خداوند یقین داشتند گفتند: بسا گروه اندک که بر گروه بسیار به اذن خدا پیروز شدند.

سوره کهف آیه ۱۱۰: "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْلَمْ مَلَأَ عَمَلًا صَالِحًا". پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید

به کار شایسته بپردازد.

سوره رعد آیه ۲: "يَذْكُرُ الْأَمَرَ يَقْضِلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ." خداوند در کار خود تدبیر میکند و آیات خود را به روشنی بیان مینماید امید که شما به لقای پروردگارتان یقین حاصل کنید.

آیات و اخبار در زمینه لقاءالله بسیار است که به صراحت (آیاتی که موضوع لقاءالله را با صراحت از ماده «لَقِيَ» مطرح نموده‌اند، «لقاءالله» ۳ مرتبه، «لقاء ربهم» ۶ مرتبه، «لقائنا» ۴ مرتبه، «لقائه» ۳ مرتبه، «ملا قوالله و ملا قوا ربهم» ۳ مرتبه و «ملاقیه» ۱ مرتبه ذکر کرده‌اند. اما روایات در این خصوص و با این ماده (لَقِيَ) فراوان است که فقط در فهرست بحارالانوار بیش از ۱۷۰ مورد به چشم می‌خورد)

جنس استدلال/قیاس:

قیاس استثنائی متصل بر پایه‌ی نصوص «بَسْطِ يَدِ الْهِى» و «لقاء».

قیاس تمثیلی تاریخی (همان الگو: یهود ↔ مدعیان انسداد در عصر حاضر).

صورت‌بندی منطقی

- P₁: علمای یهود گمان کردند که خداوند پس از موسی قدرت بر ارسال پیامبر دیگر ندارد؛ این، معنای قول آنان بود که «یدالله مغلوله».
- P₂: خداوند در قرآن این قول را به شدت رد کرده و آن را دروغ و کفر دانسته است.
- P₃: مسلمانان امروز نیز دقیقاً همان باور را به گونه‌ای دیگر تکرار می‌کنند؛ به این معنا که باب وحی و ظهورات را منتهی و بسته می‌دانند.
- P₄: اینان با آن که ظاهراً آیات قرآن را قرائت می‌کنند و بر یهود اعتراض دارند، اما دقیقاً همان اعتقاد را سرّاً و جهراً بازتولید می‌کنند.
- P₅: این باور منجر به انکار "لقاءالله" می‌شود، که غایت فیض الهی در همه کتب مقدس وعده داده شده است.
- P₆: آیات بسیاری از قرآن بر امکان و وقوع لقاءالله در حیات انسانی دلالت دارند، و نه در آخرتی انتزاعی.
- C₁: پس مسلمانانی که به ختم نبوت تاریخی و انقطاع وحی قائل‌اند، نه تنها همچون یهودیان سابق درک وحی را محدود کرده‌اند، بلکه دچار انکار لقاءالله گشته‌اند و به همین جهت در آیات قرآنی مشمول عذاب و خسران شمرده شده‌اند.

ساختار شرطی

اگر کسی گمان کند که پس از پیامبری خاص، راه وحی و تجلّی بسته شده، و اگر با وجود قرائت آیات قرآن، به تأویل نادرست و جمود لفظی گرفتار شود، و اگر گمان کند که "لقاءالله" تنها در عالم پس از مرگ میسر است، آنگاه همان دیدگاهی را در پوششی اسلامی پذیرفته که یهود با آن پیامبر اسلام را انکار کردند، و در نتیجه از اصل مقصد آیات (لقاءالله) محروم خواهد ماند، و در حجاب نفس و عقل محدود گرفتار خواهد شد.

تحلیل فلسفی

فیض الهی منبسط است: "فیض کلیه و رحمت منبسطه که به هیچ عقلی و ادراکی انقطاع آن جائز نیست." این تعبیر، به نظام فلسفی نوافلاطونی و الهیات ابن عربی نزدیک است، که در آن فیض الهی همواره جاری است و هرگونه انقطاع آن ناشی از جهل یا غفلت انسانی است، نه ذات فیاض خداوند.

لقاءالله مقصد نهایی وحی است: در اینجا حضرت بهاءالله معنای غایی وحی را لقاءالله (دیدار خداوند) می‌دانند که در عرفان اسلامی با مقام «شهود» یا «معرفت حضوری» یکی شمرده می‌شود. این دیدار نه پس از مرگ، بلکه در همین دنیا در قالب مواجهه با مظاهر الهی محقق می‌گردد.

به تعبیر دقیق‌تر: لقاءالله، همان تجلّی وجودی خدا در صورت پیامبرانه (مظهر الهی) است. انکار نبوت‌های بعدی، انکار توانایی خداوند برای تجلّی و تجدید عهد است؛ چنین انکاری، خدا را مقید به تاریخ و زمانه‌ی پیشین می‌سازد و دقیقاً همان چیزی است که در قول «یدالله مغلوله» نقد می‌شود.

حضرت بهاءالله در این فراز، برخوردی روش‌شناختی با قرآن ارائه می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: یهودیان، ظاهر آیات تورات را گرفتند و در انتظار مسیحایی بودند که مطابق ذهنیت تاریخی‌شان باشد مسلمانان نیز، علی‌رغم قرائت قرآن، همان خطای هرمنوتیکی را تکرار کرده‌اند: اصرار بر ختم نبوت و انقطاع فیض. ایشان تذکر می‌دهند که «قرائت آیه» با «ادراک آیه» فرق دارد. تلاوت آیات بدون درک مقصود، عملاً چیزی جز حجاب مضاعف نیست.

حضرت بهاءالله مجموعه‌ای از آیات را برای تأکید بر امکان و وقوع لقاءالله ذکر می‌کنند:

الذین كفروا بآيات الله ولقائه... (سوره عنکبوت، آیه ۲۳)

انکار لقاءالله معادل با کفر دانسته شده و عذاب شدید در پی دارد.

الذین یظنون أنهم ملاقو ربهم... (سوره بقره، آیه ۴۶؛ انفال، آیه ۲)

مؤمنان واقعی کسانی‌اند که یقین به لقاء دارند، و بر همین اساس در سختی‌ها پایدار می‌مانند.

فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً... (کهف، آیه ۱۱۰)

دیدار خداوند غایت عمل صالح است، و نه صرفاً وعده‌ای در آخرت.

لعلکم بقاء ربکم توقنون... (رعد، آیه ۲؛ سجده، آیه ۴)

یقین به لقاء، غایت تدبیر خداوند در تکوین و تشریع است.

این استنادهای قرآنی، بر معنایی عمیق‌تر از لقاءالله دلالت دارند: حضوری وجودی با خدا از طریق مواجهه با مظاهر او.

بند ۱۴۹: ابطال تفسیر «لقاء الله» به «تجلی عام» و لزوم معنای خاص/متمیز برای «لقاء».

"جميع این آیات مدله بر لقاء را که حکمی محکم تر از آن در کتب سماوی ملحوظ نگشته انکار نموده‌اند و از این رتبه بلند اعلی و مرتبه ارجمند ابهی خود را محروم ساخته‌اند. و بعضی ذکر نموده‌اند که مقصود از لقاء، تجلی الله است در قیامت. و حال آنکه اگر گویند تجلی عام مقصود است این در همه اشیاء موجود است. چنانچه از قبل ثابت شد که همه اشیاء محلّ و مظهر تجلی آن سلطان حقیقی هستند و آثار اشراق شمسی مجلی در مرایای موجودات موجود و لائح است. بلکه اگر انسان را بصر معنوی الهی مفتوح شود ملاحظه می نماید که هیچ شیء بی ظهور تجلی پادشاه حقیقی موجود نه. چنانچه همه ممکنات و مخلوقات را ملاحظه می نمائید که حاکی اند از ظهور و بروز آن نور معنوی. و ابواب رضوان الهی را مشاهده می فرمائید که در همه اشیاء مفتوح گشته برای ورود طالبین در مدائن معرفت و حکمت و دخول واصلین در حدائق علم و قدرت. و در هر حدیقه ای عروس معانی ملاحظه آید که در غرف های کلمات در نهایت تزیین و تلطیف جالس اند. و اکثر آیات فرقانی بر این مطلب روحانی مدلّ و مشعر است. "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ". "شاهدی است ناطق، "وَكُلُّ شَيْءٍ آخِصِيَّتَاهُ كِتَابًا" گواهی است صادق. حال اگر مقصود از لقاء الله، لقاء این تجلیات باشد پس جمیع ناس به لقاء طلعت لایزال آن سلطان بی مثال مشرف اند دیگر تخصیص به قیامت چرا؟"

This people have repudiated all these verses, that unmistakably testify to the reality of "attainment unto the Divine Presence." No theme hath been more emphatically asserted in the holy scriptures. Notwithstanding, they have deprived themselves of this lofty and most exalted rank, this supreme and glorious station. Some have contended that by "attainment unto the Divine Presence" is meant the "Revelation" of God in the Day of Resurrection. Should they assert that the "Revelation" of God signifieth a "Universal Revelation," it is clear and evident that such revelation already existeth in all things. The truth of this We have already established, inasmuch as We have demonstrated that all things are the recipients and revealers of the splendors of that ideal King, and that the signs of the revelation of that Sun, the Source of all splendor, exist and are manifest in the mirrors of beings. Nay, were man to gaze with the eye of divine and spiritual discernment, he will readily recognize that nothing whatsoever can exist without the revelation of the splendor of God, the ideal King. Consider how all created things eloquently testify to the revelation of that inner Light within them. Behold how within all things the portals of the Ridván of God are opened, that seekers may attain the cities of understanding and wisdom, and enter the gardens of knowledge and power. Within every garden they will behold the mystic bride of inner meaning enshrined within the chambers of utterance in the utmost grace and fullest adornment. Most of the verses of the Qur'án indicate, and bear witness to, this spiritual theme. The verse: "Neither is there aught which doth not celebrate His praise" is eloquent testimony thereto; and "We noted all things and wrote them down," a faithful witness thereof. Now, if by "attainment unto the Presence of God" is meant attainment unto the knowledge of such revelation, it is evident that all men have already attained unto the presence of the unchangeable Countenance of that peerless King. Why, then, restrict such revelation to the Day of Resurrection?

"مقصود از لقاء، تجلی الله است در قیامت"

در بندهای پیشین خاصه در توضیح بنده سوم و هفدهم معنای لقاء الله در آثار ذکر شده است و استشاداتی از آثار مبارکه آورده شده است که معنای آن را به دقت تقریر فرموده اند. در اینجا نیز وجه های دیگری از این مفهوم توضیح میدهم.

تجلی، در لغت به معنی جلوه کردن، آشکارا شدن و ظهور و تابش و نمایش است. در اصطلاح عرفان اسلامی تجلی به دو معنای سلوکی و متافیزیکی (وجودشناختی) آمده است. در معنای اول تجلی عبارت است از آشکار شدن ذات و صفات و

افعال حق تعالی بر ضمیر سالک، اما در معنای دوم، عالم هستی تجلی حق تعالی است بر خویش. این دو معنا با حدیث قدسی «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَكُنْ أَعْرِفُ» که در سخنان عارفان بارها آمده است، ارتباط نزدیکی دارد. [کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، التعریف لمذهب اهل التصوف، ج ۱، ص ۱۲۲، دمشق ۱۴۰۷/۱۹۸۶]

اصطلاح تجلی تا پیش از ابن عربی بیش از هر چیز مفهومی سلوکی بود که چگونگی تقرب وجودی. معرفتی سالک را به حضرت حق، از طریق کنار رفتن حجابها و آشکار شدن افعال و صفات و ذات حق تعالی، توضیح می‌داد. در مکتب ابن عربی تجلی در کنار نقش سلوکی، به نظریه‌ای وجودشناسانه تبدیل شده که عهده دار تبیین نظام هستی و نحوه ارتباط حق و خلق و ربط جهان نموداری کثرات با وحدت مطلق حق است. این تلقی وجودشناسانه در شکل ساده و شاعرانه آن در بین صوفیه وجود داشت، ما ابن عربی و پیروان وی، تجلی را از اصطلاح به نظریه ارتقا دادند.

نظریه تجلی مکمل نظریه وحدت وجود محسوب می‌شود، زیرا کثرت مشهود را با وحدت محض وجود سازگار می‌کند. از نظر ابن عربی نظریه علیت فلاسفه مستلزم دوگانگی علت و معلول است و نظریه خلق از عدم زمانی متکلمان نیز گذشته از این که تباین وجودی خالق و مخلوق را لازم می‌آورد، مستلزم زمان‌مندی خلقت است. نظریه حلول و اتحاد نیز آلوده تشبیه و تجسیم است؛ لذا، تمام این نظریه‌ها با توحید حق ناسازگار است و ابن عربی در تبیین رابطه خدا و عالم (حق و خلق) ضمن نقد نظریه علیت و نظریه خلق از عدم زمانی و نظریه حلول و اتحاد، نظریه تجلی را عرضه می‌کند. نظریه وجودشناسانه تجلی، همچنین نظریه فیض فیلسوفان، با اندیشه افلوطینی صدور اشیا از احد قابل مقایسه است. [ابن عربی، کتاب المسائل، ج ۱، ص ۲۱، با مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق محمد دامادی، تهران ۱۳۷۰ ش.] همچنین [ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، ج ۱۳، ص ۲۶۱، چاپ عثمان یحیی، قاهره، ج ۳۱، ۱۴۰۵/۱۹۸۵، ج ۴، ۱۳۹۵/۱۹۷۵، ج ۷، ۱۴۰۱/۱۹۸۱، ج ۸، ۱۴۰۳/۱۹۸۳، ج ۱۳، ۱۴۱۰/۱۹۹۰]. ابن عربی در توضیح کیفیت تجلی و تمیز آن از دیگر انحای ارتباط حق و خلق، از استعاره مرآت (آئینه) استفاده می‌کند. همچنان که تصویر در آئینه، نه با آئینه متحد شده و نه در آن حلول کرده، حق تعالی نیز نه با عالم یکی شده نه در آن حلول کرده است. این استعاره در آثار عرفای دیگر نیز آمده است. در مکتب ابن عربی، حق در اطلاق و تعالی غیرمشروط خویش (مرتبه ذات) هیچ‌گونه تجلی ندارد و لذا ادراک شدنی نیست. به این مرتبه، حضرت احدیت و غیب الغیوب یا غیب مطلق می‌گویند که هیچ تعینی در آن راه ندارد و صرفاً مصدر تجلی است [ابن عربی، فصوص الحکم و التعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عفیفی، ج ۱، ص ۶۲۶، تهران ۱۳۶۶ ش.] همچنین [ابن عربی، فصوص الحکم و التعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عفیفی، ص ۹۱، تهران ۱۳۶۶ ش.]

دکتر داوودی در شرح لقاء الله و امکان تجلی در الوهیت و مظهریت مینویسند: "... ذات خدا نادیدنی است. نه تنها خدا را نمیتوان دید بلکه چنانکه گفتیم به ذات وی در مقام حق مطلق نمیتوان راه یافت. او را چنانکه گفتیم به ذات وی در مقام حق مطلق نمیتوان راه یافت. او را چنانکه اوست نمیتوان شناخت. این است که برای حفظ توحید و تزیه و تقدیس، مقصود از لقای خدا را لقای مظهر امر او در هر زمان باید دانست. نه خدا را بدین جهان میتوان فرود آورد تا انسان به دیدار او نائل آید و نه انسان را در هر جهانی به مقامی میتوان فرا برد که نادیدنی را ببیند یا ناشناختنی را بشناسد. پس این دیدار را معنی دیگری است و آن معنی جز این نیست که خدا را در خلق او، و البته در اعلی مرتبه ی خلق او و مظهر امر اوست، بتوان دید، و این دیدار را که دیده ی آدمی در ظاهر و باطن بدان سوی آن راهی ندارد. دیدار پروردگار دانست. راستی چه میتوان گفت؟ از یک سوی به لقای خدا موعودیم، از سوی دیگر خود را از مقام او که مقام حق است چنان دور میبینیم که چنین امری را ممکن نمیشماریم. اگر لقاء الله را تجلی خدا در ذات او بنگاریم، کسی را از عالم خلق بدین مقام راهی نیست. اما اگر به تجلی خدا در سوای او تعبیر کنیم، پیداست که برترین مرتبه ی این تجلی در مظاهر امر اوست. اهل بهاء میگویند که لقای خدا در عالم حق میسر نیست، چه اگر به چنین قولی قائل باشند یا خدای متعال را از علو تزیه فرو آورده یا انسان را به ساحت جلال او فرا برده اند، و این هر دو منافی توحید است. اما اگر این لقاء در عالم خلق باشد، ناگزیر در اعلی مراتب خلق که مقام عصمت و طهارت و عزت است در پی آن باید رفت، یعنی لقای او لقای مظهر امر اوست. این امر به هر صورت صادق است، خواه لقاء الله را به دیدار ظاهر و به دیده ی ظاهری بگیریم، خواه این مقام را به معنی وصول و ادراک و عرفان بشماریم. بنا به آنچه گفتیم لقای او لقای مظهر امر او در عالم خلق است، نه دیدار ذات ناپیدای او در عالم حق."

سوره اسراء آیه ۴۴: "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ." هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش اوست.
سوره نباء آیه ۲۹: "وَكُلُّ شَيْءٍ أَخَصِيْنَاهُ كِتَابًا" و حال آنکه حساب هر چیزی را ما در کتابی (به احصاء و شماره) رقم کرده‌ایم.

حضرت بهاءالله در کلمات مبارکه مکتونه میفرمایند: (ای ظالمان ارض) از ظلم دست خود را کوتاه نمائید که قسم یاد نموده‌ام از ظلم احدی نگذریم و این عهدی است که در لوح محفوظ محتوم داشتیم و بخاتم عزّ مختوم.

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنائی متصل + قیاس خلف با استناد نقلی.

صورت‌بندی منطقی و ساختار استدلالی

P1: عده‌ای از متکلمان اسلامی «لقاءالله» را به تجلی خاص الهی در قیامت تأویل کرده‌اند.

P2: اگر منظور آنان از تجلی، تجلی عام الهی باشد، این امر پیشاپیش در همه اشیاء واقع شده و وقوع آن محدود به قیامت نیست.

P3: همه‌ی موجودات محلّ تجلی حق هستند، و اشراقات نور الهی در آینده‌ی وجودی آنها ساری و جاری است؛ پس لقاء به معنای مواجهه با این تجلیات، همیشه و همه‌جا ممکن است.

P4: اگر تجلی حق منحصر به قیامت باشد، این به معنای تعطیل فیض دائم الهی در زمان حاضر است.

P5: آیات قرآنی بر آن‌اند که لقاءالله نه تنها در آخرت، بلکه در حیات انسانی نیز امکان‌پذیر و مقصد نهایی سالک است.

C1: پس تأویل لقاءالله به تجلی در قیامت، نه تنها مغایر با واقعیت هستی‌شناختی تجلی است، بلکه منجر به انکار فیض دائم الهی و انکار نبوت‌های بعدی و در نتیجه، حجاب از معرفت حقیقی خداوند می‌شود.

ساختار شرطی

اگر کسی گمان کند که لقاءالله تنها در قیامت تحقق می‌یابد،

و اگر او بداند که تجلی عام خداوند در همه‌ی اشیاء ازلی و دائمی است،

سپس دیدگاه او متناقض، و در حقیقت انکار یکی از این دو (یا تجلی دائمی، یا لقاء در قیامت) خواهد بود.

بنابراین، این تأویل قیامتی از لقاء، در واقع مساوی است با محروم‌سازی انسان از لقاء حقیقی خدا در حیات دنیوی.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

الف) تحلیل فلسفی: نظام تجلی و عدم انقطاع فیض

حضرت بهاءالله با عباراتی مانند: «اگر انسان را بصر معنوی الهی مفتوح شود، ملاحظه می‌نماید که هیچ شیء بی‌ظهور تجلی پادشاه حقیقی موجود نه» به نظریه‌ی نوافلاطونی-ابن‌عربی‌وار اشاره دارند که در آن تجلی خداوند اصل هستی است، و اگر فیض از خدا منقطع شود، کل عالم عدم می‌گردد. در فلسفه متعالیه (صدرایی)، این همان اصل فیاض علی‌الإطلاق و وجود رابط اشیاء به مبدأ واجب است.

به این معنا، لقاءالله امری وجودی است، نه صرفاً زمانی یا مکانی. ملاقات با خدا یعنی رسیدن به حضور او در ساحت وجود، از طریق تجلی و شهود مظاهر الهی.

در این فراز، حضرت بهاءالله تأکید می‌کنند که لقاءالله هم در قرآن و هم در واقع، نه دیدار بی‌واسطه با ذات الهی (که محال است)، بلکه دیدار با تجلی آن در مظاهر است. این دیدگاه به روشنی متکی است بر نظام الهیاتی بهایی که در آن «مظهر ظهور» جایگاه کلیدی دارد:

لقاءالله = مواجهه با مظهر ظهور (نه رؤیت ذات خدا)

انکار مظاهر = انکار لقاء

تأویل لقاء به قیامت = تعطیل عهد الهی و انکار استمرار فیض نبوت

حضرت بهاءالله با بیان این که: «اگر مقصود از لقاءالله، لقاء این تجلیات باشد، پس جمیع ناس مشرف‌اند. دیگر تخصیص به قیامت چرا؟» در واقع، یک نقد هرمنوتیکی از تأویل قیامتی ارائه می‌کنند. ایشان معتقدند: تأویل قیامتی از لقاء ناشی از ناتوانی در ادراک معنای وجودی آیات است.

بند ۱۵۰: ابطال تفسیر «لقاء» به «تجلی خاص در عین ذات/ فیض اقدس» به دلیل لوازم انسدادی (عدم صدق لقاء بر هیچ نفس).

"و اگر گویند مقصود تجلی خاص است آن هم اگر در عین ذات است در حضرت علم ازلاً، چنانچه جمعی از صوفیه این مقام را تعبیر به فیض اقدس نموده‌اند، بر فرض تصدیق این رتبه، صدق لقاء برای نفسی در این مقام صادق نیاید لاجل آنکه این رتبه در غیب ذات محقق است واحدی به آن فائز نشود. "السَّبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ." افنده مقرّین به این مقام طیران ننماید تا چه رسد به عقول محدودین و محتجبین."

And were they to maintain that by "divine Presence" is meant the "Specific Revelation of God," expressed by certain Sūfīs as the "Most Holy Outpouring," if this be in the Essence Itself, it is evident that it hath been eternally in the divine Knowledge. Assuming the truth of this hypothesis, "attainment unto the divine Presence" is in this sense obviously possible to no one, inasmuch as this revelation is confined to the innermost Essence, unto which no man can attain. "The way is barred, and all seeking rejected." The minds of the favorites of heaven, however high they soar, can never attain this station, how much less the understanding of obscured and limited minds.

"السَّبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ." در بند صد و نه این حدیث از حضرت امیر توضیح داده شد، مضمون آنکه راه بسته است و طلب این مسئله غیر قابل قبول است.

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنائی متصل (شرطی لزومی) با نتیجه سلبی + قیاس ضمیر (انثیم)؛ زمینه برای خُلف در مقایسه با آیات دالّ بر «لقاء».

صورت‌بندی منطقی

P₁: برخی متکلمان یا صوفیان گفته‌اند که مراد از لقاءالله، تجلی خاص خداوند در مرتبه‌ی ذات است که در اصطلاح عرفانی "فیض اقدس" نام دارد.

P₂: اما فیض اقدس در مرتبه‌ی غیب محض و غیب هویت قرار دارد که هیچ مخلوق امکان وصول به آن را ندارد.

P₃: از منظر معرفت‌شناسی عرفانی، این مرتبه به‌طور کامل از دسترس هر عقل و قلبی خارج است؛ حتی «افنده مقرّین» نیز بدان طیران نتوانند کرد.

P₄: اگر لقاءالله به چنین مقام غیرقابل وصولی نسبت داده شود، آنگاه هیچ‌کس در هیچ مرتبه‌ای به لقاء دست نمی‌یابد، و این با نصوص وعده‌دهنده‌ی لقاء در تضاد است.

C₁: پس تفسیر لقاءالله به تجلی در ذات یا فیض اقدس، تفسیری ناصحیح و غیرقابل تحقق است، و منجر به تعطیل معرفت شهودی و محرومیت از تجلیات فعلیه الهیه می‌گردد.

ساختار شرطی

اگر کسی بگوید که لقاءالله تنها در مرتبه‌ی تجلی ذات (فیض اقدس) واقع می‌شود،

و اگر این مرتبه، بنا بر تصریح عرفا، ذاتاً غیرقابل وصول است،

پس نتیجه آن خواهد بود که لقاءالله برای هیچ‌کس ممکن نیست،

و بنابراین این قول با آیات و مقاصد دین که وعده‌ی لقاء را داده‌اند، در تعارض خواهد بود،

نتیجتاً این تفسیر باطل است و باید لقاء را در سطحی ممکن‌الوصول فهمید.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

حضرت بهاءالله در این قسمت، به یکی از پیچیده‌ترین تمایزات عرفانی یعنی فیض اقدس و فیض مقدّس اشاره دارند که در آثار ابن عربی و صدرالمتألهین بسیار برجسته است:

فیض اقدس: تجلی اول الهی در مرتبه ذات برای ذات، پیش از ظهور اسماء و صفات؛ مقام غیب مطلق که نه عقول به آن راه دارند و نه قلوب.

فیض مقدس: تجلی الهی در عرصه‌ی خلق، شامل مراتب اسماء، صفات، عقول و نفوس. حضرت بهاءالله با اشاره به این نکته که در مقام فیض اقدس، هیچ نفس ممکن امکان لقاء ندارد، در واقع محدودیت معرفت شهودی در مقام غیب ذات را خاطر نشان می‌سازند. این نقد متوجه کسانی است که لقاء را در مرتبه‌ای جستجو می‌کنند که ذاتاً غیرممکن الوصول است، و بدین ترتیب وعده‌ی قرآنی لقای خدا را به تعلیق در عدم می‌برند. نقد حضرت بهاءالله ناظر بر مشکلی مهم در الهیات تنزیهی است: تنزیه مفرط منجر به فاصله‌ی مطلق میان خالق و خلق می‌شود.

اگر لقاء تنها در مرتبه‌ی غیب محض (فیض اقدس) ممکن باشد، آنگاه مواجهه‌ی وجودی انسان با خدا تعطیل می‌شود. از این رو، حضرت بهاءالله مسیر معقول لقاء را در تجلی مظاهر الهی می‌دانند، نه در تجلیات ذاتی که راه به آن «مسدود» و «طلب آن مردود» است. در این جا، تلقی آئین بهائی از مظهر ظهور به مثابه «قابلیت پذیرش و تجلی الهی در عالم خلق» اهمیت می‌یابد: فقط از طریق این مظاهر است که لقاء امکان‌پذیر و بالفعل محقق می‌شود.

حضرت بهاءالله با نقل عبارت معروف: "السَّبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ" که از حضرت علی و عرفای قرن‌ها پیش برای توصیف دست‌نایافتنی بودن ذات حق به کار می‌رفته، می‌خواهند نشان دهند که صوفیانی که وعده‌ی قرآن به لقاءالله را به مقام فیض اقدس تأویل می‌کنند، دچار خودتناقضی تفسیری شده‌اند. چرا که از یک سو لقاء را وعده‌ای الهی می‌دانند، و از سوی دیگر آن را به مقامی نسبت می‌دهند که امکان تحققش برای احدی نیست. این رویکرد، نوعی مغالطه‌ی هرمنوتیکی است که وعده‌ی قرآنی را به سطحی غیرقابل فهم و تحقق سوق می‌دهد.

بند ۱۵۱: تعریف «لقاءالله» به «لقاء مظاهر فيض مقدّس» (انبيا/اوليا) و تقييدِ زمانی آن به «قیامت = قیام نفس الله در مظهر کلیّه».

"و اگر گویند تجلی ثانی است که معبر به فیض مقدّس شده این مسلماً در عالم خلق است، یعنی در عالم ظهور اولیّه و بروز بدعیّه. و این مقام مختصّ به انبیاء و اولیای اوست چه که اعظم و اکبر از ایشان در عوالم وجود موجود نگشته. چنانچه جمیع بر این مطلب مقرّر و مدّعیانند. و ایشانند محالّ و مظاهر جمیع صفات ازلیّه و اسماء الهیّه. و ایشانند مرایائی که تمام حکایت می نمایند و جمیع آنچه به ایشان راجع است فی الحقیقه به حضرت ظاهر مستور راجع. و معرفت مبدأ و وصول به او حاصل نمی شود مگر به معرفت و وصول این کینونات مشرقه از شمس حقیقت. پس، از لقاء این انوار مقدّسه لقاء الله حاصل می شود و از علمشان علم الله و از وجهشان وجه الله و از اولیّت و آخریّت و ظاهریّت و باطنیّت این جواهر مجرّده ثابت می شود از برای آن شمس حقیقت بآنّه "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ." و همچنین سائر اسماء عالیّه و صفات متعالیه. لهذا هر نفسی که به این انوار مضمینّه ممتنع و شמוש مشرقه لائح در هر ظهور موفق و فائز شد او به لقاءالله فائز است و در مدینه حیات ابدیّه باقیه وارد. و این لقاء میسر نشود برای احدی الا در قیامت که قیام نفس الله است به مظهر کلیّه خود."

And were they to say that by "divine Presence" is meant the "Secondary Revelation of God," interpreted as the "Holy Outpouring," this is admittedly applicable to the world of creation, that is, in the realm of the primal and original manifestation of God. Such revelation is confined to His Prophets and chosen Ones, inasmuch as none mightier than they hath come to exist in the world of being. This truth all recognize, and bear witness thereto. These Prophets and chosen Ones of God are the recipients and revealers of all the unchangeable attributes and names of God. They are the mirrors that truly and faithfully reflect the light of God. Whatsoever is applicable to them is in reality applicable to God, Himself, Who is both the Visible and the Invisible. The knowledge of Him, Who is the Origin of all things, and attainment unto Him, are impossible save through knowledge of, and attainment unto, these luminous Beings who proceed from the Sun of Truth. By attaining, therefore, to the presence of these holy Luminaries, the "Presence of God" Himself is attained. From their knowledge, the knowledge of God is revealed, and from the light of their countenance, the splendor of the Face of God is made manifest. Through the manifold attributes of these Essences of Detachment, Who are both the first and the last, the seen and the hidden, it is made evident that He Who is the Sun of Truth is "the First and the Last, the Seen, and the Hidden." Likewise the other lofty names and exalted attributes of God. Therefore, whosoever, and in whatever Dispensation, hath recognized and attained unto the presence of these glorious, these resplendent and most excellent Luminaries, hath verily attained unto the "Presence of God" Himself, and entered the city of eternal and immortal life. Attainment unto such presence is possible only in the Day of Resurrection, which is the Day of the rise of God Himself through His all-embracing Revelation.

معبر: محل عبور، گذرگاه

بدعیّه: تازه، نوظهور، جدید

مدّعیان: اقرار کننده، انقیاد کننده

محال: محل ها، جایگاه فرود آمدن

مضمینّه: نور دهنده، روشنی بخش

ممتنع: امتناع شده، بازداشت شده

تجلی ثانی یا تعین دوم

دومین تعین و تجلی در بستر نفس رحمانی که آخرین تعین از تعینات حق است، تعین ثانی نام دارد. تعین ثانی همچون تعین

اول، تجلی علمی و تعین علمی خداوند است، لکن در تعین اول خدای متعال به ذات خود به نحو وحدت اطلاق علم دارد، و با اینکه همه حقایق و کمالات را در خود دارد، اما هیچ یک متعلق اختصاصی علم خداوند نبوده و هیچ گونه امتیازی از سایر اشیا ندارد. ولی در تعین ثانی، خدای متعال در نگاه دومی که به ذات بی نهایت خود می اندازد، همه تفصیل و کمالات موجود در خود را به تماشا می نشیند. بنابراین در تبیین حقیقت تعین ثانی باید گفت؛ علم ذات حق به ذات خود به نحوی که به همه حقایق مندمج در خود آگاهی یابد، دومین مرتبه از جلوه خداوندی و تعین ثانی است. جامی مینویسد: اما وی (= ذات حق) را مراتب تنزلات است. علماً (= تعینات حقی) و عیناً (= تعینات خلقی). که به اعتبار آن (= تنزلات)، متعلق ادراک و کشف و شهود می گردد (چراکه ذات حق پیش از تنزل، هیچ نسبتی با خلق نداشته و مشهود و مکشوف احدی قرار نمی گیرد). و اول مراتب تنزلات وی. علماً. تنزل وی است به شأنی کلی (= تعین اول)... بر وجه کلی جمعی بی امتیاز شئون از یکدیگر... و بعد از آن، تنزل وی است به تفصیل این شأن کلی و این را تعین ثانی گویند، به آن طریقه که خود را به همه شئون الهیه و کونیّه ازلیّه ابدیه که در آن شأن کلی اندراج داشتند؛ به تفصیل بداند یکی بعد از دیگری. [اشعة اللمعات، ص ۳۴، ۳۵].

بنابراین تعین ثانی همانند تعین اول نسبت علمیّه است، با این تفاوت که تعین اول نسبت علمی اندماجی و اندراجی است ولی تعین ثانی، نسبت علمی تفصیلی است، از همین رو در تحلیل حقیقت تعین ثانی دو نکته اهمیت فراوانی دارد. یکی آنکه اضافه و نسبت و اعتبار در تعین ثانی، یک اضافه و نسبت علمی است نه اضافه و نسبت وجودی یعنی هنوز از صقع ربوبی خارج نشده و به تعینات خلقی نرسیده ایم و به بیان دیگر گرچه همه حقایق اعم از اسما و اعیان و اشیا، ظهور یافته اند، اما این ظهور تفصیلی صرفاً برای خدای متعال است و این حقایق برای خود و برای یکدیگر هیچ گونه ظهوری ندارند و چنانچه پیش تر گفته شد، این مطلب به معنای آن است که ما هنوز در صقع ربوبی به سر می بریم و به حیطة تعینات خلقی و وجودی وارد نشده ایم. لذا محقق جامی در عبارتی که پیش از این، ترجمه آن را نقل کرده ایم، پس از آنکه ظهور اشیا برای خود و برای یکدیگر را در صقع ربوبی منتفی می داند، می گوید:... انتفای ظهور اشیا (در صقع ربوبی) دو گونه است؛ یا به خاطر آن است که اصلاً اعیان اشیا بالکلیّه منتفی اند... که این مجلی همان تعین اول و مرتبه اول از غیب است و وجه دوم آن است که با آنکه اعیان اشیا تحقق داشته و از هم تمیز دارند و در علم ازلی ثابت اند و برای خداوند عالم به آنها ظاهرند، لکن ظهوری ندارند. نه برای خود و نه برای امثال خود. آن چنان که صور ثابت در ذهن ما هستند و این مجلی و مظهر، همان تعین ثانی می باشد... [نقد النصوص، ص ۳۰]

در تعین ثانی. چنانچه گفته شد. همه اسما و حقایق، تفصیل یافته و ممتاز می شوند لکن در آثار عرفا از این امتیاز به امتیاز نسبی یاد می شود. مراد از امتیاز نسبی آن است که اسما و حقایق موجود در این مرحله، امتیاز حقیقی از حق تعالی ندارند و گرچه همانند مقام ذات و یا مقام تعین اول، بی امتیاز هم نیستند و از جمله خصایص این مرحله اساساً امتیاز است اما این امتیاز به مرحله امتیاز حقیقی نمی رسد.

در کلمات عرفا دو تفسیر از «حقیقی نبودن این امتیاز» طرح شده است.

الف - یک تفسیر آن است که امتیازات موجود در تعین ثانی هنوز به حدی نرسیده است که «غیر» حقیقی به معنایی که در فاهمه عرفانی راه دارد، سامان یابد و تعینات خلقی سر برآورد و حق و خلق با همان ظرایف مد نظر در مغایرت این دو، شکل گیرد و موجب آگاه شدن تعینات از خود و از امثال خود گردد. مثلاً محقق فناری در مقام فرق گذاری بین کمال ذاتی و کمال اسمایی، تحقق کمال ذاتی را بلا شرط و تحقق کمال اسمایی را منوط به شرط و یا شرایطی می شمارد و از جمله شرایط تحقق کمال اسمایی را، وجود امتیاز و غیریت دانسته و آن را در دو مرتبه «امتیاز و غیریت نسبی» و «امتیاز و غیریت حقیقی» مطرح کرده و می گوید: و فرق میان کمال اسمایی و کمال ذاتی آن است که کمال اسمایی منوط به شرط و بلکه شرایطی است اما تحقق کمال ذاتی اساساً هیچ شرطی لازم ندارد... و از جمله شرایط تحقق کمال اسمایی، امتیاز و مظهر و مرتبه و غیریت «نسبی» یا «حقیقی» به حسب محل است (که اگر محل کمال اسمایی تعین ثانی باشد، امتیاز و غیریت نسبی شرط است و اگر محل تحقق کمالات اسمایی تعینات خلقی باشد، امتیاز و غیریت حقیقی شرط می باشد). [مصباح الأئس، ص ۱۲۹]

ب- اما تفسیر دوم از «حقیقی نبودن امتیاز در تعین ثانی» آن است که امتیازات علمی موجود در تعین ثانی به نحوی نیست که منجر به قبول متن های دیگری از وجود و موجود در کنار خدای متعال شده و قابل به زیادت صفات بر ذات حق تعالی شویم. به بیان دیگر این کلام عرفا در مقابل قول متکلمینی است که معتقد به قدمای ثمانیه بوده و می گفتند خدای متعال، دارای هفت صفتی است که به طور مستقل و جدای از وجود حق موجودند و حق تعالی از طریق آنها تمثلی امور را سامان می دهد و ذات حق به همراه این هفت صفت، قدمای هشت گانه را تشکیل می دهند.

عرفا در مقابل این دسته از متکلمین بر این باورند که هرچند در تعین ثانی، اسمای الهی همانند علیم و سمیع و بصیر و مرید از متن وجود حق تعالی ممتاز می شوند و از یکدیگر نیز تفصیل می یابند. چراکه نمی توان مثلاً علم در تعین ثانی را عین ذات

دانست و میان آنها عینیت قابل شد زیرا این معنا در علم ذات به ذات در مقام ذات است و همچنین نمی‌توان علم در تعین ثانی را عین ذات معلومه شمرد، چون این عینیت هم در علم ذات به ذات در تعین اول مطرح می‌باشد و به هر صورت در تعین ثانی یک نحو امتیاز از ذات موجوده و ذات معلومه به چشم می‌خورد. اما این امتیاز و تفصیل، امتیاز و تفصیلی حقیقی نیست تا اسمای موجود در تعین ثانی از حق تعالی مستقل و دارای نفس‌الامریقی جدای از ذات باشند و منجر به تعدد قدما شده و سر از قدمای ثانیه متکلمین درآورد.

محقق قونوی در رساله هادیه سخنی در این زمینه دارد که فناری آن را در مصباح الأُنس چنین گزارش می‌کند: این مفتاح (یعنی تعین ثانی) عبارت از تمیز نسبی است نه تمیز و امتیاز حقیقی، آن‌چنان‌که قایل به زیادت صفات (از متکلمین معتقد به قدمای ثمانیه)، آن را باور دارند. [قونوی در نص اول از رساله نصوص، ص ۷ و ۸ می‌گوید: واول التعیّنات المتعلّقة، النسبة العلمية الذاتیة لکن باعتبار تمیزها عن الذات، الامتیاز النسبی لا الحقیقی. در این عبارت به قرینه بحث تمیز مراد از اول تعینات، تعین ثانی است و درباره نفی امتیاز حقیقی در آن، محقق اشکوری در پاورقی می‌گوید: ای لا من حیث أنها صفة قائمة بالحق كما توهمة من قال بزيادة الصفات اذ لا يقول به محقق موحد.]

حضرت به‌الله می‌فرمایند که " این مقام مختصّ به انبیاء و اولیای اوست چه که اعظم و اکبر از ایشان در عوالم وجود موجود نگشته... و ایشانند محالّ و مظاهر جمیع صفات ازلیّه و اسماء الهیّه. و ایشانند مرایائی که تمام حکایت می‌نمایند و جمیع آنچه به ایشان راجع است فی الحقیقه به حضرت ظاهر مستور راجع. و معرفت مبدأ و وصول به او حاصل نمی‌شود مگر به معرفت و وصول این کینونات مشرقه از شمس حقیقت."

سوره حدید آیه ۳: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». اوست اول و آخر و ظاهر و باطن.

جنس استدلال/قیاس: قیاس اقتراپی حملی (با هسته مساواتی $A=B$) + شرطی متّصل (If-Then) و استناد نقلی تأییدی به «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (ق ۵۷:۳).

صورت‌بندی فشرده:

P₁: «تجلی ثانی/فیض مقدّس» در عالم خلق فقط در مظاهر الهی (انبیاء/اولیا) تحقق می‌یابد؛ آنان محلّ و مظهر جمیع اسماء و صفات‌اند.

P₂: معرفت و وصول به مبدأ فقط از طریق معرفت و وصول به همین مظاهر حاصل می‌شود.

C₁: پس «لقاءالله» = «لقاء این انوار مقدّسه/مظاهر».

P₃: این لقاء فقط در «قیامت» میسر است، و «قیامت» = قیام نفس‌الله در «مظهر کلیّه».

C₂: بنابراین، هر که در هر ظهور به این مظاهر فائز شود، همان‌جا به «لقاءالله» فائز و داخل «حیات ابدی» است.

موادّ قضایا (کوتاه): P₁-P₃ = مقبولات/مصادرات الهیاتی (نقلی-بهای)؛ تأیید قرآنی نسبت اسماء/صفات: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (ق ۵۷:۳).

صورت‌بندی منطقی

P₁: اگر لقاءالله به فیض اقدس (تجلی ذات در غیب مطلق) نسبت داده شود، احدی بدان راه ندارد.

P₂: اما اگر لقاءالله را در سطح تجلی ثانی (فیض مقدّس) در نظر بگیریم، این تجلی در عالم خلق محقق می‌شود.

P₃: این تجلی مختصّ مظاهر الهی (انبیاء و اولیاء) است، زیرا آنان محلّ و مظهر جمیع اسماء و صفات الهی هستند.

P₄: معرفت خداوند و وصول به او، تنها از طریق معرفت و وصول به این مظاهر ممکن است؛ چراکه در ایشان وجه‌الله، علم‌الله، و ظهور اسماء تجلی یافته‌اند.

P₅: بنابراین، لقاءالله مساوی است با لقاء این مظاهر مقدّسه که از «شمس حقیقت» اشراق یافته‌اند.

P₆: این لقاء تنها در قیامت ممکن است؛ یعنی هنگامی که «نفس‌الله» به ظهور کلی خود قیام کند.

C₁: پس، لقاءالله نه در ذات مطلق و نه در آخرت انتزاعی، بلکه در ظهور تاریخی مظاهر الهی (قیامت) محقق می‌شود و از طریق ایشان امکان‌پذیر است.

ساختار شرطی

اگر لقاءالله در مرتبه‌ی فیض مقدّس تحقق می‌یابد،

و اگر این مرتبه در عالم خلق است و منحصر به مظاهر الهی، پس معرفت خدا و وصول به او تنها از طریق معرفت این مظاهر ممکن است، و بنابراین اگر کسی در هر ظهور الهی به معرفت و ملاقات مظهر آن عصر برسد، پس او به لقاء الله فائز شده است، نتیجتاً انکار مظاهر الهی معادل با انکار لقاء و حرمان از فیض الهی است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

مظاهر الهی نه صرفاً انسان‌های کامل، بلکه محال و مرایایی هستند که تمامی اسماء و صفات الهی را در خود منعکس می‌کنند. به تعبیر دیگر، ایشان تجلی ثانی و فیض مقدس هستند؛ یعنی محل افاضه‌ی الهی در عالم خلق. این تجلی همان ظهور بدعیّه و اولیّه است؛ بدیع به معنای بی‌سابقه و خلاق. در این چارچوب، خداوند به ذات خود ناشناختنی است، اما در مظاهر خویش شناخت‌پذیر می‌شود. این تفکیک میان ذات و مظاهر، شاه‌بیت فلسفه‌ی نبوت در دیانت بهائی است. در اینجا چند اصل کلیدی در الهیات بهائی ترسیم می‌شود: لقاء الله نه دیدار فیزیکی است، نه وصول به ذات مطلق؛ بلکه شهود الهی در مظاهر مقدسه است. علم مظاهر همان علم الله است؛ وجه مظاهر همان وجه الله؛ صفات ایشان، صفات متعالیه‌ی الهی است. در نتیجه، درک این مظاهر و ایمان به ایشان، عین ایمان به خدا و لقاء اوست. این در تقابل مستقیم با نظریات اشعری یا سلفی است که دیدار خدا را به عالم آخرت محدود می‌کنند، و نیز در تقابل با عرفایی که آن را به فیض اقدس حواله می‌دهند. نقطه‌ی اوج این تحلیل، تأویل معنوی قیامت است: قیامت نه انفجار کیهانی و نه پایان فیزیکی جهان، بلکه قیام نفس الله در هیئت ظهور کلی جدید است. از نظر حضرت بهاء الله، قیامت عصر زمانی است که مظهر جدید الهی ظاهر می‌گردد، و در آن زمان است که باب لقاء گشوده می‌شود. این بازخوانی اصطلاحات دینی، نشان‌دهنده‌ی یک هرمنوتیک تمثیلی (allegorical hermeneutics) است که معنای متعالی و قابل تحقق از مفاهیم سنتی ارائه می‌دهد. در اینجا، باز هم می‌توان شباهت روش‌شناسی را با هرمنوتیک پدیدارشناسانه‌ی پل ریکور مشاهده کرد: عبور از معنای ظاهری «قیامت» به معنای نهایی آن یعنی ظهور مظاهر جدید، همان چیزی است که ریکور از آن به "second naiveté" یا بازگشت به معنا از راه تأویل یاد می‌کند.

بند ۱۵۲: تبیین «قیامت» به «قیام نفس الله در مظهر کلیه» و نقد تفسیرهای انسدادی/توهمی؛ دعوت به تمسک به «یوم اعظم».

"و این است معنی قیامت که در کل کتب مسطور و مذکور است و جمیع بشارت داده شده‌اند به آن یوم. حال ملاحظه فرمائید که آیا یومی از این یوم عزیزتر و بزرگ تر و معظم تر تصور می شود که انسان چنین روز را از دست بگذارد و از فیوضات این یوم که به مثابه ابر نیسان از قبل رحمان است خود را محروم نماید؟ و بعد از آنکه به تمام دلیل مدلل شد که یومی اعظم از این یوم و امری اعز از این امر نه، چگونه می شود که انسان به حرف متوهمین و ظانین از چنین فضل اکبر مأیوس گردد؟ و بعد از همه این دلائل محکمه متقنه که هیچ عاقلی را گریزی نه و هیچ عارفی را مفری نه آیا روایت مشهور را نشنیده اند که می فرماید: "اِذَا قَامَ الْقَائِمُ قَامَتِ الْقِيَامَةُ"؟ و همچنین ائمه هدی و انوار لاتطفی "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ" را که مسلماً از امورات محدثه در قیامت می دانند به حضرت قائم و ظهور او تفسیر نموده‌اند."

This is the meaning of the "Day of Resurrection," spoken of in all the scriptures, and announced unto all people. Reflect, can a more precious, a mightier, and more glorious day than this be conceived, so that man should willingly forego its grace, and deprive himself of its bounties, which like unto vernal showers are raining from the heaven of mercy upon all mankind? Having thus conclusively demonstrated that no day is greater than this Day, and no revelation more glorious than this Revelation, and having set forth all these weighty and infallible proofs which no understanding mind can question, and no man of learning overlook, how can man possibly, through the idle contention of the people of doubt and fancy, deprive himself of such a bountiful grace? Have they not heard the well-known tradition: "When the Qá'im riseth, that day is the Day of Resurrection"? In like manner, the Imáms, those unquenchable lights of divine guidance, have interpreted the verse: "What can such expect but that God should come down to them overshadowed with clouds,"—a sign which they have unquestionably regarded as one of the features of the Day of Resurrection—as referring to the Qá'im and His manifestation.

ظانین: اهل ظن، ظن کنندگان
مفری: راه فراری
لاتطفی: خاموش نشدنی، هرگز خاموش نمیشود

حدیث از امام جعفر صادق است: "اِذَا قَامَ الْقَائِمُ قَامَتِ الْقِيَامَةُ" هنگامی که قائم قیام کرد قیامت بر پا میشود. جناب اشراق خاوری سند این حدیث را به شیخ اکبر شیخ احمد بن زین الدین الاحسائی علیه الرحمه و الرضوان در شرح عرشیه در ذیل بیان قیامت و اقسام آن از قیامت صغری و کبری آورده است و جناب اشراق خاوری هم عین عبارات را که در نسخه ای که از آن کتاب در دست داشت در قاموس ایقان آورده است. اما نکته ای که وجود دارد این است که عین این عبارت در سه نسخه ی منتشر شده از جانب شیخیه کرمانی و نشرهای ایران در میان نص شیخ احمد در شرح عرشیه حذف شده است و نیست. وانگهی دهها حدیث دیگر هست که مضمون آنرا تایید میکند، و بهیچوجه در تضاد با سایر روایات نیست، و دلیلی برای رد آن نمی‌ماند اما باز این همه "مشهوره" را برای من توضیح نمیدهد. آنگونه که شیخ احمد در نسخه ی شرح العرشیه که در دست اشراق خاوری بوده نقل کرده هم به گونه ای است که "حدیث مشهور" است، چون خود شیخ احمد نه سلسله ی روایت را نقل کرده، نه منبع ارائه داده. یعنی به گونه ای با حدیث معامله نموده که گویی حدیثی مشهور است. تنها چیزی که محتمل می‌آید (و قدری هم مستغرب و بعید به نظر می‌آید) اینست که میان علما "مشهور" بوده و در مجالس و محافل زیاد شنیده شده اما "منبع مکتوبی" برای آن نبوده. به هر حال روایت بالمعنی این حدیث در کتبی مانند بحار الانوار جلد ۲۴ و کتاب المحجه فی ما نزل فی ذکر القائم که ضمیمه کتاب غایه المرام سید هاشم بحرانی است و همچنین کتاب تاویل الآیات شرف الدین نجفی می توان یافت و حتی شیخ زین العابدین حمای که نقدی تحت عنوان ارغام الشیطان فی رد اهل البیان نوشته در صفحه ۳۲۵ کتاب خود میگوید "...هرگاه این قائل بگوید شاهد و دلیل و قرینه بر این که مراد از قیامت در اغلب آیات قرآن همان قیام قائم است دلالت خبر معروف اذا قام القائم قامت

القیامة و اخباری است که تفسیر آیات داله بر قیامت را بر قیام قائم می‌نماید...." و البته خودش هم تفسیر همین حدیث را میکند چنانچه میگوید: " جواب تفضیلی از آیات مفسره و خبر اذا قام القائم قامت القیامة پس می‌گوئیم اگر چه ممکن است حمل به معنی مذکور که وقوع امر بزرگی است نمود ولی نظر به این که ایام رجعت که بعد از ظهور قائم آل محمد و محقق شدن سلطنت حقه است در لسان آیات و اخبار قیامت صغری می‌شود که عود بعض ارواح با حباد می‌شود یا برای اینکه آرزوی نصرت داشتند زنده می‌شوند که ادراک فیض نصرت نمایند یا این که زنده می‌شوند برای انتقام پس دادن و این که آن حضرت انتقام مظلومین را از ایشان بکشد و آن‌ها را مجازات نماید به آن چه صلاح بدانند" همچنین حاجی شیخ عبدالرحیم نیز کتابی تحت عنوان رجم الشیطان فی رد اهل البیان که این هم ردیه ای است بر آئین بهائی و د ر عنوان آن آمده که : هذا کتاب مستطاب رجم الشیطان فی رد اهل البیان از مصنفات عالم ربانی و فاضل صمدانی اعلم العلما الراشدین و افقه الفقها و المجتهدین، جناب آقای حاج شیخ عبدالرحیم سلمه الله تعالی ، در مورد این حدیث در صفحه ۱۳۸ کتاب چنین نوشته است: و آن حدیثی که ذکر کرده که اذا قام القائم قامت القیامة صحیح است؛ یعنی فتنه و آشوب و اغتشاش می‌شود اگر مقصود از قیامت در آیات و احادیث قیام قائم هم باشد ، دخلی به ادعای تو ندارد. و آقای احمد شاهرودی نیز کتابی در رد آئین بهائی با نام تنبیه الغافلین فی دفع شبهات المبطلین نوشته است که در مطلب چهارم از راهنمای دین در دفع شبهه در مورد حدیث اذا قام... نوشته است که : بلی آن کسی که به تکذیب تمام انبیا منکر قیامت کبری می‌شود و به روایت اذا قام القائم قامت القیامة دست از تمام نصوص الهیه بر می‌دارد ... کتاب شبهات مبطلین جلد سوم صفحه ۲۰۳ و شیخ زین العابدین خان کرمانی از نواده حاجی کریم خان کرمانی در کتاب صواعق البرهان که در رد کتاب دلائل العرفان نوشته ، در مورد حدیث اذا قام ... نوشته که : اما در باب آنکه روایت کرده اذا قام القائم قامت القیامة عجاله که همچو عبارتی از اخبار نظرم نیست ولی در اخبار بسیار است که قیامت و ساعت و یوم دین و غیر اینها را بقیام قائم تفسیر فرموده اند و در این مطلب شبهه نیست ولی این تفسیرات دلیل این نیست که قیامت و ساعت منحصر است به یوم قیام قائم بلکه دلیل این است که برای قیامت دو معنی است بلکه سه معنی است که قیام قائم باشد و رجعت و قیامت به معنی اخص... صفحه ۴۳۵

با توجه به همه ی این اسناد که ذکر شد، معلوم میشود که این حدیث سندیت داشته والا تک تک حضرات نام برده، به جای آنکه از برای خود توجیح و تفسیر کنند، یکجا وجود حدیث را انکار میکردند.

سوره بقره آیه ۲۱۰: "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ" آیا انتظارشان به غیر از این است که خدا در زیر سایبانهایی از بر به سوی آنان بیاید؟

کل آیه به این شکل است: " هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ" مگر انتظار آنان غیر از این است که خدا و فرشتگان در [زیر] سایبانهایی از ابر سپید به سوی آنان بیایند و کار [داوری] یکسره شود و کارها به سوی خدا بازگردانده می‌شود.

در توحید و معانی از حضرت رضا روایت آورده که در تفسیر آیه : (هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام) فرمود: آیه شریفه اینطور نازل شده : (هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بالملائكة في ظلل من الغمام) یعنی آیا منتظر جز این هستند که خدا ملائکه را با ابرهائی سیاه بفرستد و درباره آیه شریفه : (و جاء ربك و الملك صفا صفا) فرمود: خدای عزوجل متصف به آمدن و رفتن نمی‌شود او متعالی از این است که جابجا شود، پس منظور از آیه شریفه آمدن امر خداست ، و تقدیر آن (و جاء امر ربك) است .

علامه طباطبایی نیز در شرح خود به این روایت میگوید: "و این معنائی که امام برای آیه شریفه کرده ، عینا همان معنائی است که به نظر ما قریب آمد، که منظور از آمدن خدا آمدن امر خداست ، چون ملائکه هر چه می‌کند و هر وقت نازل می‌شود به امر خدا می‌کند و نازل می‌شود، همچنانکه آیه : (بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون) ." و در ادامه میآورد: "و نظایر اینگونه روایات بسیار است ، که اگر بخوای کتب حدیث را صفحه به صفحه ببینی ، خواهی دید که روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در تفسیر بسیاری از آیات آمده ، که یا فرموده اند: مربوط به قیامت است ، و یا فرموده اند: مربوط به رجعت است ، و یا فرموده اند: مربوط به ظهور مهدی ، و این نیست مگر به خاطر وحدت و سنخیتی که در این سه معنا هست ."

جنس استدلال/قیاس:

تعریف گذارانه/مساواتی: «القیامة = قیام المظهر».

استثنائی متصل عملی: اگر یوم اعظم/امرِ اَعَزّی غیر از این باشد $\Rightarrow$ محرومیت از فیوضات جاری لغو نیست؛ ولی بنا بر دلائل پیشین، یومی اعظم از این نیست $\Rightarrow$ اعراض بر اثر ظنون نارواست. استناد نقلی (تأییدی): «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ قَامَتِ الْقِيَامَةُ» (روایت مشهور) + «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ...» (تطبیق قیام بر مظهر).

صورت‌بندی منطقی

- P₁: در تمام کتب آسمانی، وعده‌ی وقوع قیامت داده شده است، و این روز، روزی عظیم و پر فیض معرفی شده است.
P₂: قیامت، طبق تأویل الهیاتی، به معنای قیام قائم (مظهر جدید الهی) است، نه انفجار یا نابودی فیزیکی جهان.
P₃: فیوضات قیامت، همان فیوضات روحانی است که با ظهور مظهر الهی نازل می‌گردد، چون ابر نیسان از جانب رحمان.
P₄: این یوم، بزرگ‌ترین و عزیزترین روز در کل تاریخ دینی است و هیچ روزی بالاتر از آن نیست.
P₅: انکار و اعراض از این یوم، تنها بر اساس ظنون و توهّمات مردمان صورت می‌گیرد و نه بر پایه حجت و برهان.
P₆: روایت شیعی «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ قَامَتِ الْقِيَامَةُ» نیز به روشنی این تفسیر را تأیید می‌کند.
C₁: پس، قیامت نه یک رخداد آخرالزمانی فیزیکی، بلکه ظهور تاریخی مظهر جدید الهی (حضرت قائم) است، و درک و پذیرش آن شرط ورود به فیوضات الهی است.

ساختار شرطی

اگر قیامت همان قیام قائم باشد،
و اگر این قیام همان ظهور الهی و نزول فیوضات معنوی باشد،
و اگر روز ظهور قائم، اعظم و اکرم ایام الهی باشد،
و اگر انکار آن بر اساس توهّم و نه برهان باشد،
پس محرومیت از فیوضات قیامت، محرومیت از فضل اکبر الهی است،
و در نتیجه، تأویل صحیح قیامت همان پذیرش ظهور قائم است، نه انتظار رخدادی فیزیکی.

تحلیل فلسفی و الهیاتی

این فراز، بنیان یک تحول معرفت‌شناختی در فهم مفاهیم دینی را تصویر می‌کند: قیامت، که در الهیات سنتی به رخدادی عظیم در پایان زمان و فراتر از تاریخ معنا می‌شد، در این متن به واقع‌های درون‌تاریخی و تاریخی تقلیل نمی‌یابد بلکه تأویل می‌شود. قیامت، به معنای قیام قائم، عین تجلّی حقیقت الهی در تاریخ است، که فیوضات الهی را به مثابه "ابر نیسان" بر عالم نازل می‌کند. در اینجا قیامت، نه انهدام هستی بلکه انفتاح وجودی (existential opening) به سوی معناست. علاوه بر آن، گزاره‌ی «هیچ روزی اعظم از این روز نیست» به‌صورت ضمنی، نقدی است بر الهیات آینده‌گرایانه (futurist eschatology) که همواره انتظار تحقق مفاهیم دینی را به آینده‌ای نامعلوم حواله می‌دهد. در اینجا، با استفاده از حجت‌های عقلانی و نقلی، ظهور تاریخی را نه تنها معادل، بلکه مراد واقعی قیامت معرفی می‌کند. در این متن، از روش تأویلی بهره گرفته شده که به طور واضح به سنت هرمنوتیکی امثال پل ریکور شباهت دارد. تأویل آیه‌ی «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» به ظهور قائم، نمونه‌ای از بازگشت به معنا از طریق رمزگشایی اسطوره‌ای (demythologization) است. "ظلل من الغمام" نه عبرت‌وار به نزول فیزیکی خداوند، بلکه به تجلی الهی در مظهر بشری دلالت دارد.

این روش، جایگزین تفسیرهای سطحی و ظاهربینانه‌ای است که منتظر تجلّی مادی خدا در ابرها هستند. با قرار دادن "قیامت" در بستر ظهور تاریخی، معنای آن از حادثه‌ای تعلیقی به رخدادی وجودی بدل می‌شود. این تأویل تمثیلی، با تأکید بر مفهوم قیام نفس‌الله، آموزه‌ای است که در آن، خداوند در چهره مظهر خود قیام می‌کند، نه در قالب فرود از آسمان فیزیکی.

در این تحلیل، حضرت بهاء‌الله مفهومی را که قرن‌ها در هاله‌ای از انتظار و اسطوره قرار داشت، از طریق تأویلی عقلانی و مبتنی بر وحی، بازخوانی می‌کند. قیامت، در این نگرش، لحظه‌ی بیداری تاریخی بشر به نور الهی در هیئت مظهر خداست. و ایمان یا انکار نسبت به آن، معیار اصلی ورود یا خروج از مدینه‌ی لقاء و فیوضات ربانی تلقی می‌شود. این رویکرد، نقطه‌ی تمایز الهیات بهائی از الهیات سنتی و عرفانی پیشین است، و شالوده‌ای است برای الهیات تاریخ‌مند، ظهورمحور، و معناگرا.

بند ۱۵۳: دعوت به «انقطاع» برای ادراکِ قیامتِ حقیقی و نقدِ اشتغال به «علومِ ظاهره» بی‌وصول به مقصدِ معرفت

"پس ای برادر، معنی قیامت را ادراک نما و گوش را از حرف های این مردم مردود پاک فرما. اگر قدری به عوالم انقطاع قدم گذاری شهادت می دهی که یومی اعظم از این یوم و قیامتی اکبر از این قیامت متصور نیست و یک عمل در این یوم مقابل است با اعمال صد هزار سنه، بلکه استغفرالله از این تحدید زیرا که مقدس است عمل این یوم از جزای محدود. و این همج رعاع چون معنی قیامت و لقای الهی را ادراک ننمودند لهذا از فیض او بالمره محجوب ماندند. با اینکه مقصود از علم و زحمات آن وصول و معرفت این مقام است، مع ذلک همه مشغول به علوم ظاهره شده‌اند. چنانچه آنی منفک نیستند و از جوهر علم و معلوم چشم پوشیده‌اند. گویا نمی از یم علم الهی نوشیدند و به قطره ای از سحاب فیض رحمانی فائز نگشتند."

Strive, therefore, O my brother, to grasp the meaning of "Resurrection," and cleanse thine ears from the idle sayings of these rejected people. Shouldst thou step into the realm of complete detachment, thou wilt readily testify that no day is mightier than this Day, and that no resurrection more awful than this Resurrection can ever be conceived. One righteous work performed in this Day, equaleth all the virtuous acts which for myriads of centuries men have practiced—nay, we ask forgiveness of God for such a comparison! For verily the reward which such a deed deserveth is immensely beyond and above the estimate of men. Inasmuch as these undiscerning and wretched souls have failed to apprehend the true meaning of "Resurrection" and of the "attainment unto the divine Presence," they therefore have remained utterly deprived of the grace thereof. Although the sole and fundamental purpose of all learning, and the toil and labor thereof, is attainment unto, and the recognition of, this station, yet they are all immersed in the pursuit of their material studies. They deny themselves every moment of leisure, and utterly ignore Him, Who is the Essence of all learning, and the one Object of their quest! Methinks, their lips have never touched the cup of divine Knowledge, nor do they seem to have attained even a dewdrop of the showers of heavenly grace.

جنس استدلال/قیاس:

شرطی ارشادی متصل (قیاس عملی وسیله-غایت): اگر قدم در عوالم انقطاع بگذاری ⇒ می‌فهمی که یومی اعظم از این نیست.

استثنائی متصل بر حرمان معاصرین: اگر قیامت/لقاء را فهمیده بودند ⇒ محجوب نبودند؛ اکنون محجوب‌اند ⇒ پس نفهمیده‌اند.

تعریف گزارانه غایت‌محور: «مقصود علم = وصول و معرفت این مقام»، پس اشتغال صرف به ظاهر علوم، اگر به وصول نینجامد، از «جوهر علم» منحرف است.

تزیه/سلب تحدید: قیاسی ارزشی برای بی‌کرانگی ثوابِ یوم (نفی سنجش‌پذیری: «استغفرالله از این تحدید»).

صورت‌بندی منطقی

P₁: قیامت، روزی است که از نظر حقیقت، عظیم‌ترین روز در تاریخ معنوی بشر است، و اعمال در آن روز دارای ارزش و جزایی فوق‌العاده و غیرقابل تحدید است.

P₂: درک قیامت و لقاءالله، نیازمند بریدن از عوالم تعلقات (انقطاع) و دست شستن از حرف‌های مردمان مردود است.

P₃: کسانی که به ظاهر علوم مشغولند و معنای قیامت را نمی‌فهمند، از فیض الهی محروم می‌مانند.

P₄: این در حالی است که هدف حقیقی علم، وصول به مقام لقاء و معرفت ربوبی است، نه صرف تحصیل علوم ظاهره.

C₁: پس غفلت از معنای باطنی قیامت، و اشتغال به علوم بی‌روح، موجب حجاب از فیض الهی و دوری از غایت نهایی علم و معرفت است.

ساختار شرطی

اگر قیامت عظیم‌ترین یوم در تاریخ وجود است،
و اگر لقاءالله در این روز تحقق می‌یابد،

و اگر عمل در این روز ارزشی نامحدود دارد،
و اگر درک این حقیقت نیازمند انقطاع و دوری از ظنون مردود است،
و اگر هدف علم، وصول به این حقیقت است،
اما اکثریت مردم به علوم ظاهره سرگرم شده و از فیض لقاء محروم‌اند،
پس جهل به قیامت و اشتغال به صورت علم، باعث حجاب از حقیقت و انقطاع از سحاب فیض الهی است.

تحلیل فلسفی و الهیاتی

این بخش از متن، نقدی بنیادی بر صورت‌گرایی دینی و علمی است. حضرت بهاءالله، میان «علم ظاهره» و «جوهر علم و معلوم» تمایز قائل می‌شود. علم ظاهری، معرفتی است که از معنا تهی است و صرفاً به قالب‌های زبانی، اصطلاحی یا فقهی اکتفا می‌کند. اما جوهر علم، همانا معرفت مقام قیامت و لقاء الهی است. این تفکیک، همسو با تمایز اپیستمولوژیکی میان علم‌اللسان و علم‌العیان در سنت عرفانی اسلامی است. افزون بر این، ارزش اعمال در یوم قیامت را نامتناهی معرفی می‌کند، و هرگونه تحدید آن را شرک‌آلود یا بی‌ادبانه می‌داند («استغفرالله از این تحدید»). این اشاره، نشانگر نگرش فرازمانی و فوق‌کمی نسبت به عمل معنوی در عصر ظهور است. نقد حضرت بهاءالله بر «همج رعاع» نیز نه از جنس تحقیر اجتماعی، بلکه نوعی هشدار معرفت‌شناسانه است. اینان چون از تأویل معنوی مفاهیم دینی عاجزند، تنها به ظاهر الفاظ دل بسته‌اند و از لقاء شهودی با حقیقت محروم‌اند.

بند ۱۵۴: ملاک «عالم ربّانی»؛ تحویل «علم حقیقی» به «لقاء/معرفتِ مظهر» در یوم ظهور.

"حال ملاحظه فرمائید اگر کسی در یوم ظهور حق ادراک فیض لقاء و معرفت مظاهر حق را ننماید آیا صدق عالم بر او می شود اگر چه هزار سنه تحصیل کرده باشد و جمیع علوم محدوده ظاهریّه را اخذ نموده باشد؟ و این بالبدیهه معلوم است که تصدیق علم در حق او نمی شود. و لکن اگر نفسی حرفی از علم ندیده باشد و به این شرافت کبری فائز شود البتّه او از علمای ربّانی محسوب است زیرا به غایت قصوای علم و نهایت و منتهای آن فائز گشته."

Consider, how can he that faileth in the day of God's Revelation to attain unto the grace of the "Divine Presence" and to recognize His Manifestation, be justly called learned, though he may have spent aeons in the pursuit of knowledge, and acquired all the limited and material learning of men? It is surely evident that he can in no wise be regarded as possessed of true knowledge. Whereas, the most unlettered of all men, if he be honored with this supreme distinction, he verily is accounted as one of those divinely learned men whose knowledge is of God; for such a man hath attained the acme of knowledge, and hath reached the furthestmost summit of learning.

بنا به فرمایش مبارک عالمی که نتوانسته باشد معنای قیامت را درک کند و مظاهر ظهور الهیه را در هر دور شناسد باید به علم او شک کرد. و برعکس اگر فرد امی و بی سوادى توانسته باشد که به درک این مطلب فائز شود از علمای ربّانی محسوب است. در کتاب مستطاب اقدس حضرت به الله در آیه ای میفرمایند: "اذکروا الشّیخ الذی سمی بمحمّد قبل حسن و کان من اعلم العلماء فی عصره لما ظهر الحقّ اعرض عنه هو و امثاله و اقبل الى الله من ینقّی القمح و الشعیر * و کان یکتب علی زعمه احکام الله فی اللیل و النّهار و لما اتی المختار ما نفعه حرف منها لو نفعه لم یعرض عن وجه به انارت وجوه المقرّین" مضمون بیان مبارک اینکه: "به یاد بیاورید شیخ محمد حسن را که از اعلم علمای عصر خود بود، وقتی که حق ظاهر شد (حضرت اعلی) او و امثال او از حق اعراض کردند. در حالی که گندم پاک کن (جناب ملا محمد جعفر گندم پاک کن اصفهانی) به خداوند اقبال کرد. او (شیخ) شب و روز مشغول نوشتن احکام خداوند بود به زعم خودش، اما وقتی که حضرت مختار ظاهر شد، هیچ حرفی از آنها نفعی برایش نداشت که اگر نفعی داشت اعراض نمیکرد و از وجهی که به آن وجوه مقربین نورانی شده است رو بر نمیگرداند. اگر شما در هر ظهوری مومن میشدید، مردم هم اعراض نمیکردند. و این بلایا بر سر ما وارد نمیشد. بترسید از خدا، و نباشید از غافلین و بی خبران." در این آیه مبارکه حضرت به الله مقایسه ای بین یک عالم و مجتهدی که منظور از قیامت و مقام مظاهر ظهور الهیه را نشناخته است را با جناب گندم پاک کن که علل ظاهر فرد بیسوادى بود و فائز به این دو شده بود را کرده اند و معلوم است که مقام کدام یک بالاتر است و علم کدام یک بیشتر.

پانویس: شیخ محمد حسن (صاحب جواهر الکلام) از مراجع تقلید شیعه بود که کتب متعدّد در تفسیر احکام و قوانین اسلامی در مذهب شیعه تألیف کرده است و وفاتش را در حدود سنه ۱۸۵۰ میلادی می دانند.

این گزاره، بر اساس منطق عرفانی و باطنی در حکمت ایمانی، تفکیکی جدی میان علم رسمی (school-based knowledge) و علم لدنی (divinely acquired knowledge) برقرار می کند. علم حقیقی، نه در کمیت محفوظات، بلکه در اتصال به منشأ حقیقت، یعنی مظهر الهی، معنا پیدا می کند. این رویکرد با اندیشه های ملاصدرا در باب علم حضوری، و با نظر هایدگر در تفاوت میان علم به مثابه محاسبه و فهم اصیل بودن نیز قابل تطبیق است.

جنس استدلال/قیاس: قیاس اقترانی حتمی با تعریف تحویلی + دو شرطی متّصل لازم و کافی (به صورت قیاس ضمیر/آنتیم).

صورت بندی منطقی صوری

- P1. علم حقیقی عبارت است از ادراک فیض لقاء و معرفت مظاهر حق.
- P2. کسی که هزار سال تحصیل کرده باشد ولی در یوم ظهور حق این معرفت را درنیابد، فاقد علم حقیقی است.
- P3. کسی که هیچ آموزشی ندیده ولی به معرفت مظاهر حق نایل شود، واجد علم حقیقی است.

C. بنابراین، علم و عالم بودن در حقّ کسی که فاقد معرفت مظاهر حق در یوم ظهور است، صادق نیست، و در مقابل، کسی که این معرفت را داراست—حتی اگر فاقد مطالعه رسمی باشد—از علمای ربّانی محسوب می‌شود.

صورت‌بندی شرطی

اگر کسی در یوم ظهور، فیض لقاء و معرفت مظاهر حق را درنیابد،
آنگاه هرچند هزار سال تحصیل کرده باشد، عالم به حساب نمی‌آید.
اگر کسی هرگز تحصیل نکرده باشد ولی به معرفت مظهر حق برسد،
آنگاه او عالم ربّانی است، زیرا به غایت علم نائل آمده است.

بند ۱۵۵: «انقلاب مقامات در یوم ظهور»؛ بازتعریف علم/عزت بر پایه اقبال/اعراض و «محو/اثبات الهی».

"و این رتبه هم از علائم ظهور است چنانچه می فرماید: "يَجْعَلُ أَعْلَانَكُمْ أَسْفَلَكُمْ وَأَسْفَلَكُمْ أَعْلَانَكُمْ". و همچنین در فرقان می فرماید: "و نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ." و این مشاهده شد که الیوم چه مقدار از علماء نظر به اعراض در اسفل اراضی جهل ساکن شده اند و اسامیشان از دفتر عالین و علماء محو شده. و چه مقدار از جهال، نظر به اقبال، به اعلی افق علم ارتفاع جستند و اسمشان در الواح علم و به قلم قدرت ثبت گشته. "كذلك يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ." این است که گفته اند: "طَلَبُ الدَّلِيلِ عِنْدَ حُصُولِ الْمَدْلُولِ قَبِيحٌ وَ الْاِسْتِغَالُ بِالْعِلْمِ بَعْدَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَعْلُومِ مَذْمُومٌ." قُلْ يَا أَهْلَ الْأَرْضِ هَذَا فَتَى نَارِيَّ يَرْكُضُ فِي بَرِّيَّةِ الرُّوحِ وَ يُبَشِّرُكُمْ بِسَرَّاجِ اللَّهِ وَ يُذَكِّرُكُمْ بِالْأَمْرِ الَّذِي كَانَ عَنْ أَفُقِ الْقُدْسِ فِي شَطْرِ الْعِرَاقِ تَحْتَ حُجُبَاتِ الثَّوْرِ بِالسَّيْرِ مَشْهُودًا."

This station is also one of the signs of the Day of Revelation; even as it is said: "The abased amongst you, He shall exalt; and they that are exalted, He shall abase." And likewise, He hath revealed in the Qur'án: "And We desire to show favor to those who were brought low in the land, and to make them spiritual leaders among men, and to make of them Our heirs." It hath been witnessed in this day how many of the divines, owing to their rejection of the Truth, have fallen into, and abide within, the uttermost depths of ignorance, and whose names have been effaced from the scroll of the glorious and learned. And how many of the ignorant who, by reason of their acceptance of the Faith, have soared aloft and attained the high summit of knowledge, and whose names have been inscribed by the Pen of Power upon the Tablet of divine Knowledge. Thus, "What He pleaseth will God abrogate or confirm: for with Him is the Source of Revelation." Therefore, it hath been said: "To seek evidence, when the Proof hath been established is but an unseemly act, and to be busied with the pursuit of knowledge when the Object of all learning hath been attained is truly blameworthy." Say O people of the earth! Behold this flamelike Youth that speedeth across the limitless profound of the Spirit, heralding unto you the tidings: "Lo: the Lamp of God is shining," and summoning you to heed His Cause which, though hidden beneath the veils of ancient splendor, shineth in the land of 'Irâq above the dayspring of eternal holiness.

حدیث از امیر مومنان است: "يَجْعَلُ أَعْلَانَكُمْ أَسْفَلَكُمْ وَأَسْفَلَكُمْ أَعْلَانَكُمْ". یعنی: قرار دادیم برترین های شما را در پائین ترین ها و پائینی ها را در بالاترین ها.

سند آیه در الکافی، ج ۱، ص ۳۶۹؛ ج ۸، ص ۶۷؛ شرح اخبار، ج ۱، ص ۳۷۱؛ الغیبه، محمد بن ابراهیم نعمانی، ص ۲۰۲ آمده است. کل حدیث به این عبارت است: "و لتبلیبن بلبله و لتغرین غریبه و لتساطون سوط القدر حتی یجعل اعلاکم اسفلکم و اسفلکم اعلاکم"

سوره قصص آیه ۵ "و نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ." یعنی: و خواستیم برکسانی که در آن سرزمین فرو دست شده اند منت نهیم و آنان را پیشوایان مردم گردانیم و ایشان را وارثین قرار دهیم. سوره رعد آیه ۳۹: "يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ." خدا هر آنچه بخواهد را محو یا اثبات میکند و ام الكتاب (اصل کتاب) نزد اوست.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه مینویسد: "(محو) هر چیز به معنای از بین بردن آثار آنست، وقتی گفته می شود من نوشته را محو کردم، معنایش این است که خطوط و نقشه های آن را از بین بردم. و معنای اینکه در آیه ۲۴ سوره شوری فرمود: (و یمحو الله الباطل و یحق الحق بکلماته) این است که خداوند آثار باطل را از بین می برد.... پس معنای محو قریب به معنای نسخ است. وقتی گفته می شود: (نسخت الشمس الظل) معنایش این است که آفتاب سایه و اثر آنرا از بین برد. در آیه شریفه در مقابل محو، لغت اثبات آمده، چون اثبات به معنای بر جا گذاشتن هر چیز است به طوری که از آنجایش تکان نخورد و نلغزد، مثلاً وقتی گفته می شود: (اثبت الوند فی الارض)، معنایش این است که من میخ را در زمین محکم کویدم آنچنان که دیگر کننده نشود و تکان نخورد. و اینکه جمله (یمحو الله ما یشاء و یثبت) از یکطرف متصل شده به جمله (لکل اجل کتاب) و از طرف دیگر متصل است به جمله (و عنده ام الكتاب) قهراً ظهور در این یافته که منظور از

محو کتاب و اثبات آن، در زمانهای معین است، پس کتابی که خداوند در يك زمانی اثبات کرده، اگر بخواهد در زمانهای بعد آن را محو می کند و کتاب دیگری اثبات می نماید. پس خدای سبحان لا یزال کتابی را اثبات و کتاب دیگری را محو می سازد. پس اینکه فرمود: (یمحو الله ما یشاء و یتیث) با در نظر داشتن اینکه مطلق است و قیدی بدان نخورده نسبت به جمله (لکل اجل کتاب) معنای تعلیل را افاده می کند، و معنایش این می شود: برای هر وقتی کتاب مخصوصی است، پس کتابها به اختلاف اوقات مختلف می شوند، و چون خدای سبحان در کتابی که بخواهد تصرف نموده، آن را محو می کند، کتاب دیگری به جایش اثبات می نماید، پس اختلاف کتابها به اختلاف اوقات ناشی از اختلاف تصرفات الهی است، نه اینکه از ناحیه خود آنها باشد که هر وقتی کتابی داشته باشد که بهیچ وجه قابل تغییر نباشد، بلکه خدای سبحان است که آن را تغییر داده، کتاب دیگری به جایش اثبات می نماید. و اینکه فرمود: (و عنده ام الكتاب) معنایش این است که نزد خدا اصل کتاب و ریشه آن وجود دارد، چون کلمه (ام) به معنای اصل هر چیز است که از آن ناشی گشته و بدان باز می گردد.... پس خلاصه مضمون آیه این می شود که: خدای سبحان در هر وقت و مدتی کتاب و حکم و قضائی دارد، و از این نوشته ها هر کدام را بخواهد محو و هر کدام را بخواهد اثبات می کند. یعنی قضائی که برای مدتی رانده تغییر می دهد، و در وقت دیگر به جای آن، قضای دیگری می راند، و لیکن در عین حال برای همیشه قضائی لا یتغیر و غیر قابل محو و اثبات هم دارد، و این قضاء لا یتغیر اصلی است که همه قضاها را دیگر از آن منشاء می گیرند، و محو و اثبات آنها نیز بر حسب اقتضای آن قضاء است.

"طلب الدلیل عند حصول المدلول قبیح و الاشتغال بالعلم بعد الوصول إلى المعلوم مذموم." یعنی طلب نمودن دلیل در هنگام حاصل شدن مدلول ناپسند است و پرداختن به علم بعد از رسیدن به معلوم مذموم است. این سخن به طرق مختلف در نزد حکماء و متکلمین و خاصه اصولیون بیان شده است. مثلاً نوع دیگر آن به این شکل است: "طلب الدلیل بعد الوصول إلى المدلول قبیح و ترک الدلیل قبل الوصول إلى المدلول مذموم" و منظورشان از بیان این مطلب این است که "انسان اگر بعد از حصول مطلبی که برای اثبات آن دلیل اقامه میکند، باز هم به استدلال بپردازد این عمل او کار قبیح و ناپسندی است زیرا حکم تحصیل حاصل را دارد و مثل کسی میماند که بعد از دست یافتن به آب گوارا از آن صرف نظر کند و باز در صدد یافتن آب گوارا باشد و همچنین علم برای رسیدن به معلوم است که مقصود اصلی است و اگر بعد از حصول معلوم باز کسی در طلب علم باشد که او را به معلوم رهبری کند چنین عملی ناپسند است."

(قاموس ایقان ۹۶۲)

و بعد جمال کبریا، حضرت بهالله میفرمایند: "قُلْ يَا أَهْلَ الْأَرْضِ هَذَا فَتَى نَارِيَّ يَرْكُضُ فِي بَرِّيَّةِ الرُّوحِ وَ يُبَشِّرُكُمْ بِسَرَّاجِ اللَّهِ وَ يُدْكَرُكُمْ بِالْأَمْرِ الَّذِي كَانَ عَنْ أَفْقِ الْقُدْسِ فِي شَطْرِ الْعِرَاقِ تَحْتَ حُجُبَاتِ النَّوْرِ بِالسَّيْرِ مَشْهُوداً." که مضمون آن چنین است: بگو ای اهل ارض این جوانی است آتشین (مقصود خود حضرت بهالله است)، سیر میکند در وادی روح و شما را به نور خدا بشارت میدهد و شما را متذکر مینماید به امری که بوده است از افق قدس در تحت پرده های نور به پوشش آشکار در ساحل عراق.

جنس استدلال/قیاس:

تفسیر تاویلی تیپولوژیک + اقترانی حملی مؤید به استقراء ناقص تاریخی (مشاهده سقوط «علما» ی معرض و ارتقای «جهال» مقلد)؛

استناد نقلی برای قاعده انقلاب: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا... وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (۲۸:۵) و قاعده ثبت/محو: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ...» (۱۳:۳۹)؛

قیاس عملی وسیله-غایت در قاعده «قُبِحَ طلب دليل پس از حصول مدلول».

صورت بندی منطقی

P₁: از علائم ظهور الهی، دگرگونی ارزش ها و تغییر جایگاه های اجتماعی و معرفی است؛ به گونه ای که «اعلای قوم» به «اسفل» و «اسفل» به «اعلی» تبدیل می شوند.

P₂: در قرآن نیز تأکید شده که مستضعفان زمین به پیشوایان و وارثان تبدیل می شوند.

P₃: این دگرگونی اکنون محقق شده: بسیاری از علما به سبب اعراض از حق در حضيض جهل قرار گرفته اند، و بسیاری از افراد به ظاهر جاهل، به سبب اقبال، در قله ی معرفت جای گرفته اند.

P₄: بنابراین، معیار علم و مقام، نه عنوان های پیشین بلکه نسبت معرفتی با ظهور الهی است.

P₅: و پس از وصول به مظهر علم، جستجوی دلیل یا اشتغال به علم نظری بی ثمر و حتی مذموم است.

C₁: پس علم حقیقی در عصر ظهور، تنها در نسبت با مظهر الهی معنا دارد، و برتری، نه در دانش پیشینی، بلکه در اقبال به امر جدید و درک حقیقت مظهر است.

ساختار شرطی

اگر ظهور الهی با انقلاب در ارزش‌های معرفتی و اجتماعی همراه است، و اگر در این انقلاب، علما به جهت اعراض به حضیض می‌افتند و به‌ظاهر جاهلان به سبب اقبال به اوج می‌رسند، و اگر در این عصر، نسبت معرفتی با مظهر الهی تعیین‌کننده‌ی مقام واقعی است، و اگر پس از وصول به مظهر، جستجوی دلیل و اشتغال به علم زائد و مذموم می‌گردد، پس هر معیاری از فضل و علم که مستقل از ظهور الهی باشد، باطل و بی‌اعتبار است.

تحلیل فلسفی و الهیاتی

این متن، آموزه‌ای بنیادی در معرفت‌شناسی بهائی را ارائه می‌دهد: نسبت معرفت به ظهور تاریخی حق. از نظر حضرت بهاء‌الله، نه علم اسمی، نه مقام فقهی، و نه شهرت اجتماعی، هیچ‌کدام معیار حقیقت نیستند. بلکه آن‌که به مظهر الهی اقبال کند، ولو در ظاهر جاهل باشد، از اهل علم و کتاب محسوب می‌شود. در سطح فلسفی، می‌توان این موضع را واکنشی به معرفت‌شناسی کلاسیک و جوامع سلسله‌مراتبی دانست که مرجعیت را بر مبنای استقرار تاریخی یا تخصص ظاهری تعیین می‌کنند. اما در اینجا، مرجعیت علمی مشروط به حضور وجودی در برابر مظهر الهی و قبول نور اوست. در این معنا، حقیقت علم نه در حافظه، بلکه در کشف و شهود است. از همین‌رو، جمله‌ی «الاشتغال بالعلم بعد الوصول إلى المعلوم مذموم» را باید به‌منزله‌ی نقد عقلانیت ابزاری و اندیشه‌ی صرفاً صوری فهمید. نکته‌ی دقیق دیگر این است که حضرت بهاء‌الله با نقل آیه‌ی قرآنی «کذلک یمحو الله ما یشاء و یشاء» به مفهوم تغییر مقدرات و بازنویسی الواح علم در عصر ظهور اشاره می‌کند. ام‌الکتاب در اینجا نماد علم ثبوتی الهی است که تنها به‌واسطه‌ی مظهر قابل دسترسی است.

بند ۱۵۶: راه حصول «یقین» و کشف «رجعت/بعثت» از طریق تدبّر عمیق در «معانی فرقان» و سیر در «ارض معرفت الهی»، و نتیجه تیپولوژیک: تکرار همان موانع تاریخی در هر ظهور

"ای دوست من، اگر قدری در سماوات معانی فرقان طیران فرمائی و در ارض معرفت الهی که در آن مبسوط گشته تفرّج نمائی بسیار از ابواب علوم بر وجه آن جناب مفتوح شود و خواهی یقین نمود بر اینکه جمیع این امور که الیوم این عباد را منع می نماید از ورود در شاطی بحر ازلی بعینها در ظهور نقطه فرقان هم مردم آن عصر را منع نموده از اقرار به آن شمس و اذعان به آن. و همچنین بر اسرار رجعت و بعثت مطلع شوی و به اعلیٰ عُرف یقین و اطمینان مقرّ یابی."

O my friend, were the bird of thy mind to explore the heavens of the Revelation of the Qur'án, were it to contemplate the realm of divine knowledge unfolded therein, thou wouldst assuredly find unnumbered doors of knowledge set open before thee. Thou wouldst certainly recognize that all these things which have in this day hindered this people from attaining the shores of the ocean of eternal grace, the same things in the Muhammadan Dispensation prevented the people of that age from recognizing that divine Luminary, and from testifying to His truth. Thou wilt also apprehend the mysteries of "return" and "revelation," and wilt securely abide within the loftiest chambers of certitude and assurance.

عبارت «در سماوات معانی فرقان طیران فرمائی» یک تصویر عرفانی-فلسفی است که قرآن را نه صرفاً به مثابه یک متن تاریخی، بلکه به عنوان آسمانی از معانی توصیف می کند؛ فضایی چندلایه و گسترده که برای ذهن و روح انسانی امکان پرواز و سیر دارد. این نحوه بیان، یادآور سنت تفسیری عرفانی و حکمی در اسلام است، که قرآن را دارای بطون متعدد می دانست و دست یابی به معانی باطنی آن را، نه فقط وظیفه علما، بلکه راهی برای تقرّب الهی تلقی می کرد.

«خواهید یقین نمود بر اینکه جمیع این امور که الیوم این عباد را منع می نماید... بعینها در ظهور نقطه فرقان هم مردم آن عصر را منع نموده...» اینجا یک اصل فلسفی-تاریخی بسیار مهم بیان می شود: **تکرار ساختار امتناع و انکار** در هر ظهور الهی. آنچه مردمان را امروز از پذیرش حقیقت بازمی دارد، همان عواملی است که در گذشته، مردمان را از تصدیق پیامبر پیشین محروم ساخت. این نکته، فهمی تاریخی از تکرار بلایای معرفتی را به دست می دهد: عواملی چون تعصّب، تقلید، ظواهرگرایی، و ناتوانی در عبور از ظاهر به باطن، همواره مانع پذیرش حقیقت بوده اند.

فهم این اصل، تنها از طریق تأمل در متون گذشته ممکن می گردد. چرا؟ زیرا فقط از خلال تدبّر در قرآن است که انسان درمی یابد چگونه مخالفان رسول اسلام نیز به همان استدلال های متوسل بودند که مخالفان امر جدید امروز به آن چنگ می زنند. بدین ترتیب، مطالعه قرآن نه فقط برای درک گذشته، بلکه برای عبور از موانع امروز ضروری است.

حضرت بهاءالله وعده می دهند که اگر شخص در آیات قرآن تأمل کند، به «اسرار رجعت و بعثت» واقف خواهد شد. این اشاره به آموزه های بنیادین در دیانت بهائی دارد: **رجعت** به عنوان بازگشت حقیقت و خصائص روحانی پیامبران در قالب جدید، و **بعثت** به عنوان تجدید حیات دینی و اخلاقی بشر.

تأکید بر رجوع به قرآن برای درک این اسرار، بدین معناست که منطق ظهور بعدی در خود متون مقدس پیشین رمزگذاری شده است. مطالعه قرآن، در این نگاه، نه صرفاً نوعی وفاداری به سنت اسلامی، بلکه کلید فهم سنت ظهور مستمر و راز تحول تاریخ قدسی است.

در پایان فقره، حضرت بهاءالله می فرماید: «و به اعلیٰ عُرف یقین و اطمینان مقرّ یابی.»

اینجا اشاره ای است به سلوک معرفتی و درونی ای که از مسیر تفسیر و تدبّر حاصل می شود. برخلاف تصور رایج که ایمان را نقطه مقابل عقل می پندارد، این متن نشان می دهد که یقین و اطمینان، ثمره سفر عقلانی-باطنی در معانی قرآن است. این همان وحدت عقل و وحی در فلسفه بهائی است: عقل، در خدمت فهم باطنی وحی، به یقین راه می برد، و وحی، در دل خود، ساختار عقلانی تاریخ و دین را به انسان عرضه می کند.

این فقره نشان می دهد که قرآن، برای درک دیانت جدید، تنها به مثابه یک سند تاریخی یا دینی متعلّق به گذشته نیست، بلکه متن زنده ای است که با رمزگشایی از آن، درهای فهم تاریخ دین، منطق انکار، و اسرار بعثت و رجعت گشوده می شود. تأکید حضرت بهاءالله بر «طیران در آسمان معانی» و «تفرّج در ارض معرفت» نوعی معرفت شناسی تلفیقی است که عقل و تأمل باطنی را به هم می پیوندد و خواننده را از سطح ظاهر به ژرفای حقیقت می برد.

جنس استدلال/قیاس:

- ۱) قیاس شرطی متصل ارشادی (وسیله-غایت)؛
- ۲) قیاس تمثیلی/تیپولوژیک تاریخی دربارهٔ همسانی موانع در ظهورات؛
- ۳) استقراء ناقص/مشاهدهٔ تاریخی (الگوگیری از «ظهور فرقان»).

صورت‌بندی منطقی شرطی:

- P_1 : اگر در «سماوات معانی فرقان» تدبّر کنی و در «ارض معرفت الهی» سیر نمایی $\Rightarrow$ «ابواب علوم» بر تو گشوده می‌شود.
- P_2 : اگر «ابواب علوم» گشوده شود $\Rightarrow$ درمی‌یابی که موانع امروز عیناً موانع عصر قرآن است.
- P_3 : اگر به این ادراک برسی $\Rightarrow$ بر «اسرار رجعت و بعثت» مطلع می‌شوی و به «أعلى عُرف یقین و اطمینان» می‌رسی.
- C: پس طریق نیل به یقین/کشف رجعت و بعثت، تدبّر قرآنی عمیق + سیر معرفتی است؛ و نتیجهٔ آن، تکرار ساختار موانع در هر ظهور است (داوری تیپولوژیک، نه برهان یقینی به معنای ارسطویی).

موادّ قضایا (به اختصار): $P_1 =$ مقبولات عرفانی-الهیاتی؛ $P_2 =$ تمثیلی/مشهورات نقلی-تاریخی؛ $P_3 =$ وعدهٔ ارشادی (مقبولات)؛ صنعت: خطابی-ارشادی با مؤید استقرائی.

بند ۱۵۷: احتجاج قرآنی با «درخواست قربانی آتش خوار» و نسبت «قتل انبیاء» به معاصران؛ اثبات «رجعت/وحدت تیپولوژیک اشقیاء» در هر ظهور.

"از جمله اینکه روزی جمعی از مجاهدان آن جمال بی مثال و محرومان از کعبه لایزال از روی استهزاء عرض نمودند: "إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ." مضمون آن این است که پروردگار عهد کرده است به ما که ایمان نیاوریم به رسولی مگر آنکه معجزه هابیل و قابیل را ظاهر فرماید، یعنی قربانی کند و آتشی از آسمان بیاید و آن را بسوزاند، چنانچه در حکایت هابیل شنیده‌اند و در کتب مذکور است. آن حضرت در جواب فرمودند: "قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِ الْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ." ترجمه آن این است که آن حضرت فرمودند: آمد به سوی شما پیش از من رسول‌های پروردگار با بینات‌های ظاهرات و به آنچه شما می‌طلبید، پس چرا کشتید آن رسل پروردگار را اگر هستی‌دراست‌گویان؟ حال انصاف دهید، بر حسب ظاهر آن عباد که در عصر و عهد آن حضرت بوده‌اند کجا در عهد آدم یا انبیای دیگر بودند که چند هزار سال فاصله بود از عهد آدم تا آن زمان؟ مع ذلک چرا آن جوهر صدق نسبت قتل هابیل و یا انبیای دیگر را به عباد زمان خود فرمود؟ چاره‌نداری یا اینکه نعوذ بالله نسبت کذب و یا کلام لغو به آن حضرت بدهی یا بگوئی آن اشقیاء همان اشقیاء بودند که در هر عصری با نبیین و مرسلین معارضه می‌نمودند تا آنکه بالاخره همه را شهید نمودند."

And it came to pass that on a certain day a number of the opponents of that peerless Beauty, those that had strayed far from God's imperishable Sanctuary, scornfully spoke these words unto Muhammad: "Verily, God hath entered into a covenant with us that we are not to credit an apostle until he present us a sacrifice which fire out of heaven shall devour." The purport of this verse is that God hath covenanted with them that they should not believe in any messenger unless he work the miracle of Abel and Cain, that is, offer a sacrifice, and the fire from heaven consume it; even as they had heard it recounted in the story of Abel, which story is recorded in the scriptures. To this, Muhammad, answering, said: "Already have Apostles before me come to you with sure testimonies, and with that of which ye speak. Wherefore slew ye them? Tell me, if ye are men of truth." And now, be fair; How could those people living in the days of Muhammad have existed, thousands of years before, in the age of Adam or other Prophets? Why should Muhammad, that Essence of truthfulness, have charged the people of His day with the murder of Abel or other Prophets? Thou hast none other alternative except to regard Muhammad as an impostor or a fool—which God forbid!—or to maintain that those people of wickedness were the selfsame people who in every age opposed and caviled at the Prophets and Messengers of God, till they finally caused them all to suffer martyrdom.

اشقیاء: ظالمان، گمراهان، اشخاص بدبخت
سوره آل عمران آیه ۱۸۳: "إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ." یعنی: خداوند با ما عهدی بسته که به هیچ رسولی مومن نشویم مگر آنکه قربانی ای بیاورد که در آتش بسوزد.
سوره آل عمران آیه ۱۸۳: "قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِ الْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ." یعنی: قطعاً پیش از من پیامبرانی بودند که دلایل آشکار را با آنچه گفتید برای شما آوردند اگر راست می‌گویید پس چرا آنان را کشتید.

معجزه هابیل و قابیل

در عهد عتیق، سفر پیدایش، فصل چهارم آیه ۲ تا ۸ می‌خوانیم: "بار دیگر هویل (هابیل) برادر او را زایید. هویل (هابیل) چوپان گوسفند و قَین (قابیل) کشاورز زمین شد. در پایان سال بود که قَین (قابیل) از میوه‌ی زمین برای خداوند هدیه آورد. و هویل (هابیل) هم از نخست‌زاده‌های گوسفندانش و از بهترینشان (هدیه) آورد و خداوند به هویل (هابیل) و هدیه‌اش توجه نمود. و به قَین (قابیل) و به هدیه‌اش توجه ننمود. قَین (قابیل) بسیار خشمگین و سرافکنده شد. خداوند به قَین (قابیل) گفت چرا خشمگین شدی و چرا سرافکنده گشتی؟ مگر نه اینست که اگر خوبی کنی، سربلندی و اگر خوبی نکنی،

گناه در کمین تو خواهد بود؟ و اشتیاق او به توست و تو سمت بزرگی را حفظ خواهی کرد. قَیِّین (قابیل) با هَوِل (هابیل) برادرش گفتگو می کرد. واقع شد هنگامی که در صحرا بودند قَیِّین (قابیل) بر هَوِل (هابیل) برادرش قیام کرد و وی را کشت. "همچنین سوره مائده آیه ۲۷ میخوانیم: "وَإِثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ أَبِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ" یعنی: و بخوان بر آنها به حقیقت حکایت دو پسر آدم (قابیل و هابیل) را، که چون تقرب به قربانی جستند از یکی پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد. (قابیل به برادرش هابیل) گفت: البته تو را خواهم کشت. (هابیل) گفت: بی تردید خدا (قربانی را) از متقیان خواهد پذیرفت.

جنس استدلال/قیاس: قیاسی ذوحدین (منفصل) به صورت تولندوپوننس (Disjunctive Syllogism) + تقویت خلف؛ همراه با تمثیل/تیپولوژی تاریخی.

صورت بندی منطقی

P₁: مخالفان ظهور الهی همواره برای پذیرش پیامبر، نشانه ای مادی یا معجزه طلبانه (مانند آتشی از آسمان) مطالبه می کنند.

P₂: این تقاضا در قرآن نیز مطرح شده است: "إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ" (آل عمران: ۱۸۳).

P₃: پیامبر اسلام در پاسخ، به پیامبران گذشته ای که این نشانه ها را آوردند و با این حال به قتل رسیدند، استناد می کند: "قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ... فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ...".

P₄: اما این قتل ها در دوره ی حاضر رخ نداده است؛ با این حال پیامبر اسلام این اتهام را متوجه مخاطبان زمان خود می سازد. C₁: پس یا باید پیامبر را (نعوذ بالله) به اشتباه گویی متهم ساخت، یا باید پذیرفت که فاعل حقیقی این قتل ها همان ارواحی اند که در هر عصر در لباس های گوناگون به مخالفت برخاسته اند.

C₂: بنابراین، هویت روحانی بشر، فراتر از تاریخ خطی است و اشیای هر عصر، از نظر حقیقت وجودی، تکرار همان ارواح معارضند.

ساختار شرطی

اگر مخالفان ظهور الهی همواره معجزات حسی و مادی می طلبند، و اگر انبیا در گذشته نیز چنین نشانه هایی آوردند و با این حال کشته شدند، و اگر پیامبر اسلام این قتل ها را به معاصران خود نسبت می دهد، و اگر این معاصران از نظر تاریخی قاتلان انبیای پیشین نیستند، پس باید گفت که در نظام الهی، فاعل روحانی کفر و انکار در هر عصر، همان فاعل ازلی است که در لباس های گوناگون ظهور می یابد.

تحلیل فلسفی-الهیاتی

از منظر فلسفه ی تاریخ الهی در آثار بهاء الله، مسئله فقط انتقال پیام از پیامبری به پیامبر دیگر نیست، بلکه تکرار نبرد ازلی میان نور و ظلمت است. در این نگرش، هر عصر صورت متفاوتی از همان نزاع ازلی میان عقل و جهل، حق و باطل، ایمان و انکار را بازنمایی می کند.

در اینجا حضرت بهاء الله بر نظریه ای تأکید می کنند که در عرفان اسلامی نیز سابقه دارد، خاصه در عرفان ابن عربی، یعنی تناسخ صفات (نه تناسخ اجساد). بهاء الله نمی گوید که همان اشخاص عیناً بازگشته اند، بلکه روح انکار، یعنی اشیای ازلی، در هر عصر به صورت اجتماعی و فردی تکرار می شود. در مقابل، اهل ایمان و شهدا نیز تجلی اولیای ازلی هستند. از لحاظ الهیاتی، این رویکرد سه نکته ی اساسی دارد:

۱. وحدت روحانی تاریخ بشر: تاریخ یک جریان خطی نیست بلکه صحنه ی ظهورهای تکرارشونده ی خیر و شر است.
۲. عدم کفایت شواهد حسی: حجیت ظهور الهی نه بر معجزه ی حسی، بلکه بر نیروی کلام، تجلی روح، و آثار در نفوس است.

۳. برابری مسئولیت روحانی انسان ها در هر عصر: مخاطبان پیامبر، اگرچه قاتلان تاریخی هابیل یا انبیای بنی اسرائیل نیستند، اما به سبب شباهت روحی در انکار، در مقام مسئولیت هم طرازند.

بند ۱۵۸: دعوت ارشادی به «تدبّر» برای وصول به عرفان؛ تبیین علت نسبت «جهل/جنون» به اولیاء از سوی غافلان.

"درست در این بیان تفکر فرما تا نسیم خوش عرفان از مصر رحمان بوزد و جان را از بیان خوش جانان به حدیقه عرفان رساند. این بود که مردم غافل چون معنی این بیانات بالغه کامله را ادراک نمی نمودند و جواب را به گمان خود مطابق سؤال نمی یافتند لهذا نسبت عدم علم و جنون به آن جواهر علم و عقل می دادند."

from the meads of mercy, may waft upon thee the fragrance of the Beloved's utterance, and cause thy soul to attain the Ridván of understanding. As the wayward of every age have failed to fathom the deeper import of these weighty and pregnant utterances, and imagined the answer of the Prophets of God to be irrelevant to the questions they asked them, they therefore have attributed ignorance and folly to those Essences of knowledge and understanding.

"نسبت عدم علم و جنون"

«و من هر بار که سخن می گویم، باید ندا در دهم، ظلم و ویرانی را اعلام نمایم؛ از این سبب، کلام خداوند مایه رسوایی و ریشخند من است، روز به روز.» (ارمیا ۸: ۲۰، ترجمه هزاره نو)

ارمیا از سوی مردم قوم خود به خیانت، جنون و بدعت گذاری متهم شد. او صراحتاً می گوید که پیام او باعث آزار و شکنجه اش شده است: در فصل ۲۶، ارمیا در معبد سخنرانی می کند و کاهنان و بزرگان قصد کشتن او را دارند چون می گویند سخنانش کفر و بدعت است: «این مرد باید بمیرد! چرا که این پیام را داده است!» (ارمیا ۲۶: ۱۱) در کتاب هوشع نیز، پیامبران مورد اتهام جنون و سفاکت قرار گرفته اند: «مرد سفیه نابود خواهد شد و انسان دیوانه هلاک خواهد گشت. زیرا که گناه تو بسیار است و دشمنی عظیم.» (هوشع ۹: ۷، ترجمه پاشایی) در متن عبری واژه هایی چون אִישׁ הָרֵחַ (مرد دارای روح) و מְשׁוּלָא (دیوانه) به کار رفته است؛ یعنی کسانی که «روح خدا» دارند، متهم به دیوانگی شده اند.

در اناجیل، بارها به عیسی (ع) اتهام جنون، ارتباط با شیطان، و تعلیم از ابلیس وارد می شود. «و چون خویشان او این را شنیدند، آمدند تا او را باز دارند، زیرا گفتند: «او دیوانه شده است!» (مرقس ۳: ۲۱، ترجمه قدیم و NIV: "He is out of his mind")

«و یهودیان گفتند: شیطان دارد و دیوانه است؛ چرا به او گوش می دهید؟» (یوحنا ۲۰: ۱۰)

پولس نیز هنگام دفاع از خود در برابر فسطوس، فرماندار روم، متهم به جنون شد: «فسطوس با صدای بلند گفت: ای پولس، دیوانه شده ای! علم زیاد تو را دیوانه کرده است.» (اعمال رسولان ۲۶: ۲۴) پولس در پاسخ گفت که دیوانه نیست، بلکه حق را می گوید.

سوره ی الشعراء آیه ی بیست و هفت: قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ. یعنی: {فرعون} گفت واقعاً این پیامبری که به سوی شما فرستاده شده سخت دیوانه است.

سوره ی الصافات آیه ی سی و شش: وَيَقُولُونَ أَيُّنَا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ. یعنی: و میگفتند آیا ما برای شاعری دیوانه دست از خدایانمان برداریم.

سوره ی الحجر آیه ی ششم: وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ. یعنی: و گفتند ای کسی که قرآن بر او نازل شده است به یقین تو دیوانه ای.

و یا در سوره ی الدخان آیه ی چهارده میفرماید: ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ. یعنی: پس از او روی برتافتند و گفتند تعلیم یافته های دیوانه است.

و خود قرآن مبارک به همه ی این سخنان پاسخ میدهد و در سوره ی القلم آیه ی دو و سه میفرماید: مَا أَنْتَ بِمُجْنُونٍ. وَإِنَّ لَكَ لَأَجْراً غَيْرَ مَمْنُونٍ. یعنی: تو به لطف پروردگارت دیوانه نیستی و بی گمان تو را پاداشی بی منت خواهد بود.

بند ۱۵۹: حَلّ ظاهر تناقض آیه «وَكَاْنُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ... فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» با تبیین هویت تیپولوژیک (رجعت نوعی معاندان) و معنای «ما عَرَفُوا».

"و همچنین در آیه دیگر می فرماید تعرضاً به اهل زمان: "وَكَاْنُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ." می فرماید: بودند این گروه که با کفار مجاهده و قتال می نمودند در راه خدا و طلب فتح می نمودند برای نصرت امرالله، پس چون آمد ایشان را آن کسی که شناخته بودند کافر شدند به او. پس لعنت خدا بر کافران. حال ملاحظه فرمائید که از آیه چنین مستفاد می شود که مردم زمان آن حضرت همان مردمی بودند که در عهد انبیای قبل برای ترویج آن شریعت و ابلاغ امرالله مجادله و محاربه می نمودند و حال آنکه مردم عهد عیسی و موسی غیر مردم زمان آن حضرت بودند. و دیگر آنکه آن کسی را که از قبل شناخته بودند موسی بود صاحب تورات و عیسی بود صاحب انجیل. مع ذلک چرا آن حضرت می فرماید چون آمد بسوی ایشان آن کسی که او را شناخته بودند که عیسی باشد یا موسی، به او کافر شدند؟ و حال آنکه آن حضرت نظر به ظاهر، موسوم به اسم دیگر بودند که محمد باشد و از مدینه دیگر ظاهر شدند و به لسان دیگر و شرع دیگر آمدند. مع ذلک چگونه حکم آیه ثابت می شود و ادراک می گردد؟"

Likewise, Muhammad, in another verse, uttereth His protest against the people of that age. He saith: "Although they had before prayed for victory over those who believed not, yet when there came unto them, He of Whom they had knowledge, they disbelieved in Him. The curse of God on the infidels!" Reflect how this verse also implieth that the people living in the days of Muhammad were the same people who in the days of the Prophets of old contended and fought in order to promote the Faith, and teach the Cause, of God. And yet, how could the generations living at the time of Jesus and Moses, and those who lived in the days of Muhammad, be regarded as being actually one and the same people? Moreover, those whom they had formerly known were Moses, the Revealer of the Pentateuch, and Jesus, the Author of the Gospel. Notwithstanding, why did Muhammad say: "When He of Whom they had knowledge came unto them"—that is Jesus or Moses—"they disbelieved in Him"? Was not Muhammad to outward seeming called by a different name? Did He not come forth out of a different city? Did He not speak a different language, and reveal a different Law? How then can the truth of this verse be established, and its meaning be made clear?

تعرضاً: در حالت اعتراض و پرخاش، هدف چیزی قرار گرفتن

جنس استدلال/قیاس: قیاسی ذوحدین (تولن دُپوننس/Disjunctive Syllogism) + قیاس تمثیلی/تیپولوژیک و تاویل مفهومی («ما عَرَفُوا» = آیات/صفات موعود در کتاب؛ «همان مردم» = همان سنخ/جماعت معاند در هر ظهور، نه عین اشخاص تاریخی).

صورت بندی منطقی صوری

P1. آیه می فرماید: مردمی که در گذشته برای نصرت دین خدا با کفار می جنگیدند، به هنگام ظهور کسی که می شناختندش، به او کافر شدند.

P2. شناخت سابق این مردم، نسبت به پیامبران پیشین (موسی و عیسی) بود.

P3. پیامبر جدید (حضرت محمد)، به ظاهر نام، زبان، شریعت، و موطن متفاوتی داشت.

P4. علی رغم تفاوت ظاهری، قرآن تأکید می کند که آنان پیام آور جدید را همان کسی که می شناختند، تلقی می کردند.

C. بنابراین، حقیقت پیامبران نزد خدا یکی است، و انکار پیامبر جدید با وجود شناخت باطنی، کفر تلقی می شود، حتی اگر مظاهر ظاهرشان متفاوت باشد.

P₁: قوم یهود در زمان پیامبر اسلام کسانی بودند که در گذشته، به اسم پیامبران پیشین (موسی، عیسی) از خداوند طلب فتح می کردند.

P₂: آن ها پیامبری را که از پیش شناخته بودند، کافر شدند.

P₃: این پیامبر جدید از حیث اسم و ظاهر، محمد بود، نه موسی یا عیسی.

P₄: پس شناخت آنان از این پیامبر نمی توانسته صرفاً شناخت اسمی یا حسی باشد.

C₁: بنابراین، شناخت مورد نظر، شناخت باطنی و روحانی از حقیقت نبوت است، نه شناخت اسمی یا تاریخی.

C₂: نتیجه آنکه پیامبران، علی رغم اختلاف اسم، شرع، زبان، و قوم، در حقیقت، یک حقیقت واحدند؛ و هر کس یکی را شناخت و پذیرفت، باید همه را بپذیرد.

صورت بندی شرطی

اگر قومی در گذشته برای نصرت دین خدا به یاری انبیا برخاستند و منتظر ظهور موعود بودند،

و اگر آن موعود با ظاهری متفاوت ولی با حقیقتی یگانه نزد آنان آمد،

آنگاه اگر او را انکار کردند، کفر ورزیده اند و مورد لعنت خدا قرار می گیرند.

سوره بقره آیه ۸۹: "وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ." و از دیرباز بر کسانی که کافر شده بودند پیروزی می جستند ولی همین که آمد کسی که او را میشناختند، انکارش کردند. پس لعنت خدا بر کافران باد.

قاموس ایقان صفحه ی ۱۷۰۸: جمال قدم جل جلاله پس از ترجمه آیه بدین مضمون مطلب را شرح داده اند که در زمان موسی صاحب تورات یهودیان در ظل آن حضرت با کفار مخالفین جنگ میکردند و آرزوی فتح و پیروزی به کفار را داشتند که در ظل هدایت موسی ع به مقصود برسند و نیز در دوره عیسی صاحب انجیل مومنین به آن حضرت را کار به همین منوال بود و چون حضرت رسول ظاهر شدند یهود و نصاری با آن حضرت مخالفت کردند و به او کافر شدند یعنی کافر شدند به کسی که او را میشناختند از این آیه حکم رجعت و حشر و قیامت آشکار میشود زیرا درباره نفوسی که در زمان رسول الله بودند و او را منکر شدند میفرماید که اینها همان نفوسی بودند که در زمان موسی و عیسی علیهما السلام موسی و عیسی را شناخته بودند و به نام او جنگ و جهاد با کفار میکردند و چون موسی و عیسی آمد به آنکه قبلاً او را میشناختند به او کافر شدند و مقصود از موسی و عیسی که یهود و نصاری قبلاً او را شناخته بودند همانا حضرت رسول همان موسی و عیسی بودند و حکم رجعت از این اشاره ثابت شد و نیز مردم منکر حضرت رسول ص همان یهود و نصاری بودند که در دوره موسی و عیسی آنان را شناخته بودند و در ترویج شریعت موسی و عیسی جهاد میکردند و طلب فتح در جنگها که با دشمنان میکردند مینمودند، درباره این نفوس هم حکم رجعت ثابت شد گرچه عین ان نفوس نبودند ولی چون متصف به صفات آنان بودند درباره آنها حکم رجعت نفوس قبل صادق میاید بنابراین در این آیه قرآنی هم حکم وحدت حقیقیه موسی و عیسی و حضرت رسول ذکر شده و هم رجعت موسی و عیسی در ظهور رسول الله ثابت شد و هم رجعت نفوس دوره موسی و عیسی در دوره رسول الله ثابت گشته که این مردم از یهود و نصاری با اکه موسی و عیسی را شناخته بودند و در راه ترویج شریعت جهاد میکردند معذک در دوره رجعتشان که دوره ظهور حضرت رسول ص است موسی و عیسی را که قبلاً شناخته بودند و به آنها مومن بودند در ظهور رسول ص که رجعت موسی و عیسی بود آن حضرت را منکر شدند و به آن حضرت کافر شدند.

در تفاسیر شیعه و سنی در ذیل این آیه ی شریفه سخنانی گفته شده است که به دور از حقیقت و با تفسیر حقیقی آن در تضاد و تعارض است. مثلاً علامه طباطبایی در ذیل این آیه نوشته است: " قبل از بعثت ، کفار عرب متعرض یهود میشدند، و ایشانرا آزار می کردند، و یهود در مقابل ، آرزوی رسیدن بعثت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم می کرده اند، و می گفته اند: اگر پیغمبر ما که تورات از آمدنش خبر داده مبعوث شود، و نیز بگفته تورات به مدینه مهاجرت کند، ما را از این ذلت و از شر شما اعراب نجات میدهد. و از کلمه (کانوا) استفاده میشود این آرزو را قبل از هجرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم همواره می کرده اند، به حدی که در میان همه کفار عرب نیز معروف شده بود و معنای جمله : (فلما جائهم ما عرفوا) الخ، این است که چون بیامد آنکسی که وی را می شناختند، یعنی نشانیهای تورات که در دست داشتند با او منطبق دیدند، بآن جناب کفر ورزیدند. " و یا در تفسیر نور آمده است که: " این آیه، صحنه ی دیگری از لجاجت ها و هواپرستی های یهود را مطرح می کند که آنها بر اساس بشارت های تورات، منتظر ظهور پیامبر بودند و حتی به همدیگر نوید

پیروزی می دادند و به فرموده امام صادق علیه السلام یکی از دلایل اقامت آنها در مدینه این بود که آنها می دانستند آن شهر، محلّ هجرت پیامبر است و به همین سبب از پیش در آنجا سکنی گزیده بودند، ولی بعد از ظهور پیامبر اسلام، با آنکه نشانه های وی را موافق با آنچه در تورات بود یافتند، کفر ورزیدند. "از سیاق آیات قبلی و بعدی این آیه معلوم است که هر دو تفسیری که ذکر آن گردید باطل است چرا که اولاً در ابتدای آیه ذکر شده است که "وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ" وقتی که از جانب خداوند کتابی که مصدق آنچه نزد آنان است آمد. در اینجا ذکر میکند که کتاب قرآن، مصدق آن چیزی است که نزد آنان است یعنی مصدق تورات و انجیل است؛ پس چون چنین است لزومی ندارد که ایشان آن را انکار کنند، چرا که با آنچه میشناختند در کتاب سازگار است. و دوم آنکه در آیه اساساً ذکر نشده است از اینکه در کتاب تورات و انجیل اوصاف پیامبر اکرم آمده، بلکه منظور این است که کتاب خود و رسول خود را میشناختند، و تطابق بین ایشان و حضرت رسول اکرم بود، اما با این اوصاف حضرت رسول را انکار کردند.

تحلیل فلسفی، کلامی و هرمنوتیکی

متن فوق به یکی از نکات بنیادی در الهیات بابی و بهائی اشاره دارد: وحدت جوهری مظاهر الهی علی رغم کثرت ظاهری آنها. این اصل، که در آثار بهاء الله نیز مورد تأکید است، بدین معناست که هر پیامبر جدید، با وجود تفاوت در ظاهر (اسم، لسان، شریعت، قوم)، حامل همان نور واحد حقیقت است که در مظاهر پیشین نیز تجلی یافته بود. در نهایت، آیه مورد بحث، شاهدی قرآنی است بر اینکه رفض مظهر جدید خداوند—حتی اگر از نظر ظاهری متمایز باشد—معادل با انکار همان پیامبران پیشین است که مردم دعوی محبتشان را داشتند. به تعبیر دیگر، کفر پس از شناخت، در این بافت معنایی، همان خروج از نور به ظلمات است، و مستوجب لعن.

تأویل فلسفی-تاریخی: نظریه وحدت مظاهر و بازشناسی حقیقت

حضرت بهاء الله در این تفسیر، اصل بنیادین وحدت مظاهر را در مقابل نگرش تفکیکی و ظاهربین قرار می دهد. یعنی: پیامبر اسلام از این جهت "شناخته شده" بود، چون همان حقیقتی را با خود داشت که در موسی و عیسی تجلی کرده بود. کسانی که در انتظار پیامبر جدید بودند، درواقع به ذات حقیقت نبوت آگاه بودند، ولی وقتی حقیقت با صورت تازه آمد، به سبب تعصبات شکلی و ملاک های حسی انکار کردند. لعنت الهی در آیه، نه بر عدم شناخت ظاهری، بلکه بر انکار قلبی حقیقت وارد شده است. در اینجا حضرت بهاء الله در صدد آن است که مخاطب را از ظواهر اسمی، تاریخی، و قومی عبور داده، به سوی شناخت باطنی و الهی پیامبران سوق دهد.

بند ۱۶۰: اثبات «رجعت/بعث/حشر» به مثابه واقعه هر ظهور (رجوع ارواح در «اجساد صافیه») و التزام حجی به حکم کتاب

"حال حکم رجوع را ادراک فرما که به چه صریحی در خود فرقان نازل شده و احدی تا الیوم ادراک آن ننموده. حال چه می فرمائید؟ اگر می فرمائید که آن حضرت رجعت انبیای قبل بودند چنانچه از آیه مستفاد میشود، و همچنین اصحاب او هم رجعت اصحاب قبل خواهند بود، چنانچه از آیات مذکوره هم رجعت عباد قبل واضح و لائح است. و اگر انکار کنند بر خلاف حکم کتاب که حجّت اکبر است قائل شده‌اند. پس همین قسم حکم رجوع و بعث و حشر را در ایام ظهور مظاهر هویت ادراک نما تا رجوع ارواح مقدّسه را در اجساد صافیه منیره به عین رأس ملاحظه فرمائی و غبارهای جهل و نفس ظلمانی را به آب رحمت علم رحمانی پاک و منزّه نمائی که شاید به قوّت یزدانی و هدایت سبحانی و سراج نورانی، سبیل صبح هدایت را از شام ضلالت تمیز دهی و فرق گذاری."

Strive therefore to comprehend the meaning of "return" which hath been so explicitly revealed in the Qur'án itself, and which none hath as yet understood. What sayest thou? If thou sayest that Muhammad was the "return" of the Prophets of old, as is witnessed by this verse, His Companions must likewise be the "return" of the bygone Companions, even as the "return" of the former people is clearly attested by the text of the above-mentioned verses. And if thou deniest this, thou hast surely repudiated the truth of the Qur'án, the surest testimony of God unto men. In like manner, endeavor to grasp the significance of "return," "revelation," and "resurrection," as witnessed in the days of the Manifestations of the divine Essence, that thou mayest behold with thine own eyes the "return" of the holy souls into sanctified and illumined bodies, and mayest wash away the dust of ignorance, and cleanse the darkened self with the waters of mercy flowing from the Source of divine Knowledge; that perchance thou mayest, through the power of God and the light of divine guidance, distinguish the Morn of everlasting splendor from the darksome night of error.

حجت اکبر: بزرگترین دلیل، برهان بزرگ
مبرم: محکم، متین، قاطع
صرف تجرید: انقطاع محض، منزّه از صفات ممکنات
جوهر تفرید: جوهر یکتایی و وحدانیت

جنس استدلال/قیاس: قیاس ذوحدّین (منفصل حقیقی) با Modus Tollendo Ponens + قیاس شرطی ارشادی و تأویل تیپولوژیک (نه تناسخ).

صورت‌بندی فشرده:

P₁ (منفصل): یا (الف) رجعت انبیا و اصحاب در ظهور جدید پذیرفته می‌شود، یا (ب) انکار آن = مخالفت با «حکم کتاب/حجّت اکبر».

P₂: انکار حکم کتاب نامعقول/مردود است.

C₁ (تولید دوپوننس): پس شقّ (الف) ثابت است: رجعت در هر ظهور محقق است.

P₃ (تبیین هرمنوتیکی): رجعت = «رجوع ارواح مقدّسه» در «اجساد صافیه منیره» (سنخ واحد هوّیات در مظاهر و اصحاب)، نه بازگشت عددی همان افراد به صورت تناسخی.

C₂ (عملی): پس «رجوع/بعث/حشر» را در ایام ظهور بر این وجه ادراک کن تا به «تمییز صبح هدایت از شام ضلالت» توفیق یابی.

ساختار منطقی اول

حضرت بهاء الله با استناد به آیات قرآن، از جمله آیاتی که درباره بازگشت انبیا و اصحاب آنان سخن می گوید (مانند «وَاَنْتُمْ مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْهِحُونَ...» و نیز «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ...»)، استدلالی قیاسی بر این مبنا ارائه می کنند:

P₁. قرآن رجعت انبیا و اصحاب ایشان را تأیید می کند.

P₂. پیامبران جدید و یاران آنها، همان روح های قدیم هستند که در قالبی جدید ظاهر شده اند.

P₃. این رجعت، نه به معنای بازگشت جسمانی یا تناسخی، بلکه به معنای تجلی مجدد حقیقت و روح آن اولیاء در افراد جدید است.

C. بنابراین، حشر (برخاستن)، بعث (برانگیختن)، و رجعت (بازگشت) مفاهیمی روحانی و نمادین اند که در ایام ظهور تحقق می یابند.

صورت منطقی استدلال

P₁. در آیات کتاب الهی (قرآن) تعبیراتی چون «لَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» (سوره بقره، آیه ۸۹) آمده که بر اساس

ظاهر، دلالت دارد بر اینکه قومی در زمان رسول اکرم با «آنچه شناخته بودند» مواجه شدند، اما بدان کافر گشتند.

P₂. آنچه آنان «شناخته بودند» عبارت بود از انبیای سابق همچون موسی و عیسی، حال آنکه پیامبر اسلام با اسم و جسمی متفاوت ظاهر شده بود.

P₃. حضرت بهاء الله استنتاج می کند که مراد آیه، رجعت روحانی و هویتی همان انبیا در پیکر جدید است؛ زیرا فقط در این صورت آیه معنا می یابد و صدق می کند.

P₄. حضرت بهاء الله در ادامه استدلال می فرماید که اگر ظاهر آیات (رجعت قوم یا انبیا) را به ظاهر حسی و جسمی بگیریم، آیه بی معنا می شود یا باید قائل به کذب انبیا شویم (که باطل است).

C. پس باید پذیرفت که رجعت، نه بازگشت جسمانی، بلکه تجدد روحانی همان حقیقت در صورت جدید است. بنابراین رسول اکرم، ظهور مجدد همان حقیقت نبیین سابق است، و یاران او نیز رجعت روحانی اصحاب انبیای پیشین اند.

صورت شرطی استدلال

اگر رجعت به معنای عود روحانی همان انوار مقدسه در اجساد و اسماء جدید باشد، then صدق آیات قرآن در باب رجعت اقوام و انبیا معنا می یابد و تعارضی با واقع ندارد.

اگر رجعت به بازگشت جسمانی تفسیر شود، پس آیات قرآن (که نسبت قتل هابیل یا مخالفت با موسی را به اقوام بعدی می دهد) بی معنا یا کاذب می گردد.

بنابراین، برای حفظ معنای آیات و صدق کلام انبیاء، رجعت باید بر اساس حقیقت روحانی و نه جسمانی تفسیر شود.

تحلیل هرمنوتیکی فلسفی-الهیاتی:

در بیان حضرت باب، مفهوم رجعت به گونه ای تبیین شده که هسته ای متافیزیکی و هستی شناختی آن را در بافت الهیات قیومی توضیح می دهد. حضرت باب در فقره مورد اشاره می فرماید: «شبهه نیست که این انوار مقدسه برضای خداوند قبل کثیری مسترضی شده و همین است علو اعلی فوق هر علوی... و شبهه نیست که رجع ایشان در ظهور آخرت اعظم تر است نزد خداوند از ظهور بدء ایشان در قبل...»

در اینجا رجعت به مثابه ی تجدد حقیقت روح الهی در ظهورات متوالی تفسیر می شود، نه به معنای تکرار تاریخی یا بازگشت جسمی. حضرت باب با بیان «همان بعینه ظهور محمد است در رجع آن»، به هویت یگانگی جوهری میان نبیین تصریح می فرماید، ولی در عین حال با تعبیر «لکن چون ظاهر شده بظهور الله کل اسماء در ظل او مستدل علی الله هستند» به تغییر تجلی اسماء الهی در ظهور جدید اشاره می کنند.

بدین ترتیب رجعت روح عیسی در محمد به معنای ظهور همان جوهر قدسی در لباسی نوین است، و نه حلول یا تناسخ. رجعت علی در یاران جدید نیز بدین معناست که حقیقت روحانی اخلاص و ولایت، در اشخاص جدیدی که واجد شرایط «قرب کینونیت» شده اند، متحقق شده است. اسماء کینونیت در این فقره همان ارواح چهارده گانه اند که چون «لم یزل و لا یزال نزد عرش حق ساجد بوده و هستند» همواره در سلسله ی مظاهر حاضرند؛ ولی «با تغیر اسماء جسدیه» ظاهر می شوند.

بند ۱۶۱: «وحدتِ مظاهر» در مقامِ تجرید: واحد بودنِ «امر» ⇒ واحد بودنِ مظاهر؛ جوازِ اطلاقِ اسم/رسمِ واحد بر همهٔ رسل

"و دیگر معلوم آن جناب بوده که حاملان امانت احدیه که در عوالم ملکّیه به حکم جدید و امر بدیع ظاهر می شوند چون این اطیّار عرش باقی از سماء مشیت الهی نازل می گردند و جمیع بر امر مبرم ربّانی قیام می فرمایند لهذا حکم یک نفس و یک ذات را دارند، چه جمیع از کأس محبت الهی شاریند و از اثمار شجره توحید مرزوق. و این مظاهر حق را دو مقام مقرر است. یکی مقام صرف تجرید و جوهر تفرید. و در این مقام اگر کل را به یک اسم و رسم موسوم و موصوف نمائی باسی نیست، چنانچه می فرماید: "لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ." زیرا که جمیع مردم را به توحید الهی دعوت می فرمایند و به کوثر فیض و فضل نامتناهی بشارت می دهند و کل به خلع نبوت فائزند و به رداء مکرمت مفتخر. این است که نقطه فرقان می فرماید: "أَمَّا النَّبِيُّونَ فَأَنَا." و همچنین می فرماید: منم آدم اول و نوح و موسی و عیسی. و همین مضمون را طلعت علوی هم فرموده اند. و امثال این بیانات که مشعر بر توحید آن مواقع تجرید است از مجاری بیانات ازلیّه و مخازن لثالی علمیه ظاهر شده و در کتب مذکور گشته. و این طلعات مواقع حکم و مطالع امرند، و امر مقدّس از حجابات کثرت و عوارضات تعدّد است. این است که می فرماید: "وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ." و چون امر واحد شد البتّه مظاهر امر هم واحدند. و همچنین آنّه دین و سراج های یقین فرمودند: "أَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَ أَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ."

Furthermore, it is evident to thee that the Bearers of the trust of God are made manifest unto the peoples of the earth as the Exponents of a new Cause and the Bearers of a new Message. Inasmuch as these Birds of the Celestial Throne are all sent down from the heaven of the Will of God, and as they all arise to proclaim His irresistible Faith, they therefore are regarded as one soul and the same person. For they all drink from the one Cup of the love of God, and all partake of the fruit of the same Tree of Oneness. These Manifestations of God have each a twofold station. One is the station of pure abstraction and essential unity. In this respect, if thou callest them all by one name, and dost ascribe to them the same attribute, thou hast not erred from the truth. Even as He hath revealed: "No distinction do We make between any of His Messengers!" For they one and all summon the people of the earth to acknowledge the Unity of God, and herald unto them the Kawthar of an infinite grace and bounty. They are all invested with the robe of Prophethood, and honored with the mantle of glory. Thus hath Muhammad, the Point of the Qur'án, revealed: "I am all the Prophets." Likewise, He saith: "I am the first Adam, Noah, Moses, and Jesus." Similar statements have been made by 'Alí. Sayings such as this, which indicate the essential unity of those Exponents of Oneness, have also emanated from the Channels of God's immortal utterance, and the Treasuries of the gems of divine knowledge, and have been recorded in the scriptures. These Countenances are the recipients of the Divine Command, and the daysprings of His Revelation. This Revelation is exalted above the veils of plurality and the exigencies of number. Thus He saith: "Our Cause is but one." Inasmuch as the Cause is one and the same, the Exponents thereof also must needs be one and the same. Likewise, the Imáms of the Muhammadan Faith, those lamps of certitude, have said: "Muhammad is our first, Muhammad our last, Muhammad our all."

"این مظاهر حق را دو مقام مقرر است. یکی مقام صرف تجرید و جوهر تفرید."

تجرید، اصطلاحی در تصوف و عرفان که در مراتب پایین تر به معنای در تملک نداشتن چیزی از امور دنیوی، و خواستار نبودن پاداش اخروی در ازای ترک دنیا است، و در مراتب بالاتر به زدودن ماسوای حق (از جمله شوائب انانیت) از سّر سالک تعبیر شده است. [ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۹۸۵ م- ۱۹۹۰ م] بر این اساس، صوفیه مراتب پایین تر تجرید را برهنه شدن از أعراض و اعواض دانسته اند و آن را به دو مرتبه ظاهر و باطن تقسیم کرده اند. تجرید ظاهر همان ترک مالکیت امور دنیا است. اهل تصوف تجرید باطن را نیز نخواستن عوض و پاداش.

چه در حال و چه در آینده. در ازای آنچه ترک شده است، تعبیر کرده‌اند و برای آن نیز حکمت‌هایی برشمرده‌اند، از جمله آن که، بنده از خود چیزی ندارد که برای ترک آن طلب عوض کند؛ به علاوه، دنیا نزد اهل سلوک چندان بی‌مقدار است که آن را عوضی نیست. از سوی دیگر، آرزوی پاداش را در سر پروراندن به معنای بندگی نمودن به علتی غیر اوست، حال آن که او را باید به جهت شایستگی و وجوب حقیق عبادت کرد. از این‌روست که صوفیه بر آن باورند که سالکی که از اسارت دنیا رسته است، تنها باید شکرگزار این نعمت حق باشد و از عبادت خداوند به تجارت با او نپردازد. [آملی، محمد، نفائس الفنون، تهران، ۱۳۷۷ ش] این مقام صرف خاص پیامبران است، و بسیاری از عرفا با توجه به آیه مبارکه سوره شعرا که میفرماید "فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ" اشاره ای به مقام تجرید حضرت ابراهیم دانسته و همچنین آیه ی مبارکه در سوره طه که میفرماید "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى" را نشانه ی تجرید حضرت موسی و آیه ی شریفه ی سوره ی نجم را که میفرماید "فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ" در خصوص مقام تجرید حضرت رسول میدانند. تفرید در لغت به معنای یگانه کردن، گوشه گرفتن و تنها ماندن است. فرد چیزی است که با چیز دیگر نیامیخته باشد یا کسی است که نظیر ندارد. فرد بودن خداوند نیز به معنای یکتایی، بی مانندی، بی شریکی و بی نیازی از غیر است. تفرید را از فروع مقام توحید، و آیات "وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ" [سوره نور آیه ۲۵] و "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ" [سوره لقمان آیه ۳۰] و حدیث "سیروا، سَبَقَ الْمَفْرَدُونَ" [حدیث از رسول اکرم، ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۵، ص ۲۴۲-۲۴۳] را ناظر به مقام تفرید دانسته اند. تفرید خود بر سه قسم است، تفرید احوال، تفرید افعال و تفرید اشکال. تفرید احوال یعنی فرد شدن در احوال یعنی شخص چنان به خداوند محوّل الاحوال مشغول باشد که از احوال خود، چه در بلا و چه در نعمت، با خبر نشود. و تفرید در افعال به معنای فرد شدن در افعال است یعنی همه افعال خود را از خدا و برای خدا دانستن، پس به نفس خود اجازه عجب به افعال ندادن و از خلق عِوض نخواستن. و تفرید در اشکال نیز یعنی با هیچ انسانی یا هیچ موجودی آرام نگرفتن و تنها با حق بودن. پس تا شخص به مقام تجرید نرسد، به مقام تفرید با حق نمی‌رسد، زیرا سالک ابتدا باید در ظاهر از خلق مجرد شود، آنگاه بار دیگر در میان خلق قرار گیرد و با دل از خلق مجرد و با حق باشد. بعضی از عرفا گفته اند که تجرید، نفی غیر یا رها کردن دنیا و تفرید، نفی خود (نفس) است. بنابراین، تفرید از تجرید برتر است. [عمر بن محمد سهروردی، عوارف المعارف، ج ۱، ص ۱۹۳، ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی]

سوره بقره آیه ۲۸۵ "لَا تَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ." یعنی میان هیچ یک از پیامبران او فرق نمی گذاریم. "أَمَّا النَّبِيُّونَ فَآنَا." حدیث از حضرت رسول اکرم است که در بحار الانوار جلد ۲۵ صفحه ۱۶ ذکر شده، به این مضمون که همه ی انبیا من هستیم. کل حدیث به این شکل آمده: "فقال النبي صلى الله عليه وآله: أما النبيون فآنا، وأما الصديقون فعلي بن أبي طالب، وأما الشهداء فعمي حمزة، وأما الصالحون فابنتي فاطمة وولداها الحسن والحسين."

"منم آدم اَوّل و نوح و موسی و عیسی"

شیخ رجب بن محمد بن رجب حلی در کتاب الالفین فی وصف سادة الکونین این حدیث را آورده اند که فرموده شده است که "انا آدم الاول انا نوح و انا موسی و انا عیسی...." در خطبه البیان و خطبه الافتخاریه از حضرت امیرالمومنین هم کلمات متشابهی وجود دارد، چنانچه آمده است که فرمود: "أنا صاحب الصراط والموقف، أنا قاسم الجنة والنار بأمر ربی، أنا آدم الأول، أنا نوح الأول، أنا آية الجبار، أنا حقيقة الأسرار، أنا موريق الأشجار، أنا مونيح الثمار، أنا مفجر العيون..."

سوره قمر آیه ۵۰: "وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ." و فرمان ما جز يك بار نیست.

"أَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَ أَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ."

از احادیث است که به شکلهای متفاوت آمده است مثلاً در بحار الانوار چنین میخوانیم: وعن زيد الشحام قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ((أَتَمَّا أَفْضَلُ الْحَسَنِ أَمْ الْحُسَيْنِ؟ فَقَالَ: إِنْ فَضَّلَ أَوَّلُنَا يَلْحَقُ بِفَضْلِ آخِرِنَا، وَفَضْلُ آخِرِنَا يَلْحَقُ بِفَضْلِ أَوَّلُنَا، وَكُلُّ لَه فَضْلٍ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ جَعَلْتَ فِدَاكَ وَسَّعَ عَلَيَّ فِي الْجَوَابِ فَإِنِّي وَاللَّهِ مَا سَأَلْتُكَ إِلَّا مَرْتَدًّا، فَقَالَ: نَحْنُ مِنْ شَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ بَرَانَا اللَّهُ مِنْ طَيِّبَةٍ وَاحِدَةٍ، فَضْلُنَا مِنَ اللَّهِ، وَعِلْمُنَا مِنَ عِنْدِ اللَّهِ، وَنَحْنُ أَمْنَاؤُهُ عَلَى خَلْقِهِ، وَالدُّعَاءُ إِلَى دِينِهِ، وَالْحِجَابُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ، أَزِيدُكَ يَا زَيْدُ! قُلْتُ نَعَمْ، فَقَالَ: خَلَقْنَا وَاحِدًا، وَعِلْمُنَا وَاحِدٌ، وَفَضْلُنَا وَاحِدٌ، وَكُنَّا وَاحِدًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، فَقَالَ: أَخْبَرَنِي بَعْدَ تَكْمٍ، فَقَالَ: نَحْنُ إِثْنَا عَشَرَ هَكَذَا حَوْلَ عَرْشِ رَبِّنَا عَزَّ وَجَلَّ فِي مَبْتَدَأِ خَلْقِنَا أَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ، وَأَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ، وَآخِرُنَا مُحَمَّدٌ)) (بحار الأنوار ج ۲۵ ص ۳۶۳).

همچنین میخوانیم: "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ" (بهارالانوار، ج ۲۶، ص ۱۶)

در کتاب بدیع صفحه ۱۵۲ میفرمایند: "مظاهر احدیه از جهتی متحد و از جهتی به ظهورات مختلفه ظاهر. از آن جهت کل از مشرق امر مشرق و من عندالله تکلم نموده و کل به تبلیغ ناس مامور گشته اند، کل واحد بوده. این است که میفرماید: لا نفرق بین احد منهم... و اگر به دیده بصیرت ملاحظه نمائی، فوالله الذی لا اله الا هو، که کل را به حقیقت واحده و ظهور واحد و حرکت واحد و فعل واحد و شریعت واحده و اسم واحد مشاهده نمائی.... آیا ندیده ای که میفرمایند اگر صد هزار مرتبه شمس طالع شود یک شمس بوده و خواهد بود و میفرماید همین قسم به مظاهر احدیه ملاحظه نمائید. بدان که در تجلی دو نظر ملحوظ... به نظری مکرر و به نظری غیر مکرر. و این دو نظر منسوب به تجلیات ظاهریه ملکیه است و نفس اجلی در مقرر خود مقدس از این دو نظر بوده و خواهد بود. ولیکن ادراک این مقام قدری مشکل." و مجدداً در همین کتاب صفحه ۲۰۶ میفرمایند: "یا قوم انی نفسه و هو نفسی..." یعنی "ای مردم، او (حضرت نقطه اولی) خود من است و من خود اویم."

حضرت عبدالبهاء در مفاوضات مبارک میفرمایند: "در مظاهر ظهور سه مقام است: اول حقیقت جسمانی... ثانی حقیقت شاخصه، یعنی نفس ناطقه... ثالث ظهور ربانی... مقام ثالث ظهور فیض الهی است، جلوه ی قدیم است و اشراق انوار حی قدیر." و نیز میفرمایند: "مقام ثالث ظهور کلی الهی و جلوه ی ربانی کلمه الله است و فیض ابدی است و روح القدس است، آن نه اول است و نه آخر، چه اولیت و آخریت بالنسبه به عالم امکان است نه بالنسبه به عالم حق. اما عند الحق اول عین آخر است و آخر عین اول است... حقیقت نبوت کلمه الله و مظهریت کامله است. بدایتی نداشته و نهایتی ندارد ولی اشراقش متفاوت."

جنس استدلال/قیاس: قیاس مساوات ($A = B$ و $B = C \Rightarrow A = C$) به همراه اثبیم تعریفی؛ مؤید به استناد نقلی.

«نخستین استدلال – از آیه "فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به"»

صورت منطقی استدلال:

- P₁. آیه می گوید: چون آنچه را شناختند بر آنان آمد، کفر ورزیدند.
- P₂. مراد از «آنچه را شناختند»، انبیای پیشین است (مانند موسی و عیسی).
- P₃. پیامبر اسلام با نام، زبان، شریعت و قومی دیگر ظاهر شد.
- P₄. از لحاظ تاریخی، قوم پیامبر اسلام با قوم موسی و عیسی متفاوت اند.
- P₅. پس نسبت دادن "کفر به آنچه شناختند" (یعنی کفر به عیسی و موسی) به قوم پیامبر اسلام، در ظاهر بی معناست.
- P₆. تنها تفسیر معقول آن است که حقیقت روحانی عیسی و موسی در پیامبر اسلام رجعت کرده است.
- C. بنابراین، این آیه تنها در صورتی معنا دارد که پیامبر اسلام، رجعت حقیقت همان انبیای پیشین باشد، نه بازگشت جسمانی آنها.

صورت شرطی:

اگر پیامبر اسلام رجعت روحانی حقیقت انبیای سابق باشد، پس صدق آیه «فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به» معنا دارد و قابل دفاع است. اگر پیامبر اسلام شخصی متفاوت با حقیقت روحانی انبیای پیشین باشد، پس آیه فوق نسبت نادرستی به قوم آن زمان داده و معنا ندارد. نتیجتاً، تنها تفسیر قابل قبول برای رجعت، تفسیر روحانی و وجودی آن است، نه جسمانی.

«دومین استدلال – از آیه "قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات..."»

صورت منطقی استدلال:

- P₁. قوم زمان پیامبر از او خواستند مانند هابیل، قربانی دهد و آتش از آسمان آن را بسوزاند.
- P₂. پیامبر پاسخ داد که انبیای پیشین چنین معجزاتی آوردند، ولی شما آنان را کشتید.

- P₃. ظاهر این آیه نشان می‌دهد که قوم زمان پیامبر، همان قاتلان انبیای پیشین بودند.
- P₄. ولی از نظر تاریخی، مردم آن زمان نمی‌توانستند قاتل انبیای پیش از خود بوده باشند.
- P₅. اگر پیامبر واقعاً چنین نسبتی می‌دهد، باید رجعت روحانی آن اقوام را مفروض بگیریم.
- P₆. از نظر بهاء‌الله، جوهر و حقیقت اشقیاء در هر ظهور عود می‌کند و همان حقیقت است که انبیای هر دوره را شهید می‌کند.
- C. پس قوم پیامبر رجعت حقیقت قوم اشقیای پیشین‌اند، و در هر ظهور، همان ارواح ظلمانی در هیئت‌های جدید باز می‌گردند.

صورت شرطی:

اگر قوم زمان پیامبر، رجعت حقیقت اشقیای سابق باشند،
 پس آیه «فَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ لَكَ نَصْرٌ مِنْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» کاملاً معنا پیدا می‌کند.
 اگر قوم زمان پیامبر هیچ ارتباط روحانی با قاتلان انبیای پیشین نداشته باشند،
 پس نسبت قتل در این آیه ناروا و بی‌اساس است.
 نتیجتاً، آیه مذکور بر رجعت اشقیاء دلالت دارد، و نه صرف تکرار تاریخی یا تمثیلی.

تحلیل هرمنوتیکی-فلسفی

گفتیم که حضرت باب مفاهیم «رجعت»، «هویت روحانی»، و «اسماء کینونیه» را با دقت فلسفی و عرفانی بسیار بلندی تبیین می‌کنند. نکات کلیدی از فقره عبارت‌اند از:

ثبوت ازلی رضای الهی نسبت به انوار مقدسه، که پیش از خلق اشیاء راضی شده‌اند (برهان بر تقدم وجودی حقیقت ولایت بر مظاهر خلقی)؛ رجعت انوار مقدسه در ظهور آخرت بر ظهور بدوی آنان ترجیح دارد (مفهوم «کمال نهایی» به مثابه‌ی غایت ظهور)؛ تغییر اسماء جسدیه ولی ثبات اسماء کینونیه که دالّ بر ذات الهی‌اند؛ چهارده نفس مقدسه به‌عنوان حاملان ولایت و وسائط هدایت، در هر عصر رجعت دارند، اما در قالبی نو؛ قرب کینونی و امکان حضور در حضرت الهی تنها برای آن ارواح است که نسبت وجودی با حق یافته‌اند، نه بر اساس ظاهر یا شریعت.

از این رو، در مطابقت با تحلیل حضرت بهاء‌الله، می‌توان گفت که حقیقت محمد، رجعت وجودی عیسی است؛ و حقیقت علی در یاران مخلص و موحد ظهور یافته است.

اما برخلاف تفسیر ساده‌انگار که فقط مشابهت در صفات را رجعت می‌پندارد، حضرت باب بر وحدت حقیقی و وجودی تأکید دارند؛ یعنی رجعت آن‌ها در وجود، اسماء و قرب الهی تحقق می‌یابد، نه در ظاهر حسی یا نسب خانوادگی.

بند ۱۶۲: «وحدتِ مظاهر» و صدقِ «رجعت» در انبیا و اولیا؛ نمونه توضیحی با «حیاتِ جدید» در ایمانِ نوحی

"باری، معلوم و محقق آن جناب بوده که جمیع انبیاء هیاکل امرالله هستند که در قمائن مختلفه ظاهر شدند. و اگر به نظر لطیف ملاحظه فرمائی همه را در یک رضوان ساکن بینی و در یک هوا طائر و بر یک بساط جالس و بر یک کلام ناطق و بر یک امر آمر. این است اتحاد آن جواهر وجود و شمس غیر محدود و معدود. پس اگر یکی از این مظاهر قدسیه بفرااید: من رجوع کل انبیاء هستم، صادق است. و همچنین ثابت است در هر ظهور بعد، صدق رجوع ظهور قبل. و چون رجوع انبیاء موافق و مطابق آیات و اخبار ثابت شد رجوع اولیاء هم ثابت و محقق است. و این رجوع اظهر از آن است که به دلیل و برهان محتاج شود. مثلاً ملاحظه فرمائید از جمله انبیاء نوح بود که چون مبعوث به نبوت شد و به قیام الهی بر امر قیام فرمود هر نفسی که به او مؤمن و به امر او مذعن شد او فی الحقیقه به حیات جدید مشرف شد. و در حق او صادق می آمد حیات بدیع و روح جدید، زیرا که او قبل از ایمان به خدا و اذعان به مظهر نفس او کمال علائق را به اموال و اسباب متعلقه به دنیا از قبیل زن و فرزند و اطعمه و اشربه و امثال ذلک داشته به قسمی که اوقات لیل و نهار را مصروف بر اخذ زخارف و اسباب تعیش داشته و همت در تحصیل اشیای فانیه گماشته. و از این مراتب گذشته، قبل از ورود در لجه ایمان به حدودات آباء و اجداد و اتباع آداب و شرائع ایشان چنان راسخ و محکم بود که اگر حکم به قتل او می شد شاید رضا می داد و راضی بر تغییر حرفی از امور تقلیدی که در میان قوم بود نمی شد. چنانچه همه قوم نداء "إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أَمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ." برآوردند."

It is clear and evident to thee that all the Prophets are the Temples of the Cause of God, Who have appeared clothed in divers attire. If thou wilt observe with discriminating eyes, thou wilt behold them all abiding in the same tabernacle, soaring in the same heaven, seated upon the same throne, uttering the same speech, and proclaiming the same Faith. Such is the unity of those Essences of being, those Luminaries of infinite and immeasurable splendor. Wherefore, should one of these Manifestations of Holiness proclaim saying: "I am the return of all the Prophets," He verily speaketh the truth. In like manner, in every subsequent Revelation, the return of the former Revelation is a fact, the truth of which is firmly established. Inasmuch as the return of the Prophets of God, as attested by verses and traditions, hath been conclusively demonstrated, the return of their chosen ones also is therefore definitely proven. This return is too manifest in itself to require any evidence or proof. For instance, consider that among the Prophets was Noah. When He was invested with the robe of Prophethood, and was moved by the Spirit of God to arise and proclaim His Cause, whoever believed in Him and acknowledged His Faith was endowed with the grace of a new life. Of him it could be truly said that he was reborn and revived, inasmuch as previous to his belief in God and his acceptance of His Manifestation, he had set his affections on the things of the world, such as attachment to earthly goods, to wife, children, food, drink, and the like, so much so that in the daytime and in the night-season his one concern had been to amass riches and procure for himself the means of enjoyment and pleasure. Aside from these things, before his partaking of the reviving waters of faith, he had been so wedded to the traditions of his forefathers, and so passionately devoted to the observance of their customs and laws, that he would have preferred to suffer death rather than violate one letter of those superstitious forms and manners current amongst his people. Even as the people have cried: "Verily we found our fathers with a faith, and verily, in their footsteps we follow."

قمائن: جمع قمیص، پیراهن ها

آمر: امر کننده، دستور دهنده

اظهر آشکار تر

متعلقه: آویخته، در آویزنده

تعیش: زندگانی، معیشت، عیش و عشرت

لجه: آب زیاد، جمعیت زیاد
اتباع: پیروی کردن

سورخ زخرف آیه ۲۳: "إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ." یعنی ما پدران خود را بر آئینی یافته ایم و ما از روش و آثار ایشان پیروی میکنیم.

کل آیه به این شکل است: "و كذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امه و انا على اثارهم مقتدون"

علامه طباطبایی در تفسیر خود مینویسد: "یعنی تمسک به تقلید اختصاص به اینان ندارد، بلکه، عادت دیرینه امت های مشرک گذشته نیز بوده. و ما قبل از تو به هیچ قریه ای رسول نذیری یعنی پیامبری نفرستادیم، مگر آنکه توانگران اهل آن قریه هم به همین تقلید تشبث جستند، و گفتند: (ما اسلاف و نیاکان خود را بر دینی یافتیم، و همان دین را پیروی می کنیم، و از آثار پدران دست برنمی داریم، و با آن مخالفت نمی کنیم). و اگر در آیه مورد بحث این کلام را تنها از توانگران اهل قریه ها نقل کرده، برای این است که اشاره کرده باشد به اینکه طبع تنعم و نازپروردگی این است که وادار می کند انسان از بار سنگین تحقیق شانه خالی نموده، دست به دامن تقلید شود."

جنس استدلال/قیاس: ۱) قیاس مساوات/هویت (وحدت «امر» ⇒ وحدت مظاهر ⇒ صدق «رجوع کل» برای هر مظهر)، ۲) قیاس تمثیلی تیپولوژیک (par pari ratione) برای سرایت حکم رجعت از انبیا به اولیا، ۳) استدلال اِنّی/تبیینی با مثال نوح (تبدیل وجودی مؤمن = «حیات جدید/روح جدید»).

(وحدت هویت انبیاء در مظاهر مختلف)

صورت منطقی:

- P₁. جمیع انبیاء «هیكل امرالله» هستند که در «قماص مختلفه» ظاهر شده اند.
P₂. آنان همه در یک رضوان ساکن اند، در یک هوا طائر، بر یک بساط جالس، و بر یک کلام ناطق اند.
P₃. این توصیف از اتحاد وجودی ایشان، حاکی از آن است که تعدد ظاهری مانع از وحدت حقیقی نیست.
P₄. پس اگر یکی از مظاهر قدسیه بفرماید «من رجوع کلّ انبیاء هستم»، صادق است.
P₅. در هر ظهور، مظهر جدید در حقیقت همان حقیقت انبیای پیشین است.
C. صدق رجعت انبیاء در ظهور مظاهر بعد، امری محقق و مطابق با واقع است، حتی اگر اسم، شریعت یا قوم متفاوت باشد.

صورت شرطی:

اگر هویت حقیقی همه انبیاء یکی است و در قوالب مختلف ظاهر می شوند، پس ادعای رجعت توسط هر مظهر جدید، صادق و راستین است.
اگر تفاوت در اسم، قوم و ظاهر باعث تفاوت در حقیقت باشد، پس ادعای وحدت و رجعت کذب خواهد بود.
نتیجتاً، حقیقت پیامبر جدید، همان حقیقت نبوت پیشین است و رجعت، یک امر واقعی و هستی شناسانه است، نه مجازی یا ادبی.

(رجعت اولیاء و مؤمنین)

صورت منطقی:

- P₁. رجعت انبیاء به آیات و اخبار ثابت شده است.
P₂. همانگونه که انبیاء رجعت می کنند، رجعت اولیاء نیز لازم است، زیرا آنان حاملان امر انبیاء هستند.
P₃. مثال نوح نشان می دهد که مؤمنین واقعی در اثر ایمان، به حیات جدید مشرف می شوند.
P₄. این حیات جدید، تغییر بنیادی در وجود فرد است، نه صرفاً پذیرش یک شریعت.
P₅. پیش از ایمان، انسان به دنیا، عادات قومی، و تقلیدات خانوادگی وابسته است.
P₆. ایمان، او را از این وابستگی ها رها کرده و با روح جدیدی زنده می کند.
C. پس مؤمن واقعی، در حقیقت همان اولیاء پیشین است که در قالب جدید و با حیات جدید رجعت یافته است.

صورت شرطی:

اگر ایمان به مظهر جدید انسان را از حیات تقلیدی و دنیایی رها کرده و به حیات حقیقی برساند، پس مؤمن جدید، رجعت اولیاء پیشین است، زیرا همان روح در لباس تازه‌ای زنده شده است. اگر ایمان، تنها یک تغییر ظاهری باشد و هویت وجودی انسان را تغییر ندهد، پس نمی‌توان گفت مؤمنین رجعت یافته‌اند. نتیجتاً، رجعت اولیاء در حقیقت به معنای تولد روحانی مجدد در ظهور جدید است.

تحلیل هرمنوتیکی-فلسفی

این فقره از حضرت بهاء‌الله بر مبنای دو اصل کلیدی شکل می‌گیرد:

وحدت وجودی مظاهر الهی؛

تولد روحانی انسان از طریق ایمان.

در سطح نخست، حضرت بهاء‌الله تصویری وجودی و کاملاً غیرفردگرایانه از نبوت ارائه می‌دهد. مظاهر مقدسه نه افراد مختلف بلکه تجلیات گوناگون یک حقیقت واحد هستند. توصیف «در یک رضوان ساکن»، «در یک هوا طائر»، و «بر یک کلام ناطق» تمثیل‌هایی ontological است که وحدت ماورای صور و اسماء را نمایش می‌دهند. در چنین نگاهی، «رجعت» به معنای بازگشت روح یا هویت فردی نیست، بلکه ظهور حقیقت واحد الهی در شکل و زبان متفاوت است. در سطح دوم، همین الگو به مؤمنان و اولیاء نیز تسری می‌یابد. حضرت بهاء‌الله با آوردن مثال از قوم نوح، نحوه رجعت اولیاء را در تغییر کامل بنیادهای وجودی فرد تبیین می‌کند. مؤمن واقعی، آن‌کس نیست که شریعت را بپذیرد، بلکه آن‌است که روح جدید یافته و حیات بدیع در او ظهور یابد. ایمان، تبدیل است نه اضافه. از این منظر، رجعت نه تکرار تاریخی، نه تناسخ، و نه بازگشت جسمانی است، بلکه استعلای جوهر هویت انسانی از حالت تقلیدی و دنیوی به ساحت قرب و معرفت الهی است.

بند ۱۶۳: دگرگونی وجودی مؤمنان (ترکِ ما سِوی و جانبازی) به مثابه نشانه «خلقِ جدید/رجوع».

"و همین گروه، با همه این حجابات محدوده و حدودات مذکوره به مجرد اینکه صهبای ایمان را از کأس ایقان از ایادی مظاهر سبحان می نوشیدند بالمرّه تقلیب می شدند به قسمی که از زن و فرزند و اموال و ائقال و جان و ایمان بلکه از کلّ ما سِوی می گذشتند و به قسمی غلبات شوق الهی و جذبات ذوق صمدانی ایشان را اخذ می نمود که دنیا را و آنچه در آن هست به پرکاهی ندانسته. آیا حکم خلقِ جدید و رجوع در اینها نمی شود؟ و همچنین ملاحظه شد که این نفوس قبل از فوز به عنایت بدیع جدید الهی جان خود را به صد هزار حیل و تدبیر از موارد هلاکت حفظ می نمودند به قسمی که از خاری احتراز می جستند و از روباهی فی المثل فرار می نمودند. و بعد از شرف به فوز اکبر و عنایت عظمی صد هزار جان رایگان انفاق می فرمودند، بلکه نفوس مقدّسشان از قفس تن بیزار و یک نفر از این جنود در مقابل گروهی مقاتله می نمود. مع ذلک چگونه می شود که اگر این نفوس همان نفوس قبل باشند این گونه امورات که مخالف عادات بشریّه و منافی هوای جسمانیّه است از ایشان ظاهر شود؟"

These same people, though wrapt in all these veils of limitation, and despite the restraint of such observances, as soon as they drank the immortal draft of faith, from the cup of certitude, at the hand of the Manifestation of the All-Glorious, were so transformed that they would renounce for His sake their kindred, their substance, their lives, their beliefs, yea, all else save God! So overpowering was their yearning for God, so uplifting their transports of ecstatic delight, that the world and all that is therein faded before their eyes into nothingness. Have not this people exemplified the mysteries of "rebirth" and "return"? Hath it not been witnessed that these same people, ere they were endued with the new and wondrous grace of God, sought through innumerable devices to ensure the protection of their lives against destruction? Would not a thorn fill them with terror, and the sight of a fox put them to flight? But once having been honored with God's supreme distinction, and having been vouchsafed His bountiful grace, they would, if they were able, have freely offered up ten thousand lives in His path! Nay, their blessed souls, contemptuous of the cage of their bodies, would yearn for deliverance. A single warrior of that host would face and fight a multitude! And yet, how could they, but for the transformation wrought in their lives, be capable of manifesting such deeds which are contrary to the ways of men and incompatible with their worldly desires?

بالمرّه: به کلی، به تمامه

تقلیب: منقلب شدن، دگرگون شدن، وارون کردن

ائقال: جمع ثَقُل، ثِقْل، بارهای گران، گران بها، أسباب

غلبات: غلبه کردن، چیره شدن

فوز: پیروزی، رستگار شدن، رهایی

در سوره ی ممتحنه آیه ی سوم نیز چنین میخوانیم: "لَنْ تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ" یعنی: هرگز روز قیامت خویشان و فرزندان شما (اگر مؤمن نباشند) هیچ سودی برایتان ندارند که در آن روز خدا میان شما به کلی جدایی می افکند و خدا به هر چه کنید بیناست.

همچنین در سوره ی عبس از آیه ی ۳۴ تا ۳۷ میخوانیم: "يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ" روزی که آدمی از برادرش و از مادرش و پدرش و از همسرش و پسرانش می گریزد. در آن روز هر کسی از آنان را کاری است که او را به خود مشغول می دارد.

و البته چه بسیار از این دست آیات که اشاره به یوم قیامت دارد که در آن کسان به کار آدمی نمایند و در آن روز هر کس به کار خویش مشغول است. و اگر به درستی و با فهمی که پیشتر از معنای قیامت داده شد به این آیات بنگریم، پی به این نکته خواهیم بُرد که فی الواقع حضرت بهالله در این بند، اشاره به همین اشخاص از مومنین میکنند که از "زن و فرزند و اموال و ائقال و جان و ایمان بلکه از کلّ ما سِوی می گذشتند و به قسمی غلبات شوق الهی و جذبات ذوق صمدانی ایشان را اخذ می نمود که دنیا را و آنچه در آن هست به پرکاهی ندانسته" و حضرت بهالله میفرمایند که حکم خلقِ جدید بر ایشان متواتر

میشود چنانچه در قران میخوانیم: " أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَئِشًا يُذْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ " آیا در نیافته ای که خدا آسمانها و زمین را به حق آفریده اگر بخواهد شما را می برد و خلق تازه ای می آورد. و همچنین: " أَفَعَيِّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ " آیا در آفرینش نخستین درمانده بودیم؟ [هرگز]، بلکه ایشان از آفرینش جدید شك و شبهه دارند. و همچنین میفرمایند: " إِنَّ يَئِشًا يُذْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ " و اگر بخواهد شما را می ب رد و خلقی نو می آورد.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس استثنائی متصل / قیاس خلف: اگر همان نفوس پیشین (بی خلق جدید/رجوع) می بودند ⇒ افعال خلاف عادات بشری صادر نمی شد؛ اما صادر شد ⇒ پس خلق جدید/رجوع تحقق یافته است.
 قیاس اقترانی (از اثر به مؤثر): آثار محسوس انقلاب عملی ⇒ علت باطنی/وجودی نو.
 استقراء ناقص/مشاهده تاریخی: شواهد فراوان از ایثار جان/ترک علایق.

صورت بندی فشرده:

P1: اگر «رجوع/خلق جدید» رخ نداده باشد ⇒ رفتارهای ضد عادت بشری (ایثار جان، اعراض تام از زن/فرزند/مال، مقابله فرد با گروه) پدید نمی آید.
 P2: این رفتارها بالفعل در مؤمنان پس از ایمان پدید آمد («تقلیب بالمزه»، «صد هزار جان رایگان انفاق...»).
 C: پس «رجوع/خلق جدید» در این نفوس محقق است.

مواد قضایا:

P1 = مقبولات/تحلیل مفهومی-روان شناختی درباره قوه عادت و بقاء ملکات مگر به علت اقوی (حدسیات عرفانی در باب «جذبات ذوق صمدانی».)
 P2 = محسوسات/مجزبات و مشهورات تاریخی (نمونه های جانبازی و ترک ما سوی).
 صناعت: جدلی-تبیینی مؤید به استقراء.

صورت بندی منطقی استدلال

(تبدیل وجودی و خلق جدید)

P1. افرادی که به واسطه ی حجابات و تعلقات دنیوی محدود بودند، با نوشیدن صهبای ایمان از مظاهر الهی، دگرگون می گردند.
 P2. این دگرگونی به گونه ای است که آنان از جان، مال، فرزند، و همه ی مظاهر دنیوی می گذرند.
 P3. غلبات شوق الهی و جذبات ذوق ربانی در وجودشان چنان نفوذ می کند که دنیا برایشان بی ارزش می شود.
 P4. چنین تحولی، انقلابی تام در ساحت وجودی ایشان است که با عادات بشری و گرایش های نفسانی ناسازگار است.
 C. پس این افراد با فوز به ایمان حقیقی، مشمول «خلق جدید» و در حقیقت رجعت یافتگان اند.

صورت شرطی

اگر انسان در اثر ایمان از همه ی علایق و دلبستگی های دنیوی گذشته و با شوق الهی چنان متحول شود که دنیا برایش بی ارزش گردد،
 پس این انسان به حقیقت تازه ای دست یافته و مشمول خلق جدید و رجعت است.
 اگر ایمان فقط تغییر نظری یا صوری باشد،
 پس چنین تحولی بنیادی ممکن نخواهد بود.
 نتیجتاً، ایمان حقیقی مبدأ تولدی نوین است و فرد را به مرتبه ای دیگر از وجود ارتقا می دهد، که همان حقیقت رجعت است.

صورت منطقی

(معیار رجعت، تحول کیفیت جان است، نه بازگشت جسم)

- P₁. پیش از ایمان، این افراد حتی از خاری یا روباهی پرهیز می‌کردند و جان خود را با تدبیر بسیار حفظ می‌نمودند.
- P₂. پس از ایمان، با رضای تام، هزار جان می‌دهند و با رشادت به میدان مقاتله می‌روند.
- P₃. این امر، بر خلاف عادات بشری و طبیعی است.
- P₄. اگر ایشان همان افراد قبلی باشند، چنین دگرگونی خلاف طبع و عقل به نظر می‌رسد، مگر آن‌که نوعی تولد وجودی و رجعت روحانی در کار باشد.
- C. بنابراین، این نفوس در حقیقت همان نفوس سابق نیستند، بلکه رجعت‌یافتگان‌اند با جانی دیگر.

صورت شرطی

اگر انسانی که از مرگ و خطر پرهیز می‌کرد، پس از ایمان، مشتاقانه جان خویش را فدای راه الهی می‌نماید، پس نوع وجود او تغییر یافته و با نفس سابق یکسان نیست.

اگر این افراد همان نفوس قبل باشند و فقط نام یا موقعیت اجتماعی‌شان عوض شده باشد، پس این شدت فداکاری غیرقابل تبیین خواهد بود.

نتیجتاً، این افراد در اثر ایمان رجعت یافته‌اند و جان جدیدی در آن‌ها حلول کرده است.

تحلیل هرمنوتیکی-فلسفی

حضرت بهاء‌الله در این بیان، تحولی درونی و وجودی را تبیین می‌فرمایند که شالوده‌ی نظریه‌ی رجعت در نظام معنایی و هستی‌شناختی ایشان است. رجعت در اینجا به معنای بازگشت عددی نفس یا تناسخ نیست، بلکه دلالت دارد بر تحقق یک «شهود معنوی مجدد» در کالبد تازه، یا به عبارتی تولد روحانی.

ایمان، در نظر حضرت بهاء‌الله، صرفاً پذیرش اصولی عقیدتی نیست، بلکه نیرویی است که حقیقتاً ماهیت انسان را دگرگون می‌سازد. آن‌کس که پیش‌تر در بند ترس و دنیا بود، در پرتوی ایمان، به انسانی تبدیل می‌شود که هستی خود را به ندا و شوق الهی می‌سپارد. این دگرگونی، نشانه‌ی ورود او به مدار وجودی جدیدی است که با تعبیر «خلق جدید» و «رجعت» بیان می‌شود.

از منظر هستی‌شناختی، ایمان همان نیرویی است که «نفس مألوف» را به «نفس موهوب» تبدیل می‌کند. چنین تبدیلی، آن‌گونه که حضرت بهاء‌الله توصیف می‌کنند، فقط در پرتوی تقرب به مظهر الهی ممکن است و بدون شرب از «کأس ایقان» که توسط «ایادی مظاهر سبحان» داده می‌شود، محال است.

در این معنا، رجعت صرفاً توصیف یک تجربه‌ی دینی نیست، بلکه بیانگر یک تغییر وجودی در هستی فردی انسان است — و از همین‌روست که حضرت می‌فرمایند: «چگونه می‌شود این نفوس همان نفوس قبل باشند؟»

بند ۱۶۴: ضرورت «تغییر/تبدیل الهی (اکسیر)» به مثابه علت انقلاب وجودی مؤمن

"باری، این مطلب واضح است که بدون تغییر و تبدیل الهی محال است این قسم آثار و افعال که به هیچ وجه شباهت به آثار و افعال قبل ندارد از ایشان ظاهر شود و در عرصه کون بوجود آید. چنانچه اضطرابشان به اطمینان تبدیل می شد و ظن به یقین تغییر می یافت و خوف به جرئت مبادله می گشت. این است شأن اکسیر الهی که در یک حین عباد را تقلیب می فرماید."

It is evident that nothing short of this mystic transformation could cause such spirit and behavior, so utterly unlike their previous habits and manners, to be made manifest in the world of being. For their agitation was turned into peace, their doubt into certitude, their timidity into courage. Such is the potency of the Divine Elixir, which, swift as the twinkling of an eye, transmuteth the souls of men!

مبادله: عوض کردن، بدل کردن
اکسیر: جوهری گدازنده که ماهیت اجسام را تغییر میدهد.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی متصل بر مبنای ضرورت (پس از اخذ عکس نقیض: اثر $\Rightarrow$ علت) و اجرای Modus Ponens؛ همراه با برهان اِنی (از اثر به مؤثر).

صورت بندی فشرده:

$P1: -T \rightarrow -E$ (اگر «تبدیل الهی» رخ ندهد $\Rightarrow$ این «آثار متضاد با سابق» پدید نمی آید).
 $E \rightarrow T$ (عکس نقیض).

$P2: E$ (در این یوم، آثار متضاد بالفعل پدید آمده: اضطراب $\rightarrow$ اطمینان، ظن $\rightarrow$ یقین، خوف $\rightarrow$ جرأت).
 $C: T \Rightarrow$ «تبدیل/اکسیر الهی» تحقق یافته است (خلق جدید/تقلیب اِنی).
مواد قضایا:

$P1 =$ حدسیات/مشهورات روان شناختی-الهیاتی درباره بقاء ملکات مگر به علت اقوی؛ $P2 =$ مشاهده/مقبولات نقلی؛
نتیجه = تبیین علی-الهیاتی.

صورت بندی منطقی استدلال

(امکان تبدیل نفس در پرتوی اکسیر الهی)

P_1 . اعمال و رفتار جدید اهل ایمان، هیچ شباهتی با رفتار و حالات سابق آنها ندارد.
 P_2 . این تغییرات چون از سنخ عادات بشری نیست، بدون تأثیر قوه ای متعالی، ممکن نمی باشد.
 P_3 . این قوه متعالی همان اکسیر الهی است که عباد را در لحظه ای تقلیب می فرماید.
 C . پس این دگرگونی های وجودی و افعال جدید فقط از راه اکسیر الهی ممکن است، و خود نشان از تحولی وجودی در فرد دارد.

صورت شرطی

اگر افعال و حالات جدید مؤمنان شباهتی با حالات سابق ندارد و به کلی متحول شده اند، و اگر این تحولات در یک لحظه از طریق ایمان به ظهور الهی رخ می دهد، پس فقط اکسیر الهی می تواند سبب این تحول شود، و نتیجتاً این تحول، رجعتی روحانی و خلق جدید است.

بند ۱۶۵: تمثیل تبدیل «نحاس» به «ذهب» به منزله الگوی تبدل از نقص به کمال با رفع مانع
 "مثلاً در ماده نحاسی ملاحظه فرمائید که اگر در معدن خود از غلبه یبوست محفوظ بماند در مدت هفتاد سنه به مقام
 ذهبی می رسد. اگر چه، بعضی خود نحاس را ذهب می دانند که به واسطه غلبه یبوست مریض شده و به مقام خود
 نرسیده."

For instance, consider the substance of copper. Were it to be protected in its own mine from becoming solidified, it would, within the space of seventy years, attain to the state of gold. There are some, however, who maintain that copper itself is gold, which by becoming solidified is in a diseased condition, and hath not therefore reached its own state.

جنس استدلال/قیاس: قیاس تمثیلی (analogical) با یک شرطی ضمنی؛ صناعی: خطابی-تعلیمی (نه برهانی).
 صورت بندی منطقی:

P₁: اگر ماده نحاس از «غلبه یبوست» محفوظ بماند و زمان مقتضی طی شود ⇒ به «مقام ذهبی» می رسد.
 P₂: نزد بعضی، «نحاس» = ذهب بیمار/نارس است که به سبب یبوست به کمال خود نرسیده.
 C: پس «نقص فعلی» با رفع مانع و استکمال، به «کمال نوعی» تبدیل پذیر است. (غرض: صورت تمثیلی امکان تبدل/ترقی، نه ادعای فیزیکی برهانی.)

بند ۱۶۶: اکسیر کامل که «نحاس» را در آن واحد به «ذهب» می گرداند؛ تشخیص هویت با «محک» (معیار صفات)
 "باری، در هر حال اکسیر کامل ماده نحاسی را در آنی به مقام ذهبی می رساند و منازل هفتاد ساله را به آنی طی نماید. آیا آن
 ذهب را بعد می توان گفت که نحاس است و یا به عالم ذهبی نرسیده و حال آنکه محک در میان است و صفات ذهبی را از
 نحاسی معین و واضح می نماید."

Be that as it may, the real elixir will, in one instant, cause the substance of copper to attain the state of gold, and will traverse the seventy-year stages in a single moment. Could this gold be called copper? Could it be claimed that it hath not attained the state of gold, whilst the touchstone is at hand to assay it and distinguish it from copper?

"باری، در هر حال اکسیر کامل ماده نحاسی را در آنی به مقام ذهبی می رساند و منازل هفتاد ساله را به آنی طی نماید. آیا آن
 ذهب را بعد می توان گفت که نحاس است و یا به عالم ذهبی نرسیده و حال آنکه محک در میان است و صفات ذهبی را از
 نحاسی معین و واضح می نماید."

جنس استدلال/قیاس:
 قیاس تمثیلی (کیمیا → خلق جدید روحانی)،
 به همراه اقترانی تعریفی/معیاری + شرطی متصل (Modus Ponens) و خوانش معکوس به Modus Tollens.

صورت بندی منطقی استدلال (مثال نحاس و ذهب)
 P₁: مادهی نحاس اگر از غلبه یبوست محفوظ بماند، در طول زمان به ذهب تبدیل می شود.
 P₂: ذهب بالقوه در نحاس وجود دارد، ولی مانع درونی (یبوست) مانع ظهور آن است.
 P₃: ایمان مانند رفع آن یبوست است که امکان بروز مقام ذهبی را فراهم می سازد.
 C: بنابراین، انسان بالقوه دارای حقیقی طلایی است که با تصفیه و تقلیب الهی بالفعل می شود.
صورت شرطی استدلال:

اگر نحاس با رفع موانع داخلی به ذهب تبدیل می شود،
 و اگر ایمان همانند رفع آن مانع در انسان است،
 پس ایمان موجب تبدیل جوهری انسان از حالت ناخالص به حالت خالص می شود،

و نتیجتاً، انسان با ایمان به مرحله‌ای از وجود می‌رسد که ماهیت او متعالی‌تر می‌گردد.

صورت منطقی:

- P₁. اکسیر کامل، ماده‌ی نحاسی را در لحظه‌ای به مرتبه‌ی ذهبی می‌رساند و مسیر ۷۰ ساله را در آنی طی می‌کند.
- P₂. ذهب حاصل‌شده دارای تمام خصائص و صفات متمایز از نحاس است (یعنی آزمون محک آن را به‌وضوح از نحاس جدا می‌کند).
- P₃. اطلاق نحاس بر این ذهب متحول‌شده باطل است، زیرا صفات و ماهیت او تغییر کرده است.
- C. پس نمی‌توان به انسان متحول‌شده از طریق ایمان، هویت پیشین را نسبت داد، زیرا او به مرتبه‌ی وجودی تازه‌ای دست یافته است.

صورت شرطی استدلال

اگر اکسیر کامل بتواند ماده‌ی نحاسی را در لحظه‌ای به مرتبه‌ی ذهبی برساند، و اگر صفات ذهبی به‌وضوح از صفات نحاسی متمایز باشند، پس ماده‌ی جدید، نحاس سابق نیست، و نتیجتاً نمی‌توان موجود متحول را به هویت پیشین خود منسوب داشت.

سابقه تاریخی و تحلیل هرمنوتیکی اکسیر و تبدیل ماده نحاسی به ذهب

ایده‌ی تبدیل فلزات پست (مانند مس، عربی: نحاس) به فلزات شریف (مانند طلا، عربی: ذهب) ریشه‌ای کهن در کیمیاگری دارد. در سنت کیمیاگری اسلامی و یونانی، این تبدیل نه صرفاً یک تغییر فیزیکی، بلکه نماد یک تحول معنوی بود. ریشه در کیمیاگری یونانی و اسلامی:

هرمس تریسمجیستوس (Hermes Trismegistus)، پدر فرضی کیمیاگری، آموزه‌هایی داشت مبنی بر اینکه اکسیر یا سنگ فلاسفه (Philosopher's Stone) می‌تواند فلزات ناقص را به کمال خود، یعنی طلا، تبدیل کند. در سنت جابر بن حیان (قرن دوم هجری)، این نظریه به صورت گسترده‌تری توسعه یافت. او باور داشت که تمام فلزات از ترکیب چهار کیفیت (حرارت، برودت، یبوست، رطوبت) ساخته شده‌اند، و از این رو با تغییر نسبت‌ها می‌توان فلزات را به یکدیگر تبدیل کرد، مخصوصاً تبدیل نحاس به ذهب.

جابر بن حیان به نوعی «بلوغ تدریجی فلزات» باور داشت، که می‌گفت اگر فلزات در معدن خود به حال طبیعی باقی بمانند و «یبوست» غالب نشود، در نهایت به طلا تبدیل خواهند شد. گفته‌ی «مدت هفتاد سال» نیز در سنت کیمیاگری اسلامی نماد دوره بلوغ طبیعی یک فلز بود.

در تئوری، می‌توان با بمباران مس با ذرات خاص (مثلاً نوترون یا پروتون)، هسته آن را تغییر داد و به طلا رساند؛ اما این کار نیاز به انرژی بسیار بالا دارد و اقتصادی نیست.

نظریه کیمیاگری، چنان‌که در بالا آمد، به جای فهم علمی، تأویل وجودی داشت. یبوست و رطوبت نزد کیمیاگران کیفیت‌هایی کیهانی بودند، نه خصوصیات فیزیکی.

حضرت بهاءالله، در اینجا از زبان کیمیاگری استفاده می‌کند تا «تبدل وجودی انسان» را بیان کند. در این تمثیل، انسان پیش از ایمان یا معرفت، به ماده نحاسی تشبیه شده که تحت شرایطی خاص، و با دخالت یک «اکسیر الهی»، به طلا تبدیل می‌شود. این تغییر، نه تدریجی، بلکه دفعی و لحظه‌ای است: "منزل هفتاد ساله را در آنی طی می‌کند".

اکسیر الهی، در اینجا اشاره به فعلیت وجودی (acte d'être) دارد که فقط از جانب خداوند امکان‌پذیر است و به‌مثابه یک تقلیب وجودی عمل می‌کند (رجوع شود به مفهوم metanoia در سنت یونانی و مسیحی، یا توبه حقیقی در عرفان اسلامی).

در هستی‌شناسی بنیادین هایدگر، انسان (دازاین) در اغلب حالات خود در وضعیتی غیر اصیل (Uneigentlichkeit) قرار دارد؛ وضعیتی که در آن، فرد نه از آن خود بلکه از آن دیگران است (das Man). این وضعیت، نوعی گم‌گشتگی در تفسیر خود و جهان است؛ انسان در آن، در "یبوست هستی" به سر می‌برد: نوعی خشکی معنوی، دوری از گشودگی وجود، و اسارت در تکرار و روزمرگی (Alltäglichkeit).

در این چارچوب، نحاس نماد دازاینی است که هنوز اصالت (Eigentlichkeit) را نیافته است، بلکه در حالت نهفتگی و انسداد وجودی قرار دارد. این انسداد، به تعبیر هایدگر، به‌معنای فراموشی هستی (Seinsvergessenheit) است. ذهب

نماد گشودگی دازاین به حقیقت هستی است؛ لحظه‌ای که دازاین از طریق Er-eignis (رخداد هستی)، خود را در امکان اصیل بودن می‌فهمد.

اکسیر الهی را باید به‌مثابه رخداد (Ereignis) درک کرد؛ نه واقعه‌ای مکانیکی، بلکه شکوفایی بنیادین نسبت میان انسان و هستی. این رخداد، دازاین را از وضعیت روزمرگی به تصاحب هستی خود (Sich-zueigenmachen des Seins) می‌رساند. بنابراین، «تبدیل آنی نحاس به ذهب» نه تغییر ماهوی در ماده، بلکه تبدل ساختار هستی‌شناختی انسان است؛ لحظه‌ای که فرد، در پرتو اکسیر الهی، خویش‌تن را در نسبت با حقیقت وجود قرار می‌دهد.

تمثیل محک نیز بسیار دقیق است: همان‌گونه که در کیمیاگری، محک طلا (سنگ محک) حقیقت ذهب را از شبه‌طلا آشکار می‌کند، در ساحت ایمان نیز آثار و افعال، محک روح هستند—و کسی که از خود فداکاری، شجاعت، گذر از دل‌بستگی‌های جسمانی، و جذبه روحانی نشان دهد، محک وجودی را گذرانده است. از این روست که حضرت می‌فرمایند: «آیا آن ذهب را بعد می‌توان گفت که نحاس است؟ ... حال آنکه محک در میان است و صفات ذهبی را از نحاسی معین و واضح می‌نماید.» در نتیجه، این استدلال آخر مکمل استدلال‌های قبلی است، و بر آن دلالت می‌کند که: رجعت روحانی، هم از نظر اصل (جوهر) و هم از نظر فعل و اثر، یک خلقت جدید است، نه استمرار شخصیت سابق. و این، مبنای متقن برای آموزه «خلق جدید»، «بعث جدید» و «رجعت» در عرفان فلسفی و الهیات بابی-بهائی است.

در تحلیل نهایی، تبدل نحاس به ذهب، تمثیلی است از رخداد تحول وجودی انسان؛ تحولی که نه صرفاً روان‌شناختی، بلکه هستی‌شناختی و معنایی است. در نگاه هایدگر، این تحول با رخداد گشودگی حقیقت وجود هم‌زمان است؛ اکسیر، نماد این گشودگی، این رخداد، این جهش هستی‌شناختی/هرمنوتیکی است. در این رویکرد، آنچه دگرگون می‌شود، نه صرفاً ماده، بلکه نسبت انسان با حقیقت است.

"همچنین این نفوس هم از اکسیر الهی در آنی عالم ترابی را طی نموده به عوالم قدسی قدم گذارند و به قدمی از مکان محدود به لامکان الهی واصل شوند. جهدی باید تا به این اکسیر فائز شوی، که در یک آن مغرب جهل را به مشرق علم رساند و ظلمت لیل ظلمانی را به صبح نورانی فائز گرداند و بعید صحرای ظن را به چشمه قرب و یقین دلالت کند و هیاکل فانیه را به رضوان باقی مشرف فرماید. حال اگر در حق این ذهب حکم نحاسی صادق می آید در حق این عباد هم حکم عباد قبل از فوز به ایمان صادق و محقق است."

Likewise, these souls, through the potency of the Divine Elixir, traverse, in the twinkling of an eye, the world of dust and advance into the realm of holiness; and with one step cover the earth of limitations and reach the domain of the Placeless. It behooveth thee to exert thine utmost to attain unto this Elixir which, in one fleeting breath, causeth the west of ignorance to reach the east of knowledge, illuminates the darkness of night with the resplendence of the morn, guideth the wanderer in the wilderness of doubt to the wellspring of the Divine Presence and Fount of certitude, and conferreth upon mortal souls the honor of acceptance into the Ridván of immortality. Now, could this gold be thought to be copper, these people could likewise be thought to be the same as before they were endowed with faith.

جنس استدلال/قیاس: قیاس تمثیلی (اکسیر: نحاس → ذهب ≈ ایمان: نفس → قدس) + قیاس استثنائی متصل (Modus Tollens) بر مبنای همان تمثیل، همراه با شرطی ارشادی (جهد ⇒ فوز به اکسیر).

صورت‌بندی منطقی استدلال

(تمثیل اکسیر و عبور از مرزهای هستی‌شناختی)

- P₁. اکسیر الهی نفوس را در یک آن از عالم ترابی به عوالم قدسی منتقل می‌کند.
 P₂. این انتقال نه تنها مکانی، بلکه وجودی (ontological) است: از مکان محدود به لامکان، از ظلمات جهل به نور یقین، و از فانی به باقی.
 P₃. چنین نفوسی، دارای صفات و افعالی هستند که با وجود پیشین‌شان تضاد دارد (علم در برابر جهل، فداکاری در برابر خودمحوری، یقین در برابر ظن).
 C. پس نمی‌توان حکم وجود پیشین را بر این نفوس بعد از ایمان صادق دانست، همان‌گونه که بر ذهب حاصل از نحاس نمی‌توان حکم نحاس را جاری کرد.

صورت شرطی استدلال

اگر اکسیر الهی انسان را از عالم ترابی به عوالم قدسی، از مکان به لامکان، و از جهل به یقین برساند، و اگر صفات جدید این انسان با وضعیت پیشین او تضاد وجودی داشته باشد، پس نمی‌توان این انسان را همان انسان پیشین دانست، نتیجتاً نمی‌توان حکم نحاس را بر ذهب، و حکم عبد پیش از ایمان را بر عبد مؤمن جاری ساخت.

تحلیل هرمنوتیکی – فلسفی – الهیاتی

در این فراز، حضرت بهاءالله آموزه تحول وجودی (metanoia ontologique) را به نهایت خود می‌رساند. واژگان مورد استفاده چون مکان → لامکان، ظن → یقین، فانی → باقی، همگی از حوزه عرفان ابن‌عربی و حکمت متعالیه می‌آیند، اما در بیانی که سراسر توحیدی و نبوی است، بازآفرینی شده‌اند.
 نکته کلیدی در تحلیل این است که اکسیر الهی نه فقط انتقال مفهومی یا معرفتی می‌دهد، بلکه تحولی وجودی است: نفوس از عالمی به عالم دیگر کوچ می‌کنند؛ از هستی سایه‌وار به هستی حقیقی. در اصطلاح فلسفه تحلیلی معاصر، می‌توان گفت: این یک re-identification failure است — یعنی نمی‌توان دو موجود دارای صفات وجودی متضاد را «همان» تلقی کرد. نکته ظریف آنجاست که در پایان متن، حضرت بهاءالله می‌فرماید: «حال اگر در حق این ذهب، حکم نحاسی صادق می‌آید، در حق این عباد هم حکم عباد قبل از فوز به ایمان صادق و محقق است؟»
 این یک پرسش تعلیقی و در واقع استفهام انکاری است که حکم نهایی را به مخاطب واگذار می‌کند — اما درواقع منجر به رد همسان‌پنداری میان پیش از ایمان و پس از ایمان می‌شود.

بند ۱۶۸: جمع‌بندی اثبات و دعوت عملی: «خلع قدیم و لبس جدید» پس از کشف بی‌حجاب اسرار خَلق جدید/رُجوع/بعث

"ای برادر، از این بیانات شافیه کافیه وافیه اسرار خلق جدید و رجوع و بعث، بی حجاب و نقاب ظاهر و هویدا است. انشاءالله به تأییدات غیبیه جامه کهنه را از جسم و جان دور کنی و به خلع جدید باقیه مفتخر گردی."

O brother, behold how the inner mysteries of "rebirth," of "return," and of "resurrection" have each, through these all-sufficing, these unanswerable, and conclusive utterances, been unveiled and unraveled before thine eyes. God grant that through His gracious and invisible assistance, thou mayest divest thy body and soul of the old garment, and array thyself with the new and imperishable attire.

شافیه: شفا بخش، تندرستی دهنده
وافیه: وفا کننده به عهد و پیمان، تام و تمام، کامل
بعث: فرستادن کسی را گویند

جنس استدلال/قیاس: قیاس عملی وسیله-غایت به صورت انثیم شرطی متصل (ارشادی-دعایی)، با پشتوانه نتایج بندهای پیشین؛ بهره‌مند از مخیلات (استعاره «جامه کهنه/خلع جدید»).

صورت‌بندی فشرده:

P₁: اگر اسرار خَلق جدید و رُجوع و بعث روشن باشد ⇒ وظیفه، «ترک جامه کهنه» و «پوشیدن لبس جدید» است.

P₂: اکنون به سبب «بیانات شافیه کافیه»، آن اسرار روشن است.

C: پس «جامه کهنه» را بیفکن و به «خلع جدید باقیه» مزین شو.

بند ۱۶۹: «رجوع اولیا» به عنوان اطلاق نام/رتبه بر اصحاب مظاهر بعدی بر مبنای معیار شباهت کیفی (رائحه/اثر)

"این است که در هر ظهور بعد، انفسی که سبقت یافتند به ایمان از کلّ من علی الارض و شریّت زلال معرفت را از جمال احدیت نوشیدند و به اعلیٰ معارج ایمان و ایقان و انقطاع ارتفاع جستند حکم رجوع انفس قبل که در ظهور قبل به این مراتب فائز شده‌اند بر این اصحاب ظهور بعد می شود اسماً و رسماً و فعلاً و قولاً و امراً. زیرا آنچه از عباد قبل ظاهر شد از این عباد بعد بعینه ظاهر و هویدا گشت. مثلاً اگر شاخسار گلی در مشرق ارض باشد و در مغرب هم از شاخه دیگر، آن گل ظاهر شود اطلاق گل بر او می شود. دیگر در این مقام نظر به حدودات شاخه و هیئت آن نیست بلکه نظر به رائحه و عطری است که در هر دو ظاهر است."

Therefore, those who in every subsequent Dispensation preceded the rest of mankind in embracing the Faith of God, who quaffed the clear waters of knowledge at the hand of the divine Beauty, and attained the loftiest summits of faith and certitude, these can be regarded, in name, in reality, in deeds, in words, and in rank, as the "return" of those who in a former Dispensation had achieved similar distinctions. For whatsoever the people of a former Dispensation have manifested, the same hath been shown by the people of this latter generation. Consider the rose: whether it blossometh in the East or in the West, it is nonetheless a rose. For what mattereth in this respect is not the outward shape and form of the rose, but rather the smell and fragrance which it doth impart.

با توجه به این بند معلوم میشود که رجعت مومنین و اصحاب نیز صورت میپذیرد، به این معنا که ایشان که از پس ایمان به مظهر جدید خلق جدید یافته اند و تولدی دوباره داشته اند، به مانند مومنین ادوار قبل به اسم و رسم و فعل و قول و امر عامل هستند و رفتار میکنند. به مانند گلی که در بهار سال پیش روئیده بود جوانه کرده بود و در تابستان به اوج شکوفایی رسیده و سپس خزانیش به سر رسیده و نهایتاً در زمستان معدوم شده بود، ولی امسال نیز دوباره به همان شکل و فرم و بو و رنگ مجدد ظاهر میشود، البته علل ظاهر گل امسال همان گل پارسال نیست، اما به صفت و دارای همان ماهیت است.

جنس استدلال/قیاس: قیاس تمثیلی (شاخه/گل = شخص/اثر) + قیاس مساوات معیار محور (اشتراک صفت مُعرّف ⇒ اطلاق همان اسم/حکم) با قاعده طبقه‌بندی تعریفی؛ مؤید به استقراء ناقص از تکرار افعال و آثار در ظهورات.

صورت‌بندی منطقی

(وحدت روحانی در مراتب ایمان و تحقق رجعت اسمی و رسمی)

P1. انفسی که در هر ظهور بعدی به مراتب اعلیٰ ایمان، ایقان، و انقطاع می‌رسند، از زلال معرفت جمال احدیت نوشیده‌اند.

P2. آنچه از انفس ظهور قبل در مقام ایمان، قول، فعل، و امر ظاهر شده بود، از این نفوس جدید بعینه ظاهر گشته است.

P3. بنابر قانون شباهت تام در اثر، قول، فعل و روح، حکم رجعت انفس قبل بر این‌ها صادق می‌شود: اسماً، رسماً، فعلاً، قولاً، و امراً.

C. پس کسانی که در ظهور جدید به اوج ایمان رسیده‌اند، از حیث حقیقت با اصحاب ظهور پیشین یکی‌اند و عنوان رجعت بر ایشان صادق است.

صورت‌بندی فشرده:

P1: معیار «رجوع» نه ماده/هیئت شخص پیشین، بلکه تکرار «صفات و افعال و قول و امر» اوست (صفت مُعرّف = «رائحه/عطر»).

P2: در هر ظهور، سبقت‌گیران به ایمان همان «صفات/افعال/قول/امر» اصحاب ظهور پیشین را بروز می‌دهند.

C: پس «حکم رجوع اصحاب قبل» بر اینان اسماً و رسماً و فعلاً و قولاً و امراً صادق است؛ همان‌گونه که گل یکسان، هرچند از شاخه‌ای دیگر، «گل» نامیده می‌شود چون «رائحه» واحد است.

صورت شرطی

اگر نفوس مؤمن در ظهور جدید دارای همان خصائص ایمانی، عرفانی و عملی نفوس مؤمن در ظهور پیشین باشند، و اگر در این نفوس جدید همان آثار و افعال و اقوال و صفات روحانی پدید آید، پس حکم رجعت نفوس ظهور پیشین بر اینان صادق است، نتیجتاً اینان در نزد خداوند همان نفوس مؤمنان پیشین‌اند، ولو آنکه قالب جسمانی و هیئت ظاهری‌شان تفاوت دارد.

تحلیل هرمنوتیکی، فلسفی و الهیاتی

در این بخش حضرت بهاء‌الله نظریه‌ای از هویت روحانی عرضه می‌دارند که فراتر از مفهوم حافظه یا شخصیت است؛ بلکه نوعی تشخص عرفانی و اشتراک در ذات انسانی متعالی را پیش می‌کشد. به بیان فلسفی، این نظریه مبتنی است بر وحدت در صفات فعلیه روح و نه وحدت در ماده یا نفس جزئی.

عباراتی چون "اسماً و رسماً و فعلاً و قولاً و امراً" بسیار مهم‌اند. چرا که این واژگان در فلسفه اسلامی، هویت‌های متمایز را شکل می‌دهند. اما حضرت بهاء‌الله این تفکیک را از بین برده و می‌فرمایند که در صورت تحقق صفات سابق در زمان لاحق، تشخص روحانی تکرار می‌شود، و اطلاق "او همان است" بر اساس وحدت در حقیقت، نه در جسم، مشروع است. تمثیل گل در مشرق و مغرب هم یک قیاس فلسفی بسیار دقیق است: "نظر به رائحه و عطری است که در هر دو ظاهر است" یعنی همانند دو شاخه مختلف، اگر عطری واحد از هر دو متصاعد شود، ما حکم گل واحد بر آن می‌کنیم—ولو مکان و شاخه متفاوت باشد.

این تمثیل یک نظریه عرفانی از هویت از طریق ذات را به نمایش می‌گذارد: تشخص حقیقی از جنس مکان یا جسم نیست، بلکه از جنس عطر روحانی است—یعنی اثر فعلی و نوری آن حقیقت در عالم ایمان. رجعت نزد حضرت بهاء‌الله در اصل، تحقق صفات، مراتب، و نورانیت آن ارواح در قلوب تازه است. از این رو، نه فقط یک تمثیل، بلکه یک اصل وجودی در باب هویت و بقای روحانی قلمداد می‌شود. این نوعی نظریه «تشخص تابع اشراق» است که در آن نور ایمان و آثار آن، هویت اصلی انسان محسوب می‌شود، نه جسم یا حافظه.

بند ۱۷۰: رفع نظر از «حدوداتِ ظاهره» برای شهودِ «وحدتِ مظاهر» و «رجوعِ کلمات»؛ همسانیِ اصحابِ فرقان و بیان در صفات و افعال

"پس نظر را از حدوداتِ ظاهره طاهر و منزّه کن تا همه را به یک اسم و یک رسم و یک ذات و یک حقیقت مشاهده نمائی و اسرار رجوع کلمات را هم در حروفاتِ نازله ملاحظه فرمائی. قدری تفکر در اصحابِ عهد نقطه فرقان نما که چگونه از جمیع جهات بشریّه و مشتهیاتِ نفسیّه به نفحاتِ قدسیّه آن حضرت، پاک و مقدّس و منقطع گشتند و قبل از همه اهل ارض به شرف لقاء که عین لقاءالله بود فائز شدند و از کلّ اهل ارض منقطع گشتند چنانچه شنیده‌اید که در مقابل آن مظهر ذی الجلال چگونه جان نثار می فرمودند. و حال همان ثبوت و رسوخ و انقطاع را بعینه ملاحظه فرما در اصحاب نقطه بیان راجع شده چنانچه ملاحظه فرموده‌اید که چگونه این اصحاب از بدایع جود ربّ الارباب علّم انقطاع بر رفرق امتناع برافراشتند. باری، این انوار از یک مصباح ظاهر شده‌اند و این اثمار از یک شجره روئیده‌اند. فی الحقیقه فرقی ملحوظ نه و تغییری مشهود نه. کُلُّ ذَلِکَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ، یُؤْتِیهِ مَنْ یَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ. انشاءالله از ارض نفی احتراز جوئیم و به بحر اثبات در آنیم تا عوالم جمع و فرق و توحید و تفریق و تحدید و تجرید الهی را به بصری که مقدّس از عناصر و اضداد است مشاهده کنیم و به اعلیٰ افق قرب و قدس حضرت معانی پرواز نمائیم."

Purge thy sight, therefore, from all earthly limitations, that thou mayest behold them all as the bearers of one Name, the exponents of one Cause, the manifestations of one Self, and the revealers of one Truth, and that thou mayest apprehend the mystic "return" of the Words of God as unfolded by these utterances. Reflect for a while upon the behavior of the companions of the Muhammadan Dispensation. Consider how, through the reviving breath of Muhammad, they were cleansed from the defilements of earthly vanities, were delivered from selfish desires, and were detached from all else but Him. Behold how they preceded all the peoples of the earth in attaining unto His holy Presence—the Presence of God Himself—how they renounced the world and all that is therein, and sacrificed freely and joyously their lives at the feet of that Manifestation of the All-Glorious. And now, observe the "return" of the selfsame determination, the selfsame constancy and renunciation, manifested by the companions of the Point of the Bayán. Thou hast witnessed how these companions have, through the wonders of the grace of the Lord of Lords, hoisted the standards of sublime renunciation upon the inaccessible heights of glory. These Lights have proceeded from but one Source, and these fruits are the fruits of one Tree. Thou canst discern neither difference nor distinction among them. All this is by the grace of God! On whom He will, He bestoweth His grace. Please God, that we avoid the land of denial, and advance into the ocean of acceptance, so that we may perceive, with an eye purged from all conflicting elements, the worlds of unity and diversity, of variation and oneness, of limitation and detachment, and wing our flight unto the highest and innermost sanctuary of the inner meaning of the Word of God.

مشتهیات: ج مشتهیه؛ چیزهای خواسته شده و آرزو کرده شده.
در این بند نیز حضرت بهالله رسیدن به لقای حضرت رسول اکرم را عین لقاءالله بیان فرموده اند، در خصوص معنای لقاءالله در بندهای هفدهم و چهل و نهم پیشتر توضیح داده شده است و بیان مجدد آن بی مورد است.

"کُلُّ ذَلِکَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ، یُؤْتِیهِ مَنْ یَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ"
همه آن از فضل خدا است و آن را به هریک از خلائقش که بخواهد می دهد.

جنس استدلال/قیاس: شرطی ارشادی متصل (انثیم): اگر نگاه از حدودِ ظاهر پاک شود ⇒ وحدتِ اسم/رسم/ذات/حقیقت و رجوع کلمات مشهود می‌شود.

تمثیلی/تیپولوژیک با استقراء ناقص: یکسانی آثار اصحاب فرقان و اصحاب نقطه بیان $\Rightarrow$ حکم رجوع. قیاس مساوات/تعریفی: «انسجام مصدر» (یک مصباح/یک شجره) $\Rightarrow$ «انسجام مظهر» (انوار/ثمرات) $\Rightarrow$ عدم فرق.

صورت‌بندی فشرده:

P₁: اگر از حدود ظاهره منقطع شوی $\Rightarrow$ وحدت اسم/رسم/ذات/حقیقت و رجوع کلمات در حروف مشهود است.
P₂: آثار اصحاب فرقان = آثار اصحاب نقطه بیان (انقطاع/ثبوت/جان‌نثاری) به نحو مشاهدت.
P₃: هرچه از «مصدر واحد» (مصباح/شجره) صادر شود، در حکم واحد است.
C: پس «وحدت مظاهر» و «رجوع اولیا» صادق است؛ از «ارض نفی» به «بحر اثبات» درآی تا مراتب جمع/فرق و توحید/تفریق را به بصری قدسی مشاهده کنی.

صورت‌بندی منطقی استدلال

استدلال ششم: اتحاد ذاتی و رجعت روحانی در اصحاب ظهورات
P₁. مؤمنان حقیقی در ظهور فرقان و اصحاب نقطه بیان، از جمیع جهات بشری و مشتبهات نفسانی منقطع و فائز به لقاءالله شدند.
P₂. این نفوس، دارای ثبوت، رسوخ، و انقطاع روحانی‌اند و آثار و افعال‌شان در هر دو ظهور مشابه است.
P₃. همه این انوار از یک مصباح و این اثمار از یک شجره روئیده‌اند و میان ایشان تفاوت یا تغییری مشاهده نمی‌شود.
C. پس، حکم وحدت ذاتی و روحانی و رجعت حقیقی بر ایشان صادق است، زیرا به حقیقت، یک ذات و یک حقیقت واحدند.

صورت شرطی استدلال

اگر نفوسی در هر دو ظهور (فرقان و بیان) از خواص نفس و هوا منقطع شده و به لقاءالله فائز گردیده باشند، و اگر آثار و انقطاع و رسوخ روحانی ایشان بعینه یکی باشد، و اگر همه از یک شجره و مصباح الهی نشو و نما یافته باشند، پس می‌توان حکم وحدت و رجعت ذاتی بر ایشان جاری کرد.
نتیجتاً این نفوس، گرچه از نظر جسمانی متکثر و متغیرند، در حقیقت یک اسم، یک رسم، یک ذات، و یک حقیقت‌اند.

تحلیل هرمنوتیکی، فلسفی و الهیاتی

این فراز پایانی از سلسله بیانات حضرت بهاءالله، قله نظریه رجعت روحانی را می‌نمایاند. در اینجا، حضرت یک اصل کلیدی در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی عرفانی را بسط می‌دهند: ادراک وحدت در کثرت مشروط است به تطهیر نظر از حدودات ظاهریه.

عبارت کلیدی «نظر را از حدودات ظاهره طاهر و منزّه کن تا همه را به یک اسم و یک رسم و یک ذات و یک حقیقت مشاهده نمائی» در واقع تعریف جامعی از رجعت در نظر عرفانی حضرت بهاءالله است. آنچه در عرف فلسفه به عنوان Identity over time یا numerical identity through essential form مطرح می‌شود، اینجا از منظر عرفانی الهی مطرح شده است: تشخیص حقیقی نه تابع قالب، بلکه تابع نور، اثر، و مصباح نوری است که از آن صدور یافته‌اند. تمثیل "یک شجره" و "یک مصباح" نیز یادآور مفاهیم قرآنی در سوره نور (آیه ۳۵) و تمثیل شجره طیبه است. بر اساس این تمثیل، چون همه از یک شجره روئیده‌اند، اگرچه ثمرات متعدّدند، در حقیقت تفاوتی میان‌شان نیست. در پایان، عبارت «ارض نفی» و «بحر اثبات» نیز به نحو ضمنی اشاره دارد به دو مقام نفس و روح: ارض نفی: مقام شک، تفرقه، حدودات ظاهریه، و انکار وحدت حقیقی. بحر اثبات: مقام توحید، ادراک نوری، معرفت وحدانی، و کشف رجعت روحانی. از این رو، حضرت بهاءالله نظریه رجعت را در بستر عرفان توحیدی و ادراک وجودی تبیین می‌فرمایند که نیاز به «نظر مقدّس از عناصر و اضداد» دارد—نظری که به زبان فلسفه می‌توان آن را عقل بدون انتزاع و به زبان عرفان، بصر قدسی نامید.

بند ۱۷۱: هم‌هویت «طلعت آخر» با «طلعت اول» در مقام «امر واحد»؛ صحت هر دو تعبیر «همان است» و «رجوع همان است»؛ جمع بدایت/ختمیت به واسطه وحدت امر

"پس، از این بیانات معلوم شد که اگر در آخر لا آخر طلعتی بیاید و قیام نماید بر امری که قیام نمود بر آن طلعت اول لا اول، هر آینه صدق طلعت اول بر طلعت آخر می شود زیرا که طلعت آخر لا آخر قیام نمود به همان امر که طلعت اول لا اول بر آن قیام نمود. این است که نقطه بیان، روح ما سواه فداه، شمس احدیه را به شمس مثال زده‌اند که اگر از اول لا اول الی آخر لا آخر طلوع نماید همان شمس است که طالع می شود. حال اگر گفته شود این شمس همان شمس اولیه است صحیح است و اگر گفته شود که رجوع آن شمس است ایضاً صحیح است. و همچنین از این بیان صادق می آید ذکر ختمیت بر طلعت بدء و بالعکس زیرا که آنچه طلعت ختم بر آن قیام می نماید بعینه همان است که جمال بدء بر آن قیام فرموده."

From these statements therefore it hath been made evident and manifest that should a Soul in the "End that knoweth no end" be made manifest, and arise to proclaim and uphold a Cause which in "the Beginning that hath no beginning" another Soul had proclaimed and upheld, it can be truly declared of Him Who is the Last and of Him Who was the First that they are one and the same, inasmuch as both are the Exponents of one and the same Cause. For this reason, hath the Point of the Bayán—may the life of all else but Him be His sacrifice!—likened the Manifestations of God unto the sun which, though it rise from the "Beginning that hath no beginning" until the "End that knoweth no end," is nonetheless the same sun. Now, wert thou to say that this sun is the former sun, thou speakest the truth; and if thou sayest that this sun is the "return" of that sun, thou also speakest the truth. Likewise, from this statement it is made evident that the term "last" is applicable to the "first," and the term "first" applicable to the "last"; inasmuch as both the "first" and the "last" have risen to proclaim one and the same Faith.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس مساوات/هویت بر مبنای تعریف معیاری: « $A \equiv B \leftrightarrow$ هر دو بر همان امر قیام کنند». قیاس شرطی متصل (If-Then) به صورت انشیم: اگر طلعت آخر بر همان امر طلعت اول قیام کند $\Rightarrow$ اطلاق «صدق اول بر آخر» و «رجوع» صادق است. قیاس تمثیلی: مثال «شمس واحد با طلوع‌های متکثر» برای تبیین هویت در حیث امر.

صورت منطقی استدلال

(رجعت مظاهر در وحدت فعل و امر)

- P₁. طلعت اول لا اول (= اول مظهر الهی) قیام نمود بر امر الهی.
- P₂. اگر طلعتی در آخر لا آخر (= آخرین مظهر) ظهور یابد و بر همان امر قیام کند،
- P₃. آن طلعت آخر، همان فعلی را انجام داده که طلعت اول انجام داده است.
- P₄. شمس اگر در مشرق‌ها و مغرب‌های مختلف طالع شود، همچنان همان شمس است.
- C. پس، صدق طلعت اول بر طلعت آخر صادق است؛ و صدق رجعت نیز صادق است؛ و ختمیت و بدایت، به صورت متقابل، بر هر دو قابل اطلاق است.

صورت شرطی استدلال

اگر طلعت اول بر امری قیام کرده باشد،
و اگر طلعت آخر نیز بر همان امر قیام کند،
و اگر تفاوت در ظرف و صورت مانع از اتحاد در فعل و امر نباشد،
پس طلعت آخر همان طلعت اول است از حیث صدق فعل و حقیقت،

و نتیجتاً صدق رجعت و ختم و بدایت بر او صادق است.

تحلیل هرمنوتیکی - فلسفی - الهیاتی

در این بیان، حضرت بهاءالله تطبیق معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه از مفهوم "رجعت" و "وحدت مظاهر" را با استعاره شمس روشن می‌فرماید. ایشان تفاوت در زمان، مکان، و هیئت جسمانی را مانع از اتحاد ذاتی نمی‌دانند، بلکه ملاک وحدت را قیام بر امر واحد می‌دانند.

مهم‌ترین مفاهیم هرمنوتیکی در اینجا:

قیام بر امر: حقیقت مظهر نه در جسم، نه در لفظ، بلکه در «امر»ی است که از جانب خدا مأمور به اظهار آن شده است. این «امر» می‌تواند دین، شریعت، وحی، یا کلام الهی باشد.

استعاره شمس: شمس اگرچه در زمان‌ها و افق‌های متفاوت طلوع کند، از حیث نور و ماهیت، همان است. این تبیین عرفانی یادآور اتحاد در فیض مستمر در فلسفه مشاء و حکمت اشراق است: مظاهر کثیرند، اما فیض واحد است. صدق ختم و بدایت بر یکدیگر: این نکته یکی از تفاسیر نوآورانه حضرت بهاءالله بر مفهوم خاتمیت است. بر اساس آن، ختم به معنای پایان در وجود نیست، بلکه ختم در یک دور است و ممکن است بر طلعت اول نیز صدق کند، همچنان که بدایت می‌تواند بر طلعت ختم نیز صدق کند.

نهی دوگانگی در مظاهر: رجعت به عنوان تکرار تاریخی یا تناسخی مطرح نشده است، بلکه در قالب وحدت فعل و مأموریت الهی، به مثابه ظهور همان حقیقت در ظرف دیگر، تبیین شده است.

در نتیجه، نظریه رجعت در این بیان، هم از حیث فلسفه تاریخ، هم از حیث فلسفه دین، بیانگر «تکرار حقیقی» است که در آن یک حقیقت در مظاهر گوناگون و در اعصار متفاوت متجلی می‌گردد، پی‌آن‌که دچار تکرار یا تناقض هویتی شود.

حضرت نقطه اولی می‌فرماید: "...قبل قبل او الی ان ینتهی الی آدم الاول الذی لا اول له و بعد بعد او الی ان ینتهی الی ما و لا نهایه له قل الله یبدأ کلشیئ ثم یعیده و لم یکن من بعد الله ذکرا بمثل ما لم یکن من قبل الله ذکرا افلا تؤمنون" و در جایی دیگر می‌فرماید: "...بعینه نقطه بیان همان آدم بدیع فطرت اول بوده و بعینه خاتمی که در ید او است همان خاتم بوده که از آنروز تا امروز خداوند حفظ فرموده و بعینه آیه که مکتوب بر او است همان آیه بوده که مکتوب بر او بوده این ذکر نظر بضیع مردم است و الا آن آدم در مقام نقطه این آدم می‌گردد مثلاً جوانی که دوازده سال تمام از عمر او گذشته نمی‌گوید که من آن نطفه هستم که از فلان سماء نازل و در فلان ارض مستقر شده که بگوید تنزل نموده و نزد اولوالعلم حکم بتمامیت عقل او نمیشود اینست که نقطه بیان نمی‌گوید امروز منم مظاهر مشیت از آدم تا امروز که مثل این قول همین میشود و از اینجهت است که رسول خدا (ص) نفرموده که من عیسی هستم زیرا که آن وقتی است که عیسی از حد خود ترقی نموده و بان حد رسیده و همچنین من یظهره الله در حد زمانیکه محبوب چهارده ساله ذکر میشود لایق نیست که بگوید من همان دوازده ساله بودم که اگر بگوید نظر بضیع مردم نموده زیرا که شیئی رو بعلو است نه دنو اگر چه آن جوان چهارده ساله در حین نطفه آدم بوده و کم کم ترقی نموده تا آنکه امروز دوازده ساله گشته و از این دوازده سالگی کم کم ترقی مینماید تا آنکه بچهارده میرسد..."

بند ۱۷۲: رفع حجابِ «خاتم النبیین» به واسطه وحدتِ «امر»: صدقِ «بدء» و «ختم» بر یک جمال

"و این مطلب با اینکه چقدر واضح است نزد شاربان صهبای علم و ایقان، مع ذلک چه مقدار از نفوس که به سبب عدم بلوغ به این مطلب به ذکر خاتم النبیین محتجب شده از جمیع فیوضات محجوب و ممنوع شده‌اند با اینکه خود آن حضرت فرمود: "أَمَّا النَّبِيُّونَ فَأَنَا." و همچنین فرمودند: منم آدم و نوح و موسی و عیسی چنانچه ذکر شد. مع ذلک تفکر نمی نمایند بعد از آنکه بر آن جمال ازلی صادق می آید به اینکه فرمودند: منم آدم اول، همین قسم صادق می آید که بفرمایند: منم آدم آخر. و همچنانکه بدء انبیاء را که آدم باشد به خود نسبت دادند همین قسم ختم انبیاء هم به آن جمال الهی نسبت داده می شود. و این بسی واضح است که بعد از آنکه بدء النبیین بر آن حضرت صادق است همان قسم ختم النبیین صادق آید."

Notwithstanding the obviousness of this theme, in the eyes of those that have quaffed the wine of knowledge and certitude, yet how many are those who, through failure to understand its meaning, have allowed the term "Seal of the Prophets" to obscure their understanding, and deprive them of the grace of all His manifold bounties! Hath not Muhammad, Himself, declared: "I am all the Prophets"? Hath He not said as we have already mentioned: "I am Adam, Noah, Moses, and Jesus"? Why should Muhammad, that immortal Beauty, Who hath said: "I am the first Adam" be incapable of saying also: "I am the last Adam"? For even as He regarded Himself to be the "First of the Prophets"—that is Adam—in like manner, the "Seal of the Prophets" is also applicable unto that Divine Beauty. It is admittedly obvious that being the "First of the Prophets," He likewise is their "Seal."

"أَمَّا النَّبِيُّونَ فَأَنَا."

همه ی پیامبران من هستم.

حدیث از حضرت رسول است که در بحار الانوار جلد بیست و پنج، صفحه شانزده آمده است به این قرار که: "من کتاب ریاض الجنان لفضل الله بن محمود الفارسی بحذف الأسانید عن أنس بن مالك قال: بينا رسول الله صلى الله عليه و آله صلى صلاة الفجر ثم استوى في محرابه كالبدن في تمامه فقلنا: يا رسول الله إن رأيت أن تفسر لنا هذه الآية قوله تعالى: "أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين" فقال النبي صلى الله عليه وآله: أما النبيون فأنا، وأما الصديقون فعلي بن أبي طالب، وأما الشهداء فعمي حمزة، وأما الصالحون فابنتي فاطمة وولداها الحسن والحسين. فنهض العباس من زاوية المسجد إلى بين يديه صلى الله عليه وآله وقال: يا رسول الله ألسنت أنا وأنت وعلى وفاطمة والحسن والحسين من ينبوع واحد؟ قال صلى الله عليه وآله: وما وراء ذلك يا عماه؟ قال: أولئك لم تذكرني حين ذكرتهم، ولم تشرفني حين شرفتهم. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تلخ صلى الله عليه وآله و آله يا عماه أما قولك أنا وأنت وعلى والحسن والحسين من ينبوع واحد فصدقت، ولكن خلقنا الله نحن حيث لا سماء مبنية ولا أرض مدحية ولا عرش ولا جنة ولا نار كنا نسبحه حين لا تسبيح ونقدسه حين لا تقدس، فلما أراد الله بدء الصنعة فتق نوري فخلق منه العرش فنور العرش من نوري، ونوري من نور الله وأنا أفضل من العرش."

شکل دیگر این حدیث در بحار الانوار جلد سی و هفت صفحه ۸۳ آمده است که میفرماید: "کنز جامع الفوائد وتأویل الآيات الظاهرة: من کتاب مصباح الأنوار لشيخ الطائفة بإسناده عن أنس بن مالك قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله في بعض الأيام صلاة الفجر ثم أقبل علينا بوجهه الكريم فقلت له: يا رسول الله إن رأيت أن تفسر لنا قوله تعالى: "أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا" فقال صلى الله عليه وآله: أما النبيون فأنا وأما الصديقون فأخي علي، وأما الشهداء فعمي حمزة، وأما الصالحون فابنتي فاطمة وأولادها الحسن والحسين قال: وكان العباس حاضرا فوثب وجلس بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: ألسنا أنا وأنت وعلى وفاطمة والحسن والحسين من نبعة "

"خاتم النبیین"

مقام انبیاء با هم یکی است و تفاوتی در ایشان نیست، چنانچه در قرآن شریف میفرمایند "لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ" یعنی فرقی بین هیچ یک از انبیا نیست، به همین جهت است که حضرت رسول در حدیثی هم میفرمایند: کنت نبیا و آدم بین

الماء و الطین. یعنی من پیامبر بودم در حالی که حضرت آدم بین آب و گل بود. و یا آنکه میفرماید اولین مخلوقی که خداوند آفرید نور من بود. حدیث "لولا علی لما خلقت الافلاک" نیز به همین مسئله اشاره دارد که اگر حضرت رسول نبود جهان یا افلاک خلق نمیشد.

از این احادیث و ایه ی قرآنی معلوم میشود که اولاً "فرق بین رسولین وجود ندارند و تنها فرقیشان این است که در عالم ممکنات بعضی بر بعضی برتری دارند. " تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ. " دوم آنکه همگان میدانند که حضرت آدم قرن‌ها و چند هزار سال قبل از حضرت رسول زندگی میکرد است، پس منطقاً جور در نیاید که حضرت محمد فرموده باشند که من قبل از حضرت آدم پیامبر بودم، چرا که حضرت محمد که فرزند آمنه بنت وهب و عبدالله ابن عبدالمطلب است در تاریخی سال‌ها بعد متولد شده است، و همچنین حدیث "لولا علی لما خلقت الافلاک" اشاره به اول خلق دارد که همانا "نور" "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي" (ینابیع الموده، قندوزی حنفی، ج ۱، ص ۴۵) یا "عقل اول" یا "مشیت اولیه" است که شرح آن در این مختصر نمیگنجد، اما این نور، یا عقل اول یا مشیت اولیه در عین حال اشاره دارد به کل مظاهر مقدسه "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي"، که در عالم ممکنات تمام صفات و اسماء حق را در عالم خلق دارند به دلیل اینکه اول خلق را با خود و یا بهتر آنکه گوئیم در خود دارند. از امام باقر (ع) نقل است که فرمودند: "همانا خداوند سبحان در وحدانیتش تنها بود، سپس به کلمه‌ای تکلم کرد و آن کلمه تبدیل به نور شد. سپس از آن نور محمد و علی و عترتش (ع) را خلق کرد. سپس به کلمه‌ای تکلم کرد و آن کلمه تبدیل به روح شد، و آن کلمه را در آن نور ساکن کرد و آن روح را در بدن های ما ساکن فرمود؛ پس ما روح الله و کلمه الله هستیم که به وسیله ما خداوند از خلقتش پنهان شده است. زمانی که خورشیدی نبود و ماهی نبود و چشمی نبود که بر هم زده شود." همانطور که میدانیم در کتاب شریف قران، روح الله و کلمه الله لقب حضرت مسیح است، اما اینجا حضرت امام باقر این صفات را برای خود و دیگر ائمه قائل شده اند. (بحارالانوار، علامه مجلسی، ج ۲۵ ص ۲۳)

چه خوش مولوی گفت:

دل برد و نهان شد	هر لحظه به شکلی بت عیار بر آمد
گه پیر و جوان شد	هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد
خود رفت به کشتی	گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق
آتش گل از آن شد	گه گشت خلیل و به دل نار بر آمد
روشنگر عالم	یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی
تا دیده عیان شد	از دیده یعقوب چو انوار بر آمد
میکرد شبانی	حقا که هم او بود کاندید بیضا
زان فخر کیان شد	در چوب شد و بر صفت مار بر آمد
از بهر تفرج	می گشت دمی چند بر این روی زمین او
تسبیح کنان شد	عیسی شد و بر گنبد دوار بر آمد
هر قرن که دیدی	بالجمله هم او بود که می آمد و می رفت
دارای جهان شد الی آخر القول	تا عاقبت آن شکل عرب وار بر آمد

بنابراین از این اولیت، آخریت هم میتوان درک کرد. "یا أَوَّلَ الْأَوَّلِينَ وَ یا آخِرَ الْآخِرِينَ" (دعای کمیل) و یا "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (سوره حدید آیه سوم)

بنابراین به همان وجه که حضرت رسول فرمود من اولین خلق هستم آخرینش هم درک میشود، که وجه جسمانی آن معلوم است که نیست، چرا که من حیث عقلی و تاریخی هم نمیتواند باشد، بلکه مراد این است که از آنجا که اسماء و صفات خداوند به مرسلین او باز میگردد (در بند صد و ده کتاب ایقان توضیح داده شده است) این نیز مستفاد میشود که اولیت و آخریت و حتی اگر میگفت اوسطیت نیز به نبی اکرم و البته همه ی مرسلین بر میگردد.

لغت خاتم النبیین در کتاب قران تنها یکبار در سوره ی احزاب آیه ی چهل آمده است. شرح نزول این سوره به تحقیق در خصوص جدایی همسر زید، پسر خوانده ی پیامبر، از همسرش است و همچنین ازدواج وی با خود حضرت رسول . اولین ایراد ممکنه به این مطلب که حضرت رسول خود را آخرین فرستاده ی خدا میداند، چنان است که اگر اینگونه میبود، این لغت به کرات و مرات در سوره ها و آیات مختلفه آمده و به تشریح و تفصیل بیان میشد و نه در سوره ای با چنین وصف شرح نزول و نه تنها یکبار.

دوم آنکه منظور از خاتم النبیین چنان است که، در شریعت اسلام، پس از حضرت محمد، نبی ای جانشین او نمیشود

چنانکه در قوم بنی اسرائیل بود که طبق حدیثی هم که در بالاتر آورده شد حضرت رسول اعلام میکنند که نبی ای جانشین وی نخواهد بود، بلکه نبی در دور حضرت محمد (ص) به ولی تغییر کرد. چنانچه اهل اسلام به امام علی (ع) نمیگویند "علی نبی الله" بلکه میگویند "علی ولی الله" و به جای آنکه چون ادیان پیشین به رهبر خود نبی - مانند هارون نبی، یوسف نبی، ذکریای نبی - گویند به ائمه ی اطهار "امام" میگویند .

سوم آنکه طبق باور بهائیان، چنان مستفاد میشود که حضرت محمد (ص) آخرین پیامبر کور آدم بودند. بدین معنا که تمامی پیامبرانی که از زمان حضرت آدم تا حضرت محمد که آخرین آنها بوده است، تماماً مسئله ی اصلی و اساسیشان مبارزه با بت پرستی و قائل شدن به تجسد خدای عز وجل و شراکت قائل شدن برای خداوند بوده است. اما در دور جدیدی که با پیامبر بهائیان آغاز میشود وضع چنین نیست؛ چرا که ندای یکتاپرستی در کره ی خاک به گوش اهل عالم رسید و کسی در عالم خاک نمانده است که این ندا به گوشش نرسیده باشد؛ و ندای جدید که اس اساس تعالیم حضرت بهالله است مسئله ی وحدت عالم انسانی است و نه دیگر یکتا پرستی. زیرا که همانطور که عرض شد یکتاپرستی و مسئله ی الوهیت دیگر اظهر من الشمس است و برهان واضحه ایست که به واسطه ی آن حکمای الهی اثبات و نشر داده شده است . همچنین اگر منظور نه خاتم النبیین بلکه خاتم المرسلین هم باشد، نیز طبق آیاتی که در قران مبارک موجود است و البته طبق تبیین حضرت بهالله، مطلب واضح و مشخص میشود. در کتاب قران مجید در آیات بسیاری اشاره بدان شده است که در قیامت لقاء الله صورت میگیرد. چنانچه میفرمایند: روزی خداوند خواهد آمد (مطففین ۴ . فجر ۲۲) ایام الله خواهد آمد (ابراهیم آیه ۵ . جاثیه ۱۴) خدا را ملاقات خواهید کرد (بقره ۴۶ ، انعام ۱۵۴ ، رعد آیه ۳ ، کهف آیه ۱۱۰ ، عنکبوت آیه ۵ ، روم آیه ۸) مردمان به سوی خدا نگاه خواهند کرد (قیامت ۲۳) بعضی از مردمان در آن روز از دیدار خدایشان در حجاب خواهند بود (مطففین ، ۱۵) در روز دیدار خدا به خداوند سوگند خواهند خورد (مجادله ، ۱۸) آیات لقاء الله و آمدن خداوند در روز قیامت بحدی مذکور و متحتم است که از حضرت رسول روایت شده که خداوند را مانند ماه شب چهارده ملاقات خواهید کرد. اگر به ظاهر این آیات توجه شود، و اگر تعاریفی که از خداوند در خود آیات قران موجود است نیز توجه داده شود، عقل سلیم پی بدان میرد که ملاقات کردن با آن ذات الهی، که غیب است با چشم سر موجود نیست. و با توجه به معانی که از مفهوم قیامت مستفاد میشود - که ما در این رساله به تشریح آن نیز خواهیم پرداخت - و همچنین با دقیق شدن در مفهوم الوهیت، پی بدان خواهیم برد که در ظهور جدید لقاء الله صورت گرفته است و قیامت دیانت اسلام سر رسیده است. "حضرت بهالله در کتاب ایقان معنی خاتم النبیین را به افسح بیان ذکر فرموده اند و در الواح مبارکه از حضرت رسول (ص) این طور تعبیر فرموده که: به انتهت النبوت و الرساله، و تشریح فرموده اند که مقصود از ختم نبوت و رسالت به حضرت محمد (ص) همانا مژده و بشارت لقاء الله در قیامت است که یوم الله ظاهر میشود و مظهر امرالله بر سریر خلافت الهیه مستقر میگردد." (اقداح الفلاح جلد ۲ ص ۱۴۲)

جنس استدلال/قیاس:

قیاس مساوات/هویت بر مبنای وحدت «امر» ($A=B$) از حیث امر؛ پس محمولهای آغاز/انجام به طور مساوی صادق اند). قیاس تماثل (*par pari ratione*): اگر «بدء النبیین» به همان دلیل بر او صادق است $\Rightarrow$ «ختم النبیین» نیز صادق است. انثیم نقد شبهه: حجاب لفظ «خاتم» به مثابه انسداد تاریخی $\Rightarrow$ حرمان از فیوضات ظهور.

صورت بندی فشرده:

P1: در مقام تجرید، مظاهر واحد در «امر» اند؛ لذا گوئی «أَمَّا النَّبِيُّونَ فَأَنَا/منم آدم و نوح...» صادق است.
P2: «بدء» و «ختم» دو حیث همان «امر واحد» اند که در یک جمال مجتمع می شوند.
C: پس همان گونه که «بدء النبیین» بر او صادق است، «خاتم النبیین» نیز صادق است؛ تمسک انسدادی به «خاتم» (به منزله نفی فیض پسین) حجابی بر فیوضات است.
مواد قضایا: $P_1 =$ مقبولات/مصادرات الهیاتی وحدت «امر» و بیانات «أنا...»؛ $P_2 =$ تحلیل تعریفی (دو حیث برای حقیقت واحد)؛ تأیید نقلی لفظ «خاتم»: Q. 33:40.

صورت منطقی استدلال

P1. صدق است که حضرت محمد فرمودند: «أَمَّا النَّبِيُّونَ فَأَنَا» و همچنین فرمودند: «منم آدم، نوح، موسی، عیسی».
P2. این صدقها دلالت دارد بر اینکه حقیقت نبوت در وجود واحدی ظاهر می شود که در مظاهر مختلف تجلی می یابد.

P₃. پس همان‌گونه که نسبت دادن بدء نبیین (آدم) به آن جمال ازلی صادق است، نسبت دادن ختم نبیین نیز به همان جمال صادق است.

P₄. کسانی که درک این وحدت را ندارند، به ظاهر لفظ «خاتم النبیین» محتجب می‌مانند.

C. پس، ظهور جدید الهی می‌تواند هم بدء النبیین و هم خاتم النبیین باشد، و انحصار خاتمیت در ظهور محمد به معنای نفی ظهورات بعدی نیست.

صورت شرطی استدلال

اگر حضرت محمد فرموده باشند: «منم آدم، نوح، موسی، عیسی»،
و اگر این اقوال به درستی دلالت کند بر اتحاد حقیقت مظاهر،
و اگر نسبت دادن آدم اول به آن حضرت صادق باشد،
پس نسبت دادن آدم آخر نیز صادق است،
و نتیجتاً ختم و بدایت هر دو می‌تواند بر یک حقیقت واحد صادق آید.

تحلیل هرمنوتیکی، فلسفی و الهیاتی

این بیان در امتداد تفسیری وحدانی و عرفانی از سلسله نبوت است، که در آن، کثرت انبیاء فقط ظهورات متوالی یک حقیقت نورانی است، نه اشخاص متفاوت با هویت‌های متباین. این تحلیل را در چند نکته می‌توان تفکیک کرد:
فرمایش «أَمَّا النَّبِيُّونَ فَأَنَا» از پیامبر اسلام، به نقل از حضرت بهاء‌الله، به وضوح نافی تصور پراکندگی و تکثر حقیقی بین انبیاء است. این قول به نحو عرفانی دلالت دارد بر این که نبوت در جوهره‌اش یک حقیقت واحد است که در ظروف متفاوت متجلی می‌شود.
حضرت بهاء‌الله با حفظ ظاهر آیه، معنا را تأویل می‌فرمایند: خاتمیت نه به معنای پایان‌پذیری حقیقت نبوت، بلکه به معنای کمال و تکمیل دور خاصی از ظهور است. و چون حقیقت نبوت یکی است، بدایت و ختم بر آن صادق می‌آید، همان‌گونه که نور شمس هم آغاز و هم پایان روز است.
از نگاه این بیان، رجعت یعنی بازگشت حقیقت واحد الهی در شکل‌های نو، نه بازگشت فردی یا تناسخی اشخاص. به همین جهت، می‌توان گفت که همان حقیقتی که در آدم متجلی شد، در محمد، در باب، و در بهاء‌الله نیز ظاهر شده است.

بند ۱۷۳: رفعِ حجابِ «خاتم» با تصحیحِ فهمِ «اُولَیَّت/آخِرِیَّت»؛ نفیِ قرائتِ مُلکی-زمانی و اثباتِ یگانگیِ اُولَیَّت و آخِرِیَّت در مقامِ الهی

"و به این مطلب جمیع اهل ارض در این ظهور ممتحن شده‌اند چنانچه اکثری به همین قول تمسک بسته از صاحب قول معرض شده‌اند. و نمی دانم این قوم از اُولَیَّت و آخِرِیَّت حقّ جَلّ ذکره چه ادراک نموده‌اند؟ اگر مقصود از اُولَیَّت و آخِرِیَّت، اُولَیَّت و آخِرِیَّت مُلکی باشد هنوز که اسباب مُلکی به آخر نرسیده، پس چگونه آخِرِیَّت بر آن ذات احدیّت صادق می آید؟ بلکه در این رتبه اُولَیَّت نفسِ آخِرِیَّت و آخِرِیَّت نفسِ اُولَیَّت باشد."

The mystery of this theme hath, in this Dispensation, been a sore test unto all mankind. Behold, how many are those who, clinging unto these words, have disbelieved Him Who is their true Revealer. What, We ask, could this people presume the terms "first" and "last"—when referring to God—glorified be His Name! —to mean? If they maintain that these terms bear reference to this material universe, how could it be possible, when the visible order of things is still manifestly existing? Nay, in this instance, by "first" is meant no other than the "last" and by "last" no other than the "first."

ممتحن: آزموده شده، مورد امتحان قرار گرفته
جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنائی متّصل (Modus Tollens) + تعریف/هویّت الهیاتی (یگانگی حیث‌های آغاز/انجام در «امر واحد»).

صورت‌بندی فشرده:

- P₁: اگر اُولَیَّت/آخِرِیَّت الهی = اُولَیَّت/آخِرِیَّت مُلکی و زمانی باشد ⇒ تا علل و اسبابِ مُلکی منقضی نشوند، «آخِرِیَّت» بر ذاتِ حق صادق نیست.
P₂: علل و اسبابِ مُلکی هنوز منقضی نشده‌اند (عالم باقی است).
P₃: بااین‌حال، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» همواره بر حق صادق است (نصّ قرآنی).
C: پس قرائتِ مُلکی باطل است؛ در رتبه الهی، اُولَیَّت عینِ آخِرِیَّت و آخِرِیَّت عینِ اُولَیَّت است؛ تمسکِ انسدادی به «خاتم» از سوءفهم این وحدت ناشی می‌شود.

صورت منطقی استدلال

- P₁. بسیاری از مردم، به ظاهر عنوان "خاتم‌النبیین" تمسک می‌جویند و آن را به معنای پایان قطعی پیامبری می‌فهمند.
P₂. این تمسک باعث شده است که ظهور بعدی (مانند حضرت باب یا بهاء‌الله) را انکار کنند.
P₃. این انکار بر اساس فهمی از "خاتمیت" است که آن را صرفاً امری تاریخی-ملکی و نه حقیقی روحانی و ذاتی تلقی می‌کند.
P₄. حضرت محمد (ص) خود فرموده‌اند: "منم آدم و نوح و موسی و عیسی"، که دلالت دارد بر وحدت حقیقت مظاهر الهی و بازگشت معنوی (رجعت) انبیاء در مظاهر لاحق.
P₅. پس معنای "خاتمیت" نیز باید در پرتو این وحدتِ مظاهر و مفاهیم روحانی فهمیده شود، نه در انحصار معنای ظاهری.
C. بنابراین، تمسک ظاهری به "خاتم‌النبیین" و انکار ظهورات لاحق، ناشی از درک نادرست از حقیقت واحده مظاهر است و موجب حجاب از فیوضات الهی در ظهور بعد می‌شود.

صورت شرطی

- اگر مردم به ظاهر عنوان "خاتم‌النبیین" تمسک کنند،
و اگر این تمسک را به معنای انحصار رسالت در حضرت محمد (ص) بفهمند،
و اگر درک صحیحی از حقیقت واحدهی مظاهر الهی نداشته باشند،
و اگر ظهور بعدی، در همان حقیقتی که ظهور اول (مانند پیامبر اسلام) بر آن قیام نمود ظاهر گردد،
پس انکار ظهور بعدی بر مبنای مفهوم خاتمیت، نتیجه‌ی فقدان ادراک عرفانی-توحیدی از تداوم تجلیات الهی است.

بند ۱۷۴: اجتماع اولیت/آخریت (و ظاهر/باطن، بدایت/ختم) در مظاهر، و تنزیه اسماء در مقام ذات

"باری، همان قسمی که در اول لا اول صدق آخریت بر آن مرتی غیب و شهود می آید همان قسم هم بر مظاهر او صادق می آید. و در حینی که اسم اولیت صادق است همان حین اسم آخریت صادق. و در حینی که بر سریر بدئیت جالس اند همان حین بر عرش ختمیت ساکن. و اگر بصر حدید یافت شود مشاهده می نماید که مظهر اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت و بدئیت و ختمیت، این ذوات مقدسه و ارواح مجرده و انفس الهیه هستند. و اگر در هوای قدس "كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ" طائر شوی جمیع این اسماء را در آن ساحت معدوم صرف و مفقود بحث بینی و دیگر هیچ به این حجیات و اشارات و کلمات محتجب نشوی. چه لطیف و بلند است این مقام که جبرئیل، بی دلیل سبیل نجوید و طیر قدسی بی اعانت غیبی طیران نتواند."

Even as in the "Beginning that hath no beginnings" the term "last" is truly applicable unto Him who is the Educator of the visible and of the invisible, in like manner, are the terms "first" and "last" applicable unto His Manifestations. They are at the same time the Exponents of both the "first" and the "last." Whilst established upon the seat of the "first," they occupy the throne of the "last." Were a discerning eye to be found, it will readily perceive that the exponents of the "first" and the "last," of the "manifest" and the "hidden," of the "beginning" and the "seal" are none other than these holy Beings, these Essences of Detachment, these divine Souls. And wert thou to soar in the holy realm of "God was alone, there was none else besides Him," thou wilt find in that Court all these names utterly non-existent and completely forgotten. Then will thine eyes no longer be obscured by these veils, these terms, and allusions. How ethereal and lofty is this station, unto which even Gabriel, unshepherded, can never attain, and the Bird of Heaven, unassisted, can never reach!

بصر حدید: چشم تیزبین

"كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ"

خدا بود و هیچکس با او نبود.

مرحوم صدوق در کتاب «توحید» باب نفی المكان و الزمان و الحركة عنه تعالى ص ۱۷۸ و ۱۷۹؛ و مرحوم ملا محسن فیض در کتاب «وافی» ج ۱، از طبع حروفی اصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام در ابواب معرفة الله، باب إحاطته بكل شيء، ص ۴۰۳؛ و مرحوم مجلسی در کتاب «بحار الانوار» طبع حروفی، ج ۳، در کتاب توحید، باب ۱۴: نفی الزمان و المكان و الحركة و الانتقال عنه تعالى، ص ۳۲۷، حدیث ۲۷؛ و این دو نفر از «توحید» صدوق، و صدوق از علی بن أحمد بن محمد بن عمران دقاق از محمد بن ابی عبد الله کوفی از محمد بن اسمعیل برمکی از علی بن عباس از حسن بن راشد از یعقوب ابن جعفر جعفری از ابی ابراهیم موسی بن جعفر علیهما السلام روایت میکند که: أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلاَ زَمَانٍ وَ لاَ مَكَانٍ، وَ هُوَ الآنَ كَمَا كَانَ؛ لاَ يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ، وَ لاَ يَشْغَلُ (در «وافی» و «بحار»): لاَ يَشْتَغَلُ بِهِ مَكَانٌ، وَ لاَ يَحِلُّ فِي مَكَانٍ. مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لاَ خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لاَ أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لاَ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا؛ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ؛ احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٌ؛ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرِ مُسْتَوْرٌ؛ لاَ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالَى.

و در «جامع الاسرار» مرحوم سید حیدر آملی در دو جا این عبارت را ذکر فرموده است که: كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ وَ الآنَ كَمَا كَانَ. اول در صفحه ۵۶، شماره ۱۱۲ در اصل اول قاعده اولی: و بالنظر إلى هذا المقام قال أرباب الكشف و الشهود: التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ؛ وَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ. وَ قَالَ الْعَارِفُ: (وَ هُوَ) الآنَ كَمَا كَانَ؛ لِأَنَّ الْإِضَافَاتِ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ كَمَا مَرَّ. وَ أَيْضًا «كَانَ» فِي كَلَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بِمَعْنَى الْحَالِ، لاَ بِمَعْنَى الْمَاضِي؛ مِثْلَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا.

مرحوم اشراق خاوری نیز در قاموس ایقان آورده است که: ... در اصطلاح عرفای کاملین و صوفیان واصلین نیز موجود و در کتب خود بدان اشتشهاد نموده اند و مقصودشان از جمله مزبود اشاره به مقام احدیت است که عبارت از مقام تجلی ذات صرف بحث است جل جلاله بذات خود بدون شائبه ی اسماء و صفات زیرا جلوه ی اسماء و صفات در مقام واحدیت است که بارت از مقام ظهور ماهیات و حقایق اشیاء و اعیان ثابتة در حضرت علم باشد و لهذا گفته اند که چون یکی از مشایخ عظام جمله "كان الله و لم يكن معه شيء" را شنید فرمود الان کمان کان و این اشاره به مقام احدیت و تجلی ذات

حق تعالی است بذاله الذاته، حضرت عبدالبهاء جل ثنائه در لوح تفسیر حدیث کنز میفرمایند قوله الاحلی " از این جهت در مقام تنزیه صرف و تقدیس بحث که میفرماید کان الله و لم یکن معه من شیء آن ذات احدیت را قدیم بالذات و الصفات مشاهده نمایند لکن مُنزه از وجوه معلومات و حقایق موجودات و در این رتبه ما سوال الله را معدوم صرف و مفقود بحث شمرند.... الخ. و نیز در همین لوح مبارک فرموده اند قوله الاحلی "شخصی در حضور یکی از اولیای الهی حدیث کان الله و لم یکن معه من شیء بر زبان راند چون آن واقف اسرار مکنونه استماع نمود فرمود الان یکون بمثل ما قد کان... انتهی.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس مساوات/هویت بر مبنای وحدت «أمر» ($A \equiv B$ از حیثِ أمر).
شرطی ارشادی معرفتی: «اگر بصیر حدید/طیران در هوای قدس $\Rightarrow$ شهود اجتماع اوصاف در مظاهر و سقوط اسماء در ذات».

استدلال تنزیهی (Apophatic): در ساحت «كَانَ اللهُ...» اسماء و اشارات سالبه می‌شود.

صورت‌بندی منطقی:

- P_1 : «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» بر خدا صادق است.
 P_2 : مظاهر «مواقع أمر» و مجالی صفات الهی‌اند؛ پس اجتماع اولیت/آخریت و ظاهر/باطن در آن‌ها از حیثِ أمر مُتَحَقِّق است (بدء و ختم توأمان).
 C_1 : لذا در یک «حین»، بدئیت/ختمیت بر همان مظهر صادق است.
 C_2 (تنزیهی): در مقام ذات محض، همه این اسماء ساقط‌اند و حجاب الفاظ مرتفع است.

موادّ قضایا (به اختصار):

P_1 = نقلی قرآنی (مقبولات)؛ P_2 = مصادرات/تعریف الهیاتی نسبت مظهر-أمر؛ C_2 = تنزیهات عرفانی (نه قیاسی برهانی به معنای ارسطویی).

بند ۱۷۵: «كشِفَ سُبُحاتِ جلال» (= کنارزدنِ حجابِ جاه و ریاستِ عالمانِ عصر) برای شنیدنِ نغمهٔ امر الهی؛ نقدِ آنکای توده به «اولیاء» ظاهری و تعطیلِ سمع/بصر/قلب

"حال قول حضرت امیر را ادراک نما که فرموده: "كشِفَ سُبُحاتِ الجلالِ مِنْ غَیرِ إشارَةٍ". و از جمله سبحات مجلله علمای عصر و فقهای زمان ظهورند که جمیع، نظر به عدم ادراک و اشتغال و حبّ به ریاست ظاهره، تسلیم امرالله نمی نمایند بلکه گوش نمی دهند تا نغمه الهی را بشنوند. بل "يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ". و عباد هم چون ایشان را مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٍّ خود اخذ نموده‌اند منتظر ردّ و قبول آن خشب های مسنده هستند زیرا از خود بصر و سمع و قلبی ندارند که تمیز و تفصیل دهند میانه حقّ و باطل."

And, now, strive thou to comprehend the meaning of this saying of 'Alí, the Commander of the Faithful: "Piercing the veils of glory, unaided." Among these "veils of glory" are the divines and doctors living in the days of the Manifestation of God, who, because of their want of discernment and their love and eagerness for leadership, have failed to submit to the Cause of God, nay, have even refused to incline their ears unto the divine Melody. "They have thrust their fingers into their ears." And the people also, utterly ignoring God and taking them for their masters, have placed themselves unreservedly under the authority of these pompous and hypocritical leaders, for they have no sight, no hearing, no heart, of their own to distinguish truth from falsehood.

خشب مسنده: چوبی که پیراهن پوشیده و در مزرعه برای ترساندن پرندگان نصب میکنند (مترسک)

"كشِفَ سُبُحاتِ الجلالِ مِنْ غَیرِ إشارَةٍ".

برداشتن پرده های جلال بدون اشاره.

از حضرت امیر است که در توضیح سبحات جلال در بند دوم حدیثش را ذکر کردیم

"يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ".

انگشتان خود را در گوشهایشان قرار میدهند.

قسمتی از آیه ی نوزدهم سوره ی بقره است که میفرماید: "أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ". یعنی: یا مثل آنان چون کسانی است که در بیابان، بارانی تند که در آن تاریکی و رعد و برق است بر آنان ببارد، و آنان انگشتانشان را از ترس مرگ در گوش نهند مبدا از شدت صدای صاعقه بپایند، و خدا بر کافران احاطه دارد.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی متصل (انثیم عملی وسیله-غایت) + استناد نقلی؛

تمثیلِ حجابی («سبحات مجلله» = عالمانِ عصر به منزلهٔ پرده).

صورت‌بندی فشرده:

P₁: اگر «سبحات مجلله/حجاب ریاست علما» کنار نرود ⇒ سمع/بصر/قلب معطل می‌ماند و تسلیم امر الهی رخ نمی‌دهد.

P₂: در عصر ظهور، بسیاری گوش می‌بندند («يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ») و احبار/فقها را من دون الله تکیه‌گاه می‌گیرند.

C (عملی): پس باید «كشِفَ سُبُحاتِ الجلالِ مِنْ غَیرِ إشارَةٍ» کرد تا تمیز حقّ از باطل ممکن شود.

موادّ قضایا:

P₂ = مقبولات نقلی: «جعلوا أصابعهم في آذانهم» (Q 2:19؛ نیز ۷: ۷۱)، «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله»

(Q 9:31). P₁ = مقبولات/مصادرات عرفانی-اخلاقی (حجابِ جاه/ریاست مانع ادراکِ امر).

صناعت: خطایی-ارشادی با شاکلهٔ قیاس شرطی.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. حضرت علی فرموده‌اند که کشف حقیقت جلال الهی تنها بدون وسائط و اشارات صوری ممکن است.
- P₂. یکی از پرده‌های عظمت (سبحات جلال) در هنگام ظهور، علما و فقهای عصر هستند.
- P₃. این علما اغلب به دلیل حبّ جاه، ریا، و اشتغال به ظاهر، از پذیرش امر الهی عاجزند و حتی حاضر به شنیدن آن نیستند.
- P₄. مردم به جای تفکر مستقل، این علما را اولیای خود قرار داده‌اند و به درک شخصی خود اتکا نمی‌کنند.
- P₅. در چنین وضعیتی، حق از میان مردم محجوب می‌ماند و ادراک ظهور جدید رخ نمی‌دهد.
- C. پس درک حقیقت ظهور جدید، منوط به رفع این "سبحات جلال" و ترک اتکای معرفتی به مراجع ظاهری است؛ تنها در این صورت است که "کشف سُبحات جلال من غیر اشاره" ممکن می‌گردد.

صورت شرطی

اگر یکی از حجابات معرفتی در عصر ظهور، علمای صوری باشند،
و اگر این علما به دلیل حب ریاست، از پذیرش ظهور جدید ابا کنند،
و اگر مردم نیز خود را از درک مستقیم حقیقت ناتوان دانسته و تابع مطلق آنان باشند،
آنگاه رؤیت حقیقت وحی و کشف مستقیم جلال الهی ممکن نخواهد بود
مگر آنکه فرد، با چشم و گوش و قلب خویش، از تقلید بیرون آید و حقیقت را بی‌واسطه طلب کند.

تحلیل هرمنوتیکی و فلسفی

حضرت بهاءالله با ارجاع به قول امام علی (ع) در نهج‌البلاغه، ساختار معرفت دینی‌ای را نقد می‌کنند که حقیقت را از طریق واسطه‌های صوری (مانند علما، اشارات ظاهری، الفاظ) می‌جوید. برعکس، کشف سُبحات جلال، همان مواجهه‌ی وجودی و شهودی با امر قدسی است؛ امری که در فلسفه‌ی هایدگر به نوعی در مقام «انکشاف حقیقت» یا Aletheia ظاهر می‌شود، و در معرفت عرفانی اسلامی، در قالب «کشف و شهود» از آن سخن می‌رود.

نقش فقیه در اینجا، نه به‌عنوان راهنما، بلکه به‌عنوان حجاب معرفتی مطرح شده است، زیرا نه تنها حقیقت را کشف نمی‌کند، بلکه دیگران را نیز از آن بازمی‌دارد. این بازخوانی، موضعی است علیه اتکای کور به اقتدار دینی که در عصر ظهور الهی مانع شهود حقیقت می‌شود.

بند ۱۷۶: نقدِ آنکای عوام به «ریاست/لباسِ علما» و دعوت به ادراکِ مستقیم (سماع/بصرِ شخصی)؛ بی‌اعتباریِ معیار «کثرت و کسوت» برای صدق

"با اینکه همه انبیاء و اصفیاء و اولیاء من عندالله امر فرمودند که به چشم و گوش خود بشنوند و ملاحظه نمایند مع ذلک معتنی به نصیح انبیاء نگشته تابع علمای خود بوده و خواهند بود. و اگر مسکینی و یا فقیری که عاری از لباس اهل علم باشد بگوید: "يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ"، جواب گویند که این همه علماء و فضلاء با این ریاست ظاهره و البسه مقطّعه لطیفه نفهمیده‌اند و حقّ را از باطل ادراک ننموده‌اند و تو و امثال تو ادراک نموده اید و نهایت تعجّب می نمایند از چنین قولی. با اینکه امم سلف اکثر و اعظم و اکبرند و اگر کثرت و لباس علم سبب و علت علم و صدق باشد البتّه امم سابقه اولی و اسبق اند."

Notwithstanding the divinely inspired admonitions of all the Prophets, the Saints, and Chosen ones of God, enjoining the people to see with their own eyes and hear with their own ears, they have disdainfully rejected their counsels and have blindly followed, and will continue to follow, the leaders of their Faith. Should a poor and obscure person, destitute of the attire of men of learning, address them saying: "Follow ye, O people! The Messengers of God," they would, greatly surprised at such a statement, reply: "What! Meanest thou that all these divines, all these exponents of learning, with all their authority, their pomp and pageantry, have erred, and failed to distinguish truth from falsehood? Dost thou, and people like thyself, pretend to have comprehended that which they have not understood?" If numbers and excellence of apparel be regarded as the criterions of learning and truth, the peoples of a bygone age, whom those of today have never surpassed in numbers, magnificence and power, should certainly be accounted a superior and worthier people.

معتنی: اعتنا شده، مورد توجه
نصح: نصیحت، پند، اندرز
سلف: گذشته، آباء

"به چشم و گوش خود بشنوند"

سوره تغابن آیه شانزده میفرماید: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا. یعنی: پس تا می توانید از خدا پروا بدارید و بشنوید و فرمان ببرید.

آیه ۲۸ سوره فاطر: "يَخْتَصِي اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ؛ از میان بندگان خدا، تنها دانشمندان از او می‌ترسند". یا: "يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ"; (مجادله، ۱۱) خداوند کسانی را که ایمان آورده اند و کسانی را که علم به آنان داده شده درجات عظیمی می بخشد."

و همچنین در مزمّت تقلید در آیه ۳ سوره حج میفرماید: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ ; گروهی از مردم، بدون هیچ علم و دانشی به مجادله درباره خدا بر می‌خیزند؛ و از هر شیطان سرکش پیروی می کنند".

"يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ"

ای مردم پیامبران را پیروی نمائید.

آیه بیست سوره یس: وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطي متصل با نقض معیار (Modus Tollens): اگر کثرت و لباس علمی ملاک صدق باشد ⇒ امت‌های پیشین (اکثر و اعظم) سزاوارتر به صدق بودند؛ اما تاریخ وحی خلافت را نشان می‌دهد ⇒ پس معیار باطل است.

نقد مغالطات: رجوع به اکثریت/شهرت (argumentum ad populum) و رجوع به مرجع غیرمرتبط (appeal to authority).

انثیم ارشادی: «به چشم و گوش خود ادراک کنید» (ترک تقلید کور).

صورت‌بندی گزاره‌ای

- P₁. همه پیامبران و اولیای الهی در طول تاریخ، مردم را به «شنیدن و دیدن با چشم و گوش خود» دعوت کرده‌اند (دعوت به ادراک شخصی، نه تقلید).
- P₂. با وجود این دعوت صریح، مردم غالباً از علمای ظاهری خود پیروی کرده‌اند، نه از انبیای الهی.
- P₃. هنگامی که شخصی بی‌ادعا و بدون لباس و ظاهر علما مردم را به ایمان دعوت کند، پاسخ ایشان این است که علما نفهمیده‌اند، پس این فرد عادی نیز نمی‌تواند فهمیده باشد.
- P₄. در نتیجه، معیار «درک حقیقت» را به «ظاهر افراد» از جمله لباس، شأن اجتماعی، و موقعیت دینی گره می‌زنند، نه به صدق دعوت و برهان باطنی.
- P₅. حال آنکه اگر ظاهر و کثرت و لباس علم، ملاک حقانیت باشد، پس امم پیشین که بیشتر و بزرگ‌تر بودند، باید اولاًتر به حق دانسته شوند؛ حال آنکه اغلب آنها نیز از پیامبران گذشته روی گردان شدند.
- C. پس تبعیت از علما به جای تبعیت از انبیای الهی و خودداری از ادراک شخصی، حجاب معرفت است و موجب اعراض از حقیقت می‌گردد.

بازنویسی شرطی و قیاسی

اگر تمام انبیاء مردم را دعوت کرده‌اند به اینکه با چشم و گوش خود حقیقت را درک کنند، و اگر مردم به جای پیروی از این توصیه، به علما و نهاد دینی اقتدا کرده‌اند، و اگر ظاهر لباس و مقام علما را ملاک تشخیص حقیقت گرفته‌اند، آنگاه مردمانی که فاقد آن ظواهرند، ولو بر حق باشند، از نظر آن مردم مردود خواهند بود، و در نتیجه همان اشتباه تاریخی امم پیشین دوباره تکرار می‌شود، یعنی اعراض از پیام وحی به دلیل ظواهر فرستاده آن.

تحلیل فلسفی-اجتماعی

این قطعه به شکل مؤثری نوعی هرمنوتیک انتقادی نسبت به اقتدار دینی را پیش می‌نهد. حضرت بهاء‌الله می‌کوشند نشان دهند که «علمای دین» در طول تاریخ، بیشتر از آنکه راه‌گشای حقیقت باشند، در موارد زیادی، حجاب حقیقت و سدّ راه انبیاء بوده‌اند.

نکته مرکزی این است که ظاهر دینی و لباس علمی نمی‌تواند معیار تشخیص حق و باطل باشد. بلکه تشخیص حقانیت، به نور ایمان و صدق درون، به «سمع» و «بصر» قلبی وابسته است. این مضمون در قرآن نیز بارها آمده است: "وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ" (انعام: ۱۱۶) - «و اگر از اکثر مردم زمین پیروی کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند.»

"إِنْ أَكْرَمَكُمُ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" (حجرات: ۱۳) - «گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست.»

در سنت اسلامی، همین مضمون را عرفایی چون ابن عربی، سهروردی و حلاج نیز مطرح کرده‌اند؛ یعنی اینکه حقیقت را تنها در ظواهر دینی نمی‌توان یافت، بلکه نیازمند ادراک باطنی و شهودی است. حتی ملاصدرا نیز در الحکمة المتعالیة تصریح می‌کند که «فهم معانی قرآن محتاج ذوق و صفای باطن است، نه صرف علم تفسیری».

بند ۱۷۷: «اکبر الحُجُب»: نقشِ سَدّی «علمای عهد» در همه ظهورها و وجوبِ «کشفِ سُبحاتِ جلال» برای عدم احتجاب از لقاء

"و با اینکه این فقره هم معلوم و واضح است که در جمیع احیان ظهور مظاهر قدسیّه، علمای عهد مردم را از سبیل حق منع می نمودند چنانچه در جمیع کتب و صحف سماوی مذکور و مسطور است. و احدی از انبیاء مبعوث نشد مگر آنکه محلّ بغض و انکار و ردّ و سبّ علماء گشت. قَاتَلَهُمُ اللّهُ بِمَا فَعَلُوا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ كَانُوا يَفْعَلُونَ. حال کدام سبحات جلال اعظم از این هیاکل ضلال است؟ واللّٰه کشف آن اعظم امور است و خرقش اکبر اعمال. وَفَقْنَا اللّٰهَ وَإِيَّاكُمْ يَا مَعْشَرَ الزَّوْجِ لَعَلَّكُمْ بِذَلِكَ فِي زَمَنِ الْمُسْتَغَاثِ تُوقَفُونَ وَ مِنْ لِقَاءِ اللّٰهِ فِي أَيَّامِهِ لَا تَحْتَجِبُونَ."

It is clear and evident that whenever the Manifestations of Holiness were revealed, the divines of their day have hindered the people from attaining unto the way of truth. To this testify the records of all the scriptures and heavenly books. Not one Prophet of God was made manifest who did not fall a victim to the relentless hate, to the denunciation, denial, and execration of the clerics of His day! Woe unto them for the iniquities their hands have formerly wrought! Woe unto them for that which they are now doing! What veils of glory more grievous than these embodiments of error! By the righteousness of God! to pierce such veils is the mightiest of all acts, and to rend them asunder the most meritorious of all deeds! May God assist us and assist you, O concourse of the Spirit! that perchance ye may in the time of His Manifestation be graciously aided to perform such deeds, and may in His days attain unto the Presence of God.

"قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ بِمَا فَعَلُوا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ كَانُوا يَفْعَلُونَ"

خداوند بکشد آنان را بخاطر اعمالی که از قبل انجام دادند و پس از آن در حال حاضر انجام میدهند. بیان حضرت بهالّله است که منظور از علمای قبل همانان است که در دوره ی حضرت موسی و حضرت عیسی و حضرت محمد و حضرت رب اعلی به عداوت با ایشان پرداختند. فرضاً در زمان حضرت موسی شخصی بود به نام بلعم باعور، که در زمان داود نبی میزیست و خداوند او را به مقام مستجابالدعوه رساند تا بتواند با بنی اسرائیل به فلسطین غلبه کند اما آنها او را نفرین کردند و دچار عذاب الهی شدند. نام بلعم باعورا صریحاً در قرآن نیامده است لکن بسیاری از مفسران مضمون آیات ۱۷۵ و ۱۷۶ سوره اعراف را درباره او دانسته اند: "وَ اِثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَا الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَاسْلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ" و بر آنها بخوان سرگذشت آن کس را که آیات خود را به او دادیم ولی خود را از آن تهی ساخت و شیطان در پی او افتاد و از گمراهان شد "وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتَرَّكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" و اگر میخواستیم او را با این آیات بالا می بردیم ولی او به زمین دل بست و از هوای نفس پیروی کرد، مثل او همچون سگ است که اگر به او حمله کنی زبانش را بیرون دهانش قرار می دهد و اگر او را ترک کنی زبانش را بیرون دهانش قرار می دهد این مثل قومی است که آیات ما را تکذیب کردند، پس داستانها را بازگو کن شاید بیندیشند.

و در زمان حضرت عیسی حنّان و قیافا بودند که ذکر او را در بندهای پیشین کردیم و در زمان حضرت محمد نیز فضلا و علمایی بودند که با ایشان به عداوت برخواستند. که ذکر چندی را مانند ابوجهل را پیشتر کرده ایم، و میتوان به افراد دیگری چون عقبه بن ابی المعیط، عباس بن عبدالمطلب، حکم بن ابی العاص، ابالحکم عمرو بن هشام و ... نیز نام برد. همچنین در سوره ی مائده آیه ۸۲ میخوانیم که "لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِبَ عَلَيْهِمُ الْقِسْيَانُ وَ رُفِينَا وَ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ؛" مسلماً یهودیان و کسانی را که شرک ورزیده اند، دشمن ترین مردم نسبت به مؤمنان خواهی یافت و قطعاً کسانی را که گفتند: «ما نصرانی هستیم»، نزدیک ترین مردم در دوستی با مؤمنان خواهی یافت، زیرا برخی از آنان دانشمندان و رهبانانی اند که تکبر نمی ورزند. و در زمان حضرت اعلی نیز علمای سوء چه بسیار بودند، افرادی چون شیخ محمد حسن نجفی، ملا محمود نظام العلماء، ملا محمد ممقانی، میرزا احمد و میرزا علی اصغر شیخ الاسلام، ملا مرتضی قلی علم الهدی، شیخ محمدتقی هشتروندی، میرزا باقر پسر میرزا احمد، ملا مرتضی قلی و ... نام برد.

"وَفَقَّنَا اللَّهُ وَاِيَّاكُمْ يَا مَعْشَرَ الزَّوْجِ لَعَلَّكُمْ بِذَلِكَ فِي زَمَنِ الْمُسْتَغَاثِ تُوقِّفُونَ و مِنْ لِقَاءِ اللَّهِ فِي أَيَّامِهِ لَا تَحْتَجِبُونَ." خداوند ما و شما را موفق بدارد ای جماعت روح شاید شما به آن امر در زمان مستغاث موفق گردید و از لقاء پروردگار در روزهای او در حجاب نمانید.

جناب اشراق خاوری در قاموس صفحه ۱۶۹۹ مینویسد: واضح است که کتاب ایقان در سال ۱۲۷۸ ه. ق و قبل از اظهار امرالله در رضوان نازل شده و چون ایام اظهار امر نزدیک بوده لهذا در ایقان مبارک در چند موضع جمال کبریائی به اشاره ذکر قرب ظهور موعود اعظم الهی را فرموده اند، از جمله یکی همین جمله است که میفرمایند در زمن المستغاث از خدا میطلبیم که به شما توفیق فوز به لقاء الله عطا کند و زمن المسغاث مقصود دوره اظهار امر جمال قدم جل جلاله در باغ رضوان است که حضرت اعلی جل اسمه در لوح هیاکل ذکر فرموده اند و شرح لوح هیاکل را جمال قدم جل جلاله در لوح حاج محمد ابراهیم ذکر کرده اند و به تفصیل در محاضرات شرح آن نوشته شده. همچنین ایشان در صفحه ۸۲۱ در بیان حضرت بهالله در خصوص زمن المستغاث مینویسند: فرموده اند که زمن مستغاث خاتمه سنه واحد بعد از ظهور نقطه بیان است یعنی نوزده سال بعد از ظهور طلعت اعلی حضرت من یتظهر الله ظهر میشود و این مطلب را در ضمن توقیع مبارک نازل فرموده اند.

جنس استدلال/قیاس:

استقرای تاریخی-نقلی تقویتی (از گزارش متون وحیانی درباره مخالفت مکررِ نخبگان دینی با انبیا ⇒ قاعده عام)؛ قیاس تمثیلی/تیپولوژیک (الگوی ثابت «هیاکل ضلال» در هر ظهور)؛ شرطی ارشادی عملی: اگر «سبحات جلال» (= جاه/ریاست علما) برداشته نشود ⇒ احتجاب از لقاء در «ایامه» ادامه می یابد.

صورتبندی منطقی استدلال

- P1. در همه زمانها، در هنگام ظهور مظاهر الهی، علمای دینی مردم را از راه حق باز می داشتند.
P2. این حقیقت تاریخی در تمامی کتب آسمانی پیشین ذکر شده است.
P3. هیچ پیامبری مبعوث نگردید، مگر آنکه علمای زمان او به دشمنی، انکار، و حتی سب و توهین به او برخاستند.
P4. بنابراین، علمای ظاهری نه فقط به طور منفعل، بلکه به صورت فعال، بزرگترین حجاب و سد راه معرفت حق بوده اند.
C. پس شناسایی و رفع این حجاب (که حضرت بهاءالله آن را «سبحات جلال» می نامد) بزرگترین وظیفه انسان مؤمن و طالب حقیقت است، و درک آن، گشایش در «زمن المستغاث» را ممکن می سازد.

صورتبندی شرطی

اگر در تمامی ادوار، علمای دین نخستین کسانی بوده اند که پیامبران جدید را انکار کرده اند، و اگر مردم در هر زمان، به اقتفای علما، از پیام آور نو روی گردانده اند، و اگر این روند، در کتاب های آسمانی نیز ثبت و تصریح شده، آنگاه در زمان ظهور جدید نیز اگر انسان بخواهد از حجاب «سبحات جلال» عبور کند، باید مرجعیت علما را به چالش کشد و به ادراک قلبی خود رجوع کند، و این «کشف» و «خرق»، بالاترین عمل در راه حقیقت است.

تحلیل تمثیلی و واژگانی

عبارات کلیدی این فقره حاکی از لایه های معنایی و معرفت شناسانه اند: «سبحات جلال»: این ترکیب برگرفته از حدیث امیرالمؤمنین است («کشف سبحات الجلال من غیر إشارة»)، که به نوعی اشاره به حجاب های عظمت الهی دارد. حضرت بهاءالله این تعبیر را به علمای دینی تطبیق می دهند که به سبب شأن ظاهری و هیبت اجتماعی شان، بزرگترین مانع در برابر حقیقت شده اند. «هیاکل ضلال»: استعاره ای قوی برای شخصیت های دینی (هیکل = قالب انسانی) که به جای هدایت، گمراهی را سبب می شوند.

«کشف آن اعظم امور است و خرقش اکبر اعمال»: شجاعت در خرق این حجاب‌ها – یعنی ترک تقلید از علما و روی آوردن به ادراک شخصی از حقیقت الهی – بزرگ‌ترین عمل در نزد خدا شمرده شده است. «زمن المستغاث»: تعبیر قرآنی-شیعی-بابی از دوران فترت و استغاثه، که حضرت بهاءالله به وضوح آن را زمان ظهور جدید می‌دانند. در بیان فارسی نیز، «زمان مستغاث» با ظهور من یظهره الله تطبیق می‌یابد.

تحلیل معرفت‌شناسانه و اجتماعی

از منظر معرفت‌شناسی، حضرت بهاءالله هشدار می‌دهند که مرجعیت معرفتی اگر مطلق شود، به ابزار انسداد حقیقت تبدیل می‌شود. در طول تاریخ، علمای دین به جای فراهم کردن شرایط فهم جدید، به سبب ترس از ازدست‌دادن اقتدار، نخستین دشمنان انبیاء بوده‌اند. این نکته، هم در قرآن مشهود است، هم در عهد عتیق و جدید، و هم در سنت اسلامی: در قرآن:

"وَقَتَّلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ" (آل عمران: ۲۱)

"إِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ" (انفال: ۲۲)

در اناجیل، سخن عیسی علیه السلام با علما:

"وای بر شما علمای دین، که کلید معرفت را گرفته‌اید؛ نه خود داخل می‌شوید، نه دیگران را می‌گذارید داخل شوند" (لوقا

۱۱:۵۲)

بند ۱۷۸: «خَاتَمُ النَّبِيِّينَ» به مثابه «سُبْحَةُ مَجَلَّة/حجاب»: نفی فهمِ انسدادی ختم و اثباتِ بی‌کرائیِ صنع و تداومِ مظاهر بر بنیادِ وحدتِ امر

"و همچنین ذکر خاتم النبیین و امثال آن از سبحات مجلله است که کشف آن از اعظم امور است نزد این همج رعاع. و جمیع به این حجابات محدوده و سبحات مجلله عظیمه محتجب مانده‌اند. آیا نغمه طیر هوئه را نشنیده‌اند که می فرماید: "الف فاطمه نکاح نمودم که همه بنت محمد بن عبدالله خاتم النبیین بودند؟" حال ملاحظه فرما که چقدر از اسرار در سراق علم الهی مستور است و چه مقدار جواهر علم او در خزائن عصمت مکنون تا یقین نمائی که صنع او را بدایت و نهایت نبوده و نخواهد بود و فضای قضای او اعظم از آن است که به بیان تحدید شود و یا طیر افنده آن را طی نماید و تقدیرات قدریه او اکبر از آن است که به ادراک نفسی منتهی شود. خلق او از اوّل لا اوّل بوده و آخری او را اخذ نکرده و مظاهر جمال او الی نهایت لا نهایی خواهند بود و ابتدائی او را ندیده. حال در همین بیان ملاحظه فرما که چگونه حکم آن بر جمیع این طلعات صدق می نماید."

Furthermore, among the "veils of glory" are such terms as the "Seal of the Prophets" and the like, the removal of which is a supreme achievement in the sight of these baseborn and erring souls. All, by reason of these mysterious sayings, these grievous "veils of glory," have been hindered from beholding the light of truth. Have they not heard the melody of that bird of Heaven, uttering this mystery: "A thousand Fátimihs I have espoused, all of whom were the daughters of Muhammad, Son of 'Abdu'lláh, the 'Seal of the Prophets'"? Behold, how many are the mysteries that lie as yet unraveled within the tabernacle of the knowledge of God, and how numerous the gems of His wisdom that are still concealed in His inviolable treasuries! Shouldest thou ponder this in thine heart, thou wouldst realize that His handiwork knoweth neither beginning nor end. The domain of His decree is too vast for the tongue of mortals to describe, or for the bird of the human mind to traverse; and the dispensations of His providence are too mysterious for the mind of man to comprehend. His creation no end hath overtaken, and it hath ever existed from the "Beginning that hath no beginning"; and the Manifestations of His Beauty no beginning hath beheld, and they will continue to the "End that knoweth no end." Ponder this utterance in thine heart, and reflect how it is applicable unto all these holy Souls.

طیر هویه: پرنده منسوب به هو، منظور مظاهر مقدسه الهیه است
الف: هزار، کثیر
نکاح: ازدواج

صنع: ساختن، عمل کردن، خلق کردن
تحدید: محدود کردن، حد و اندازه تعیین کردن
تقدیرات: قضاء و فرمان الهی
قدریه: مقدر شده، تعیین شده
لانهایه: بدون انتهی

"الف فاطمه نکاح نمودم که همه بنت محمد بن عبدالله خاتم النبیین بودند"

این حدیث را حافظ رجب بُرسی در کتاب الافین و سایر کتب خود که متجاوز از ده کتاب است ذکر کرده است. ... ولی بیان مبارک مزبور در کتاب الافین برسی است که از حضرت امیرالمومنین نقل شده است که فرموده: "انا صاحب الادوار انا صاحب الرجعات انا کتب مع الانبیاء انا الذی تزوجت فاطمه بنت محمد بن عبدالله خاتم النبیین ألف مره فی الادوار الغابره انا الذی یُقتل مرتین و یحیی مرتین...."

"خلق او از اوّل لا اوّل بوده و آخری او را اخذ نکرده"

اکثرت عرفا و فلاسفه اسلامی بر این اعتقادند که عالم خلقت قدیم زمانی است. یعنی زمانی نبوده که عالم نبوده باشد. چون از وجود علت تامه، وجود معلول آن نیز لازم می آید. یعنی محال است علت تامه موجود باشد ولی معلول آن موجود

نباشد؛ و الا لازم می آید که علت تامه در همان حال که علت تامه است، علت تامه نباشد؛ و این اجتماع نقیضین است؛ و اجتماع نقیضین ذاتاً محال است. بنابراین، اگر خدا علت تامه عالم است؛ و خدا همواره بوده و خواهد بود؛ پس عالم نیز همواره بوده و خواهد بود. لکن همواره معلول خدا و قائم به او بوده و خواهد بود.

ابن سینا نیز قائل بر این بود که جهان حادث ذاتی و قدیم زمانی است. او برای اثبات امکان ماهوی به عنوان ملاک نیازمندی اشیاء به علت، دلیلی به شکل یک قیاس اقترانی اقامه میکند به این شکل:

"مفهوم (ممکن) از مفهوم (حادث) عام تر میباشد و بین ممکن و حادث رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است. مفهوم نیازمندی به علت، مفهومی است که هم قابل حمل بر ممکن است و هم قابل حمل بر حادث میباشد. اگر مفهوم سومی را بر دو مفهوم عام و خاص حمل کنیم، آن مفهوم سوم اولاً و بالذات بر مفهوم عام و ثانیاً و بالعرض بر مفهوم خاص قابل حمل است. ابن سینا کبرای این قیاس را نیازمند به توضیح و اثبات دانسته است. از این رو در مقام اثبات آن میگوید، امکان ندارد که محمول جز از طریق موضوع اعم بر اخص حمل شود و عکس آن نیز که محمول بتواند از طریق موضوع اخص بر اعم حمل گردد، غیر ممکن میباشد. مثلاً (ماشینی) محمولی است که هم بر انسان و هم بر حیوان حمل میشود ولی این، حیوان است که واسطه در عروض (ماشینی) بر انسان میباشد. بنابراین، حیوان اولاً و بالذات است و انسان ثانیاً و بالعرض ماضی است: از طرفی عکس مطلب فوق روا نمیشود؛ یعنی نمیتوان آنچه را که بر موضوع اخص، اولاً و بالذات حمل میشود، بر موضوع اعم حمل نمود. مثلاً (تعجب) اولاً و بالذات بر انسان حمل میشود ولی بر حیوان به ما هو حیوان حمل نمیشود. نتیجتاً آنچه که اولاً و بالذات محتاج علت است، ممکن از جهت ممکن بودن است و نیاز حادث به علت از جهت اینکه مسبوقیت به عدم و حدوث متعلق به غیر نیست بلکه به جهت واجب بالغیر و ممکن بودن، متعلق به غیر میباشد و عقل انسان حکم نیاز به علت را بر آن حمل میکند و این در حالی است که از حدوث، نامی در میان نیست. از بیان فوق مشخص میشود که تعلق به غیر، دلیل وجوب بالغیر میباشد و با لحاظ وجوب بالغیر برای شیئی تعلق به غیر هم برای او قابل طرح است و از نظر ابن سینا این تعلق تنها در حین حدوث شیء نبوده بلکه ضرورت دارد که شیء حادث، نه تنها در حین حدوث متعلق به فاعل باشد، بلکه باید این نیاز به افتقار، همیشگی و دائمی بوده و صفت حدوث به طور دائم بر آن حمل شود.

به نظر او همانگونه که شیء به لحاظ زمان، میتواند حادث باشد، به حسب ذات خود نیز میتواند حادث باشد. از آن جایی که حادث، موجود بعد از عدم است، و همانطور که قبلیت و بعدیت زمانی داریم، قبلیت و بعدیت ذاتی نیز داریم. از طرفی نیز وجود برای شیء ممکن، ذاتاً ضروری نبوده و تنها در سایه وجود علت است که شیء وجود می یابد و امر بالذات، نیز بر امری که از غیر ذات است، تقدم دارد. هر معلولی در مرتبه ذات خود معدوم است و در مرتبه ثانی است که از ناحیه علت خود موجود میشود. پس هر معلولی از آنجایی که وجود خود را از ناحیه علت کسب کرده است، حادث میباشد و این در حالی است که به حسب ذات خود موجود نبوده است. حادث ذاتی میتواند قدیم زمانی نیز باشد، زیرا معلولی که قدیم زمانی است، به لحاظ وجود از عدم خود، تاخر ذاتی دارد. مسائله مهم این است که حادث ذاتی، حدوثش مختص به آنی از زمان نیست، برخلاف حادث زمانی، بلکه آنچه به نام حدوث ذاتی در مورد موجود حادث شناخته میشود، در تمام زمان با او همراه است. بنابراین بر حسب اعتبار عقل، معلول ممکن، اگر به نحو منفرد بدون لحاظ غیر در نظر گرفته شود، وجودش مسبوق به لاوجود و لا عدم است و بر حسب خارج (نفس الامر) وجودش مسبوق به عدم (در مرتبه نفس الامر) است و این مسبوقیت همان چیزی است که از آن به حدوث ذاتی تعبیر میشود، پس هر ممکن الوجودی دارای حدوث ذاتی است."

حضرت عبدالبهاء در مفاوضات میفرمایند: "بعضی از حکما و فلاسفه برآنند که قدیم بر دو قسم است قدیم ذاتی و قدیم زمانی حدوث هم بر دو قسم است حدوث ذاتی و حدوث زمانی. قدیم ذاتی وجودی که مسبوق بعلت نه حدوث ذاتی وجود مسبوق بعلت. قدیم زمانی لا اول است حدوث زمانی اول و آخر دارد. زیرا هر شیئی از اشیا وجودش منوط بچهار علت است علت فاعلی و علت مادی و علت صوری و علت غائی. مثلاً این تخت صانعی دارد و آن نجار است ماده ای دارد که چوب است و صورتی دارد که تخت است و علت غائی آن جلوس بر آنست پس این تخت حادث ذاتی است زیرا مسبوق بعلت است و وجودش مشروط بعلت اینرا حادث ذاتی و حادث حقیقی گویند. پس این عالم کون نسبت بصانع حادث حقیقی است و چون جسم مستمد از روح است و قائم بروح پس جسم بالنسبه بروح حادث ذاتیست و روح مستغنی از جسم و بالنسبه بجسم قدیم ذاتیست. هر چند شعاع همیشه ملازم آفتاب و لکن آفتاب قدیم و شعاع حادث زیرا وجود شعاع منوط بوجود آفتاب اما وجود آفتاب منوط بشعاع نه آن فائض است و این فیض. و مسأله ثانی آنکه وجود و عدم هر دو اضافیست اگر گفته شود که فلان شیء از عدم وجود یافت مقصود عدم محض نیست یعنی حال قدیم بالنسبه بحال حاضر عدم بود چه که عدم محض وجود نیابد زیرا استعداد وجود ندارد انسان موجود است جماد نیز موجود. اما وجود جماد بالنسبه بوجود انسان عدم است زیرا جسم انسان چون معدوم گردد خاک و جماد شود و چون خاک بعالم

انسان آید و آن جسم مرده زنده شود انسان موجود گردد هر چند خاک یعنی جماد در مقام خود وجود دارد اما بالنسبه بانسان عدم است مقصد هر دو موجود است لکن هستی خاک و جماد بالنسبه بانسان عدم و نیستی است زیرا چون انسان معدوم شود خاک گردد و جماد شود. پس عالم امکان هر چند موجود ولی بالنسبه بوجود حق معدوم و نابود انسان و خاک هر دو موجود لکن وجود جمادی کجا و وجود انسانی کجا آن بالنسبه باین عدم است همین طور وجود خلق نسبت بوجود حق عدم است. پس هر چند عالم کون هستی دارد ولی نسبت بحق عدم است. از این واضح و مشهود گشت که کائنات با وجود وجود بالنسبه بحق و کلمه الله معدومند اینست اُولَیَّت و اُخَرِیَّت کلمه الله که میفرماید منم الف و یا زیراً مبدأ فیض است و منتهی و همیشه حق خلق داشته و همیشه از شمس حقیقت شعاع لامع ساطع زیرا آفتاب بی نور ظلمت دیجور است و اسماء و صفات الهیه مقتضی وجود کائنات است و در فیض قدیم تعطیل جایز نه زیرا منافی کمالات الهیه است."

"در خصوص خلقت بآن شخص مورخ بگوئید که همچنانکه الوهیت و ربوبیت الهیه را بدایتی نبوده همچنین خلأیت و رزاقیت و کمالات اصلیه الهیه را بدایتی و نهایی نخواهد بود یعنی خلق از اَوَّل لا اَوَّل تا آخر لا آخر بوده و خواهد بود و نوعیت و ماهیت اشیاء باقی و بر قرار نهایت آنستکه در نوعیت علو و دنوی حاصل گردد مثلاً نوعیت انسان و ماهیت بشریه لم یزل محفوظ و مصون بوده و خواهد بود چنانکه مشاهده میشود اجسام مجففه محطه قدیمه انسان که از اهرام مصر اخراج نموده اند و پنجهزار سال از موت آن اجسام گذشته است بهیچوجه تغییر و توفیری مقدار رأس شعرا از انسان در آن موجود نه و همچنین صور حیواناتی که در احمیم مصر موجود است بعینه حیوانات موجوده است بوزینه بوزینه است با آن شمائل قبیح. انسان انسان است با آن روی صبیح ملیح لا تبدیل لخلق الله و علیک التحیه و الثناء." در باره قضیه ابو البشر حضرت عبدالبهاء جلّ ثنائه در لوح میرزا اسحق ولد قنیحاس همدانی میفرمایند: قضیه ابو البشر حضرت آدم که در کتب مقدسه مذکور تأویل دارد و تفسیر خواهد مقصد از ایجاد خلقت روحانی است و وجود رحمانی و الا اگر اندک ملاحظه شود اطفال نیز ادراک کنند که این کون نامتناهی جهان هستی این وجود بی پایان این دستگاه عظیم این کارخانه قدرت قدیم شش هزار ساله نیست بسیار بیش از این است چنانچه بدلائل و براهین قاطعه عقلیه و اکتشافیه بر اهل معارف و علوم در این عصر نورانی معلوم گردید الیوم آثاری اکتشاف یافته که ثابت و محقق است که ده هزار سال پیش بوده از علم طبقات ارض این سر مکتوم مفهوم میگردد که عمر عالم بیش از تصوّر بشر است"

جنس استدلال/قیاس:

قیاس استثنائی متصل (Modus Tollens) + تعریف گزارانه الهیاتی درباره وحدت امر و بی نهایتی فعلی الهی؛ تمثیل/مخیلات (عبارت «الف فاطمه نکاح نمودم...») برای نشان دادن «کثرت در وحدت اسم»؛ انشیم ارشادی: کشف «سبحات مجلله» شرط رفع احتجاب از لقاء.

ساختار منطقی و صورت بندی گزاره ای

- P1. تعبیراتی چون «خاتم النبیین» از جمله «سبحات جلال» هستند، یعنی حجاب های عظیم که باعث غفلت مردم از حقیقت می شوند.
- P2. کشف معنای حقیقی این عبارات نزد اکثر مردم. که حضرت بهاء الله آن ها را «همج رعاع» می نامد. از دشوارترین امور است.
- P3. دلیل این دشواری، محدود بودن فهم مردم به حدودات زبانی، زمانی و جسمانی است.
- P4. با این حال، از سوی حق، بیاناتی صادر شده که پرده از رمز این عبارات برمی دارند. مانند: "الف فاطمه نکاح نمودم که همه بنت محمد بن عبدالله خاتم النبیین بودند."
- P5. این بیان نشان می دهد که تعبیر «خاتم النبیین» در سطحی از حقیقت، قابلیت اطلاق به افراد متعدد دارد، اگر مقصود ذات نبوت یا ظهور حقیقت محمدی باشد، نه شخص محمد تاریخی.
- P6. بنابراین، نه آفرینش الهی آغاز و پایانی دارد، نه تجلیات الهی را می توان در قالب «ختم» محدود کرد.
- C. تعبیراتی مانند «خاتم النبیین» در باطن، مانع فهم حقیقت نیستند، بلکه ابواب فهم عمیق تر از تسلسل ظهورات هستند؛ اما نزد اهل ظاهر، به حجاب تبدیل شده اند. کشف این اسرار نشانه بلوغ ایمانی و بصیرت عرفانی است.

صورت شرطی

اگر تعبیراتی چون «خاتم النبیین» از جنس سبحات جلال باشند،

و اگر درک ظاهر این تعابیر نزد عموم مردم به حجاب بدل شود،
و اگر کلمات الهی چون «همه بنت محمد خاتم النبیین بودند» نشان دهد که این تعبیر در ذات خود، نماد تکرار حقیقت در
مظاهر گوناگون است،
آنگاه پایانی برای ظهور مظاهر حقیقت الهی نمی‌توان قائل شد،
و «خاتمیت» را باید به مثابه «ختم یک دور، نه ختم ذات حقیقت نبوت» فهم کرد.

بند ۱۷۹: اثبات «لا اُولَیَّت/لا اَخرِیَّت صنع» و «رَجْع/تداوم هوَیَّتِ قدسی» با اِتِّکاء به دو خبر: حضورِ حسین(ع) «با هزار آدم...» و «هزار بار جهاد...»؛ یگانگی «أمر/ولایه» در ادوار

"و همچنین نغمه جمال ازلی، حسین بن علی را ادراک نما که به سلمان می فرماید که مضمون آن این است: بودم با الف آدم که فاصله هر آدم به آدم بعد خمسين الف سنه بود و با هر یک ولایت پدرم را عرض نمودم. و تفصیلی ذکر می فرماید تا آنکه می فرماید: الف مَرّه جهاد نمودم در سبیل الهی که اصغر و کوچک تر از همه مثل غزوه خیبر بود که پدرم با کَفَّار محاربه و مجادله نمود. حال اسرار ختم و رجوع و لا اُولَیَّت و لا اَخرِیَّت صنع، همه را از این دو روایت ادراک فرما."

Likewise, strive thou to comprehend the meaning of the melody of that eternal beauty, Husayn, son of 'Alí, who, addressing Salmán, spoke words such as these: "I was with a thousand Adams, the interval between each and the next Adam was fifty thousand years, and to each one of these I declared the Successorship conferred upon my father." He then recounteth certain details, until he saith: "I have fought one thousand battles in the path of God, the least and most insignificant of which was like the battle of Khaybar, in which battle my father fought and contended against the infidels." Endeavor now to apprehend from these two traditions the mysteries of "end," "return," and "creation without beginning or end."

خمسين الف: پانصد هزار

مره: یک مرتبه، یک بار

محاربه: جنگ

حسین بن علی: حسین بن علی بن ابی طالب(ع)، مشهور به اباعبدالله و سیدالشهداء (۶۱-۴۰ق)، امام سوم شیعیان، که ده سال امامت را بر عهده داشت و در واقعه عاشورا به شهادت رسید. او فرزند دوم امام علی(ع) و فاطمه زهرا(س) و نوه حضرت محمد(ص) است.

در مورد مقام امام حسین حضرت رسول فرمود: "حُسَيْنٌ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ، أَحَبُّ اللَّهِ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْنًا."

در مورد حضرت امام حسین در بند صد و سی و پنج نیز توضیحاتی داده شد.

غزوه خیبر: منطقه‌ای در فاصله حدود ۱۶۰ کیلومتری مدینه در عربستان سعودی که امروزه مرکز آن شهر «الْثُرَيْف» است. قلعه‌های خیبر در روزگار صدر اسلام محل سکونت یهودیان بود. به دنبال عهدشکنی یهودیان ساکن خیبر در جنگ خندق و همکاری با مشرکان مکه، سپاه اسلام در سال هفتم به خیبر حمله کرد و در طی این جنگ خیبر به دست مسلمانان فتح شد. از آن پس مهاجرت قوم یهود از این منطقه به خارج از شبه جزیره عربستان آغاز شد و گویا در زمان خلیفه دوم، به نهایت رسید.

جنس استدلال/قیاس: استنادِ نقلی (اخباری) + قیاسِ تمثیلی/تیپولوژیک (وحدتِ سنخِ هویت در ادوار) + قیاسِ مساوات بر «وحدتِ امر» (A=B از حیثِ امر ⇒ رجوع/ختم فهم‌پذیر) و یک شرطی مضمر («اگر هویت روحانی همان امر را در هر دورِ اعمال می‌کند ⇒ ختم و رجوع بالمعنی صحیح جمع می‌شوند»).

صورت‌بندی گزاره‌ای و منطقی

P1. امام حسین (ع) به سلمان فرموده است که با «الف آدم» بوده است؛ و فاصله میان هر دو آدم پنجاه هزار سال است.

P2. او می‌فرماید که با هر یک از این آدم‌ها، ولایت پدرش (امیرالمؤمنین) را عرضه کرده است.

P3. او همچنین می‌فرماید که هزار بار جهاد کرده است، که کوچک‌ترین آن‌ها جنگ خیبر بوده که در آن پدرش با کفار جهاد کرده است.

P4. حضرت بهاء‌الله از این روایت نتیجه می‌گیرد که مفاهیمی چون ختم (پایان)، رجعت (بازگشت)، لا اُولَیَّت (نبودن آغاز) و لا اَخرِیَّت (نبودن پایان) از آن قابل استنباط‌اند.

C: در نظام معرفتی توحیدی، ولایت و حقیقت معنوی اولیاء خداوند، از آغاز زمان تا پایان آن، حضوری پیوسته و فراتر از توالی تاریخی دارد. پس، نمی‌توان برای ظهور و تجلیات الهی، ابتدائی یا انتهائی قائل شد.

صورت شرطی

اگر امام حسین در هر دور ظهور آدم، حضور داشته و ولایت علی را عرضه کرده، و اگر این حقیقت استمرار ولایتی در هر دوره تجلی می‌یابد، و اگر کم‌اهمیت‌ترین جهاد آن حقیقت در تاریخ جنگ خیبر بوده است، آنگاه حقیقت ولایت و نبوت از آغاز لااَوَّل تا پایان لانهایت ادامه داشته و دارد، و مفهوم ختم و آغاز، تنها در سطح ظاهری معنا دارد، نه در حقیقت آن.

تحلیل عرفانی و هرمنوتیکی

این فقره باز نمودی است از فلسفه رجعت و وحدت مظاهر، که در آن حضرت بهاءالله حقیقت وجودی شخصیت‌هایی چون امام حسین (ع) را فراتر از تاریخ خطی و منسوب به یک دور یا عصر خاص می‌دانند. در این روایت، امام حسین (ع) با «الف آدم». که می‌تواند رمز وحدت نبوت آدمی و روح کلی نوع انسان باشد. همراه است و در هر دوری، ولایت علی (ع) را عرضه می‌کند. این امر نشان‌دهنده سیر متوالی و متجدد حقیقت ولایت در طول تاریخ است.

۱.۲. لا اَوَّلَیَّت و لا آخِرَیَّت: نفی زمان خطی

اصطلاح لا اَوَّلَیَّت و لا آخِرَیَّت به معنای خروج از نظام علیت و خطی‌بودن تاریخ است. از منظر حضرت بهاءالله، تجلی الهی از حیث حقیقت، آغاز و پایانی ندارد، چرا که مشیت و اراده الهی در هر عصر با لباسی جدید ظاهر می‌گردد اما در جوهره واحد باقی است.

۲.۲. خاتمیت و تأویل آن

بیان اینکه «اصغر جهاد» همان جنگ خیبر است، در برابر «الف مره جهاد»، نشان می‌دهد که جنگ خیبر. بهرغم اهمیت تاریخی‌اش. در مقایسه با جهادهای معنوی و متافیزیکی حقیقت حسینی، کوچک‌ترین جلوه آن است. این استعاره روشن می‌سازد که آنچه ظاهر می‌شود، تمثیلی از یک سیر بلندمدت در هستی است. در فصوص الحکم ابن عربی، از حقیقت محمدیه سخن به میان می‌آید که از پیش از خلقت آدم وجود داشته و در مظاهر مختلف ظهور می‌کند. امام حسین در این بیان به مثابه ظهور مکرر یک حقیقت ازلی تلقی می‌شود، و همین ایده نزد ملاصدرا نیز وجود دارد که روح کامل انسانی در قالب مظاهر اولیاء و انبیاء، باز می‌گردد. در سنت شیعی نیز، حدیثی شبیه به این از امام صادق نقل شده است که فرمود: «ما را از پیش از آفرینش زمین و آسمان، خداوند آفرید و نور ما در اطراف عرش او بود...» (بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۲) این آموزه‌ها، مفهوم «توالی و توحید حقیقت» را در برابر «توالی زمانی افراد» قرار می‌دهند.

بند ۱۸۰: تنزیه نغمه لاهوت از احاطه سمع/عقل ناسوتی؛ اختصاص ادراک به «أولوا الألباب»؛ تعریف «ختم» به «ختم بی ختم/بداء بی بداء» و شهود تجلیات ختم در ظهورات بدئیه

"باری ای حبیب من، مقدس است نغمه لاهوت که به استماع و عقول ناسوت محدود شود. نمله وجود کجا تواند به عرصه معبود قدم گذارد؟ اگر چه نفوس ضعیفه از عدم ادراک، این بیانات معضله را انکار نمایند و امثال این احادیث را نفی کنند. بلی، لا یعرف ذلک إلا أولو الألباب. قُلْ هُوَ الْخَتَمُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ خَتَمٌ فِي الْإِبْدَاعِ وَلَا بَدْءٌ لَهُ فِي الْإِخْتِرَاعِ إِذَا يَا مَلَأُ الْأَرْضِ فِي ظُهُورَاتِ الْبَدْءِ تَجَلِّيَاتِ الْخَتَمِ تَشْهَدُونَ."

O my beloved! Immeasurably exalted is the celestial Melody above the strivings of human ear to hear or mind to grasp its mystery! How can the helpless ant step into the court of the All-Glorious? And yet, feeble souls, through lack of understanding, reject these abstruse utterances, and question the truth of such traditions. Nay, none can comprehend them save those that are possessed of an understanding heart. Say, He is that End for whom no end in all the universe can be imagined, and for whom no beginning in the world of creation can be conceived. Behold, O concourse of the earth, the splendors of the End, revealed in the Manifestations of the Beginning!

لاهورت: از عوالم الهی که مخصوص ذات باری تعالی است
ناسوت: طبیعت بشری، عالم امکان
نمله: مورچه

" لا یعرف ذلک إلا أولو الألباب. قُلْ هُوَ الْخَتَمُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ خَتَمٌ فِي الْإِبْدَاعِ وَلَا بَدْءٌ لَهُ فِي الْإِخْتِرَاعِ إِذَا يَا مَلَأُ الْأَرْضِ فِي ظُهُورَاتِ الْبَدْءِ تَجَلِّيَاتِ الْخَتَمِ تَشْهَدُونَ"

درک نمیکنند این مطلب را مگر صاحبان عقل. بگو او همان پایانی است که هیچ پایانی در جهان برای او قابل تصور نیست. و در جهان خلقت هم هیچ آغازی برای او نبوده و نیست بنابراین ای مردمان روی زمین در ظهورات اولیه شکوه و جلال ظهورات پایانی را بنگرید.

جنس استدلال/قیاس:

استدلال تنزیهی (apophatic) + اثبیم تعریفی/تحویلی درباره «ختم».
قیاس تمثیلی/تیپولوژیک: «تجلیات ختم در ظهورات بدء» (= جمع بدایت و ختم در «أمر واحد»).

صورت بندی فشرده:

P1: حقایق لاهوتی به سمع/عقل ناسوتی محض محاط نمی شوند؛ ادراک آن به أولوا الألباب اختصاص دارد.
P2: «ختم حقیقی» = حقیقتی که در ابداع، ختم ندارد و در اختراع، بدایت ندارد؛ لذا در «ظهورات بدء» همان «تجلیات ختم» مشهود است (حیث های یک «أمر واحد».)
C: پس انکار نفوس ضعیفه از قصور ادراک است؛ راه شهود جمع بداء/ختم در واحد امر است، نه توقف بر ظواهر زمانی. مواد قضایا:

P1 = مقبولات نقلی درباره اختصاص تذکر/معرفت به أولوا الألباب؛
P2 = مصادرات الهیاتی تعریفی (بی کرانی صنع و جمع حیث ها در واحد امر)؛ نتیجه = داوری هرمنوتیکی-تنزیهی.

صورت بندی منطقی-فلسفی

P1. نغمه لاهوت مقدس تر از آن است که بتواند در ادراک عقول ناسوتی جای گیرد.
P2. نفوس ضعیفه به دلیل ناتوانی در ادراک، این بیانات را انکار می کنند.
P3. فهم این بیانات تنها برای «اولوالالباب» ممکن است.
P4. ختمی وجود دارد که برای آن نه ختمی در ابداع است و نه بدایتی در اختراع.

P₅. در مظاهر بدایت (یعنی ظهورات آغازین)، تجلیات ختم نیز مشهود است.
C. بنابراین، ختم و بدایت در سطح تجلیات الهی از یکدیگر قابل تفکیک نیستند؛ هر ظهور آغازین دربردارنده ختم است و بالعکس، و حقیقت لاهوتی ظهورات الهی، فراتر از عقل ناسوتی است.

صورت‌بندی ساده‌شده استدلال

P₁. پیام خدا و حقیقت الهی آن‌قدر بلند و ژرف است که عقل معمولی انسان‌ها نمی‌تواند آن را به‌طور کامل درک کند.
P₂. انسان‌های ضعیف از نظر شناخت، چون نمی‌توانند این حقیقت را بفهمند، آن را انکار می‌کنند.
P₃. تنها انسان‌هایی که خرد ناب و دل روشن دارند (یعنی صاحبان بصیرت واقعی)، می‌توانند این حقایق را درک کنند.
P₄. پایان پیامبری یا "خاتم بودن" پیامبر، به معنای توقف ارتباط الهی نیست، چون آن پایان هم حد و مرز ندارد، و آغاز آن هم بی‌زمان است.
P₅. هر بار که پیام الهی ظاهر شده، در واقع هم نشانی از آغاز داشته و هم نشانی از پایان؛ چون در همه آن‌ها یک حقیقت واحد پنهان است.
C: پس، آغاز و پایان پیام‌های الهی از هم جدا نیستند. هر پیامبر جدید هم ادامه پیشین است، هم خودش کامل‌کننده است. این حقیقت بزرگ‌تر از آن است که انسان معمولی بتواند همه ابعادش را با عقل خود بفهمد.

صورت‌بندی شرطی

اگر نغمه لاهوت فراتر از ادراک عقل ناسوتی است،
و اگر حقیقت ختم و بدایت ورای تقییدات زمانی و لفظی است،
و اگر ظهورات الهی همه تجلی یک حقیقت‌اند،
آنگاه مفهوم «خاتم النبیین» نمی‌تواند مانعی برای ظهور بعدی آن حقیقت باشد،
بلکه همان حقیقت ختم در هر بدایت ظاهر است، و هر بدایت، ختمی در سطح دیگر می‌باشد.

تحلیل عرفانی و هرمنوتیکی

۲.۱. نغمه لاهوت و ادراک ناسوت
نغمه لاهوت، رمز صدای غیبی و الهی است که در قالب وحی، اشراق، و ظهورات الهی به انسان می‌رسد. در این بیان، حضرت بهاءالله تأکید می‌کنند که این نغمه به ماهیت خود قابل فهم عقلانیت ناسوتی (عقل در بند زمان و مکان) نیست: «نمله وجود کجا تواند به عرصه معبود قدم گذارد؟»
این تمثیل، برگرفته از تصویر نمله در سورة نمل قرآن است، و نشان می‌دهد که هستی محدود (نمله) توان احاطه بر معبود مطلق را ندارد.
۲.۲. رد نفی‌کنندگان عرفان نبوی
نکته دیگر، اشاره به کسانی است که چون درک این مفاهیم از توان عقلی‌شان خارج است، آن‌ها را انکار می‌کنند یا احادیث مشابه را تأویل ظاهری می‌نمایند. این اعتراض به نحوی بر فهم ظاهرگرایانه حدیث «خاتم النبیین» نیز سایه می‌افکند.
حضرت بهاءالله در ادامه با اشاره به آیه قرآن: «لَا يَعْرِفُ ذَلِكَ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» تأکید می‌کنند که اینگونه حقایق برای عقول متعارف ناسوتی نیست، بلکه برای «صاحبان لب» یعنی عقول باطنی و نورانی درک‌پذیر است.

۲.۳. ختمی که ختم ندارد و بدایتی که آغاز ندارد
عبارت بسیار دقیق زیر: «قُلْ هُوَ الْخَتَمُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ خَتَمٌ فِي الْإِبْدَاعِ وَلَا بَدَأٌ لَهُ فِي الْإِخْتِرَاعِ» به لحاظ کلامی-فلسفی بسیار قابل تأمل است: "ختمی که ختم ندارد" به معنای این است که ظهور الهی در هیچ نقطه‌ای متوقف نمی‌شود، حتی هنگامی که به‌ظاهر به نام "خاتم" ختم شده است. "و بدایتی که بدایت ندارد" یعنی هر بدایتی در عین حال حاوی تجلی ختم است؛ چنانکه در وجود آدم، عیسی، محمد، و بهاءالله، هم بدایت هست و هم نهایت.

۲.۴. وحدت در کثرت ظهورات
در جمله پایانی آمده است: "فِي ظُهُورَاتِ الْبَدَءِ تَجَلِّيَاتِ الْخَتَمِ تَشْهَدُونَ." یعنی: در هر ظهور آغازین، آثار و تجلیات ختم را می‌توان دید. این آموزه با مبنای وحدت مظاهر در دیانت بابی-بهای هم‌هنگ است، که طبق آن، جمال الهی در هر عصر با لباسی جدید متجلی می‌شود اما حقیقت او واحد است.

بند ۱۸۱: نکوهش «ایمان گزینشی» به نصوص: تمسک به «خاتم النبیین» و اعراض از آیات «لقاء الله»؛ لزوم جمع سازگار هر دو دسته آیات

"بسیار تعجب است که این قوم در بعضی از مراتب که مطابق میل و هوای ایشان است متمسک به آیه منزله در فرقان و احادیث اولی الایقان می شوند و از بعضی که مغایر هوای ایشان است بالمرة اعراض می نمایند. "أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ". ما لکم کیف تحکمون ما لا تشعرون؟ مثل آنکه در کتاب مبین، رب العالمین بعد از ذکر ختمیت فی قوله تعالی: "وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ"، جمیع ناس را به لقای خود وعده فرموده. چنانچه آیات مدله بر لقای آن ملیک بقا در کتاب مذکور است و بعضی از قبل ذکر شده. و خدای واحد شاهد مقال است که هیچ امری اعظم از لقا و اصرح از آن در فرقان ذکر نیافته. فَهَنِيئًا لِمَنْ فَازَ بِهِ فِي يَوْمٍ أُعْرِضَ عَنْهُ أَكْثَرُ النَّاسِ مَا أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ."

How strange! These people with one hand cling to those verses of the Qur'án and those traditions of the people of certitude which they have found to accord with their inclinations and interests, and with the other reject those which are contrary to their selfish desires. "Believe ye then part of the Book, and deny part?" How could ye judge that which ye understand not? Even as the Lord of being hath in His unerring Book, after speaking of the "Seal" in His exalted utterance: "Muhammad is the Apostle of God and the Seal of the Prophets," hath revealed unto all people the promise of "attainment unto the divine Presence." To this attainment to the presence of the immortal King testify the verses of the Book, some of which we have already mentioned. The one true God is my witness! Nothing more exalted or more explicit than "attainment unto the divine Presence" hath been revealed in the Qur'án. Well is it with him that hath attained thereunto, in the day wherein most of the people, even as ye witness, have turned away therefrom.

"أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ."

آیا شما به پاره ای از کتاب ایمان می آورید و به پاره ای کفر میورزید؟

سوره بقره آیه هشتاد و پنجم است که کامل آن چنین است: ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقُولُونَ أَنفُسُكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ وَأَنْ يَأْتُواكُمْ بِبُرْهَانٍ كَذِبٍ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُواكُمْ بِبُرْهَانٍ كَذِبٍ فَإِنْ أَفْتَوْكُمْ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَوَمُّ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ. یعنی: باز همین شما هستید که یکدیگر را می کشید و گروهی از خودتان را از دیارشان بیرون می رانید و به گناه و تجاوز بر ضد آنان به یکدیگر کمک می کنید و اگر به اسارت پیش شما آیند به [دادن] فدیة آنان را آزاد می کنید با آنکه بیرون کردن آنان بر شما حرام شده است آیا شما به پاره ای از کتاب ایمان می آورید و به پاره ای کفر می ورزید پس جزای هر کس از شما که چنین کند جز خواری در زندگی دنیا چیزی نخواهد بود و روز رستاخیز ایشان را به سخت ترین عذابها باز برند و خداوند از آنچه می کنید غافل نیست.

" ما لکم کیف تحکمون ما لا تشعرون؟"

از حضرت به الله که میفرمایند: شما را چه میشود، چگونه حکم میکنید به چیزی که آن را درک نمیکنید؟

"وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ"

ولیکن رسول خدا و خاتم انبیاء

سوره احزاب آیه چهارم: "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا" محمد پدر هیچ يك از مردان شما نیست ولی فرستاده خدا و خاتم پیامبران است و خدا همواره بر هر چیزی داناست. در توضیح بند صد و هفتاد و دوم توضیح لفظ خاتم النبیین داده شد.

" فَهَنِيئًا لِمَنْ فَازَ بِهِ فِي يَوْمٍ أُعْرِضَ عَنْهُ أَكْثَرُ النَّاسِ مَا أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ"

پس گوارا باد بر آنکس که به آن فائز شد در روزی که اکثر مردمان از او اعراض کردند چنانچه شما میبینید.

در اینجا نیز حضرت به‌الله اشاره‌ی دیگری به ظهور اعظم و علنی خود میکنند که به زودی رخ میدهد.

جنس استدلال/قیاس: قیاس استثنائی متصل (Modus Tollens) بر مبنای اصل «لا تجزیه فی الایمان بالکتاب» + جدلی-خطابی (استشهاد به ۲:۸۵)؛ نتیجه هرمنوتیکی (لزوم تاویل مُجمیع، مانند «لقاء مظهر»).

صورت‌بندی فشرده:

- P₁: اگر التزام به کتاب صادق باشد $\Rightarrow$ نمی‌توان به «بعض» ایمان آورد و از «بعض» اعراض کرد. (Q 2:85)
P₂: کتاب، هم «خاتم النبیین» را اثبات می‌کند (Q 33:40) و هم وعده‌های مکرر «لقاء رب» را. (نمونه‌ها: Q 18:110؛ Q 13:2؛ Q 29:23؛ Q 2:46)
P₃: این قوم به «خاتم» تمسک و از «لقاء» اعراض می‌کنند.
C: پس التزام آنان ناسازگار و مردود است؛ باید هر دو سنخ نص، با تفسیر مُجمیع، پذیرفته شود—وگرنه یا cherry-picking است یا ترک التزام.

مواد قضایا:

P₁-P₂ = مقبولات نقلی/قطعی؛ P₃ = مشهور توصیفی اجتماعی؛ C = حکم هرمنوتیکی-هنجاری (جمع نصوص به نحو غیرانتقائی).

صورت‌بندی منطقی:

- P₁: برخی افراد از آیات و احادیث دینی فقط آن بخش‌هایی را می‌پذیرند که با میل و خواسته‌های نفسانی آنان هماهنگ است، و نسبت به بخش‌هایی که مخالف هوای آنان است، کاملاً بی‌اعتنا هستند.
P₂: این برخورد دوگانه با متن مقدس، از نظر قرآن، نوعی کفر به بخشی از کتاب خدا و ایمان به بخشی دیگر است: "أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ؟"
P₃: به‌رغم تصریح قرآن به «خاتم النبیین» بودن پیامبر اسلام، همان قرآن در مواضع متعدد و با شدیدترین لحن، وعده لقاء خدا را به همه مردم داده و آن را والاترین هدف دین معرفی کرده است.
P₄: هیچ آموزه‌ای در قرآن صریح‌تر و مهم‌تر از لقاالله (دیدار و ملاقات با خدا) نیست.
P₅: با این حال، بیشتر مردم، با وجود تصریح قرآن، از حقیقت لقاالله در هنگام ظهور جدید الهی روی‌گردان شده‌اند.
C: بنابراین، کسانی که تنها به ظاهر ختم نبوت تمسک می‌جویند و از دعوت به لقاء الهی غافل می‌مانند، گرفتار تعارض در ایمان خویش هستند و از حقیقت اصلی کتاب خدا اعراض کرده‌اند.

صورت ساده‌شده:

- P₁: بعضی از مردم فقط آیه‌ها و حدیث‌هایی را قبول دارند که مطابق سلیقه‌شان باشد و باقی را نادیده می‌گیرند.
P₂: اما قرآن صریحاً گفته که نباید بخشی از دین را قبول کرد و بخشی را کنار گذاشت.
P₃: در قرآن، بعد از گفتن اینکه محمد آخرین پیامبر است، خدا بارها وعده داده که مردم می‌توانند به دیدار او برسند.
P₄: این وعده دیدار خدا یکی از مهم‌ترین پیام‌های قرآن است و از همه چیز واضح‌تر بیان شده است.
P₅: با این حال، بیشتر مردم وقتی این وعده در زمان جدید دوباره ظاهر می‌شود، به آن بی‌توجهی می‌کنند.
C: پس، کسانی که فقط به ظاهر آیه "خاتم النبیین" چسبیده‌اند و وعده دیدار با خدا را نادیده می‌گیرند، در واقع به بخشی از دین ایمان آورده‌اند و بخشی دیگر را انکار کرده‌اند؛ یعنی دچار تناقض در ایمان خود هستند.

صورت منطقی شرطی:

اگر مردم:

- به برخی از آیات قرآن که مطابق میل آنان است تمسک جویند،
و از دیگر آیات قرآن که مخالف فهم یا میلشان است اعراض کنند،
و یکی از آیاتی که به آن تمسک می‌جویند، آیه «خاتم النبیین» باشد،
ولی از وعده مکرر لقاءالله که در همان قرآن به وضوح آمده اعراض کنند،
آنگاه ایمان آنان متناقض و ناقص است و در واقع دچار تبعیض ایمانی شده‌اند، و فهم آنان از «خاتمیت» مانع از ادراک ظهور جدید و تحقق وعده لقاء الهی شده است.

بند ۱۸۲: جمع «ختم» با «لقاء» از راه تفسیر مُجمِع: «قیامت = قیامِ مظهر» و «لقاء = لقاء الجمال فی هیکل الظهور»، همراه با تذکار اطلاقِ مشیتِ الهی («لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»)

"و مع ذلک به حکم اوّل از امر ثانی معرض گشته‌اند، با اینکه حکم لقا در یوم قیام منصوص است در کتاب. و قیامت هم به دلائل واضحه ثابت و محقق شد که مقصود، قیام مظهر اوست بر امر او و همچنین از لقا، لقای جمال اوست در هیکل ظهور او؛ و این "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ." و با جمیع این مطالب ثابت و بیانات واضحه، من حیث لَا یَشْعُرُ به ذکر ختم تمسک جسته‌اند و از موجد ختم و بدء در یوم لقای او بالمرّه محتجب مانده‌اند. "وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى." و از همه این مراتب چشم پوشیده، اگر این قوم به قطره‌ای از چشمه لطیف "يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ" می‌آشامیدند هیچ این گونه اعتراضات غیر مرضیه بر محلّ امر نمی‌نمودند. امر و قول و فعل در قبضه قدرت اوست. كُلُّ شَيْءٍ فِي قَبْضَةِ قُدْرَتِهِ أَسِيرٌ وَ إِنَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ سَهْلٌ يَسِيرٌ. فاعل است آنچه را اراده نماید و عامل است آنچه میل فرماید. مَنْ قَالَ لِمَ وَ بِمَ فَقَدْ كَفَرَ. و اگر این عباد قدری به شعور بیایند از آنچه مرتکب شده‌اند هلاک می‌شوند و به دست‌های خود خود را به نار که مقرّ و مرجع ایشان است راجع می‌نمایند. آیا نشنیده‌اند که می‌فرماید: "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ"؟ و با این بیانات چگونه می‌توان جسارت نمود و به زخارف قول مشغول شد؟"

And yet, through the mystery of the former verse, they have turned away from the grace promised by the latter, despite the fact that "attainment unto the divine Presence" in the "Day of Resurrection" is explicitly stated in the Book. It hath been demonstrated and definitely established, through clear evidences, that by "Resurrection" is meant the rise of the Manifestation of God to proclaim His Cause, and by "attainment unto the divine Presence" is meant attainment unto the presence of His Beauty in the person of His Manifestation. For verily, "No vision taketh in Him, but He taketh in all vision." Notwithstanding all these indubitable facts and lucid statements, they have foolishly clung to the term "seal," and remained utterly deprived of the recognition of Him Who is the Revealer of both the Seal and the Beginning, in the day of His presence. "If God should chastise men for their perverse doings, He would not leave upon the earth a moving thing! But to an appointed time doth He respite them." But apart from all these things, had this people attained unto a drop of the crystal streams flowing from the words: "God doeth whatsoever He willeth, and ordaineth whatsoever He pleaseth," they would not have raised any unseemly cavils, such as these, against the focal Center of His Revelation. The Cause of God, all deeds and words, are held within the grasp of His power. "All things lie imprisoned within the hollow of His mighty Hand; all things are easy and possible unto Him." He accomplisheth whatsoever He willeth, and doeth all that He desireth. "Whoso sayeth 'why' or 'wherefore' hath spoken blasphemy!" Were these people to shake off the slumber of negligence and realize that which their hands have wrought, they would surely perish, and would of their own accord cast themselves into fire—their end and real abode. Have they not heard that which He hath revealed: "He shall not be asked of His doings"? In the light of these utterances, how can man be so bold as to question Him, and busy himself with idle sayings?

قیامت و لقاء

در توضیح بند نوزدهم و بیستم در شرح "من میروم و بعد میآیم" و همچنین در توضیح یوم معاد در بند هشتاد و هشتم و ایضاً در توضیح بند صد و بیست و سوم مفصل در این باب سخن رفته است. در اینجا نیز حضرت بهالّله میفرمایند که مقصود از قیامت، قیام مظهر امر است. و همچنین در بند‌های سوم، هفدهم و صد و چهل و نهم مقصود از لقاءالله که لقاء مظهر امر است نیز توضیح داده شد و حضرت بهالّله در اینجا نیز این مطلب را تصریح فرمودند.

قال الباقِر (ع) فی تأویل قوله تعالى: «وذكرهم بإيام الله» ابراهيم آیه ۵: «يوم القائم (ع)، ويوم الموت ويوم القيامة. حضرت امام باقر (ع) در تأویل آیه کریمه: «ایام خدا را یادآوری ایشان کن» فرمود: ایام خدا: روز قیام قائم (ع) و روز مرگ و روز قیامت است. [معانی الاخبار ص ۳۶۶، بحار ج ۵۱ ص ۴۵، يوم الخلاص ص ۳۱۷]

إِذْ إِنَّهُ

زیرا به درستی که اوست

"لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَارَ."

چشمها او را در نمی یابند و اوست که دیدگان را در میابد.

سوره انعام آیه ۱۰۳: لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

چشمها او را در نمی یابند و اوست که دیدگان را در میابد و او لطیف و آگاه است.

من حيث لا يشعُر

از لحاظ این که درک نمیکنند.

"وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى."

و اگر خداوند مردم را به سزای آنچه انجام داده اند مواخذه میکرد هیچ جنبنده ای را بر پشت زمین باقی نمیگذاشت ولی تا مدتی معین مهلتشان میدهد.

سوره فاطر آیه ۴۵: وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ

أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا یعنی و اگر خداوند مردم را به سزای آنچه انجام داده اند مواخذه میکرد هیچ جنبنده ای را بر پشت زمین باقی نمیگذاشت ولی تا مدتی معین مهلتشان میدهد. و چون اجلشان فرا رسد خدا به بندگانش بیناست.

"يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ"

آنچه بخواهد انجام میدهد و به آنچه اراده کند حکم میدهد.

حضرت عبدالبهاء در کتاب مفاوضات میفرمایند: چه بسیار واقع که از شخص عاقل کامل دانائی امری صادر و چون سائرین

از ادراک حکمت آن عاجز اعتراض نمایند و استیحاş کنند که این شخص حکیم چرا چنین گفت و یا چنین نمود این

اعتراض از جهل آنان صادر و حکمت حکیم از خطا مقدس و مبّرّا. و همچنین طبیب حاذق در معالجه مریض یفعل ما

یشاست و مریض را حقّ اعتراض نه آنچه طبیب گوید و آنچه مجری دارد همان صحیح است باید کلّ او را مظهر یفعل ما

یشاء و یحکم ما یرید شمردند. البتّه طبیب بمعالجاتی منافی تصوّر سائرین پردازد حال از نفوس بی بهره از حکمت و طبّ

اعتراض جائز است لا والله بلکه باید کلّ سر تسلیم نهند و آنچه طبیب حاذق گوید مجری دارند پس طبیب حاذق یفعل ما

یشاست و مریضانرا نصیبی در این مقام نه باید حذاقت طبیب ثابت شود چون حذاقت طبیب ثابت شد یفعل ما یشاست

. و همچنین سردار جنود چون در فنون حرب فرید است آنچه گوید و فرماید یفعل ما یشاست و ناخدای کشتی چون در

فنون بحرّیه مسلّم کلّ آنچه گوید و فرماید یفعل ما یشاست و مرّبّی حقیقی چون شخص کامل است آنچه گوید و فرماید

یفعل ما یشاست. باری مقصد از یفعل ما یشاء اینست که شاید مظهر ظهور امری فرماید و حکمی اجرا دارد و عملی فرماید

و نفوس مؤمنه از ادراک حکمت آن عاجز نباید اعتراض بخاطر احدی خطور نماید که چرا چنین فرمود و یا چنین مجری

داشت اما نفوس دیگر که در ظلّ مظهر کلی هستند آنان در تحت حکم شریعة الله هستند بقدر سر موئی آنانرا تجاوز از

شریعت جائز نه و باید جمیع اعمال و افعالرا تطبیق بشریعة الله کنند و اگر تجاوز نمایند عند الله مسؤول و مؤاخذ گردند

البتّه آنانرا از یفعل ما یشاء بهره و نصیبی نه زیرا این مقام تخصیص بمظهر کلی دارد. مثلاً حضرت مسیح روحی له الفدا

مظهر یفعل ما یشاء بود و لکن حواریون را نصیبی از این مقام نبود چه که در ظلّ حضرت مسیح بودند باید از امر و اراده او

تجاوز نمایند و السّلام.

در قران در سوره های مختلفی اشاره به این مقام شده است مثلاً در سوره الحج آیه هجدهم میفرماید: "إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا

يَشَاءُ" و یا در سوره آل عمران آیه ۴۰ میفرماید: "كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ" همچنین در سوره مائده آیه پنجم میفرماید: "

إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ"

"كُلُّ شَيْءٍ فِي قَبْضَةِ قُدْرَتِهِ أَسِيرٌ وَإِنَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ سَهْلٌ يَسِيرٌ"

از حضرت بهالله است به این مضمون که: همه چیز در قبضه قدرت او اسیرند و همانا این امر برای او سهل و آسان است.

"مَنْ قَالَ لِمَ وَبِمَ فَقَدْ كَفَرَ"

از حضرت بهالله است به این مضمون که: هر کس چون و چرا گوید (لم و بم آورد) به تحقیق کافر شود.

"لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ"

مندرج در سوره انبیاء آیه بیست و سوم است که میفرماید: در آنچه انجام میدهد چون و چرا ندارد. آیه ی کامل به این صورت است: "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ" در آنچه انجام میدهد چون و چرا راه ندارد، و آنان (انسانها) سوال خواهند شد.

جنس استدلال/قیاس:

تفسیر تحویلی/تعریفی (هرمنوتیکی): تعیین معنای «قیامت» و «لِقَاء» (قیامت = قیام مظهر؛ لقاء = مواجهه با جمال الهی در مظهر، چون ذات «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»).

قیاس استثنائی متصل (Modus Tollens) بر ضدّ ایمان گزینشی: اگر التزام به کتاب صادق است ⇒ باید آیات «لِقَاء» در «یوم قیامت» نیز پذیرفته شود؛ حال آن که تمسک یک سویه به «ختم» و اعراض از «لِقَاء» واقع شده ⇒ التزام مخدوش است.

قیاس خلف/تنزیهی-الهیاتی: اگر پرسش «لِمَ/بِمَ» در باب فعل الهی مجاز باشد ⇒ نقض نصّ «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» لازم می آید؛ پس این اعتراضات نارواست.

صورت منطقی

- P1. در قرآن، لقای خدا در "یوم قیام" (روز قیامت) به صورت نصّ آمده است.
- P2. قیامت، به صورت دقیق در آثار پیشین تبیین شده و مقصود از آن قیام مظهر الهی بر امر خداوند است.
- P3. مقصود از لقاءالله، مشاهده جمال الهی در هیئت ظهور پیامبر جدید است، زیرا ذات الهی به حسب آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» قابل رؤیت مستقیم نیست.
- P4. مردم با وجود این بینات و دلایل، به ظاهر آیه «خاتم النبیین» تمسک جسته و از مظهر ختم و بدایت که در یوم لقاء ظاهر شده، اعراض کرده اند.
- P5. خداوند در افعالش محاط اراده بشر نیست و در برابر کارهایش مورد سؤال قرار نمی گیرد («لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»)، بلکه هر چه خواهد، انجام می دهد و قدرت مطلقه دارد («يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ»).
- P6. اعتراض به چنین امر الهی و زیر سؤال بردن ظهور او، کفر است: «مَنْ قَالَ لِمَ وَبِمَ فَقَدْ كَفَرَ».
- C. پس، کسانی که به ظاهر آیه ختم نبوت تمسک جسته و از حقیقت لقاء در ظهور جدید اعراض می کنند، دچار کفر تأویلی اند، زیرا اولاً به مفاد آشکار کتاب الهی وفادار نمانده اند و ثانیاً افعال الهی را با معیارهای عقلی-بشری خود داوری کرده اند، در حالی که اراده او فوق ادراکات مخلوق است.

صورت ساده شده

قرآن می گوید در روز قیامت، انسان ها خدا را ملاقات می کنند. اما معنای قیامت این است که پیامبر جدیدی با امر الهی ظهور می کند. دیدار خدا یعنی دیدن پیامبر جدید، چون ذات خدا قابل دیدن نیست. با وجود این توضیحات روشن، مردم فقط به آیه ختم پیامبران توجه می کنند و پیامبر جدید را نمی پذیرند. اما خدا آزاد است هر کاری انجام دهد و کسی نمی تواند از او پرسد چرا چنین کردی. اگر کسی بگوید "چرا چنین شد؟" در واقع به خداوند بی ادبی کرده و ایمانش ناقص است. نتیجه: پس کسانی که به آیه "خاتم النبیین" چنگ می زنند و پیامبر جدید را رد می کنند، در حقیقت با حکمت خدا مخالفت می کنند و راه کفر را می پیمایند، چون ظهور خدا را با معیارهای انسانی سنجیده اند.

بند ۱۸۳: نکوهش «اقبال به علم/اراده خویش» و «اعراض از علم/اراده الهی» به مثابه ملاکِ جهلِ روحانی
 "سبحان الله، جهل و نادانی عباد به مقام و حدی رسیده که به علم و اراده خود مقبل شده، از علم و اراده حق جلّ و عزّ
 معرض گشته‌اند."

Gracious God! So great is the folly and perversity of the people, that they have turned their face
 toward their own thoughts and desires, and have turned their back upon the knowledge and
 will of God—hallowed and glorified be His name!

جنس استدلال/قیاس: قیاسِ شرطیِ عملی وسیله-غایت + Modus Tollens ارزشی (انثیم مضمّر: صدقِ طلبِ حق =
 تقدیمِ مشیّت/علم الهی بر هوای نفس).

صورت‌بندی منطقی:

P₁: اگر التزام به حقّ صادق باشد ⇒ علم و اراده بشری تابع علم و مشیّت الهی است.
 P₂: این قوم به «علم/اراده خود» مُقبل و از «علم/اراده الهی» مُعرض‌اند.
 C: پس التزام حقیقی به حق در ایشان صادق نیست؛ این «اقبال/اعراض» علامتِ جهلِ روحانی است.

موادّ قضایا:

P₁ = مقبولات/نقول قرآنی درباره تقدّم مشیّت الهی و نهی از اتّباع هوی: «وما تشاؤون إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (Q 76:30؛ نیز
 ۸۱:۲۹)؛ «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (Q 45:23)؛ «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (Q 38:26)؛ «وما أوتيتم
 من العلم إِلَّا قَلِيلًا» (Q 17:85).
 P₂ = توصیف وضع اجتماعی (مشهورات).
 نتیجه = حکم ارزشی-هرمنوتیکی (جهل = ترجیح خودآیینیِ نفسانی بر الهی).

بند ۱۸۴: لزوم اذعان به اطلاقِ مشیتِ الهی («يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ») و بطلانِ تعلق به «مزخرفات»؛ تعلیقِ مؤاخذه به «أَجَلٍ مُّسَمًّى/یومِ معلوم»

"حال انصاف دهید اگر این عباد موقن به این کلمات درّیه و اشارات قدسیّه شوند و حقّ را یَفْعَلُ ما یَشَاء بدانند، دیگر چگونه به این مزخرفات تشبّث می نمایند و تمسّک می جویند؟ بلکه آنچه بفرماید به جان اقرار نمایند و مدّعن شوند. قسم به خدا که اگر تقدیرات مقدّره و حکمت های قدریه سبقت نیافته بود ارض جمیع این عباد را معدوم می نمود و لَکِنْ یُؤَخِّرُ ذَٰلِکَ إِلَىٰ مِیقَاتٍ یَّوْمٍ مَّعْلُومٍ."

Be fair: Were these people to acknowledge the truth of these luminous words and holy allusions, and recognize God as "Him that doeth whatsoever He pleaseth," how could they continue to cleave unto these glaring absurdities? Nay, with all their soul, they would accept and submit to whatsoever He saith. I swear by God! But for the divine Decree, and the inscrutable dispensations of Providence, the earth itself would have utterly destroyed all this people! "He will, however, respite them until the appointed time of a known day."

"و لَکِنْ یُؤَخِّرُ ذَٰلِکَ إِلَىٰ مِیقَاتٍ یَّوْمٍ مَّعْلُومٍ": ولكن آن را به عقب می اندازد تا زمان معینی از یک روزی مشخص.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی متّصل (وسیله-غایت) با قرائتِ تولّزِ ارزشی: اگر اذعان به اطلاقِ فعلِ الهی باشد ⇒ تمسّک به اوهام از میان می رود؛ تمسّک هنوز برقرار است ⇒ اذعان حاصل نشده.

استنادِ نقلی تأسیسی برای تأخیرِ عقوبت: «ولو یؤاخذُ الله الناسَ بما کسبوا ما ترکَ علی ظَهرِها من دَائِةٍ ولكن یؤخّرُهم إلى أَجَلٍ مُّسَمًّى».

انذارِ تنزیهی: فعل/حکم در قبضه قدرتِ الهی است («يَفْعَلُ ما یَشَاء/یحکم ما یرید»؛ «لا یُسألُ عما یَفْعَلُ»).

صورت‌بندی منطقی

P₁. اگر مردم به حقیقت بیانات الهی ایمان می آوردند و یقین می داشتند که خدا «يَفْعَلُ مَا يَشَاء» (هرچه خواهد می کند)،
P₂. آنگاه دیگر به مزخرفات (یعنی استدلال‌های سطحی یا ظاهریینانه مانند تمسک به ظاهر آیه «خاتم النبیین») تمسک نمی‌جستند و در برابر هر امر الهی تسلیم می‌شدند.

P₃. اما از آنجا که چنین ایمانی ندارند، به جای تسلیم، به اعتراض، تشبث و انکار روی می‌آورند.

P₄. اگر تقدیرات حکیمانه الهی از پیش رقم نخورده بود، سزاوار بود که زمین چنین مردمانی را نابود سازد.

P₅. ولی خداوند در رحمت و حکمت خود، مجازات را تا «یومی معلوم» (یعنی زمانی مقرر) به تأخیر انداخته است.

C. بنابراین، مخالفت و اعتراض به امر الهی، ناشی از بی‌ایمانی به صفات افعالی خداوند (مثل اراده مطلق و حکمت غیبی) است؛ و این انکار، تنها به سبب تأخیر عذاب، فعلاً مستوجب نابودی نشده است، وگرنه مستحق زوال‌اند.

صورت ساده‌شده برای فهم عمومی

اگر مردم واقعاً باور داشتند که خدا هر کاری را بر اساس حکمتش انجام می‌دهد،

دیگر به ظاهر آیات و دلایل سطحی چنگ نمی‌زدند و با دل و جان امر او را می‌پذیرفتند.

چون این باور را ندارند، دچار شک و اعتراض می‌شوند و راه نافرمانی را می‌پیمایند.

خدا می‌توانست به خاطر این نافرمانی، همه آن‌ها را نابود کند.

اما به خاطر تقدیر خاصی که قبلاً رقم خورده، آن عذاب را تا زمانی معلوم به تأخیر انداخته است.

نتیجه: پس اعتراض و نافرمانی مردم، از ناتوانی در درک حکمت خداست، نه از نبودن نشانه‌ها یا دلایل. خدا با رحمت خود عذاب را به تأخیر انداخته، وگرنه انسان‌ها مستحق نابودی‌اند.

تحلیل فلسفی الهیاتی

در متن مورد بررسی، حضرت به‌الله بر پایه‌ی ساختار کلامی و عرفانی توحید، نقدی بنیادین بر تفسیرهای ظاهریینانه و ناسوت‌محور از دین و شریعت عرضه می‌کند و در مقابل، خواننده را به افقی دعوت می‌کند که در آن، هرگونه داوری بشری

دربارهٔ افعال و ارادهٔ الهی معلق می‌گردد. در این متن، حقیقت الهی به مثابهٔ اراده‌ای مطلق و مطهر از هرگونه مصلحت‌سنجی انسانی بازنمایی می‌شود؛ اراده‌ای که نه نیازمند توجیه است و نه مقتید به معیارات زمینی. جملهٔ محوری "حق را یفعل ما یشاء بدانند" آشکارا بیانگر نوعی التزام به توحید افعالی است، که از آموزه‌های بنیادین عرفان اسلامی، به‌ویژه در سنت ابن‌عربی و کلام اشعری محسوب می‌شود.

توحید افعالی ناظر به این معناست که تمامی افعال در هستی، ظهور فعل الهی‌اند و در نتیجه هیچ فاعلی به‌طور استقلالی در عالم تصرف نمی‌کند. بدین‌سان، نه‌تنها آفرینش، بلکه نابودی، رنج، مرگ، و حتی ضلالت انسان نیز در قلمرو ارادهٔ الهی قرار می‌گیرند. در این نظام، خداوند «فاعل حقیقی» است و انسان‌ها فاعل‌های تبعی‌اند که تنها در افق مشیت الهی معنا می‌یابند. به همین جهت، هرگونه تمسک به «مزخرفات» - که در متن اشاره به داوری‌های عقلی ظاهرین و به‌ویژه پرسش‌های کلامی از نوع «چرا چنین شد؟» دارد - باطل و نابجاست. زیرا این نوع داوری، محصول نگاه‌های ناقص بشری است که مبتنی بر جهل به ساختار باطنی جهان و تقدیرات الهی شکل می‌گیرد.

در ادامه، جمال مبارک با بهره‌گیری از زبان قرآنی و تعبیرات حکمی، به تبیین تأخیر در مجازات الهی می‌پردازد: "قسم به خدا که اگر تقدیرات مقدّر و حکمت‌های قدریه سبقت نیافته بود، ارض جمیع این عباد را معدوم می‌نمود... لَکِنْ یُؤَخِّرُ ذَٰلِکَ إِلَىٰ مِیقَاتٍ یَّوْمٍ مَّعْلُومٍ".

اینجا تفاوتی بنیادین میان ارادهٔ مطلق و حکمت قدریه معرفی می‌شود. ارادهٔ مطلق خداوند قدرت دارد که در لحظه‌ای کیفر و نابودی را محقق سازد؛ اما حکمت، که خود تجلی و تنزیل اراده در نظم زمانی و تکوینی است، این تحقق را به تأخیر می‌اندازد. حکمت قدریه در اینجا معادل با «سنت الهی» در قرآن است: سنتی که «لا تبدیل لها» (فاطر: ۴۳) و بر پایهٔ مصلحت وجودی، رشد تدریجی، و زمان‌مندی رازآمیز عمل می‌کند. این تأخیر، نه نشانهٔ تغافل یا ضعف قدرت، بلکه لازمهٔ نظامی است که در آن، عدل الهی با مشیت مطلق هم‌زمان برقرار است. در عرفان ابن‌عربی، این سنخ از حکمت، ناظر به «مراتب نزول اسماء» در عالم خلق است؛ جایی که اسم «الرحیم» در تعامل با اسم «القهار» عمل می‌کند.

کاربرد تعبیر «مِیقَاتٍ یَّوْمٍ مَّعْلُومٍ» نیز با ارجاع به آموزه‌های قرآنی نظیر آیهٔ «وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدُّودٍ» (هود: ۱۰۴) ساختار آخرالزمانی قضاوت الهی را پیش‌فرض می‌گیرد. این موخرسازی، ساختار متافیزیکی دارد؛ به این معنا که تحقق عین‌العدل، در طرح ازلی جهان، نه به‌گونهٔ آنی، بلکه در سیری قدری رخ می‌دهد که تنها در چشم ناظر الهی معنا دارد. افزون بر این، متن با آوردن تعبیراتی چون "کلمات درّیه" و "اشارات قدسیه"، مرز روشنی میان معرفت حاصل از اشراق و الهام، و شناخت حاصل از استدلال و ظواهر ترسیم می‌کند. این دوگانه، در عرفان اسلامی معادل با دو سطح از فهم دینی است: سطح شریعت و سطح حقیقت. در این‌جا، اشارات قدسیه هم‌سنگ وحی باطنی و هدایت الهی است که تنها بر قلب مؤمن خاضع نازل می‌شود؛ در حالی که «مزخرفات» اشاره به لایهٔ تفسیری ظاهربینان و متکلمان سطحی‌نگر دارد. در این تمایز، نه تنها علم حصولی در مقابل علم حضوری قرار می‌گیرد، بلکه رابطهٔ انسان با حقیقت نیز بازتعریف می‌شود: انسانِ موحد، دیگر در مقام قضاوت بر خدا نمی‌نشیند، بلکه در برابر حکم الهی به اذعان وجودی تن می‌دهد.

از حیث فلسفی، می‌توان این ساختار را در نسبت با ارادهٔ آزاد خداوند در سنت اشعری نیز تحلیل کرد. در این نظام، فعل خدا تابع علل طبیعی نیست، بلکه از اراده‌ای قائم بالذات و بی‌علت صادر می‌شود؛ اما همین فعل، بر بنیاد حکمت قدریه، در بستر زمان و امکان ظهور می‌یابد. برخلاف نظریات راسیونالیستی که خدا را تابع اصول عقلانی یا مصالح نوعی می‌دانند، این نگاه بر عدم قیاس خدا با عقل انسانی تأکید دارد. اینجا، عدل الهی نیز تابع ارادهٔ الهی است، نه بالعکس؛ و همین امر، جایگاه انسان را از داور هستی به خاضع در برابر آن تغییر می‌دهد.

در پایان، آن‌چه در این قطعه برجسته می‌شود، نوعی عرفان خضوعی است که از دل آموزهٔ توحید افعالی و درک باطنی از مشیت مطلق خداوند سربرمی‌آورد. در این عرفان، ایمان نه صرفاً اعتقاد نظری، بلکه نوعی هستی‌شناسی است؛ معرفتی وجودی که در آن انسان، خود را در قلمرو اراده‌ای می‌یابد که از آغاز تا انجام، «یفعل ما یشاء» است، و در نتیجه، سکوت، اذعان و تسلیم، پاسخ راستین به حقیقت می‌گردد.

"باری هزار و دویست و هشتاد سنه از ظهور نقطه فرقان گذشت و جمیع این همج رعاع در هر صباح تلاوت فرقان نموده‌اند و هنوز به حرفی از مقصود فائز نشدند و خود قرائت می‌کنند بعضی آیات را که صریح بر مطالب قدسیه و مظاهر عزّ صمدیه است مع ذلک هیچ ادراک ننموده‌اند. و این مدّت این قدر ادراک نشده که مقصود از تلاوت کتب و قرائت صحف در هر عصری، ادراک معانی آن و بلوغ به معارج اسرار آن بوده و إلاّ تلاوت بی معرفت را البتّه فائده کلی نباشد."

Twelve hundred and eighty years have passed since the dawn of the Muhammadan Dispensation, and with every break of day, these blind and ignoble people have recited their Qur'án, and yet have failed to grasp one letter of that Book! Again and again they read those verses which clearly testify to the reality of these holy themes, and bear witness to the truth of the Manifestations of eternal Glory, and still apprehend not their purpose. They have even failed to realize, all this time, that, in every age, the reading of the scriptures and holy books is for no other purpose except to enable the reader to apprehend their meaning and unravel their innermost mysteries. Otherwise reading, without understanding, is of no abiding profit unto man.

صورت‌بندی منطقی صوری

- P1. هدف از تلاوت کتب مقدّس و قرائت صحف الهی در هر عصر، ادراک معانی و وصول به اسرار آن است.
- P2. مردم در طول ۱۲۸۰ سال پس از ظهور نقطه فرقان (یعنی حضرت محمد)، روزانه قرآن را تلاوت می‌کردند.
- P3. علی‌رغم این تلاوت مستمر، حتی یک حرف از مقصود اصلی آیات را درنیافته‌اند.
- C. بنابراین، تلاوت بدون معرفت هیچ فایده‌ای ندارد و نشانه‌ی عدم بلوغ روحانی است.

صورت‌بندی شرطی

اگر تلاوت کتاب آسمانی بدون ادراک معانی و اسرار آن باشد،
آنگاه آن تلاوت بی‌ثمر است و نشانه‌ی غفلت و حجاب از حقیقت الهی خواهد بود.

از صوت تا معنا: تأملی در غایت تلاوت کتاب الهی در یرتو قرآن و روایات

در سنت اسلامی، «تلاوت» به مثابه عملی مقدس همواره جایگاهی مرکزی داشته است؛ اما آنچه از تحلیل متون قرآنی و احادیث نبوی و علوی به دست می‌آید، آن است که تلاوت به مثابه صرف خواندن الفاظ، غایت نهایی در ارتباط با متن وحی نیست، بلکه مرحله‌ای مقدماتی برای وصول به فهم، تدبر، و در نهایت، تحقق معنوی در زندگی است. در این نگرش، فاصله‌ای بنیادین میان صوت الفاظ و ادراک معانی برقرار است؛ فاصله‌ای که اگر پر نشود، تلاوت می‌تواند نه تنها بی‌ثمر، بلکه گاه موجب انحراف گردد.

قرآن خود به‌صراحت این تفاوت را بنیاد نهاده است. در آیه‌ای از سوره ص آمده است: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص: ۲۹)

این آیه نه تنها هدف از نزول قرآن را تدبر معرفی می‌کند، بلکه بر آن است که تنها خردمندان (اولوا الالباب) از این کتاب بهره‌مند می‌شوند. بنابراین، برکت کتاب در ادراک معانی و تأمل در لایه‌های ژرف آیات است، نه در قرائت صوتی آن. در همین راستا، آیه‌ای دیگر از سوره محمد با بیانی توبیخی می‌پرسد: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴) در این جا، عدم تدبر نشانه قفل شدن قلب معرفی می‌شود، گویی که فاصله گرفتن از معنا، نوعی مرگ باطنی را رقم می‌زند. از این منظر، قرآن نه برای خوانده‌شدن، بلکه برای زیسته‌شدن نازل شده است.

این رویکرد را می‌توان در کلمات پیامبر اسلام (ص) نیز پی‌گیری کرد. در حدیثی هشداردهنده آمده است: «رُبَّ تَالٍ لِلْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ يَلْعَنُهُ» «چه بسا تلاوت‌کننده قرآنی که قرآن او را لعنت می‌کند».

این حدیث که در منابعی چون جامع الأخبار و إحياء علوم الدین آمده است، تلاوت بدون عمل و فهم را مورد مذمت قرار می‌دهد. در واقع، وقتی تلاوت از معنا جدا شود، به ابزاری تهی بدل می‌گردد که نه تنها رشد معنوی نمی‌آورد، بلکه نوعی وارونگی معنوی ایجاد می‌کند؛ به‌طوری‌که کلام وحی که برای هدایت آمده، می‌تواند زمینه ضلالت گردد. همین معنا در

گزارش نبوی از وضعیت خوارچ نیز دیده می‌شود: «يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِرُ حَنَاجِرَهُمْ» «قرآن را می‌خوانند اما از حنجره‌هایشان فراتر نمی‌رود.»

اینجا خوانش قرآن صرفاً یک فعل صوتی و حلقی باقی می‌ماند؛ نه به قلب می‌رسد و نه به عمل. این هشدار بنیادین، یادآور تمایزی است که فلسفه اسلامی میان علم حصولی و علم حضوری برقرار می‌کند: صرف داشتن صورت لفظی قرآن، ما را به حقیقت آن نمی‌رساند، مگر آن که آن معنا در جان آدمی حلول کند و به عمل و شهود تبدیل گردد.

این دیدگاه در کلمات امام علی (ع) با شدت بیشتری بیان می‌شود. آن‌جا که در نهج‌البلاغه (نامه ۴۵) می‌فرماید: «أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَذَبُّرٌ. أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَقُّهُ.» «آگاه باشید که در خواندنی که در آن اندیشه نیست، خیری نیست؛ و در عبادتی که در آن فقه (فهم ژرف) نیست، خیری نیست.»

در این بیان، رابطه معرفت و عمل عبادی بنیادین معرفی می‌شود. همان‌طور که عبادت بدون فقه، جسم بی‌روح است، تلاوت بدون تدبر نیز حرکتی سطحی و بی‌ثمر خواهد بود. این نگاه را می‌توان در سخنان امام صادق (ع) نیز یافت؛ آن‌جا که در بیانی عمیق می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ فِيهِ مَنَارُ الْهُدَى وَمَصَابِيحُ الدُّجَى، فَلْيَجْلُ جَالٍ بَصَرَهُ... فَإِنَّ التَّفَكُّرَ حَيَاةٌ قَلْبٍ الْبَصِيرِ...» (کافی، ج ۲)

در این روایت، قرآن همچون مشعلی برای تاریکی‌ها توصیف شده است، و تنها کسانی که چشم باطن را بگشایند، می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. تفکر، معادل «حیات قلب» است؛ یعنی قلب انسانی بدون اندیشه در قرآن، همچون بدنی بی‌جان است.

در دعای پایانی قرآن از امام زین‌العابدین (ع) نیز، نگاه ابزاری به قرآن جای خود را به نگاهی وجودی می‌دهد. در آنجا آمده است: «وَأَجْعَلِ الْقُرْآنَ ... نُورًا نَهْتَدِي بِهِ فِي ظُلُمَاتِ الضَّلَالَةِ ... وَ مِيزَانَ قِسْطٍ ... وَ نُورَ هُدًى...» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۲)

در این دعا، قرآن به مثابه نور، میزان، و برهان معرفی می‌شود؛ مفاهیمی که همه به ساحت فهم، هدایت عقلانی و روشنگری مربوط‌اند. بدین ترتیب، رابطه مؤمن با قرآن، رابطه‌ای تأملی، معرفتی و وجودی است؛ نه صرفاً آئینی یا آوایی. از مجموع این شواهد می‌توان نتیجه گرفت که در سنت اسلامی، غایت تلاوت کتاب الهی، نه قرائت صوتی یا حتی صرف حفظ آن، بلکه ادراک معانی، بلوغ به اسرار باطنی، و تجلی معنا در زندگی انسانی است. در این افق، تلاوت بدون معرفت، چون پیکری بی‌روح است و تکرار بی‌حاصل اصوات، اگر به بصیرت و تفکر نینجامد، نه تنها موجب قرب نیست، بلکه می‌تواند پرده‌ای بر حقیقت شود.

بند ۱۸۶: صورت «حساب/سؤال» در یوم قیام مظهر: نفی بازپرسی زبانی و اثبات شناسایی بی واسطه (سیماء/کتاب/شهادت جواح)

"چنانچه شخصی در یومی نزد این فقیر بحر معانی حاضر بود و ذکر از علائم قیامت و حشر و نشر و حساب به میان آمد و اصرار می نمود که حساب خلاق در ظهور بدیع چگونه شد که احدی اطلاع نیافته؟ بعد قدری از صور علمیه و شئونات حکمیه به قدر ادراک و فهم سامع القاء شد. و بعد ذکر شد که این مدت مگر تلاوت فرقان ننموده و آیه مبارکه را که می فرماید: "فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ" را ندیده اید و به مقصود ملتفت نشده اید که معنی سؤال چنان نیست که ادراک نموده اید بلکه سؤال به لسان و بیان نیست چنانچه همین آیه مشعر و مدلل بر آن است؟ و بعد می فرماید: "يُغْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ".

Thus the peoples of the world are judged by their countenance. By it, their misbelief, their faith, and their iniquity are all made manifest. Even as it is evident in this day how the people of error are, by their countenance, known and distinguished from the followers of divine Guidance. Were these people, wholly for the sake of God and with no desire but His good-pleasure, to ponder the verses of the Book in their heart, they would of a certainty find whatsoever they seek. In its verses would they find revealed and manifest all the things, be they great or small, that have come to pass in this Dispensation. They would even recognize in them references unto the departure of the Manifestations of the names and attributes of God from out their native land; to the opposition and disdainful arrogance of government and people; and to the dwelling and establishment of the Universal Manifestation in an appointed and specially designated land. No man, however, can comprehend this except he who is possessed of an understanding heart.

سوره رحمن آیه ۳۹: "فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ" در آن روز هیچ انس و جنی از گناهش پرسیده نمیشود.

همان آیه ۴۱: "يُغْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ". تبهکاران از سیمایشان شناخته میشوند و در آن روز گناهانشان از چهره و قدمهایشان معلوم میشود.

جنس استدلال/قیاس:

تفسیر تاویلی متنی با قیاس استثنائی متصل (Modus Tollens) علیه قرائت لفظ گرا: اگر «سؤال» لزوماً بازپرسی زبانی باشد ⇒ آیه نفی سؤال نقض می شود؛ حال آن که قرآن نفی می کند ⇒ مراد از «سؤال» در آن مقام زبانی نیست. جمع الدلیلین (رفع تعارضی ظاهری آیات «لَا يُسْأَلُ...» با «مسؤولون...» به واسطه تعدد مواقف و انواع دلالت/اثبات).

صورت بندی منطقی صوری

P1. بسیاری از مردم انتظار دارند که در روز قیامت، محسورشدن، سؤال و حسابرسی به صورت ظاهری، لفظی و مشهود انجام شود.

P2. در قرآن آمده است: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ» (سوره الرحمن، آیه ۳۹).

P3. این آیه نفی سؤال به صورت لفظی را می رساند.

P4. در ادامه قرآن می فرماید: «يُغْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ» (الرحمن: ۴۱) که به شناخت مجرمان از طریق سیماء (ظاهر، سیماء، حالات وجودی) دلالت دارد.

C. بنابراین، سؤال و حساب در قیامت حقیقی، به شکل باطنی و شهودی است نه با لسان ظاهر، بلکه با تجلی حقیقت و سیمای درونی اشخاص.

صورت بندی شرطی

اگر روز قیامت و حشر و حساب را صرفاً به معنای سؤال لفظی و رسمی بدانیم، آنگاه آیات قرآن که از نفی سؤال ظاهری و شناسایی باطنی (از طریق سیماء) سخن می گویند، قابل فهم نخواهد بود.

بند ۱۸۷: «حساب از وجهه» (= اقامه داورى از مجرای «وجه الهی/مظهر») و «تمییز هدایت/ضلال به سیما»؛ امکان کشف وقایع ظهور (کلی و جزئی) در آیات، مخصوص «أولوا الألباب»

"این است که از وجهه، حساب خلاق کشیده می شود و کفر و ایمان و عصیان، جمیع ظاهر می گردد. چنانچه الیوم مشهود است که به سیما اهل ضلالت از اصحاب هدایت معلوم و واضح اند. و اگر این عباد خالصاً لله و طلباً لرضائه در آیات کتاب ملاحظه نمایند جمیع آنچه را که می طلبند البته ادراک می نمایند. به قسمی که جمیع امور واقعه در این ظهور را از کلی و جزئی در آیات او ظاهر و مکشوف ادراک می نمایند حتی خروج مظاهر اسماء و صفات را از اوطان، و اعراض و اغماض ملت و دولت را، و سکون و استقرار مظهر کلیه در ارض معلوم مخصوص. وَلَٰكِنْ لَا يَعْرِفُ ذٰلِكَ إِلَّا اُولُو الْاَلْبَاب."

And it came to pass that on a certain day a needy man came to visit this Soul, craving for the ocean of His knowledge. While conversing with him, mention was made concerning the signs of the Day of Judgment, Resurrection, Revival, and Reckoning. He urged us to explain how, in this wondrous Dispensation, the peoples of the world were brought to a reckoning, when none were made aware of it. Thereupon, we imparted unto him, according to the measure of his capacity and understanding, certain truths of Science and ancient Wisdom. We then asked him saying: "Hast thou not read the Qur'án, and art thou not aware of this blessed verse: 'On that day shall neither man nor spirit be asked of his sin'? Dost thou not realize that by 'asking' is not meant asking by tongue or speech, even as the verse itself doth indicate and prove? For afterward it is said: 'By their countenance shall the sinners be known, and they shall be seized by their forelocks and their feet.'"

اوطان: وطنها

اغماض: چشم پوشی

"وَلَٰكِنْ لَا يَعْرِفُ ذٰلِكَ إِلَّا اُولُو الْاَلْبَاب"

از حضرت بهالله است به این معنا که: ولكن آن را نمیفهمد جز صاحبان عقل.

جنس استدلال/قیاس:

تفسیر تاویلی متنی + اقترانی (از اثر به مؤثر: «سیمای ظاهر» ⇔ «حقیقت باطنی»؛
شرطی ارشادی: اگر تدبیر جامع در آیات شود ⇒ وقایع ظهور در آنها «پدیدار» است.

صورت‌بندی فشرده:

- P1 در برخی مواقعف یوم، «سؤال زبانی» منتفی است؛ شناخت، سیمایی است: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ...»؛ «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ». ⇒ «حساب» از راه ظهور بی‌واسطه حقیقت واقع می‌شود.
- P2 «وجه الله» در قرائت تاویلی، به مظهر الهی بازمی‌گردد: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»؛ «فَأَيْنَمَا تُولُو فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ». ⇒ «حساب از وجهه» یعنی اقامه داورى از مجرای مظهر.
- P3 «سیما» نه فقط در اهل ضلال، که در اهل هدایت نیز نمود ظاهری دارد: «سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ». ⇒ تمییز هدایت/ضلال از نقوش ظهور یافته میسر است.
- P4 اصل هرمنوتیکی: با تدبیر/تذکر اولوا الألباب، قصص و آیات برای استخراج سنت‌های ظهور (هجرت/اعراض/استقرار...) کاراست: «لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب»؛ «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ... آيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَاب». ⇒ وقایع کلی/جزئی ظهور «قابل قرائت» است، هرچند تاویل بردار.
- C بنابراین، «حساب از وجهه» (= داورى از مجرای مظهر) و تمییز سیمایی، چارچوب فهم «حشر/نشر/حساب» در ظهور بدیع را فراهم می‌کند؛ و کشف انطباقات جزئی در آیات، امری اختصاصی «أولوا الألباب» و محتاج تدبیر روشمند است (نه ظاهرینی لفظی).

موادّ قضایا:

P_1, P_3, P_4 = مقبولات نقلی (قرآن)؛

P_2 = تاویل الهیاتی (وجه = مظهر) مبتنی بر استعمال قرآنی «وجه الله».

صورت‌بندی منطقی صوری

- P_1 . در روز قیامت، داوری نهایی و کشیدن حساب خلق نه از طریق زبان، بلکه از وجهه (چهره، سیما، سیما و جودی) صورت می‌پذیرد.
- P_2 . حقیقت ایمان و کفر و طاعت و عصیان در باطن انسان‌ها نهفته است و از ظاهر ایشان قابل درک می‌شود.
- P_3 . هم‌اکنون (یعنی در زمان ظهور بایی و بهائی)، از سیما می‌توان اهل ضلالت را از اهل هدایت تمییز داد.
- P_4 . کسانی که با نیت خالص و برای رضای الهی در آیات کتاب تدبر کنند، می‌توانند تمامی وقایع این ظهور. اعم از کلی و جزئی. را در همان آیات بیابند.
- C. پس، داوری قیامت در همین دنیا صورت می‌گیرد از طریق تجلی وجوه باطنی، و آیات الهی آیین‌های هستند که کل وقایع ظهور را برای اهل بصیرت آشکار می‌سازند.

صورت‌بندی شرطی

اگر انسان‌ها در آیات کتاب (وحی جدید) با نیت خالص و در طلب رضای الهی تدبر کنند،
آنگاه تمامی وقایع ظهور. از جزئی‌ترین تا کلی‌ترین امور، از خروج مظاهر و اعراض مردم تا اقامت ظاهری پیامبر در مکان خاص. برای آنان ظاهر و مکشوف خواهد شد.

بند ۱۸۸: ختمِ گفتار به «مِسْكِ قرآنی»: دعوتِ عام به «دَارُالسَّلام» و نسبتِ آن با «رِضْوَان/لِقَاء» در یومِ قیام (اتباعِ مظهر)

"أَخْتِمُ الْقَوْلَ بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ مِنْ قَبْلُ لِيَكُونَ خِتَامُهُ الْمِسْكُ الَّذِي يَهْدِي النَّاسَ إِلَى رِضْوَانٍ قُدْسٍ مُنِيرٍ. قَالَ وَقَوْلُهُ الْحَقُّ: "وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِالسَّلامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ." "لَهُمْ دَارُالسَّلامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ." لِيَسْبِقَ هَذَا الْفَضْلُ عَلَى الْعَالَمِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ."

We seal our theme with that which was formerly revealed unto Muhammad that the seal thereof may shed the fragrance of that holy musk which leadeth men unto the Ridván of unfading splendor. He said, and His Word is the truth: "And God calleth to the Abode of Peace; and He guideth whom He will into the right way." "For them is an Abode of Peace with their Lord! and He shall be their Protector because of their works." This He hath revealed that His grace may encompass the world. Praise be to God, the Lord of all being!

"أَخْتِمُ الْقَوْلَ بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ مِنْ قَبْلُ لِيَكُونَ خِتَامُهُ الْمِسْكُ الَّذِي يَهْدِي النَّاسَ إِلَى رِضْوَانٍ قُدْسٍ مُنِيرٍ. قَالَ وَقَوْلُهُ الْحَقُّ: "

گفتار را به پایان می رساند با کلامی که از قبل بر محمد نازل شد تا اختتام آن مشکی باشد که با نفحات قدسی که می افشاند مردم را به بهشت مقدس نورانی راهنمائی کند. چنانکه گفت و گفته او حق است:

"وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِالسَّلامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ."

سوره یونس آیه ۲۵: خدا شما را به دارالسلام (بغداد) دعوت میکند و هدایت میکند آنکه را که بخواهد به راه راست. مترجمین قرآن به جز جناب خرمشاهی دارالسلام را نیز ترجمه کرده اند و ندانستند که اسم است! و به همین جهت آورده اند که "و خدا [شما را] به سرای سلامت فرا می خواند و هر که را بخواهد به راه راست هدایت می کند"

"لَهُمْ دَارُالسَّلامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ."

سوره انعام آیه ۱۲۷: برای آنان دارالسلام (بغداد) است که نزد پروردگارشان هستند و او در آنچه انجام میدهند آنان را سرپرستی میکند.

در این آیه نیز مجدداً مترجمین دارالسلام را ترجمه کرده اند! مثلاً انصاریان ترجمه کرده است: "برای آنان نزد پروردگارشان خانه سلامت و امن است؛ و به پاداش کارهای پسندیده ای که همواره انجام می دادند یار و سرپرست آنان است."

"لِيَسْبِقَ هَذَا الْفَضْلُ عَلَى الْعَالَمِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"

تا این که این فضل تمام جهان را در برگیرد و سپاس خداوند عالمیان را است. در اینجا مجدداً حضرت به الله اشاره به قریب بودن ظهور خودشان میکنند.

جنس استدلال/قیاس: استنادِ نقلی قطعی + قیاسِ عملی ارشادی (وسیله-غایت) با تأویل تحویلی: «دَارُالسَّلام = موطنِ قُرب/لِقَاء»، «صراطِ مستقیم = طریقِ اتباعِ مظهر».

صورت‌بندی فشرده:

P1: «اللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِالسَّلامِ» = دعوتِ عام به موطنِ سِلْم/سلامتِ وجودی (قرب/لِقَاء).

P2: «وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» = هدایت به طریقِ وصول (اتباعِ راهِ الهی در ظهور).

P3: «لَهُمْ دَارُالسَّلامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» = تحقّقِ منزلتِ نزد رب و تَوَلّیِ الهی، مقیّد به سلوک/عمل. C: پس ختم به این نصوص، تصریحِ غایتِ مباحثِ پیشین است: در یومِ ظهور، راه «رِضْوَانِ قُدْس/دَارُالسَّلام» از «صراطِ مستقیمِ هدایت» (= اتباعِ مظهر) می‌گذرد؛ ایمانِ غیرگزینشی به نصوص، جمع «خَتَم» با «لِقَاء» را ایجاب می‌کند.

موادّ قضایا: P1-P3 = مقبولاتِ نقلی (قرآن)؛ نتیجه = داورِ هرمنوتیکی-عملی (وسیله و وصول: اتباعِ مظهر).

صورت‌بندی منطقی صوری

- P₁. هدف نهایی وحی الهی هدایت انسان‌ها به دارالسلام است.
- P₂. دارالسلام همان رضوان قدس منیر است که نهایت قرب معنوی و مقام امن و آرامش روحانی است.
- P₃. دعوت الهی به دارالسلام هم در قرآن محمدی انجام شده و هم در این ظهور بابی-بهائی استمرار یافته است.
- P₄. تنها کسانی که در صراط مستقیم سلوک کنند و اعمال‌شان با رضای الهی منطبق باشد، به دارالسلام نائل می‌شوند.
- C. پس، دعوت کنونی به صراط مستقیم، استمرار دعوت قرآن محمدی است و نهایت آن، نیل به دارالسلام در ظهور جدید است.

صورت‌بندی شرطی

اگر فردی دعوت الهی را بپذیرد و در صراط مستقیم عمل کند،
آنگاه او به دارالسلام، یعنی مقام قرب و رضای الهی، خواهد رسید.

بند ۱۸۹: توجیه تکرار و تنويع بيان برای «تأمین نصیب مخاطبان مختلف» بر مبنای اصل «تفاوت مشارب»

"بيان را در هر مطلب مکرر نمودیم که شاید هر نفسی از اعلی و ادانی از این بیانات به قدر و اندازه خود قسمت و نصیب بردارد و اگر نفسی از ادراک بیانی عاجز باشد، از بیان دیگر مقصود خود را ادراک نماید. لِيَعْلَمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ."

We have variously and repeatedly set forth the meaning of every theme, that perchance every soul, whether high or low, may obtain, according to his measure and capacity, his share and portion thereof. Should he be unable to comprehend a certain argument, he may, thus, by referring unto another, attain his purpose. "That all sorts of men may know where to quench their thirst."

"لِيَعْلَمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ"

تا همه انسانها محل آشامیدنشان را بدانند.

جنس استدلال/قیاس:

شرطي ارشادي وسیله-غایت: اگر غایت این است که «هر نفس به قدر طاقث بهره برد» ⇒ باید بیان «مکرر و متنوع» عرضه شود.

تمثیل/تلمیح قرآنی به «مشرَبها» (چشمه هر گروه) به منزله تقریب ذهن.

اقترانی تعریفی (تحویلی): «ادراک مقصود واحد» ↔ «تعدد صورت های بیان متناسب با تفاوت مشارب».

صورت بندی فشرده:

P₁. مخاطبان در طاقث ادراک و «مشرَب» متفاوت اند. (تجربه/مقبولات تربیتی)

P₂. اگر هدف این است که «هر کسی به قدر خود نصیبی برد» ⇒ باید یک مقصود را در بیان های گوناگون/تکرارهای مُقَنَّ

عرضه کرد تا راه فهم برای هر مشرب گشوده شود. (شرطي وسیله-غایت)

P₃. تعبیر «لِيَعْلَمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ» در متن، تلمیح به اصل قرآنی «قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ» است (با صورت نحوی غایی در سیاق نویسنده).

C. پس تکرار مفسر/متفطن نه زیاده گویی که روش لازم عدالت تفهیم است؛ هر کس اگر از یک تقریر عاجز ماند، از تقریر دیگر مقصود را درمی یابد.

مواد قضایا:

P₁ = مقبولات تربیتی/هرمنوتیکی (تفاوت سطوح ادراک).

P₂ = قیاس عملی وسیله-غایت (روش های تفهیم تابع غایت تعمیم فهم).

P₃ = استناد نقلی/تلمیح قرآنی؛ واژگان «مشرَب» نقش مخیلات تربیتی نیز دارد.

بند ۱۹۰: تنزیه قدرت و فعل به «حَوْل و قُوَّة»ی الهی

"قسم به خدا که این حمامه تری را غیر این نغمات نغمه هاست و جز این بیانات رموزها که هر نکته ای از آن مقدس است از آنچه بیان شد و از قلم جاری گشت. تا مشیت الهی چه وقت قرار گیرد که عروس های معانی بی حجاب از قصر روحانی قدم ظهور به عرصه قدم گذارند. و ما مِنْ أَمْرِ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِهِ و ما مِنْ قُدْرَةٍ إِلَّا بِحَوْلِهِ و قُوَّتِهِ و ما مِنْ إِلَهٍ إِلَّا هُوَ. لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ و كُلُّ بَأْمَرِهِ يَنْطِقُونَ و مِنْ أَسْرَارِ الرُّوحِ يَتَكَلَّمُونَ."

By God! This Bird of Heaven, now dwelling upon the dust, can, besides these melodies, utter a myriad songs, and is able, apart from these utterances, to unfold innumerable mysteries. Every single note of its unpronounced utterances is immeasurably exalted above all that hath already been revealed, and immensely glorified beyond that which hath streamed from this Pen. Let the future disclose the hour when the Brides of inner meaning will, as decreed by the Will of God, hasten forth, unveiled, out of their mystic mansions, and manifest themselves in the ancient realm of being. Nothing whatsoever is possible without His permission; no power can endure save through His power, and there is none other God but He. His is the world of creation, and His the Cause of God. All proclaim His Revelation, and all unfold the mysteries of His Spirit.

مجدداً در این بند نیز حضرت بهالله مقام خود را گوشزد میکنند که به زودی ظهوری واقع میشود که هر یک از بیاناتش از آنچه تا به امروز جاری شده است مقدس است.

"و ما مِنْ أَمْرِ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِهِ و ما مِنْ قُدْرَةٍ إِلَّا بِحَوْلِهِ و قُوَّتِهِ و ما مِنْ إِلَهٍ إِلَّا هُوَ. لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ و كُلُّ بَأْمَرِهِ يَنْطِقُونَ و مِنْ أَسْرَارِ الرُّوحِ يَتَكَلَّمُونَ."

هیچ امری بدون اذن و اجازه او امکان پذیر نیست و هیچ قدرتی توان تحمل او را ندارد و هیچ خدایی نیست جز او. از آن اوست امر و خلق و همه بر امر او نطق میکنند و از رازهای روح تکلم مینمایند.

جنس استدلال/قیاس:

استدلال تنزیهی-الهیاتی (apophatic) همراه با انثیم شرطی ارشادی: اگر مشیت قرار گیرد ⇒ معانی بی حجاب ظهور می کنند.

قیاس تعریفی/تحویلی بر محور «لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (تعریف نسبت مظاهر و افهام به امر).
استناد نقلی (قرآنی-دعایی) برای اطلاق فعل/قدرت و مقید بودن هر ظهور به اذن.

صورت بندی فشرده:

- P₁: هر افاضه/ظهور معنوی مقید به اذن و مشیت الهی است.
P₂: هیچ توان و تصرّفی مستقلاً از انسان صادر نمی شود؛ «لا حول و لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ».
P₃: «لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»؛ پس «كُلُّ بَأْمَرِهِ يَنْطِقُونَ» ⇒ نطق/بیان حقیقی فرع امر الهی است.
C: بنابراین، «افشاء رموز» نه تابع شوق گوینده که تابع اذن الهی است؛ وظیفه سالک، توقّف متواضعانه و انتظار مشیت است تا «عروس های معانی» از قصر روحانی بی حجاب ظاهر شوند.

مواد قضایا:

- P₁ = مقبولات نقلی درباره تعلّق هر اثر به اذن/مشیت (تمایز «وجه فعل» از اختیار نفسانی).
P₂ = مشهور دعایی-کلامی («لا حول و لا قُوَّةَ...»);
P₃ = نصّ قرآنی تعیینی برای نسبت تکوین/تشریع («الخلق/الأمر»).
صناعت: خطاب-عرفانی با پایه تحلیل مفهومی (حول/قُوَّة، خلق/امر، اذن/مشیت).

صورت‌بندی منطقی صوری

P₁. نغمه‌ها و بیانات صادره از مظاهر الهی دارای مراتب ظاهر و باطن‌اند، و بیان ظاهری تنها بخشی از حقیقت را افشا می‌کند.

P₂. معانی حقیقی و رموز الهی در حجاب‌اند تا مشیت الهی مقرر گردد و اذن افشاء صادر شود.

P₃. هیچ امری بدون اذن خداوندی، و هیچ قدرتی بدون حول و قوه‌ی او تحقق نمی‌پذیرد.

C. پس، نغمه‌های باطنی و اسرار روحانی مظاهر حق، تنها با اراده و اذن الهی در زمان خاص خود آشکار می‌گردند.

صورت‌بندی شرطی

اگر افشای رموز روحانی در گرو تحقق مشیت الهی است،

آنگاه تا اذن الهی نرسد، این اسرار در پرده‌ی کتمان باقی خواهند ماند، هرچند نغمه‌های ظاهری جاری باشند.

بند ۱۹۱: دو مقام مظاهر الهی: «توحید/تفرید» (عدم تفریق) در برابر «تفصیل/حدودات بشری» (تفضیل و تفاوت شرایع)

"از قبل دو مقام از برای شمس مشرقه از مشارق الهیه بیان نمودیم. یکی مقام توحید و رتبه تفرید، چنانچه از قبل ذکر شد: "لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ." و مقام دیگر مقام تفصیل و عالم خلق و رتبه حدودات بشریه است. در این مقام هر کدام را هیکی معین و امری مقرر و ظهوری مقدر و حدودی مخصوص است چنانچه هر کدام به اسمی موسوم و به وصفی موصوف و به امری بدیع و شرعی جدید مأمورند. چنانچه می فرماید: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ.""

We have already in the foregoing pages assigned two stations unto each of the Luminaries arising from the Daysprings of eternal holiness. One of these stations, the station of essential unity, we have already explained. "No distinction do we make between any of them." The other is the station of distinction, and pertaineth to the world of creation and to the limitations thereof. In this respect, each Manifestation of God hath a distinct individuality, a definitely prescribed mission, a predestined Revelation, and specially designated limitations. Each one of them is known by a different name, is characterized by a special attribute, fulfills a definite Mission, and is entrusted with a particular Revelation. Even as He saith: "Some of the Apostles We have caused to excel the others. To some God hath spoken, some He hath raised and exalted. And to Jesus, Son of Mary, We gave manifest signs, and we strengthened Him with the Holy Spirit."

"لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ."

میان هیچیک از ایشان فرق نمیگذاریم و در برابر او تسلیم هستیم. سوره ی بقره آیه ۱۳۶ است که کامل آن چنین است: "قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ" یعنی بگویند ما به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل آمده و به آنچه به موسی و عیسی داده شده و به آنچه به همه پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده ایمان آورده ایم میان هیچ یک از ایشان فرق نمی گذاریم و در برابر او تسلیم هستیم

در بند صد و شصت و یک و در بند و صد و هفتاد و دو توضیح آن رفت که فرقی میان رسولان نیست. و در توضیح بند اولی که هم اکنون نام بردیم توضیح مقام توحید (تجريد) و مقام تفرید نیز داده شده است.

مقام تفصیل

چنانچه حضرت بهالله میفرمایند یکی دیگر از مقامات پیامبران، مقام عالم خلق و رتبه حدودات بشریه است که رسولان نیز دارای این مقام نیز هستند یعنی هر یک دارای هیکی معین و امری مقرر و ظهوری مقدر و حدودی مشخص و دارای اسم و رسم و وصفی معلوم هستند و هر یک مأمور به امری جدید و شرعی بدیع هستند.

"انسان کامل صدرای شیرازی بعد از مقام محو و جمع، به مقام تفصیل مراجعت میکند. و سینه اش نسبت به حق و خلق انشراح و گشادگی پیدا میکند و به خلق باز میگردد تا به ارشاد ناقصان و گمراهان بپردازد. در واقع، انسان کامل دارای دو حرکت است. یکی حرکت صعودی به سوی حق برای تکمیل ذات خود، و دیگری حرکتی نزولی برای تکمیل نفوس خلائق. در حرکت اول غایت سالک راه کمال، مقام فنا و محو است و ممکن است به بقا و صحو باز نگردد و در عین جمع مستغرق باشد و از خلق محجوب باشد. اما در حرکت دوم، بعد از محو رجوع به خود میکند و در عین جمع، به تفصیل نظر میکند و سینه اش وسعت خلق و حق را به هم میرساند" (پیدایی اندیشه ی سیاسی عرفانی در ایران صفحه ۲۶۵ نوشته مهدی مهدی فدایی مهربانی)

"تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ." سوره بقره آیه ۲۵۳

برخی از آن پیامبران را بر برخی دیگر برتری بخشیدیم از آنان کسی بود که خدا با او سخن گفت و درجات بعضی از آنان را بالا برد و به عیسی پسر مریم دلایل آشکار دادیم و او را به وسیله روح القدس تایید کردیم. و در ادامه ی آیه چنین آمده است: "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مِمَّنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ"

علامه طباطبایی در ذیل این آیه مینویسد: "در بین انبیا اختلاف مقام و تفاضل در درجات هست ، در عین اینکه همه آنان در اصل فضل رسالت مشترك هستند، و در مجمع کمالات که همان توحید باشد سهیم هستند، بر خلاف اختلافاتی که در بین امتهای آنان ، بعد از آنان پیدا می شود، چون اخت لاف امتها به ایمان و کفر، و نفی و اثبات است ، و معلوم است که میان این دو جامع نیست . و به همین جهت است که در آیه مورد بحث از این دو گونه اختلاف دو جور تعبیر آورد، اختلاف انبیا را تفضیل خواند، و این تفضیل را به خودش نسبت داده و فرمود: ما بین آنان اختلاف درجه قرار دادیم ، و اختلاف امتها را اختلاف خواند، و آن را به خود امتها نسبت داده فرمود: (ولیکن اختلاف کردند)."

جنس استدلال/قیاس:

تقسیم حقیقی مقامی (تعریف/تحلیل مفهومی) برای رفع تعارض بدوی نصوص؛
اقترانی حتمی جمع گرا (تعیین نسبی/قیودی بودنی محمول ها به «مقام») با استناد نقلی.

صورت بندی فشرده:

- P1 (مقام توحید/تفرید): در حیث «آمر واحد»، مظاهر حقیقتاً واحد محسوب می شوند؛ پس «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» صادق است. (Q 2:285؛ نیز ۱۳۶:۲)
- P2 (مقام تفصیل/عالم خلق): در حیث «ظهور مُقَدَّر/شرع جدید/حدودات بشری»، تفاوت درجات و اختصاص نام/وصف/وظیفه جاری است؛ پس «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» صادق است. (Q 2:253)
- C: تعارض ظاهری میان «عدم تفریق» و «تفضیل» با قید مقام رفع می شود: هر دو حکم حق است، لکن نسبت به دو مقام متفاوت (جمع/فرق).

مواد قضایا:

P1, P2 = مقبولات نقلی قرآنی؛
قیود «حیث/مقام» = مصادرات هرمنوتیکی-الهیاتی (تقریر «جمع و فرق»).

صورت بندی منطقی

- P1. مظاهر الهی دارای دو مقام وجودی اند:
- a. مقام توحید و تفرید
 - b. مقام تفصیل و حدودات بشریه
- P2. در مقام توحید و تفرید، همه مظاهر یکی اند:
"لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ" (بقره: ۲۸۵)
- P3. در مقام تفصیل و حدودات خلقی، تفاوت ها وجود دارد:
هر پیامبر دارای اسم، وصف، هیئت، و شریعت خاص خود است.
مثال: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ..." (بقره: ۲۵۳)
- P4. این دو مقام همزمان در هر مظهر الهی وجود دارد، اما یکی مربوط به وحدت ذات و دیگر مربوط به تجلی در عالم کثرات است.
- C. بنابراین، مظاهر الهی از حیث حقیقت یگانگی دارند، ولی از حیث ظهور تاریخی، اختلافاتی در پیام، اسم، و ویژگی دارند، و این تفاوت، نه نفی یگانگی بلکه نشانه نظام تشریعی در تاریخ است.

بند ۱۹۲: تَکثُّرِ بیان به اقتضای «مقامات» و وحدتِ معنا نزد عارف؛ علّتِ اضطرابِ عامّه = جهل به تفاوتِ مراتبِ خطاب
 "نظر به اختلاف این مراتب و مقامات است که بیانات و کلمات مختلفه از آن ینابیع علوم سبحانی ظاهر می شود و إلّا فی
 الحقیقه نزد عارفین معضلات مسائل الهیّه، جمیع در حکم یک کلمه مذکور است. چون اکثر ناس اطلاع بر مقامات
 مذکوره نیافته‌اند این است که در کلمات مختلفه آن هیاکل متّحده مضطرب و متزلزل می شوند."

It is because of this difference in their station and mission that the words and utterances
 flowing from these Wellsprings of divine knowledge appear to diverge and differ. Otherwise, in
 the eyes of them that are initiated into the mysteries of divine wisdom, all their utterances are
 in reality but the expressions of one Truth. As most of the people have failed to appreciate
 those stations to which we have referred, they therefore feel perplexed and dismayed at the
 varying utterances pronounced by Manifestations that are essentially one and the same.

ینابیع: چشمه های آب، جمع ینبوع

جنس استدلال/قیاس:

تقسیم مقامی/حیثی (جمع/فرق): مقام توحید vs. مقام تفصیل) برای رفع تعارضِ ظاهریِ اقوال؛
 قیاس شرطی ارشادی: اگر مقامات شناخته شود $\Rightarrow$ کلمات واحدالحکم؛ وگرنه $\Rightarrow$ اضطرابِ فهم؛
 قیاس مساواتِ تعریفی (اختلافِ لفظ = اختلافِ حیث، نه اختلافِ حقیقت).

صورت‌بندی فشرده:

- P₁. صدور «بیاناتِ مختلف» از ینابیع واحد به سببِ اختلافِ مقام/حیث است (خطاب به خلق در رتبهٔ حدودات، در
 برابر خطاب در مقامِ تفرید).
 P₂. نزد عارف، موضوع الهی واحد است؛ تَکثُرِ تعبیر، اعتباری و تابع مقام است، نه اختلافِ حقیقت.
 P₃. اکثر مردم چون از «مقامات» بی‌خبرند، تَکثُرِ بیان را تناقض می‌پندارند و مضطرب می‌شوند.
 C. پس «تعددِ کلمات» دلیل اختلافِ حقیقت نیست؛ با معرفتِ مراتب، جمیع مسائل در حکم کلمه‌ای واحد فهمیده
 می‌شود و تعارضِ ظاهری رفع می‌گردد.

موادّ قضایا: P₁ = تحلیل هرمنوتیکی مقامی (جمع/فرق)؛ P₂ = مقبولاتِ عرفانی (وحدتِ معنا در کثرتِ لفظ)؛ P₃ = مشاهدهٔ
 تربیتی/معرفتی.

صورت‌بندی منطقی صوری

- P₁. کلمات و بیانات صادره از مظاهر الهی مطابق با مراتب و مقامات وجودی آن‌ها متنوع و گوناگون است.
 P₂. حقیقت آن بیانات نزد اهل عرفان و عارفان مسائل الهی، واحد است و این تنوع فقط در سطوح تجلی معنا رخ می‌دهد.
 P₃. کسانی که بر مراتب و مقامات مظاهر الهی آگاهی ندارند، در مواجهه با این تنوع ظاهری دچار اضطراب و تزلزل
 می‌شوند.
 C. بنابراین، عدم فهم مقام و مرتبه‌ی صاحب بیان منجر به آشفتگی در ادراک وحدت معنوی و حقیقت واحد وحی می‌گردد.

صورت‌بندی شرطی

اگر انسان بر مراتب وجودی مظاهر الهی (مراتب تجلی) آگاهی نداشته باشد،
 آنگاه هنگام مواجهه با تنوع ظاهری بیانات ایشان، دچار تزلزل، سوءبرداشت، و اضطراب معنایی خواهد شد.

تحلیل فلسفی، عرفانی و هرمنوتیکی

این فقره ناظر بر یکی از کلیدی‌ترین مبانی معرفت‌شناسی وحی در سنت عرفانی اسلامی-شیعی و در دستگاه فکری حضرت
 بهاء‌الله است: نسبیت و تدرّج تجلی معنا از مبدأ مطلق واحد.

در حکمت متعالیه و نیز در عرفان ابن عربی، مراتب تجلی از ذات الهی به عالم خلق در سلسله‌ای از نزول و تشأّنات (تجلیات اسمائی، صفاتی و افعالی) تقسیم می‌شود. همین مراتب نیز در مظاهر الهی انعکاس دارد. حضرت بهاء‌الله نیز در آثار خود - به‌ویژه در ایقان - از سه مرتبه برای مظاهر الهی یاد می‌کنند:

مقام ذات (وحدت وجودی و فانی بودن در مشیت الهی)

مقام صفات (تجلی اسمای الهی مانند علم، قدرت، رحمت)

مقام فعل و بشریت (ظاهری انسانی، عواطف، عادات، زبان‌های مختلف)

این مراتب، تفاوت در بیانات ایشان را در طول زمان و در میان مظاهر مختلف توجیه می‌کنند، بی‌آنکه به وحدت ذات و یگانگی مصدر وحی لطمه‌ای وارد آید.

می‌فرماید: «جمع در حکم یک کلمه مذکور است» یعنی برای «عارفین معضلات مسائل الهیه» - کسانی که چشم به باطن دارند - تمام این بیانات ظاهراً گوناگون، اشاره به حقیقتی واحد دارند، مانند نغمات متفاوتی که همگی از یک ساز الهی به صدا درآمده‌اند.

چون عموم مردم به ظاهر گفتار توجه دارند و نه به مقام قائل آن، در مواجهه با اختلافات بیانی میان پیامبران، و حتی در کلام یک پیامبر در موقعیت‌های مختلف، به‌جای درک عمق، دچار تردید می‌شوند. این پدیده را می‌توان در علم هرمنوتیک با تعبیر *literalism without transcendence* (خوانش لفظی بدون افق قدسی) توضیح داد.

این فقره، نظریه‌ای دقیق از وحدت حقیقت وحی در تنوع ظاهری بیان ارائه می‌دهد که نه تنها بنیاد توجیه عقلانی نسبت به ادیان مختلف است، بلکه پاسخی است به ایرادات متکلمان و منکران وحی جدید که تفاوت‌های ظاهری را نشانه‌ی تعارض می‌دانند. حضرت بهاء‌الله با تأکید بر مقامات تجلی، راه فهم عمیق و جامع از وحی را در معرفت وجودی و شهودی به حقیقت صاحب بیان معرفی می‌کنند.

بند ۱۹۳: اطلاقِ ربوبیت/الوهیت بر «هیاکلِ امرالله» در مقامِ توحید/تفرید و تبیینِ اختلافِ بیانات به اقتضای اختلافِ مقامات (جمع/فرق)

"باری، معلوم بوده و خواهد بود که جمیع این اختلافات کلمات از اختلافات مقامات است. این است که در مقام توحید و علو تجرید، اطلاقِ ربوبیت و الوهیت و احدیت صرفه و هویت بحت بر آن جواهر وجود شده و می شود زیرا که جمیع بر عرش ظهورالله ساکن اند و بر کرسی بطون الله واقف. یعنی ظهورالله به ظهورشان ظاهر و جمال الله از جمالشان باهر. چنانچه نغمات ربوبیه از این هیاکل احدیه ظاهر شد."

It hath ever been evident that all these divergences of utterance are attributable to differences of station. Thus, viewed from the standpoint of their oneness and sublime detachment, the attributes of Godhead, Divinity, Supreme Singleness, and Inmost Essence, have been and are applicable to those Essences of being, inasmuch as they all abide on the throne of divine Revelation, and are established upon the seat of divine Concealment. Through their appearance the Revelation of God is made manifest, and by their countenance the Beauty of God is revealed. Thus it is that the accents of God Himself have been heard uttered by these Manifestations of the divine Being.

بطون: مخفی و نهان
بحته: خالص، واضح
بطون الله: حقیقت خداوند

ظهور الله

"مراد از صراط در هر زمانی ظهور الله و امر او بوده، هر کس مستقر بوده بر صراط حق بوده و الا بر دون صراط ... " (بیان فارسی، واحد ۲، باب ۱۲).

همچنین میفرمایند: "در هر ظهور بعدی ظهور الله اشرف است... کل ظهورات قبل از برای رسول الله خلق شده و کل ظهورات و آن ظهور از برای قائم آل محمد خلق شده و کل ظهورات و ظهور قائم آل محمد از برای من یظهرالله خلق شده ... همچنین الی مالانهایه شمس حقیقت طالع و غارب میگردد و از برای او بدئی و نهایی نبوده و نیست." (بیان فارسی، واحد چهار، باب دوازده)

ایضاً میفرمایند: "کل بیان ظهور نقطه است و نقطه مقام مشیت ظهور الله است و کل راجع میگردد بمن یظهرالله. زیرا که اوست که کل بیان و من فیه راجع به او میگردد به منتهای خضوع و غایت خشوع" (بیات فارسی واحد سوم، باب هشتم) و همچنین میفرمایند: "ملخص این باب آنکه ظهور الله در هر ظهور که مراد از مشیت اولیه باشد بهاء الله بوده و هست." (همان واحد سوم، باب پانزدهم) و در باب دوم از واحد هفتم نیز میفرمایند: "زیرا که نقطه بیان آن روز همان من یظهره الله است نه دون آن."

بنابراین با توجه به آنچه از آثار حضرت باب مستفاد میشود، اول اینکه مظاهر ظهور در ذات همان "کون"، "مشیت اولیه" و یا "عقل اول" هستند که اول خلق بود و به واسطه ی ایشان عالم وجود موجود شد. به اصطلاح عرفا ایشان اول واحد صادر از احد هستند. دو آنکه ما در قضیه یک موضوع داریم یک محمول؛ موضوع و محمول هم متحدند؛ اما محور اتحاد را چه کسی معین می کند؟ آیا موضوع قضیه معین می کند؟ یا محمول قضیه؟ در اینکه در هر قضیه حملیه، موضوع با محمول متحدند حرفی در آن نیست، برای اینکه می شود به جای موضوع یک «هو» گذاشت به جای محمول «هو» گذاشت گفت: «هو هو» این دو تا را تلفیق کرد گفت: «هوهویت». این «هوهویت» تلفیق شده دو تا «هو» است که از قضیه خبر می دهد. از موضوع به تنهایی به عنوان «هو» یاد می کنند. از محمول به تنهایی به عنوان «هو» یاد می کنند. از آن کثرت متحد شده از آن وحدت ظهور در کثرت پیدا کرده به «هوهویت» یاد می کنند که از موضوع به «هو» از محمول به «هو»؛ یعنی این آن است! این اتحادی که در تمام قضایای حملیه است. سوم آنکه مظاهر ظهور الهیه (پیامبران) هر یک با اظهار امر خود "ظهورالله" را به ظهور میرسانند، اما هر ظهوری یکسان نیست، بلکه هر ظهور پسینی از ظهور پیشین پیشی و سبقت نیز گرفته و ظهورش اظهر تر است.

این مسئله در نزد فلاسفه نیز مورد بحث قرار گرفته است مثلاً در کتاب ایقاظ النائین، ملاصدرا سه معنا برای وجود قائل میشود، وجود حقیقی (واجب الوجود) و کون (هستی یا وجود خیالی) و وجدان. نکته این است که تشکیک اولاً و بالذات به

وجود کوئی تعلق می گیرد و ثانیاً و بالعرض به وجود حقیقی در حالیکه در مورد وجود حقیقی اصالت با عدم تشکیک و وحدت وجود است. در کلام ابن عربی نیز این تفاوت دیده می شود آنچنان که آمده: "انما الکون خیال/ و هو الحق بالحقیقه/ و ما ثم الا الله و الکون حادث/ و ما ثم الا الکون والله ظاهر" یعنی: در اینجا جز الله نیست و کون حادث است و در اینجا جز کون نیست و الله ظاهر است. پس دوجهان بینی اصیل بر پایه دو نگاه یعنی الله (وجود حقیقی) و کون (ظهور الله) است.

برای اینکه مطلب روشن تر هم بشود مثالی میاوریم. ما میگوییم «زید هو ناطق» دوم: «زید هو عالم» سوم: «زید هو قائم» ما اصلاً روزانه با اینها حرف میزنیم. ما روزانه یا از ذات اشیا یا از وصف اشیا یا از کار اشیا حرف میزنیم این سه قضیه است که موضوع این سه قضیه زید است. ضمیر «هو» هم به همین زید برمیگردد؛ اما این سه تا قضیه کاملاً با هم مختلف اند. وقتی گفته می شود «زید هو ناطق» یعنی در مقام ذات متحدند. وقتی میگوییم: «زید هو عالم» یعنی در مقام ذات متحد نیستند در مقام وصف متحدند. وقتی میگوییم «زید هو قائم» یعنی در مقام ذات متحد نیستند در مقام وصف متحد نیستند در مقام فعل که خارج از حیطه انسان است متحدند. پس تعیین محور اتحاد موضوع و محمول به دست محمول قضیه است. ما در جوشن کبیر هزار یا هزار و یک بار «الله» را موضوع قرار می دهیم «هو» را هم به «الله» برمی گردانیم؛ اما در بخشی از اینها صفات، عین ذات است، بخشی از اینها صفات، خارج از ذات است، بعضی مقدم است بعضی مؤخر. تعیین محور اتحاد محمول قضیه با موضوع قضیه به دست محمول قضیه است نه ذات اقدس الهی داخل در اشیا است. نه صفات ذات که عین ذات است داخل در اشیاست. آن «وجه الله»، آن «فیض الله»، آن «ظهور الله» داخل در اشیاست، آن هم «لا بالممازجه». پس در جمیع اشیا وجه الله هست. این وجه الله باقی و پایدار است، این وجه الله لهو و لعب نیست، این تغییرپذیر نیست.

با توجه به آنچه ذکر شد معلوم میگردد که تفاوتی وجود دارد بین خداوند و مظاهر امر او که البته پیشتر نیز در بندهای قبلی مفصل تر ذکر این مطلب شده است و صرفاً جهت تأکید بیشتر نیز بیان حضرت به الله در یکی از الواح نیز در اینجا آورده میشود " اگر جمیع صاحبان عقول و افنده اراده معرفت پست ترین خلق او را علی ما هو علیه نمایند جمیع خود را قاصر و عاجز مشاهده نمایند تا چه رسد به معرفت آن آفتاب عز حقیقت و آن ذات غیب لایدرک، عرفان عرفا و بلوغ بلغا و وصف فصحا جمیع به خلق او راجع بوده و خواهد بود، صد هزار موسی در طور طلب بندای لن ترانی منصعق و صد هزار روح القدس در سماء قرب از اصغای کلمه لن تعرفنی مضطرب لم یزل بعلو تقدیس و تنزیه در ممکن ذات مقدس خود بوده و لایزال به سمو تمنیع و ترفیع در مخزن کینونت خود خواهد بود."

جنس استدلال/قیاس:

تقسیم مقامی حقیقی (جمع = توحید/تفرید؛ فرق = تفصیل/حدودات بشری) برای رفع تعارض بدوی اقوال؛ قیاس شرطی متصل + اقترانی حملی معیارمحور: اگر خطاب در مقام توحید باشد ⇒ محمولهای ربوبی/الهی به نحو ظهوری/تشکیکی بر مظاهر حمل می شود؛ اگر در مقام تفصیل باشد ⇒ حدود و تفاوتها مراعی است. تأیید نقلی بر امکان اسناد الهی از طریق مظهر (طاعت رسول = طاعت خدا؛ «یُدَالله فوق أیدیهم»؛ «وما رمیت...»).

صورت بندی فشرده:

- P1 اختلاف کلمات تابع اختلاف مقامات است (اصل جمع/فرق).
- P2 در مقام توحید/تفرید، مظاهر «عرش ظهورالله/کرسی بطونالله» اند؛ بدین حیث، آنچه از جمالی الهی ظاهر است به نحو ظهور بر ایشان حمل می شود (نه حلول/اتحاد).
- P3 قاعده حمل ظهوری/تشکیکی: هرگاه شیئی مظهر تام امری باشد، اوصاف آن امر به نسبت ظهور بر وی صادق است.
- C پس اطلاق «ربوبیت/الوهیت/احدیّت» بر «هیاكل احدیّه» در مقام توحید صحیح است؛ و در مقام تفصیل، هر یک به اسم و رسم و شرع مقدر خویش معین است («تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا...»).

مواد قضایا (طبقه بندی):

- P1 = مقبولات هرمنوتیکی (اصل مقام فهمی جمع/فرق)؛
- P2-P3 = مصادرات الهیاتی + اصل حمل تشکیکی/ظهوری؛

تأیید نقلی حملِ الهی از طریقِ مظهر: طاعتِ رسول = طاعتِ خدا (Q 4:80)، «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ... يُدَالِّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (Q 48:10)، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (Q 8:17)، و نیز «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رِسْلِهِ» برای مقام جمع (Q 2:285) در کنار «فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ» برای مقامِ فرق (Q 2:253).

صورت‌بندی منطقی

- P₁. اختلافات ظاهری میان پیامبران، نتیجهٔ اختلاف در مقامات است.
- P₂. در مقام توحید و تجرید، همهٔ مظاهر الهی متحد و یگانه‌اند.
- P₃. در این مقام، صفات الهی همچون ربوبیت، الوهیت، احدیت، و هویت مطلقه، بر مظاهر الهی اطلاق می‌شود.
- P₄. دلیل این اطلاق آن است که مظاهر الهی بر «عرش ظهورالله» و «کرسی بطونالله» استقرار دارند.
- P₅. ظهور خداوند در ظهور مظاهر، و تجلی جمال او در جمال ایشان است.
- P₆. نعمات ربوبی از این هیكل احدیه شنیده شده‌است (یعنی سخن گفتن ایشان همان سخن گفتن خداست).

صورت شرطی:

اگر مقام مظاهر الهی، مقام تجرید و توحید باشد، پس اطلاق ربوبیت و الوهیت بر آنها نه تنها مجاز، بلکه ضروری است. چون خداوند در ایشان ظهور یافته‌است و میان ذات او و تجلیات او در این مقام تمایز نیست.

صورت بندی ساده شده

دلیل اینکه پیامبران گاهی سخنان متفاوتی می‌گویند، این است که در موقعیت‌ها و مقام‌های گوناگونی با مردم سخن می‌گویند. وقتی پیامبران در مقام «یگانگی با خدا» هستند (مقام تجرید و توحید)، به آنها صفات الهی داده می‌شود؛ مثل اینکه خدا از زبان آنها سخن می‌گوید یا صفات خدا به آنها نسبت داده می‌شود. چون پیامبران تجلی خدا هستند، هرچه می‌گویند، خدا گفته است؛ هرچه نشان می‌دهند، خدا نشان داده است. به همین دلیل، اختلاف در کلمات پیامبران به معنای اختلاف در حقیقت آنها نیست. آنها از حیث حقیقت یکی‌اند، ولی در ظاهر و شرایط متفاوت، زبان‌شان متفاوت شده است.

بند ۱۹۴: «مقام ثانی/تفصیل»: ظهورِ عبودیتِ صرف، فقرِ بحت و فنای باتّ مظاهر؛ قرائتِ آیاتِ «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ» و «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ» در نسبت با مقام تفصیل

"و در مقام ثانی که مقام تمیز و تفصیل و تحدید و اشارات و دلالات ملکیت است عبودیت صرفه و فقر بحت و فنای باتّ از ایشان ظاهر است. چنانچه می فرماید: "إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ و ما أَنَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ.""

Viewed in the light of their second station—the station of distinction, differentiation, temporal limitations, characteristics and standards—they manifest absolute servitude, utter destitution and complete self-effacement. Even as He saith: "I am the servant of God. I am but a man like you."

"إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ و ما أَنَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ."

به درستی که من بنده ی خدا هستم و نیستم مگر بشری مثل شما.

حضرت به الله نیز در همین مقام تفصیل و تحدید خود میفرمایند: "اشهد انه لا اله الا هو وأن هذا الغلام بنده و بها." یعنی: گواهی میدهم که خدای جز او نیست و من بنده ی خدا و بها او هستم.

جنس استدلال/قیاس:

تقسیم مقامی (جمع/فرق) برای رفع تعارض بدوی اوصاف؛
اقترانی حملی مقید به مقام (اگر خطاب در مقام تفصیل باشد $\Rightarrow$ محمول «عبودیت/بشریت» حمل می شود)؛
استناد نقلی (تأیید قرآنی).

صورت بندی فشرده:

P_1 مظاهر دو مقام دارند: توحید/تفرید (جمع) و تفصیل/حدوداتِ مُلکی (فرق).
 P_2 در مقام تفصیل، خوداظهاری و حیانی چنین است: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ»؛ «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ (يُوحى إِلَيَّ)».
C پس در این مقام، عبودیت محض و بشریت مقید ظهور می کند و بدین سان، حمل اوصاف ربوبی (مربوط به مقام جمع) با حمل عبودی (مربوط به مقام فرق) تناقضی ندارد بلکه توزیع حیثی است.
موادّ قضایا: $P_1 =$ مصادراتِ هرمنوتیکی (تفکیک مقام)، $P_2 =$ مقبولاتِ نقلی (قرآن)، $C =$ حکم جمعی هرمنوتیکی.

صورت بندی منطقی

P_1 . مقام دوم مظاهر الهی، مقام تمایز، تفصیل، و اشاره در قلمرو مُلک (عالم خلق) است.
 P_2 . در این مقام، صفاتی چون عبودیت محض، فقر ذاتی، و فنای مطلق در مظاهر الهی ظاهر می گردد.
 P_3 . در این مقام، پیامبران به بندگی خدا و مشابَهت با انسان ها اذعان می کنند.
 P_4 . قرآن این مقام را نیز بیان می کند: "إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ، و ما أَنَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ." (مریم: ۳۰؛ فصلت: ۶).

صورت شرطی:

اگر مظهر الهی در مقام تفصیل و عالم خلق سخن بگوید،
پس او به عبودیت و بشریت خود اعتراف می کند،
زیراکه در این مقام، تفاوت و محدودیت و فقر ذاتی خلق به وضوح آشکار می گردد، و صفات لاهوتی از ظاهر او مخفی می شود.

صورت ساده شده

در این مرحله، پیامبران خود را همچون دیگر انسان ها معرفی می کنند. در این حالت:
می گویند که فقط بنده خدا هستند.
می گویند که بشری مانند دیگران اند.

در این حالت، آن‌ها نمی‌خواهند مردم به ظاهر خارق‌العادهٔ ایشان توجه کنند، بلکه می‌خواهند بندگی، فروتنی، و انسان‌بودن‌شان را ببینند.

بنابراین، دو حالت وجود دارد:

۱. در مقام الهی، پیامبران تجلی خدا هستند.

۲. در مقام انسانی، آنان صرفاً بنده‌اند و مانند دیگر انسان‌ها.

"و از این بیانات محققه مثبتہ ادراک فرما مسائل خود را کہ سؤال نموده بودی، تا در دین الہی راسخ شوی و از اختلافات بیانات انبیاء و اصفیاء متزلزل نشوی."

From these incontrovertible and fully demonstrated statements strive thou to apprehend the meaning of the questions thou hast asked, that thou mayest become steadfast in the Faith of God, and not be dismayed by the divergences in the utterances of His Prophets and Chosen Ones.

بند ۱۹۶: جمع چهار نداء («إِنِّي أَنَا اللَّهُ»، «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ»، «أَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ»، «نَحْنُ عِبَادُ اللَّهِ»)

"و اگر شنیده شود از مظاهر جامعه: "إِنِّي أَنَا اللَّهُ"، حق است و ربی در آن نیست. چنانچه به کرات مبرهن شد که به ظهور و صفات و اسمای ایشان ظهورالله و اسم الله و صفة الله در ارض ظاهر. این است که می فرماید: "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ". و همچنین "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ". و اگر نغمه إني رسول الله برآرند، این نیز صحیح است و شکی در آن نه. چنانچه می فرماید: "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ". و در این مقام همه مرسل اند از نزد آن سلطان حقیقی و کینونت ازلی. و اگر جمیع ندای أَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ بر آرند آن هم حق است و شبهه را راهی نه و سبیلی نه زیرا که جمیع حکم یک ذات و یک نفس و یک روح و یک جسد و یک امر دارند و همه مظهر بدئیت و ختمیت و اُولَیَّت و آخریت و ظاهریت و باطنیت آن روح الارواح حقیقی و ساذج السَّوَاجِ ازلی اند. و همچنین اگر بفرمایند: "نَحْنُ عِبَادُ اللَّهِ"، این نیز ثابت و ظاهر است. چنانچه به ظاهر در منتهی رتبه عبودیت ظاهر شده اند، احدی را یاری آن نه که به آن نحو از عبودیت در امکان ظاهر شود. این است که از آن جواهر وجود در مقام استغراق در بحر قدس صمدی و ارتقاء به معارج معانی سلطان حقیقی، اذکار ربوبیه و الوهیه ظاهر شد. اگر درست ملاحظه شود در همین رتبه منتهای نیستی و فنا در خود مشاهده نموده اند در مقابل هستی مطلق و بقای صرف، که گویا خود را معدوم صرف دانسته اند و ذکر خود را در آن ساحت شرک شمرده اند. زیرا که مطلق ذکر در این مقام دلیل هستی و وجود است و این نزد واصلان بس خطا، چه جای آنکه ذکر غیر شود و قلب و لسان و دل و جان به غیر ذکر جانان مشغول گردد و یا چشم، غیر جمال او ملاحظه نماید و یا گوش، غیر نغمه او شنود و یا رجل در غیر سبیل او مشی نماید."

Were any of the all-embracing Manifestations of God to declare: "I am God!" He, verily, speaketh the truth, and no doubt attacheth thereto. For it hath been repeatedly demonstrated that through their Revelation, their attributes and names, the Revelation of God, His name and His attributes, are made manifest in the world. Thus, He hath revealed: "Those shafts were God's, not Thine!" And also He saith: "In truth, they who plighted fealty unto thee, really plighted that fealty unto God." And were any of them to voice the utterance: "I am the Messenger of God," He also speaketh the truth, the indubitable truth. Even as He saith: "Muhammad is not the father of any man among you, but He is the Messenger of God." Viewed in this light, they are all but Messengers of that ideal King, that unchangeable Essence. And were they all to proclaim: "I am the Seal of the Prophets," they verily utter but the truth, beyond the faintest shadow of doubt. For they are all but one person, one soul, one spirit, one being, one revelation. They are all the manifestation of the "Beginning" and the "End," the "First" and the "Last," the "Seen" and "Hidden"—all of which pertain to Him Who is the innermost Spirit of Spirits and eternal Essence of Essences. And were they to say: "We are the servants of God," this also is a manifest and indisputable fact. For they have been made manifest in the uttermost state of servitude, a servitude the like of which no man can possibly attain. Thus in moments in which these Essences of being were deeply immersed beneath the oceans of ancient and everlasting holiness, or when they soared to the loftiest summits of divine mysteries, they claimed their utterance to be the Voice of divinity, the Call of God Himself. Were the eye of discernment to be opened, it would recognize that in this very state, they have considered themselves utterly effaced and nonexistent in the face of Him Who is the All-Pervading, the Incorruptible. Methinks they have regarded themselves as utter nothingness, and deemed their mention in that Court an act of blasphemy. For the slightest whispering of self, within such a Court, is an evidence of self-assertion and independent existence. In the eyes of them that have attained unto that Court, such a suggestion is itself a grievous transgression. How much more grievous would it be, were aught else to be mentioned in that Presence, were man's heart, his tongue, his mind, or his soul, to be busied with anyone but the Well-Beloved,

were his eyes to behold any countenance other than His beauty, were his ear to be inclined to any melody but His voice, and were his feet to tread any way but His way.

ربی: شکی، تردیدی
بکرات: به دفعات
ساذج السواذج: در بالاترین مرتبه از سادگی بودن، اوج سادگی
استغراق: غرق شدن و فرو رفتن در کاری یا چیزی

"إِنِّي أَنَا اللَّهُ"
به درستی که من خدا هستم.

جنس استدلال/قیاس:

تقسیم مقامی (جمع/فرق) + قیاس حمل ظهوری/تَشَكُّكِي (صفات الهی بر مظهر به نسبت ظهور حمل می‌شود؛ نه حلول/اتحاد)، همراه با اقترانی مساوات در "وحدت امر" برای تصحیح اطلاق «ختم» به جمیع مظاهر از حیث واحد.

صورت‌بندی فشرده:

- P₁ (مقام توحید/تفرید): مظهر «مجلی تام صفات الهی» است؛ بنابراین محمول‌های الهی به نحو ظهور بر او صادق است. ⇒ «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» به این حیث حق است. شاهد: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛ «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ».
- P₂ (مقام تفصیل/حدودات): همان مظهر در حد بشریت و رسالت ظاهر است. ⇒ «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ» و «نَحْنُ عِبَادُ اللَّهِ» نیز حق‌اند: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ»؛ «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ».
- P₃ (وحدت امر): چون مظاهر از حیث امر واحدند، محمول «ختم/بدء» به حیث واحد بر همه صادق است؛ پس اعلام «أَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ» در این حیث تناقضی با اعلام‌های دیگر ندارد.
- C: تفاوت نداءها نه اختلاف حقیقت، بلکه اختلاف حیث خطاب است؛ در جمع (= تفرید) نداء ربوبی، در فرق (= تفصیل) نداء رسالت/عبودیت، و در حیث وحدت امر، حمل ختم/بدء توأمان معقول است. در اوج فنا، «ذکر نفس» شرک لطیف شمرده می‌شود و نداء ربوبی از شدت استغراق مظهري سر می‌زند.

مواد قضایا: P₁-P₂ = استناد نقلی + اصل حمل ظهوری؛ P₃ = مصادرة وحدت امر (مبنای تیپولوژیک وحدت مظاهر)؛ نتیجه = جمع هرمنوتیکی محمول‌ها به تفکیک مقام.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. اگر مظهر الهی بگوید: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ»، این سخن حق است، زیرا ظهور خداوند در صفات و اسمای او تحقق یافته است.
- P₂. دلیل قرآنی: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) → فعل پیامبر، فعل خدا شمرده شده است.
- P₃. بیعت با پیامبر، بیعت با خداست: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (فتح: ۱۰).
- P₄. اگر بگوید: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ»، این نیز حق است؛ همه مرسل‌اند از نزد خدا.
- P₅. اگر بگوید: «أَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ»، این نیز رواست، چون همه مظاهر، مظهر ختم و بدایت‌اند.
- P₆. اگر بگویند: «نَحْنُ عِبَادُ اللَّهِ»، این نیز صحیح است؛ زیرا در اوج عبودیت ظاهر شده‌اند.
- P₇. این بیانات (الوهیت، رسالت، ختم، عبودیت) ناشی از دو مقام توحید (وحدت ذاتی) و تفصیل (ظهور ناسوتی) در مظاهر الهی است.
- P₈. در مقام توحید، آن‌ها مظهر الوهیت‌اند، و در مقام تفصیل، مظهر عبودیت‌اند.
- P₉. این مظاهر در کمال فقر و فنا، به مرتبه‌ای رسیده‌اند که حتی ذکر خود را در برابر حق، شرک دانسته‌اند.
- C. بنابراین، همه بیانات ظاهراً متضاد (الوهیت، رسالت، عبودیت، ختمیت...) در مظاهر الهی از جهت اختلاف مقامات (وحدت و کثرت) منبعث می‌شود و هیچ کدام نفی‌کننده دیگری نیست؛ بلکه همه مظاهر، مظهر حقیقت واحداند و در عین عبودیت، تجلی الوهیت نیز هستند.

صورت شرطی

اگر پیامبری گفت: «من خدا هستم»، یا «من پیامبر خدا هستم»، یا «من بنده خدا هستم»، همه این‌ها درست است؛ زیرا او در عین حال که بنده‌ای فروتن است، آیینی‌ای است که نور خدا را به ما می‌رساند. او هیچ‌گاه خدا نیست، اما کاملاً از خود خالی شده، و فقط خدا در او تجلی دارد. مثال ساده:

مثل آیینی‌ای که خورشید را نشان می‌دهد. آیینی نمی‌گوید: «من خورشیدم» از خود، بلکه می‌گوید: «خورشید از من می‌تابد». این یعنی گاهی پیامبران با زبان خدا سخن می‌گویند، و گاهی با زبان انسان بودن خود.

تحلیل فلسفی. الهیاتی. هرمنوتیکی

الف. وحدت در کثرت: نظریه‌ی مظاهر جامعه این قطعه نمونه کامل آموزه وحدت مظاهر الهی در دین بهائی است، که ریشه‌های فلسفی آن را می‌توان در: وحدت در کثرت (Unity in multiplicity) در فلسفه اسلامی و نوافلاطونی، تجلی‌گرایی (theophany) در عرفان ابن عربی، و hypostatic union در الهیات مسیحی جستجو کرد. مضمون اصلی آن است که: مظاهر الهی گرچه از نظر جسم و تاریخ مختلف‌اند، اما از نظر حقیقت الهی یک ذات واحد را نشان می‌دهند. به همین دلیل:

اگر از زبان خدا سخن می‌گویند، حق است (مقام توحید).
اگر از پیامبری خود سخن می‌گویند، حق است (مقام رسالت).
اگر خود را بنده می‌خوانند، حق است (مقام عبودیت).
اگر بگویند «ما خاتم انبیاء هستیم»، حق است؛ چون همه نماینده حقیقت ختم‌اند.

در طول تاریخ افراد بسیاری بودند که فریاد این انا الله سر داده‌اند. اما در این میان داستان حضرت موسی بسیار معروف است که درخت به او گفت که من خدا هستم. این داستان هم در عهد عتیق موجود است و هم در قرآن ذکر این مطلب شده است چنانچه می‌فرماید: "فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" (القصص آیه ۳۰) پس چون به آن رسید از جانب راست وادی در آن جایگاه مبارک از آن درخت ندا آمد که ای موسی منم من خداوند پروردگار جهانیان.

با توجه به این آیه و با التفات به معنای آن بسیاری از عرفاء قائل به این مسئله شده‌اند که میتوان فهمی وحدت وجودی از خداوند نیز داشت. ابن عربی در تفسیر آیه قرآنی که می‌فرماید: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" (اسراء آیه ۲۳) یعنی خداوند حکم کرده که جز او پرستش نشود. «قضی» را در عالم تکوین تفسیر نموده و می‌گوید: خداوند تکویناً حکم نموده که فقط او پرستیده شود و از آنجا که حکم تکوینی خدا لا یتغیر و حتمی است، پس هر چه که پرستیده می‌شود چیزی جز پرستش خود خداوند نمی‌باشد.

بسیاری از تابعان عرفان ابن عربی چنین استدلال می‌کنند: تمام اشیاء طبق ولایت تکوینی خداوند همیشه عبد محض خدا بوده و دائم در تسبیح و تقدیس او هستند. سپس عالم موجودات را به عالم تکوین و تشریع تقسیم می‌کنند و می‌گویند: در عالم تکوین تمام موجودات طبق ولایت تکوینی عبد خدا هستند و فقط او را پرستش می‌کنند، گرچه در ظاهر موجودی مثل بت را پرستند. اما همین پرستش در عالم تشریع که عالم امر و نهی است ممنوع شده است. آنان تصریح دارند که بت پرست، ستاره پرست، گوساله پرست و... تکویناً خدا را عبادت می‌کنند. از این دیدگاه آنان همه موجودات در سراسر عالم همیشه عبد محض خدا بوده و به سوی او در حرکت می‌باشند، همه مخلوقات از جماد و نبات و انسان، چه کافر و چه مسلمان، همگی طوعاً و کرهاً به عبادت و بندگی وی مشغول می‌باشند. آنان می‌گویند: از دیدگاه قرآن کریم همه موجودات و همه انسان‌ها، مؤمن و کافر برای خدا سجده می‌کنند و همه مشغول تسبیح وی می‌باشند و همه مشغول عبادت و قنوت برای او می‌باشند و روی نیاز و درخواست به وی دارند. آنان برای اینکه ثابت کنند پرستش هر موجودی همان پرستش خداست به این آیه قرآن کریم متوسل می‌شوند: "إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا" (سوره مریم آیه ۹۳) یعنی تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند، بنده اویند.

علامه حسن زاده آملی چنین استدلال میکند: "ممکن است پرسیده شود: پس این همه کفار و ملحدین و بت پرستان و شیطان پرستان و دیگران چه می شود؟ آیا اینها نیز به عبادت خدا مشغولند؟ جواب این است که عبادت بر دو قسم است: عبادت تکوینی و عبادت تشریعی. در نظام عالم تکوین همه فقط و فقط خداوند را می پرستند و برای وی سجده می کنند و بنده وی می باشند... ولی از دیدگاه عالم تشریع و نظام علم و اراده، در موجودات دارای اراده و اختیار گاه انسانی که واقعاً و فطرتاً و تکویناً طالب خداوند است و به دنبال کمال مطلق می گردد در هیاهوی این عالم گم شده و مخلوقی محدود را با آن جمال و کمال مطلق اشتباه می گیرد... ولی نکته بسیار دقیق اینجاست که این موجود گر چه از صراط مستقیم خارج شده و نسبت به خود راه خطا می پیماید ولی باز هم از عموم «لله یسجد من فی السماوات و الأرض» خارج نگشته است. باز هم تحت اراده ازلی الهی بوده و عبد محض وی و مطیع و منقاد وی است" (کتابچه تحریف های تفکیکیان، پیرامون حکمت و عرفان، دفتر اول گوساله پرستی در کلام حسن زاده آملی ص ۴۹ و ۵۰)

همچنین شیخ محمود شبستری در گلشن راز میگوید:

انا الحق کشف اسرار است مطلق	جز از حق کیست تا گوید انا الحق
همه ذرات عالم همچو منصور	تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
در این تسبیح و تهلیلند دائم	بدین معنی همی باشند قائم
اگر خواهی که گردد بر تو آسان	«و ان من شیء» را یک ره فرو خوان
چو کردی خویش را پنبه کاری	تو هم حلاج وار این دم برآری
برآور پنبه پندارت از گوش	ندای «واحد القهار» بنیوش
ندا می آید از حق بر دوامت	چرا گشتی تو موقوف قیامت
درآ در وادی ایمن که ناگاه	درختی گویدت «انی انا الله»
روا باشد انا الحق از درختی	چرا نبود روا از نیک بختی
هر آن کس را که اندر دل شکی نیست	یقین داند که هستی جز یکی نیست
انانیت بود حق را سزاوار	که هو غیب است و غایب وهم و پندار
جناب حضرت حق را دویی نیست	در آن حضرت من و ما و تویی نیست.

"به هر طریق از دیدگاه وحدت وجود، خلق عین حق است و نه چنان است که خالق باشد و مخلوقی جدا از او. خالق و مخلوق از هم جدا نیستند. عالم وجود پرتو تجلی حق است. ساخته ای جدا از خدا نیست بلکه خود خداست که در صورت عالم جلوه گر میشود. اصحاب عرفان برای تفهیم این معنی و تقریب ذهن مخاطبان به مثالهایی متوسل جستند. از شناخته ترین و رساترین این مثالها یکی نور است که در ذات خود واحد است و بسیط و بی رنگ، ولی مظاهر و تجلیات آن متکثر است و به لحاظ شدت و ضعف و نیز به لحاظ الوان با هم متفاوت و مختلف مینماید. نور مهتاب با نور افتاب، نور شمع با نور برق و نور قرمز با نور زرد و کبود فرق دارد." (مقدمه فصوص الحکم، جناب محمدعلی موحد، صفحه ۱۴۲)

این نوع نگاه امروز نیز تحت عنوان مکتب توحیدی عرفانی شناخته میشود و علامه حسن زاده آملی از بزرگترین متفکرین این مکتب است. به طور کلی این مکتب معتقد است که "لاموجود الا الله" و یا چون بایزید بسطامی میگویند "لا اله الا انا فاعبدونی" و یا خود علامه حسن زاده میگوید که از گفتن نفی و اثبات شرم دارم که اثباتیم. منظور ایشان بیان جمله ی "لا اله الا الله" است که "لا اله" نفی و "الا الله" اثبات است، ایشان نیز معتقدند به جز "الا الله" چیزی نباید گفت. از دیگر معتقدات ایشان عبارت است از "سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها" (وحدت از دیدگاه عارف و حکیم/ ۷۳؛ حسن زاده) و "من نمی گویم این سگ خداست من می گویم غیر از خدا چیزی نیست." (روح مجرد / ۵۱۵، به نقل از حداد) و "لیس فی الدار غیره دیار" (اسفار ۲/۲۹۲) و "کل ما فی الوجود و هم او خیال او عکس او ضلال" (اسفار ۲/۲۹۴) به همین جهت معتقد به "لا جبر و لا تفویض از باب سالبه بانتفاء موضوع است." (علی بن موسی الرضا و الفلسفه الهیه / ۸۸، جوادی آملی) [یعنی اصلاً انسانی در این عالم نیست که مجبور باشد یا مختار، همه اش خداست!] هستند.

البته اهل بهاء قائل به وحدت وجود نیستند و صرف به این مطلب قائلند که تنها و تنها مظاهر ظهور الهیه هستند که میتوانند در مقام تجرید و تفرید "انی انا الله" گویند که شرح آن در بندهای قبل رفت که چرا و به چه نحو مقصود از ظهور الله و تجلی الله ایشان هستند و تمام صفات و اسماء خداوند به ایشان برمیگردد. چنانچه در همین بند نیز میفرمایند که علت آنکه چنین نغمه ای از ایشان سر میزند به علت مستریغ بودن در آن بحر لایتناهی است که منظور همان مقام فناء بالله نزد عرفان است. "اگر درست ملاحظه شود در همین رتبه منتهای نیستی و فنا در خود مشاهده نموده اند در مقابل هستی مطلق و بقای صرف، که گویا خود را معدوم صرف دانسته اند و ذکر خود را در آن ساحت شرک شمرده اند. زیرا که

مطلق ذکر در این مقام دلیل هستی و وجود است و این نزد واصلان بس خطا، چه جای آنکه ذکر غیر شود و قلب و لسان و دل و جان به غیر ذکر جانان مشغول گردد و یا چشم، غیر جمال او ملاحظه نماید و یا گوش، غیر نغمه او شنود و یا رجل در غیر سبیل او مشی نماید."

چنانچه در احادیث اسلامی هم آمده است که حضرت رسول همان وجودی است که با حضرت موسی در کوه طور سخن گفت که اشاره به همان مقام حضرت رسول دارد: وردت هذه العبارة في دعاء السمات الوارد عن الأئمة (ع): (... وأسألك اللهم، وبمجدك الذي ظهر على طور سيناء، فكلمت به عبدك ورسولك موسى بن عمران (ع)، وبطلعتك في ساعير، وظهورك في فاران ...) (مصباح المتهجد: ص ۱۶، جمال الأسبوع: ص ۳۲۱، مصباح الكفعمي: ص ۴۲۴، بحار الأنوار: ج ۸۷ ص ۹۷). وطلعة الله في ساعير بعيسى (ع)، وظهور الله في فاران بمحمد (ع) (التوحيد للصدوق: ص ۴۴۷، عيون أخبار الرضا (ع): ج ۲ ص ۱۴۸، بحار الأنوار: ج ۱۰ ص ۳۰۸). ولابد من الالتفات إلى أن عبارات الدعاء مرتبة تصاعدياً، فمن نبی (كلمه الله) وهو موسى (ع)، إلى نبی مثل (طلعة الله) وهو عيسى (ع)، إلى نبی مثل (ظهور الله) وهو محمد (ص). والفرق بين الطلعة والظهور؛ هو أن الطلعة هي الإطلاة والظهور الجزئي، أي إن الطلعة هي تجلي بمرتبة أدنى من الظهور (قال الجوهري: (الطلعة: الرؤية) الصحاح: ج ۳ ص ۱۲۵۴، وقال ابن منظور: (طلع فلان علينا من بعيد، وطلعت: رؤيته. يقال: حيا الله طلعتك) لسان العرب: ج ۸ ص ۲۳۶. وقال الجوهري: (وظهر الشيء بالفتح ظهوراً: تبين ... وأظهرت الشيء: بينته ..) الصحاح: ج ۲ ص ۷۳۲. وقال ابن فارس: (ظهر، الظاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز، من ذلك ظهر الشيء يظهر ظهوراً فهو ظاهر إذا انكشف وبرز؛ ولذلك سمي وقت الظهر والظهيرة وهو أظهر أوقات النهار وأضوؤها) معجم مقاييس اللغة: ج ۳ ص ۴۷۱).

"وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى."

سوره انفال آیه ۱۷: تو نیفکندی بلکه خدا افکند.

کل سوره به این شکل است: "فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" و شما آنان را نکشتید بلکه خدا آنان را کشت و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی تو نیفکندی بلکه خدا افکند [آری خدا چنین کرد تا کافران را مغلوب کند] و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو بپازماید قطعاً خدا شنوای داناست.

علامه طباطبایی در شرح این آیه مینویسد: دقت در این آیه شکی باقی نمی گذارد در اینکه آیه شریفه اشاره به جنگ بدر می کند، و جمله (ما رمیت...) هم اشاره به آن مشتش ریگی است که رسول خدا به طرف مشرکین پاشید، و منظور از (قتل) کشتار کفار بدست مسلمین در همان جنگ است، و ذیل آیه که می فرماید: (و لیبلی المؤمنین منه بلاء حسن) دلالت دارد که سیاق آیه سیاق منت گذاری است، و خدای تعالی می خواهد نصرت خود را بر مسلمین منت بگذارد، و به همین جهت نیز عین آن عملی را که رسول خدا نفی کرده برای وی اثبات نموده و می فرماید: (تو نپاشیدی وقتی که پاشیدی).

"إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ."

سوره فتح آیه ۱۰: در حقیقت کسانی که با تو بیعت میکنند جز این نیست که با خدا بیعت میکنند.

کل آیه چنین است: "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسْئُوتُهُ أَجْرًا عَظِيمًا" یعنی در حقیقت کسانی که با تو بیعت می کنند جز این نیست که با خدا بیعت می کنند دست خدا بالای دستهای آنان است پس هر که پیمان شکنی کند تنها به زیان خود پیمان می شکند و هر که بر آنچه با خدا عهد بسته وفادار بماند به زودی خدا پاداشی بزرگ به او می بخشد.

علامه طباطبایی در خصوص این آیه مینویسد: "(ان الذين يبايعونك انما يبايعون) در حقیقت می خواهد بیعت با رسول خدا را به منزله بیعت با خدا قلمداد کند، به این ادعاء که این همان است، هر اطاعتی که از رسول خدا بکنند در حقیقت از خدا کرده اند؛ چون طاعت او طاعت خدا است. آنگاه همین نکته را در جمله (يد الله فوق ايديهم) بیشتر بیان و تأکید کرده می فرماید: دست او دست خدا است. همچنان که در آیه: (و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى) نیز دست او را دست خدا خوانده است."

"مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ."

سوره احزاب آیه چهل: محمد پدر هیچیک از مردان شما نیست ولی رسول خدا است.

علامه طباطبایی در شرح این قسمت از آیه مینویسد: "شکی نیست در اینکه آیه شریفه در این مقام است که اعتراضی را که مردم به رسول خدا کردند که چرا همسر پسر خوانده اش را گرفت؟ جواب گوید، و حاصل آن این است که رسول گرامی ما

پدر هیچ يك از مردان موجود و فعلی شما نیست، تا ازدواجش با همسر یکی از شما، ازدواج با همسر پسرش باشد، و بنابر این خطاب در (من رجالكم) به مردم موجود در زمان نزول آیه است، و مراد از رجال، مقابل زنان و فرزندان است، و نفی پدری، نفی تکوینی است، یعنی هیچ يك از مردان شما از صلب او متولد نشده اند، نه نفی تشریعی، و جمله مورد بحث، هیچ بویی از تشریع ندارد. و معنایش این است که محمد پدر حدی از این مردان که همان مردان شما باشند نیست، تا آنکه ازدواجش با همسر یکی از آنان، بعد از جدایی، ازدواج با همسر فرزندش باشد، و زید بن حارثه هم یکی از همین مردان شماسست، پس ازدواج رسول خدا با همسر او، بعد از آنکه همسر خود را طلاق داد، ازدواج با همسر پسرش نمی باشد، و اما اینکه آن جناب وی را پسر خود خواند، صرف خواندن بوده، و هیچ اثری از آثار پدر و فرزندی بر آن مترتب نمی شود، چون خدا پسر خوانده های شما را فرزند شما نمی داند."

"أَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ"

من خاتم پیامبران هستم.

به اعتباری ادامه ی آیه ی قبل است که کل آیه به این شکل آمده: "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا" که توضیح این کلمه نیز در بند صد و هفتاد و دوم آمده است.

"نَحْنُ عِبَادُ اللَّهِ"

ما بندگان خدا هستیم.

"در این زمان نسمة الله وزیده و روح الله احاطه نموده، قلم از حرکت ممنوع و لسان از بیان مقطوع گشته."

In this day the breeze of God is wafted, and His Spirit hath pervaded all things. Such is the outpouring of His grace that the pen is stilled and the tongue is speechless.

نسمة الله: نسیم الهی
مقطوع: قطع شده

بند ۱۹۸: رفع تعارضِ ظاهری اقوالِ مظاهر با تفکیکِ «مقام»؛ صدقِ هم‌زمانِ اوصافِ ربوبی/نبوی/ولوی/عبودی بر حسبِ حیثِ مناسب

"باری، نظر به این مقام، ذکر ربوبیّه و امثال ذلک از ایشان ظاهر شده و در مقام رسالت اظهار رسالت فرمودند و همچنین در هر مقام به اقتضای آن ذکر فرمودند و همه را نسبت به خود داده‌اند از عالم امر الی عالم خلق و از عوالم ربوبیّه الی عوالم ملکیه. این است که آنچه بفرمایند و هرچه ذکر نمایند از الوهیت و ربوبیت و نبوت و رسالت و ولایت و امامت و عبودیت، همه حقّ است و شبهه ای در آن نیست. پس باید تفکر در این بیانات که استدلال شده نمود تا دیگر از اختلافات اقوال مظاهر غیبیه و مطالع قدسیّه احدی را اضطراب و تزلزل دست ندهد."

By virtue of this station, they have claimed for themselves the Voice of Divinity and the like, whilst by virtue of their station of Messengership, they have declared themselves the Messengers of God. In every instance they have voiced an utterance that would conform to the requirements of the occasion, and have ascribed all these declarations to themselves, declarations ranging from the realm of divine Revelation to the realm of creation, and from the domain of Divinity even unto the domain of earthly existence. Thus it is that whatsoever be their utterance, whether it pertain to the realm of Divinity, Lordship, Prophethood, Messengership, Guardianship, Apostleship or Servitude, all is true, beyond the shadow of a doubt. Therefore, these sayings which we have quoted in support of our argument must be attentively considered, that the divergent utterances of the Manifestations of the Unseen and Daysprings of Holiness may cease to agitate the soul and perplex the mind.

جنس استدلال/قیاس:

تقسیم مقامی (جمع/فرق) + حملِ ظهوری/تَشکیکی (اوصافِ الهی بر مظهر از حیثِ ظهور، نه حلول)؛ قیاسِ شرطی ارشادی: اگر مقام‌شناسی شود ⇒ اختلافِ اقوال موجبِ اضطراب نمی‌گردد؛ قیاسی مساوات بر «وحدتِ امر» برای تصحیح انتسابِ همهٔ اوصاف. صورت‌بندی فشرده:

P1) مظاهر از «عالمِ امر» تا «عالمِ خلق» دارای مقاماتِ متکثراند؛ هر مقام اقتضای ذکر خاص دارد.
P2) در هر مقام، انتسابِ اوصاف (الوهیت/ربوبیت/نبوت/رسالت/ولایت/امامت/عبودیت) به حسبِ آن حیث صادق است.

C1) پس اختلافِ اقوالِ اختلافِ حیث است نه اختلافِ حقیقت؛ تعارضِ بدوی، با مقام‌شناسی رفع می‌شود.
C2) نتیجهٔ عملی: تدبّر در بیاناتِ مستدلّ لازم است تا هیچ اضطرابی از «تفاوتِ تعبیر» پدید نیاید.

اشارات نقلی:

مقام جمع/توحید (حملِ ظهوری): «مَنْ يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»؛ «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى». مقام فرق/تفصیل (حدودِ بشری): «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ»؛ در عینِ عدمِ تفریق (Q 2:285) با تفضیل درجات (Q 2:253).

صورت منطقی

- P1. مظاهر الهی در مراتب مختلف (از عالم امر تا عالم خلق، از مقام ربوبیت تا عبودیت) سخن می‌گویند.
P2. هر سخنی از ایشان مربوط به یکی از این مقامات است.
P3. در مقام ربوبیت، اظهار ربوبیت می‌کنند؛ در مقام رسالت، اظهار رسالت؛ در مقام عبودیت، اظهار عبودیت.
P4. همه این بیانات از آن یک حقیقت واحد است.
P5. اختلاف در اقوال، به اختلاف در مراتب وجودی بازمی‌گردد، نه به تناقض در ذات.
C. بنابراین، همه آنچه مظاهر الهی از ربوبیت، نبوت، ولایت و عبودیت می‌فرمایند، در جای خود حق است؛ و نباید کسی از تفاوت ظاهری اقوال آن‌ها دچار شک یا اضطراب شود.

صورت شرطی

اگر پیامبران در برخی مواقع بگویند: «من فرستاده‌ام»، و در جایی دیگر بگویند: «من خدا هستم»، و در جای دیگر بگویند: «من فقط یک بنده‌ام»، همه این گفته‌ها درست است. چون آن‌ها در هر مقام، از یک بُعد خاص سخن می‌گویند: گاهی از مقام ربوبیت که نور خدا در آن‌ها جلوه می‌کند، گاهی از مقام پیامبری که واسطه وحی‌اند، و گاهی از مقام بشری که در آن فقر و بندگی مطلق‌اند.

تحلیل فلسفی. هرمنوتیکی. الهیاتی

الف) تعدد مراتب خطاب در گفتار مظهر

این قطعه بر بنیاد آموزه «تعدد مراتب وجودی مظاهر الهی» استوار است. در هر گفتار، سخنگو یا از مقام توحید (تجلی ذات حق) یا از مقام تفصیل (وجود بشری و رسالی) یا از مقام میانه (ولایت، امامت) سخن می‌گوید. در فلسفه اسلامی، خصوصاً در نزد ملاصدرا، چنین رویکردی به مظاهر حقیقت، بر پایه «تشکیک وجود» و «وحدت در مراتب وجود» فهمیده می‌شود. این تعدد مقامات به معنای کثرت در حقیقت نیست، بلکه نشانه انعطاف کلام در ساحت‌های گوناگون تجلی است.

ب) حذف شبهات ظاهرگرا و بنای معرفت‌شناسی تأویلی

عبارت: «تا دیگر از اختلافات اقوال مظاهر غیبیه احدی را اضطراب و تزلزل دست ندهد» بر اهمیت بنای تفکر دینی بر بنیاد تأویل مقامی و هرمنوتیک عرفانی تأکید دارد. آنچه ممکن است در نگاه ظاهرین تناقض باشد (مثل «أنا الله» در کنار «إني عبد الله») در نگاه تأویلی، مربوط به اختلاف مراتب است. در اینجا می‌توان از تأثیر اندیشه‌های ابن عربی یاد کرد، که می‌فرماید: «الكلام للرب من وجه، و للعبد من وجه، و هو لسان واحد» یعنی: «کلام از جانب پروردگار است از جهتی، و از بنده است از جهتی، و زبان یکی است.»

ج) مبنای ثبات معرفتی: تفکر در مراتب نه در ظاهر الفاظ

دعوت نهایی در این قطعه به تفکر در بیانات است، نه توقف در ظواهر لفظی. این رویکرد، نوعی مبنای معرفت‌شناختی برای تفسیر وحی در آیین بابی-بهائی است: یعنی فهم وحی بدون درک «مراتب وجودی گوینده وحی» ناقص و حتی گمراه‌کننده است.

این پاراگراف در واقع فراخوانی به تأمل فلسفی. عرفانی در سخنان انبیاست، و اعلام می‌دارد که همه سخنان متنوع آن‌ها، اگر در زمینه مرتبه وجودی‌شان فهمیده شود، همگی صادق و بی‌تناقض است. چنین تفسیری همزمان هم از ظاهرگرایی خشک مذهبی پرهیز می‌کند، و هم از تفسیری نسبی‌گرا که وحدت حقیقت را نادیده بگیرد. این مدل هرمنوتیکی دقیقاً نقطه تقاطع فلسفه تشکیکی ملاصدرا، وحدت شهود ابن عربی، و الاهیات ظهور در دیانت بهائی است.

بند ۱۹۹: آداب فهم کلمات «شموس حقیقت»: ترک تفسیر نفس محور و رجوع علمی به «واقفان مخازن علم/شمس حقیقی»؛ نقد «تأویل مطابق هوا» نزد عالمان عصر

"باری، در کلمات شمس حقیقت باید تفکر نمود و اگر ادراک نشد باید از واقفین مخازن علم سؤال شود تا بیان فرمایند و رفع اشکال نمایند نه آنکه به عقل ناقص خود کلمات قدسیه را تفسیر نمایند و چون مطابق نفس و هوای خود نیابند بنای رد و اعتراض گذارند. چنانچه الیوم علماء و فقهای عصر که بر مسند علم و فضل نشسته‌اند و جهل را علم نام گذاشته‌اند و ظلم را عدل نامیده‌اند اگر مجعولات خاطر خود را از شمس حقیقی سؤال نمایند و جواب موافق آنچه فهمیده و یا از کتاب مثل خود ادراک نموده‌اند نشنوند البتّه نفی علم از آن معدن و منبع علم نمایند."

Those words uttered by the Luminaries of Truth must needs be pondered, and should their significance be not grasped, enlightenment should be sought from the Trustees of the depositories of Knowledge, that these may expound their meaning, and unravel their mystery. For it behooveth no man to interpret the holy words according to his own imperfect understanding, nor, having found them to be contrary to his inclination and desires, to reject and repudiate their truth. For such, today, is the manner of the divines and doctors of the age, who occupy the seats of knowledge and learning, and who have named ignorance knowledge, and called oppression justice. Were these to ask the Light of Truth concerning those images which their idle fancy hath carved, and were they to find His answer inconsistent with their own conceptions and their own understanding of the Book, they would assuredly denounce Him Who is the Mine and Wellhead of all Knowledge as the very negation of understanding. Such things have happened in every age.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی ارشادی (وسیله-غایت): اگر ادراک نشد $\Rightarrow$ باید سؤال از اهل علم حقیقی؛ نه تفسیر به رأی. قیاس خلف/نقضی بر روش علما: روش «مطابقت نص با پیش فهم خود» $\Rightarrow$ در صورت عدم تطابق، نفی معدن علم؛ این التزام به باطل و «مصادره به مطلوب» است. نقد مغالطه‌ها: تأییدخواهی/Confirmation bias، استناد به نفس/Self-authentication، و تسمیه مغلوط (اطلاق «علم» بر «جهل»، «عدل» بر «ظلم»).

صورت‌بندی فشرده:

(P₁) قاعده وحیانی معرفت: «اگر نمی‌دانید، از اهل ذکر پرسید» $\Rightarrow$ رجوع به واقفان مخازن علم، نه به رأی نفس. (P₂) تفسیر به رأی (= سنجش حق به مقیاس فهم خود/کتاب‌های «مثلی خود») در صورت عدم تطابق، به رد معدن علم می‌انجامد. (P₃) پیروی از هوا و داوری بی‌علم، شرعاً مردود است. (C) پس راه رفع اشکال = سؤال روشمند از مرجع الهی/اهل ذکر و ترک «تأویل نفس محور»؛ وگرنه اضطراب و انکار حق، لازمه روش است.

مواد قضایا:

P₁, P₃ = مقبولات نقلی قرآنی: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (Q 16:43؛ ۲۱:۷)؛ «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (Q 17:36)؛ نهی از اتباع هوا (Q 45:23؛ Q 38:26). P₂ = تحلیل روش شناختی/نقضی (تعارض روش «مطابقت با پیش فهم» با التزام به حقیقت).

صورت منطقی

P₁. کلمات مظاهر الهی (شموس حقیقت) نیاز به تدبر دارند.
P₂. فهم این کلمات برای هر کسی میسر نیست، مگر با رجوع به اهل علم حقیقی (واقفان مخازن علم).

P₃. کسانی که بدون رجوع به اهل علم، بر اساس عقل ناقص و هوای نفس خود تفسیر می کنند، دچار خطا می شوند.

P₄. اگر پاسخ مظهر الهی با فهم پیشینی و تقلیدی آن‌ها سازگار نباشد، او را منکر می شوند.

P₅. علمای رسمی دین در زمان ظهور، در اغلب موارد بر اساس مجعولات ذهنی خود قضاوت می کنند، نه بر اساس نور وحی.

C: بنابراین، ردّ پیام و مظهر الهی از سوی علما و فقهای ظاهرگرا، نتیجه اعتماد به عقل ناقص و تفسیر به رأی، بدون رجوع به مرجع حقیقی معرفت است.

صورت ساده شده

اگر کسی بخواهد سخنان پیامبران را درست بفهمد، باید در آن‌ها با دقت فکر کند.

اگر نفهمید، باید از کسانی پرسد که حقیقتاً عالم اند و باطن این سخنان را می شناسند.

اما اگر به جای این کار، با عقل ناقص یا سلیقه شخصی خودش قضاوت کند، دچار اشتباه می شود.

مثل علما و فقهای که فقط بر اساس دانسته های تقلیدی خود داوری می کنند و اگر چیزی با آن دانسته ها جور نباشد، حتی پیامبر را جاهل می خوانند.

عقل ناقص

لازم می آید که در این قسمت سخنی درباره ی عقل و مقام عقل از دیدگاه دیانت بهایی نیز شود تا مفهوم و معنای این لفظ نیز مشخص و معین گردد.

حضرت عبدالبهاء میفرماید: "قوای عقلیه از خصائص روح است نظیر شعاع که از خصائص آفتابست، اشعه ی آفتاب در تجدد است ولکن نفس آفتاب باقی و برقرار، ملاحظه فرمائید که عقل انسانی در تزاید و تناقص است و شاید عقل بکلی زائل گردد ولکن روح بر حالت واحده است، و عقل ظهورش منوط به سلامت جسم است، جسم سلیم عقل سلیم دارد

ولی روح مشروط به آن نه، عقل بقوه ی روح ادراک و تصور و تصرف دارد ولی روح قوه ی آزاد است، عقل بواسطه

محسوسات ادراک معقولات کند ولکن روح طلوعات غیر محدوده دارد، عقل در دائره ی محدود است و روح غیر محدود، عقل ادراکات بواسطه ی محسوسه دارد نظیر باصره و سامعه و ذائقه و شامه و لامسه ولکن روح آزاد است، چنانچه

ملاحظه مینمائید که در حالت یقظه و حالت خواب سیر و حرکت دارد شاید در عالم روء یا حل مسئله ای از مسائل

غامضه مینماید که در زمان بیداری مجهول بود، عقل به تعطیل حواس خمسّه از ادراک باز میماند و در حالت جنین و

طفولیت عقل بکلی مفقود لکن روح در نهایت قوت، باری دلائل بسیاری است که به فقدان عقل قوه ی روح موجود فقط روح را مراتب و مقاماتی، روح جمادی و مسلم است که جماد روح دارد حیات دارد ولی به اقتضای عالم جماد چنانکه در نزد

طبیعیون نیز این سر مجهول مشهود شده که جمیع کائنات حیات دارند چنانکه در قران میفرماید کل شیء حی، و در عالم نبات نیز قوه ی نامیه و آن قوه ی نامیه روح است، و در عالم حیوان قوه ی حساسه است ولی در عالم انسان قوه ی

محیطه است و در جمیع مراتب گذشته عقل مفقود ولکن روح را ظهور و بروز، قوه ی حساسه ادراک روح ننماید ولکن قوه ی عاقله استدلال بر وجود آن نماید، و همچنین عقل استدلال بر وجود یک حقیقت غیر مرئی نماید که محیط بر

کائناتست و در رتبه ی از مراتب ظهور و بروزی دارد ولی حقیقتش فوق ادراک عقول، چنانکه رتبه ی جماد ادراک حقیقت نبات و کمال نباتی را ننماید و نبات ادراک حقیقت حیوانی را نتواند و حیوان ادراک حقیقت کاشفه ی انسان که محیط بر

سائر اشیاست نتواند، حیوان اسیر طبیعت است و از قوانین و نوامیس طبیعت تجاوز نکند ولی در انسان قوه ی کاشفه ایست که محیط بر طبیعت است که قوانین طبیعت را در هم شکند..." مکاتیب صفحه ی ۳۱۸

همانطور که در بیان مبارک مشاهده میشود، عقل، ساختاری مستقل و ذاتی ندارد بلکه از خصائص و از قوای نفس شناخته شده است و حیات آن منوط به حضور نفس است. اما خود عقل نیز صفاتی مختص به خود دارد، چنانچه

همانطور که در نص ایشان مشخص است، عقل توانایی رشد و نمو دارد، در حالی که نفس همیشه در نهایت خود است و همچنین قوه ی استدلالیه و کاشفه نیز از نتایج خاص قوه ی عاقله است که این دو قوه وجه ممیزه ی انسان از دیگر

هستندگان است. همچنین حدود و میزان عقل در این نص نیز مشخص شده است، که همان قوای پنجگانه ی ادراک است که بدون آنها انسانی که تنها متشبه بر عقل است قادر به تفکر نیست، که در اصطلاح اهل فلسفه، خصوصاً در آرای

ایمانوئل کانت در کتاب نقد عقل محض، این مطلب به دقت تقریر شده است که فاعل شناسا زمانی میتواند چیزی را متعلق

شناسای خود قرار دهد که آن را با قوای محسوسه ادراک کند و در غیر این صورت شناخت محال است. چنانچه وی مینویسد: "در معرفت، حال به هر روشی و در هر معنایی که ممکن است به متعلقات شناسایی (ابژه ها) مربوط شود، شهود است که به واسطه ی آن، معرفت در ارتباط بی واسطه با آن متعلقات قرار میگیرد و از شهود است که هر تفکری ماده ی خودش را اخذ میکند" (نقد عقل محض) اما "محدودیت عقل بشری به هیچ وجه صرفاً و عمدتاً به این معنا نیست که معرفت بشری دارای قصور و کاستی های بسیاری همچون بی ثباتی، بی دقتی، در معرض خطا بودن و غیره است. بلکه این محدودیت در حاق ساختار خود معرفت، فی نفسه وجود دارد. پس تعیین حدود عقل نتیجه ی ماهیت خود عقل است"

بنا به اعتقاد هایدگر نیز وضع به همین شکل است چنانچه وی در کتابی که در شرح و تفسیر فلسفه ی کانت نگاشته است مینویسد: "اندیشیدن یا تفکر صرفاً در خدمت شهود است. تفکر امری نیست که صرفاً در کنار یا اضافه شده به شهود باشد، بلکه تفکر به واسطه ی ماهیت ذاتی خودش به آن چیزی میشود که شهود به نحو اولی و به طور مستمر و پیوسته بدان جهت میدهد."

حضرت عبدالبهاء پس از آنکه از سجن اعظم (عکا) پس از گذر چهل سال خلاصی یافتند، و در سال ۱۹۰۸ اولین سفرهای خود را به غرب آغاز کردند، که در آن حال از سن ایشان ۶۴ سال میگذشت، متوجه این مسئله که فلاسفه ی غرب متشبث به محسوسات شده اند پی برده و این مطلب را شرح و نقد میکنند، چنانچه میفرمایند: "امروز نزد جمیع فلاسفه اروپا این میزان تائم است میگویند اعظم موازین حسن است و این میزان را مقدس می شمارند و حال آنکه میزان حسن ناقص است زیرا خطا دارد. مثلاً اعظم قوای حسّیه بصر است بصر سراب را آب بیند و صور مرئیّه در مرآت را حقیقت می شمارد و موجود بیند و اجسام کبیره را صغیر داند نقطه جواله را دایره بیند زمین را ساکن گمان کند آفتاب را متحرک بیند و امثال ذلک در بسیار امور خطا کند لهذا نمیشود بر آن اعتماد کرد." مفاوضات ص ۲۲۴

البته اینگونه نیست که حضرت عبدالبهاء همه ی فلاسفه را با یک چوب بزنند چنانچه میفرمایند: "... مقصد از طبیعیونی که عقائد شان در مسئله ی الوهیت ذکر شد حزبی از طبیعیونی تنگ نظر محسوس پرست است که بحواس خمسّه مقید و میزان ادراک نزدشان میزان حس است که محسوس را محتوم شمرند و غیر محسوس را معدود و یا مشبوه دانند حتی وجود الوهیت را بکلی مظنون نگرند، مراد جمیع فلاسفه ی عموماً نیست همانست که مرقوم نموده ئی مقصود تنگ نظران طبیعیونند، اما فلاسفه ی الهیون نظیر سقراط و افلاطون و ارسطو فی الحقیقه شایان احترام و مستحق نهایت ستایشند زیرا خدمات فائده بعالم انسانی نموده اند و همچنین فلاسفه ی طبیعیون متفنون معتدل که خدمت کرده اند، ما علم و حکمت را اساس ترقی عالم انسانی میدانیم و فلاسفه ی وسیع النظر را ستایش مینمائیم." مکاتیب جلد ۱ صفحه ۳۱۸

پس از آنکه نظریه ی تجربه گرایی به چالش کشیدند بلا فاصله در ادامه میفرمایند: "میزان ثانی میزان عقل است و این میزان در نزد فلاسفه اولی، اساطین حکمت، میزان ادراک بود بعقل استدلال میکردند و بدلائل عقلیه تشبث مینمودند زیرا استدلالات ایشان جمیع عقلیست با وجود این بسیار اختلاف کردند و آرائشان مختلف بود حتی تبدیل فکر میکردند یعنی یک مسأله را بیست سال بدلائل عقلیه استدلال بر وجودش میکردند بعد از بیست سال بدلائل عقلیه نفی آنرا مینمودند. ... یکی از فلاسفه مدّتی بر رأی ثابت بود و در اثباتش اقامه ادله و براهین مینمود بعد از مدّتی از آن رأی منصرف میشد و بدلیل عقلی نفی آنرا میکرد. پس معلوم شد که میزان عقلی تائم نیست چه که اختلاف فلاسفه اولی و عدم ثبات و تبدیل فکر دلیل بر این است که میزان عقل تام نیست چه اگر میزان عقل تائم بود باید جمیع متفق الفکر و متحد الرأی باشند" مفاوضات ۲۲۵

و یا در جای دیگر میفرمایند: "قسم دیگر از معلومات انسانی معقولاتست یعنی حقائق معقوله است که صورت خارجیّه ندارد و مکان ندارد و غیر محسوسه است. مثلاً قوه عقل محسوس نیست و صفات انسانیّه بتمامها محسوس نیست بلکه حقایق معقوله است و همچنین حبّ نیز حقیقت معقوله است محسوسه نیست زیرا این حقائق را گوش نشنود چشم نبیند شامه استشمام نکند ذائقه نچشد لامسه ادراک ننماید حتی ماده اثیریّه که قواش را در حکمت طبیعیه حرارت و نور و کهریا و مغناطیس گویند آن نیز حقیقت معقوله است نه محسوسه و همچنین نفس طبیعت نیز حقیقت معقوله است نه محسوسه و همچنین روح انسانی حقیقت معقوله است نه محسوسه و چون خواهی که این حقایق معقوله را بیان نمائی مجبور بر آنی که در قالب محسوس افراغ نمائی و بیان کنی زیرا در خارج جز محسوس نیست. پس چون بیان حقیقت روح

و شؤون و مراتب خواهی مجبور بر آنی که بصورت محسوسات بیان نمائی زیرا در خارج جز محسوس موجود نه . مثلاً حزن و سرور از امور معقوله است و چون آن کیفیت روحانیّه را بیان خواهی گوئی دلم تنگ شد یا قلبم گشایش یافت و حال آنکه در روح انسان و قلب نه تنگی حاصل و نه گشایش بلکه کیفیتی است روحانیّه و معقوله چون بیان خواهی مجبوری که بصورت محسوسه بیان کنی " همان ۶۵

اما اگر این عقل و ادراک دچار خطا میشود، پس به چه کار میاید؟ حضرت عبدالبهاء میفرمایند: " در عالم انسانی موهبتی اعظم از عقل نیست عقل کاشف حقایق اشیاء است عقل میزان ادراک است لهذا هر مسئله ای را به میزان عقل موازنه نمائید اگر مطابق عقل است فهوالمطلوب اگر مخالف است شبهه ئی نیست که وهم است. خداوند عقل داده که پی به حقائق بریم اگر مسئله ای مخالف عقل است بدانیم که شایان اعتماد نیست بلکه اوهام است... " خطابات حضرت عبدالبهاء جلد دو صفحه ۳۶۸

همانطور که مشهود شد، این عقل کاشف حقایق اشیاء است، یعنی به واسطه ی این عقل، طبق همان چیزی که پیشتر مختصراً در آراء کانت به آن اشاره کردیم، عقل قابلیت شناخت متعلق های شناسای محسوس را دارد و بس. اما اگر عقل تنها قادر به شناخت حقایق محسوسه است، پس چگونه باید پی به حقایق غیر محسوسه برد؟ حضرت عبدالبهاء با آوردن مثالی این مسئله را توضیح میدهند و میفرمایند: "نور بر دو قسم است، نور ظاهر کیفیتی است از اجسام فلکیه زیرا جمیع اشیاء بنور دیده میشود بدون نور چیزی دیده نمیشود ولی این نور ظاهر حتی از خود بیخبر است نمیداند که اشیاء را ظاهر میکند. اما نور بصر مظهر اشیاست و کاشف اشیاء یعنی اشیاء را کشف میکند و احساس مینماید. نور بصر نیز حقیقت اشیاء را ادراک نمیکند ولی نور عقل هم اشیاء را ظاهر میکند هم اشیاء را کشف میکند هم اشیاء را ادراک میکند پس نور عقل اعظم انوار است. اما نور الهی فائق بر نور عقل است. زیرا نور عقل ادراک اشیاء موجود را میکند اما نور الهی ادراک اشیاء غائبه را مینماید ادراک حقایق میکند که هزار سال بعد ظاهر می شود. " خطابات جلد یک، صفحه ی ۱۱۲

اما نور الهی چیست؟ چگونه میتوان به آن دست یافت و یا دستکم از آن بهره برد؟

عقل جزئی کی تواند گشت بر قران محیط عنکبوتی کی تواند کرد سیمرغی شکار

عقل اگر خواهی که ناگه در عقیلت نفکند گوش گیرش در دبیرستان الرحمن در آر

با توجه به آثار مبارکه و درکی که نویسنده ی این سطور از آنها دارد، باید در پیگیری مفهوم عقل، دو تعریف و یا دو جایگاه برای عقل، قائل شد که بنده به تائی از آثار و آن چیزی که در عرفان و فلسفه ی مشرق زمین موجود است، عقل اول را که بحث ماضی ما در حول آن بود را "عقل جزئی" و عقل ثانی را که بحث مستقبل ما در سطور بعدی خواهد بود را "عقل کلی و یا خرد" مینامم. تمایز میان عقل کلی و عقل جزئی پیوسته مورد توجه حکما و عرفا در شرق و غرب بوده است. حکما و عرفای الهی امثال سهروردی، جلالالدین رومی، فخر رازی، ابن عربی، ملاصدرا و دیگران به تمایز عقل کلی و عقل جزئی واقف بوده اند و براین امر تأکید ورزیده اند که عقل جزئی بدون استمداد از عقل کلی، به جهت تعین و تقید ذاتی آن قادر به فهم اسرار وجود از یک سو و اسرار وحی از سوی دیگر نیست. فهم اسرار و تعمق در معنا و حقیقت وحی از ممیزات عقل کلی است.

فرضاً شیخ شهاب الدین سهروردی، مؤسس حکمت اشراق، عقل و بنابراین فلسفه را به فلسفه ذوقی کشفی و فلسفه استدلالی بحثی تقسیم می کند و این تقسیم با دو مرتبه عقل ارتباط دارد. از نظر وی فیلسوف حقیقی آن کسی است که هم بر حکمت بحثی و هم به حکمت ذوقی و کشفی احاطه داشته باشد و نمونه ی این فیلسوف را افلاطون که فیلسوفی متاله بود میدانند.

سهروردی همه عرفای بزرگ اسلام از قبیل جنید، بایزید بسطامی و حلاج و دیگران را در زمره حکمای متاله و صاحب حکمت ذوقی معرفی کرده است. سهروردی با قرار دادن اولیا و عرفای اسلام در اعداد حکمای متاله بخوبی توانسته است با روش و شیوه خاص خود عقل و وحی را پیوند دهد. شخصیت بارز دیگری که بحث درباره مسأله عقل و وحی را وجهه همت خویش قرار داده، ابن عربی معروف به شیخ اکبر است. ابن عربی علی رغم قبول تقسیم دوگانه عقل به عقل کلی و عقل جزئی با توجه به اشتقاق کلمه عقل در زبان عربی که با عقلال به معنای بند و قید همریشه است، می گوید عقل نشانه

تقیید است و از ادراک حقیقت حق عاجز است. در عین حال ابن عربی بر این امر تأکید می‌کند که "قلب" بهتر از عقل می‌تواند تجلیات نامتناهی حق را ادراک کند، به جهت آنکه در حدیث قدسی آمده است که آسمان و زمین گنجایش مرا ندارد و فقط قلب بنده مؤمن است که سعه و گنجایش مرا دارد. پس آشکار است که اگر چیزی بتواند وسعت حق را داشته باشد، آن چیز همان قلب است. بعلاوه ابن عربی در کتاب معروف خود فصوص الحکم در تفسیر این آیه قرآنی: ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او الی السمع و هو شهید می‌گوید: خداوند در این آیه گفت که این کتاب قرآن تذکری است برای ارباب قلوب و نگفت برای اصحاب عقول، زیرا کلمه عقل چنانکه از لفظ آن پیداست، نشانه تعین و تقید است و جز وجود مقید را ادراک نکند، در حالی که کلمه قلب به معنای حول و تقلب و دگرگونی است و قدرت شهود تجلیات نامتناهی الهی را دارد و به تقلبات و تجلیات الهی متقلب و متحول می‌شود. خداوند در سوره رحمن می‌فرماید: کل یوم هو فی شأن یعنی هر روز ذات الهی در شأنی است، قلب نیز چنین است و به شئون الهی متشأن می‌شود. و عقل جزئی تأکید می‌کند و بیش از صد بیت از اشعار زیبای مثنوی معنوی به بیان وجه امتیاز میان این دو عقل اختصاص دارد. وی در یک جا می‌گوید، عقل جزئی موجب بدنامی عقل شده است: عقل جزئی عقل را بدنام کرد. در جای دیگر عقل جزئی را مکر و فسون می‌خواند، در مصرعی دیگر می‌گوید که: عقل جزئی "عقل را بر باد داد." این دو مرتبه عقل در نظر مولانا همان است که ابن عربی از آن به عقل وهبی و عقل کسبی تعبیر کرده است.

عقل دو عقل است عقل مکسبی که در آموزی تو در مکتب صبی
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود

"ای برادر، سراج روح را در مشکات قلب به دهن حکمت بر افروز و به زجاج عقل حفظش نما تا نَفَس های انفس مشرکه آن را خاموش نکند و از نور باز ندارد. کذلک نَوْرنا أَفْق سَمَاء البیانِ مِنْ اَنوارِ شَموسِ الحِکْمَةِ وَ العِرْفانِ لِیُطَمِّئَ بِهَا قَلْبُکَ وَ تَكُونُ مِنَ الَّذِینَ طَارُوا بِأَجْنَحَةِ الْإِیقَانِ فِي هَوَاءِ مَحَبَّةِ رَبِّهِمْ". حضرت بهالله ایقان صفحه ی ۴۰
حضرت بهالله میفرمایند: "اول نعمتی که به هیکل انسانی عنایت شد خرد بوده و هست و مقصود از او عرفان حق جل جلاله بوده. اوست مدرک و اوست هادی و اوست مبین و در رتبه ثانیه بصر است چه که آگاهی عقل از گواهی بصر بوده و خواهد بود و همچنین سمع و فواد و سایر نعمتها که در هیکل انسانی ظاهر و مشهود است." آیات الهی ص ۳۷۴
و در بیانی دیگر میفرمایند: "کلمة الله در ورق دهم از فردوس اعلی یا اهل ارض انزوا و ریاضات شاقّه بعزّ قبول فائز نه صاحبان بصر و خرد ناظرند باسبابی که سبب روح و ریحانست امثال این اُمور از صلب ظنون و بطن اوهام ظاهر و متولّد لایق اصحاب دانش نبوده و نیست بعضی از عباد از قبل و بعد در مغارهای جبال ساکن و بعضی در لیالی بقبور متوجّه بگو بشنود نصیح مظلوم را از ما عندکم بگذرید و به آنچه ناصح امین میفرماید تمسّک جوئید لا تحرموا انفسکم عمّا خلق لکم" حضرت بهالله کلمات فردوسیه

و یا در بیانی دیگر میفرمایند: "حضرت موجود میفرماید زبان خرد میگوید هرکه دارای من نباشد دارای هیچ نه از هر چه هست بگذرید و مرا بیابید منم آفتاب بینش و دریای دانش پژمردگان را تازه نمایم و مردگان را زنده کنم منم آن روشنائی که راه دیده بنمایم و منم شاهباز دست بی نیاز پر بستگان را بگشایم و پرواز بیاموزم" لوح مقصود
و در طریقه ی کسب این عقل میفرمایند: "آسمان خرد به دو آفتاب روشن، بردباری و پرهیزکاری" لوح مقصود

در پایان لازم میاید که رابطه ی بین عقل و دین را نیز از منظر آئین بهایی روشن کرده و تقدم هر یک بر دیگری را معین کنیم. بر طبق آثار مشخص میشود که عقل مطابق با دین است و اگر چنین نبود، مقدم بر عقل است که حکم عقل را بپذیریم.

حضرت عبدالبهاء میفرمایند: "هر چیزی را به میزان علم و عقل باید موازنه کرد، زیرا دین و عقل یکی است ابداً از هم جدا نمیشود، لکن شاید عقل ضعیف ادراک نتواند آنوقت قصور از دین نیست از نقصان عقل است مثلاً طفل ممکن نیست امور کلیه را ادراک نماید، این از ضعف عقل طفل است و عقلش چون به درجه ی کمال رسد ادراک کند." خطابات جلد ۱ صفحه ی ۲۸۸

همچنین میفرمایند: "اگر مسئله ای از مسائل دین بحقیقت مطابق عقل و علم نباشد آن وهم است زیرا ضد علم جهل است. اگر دین ضد علم باشد جهل است. اگر مسئله یی از طور عقل کلی الهی خارج چگونه انسان قناعت کند. آن را اعتقاد

عامیانه باید گفت. اساسی که جمیع انبیاء گذاشته اند حقیقت است و آن یکی است و همه مطابق علم است، مثلاً وحدانیت الهی است این مطابق عقل است یا نه روحانیت انسانی است مطابق عقل است یا نه نیت صادق است و امانت و وفاست مطابق عقل است یا نه ثبوت و استقامت است اخلاق حمیده عالم انسانی است مطابق عقل است یا نه. جمیع احکام شریعت الهی مطابق عقل است زیرا دین منقسم بدو قسم است. یک قسم تعلق بروحانیات دارد و آن اصل است. قسم دیگر تعلق بجسمانیات یعنی معاملات دارد. آن قسمی که تعلق بروحانیات و الهیات دارد تغییر و تبدیل نیافته جمیع انبیاء بآن مبعوث شده اند و تأسیس فضائل عالم انسانی نموده اند" خطابات جلد ۱ صفحه ۱۵۶

و یا در جایی دیگر میفرمایند: "رؤسای ادیان امروز گمان میکنند که دین عبارت از تقلید آباء و اجداد است؛ لهذا هر قومی تشبّت به تقلید نموده آن را حق میدانند، و این تقلید چون حقیقت نیست لهذا مخالف با یکدیگر است، و از این سبب اختلاف و عداوت بین بشر حاصل شده، زیرا همچنین گمان میکنند که دین مخالف علم است و عقائد دینی را تفکر و تعمقی لازم نیست و تطبیق بعقل و علم جائز نه زیرا عقل و علم مخالف دین است. لهذا عقائد دینی باید مجرد عبارت از صرف تلقین رؤسای روحانی باشد و آنچه آنان بگویند باید معتقد شد و لو مخالف علم و عقل است، و حال آنکه علم و عقل نور است دین باید مطابق علم و عقل باشد. دین که مطابق عقل کلی نباشد جهل است. میگوئیم علم و جهل نور و ظلمت؛ اگر دین ضد علم باشد آن جهل است پس باید دین مطابق عقل و علم باشد و این اختلافی که بین بشر است جمیع منبعث از جهل است. اگر آنها دین را تطبیق بعقل الهی و علم بکنند همه پی بحقیقت برند هیچ اختلافی نمیماند جمیع متحد و متفق میشوند. اعظم موهبت الهی برای انسان علم است و امتیاز انسان از حیوان بعقل و علم است. پس اگر عقائد دینی منافی علم و عقل باشد البته جهل است. انسان آنچه میشوند باید آن را تطبیق بعقل الهی و علم کند. اگر علم و عقل قبول کند آن حق است. اما اگر بهیچوجه علم حقیقی و عقل کلی تصدیق نکند آن جهل است. ملاحظه در ملل عالم فرمائید چگونه غرق در تقلید و اوهامند. یکی عبادت وهم میکند یکی خدائی در عقل جزئی خود تصور نماید و آن را عبادت میکند و حال آنکه آنچه در عقل گنجد آن تصور است..." همان صفحه ۲۲۶

جمیع تقلید ادیان مخالف عقل و علم است نه حقیقت ادیان و از این تقلید این مفساد حاصل شده است که سبب بغض و عداوت بین بشر گشته، و الا اگر دین را بعلم تطبیق میکردند حقیقت ظاهر میشد و ظهور حقیقت سبب ازاله خلاف میگشت و بغض دینی ابداً نمیماند بلکه بشر در نهایت الفت و محبت با هم آمیزش میکردند. پس شما در این فکر باشید که علم را تطبیق بدین کنید و دین را تطبیق بعلم" همان ۱۵۸

"چنانچه در هر زمانی این واقع شد. مثل اینکه مذکور شد در سؤال از اهله که از سید وجود نمودند و آن حضرت به امر الهی جواب فرمود که "هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ". بعد از استماع، نفی علم از آن حضرت نمودند."

For instance, when Muhammad, the Lord of being, was questioned concerning the new moons, He, as bidden by God, made reply: "They are periods appointed unto men." Thereupon, they that heard Him denounced Him as an ignorant man.

"هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ".

آنها شاخص برای مردم هستند

از سوره ی بقره آیه صد و هشتاد و نه است که میفرماید: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ فَلَمْ يَكُنْ مِنْ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. یعنی در باره [حکمت] هلالها از تو می پرسند بگو آنها [شاخص] گاه شماری برای مردم و [موسم] حج اند و نیکی آن نیست که از پشت خانه ها درآیید بلکه نیکی آن است که کسی تقوا پیشه کند و به خانه ها از در [ورودی] آنها درآیید و از خدا بترسید باشد که رستگار گردید.

در جمله "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ" شرح نداده که سؤالی که از رسول خدا ص کرده بودند چه بوده؟ آیا از حقیقت قمر بوده؟ یا هم چنان که بعضی پنداشته اند از علت اینکه چرا به اشکال مختلف یعنی هلال و قمر و بدر در می آید، و یا تنها از علت هلال شدنش یعنی پیدا شدنش در افق بعد از ناپدید شدنش در شبهایی چند که بعض دیگر پنداشته اند و یا از جهات دیگر بوده است. لیکن از همین که تعبیر به اهله- یعنی جمع هلال- کرده و فرموده: از تو از اهله می پرسند، فهمیده می شود سؤال از ماهیت و حقیقت قمر، و علت اشکال گوناگونش نبوده، زیرا اگر سؤال از این بود مناسب تر آن بود که گفته شود "يسئلونك عن القمر" و نیز اگر سؤال از حقیقت هلال و سبب تشکل خاص آن در اول ماه بود، مناسب تر آن بود که بفرماید: يسئلونك عن الهلال، چون دیگر جهتی نداشت کلمه هلال را به صیغه جمع بیاورد، پس اینکه به صیغه جمع آورده، خود دلیل بر این است که سؤال از سبب یا فایده ای بوده که ممکن است در هلال شدن هر ماهه و ترسیم ماههای قمری بوده باشد، و اگر از این فایده ها تعبیر به اهله کرده بدین جهت بوده که اگر واقعا فایده ای هست، ناشی و تحقق یافته از همین هلالها است، و لذا سائل از اهله پرسیده، و خدای تعالی از فایده آن پاسخ فرموده. این معنا از خصوص جواب استفاده می شود که فرمود: "هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ..."، برای اینکه مواقیت گفتیم عبارت است از زمانهایی که برای هر کاری معین می شود، و (ترجمه المیزان، ج ۲، ص: ۸۱)

این زمان ماهها هستند، نه هلالها که عبارت است از قیافه مخصوص قرص قمر، پس معلوم می شود پاسخ، پاسخ سؤال سائلین نیست، و نیز معلوم می شود منظور سائلین از اهله فواید آن بوده. و سخن کوتاه آنکه معلوم شد غرض از سؤال، موقعیت ماههای قمری بوده که سبب آنها چیست؟ و چه فوایدی دارد؟ در پاسخ هم به بیان فواید آن پرداخته، و فرموده ماهها عبارتند از زمان و اوقاتی که مردم برای امور معاش و معاد خود تعیین می کنند. چون انسان از حیث خلقت طوری است که چاره ای جز این ندارد که افعال و کارهایش را که همه از سنخ حرکت به زمان است اندازه گیری کند، و لازمه احتیاج به اندازه گیری این است که زمان ممتد و بی سر و ته را بر طبق امور خود به صورت قطعه های سر و ته دار و کوچک و کوچکتری از قبیل سالها و فصلها و ماهها و هفته ها و روزها در آورد، و عنایت الهیه هم این احتیاج بندگان را تامین کرد، چون او مدبر امور مخلوقات و راهنمای آنها به سوی صلاح و اصلاح حیاتشان می باشد.

بند ۲۰۱: تبیین «آیه روح» بر مبنای تمایز «امر/خلق» و نقد علم‌نمایی؛ علم حقیقی به مثابه «نور موهوب» نه کثرت تصنعی اصطلاحات

"و همچنین در آیه روح که می فرماید: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي." و چون این جواب مذکور شد کل فریاد واویلا بر آوردند که جاهلی که نمی داند روح چه چیز است خود را عالم علم لدنی می داند. و الیوم چون علمای عصر به اسم آن حضرت مفتخرند و آباء خود را هم مدّعن دیده‌اند لهذا تقلیداً حکمش را قبول دارند. چنانچه اگر انصاف باشد و الیوم در جواب امثال این مسائل چنین جواب بشنوند البتّه ردّ نمایند و اعتراض کنند و همان سخن های قبل را اعاده نمایند چنانچه نمودند. با اینکه آن جواهر وجود مقدّسند از کلّ این علم های مجعوله و منزه‌اند از جمیع این کلمات محدوده و متعالی اند از ادراک هر مدرکی. کلّ این علوم نزد آن علم کذب صرف است و جمیع این ادراکات افک محض. بلکه هرچه از آن معادن حکمت الهی و مخازن علم صمدانی ظاهر می شود علم همان است. "وَ الْعِلْمُ نُقْطَةٌ كَثْرَتُهَا الْجَاهِلُونَ" دلیل بر آن، "وَ الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ" مثبت این بیان."

Likewise, in the verse concerning the "Spirit," He saith: "And they will ask Thee of the Spirit. Say, 'the Spirit proceedeth at My Lord's command.'" As soon as Muhammad's answer was given, they all clamorously protested, saying: "Lo! an ignorant man who knoweth not what the Spirit is, calleth Himself the Revealer of divine Knowledge!" And now behold the divines of the age who, because of their being honored by His name, and finding that their fathers have acknowledged His Revelation, have blindly submitted to His truth. Observe, were this people today to receive such answers in reply to such questionings, they would unhesitatingly reject and denounce them—nay, they would again utter the selfsame cavils, even as they have uttered them in this day. All this, notwithstanding the fact that these Essences of being are immensely exalted above such fanciful images, and are immeasurably glorified beyond all these vain sayings and above the comprehension of every understanding heart. Their so-called learning, when compared with that Knowledge, is utter falsehood, and all their understanding naught but blatant error. Nay, whatsoever proceedeth from these Mines of divine Wisdom and these Treasuries of eternal knowledge is truth, and naught else but the truth. The saying: "Knowledge is one point, which the foolish have multiplied" is a proof of Our argument, and the tradition: "Knowledge is a light which God sheddeth into the heart of whomsoever He willeth" a confirmation of Our statement.

مدّعن: اذعان کننده، اقرار کننده، خاضع و مطیع
اعاده: برگرداندن، باز گردانیدن
مُدرك: دریابنده، کسی که چیزی را درک میکند
افک: دروغ، تهمت

جنس استدلال/قیاس:

تفسیر تاوولی متنی (قرآنی) + استدلال تنزیهی دربارهٔ محدودهٔ ادراک بشری؛ قیاس استثنایی متّصل (Modus Tollens) علیه اعتراض لفظ‌گرایانه: اگر «سؤال از روح» متعلّق به ماهیّت حسی/مقولی باشد ⇒ پاسخ وحی (روح از سنخ امر) نارسا می‌شود؛ امّا نصّ تصریح به «مِنْ أَمْرِ رَبِّي» دارد ⇒ تعلّق سؤال/پاسخ از سنخ حسی نبوده است.

صورت‌بندی فشرده:

(P1) نصّ: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»؛ و «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ». ⇒ «روح» در این سیاق، به حیث امر (= سنخ غیبی نافراندهٔ مقولات مادی/زمانی) ارجاع دارد، نه به توصیف مادی قابل تشریح.
(P2) اعتراض «پاسخ ندادن روشن» ناشی از توقّع ماهیّت‌شناسی فیزیکی است؛ امّا پاسخ وحی، نقلِ مقوله می‌کند (از «خلق» به «امر»)، نه شرح جوهر به زبانِ حسن.

P₃) «علوم مجعوله» که با تکثیر اصطلاح، خودبسنده می‌شوند، در برابر «علم حقیقی» که نوری موهوب در قلب انسان مأذون است، اعتباری تبعی دارند.

C) پس تفسیر به رأی و سنجش وحی با ذائقه اصطلاحات، خطاست؛ علم هادی، موهوب است و «آیه روح» مسیر ادراک را از حسن به «امر» می‌گرداند؛ اعتراض لفظ‌گرایانه، از جهل به این جابجایی مقوله برمی‌خیزد.

مواد قضایا (طبقه‌بندی):

مقبولات نقلی: Q 17:85 («...الرَّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»); Q 7:54 («أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»).
 تأیید قرآنی «لَدُنَّيْتِ معرفت»: Q 18:65 («وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا») به مثابه الگوی علم موهوب/افاضی.
 حدسیات عرفانی-اخلاقی: «الْعِلْمُ نَوْرٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ...» (= علم نور افاضی است، نه صرف صناعت لفظ).
 نقد روشی: «الْعِلْمُ نُقْطَةٌ كَثَرَهَا الْجَاهِلُونَ» (= تکثیر بی‌حساب اصطلاحات به جای اصابت به حقیقت).
 یادداشت نقادانه مأخذشناختی (طبق رویکرد شکاک/دقیق): دو گفتار اخیر حدیث مرفوع معتبر به معیار محدثان نیستند؛ نخستین (علم=نور) به صورت‌های گوناگون در منابع مناقب و ادبیات زهدی (نقل از شافعی/روایت وکیع) آمده و دومی («الْعِلْمُ نُقْطَةٌ...») در کتب امثال/اقوال با اسناد نامعین ذکر می‌شود؛ لذا به منزله حکم/امثال برای تقریر معنای افاضی علم به کار می‌روند، نه به عنوان حجت حدیثی مستقل.

صورت منطقی

- P₁. پیامبر اسلام درباره روح فرمود: ﴿قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾.
- P₂. مردم و علما، از این پاسخ ناراضی شدند و او را به نادانی متهم کردند.
- P₃. امروزه چون نام پیامبر در بین است و احترام اجتماعی دارد، همان پاسخ را تقلیدی می‌پذیرند.
- P₄. اگر همین پاسخ امروز از زبان مظهر جدید ظاهر شود، آن را رد می‌کنند، همان‌طور که در گذشته کردند.
- P₅. علمای عصر، دانسته‌های محدود و جعلی خود را معیار قضاوت قرار می‌دهند و بر آن اساس، مظاهر الهی را نقد می‌کنند.
- P₆. مظاهر امر از همه علوم مجعوله و محدودات فکری منزّه‌اند.
- P₇. علم حقیقی همان است که از مظاهر امر صادر شود.
- C: بنابراین، علم حقیقی منحصر است به نوری که خدا در قلب مظاهر امر می‌افکند، و دانسته‌های دیگر—حتی علماء—در قیاس با آن، جهل و افک است.

تحلیل هرمنوتیکی و فلسفی

الف) «روح» به مثابه حقیقت امر الهی
 استناد به آیه ﴿قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، دلالت بر یک واقعیت دارد: روح نه جوهری مادی است، نه قابل تحلیل عقلانی یا تجربی، بلکه حقیقی از قلمرو امر است (نه خلق). در قرآن نیز، «امر» متفاوت از «خلق» است: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ۵۴).
 در اندیشه عرفانی و در الهیات بهائی، امر به معنای صدور مستقیم از اراده الهی است—ماورای تعین، ماده، زمان، و مکان. بهاء‌الله، در تفسیر این آیه، نشان می‌دهد که چون پاسخ رسول مبهم و غیرتحلیلی است، عوام آن را دلیل بر جهل می‌دانند. اما این پاسخ، در حقیقت، به دلیل محدودیت‌های فهم بشری است، نه نقص پیامبر.
 ب) نقد اپیستمولوژی ظاهرگرا و عقل خودبنیاد
 جمله کلیدی «جميع این علوم نزد آن علم، کذب صرف است و جميع این ادراکات افک محض» نشانگر دیدگاه رادیکال بهاء‌الله نسبت به علوم غیرقدسی است. این جمله به شکل کوبنده‌ای دوگانگی میان: علم نازل‌شده از منبع الهی (علم لدنی)، و علم بشری متکی به حس و عقل و تقلید (علوم مجعوله) را نشان می‌دهد.
 در ادامه، استناد به دو حکمت مشهور عرفانی آمده است: "الْعِلْمُ نُقْطَةٌ كَثَرَهَا الْجَاهِلُونَ": که در اصل به امام علی (ع) نسبت داده می‌شود و به معنای آن است که علم حقیقی، بسیط است ولی جاهلان آن را به تکرر و تشعب کشاندند، از حقیقت آن دور شدند. "الْعِلْمُ نَوْرٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مِنْ بَشَاءٍ": اشاره به فهم شهودی، مکشفه‌ای، و غیراکتسابی دارد—و به معنای حقیقی آن، علم به معنای قلبی و الهامی است، نه مفهومی و انتزاعی.

"وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي."

سوره اسرئیل آیه ۸۵ است به این مضمون که : و از تو درباره روح میپرسند. بگو، روح از امر پروردگار من است.

معنای علم

"وَالْعِلْمُ نُقْطَةٌ كَثَرَهَا الْجَاهِلُونَ"

علم نقطه واحده ای است که جاهلان آن را تکثیر میکنند.

این حدیث منسوب به حضرت امیر است. محمد بن حمزه فناری در مصباح الانس، ج ۱، ص ۵۴، و حیدر بن علی آملی در جامع الاسرار و منبع الانوار، ج ۱، ص ۸، چاپ هانری کور بن و عثمان اسماعیل یحیی ذکر کرده است. همچنین در برخی از کتاب های اهل سنت از جمله : کشف الخفاء، عجلونی، ج ۲، ص ۶۷ و تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۳۰۵ و ینابیع المودة لذوی القربی، قندوزی، ج ۱، ص ۲۱۳ و ج ۳، ص ۲۱۲ و تاج العروس، زبیدی، ج ۱۰، ص ۴۳۵ و ... آمده است؛ ولی در هیچ یک از این کتاب ها برای این روایت سندی ذکر نشده است؛ اما از آن جایی که متن روایت بسیار قوی است و چنین گفتاری از غیر معصوم امکان صدور ندارد، می شود به آن اعتماد کرد. در واقع قوت متن خود بهترین شاهد است بر این که این روایت از امام علی می باشد. از طرف دیگر این روایت آن قدر معروف بوده است که بسیاری از بزرگان شیعه و سنی نه تنها صحت آن را قبول داشته اند؛ بلکه برای توضیح و تبیین آن کتاب های مفصلي نوشته اند. که به چند نمونه از این کتاب ها اشاره می کنیم : النقطة القدسية، منسوب به خواجه نصیر الدین طوسی.

مرحوم آقا بزرگ طهرانی در این باره می نویسد: (النقطة القدسية) منسوب إلى الخواجة نصير الطوسي م ۶۷۲ قم ۱۴۳۴ فی بیان قول علی (ع) "العلم نقطة" فأورد اثني عشر آية في بيان معان عرفانية حروفية للنقطة. أوله: [شرق نور الإلهية فتجلي لأعيان الماهية وألبسها الوجود بعناية الجود . . .] موجودة في آخر مجموعة كتبت ۱۲۸۴ عند (المشكاة).

علم يك نقطه است و نادان ها آن را زیاد کرده اند. این نقطه همان نقطه ایست که اصل شکل های وجودی (حقیقت وجود) و خطوط آن را (جهات وجود) و نیز اعداد حروف عالیه را (مقصود اعداد حروف به طریقه ابجد است که همگی آنها از زیاد شدن عدد يك - الف- تشکیل شده اند) تشکیل می دهد. و نیز علم و معلومی را که در حقیقت با هم یکی هستند (یعنی علمی که با واقع یکی است و خطا ندارد. به خلاف علم ها و اعتقاد های ما)؛ و مؤید این مطلب آن است که نقطه به عدد ابجد ۱۶۴ است وقتی که به صورت حروف و نقاط و حرکات به حساب آید، اشاره به این دارد که همگی آن ها (حروف و جمل و حرکات) محل قرار گرفتن نقطه هستند. یا اینکه عدد حرف جیم از لفظ «جمل» با حرکت فتح و میم و لام از آن با حرکت فتح با حرکات و حروف و صورت عددی آن ۶۴ است.

یا اینکه صورت عددی آن را ۱۱ حساب می نمایند زیرا الف، صد، ده و یک در حساب به يك صورت جمع می شوند؛ زیرا هنگام جمع (در روشی خاص در علم جبر) صفر آن را به حساب نمی آورند. زیرا اصل اعداد و درست کننده تمام اعداد يك است همانطور که گذشت. و رقم ۶۰ در هنگام شمارش به سمت بالا (جمع اعداد حروف آن با یکدیگر) به سمت يك می رود وقتی که صفر آن را حذف کنید. پس بدرستیکه آن ده است و ده بعد از نه به حساب جمل همان طاء است از جهت مرتبه حروف، پس معنی آن است که علم پوشیده شده است در يك نقطه و آن این است که اصل کلام - هو - است و گذشت که توحید درست جمله - هو الله - است و خداوند فرموده است تا برای مردم آشکار شود که اوست حق (هو الحق) و هاء در عدد يك است. زیرا وقتی هاء را با حروف کامل آن (هاء) حساب کنیم ۶ می شود و آن عدد واو است. پس جمع بین ها با واو است که می شود: هو.

به صورت دیگری نیز می توان گفت که: مقصود از نون نقطه نور است وقاف برای کلمه قدرت است و طه (در آخر کلمه) مقصود حضرت محمد که در قرآن است "طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقي" و طه ۱۴ است به عدد بزرگان و سروران معصوم ما عليهم السلام و همگی آنها يك نور هستند و گذشت که طاء آدم است و هاء حواء

سید مهدی رجائی در پاروقی کتاب در کتاب نور البراهین تألیف سید نعمت الله جزائری، ج ۱، پاروقی ص ۹۹ به نقل از ابن أبي جمهور می نویسد: قال المحقق ابن جمهور في حواشي كتابه: المراد بالنقطة ها هنا النقطة التمييزية التي بها يميز العابد من المعبود والرب من المربوب، لان الوجود في الحقيقة واحد، وإنما تكثر وتعدد عند التقيد والتزل، وإنما نسبت الإضافات بقيد الامكان، ولهذا يقولون: التوحيد اسقاط الإضافات، لأنه عند اسقاط النقطة التمييزية لا يبقى شيء إلا الوجود المحض، ويضمحل ما عده. وأشار إلى ذلك بقوله (كثرها الجاهلون) لأنهم يلاحظون تلك الإضافات، فيعتقدون تعدد الواجب وتكثره، حتي أنهم جعلوه من الأمور الكلية الصادقة علي الجزئيات المتعددة، حتي اختلفوا في كونه متواطئاً ومشككاً، وذلك عند أهل التحقيق جهالة، لأنه ينافي التوحيد الذي مقتضي الوجود ولازمه الذاتي، لان الوحدة ذاتي من ذاتياته، والتعدد أمر عارض له، فمن نظر تحقيق العلم إلى تلك النقطة، وعلم أن التمييز والتعدد إنما هو بسببها لم يعتقد

تكثر الوجود البتة ، ولا خروجه عن وحدته الصرفة ، فبقي عالما لم يخرج إلى الجهل ، فهذا معني قوله (العلم نقطة) يعني : أن معرفة تلك النقطة والتحقيق بها هو حقيقة العلم الذي عقل عنه أهل الجهل.

يعني ابن جمهور در حاشیه کتابش گفته است که: مقصود از نقطه در این جا نقطه شناخت است که به وسیله آن پرستش کننده از پرستش شونده مشخص می شود و پروردگار از پرورده ؛ زیرا وجود در حقیقت یکی است و تكثر و زیاد شدن آن به علت نسبت هاست و ارتباطات به قید امکان . و به همین دلیل می گویند توحید به حساب نیابردن نسبت هاست . چون در هنگام به حساب نیابردن اسباب تمایز و افتراق همه چیز یکی می شود فقط وجود محض می ماند و غیر او از بین می رود . و به همین مطلب ونکته امام(ع) در سخنش اشاره دارد که فرمود: جاهلان آن را زیاد کردند . زیرا ایشان به نسبت ها و ارتباطات نگاه می کنند. پس گمان می کنند که ما چند واجب الوجود داریم . حتی بعضی واجب الوجود را یک امر کلی فرض کرده اند که می تواند چندین مصداق پیدا کند. حتی اختلاف پیدا کرده اند که آیا وجوب وجود قابل زیاد و کم شدن است یا خیر (متواپی است یا مشکک). اما کسانی که نظر درست دارند همه اینها را اشتباه می دانند. زیرا تمامی اینها با توحید خداوند که لازمه ذاتی وجود وی است منافات دارد؛ زیرا وحدت ذاتی از ذاتیات خداوند است و تعدد امری است عارض بر وحدت . پس کسی که با دقت علمی به آن نقطه توجه کند و بداند که فرق به سبب همان نقطه است می داند دیگر به کثرت وجود اعتقاد پیدا نخواهد کرد. و گمان نخواهد کرد که خداوند از یکی بودن (و بسیط بودن) خارج شده است . پس او عالم باقی می ماند و به سویی جهل نرفته است.

همچنین حاج ملاهادی سبزواری در کتاب شرح الاسماء الحسنى این حدیث را به امام علی نسبت داده و به شرح این حدیث پرداخته، می گوید: نقطه یعنی اصل نقوش تکوینی و خطوط وجودیه و ارقام حروف عالیّه و علم و معلوم بالذات متحدان هستند. سپس فرموده یکی از وجه های این حدیث (نقطه) آن است که: "ان «النون»، منها نون النور و «القاف»، قاف القدرة و «طه» خاتم الانبياء محمد: «طه ما انزلنا اليك القرآن لِتَشْقَى» و «طه» اربعة عشر عدد ساداتنا المعصوم و کلهم نور واحد و قدمر ان «الطا آدم و «الها» حوا لان صورته الرقيمية المفصلة هكذا «١٥» و هو «عدد حوا؛ و آدم و حوا اولادهما کلهم دقائق الحقيقة المحمدية فالمعنى ان العلم ان نور القدرة هو النور المحمدى السائر فى المجالى الاربعة عشر بل المظاهر الاضرى.

"وَ الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ"

علم نوری است که خداوند وارد میکند آن را به قلب هر کس که بخواهد.

حدیث از حضرت ختم نبوت است که میفرماید: " ليس العلم بكثرة التعلم، انما العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء أن يهديه " احادیث مشابه به همین مضمون نیز هست، چنانچه امیر المؤمنین میفرماید: "ليس العلم في السماء فينزل إليكم، ولا في تخوم الأرض فيخرج إليكم، إنما العلم مجبول في قلوبكم، تخلّقوا بأخلاق الروحانيين يخرج إليكم" و امام صادق در حدیثه للبصري میفرماید: "ليس العلم بالتعلم ، إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه، فإن أردت العلم فاطلب أولا في نفسك حقيقة العبودية، واطلب العلم باستعماله، واستفهم الله يفهمك".

باری، چون معنی علم را ادراک ننموده‌اند و افکار مجعوله خود را که ناشی از مظاهر جهل شده، اسم آن را علم گذاشته، بر مبدء علوم وارد آورده‌اند آنچه دیده‌اید و شنیده‌اید.

Inasmuch as they have not apprehended the meaning of Knowledge, and have called by that name those images fashioned by their own fancy and which have sprung from the embodiments of ignorance, they therefore have inflicted upon the Source of Knowledge that which thou hast heard and witnessed.

بند ۲۰۳: نقد «اشتراط علوم فانیه (فلسفه/کیمیا/سیمیا و...)، و نخبه‌گرایی عنوان/ارشاد/العام» به منزله شرط معرفت معراج؛ دفاع از معیار وحی و اهلّیت "أهل الذکر"

"مثلاً در کتاب یکی از عباد که مشهور به علم و فضل است و خود را از صناید قوم شمرده و جمیع علمای راشدین را ردّ و سبّ نموده چنانچه در همه جای از کتاب او تلویحاً و تصریحاً مشهود است. و این بنده چون ذکر او را بسیار شنیده بودم اراده نمودم که از رسائل او قدری ملاحظه نمایم. هر چند این بنده اقبال به ملاحظه کلمات غیر نداشته و ندارم و لیکن چون جمعی از احوال ایشان سؤال نموده و مستفسر شده بودند لهذا لازم گشت که قدری در کتب او ملاحظه رود و جواب سائلین بعد از معرفت و بصیرت داده شود. باری، کتب عربیه او بدست نیفتاد تا اینکه شخصی روزی ذکر نمود کتابی از ایشان که مسمّی به "ارشاد العوام" است در این بلد یافت می شود. اگر چه از این اسم راحه کبر و غرور استشمام شد که مردم را عوام و خود را عالم فرض نموده و جمیع مراتب او فی الحقیقه از همین اسم کتاب معلوم و مبرهن شد که در سبیل نفس و هوی سالکند و در تیه جهل و عمی ساکن، گویا حدیث مشهور را فراموش نموده‌اند که می فرماید: "أَلْعِلْمُ تَمَامُ الْمَعْلُومِ وَالْقُدْرَةُ وَالْعَزَّةُ تَمَامُ الْخَلْقِ". با وجود این کتاب را طلب نموده، چند روز معدود نزد بنده بود و گویا دو مرتبه در او ملاحظه شد. از قضا مرتبه ثانی جائی بدست آمد که حکایت معراج سید لولاک بود. ملاحظه شد که قریب بیست علم او ازید، شرط معرفت معراج نوشته‌اند و همچو مستفاد شد که اگر نفسی این علوم را درست ادراک ننموده باشد به معرفت این امر عالی متعالی فائز نگردد. و از جمله علوم، علم فلسفه و علم کیمیا و علم سیمیا را مذکور نموده و ادراک این علوم فانیه مردوده را شرط ادراک علوم باقیه قدسیّه شمرده."

For instance, a certain man, reputed for his learning and attainments, and accounting himself as one of the preeminent leaders of his people, hath in his book denounced and vilified all the exponents of true learning. This is made abundantly clear by his explicit statements as well as by his allusions throughout his book. As We had frequently heard about him, We purposed to read some of his works. Although We never felt disposed to peruse other peoples' writings, yet as some had questioned Us concerning him, We felt it necessary to refer to his books, in order that We might answer Our questioners with knowledge and understanding. His works, in the Arabic tongue, were, however, not available, until one day a certain man informed Us that one of his compositions, entitled *Irshádu'l-'Avám*, could be found in this city. From this title We perceived the odor of conceit and vainglory, inasmuch as he hath imagined himself a learned man and regarded the rest of the people ignorant. His worth was in fact made known by the very title he had chosen for his book. It became evident that its author was following the path of self and desire, and was lost in the wilderness of ignorance and folly. Methinks he had forgotten the well-known tradition which sayeth: "Knowledge is all that is knowable; and might and power, all creation." Notwithstanding, We sent for the book, and kept it with Us a few days. It was probably referred to twice. The second time, We accidentally came upon the story of the "Mi'ráj" of Muhammad, of whom was spoken: "But for Thee, I would not have created the spheres." We noticed that he had enumerated some twenty or more sciences, the knowledge of which he considered to be essential for the comprehension of the mystery of the "Mi'ráj." We gathered from his statements that unless a man be deeply versed in them all, he can never attain to a proper understanding of this transcendent and exalted theme. Among the specified sciences were the science of metaphysical abstractions, of alchemy, and natural magic. Such vain and discarded learnings, this man hath regarded as the prerequisites of the understanding of the sacred and abiding mysteries of divine Knowledge.

مصادید: بزرگان قوم، روساء، مهتران
علمای راشدین: علمای دانا و هدایت شده، علمای متدین
تیه: ضلالت، گمراهی
جنس استدلال/قیاس:

قیاس استثنائی متصل (Modus Tollens) بر ضدّ «اشتراط علوم»: اگر فهم معراج منوط به احراز آن بیست و چند علم باشد $\Rightarrow$ اکثر مؤمنان صدر و اعصار فاقد آن علوم، هرگز به معرفت/تصدیق معراج نمی‌رسیدند؛ اما رسیده‌اند $\Rightarrow$ شرط باطل است.

اقترانی (از اثر به مؤثر): عموم دینداران، بالأخص در صدر اسلام، بدون این مقدمات فنی، به تصدیق و حیانی معراج نائل شدند $\Rightarrow$ معیار کافی، نصّ و اهلّیت هدایتی است نه تکثیر صناعات.
استظهار بلاغی/نقد گفتمانی درباره عنوان «ارشاد العوام»: دلالت التزامی «عوام/عالم» بر تفاخر معرفتی؛ (استدلال کمکی/غیربرهانی، نه دلیل قاطع).

صورت‌بندی فشرده:

- P0. مدّعا: «معرفت معراج» متوقّف بر احراز حدود بیست علم (از جمله فلسفه/کیمیا/سیمیا) است.
P1. اگر P0 درست باشد $\Rightarrow$ اکثریت مؤمنان صدرین و بسیاری از اولیاء الهی که فاقد آن صناعات بودند، نمی‌توانستند به معرفت/تصدیق معراج برسند.
P2. اما «وقوع/تصدیق معراج» به نصّ وحی ثابت و معروض ایمان عموم است (Q 17:1)، و راه معرفت در دین، رجوع به «أهل الذکر» است نه اشتراط صناعات فنی (Q 16:43؛ ۲۱:۷).
C1. پس اشتراط آن علوم برای «معرفت معراج» ناموجه است؛ معیار معتبر = نصّ و اهلّیت مُستند، نه تکثیر اصطلاحات.
P3. عنوان «ارشاد العوام» نشانه گفتمانی از مرکزیت‌بخشی نخبه‌گرایانه است (علامت کبر/تحقیر عموم)، که با غایت تعلیم و حیانی عموم گستر نمی‌سازد (cf. Q 7:158).
C2. نتیجه روشی: در امثال این مسائل، باید به بیان وحی و اهل ذکر رجوع کرد و از «تفسیر به رأی نخبه‌گرایانه» و تکلیف‌گذاری فراقدرت پرهیز نمود.

موادّ قضایا:

- P1 = مشهورات/استقراء تاریخی دینی (سیر ایمان عموم بی‌آن علوم فنی)؛
P2 = مقبولات نصّی (ثبوت اسراء/معراج به وحی؛ قاعدة «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذَّكْرِ...» برای اهلّیت معرفتی)؛
P3 = استظهار بلاغی/نقد خطابی (نه برهان صلب).

تحلیل منطقی و صوری

- P1. نویسندۀ کتاب ارشاد العوام، خود را از علمای برجسته و صنایع قوم می‌داند، و علمای دیگر را رد و سب کرده است.
P2. نام کتاب او—ارشاد العوام—نشان‌دهندۀ کبر و غرور است، زیرا در آن دیگران را «عوام» و خود را «عالم» فرض کرده است.
P3. عنوان کتاب، نشان می‌دهد که نویسنده در مسیر نفس و هوی گام می‌زند و در «تیه جهل و عمی» ساکن است.
P4. در کتاب ارشاد العوام، برای شناخت واقعه معراج، بیش از بیست علم (از جمله فلسفه، کیمیا، سیمیا) شرط دانسته شده است.
P5. این علوم مذکور (فلسفه، کیمیا، سیمیا) علوم فانیه و مردوده‌اند، و نمی‌توانند شرط دستیابی به معارف باقیه و قدسیه باشند.
P6. شرط دانستن علوم فانیه برای درک معراج، نشانگر جهل حقیقی است، زیرا معرفت قدسی نیازمند دل پاک و الهام ربانی است، نه علوم غریبه و صوری.
P7. حضرت بهاء‌الله، از روی لطف به سائلین و نه از رغبت شخصی، کلمات نویسنده را مطالعه کرده‌اند و دو بار به کتاب رجوع کرده‌اند.
C: بنابراین، نویسنده کتاب ارشاد العوام دچار غرور علمی، انحراف معرفتی، و جهل باطل است، و کتابش راهنمایی عوام نیست بلکه گمراهی به سوی علوم بی‌اساس و توهم‌آلود است؛ علم حقیقی با چنین مبانی حاصل نمی‌شود.

ارشاد العوام

از آثار حاجی کریم خان کرمانی است. حاجی کریم خان همانی است که در کتاب مستطاب اقدس از او چنین یاد شده است: اذکروا الکرم اذ دعوانه الى الله انه استکبر بما اتبع هواه بعد اذ ارسلنا اليه ما قرت به عين البرهان في الامكان و تمت حجة الله على من في السموات والارضين * انا امرناه بالاقبال فضلاً من الغنى المتعال انه ولي مدبراً الى ان اخذته زبانية العذاب عدلاً من الله انا كنا شاهدین. مضمون بیان مبارک چنین است: بیاد بیاورید کریم را، وقتی که ما به خدا دعوتش کردیم او استکبار کرد زیرا از هوای نفس تبعیت کرد، پس از آنکه ارسال کردیم برای او جرعه ای از آیاتی که چشم برهان در عالم امکان بود و حجت خداوند بر جمیع اهل زمین و آسمان تمام شد. ما امر کردیم او را که مومن شود (اقبال کند) و این بصرف فضل بود از سوی خداوند بی نیاز و متعال، ولی او اعتنا نکرد و شعله ی عذاب از روی عدل برای او فرستاده شد و ما شاهد اعمال او بودیم.

حاجی محمد کریم خان کرمانی (حدود ۱۸۱۰ تا ۱۸۷۳ میلادی) بعد از فوت سید کاظم رشتی که وصی و جانشین شیخ احمد احسائی بود خود را رهبر شیخیه می دانست و به ترویج تعالیم شیخ احمد می پرداخت. عقایدی که ابراز می داشت بین هواداران و مخالفانش هر دو سبب گفتگو و مجادله می شد.

حاجی محمد کریم خان از اعلم علمای عصر خود محسوب می شد و صاحب تألیفات و رسالات متعدّد در رشته های مختلف علمی رایج در زمان خود بود و با امر حضرت اعلی و حضرت بهاء الله با جدیت تام مخالفت می ورزید و در رسالات خود به حضرت اعلی و تعالیم مبارکه اش اعتراض می کرد. جمال مبارک در کتاب مستطاب ایقان لحن و اسلوب کلام و مندرجات کتب او را محکوم و مخصوصاً یکی از آثارش را که شامل نسبت های ناروا به حضرت اعلی بود مردود شمرده اند. حضرت ولی امرالله مشاّر الیه را بی نهایت جاه طلب و مزور توصیف نموده و می فرمایند که به دستور شاه در یکی از رسالاتش به امر بدیع و تعالیم آن مغرضانه حمله نمود.

در این کتاب حاجی کریم خان افاضات بسیاری کرده است و خودش را بسیار دسته بالا گرفته است چنانچه خود در کتاب مینویسد: "... چون دیدم بعضی از مومنین را که طالب تصحیح اعتقادات حقه بودند و از فهم زبان عربی محروم و جمله کتابها که در این علم نوشته شده بود به زبان عربی بود و اگر قلبی هم به زبان فارسی بود بر فهمهای ایشان گران بود و به قسم مشکلی نوشته شده بود بحدی که بعد از توجه کردن باز نمیتوانستند که آن را بفهمند و هم لفظ آنها مشکل بود و هم دلیلهائی که آورده بودند و عوام از فهم آنها بکلی محروم مانده بودند با وجودی که درست کردن اعتقادات بر همه ی آنها واجب و لازم بود و بعضی هم التماس کردند از این فقیر که کتابی برای آنها بنویسم به لفظهائی که مانوس طبعهای ایشان باشد و دلیل هائی که همه کس از عوام از زن و مرد و بزرگ و کوچک بتوانند آنها را بفهمند و به آنها یقین حاصل کنند و استخاره از خداوند عالم کردند پس از رخصت در نوشتن این کتاب شروع کردم و امیدوارم که به طوری بر قلم جاری شود که همه کس از آن بهره برند چه عالم و چه جاهل و چه زن و چه مرد و چه کوچک و چه بزرگ و امیدوارم که بسیاری از سخنهای بلند را هم در با لفظ آسانی بگذارم تا از مطلبهای بلند هم محروم نباشند و صاحبان عبارات فصیحیه بر این کتاب نکته نگیرند زیرا که مقصود فهمانیدن عوام است نه سجع و الفاظ فصیحیه و با هر کس باید به طور او سخن گفت و شاید که همین عین بلاغت باشد و نام این کتاب را هم ارشاد العوام گذاردم و آن را بر چهار قسمت کردم. قسمت اول در شناخت خداوند، قسمت دوم در شناخت پیغمبران، قسمت سوم در شناخت امامان، قسمت چهارم در شناخت پیروان ایشان و نیکان و بزرگان... الخ. " همچنین مینویسد " قسمت اول در شناختن خداوند عالم و در این قسمت چهار مطلب است، مطلب اول در شناختن یگانگی ذات خدا، مطلب دوم در شناختن یگانگی در صفات خدا، مطلب سوم در شناختن یگانگی در افعال خدا، مطلب چهارم در شناختن خدا در عبادت... الخ."

با توجه به آنچه رفت در اینجا شبهه ای که جناب شیخ عبدالسلام تغلبیسی وارد کرده است را ذکر میکنیم و پاسخ جناب ابوالفضائل را نیز میاوریم. نام برده مینویسد: "میبینید که محض از اسم کتاب چقدر معناها فهمیده اند. از نام کتاب غیر که ارشاد العوام است استشمام رائحه کبر و غرور میفرمایند با وجود اینکه در هر زمان و مکان و در میان هر ملت اغلب ناس عوام بوده برای ارشاد ایشان کتابها تصنیف کرده اند اما از نام کتاب خود که ایقان است و گویا مطالب آن تمام عالم را از عالم ظن به عالم یقین سوق خواهد کرد هیچ رائحه غرور و نخوت به مشام شریف نمیرسد و هیچ از گفته ی خود که آنفاً بیاد داشتن توصیه نمودم یعنی از این عبارت (که هر چند اقبال به ملاحظه ی کلمات غیر نداشته و ندارم) هرگز آواز بلند استکبار را نمیشنود اما محض از نام کتاب ارشاد العوام جمیع مراتب صاحب کتاب را دانسته قطعاً حکم میکند به اینکه او به راه هوای نفس خود سالک و در بیابان نادانی و نابینایی آواره و سر کرده است. آفرین به اینگونه استدلال و استخراج خود ارباب معارف و انصاف ملاحظه بفرمائید که کدام اسم و عبارت دال بر استکبار است آیا آنکس متکبر و مغرور است که

اسم کتاب خود را ارشاد العوام نامیده و یا اینکس که نام کتاب خود را با نام ایقان تسمیه فرموده اند، و اصلاً اقبال به کلمات دیگران نداشته و ندارند.

جواب جناب ابوالفضائل به ایشان: "بر ارباب قلوب صافیه و بصائر کاشفه پوشیده نیست که من اول ما ابدع الله الخلق هیچ نفسی به معارضه انبیا و مرسلین و تکذیب مظاهر امر حضرت رب العالمین قیام ننمود الا بسبب اینکه از معرفت اصل دلیل و برهانی که به آن حق از باطل و صادق از کاذب ممتاز میگردد جاهل ماند و از مقام عزت و سلطنت الهیه و قدرت و غلبه ی روحانیه ی آن نفوس قدسیه که در تحت استار صورت بشریه ی و ستائر مظلومیت ظاهریه مخزون و مکنون بود غافل گشت. و چون مثل متریان در ظهور قبل چنانکه حضرت سید اجل قدس الله تربته به ان تمثیل فرموده مثل کودکان قبل از فطام است و چنانکه حضرت عیسی علیه السلام تصریح نموده مثل اجنبه ی محبوسه در ارحام لهذا این بستگان ارحام جاهلیت و یا خفتگان مهد طفولیت آن سلاطین وجود و مطالع قدرست و سلطنت حضرت معبود را مانند خود شخصی محدود تصور نمودند و لسان ایراد و انتقاد بر آن وسائط خلق و ایجاد گشودند. گاهی آن مظاهر کمال عقل و رزانت را به جنون و یا به عبارت پردازی و مجنون منسوب داشته ائنا لتارکوا آلهتنا لشاعر مجنون (سوره انبیا آیه سی و شش) و وقتی بمناسب و یا معارف و یا ثروت و مکنّت خود مغرور گشته به کلمه ی اَنُؤْمِنُ کَمَا آمَنَ السُّقَهَاءُ (سوره بقره آیه سیزده) متکلمه و به نغمه اَتَّبَعَكَ إِلَّا الدِّينَ هُمْ أَرَادُوا لَنَا بَادِيَ الرَّأْيِ (سوره هود آیه بیست و هفت) مترنم گشتند. هنگامی آن شמוש منیره ی سموات ادیان را به مخالفت ضروریات دینیه و هدم اساس شرائع الهیه متهم داشته ترانه ی اِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ (سوره غافر آیه بیست و شش) سرودند و زمانی براهین بینیه ایشان را انکار نموده به کلمه ی مَا جِئْنَا بِبَيِّنَةٍ (سوره هود آیه پنجاه و سه) فریاد نمودند چنانکه جمیع این ایرادات مذکوره را به حکم حدیث صحیح لتتبعن سنن من قبلکم الشبر بالشبر والذراع بالذراع (حدیث نبوی در مسند احمد بن حنبل، از صحابه که عبدالرحمن بن صخر) جناب شیخ نیز بر این ظهور اعظم وارد آورده اند و در رساله ی مطبوعه خود جمیع سنن اعتراضات ماضیه را احیا فرموده اند. و خلاصه القول یکی شاعرشان خواند و دیگری ساحر، نفسی ایشانرا بتعلم و در است متهم داشت و شخصی بطلب ملک و حب ریاست، این گفت چرا چنین کرده و آن گفت و چرا چنان گفته.... بلی در حق مظاهر امر الله عین الله النازله - وَ يَدُهُ الْبَاسِطَةُ وَ أَدْنَاهُ الْوَاعِيَةُ وَ حَكْمَتُهُ الْبَالِغَةُ وَ نِعْمَتُهُ السَّابِقَةُ وَ نِقْمَتُهُ الدَّامِغَةُ - (مفاتیح الجنان) وارد شده و درباره ی اعداء الله وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ (سوره بقره آیه هفت) نازل گشته آنان به کلمه ی مبارکه عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (سوره نجم آیه پنج) معروفند و اینان بوصف اولئک کَالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِ سَبِيلًا (سوره فرقان آیه چهل و چهار) موصوف و لذا عجب نیست اگر ناظر به عین الله و موید بشدید القوی در یک کلمه مراتبی را معلوم دارد که اصحاب قلوب مقلوبه و ابصار محجوبه و بصائر مطموسه و افکار منحوسه از ادراک آن عاجز و قاصد آیند. مثلاً ملاحظه فرما که حق جل جلاله درباره ی منافقین به حضرت خاتم النبیین فرموده است وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ (سوره محمد آیه سی) یعنی از لهجه ی منافقین البته ایشانرا خواهی شناخت و از اقوالشان مکنونات قلوبشان را مستفاد خواهی داشت. حال اگر فی المثل منافقی در محضر حضرت خاتم الانبیا علیه و آله اطیب التحیه و البهاء به کلمه ی اشهد انک رسول الله ناطق شود و آن حضرت از همین کلمه ی او جمیع مراتب نفاق و خداع او را مستفاد فرماید البته منکرین حضرتش تعجب و استغراب نمایند و لسان تویخ و ملامت گشایند که چگونه از یک کلمه آن آنهم به ظاهر تصدیق نبوت و رسالت ان حضرت است نفاق باطنی او را کشف فرموده و جمیع مکنونات قلبیه ی او را مکشوف و مستفاد داشته است. ولکن مومنین به آن حضرت که به اصل دلیل ناظرند هرگز در صحت حکم آن حضرت شک ننمایند بل عین این قوت بصارت و صحت رویت را از اشعه ی ایقان و ایمان در خود مشاهده کنند. چنانکه در این ظهور نیز کراراً اهل نفاق بر اصحاب وفاق وارد شدند و در غایت خدعه و فریب اظهار ایمان و ایقان و یا مجاهده و اجتهاد نمودند و عباد الهی به حکم حدیث اتقوا فراسة المؤمن؛ فإنه ينظر بنور الله (سنن ترمذی، کتاب تفسیر القرآن، ح ۳۰۵۲) در اول وهله بر نفاق ایشان آگاه گشتند و از نفس کلماتشان مکنونات قلوبشان را مستفاد داشتند..... و بالجمله جناب شیخ الاسلام خواسته است که از کلمه ی (ایقان) و عدم اقبال مظهر امرالله به مطالعه ی کتاب غیر رائحه ی تکبر استشمام نماید نه تنها در ورطه ی تشبیه و تمثیل غیر منطبق و قیاس مع الفارق واقع شده بل جهل خود را به لغت و موارد استعمال الفاظ نیز واضح و مبرهن داشته است چه لفظ ایقان به معنای مفید یقین هرگز وارد نشده و چنانکه شیخ گمان کرده است در معنایی که سائق خلق از عالم ظن به عالم یقین باشد استعمال نیافته. قال البستانی أَيْقَنَ الْأَمْرَ وَ بِهِ إِيْقَانًا وَ تَيْقَنُهُ تَيْقُنًا وَ إِسْتَيْقَنُهُ وَ بِهِ إِسْأِقَانًا عِلْمُهُ وَ تَحَقَّقَهُ. و قا صاحب القاموس ایقنه و به و تیقنه و استیقنه و به علمه و تحققه و از این تنصیص علمای لغت واضح میشود که جناب شیخ از ادراک ظواهر الفاظ عاجز و قاصر بوده و به این سبب قیاسی باطل نموده است. غایب ما فی الباب این است که لفظ ایقان دال است بر اینکه مندرجات آن از عالم یقین نازل شده نه از عوالم ظن و شک و تخمین.... (فرائد جناب ابوالفضائل صفحه ۵۸۵ تا ۵۹۳)

"الْعِلْمُ تَمَامُ الْمَعْلُومِ وَالْقُدْرَةُ وَالْعِزَّةُ تَمَامُ الْخَلْقِ."

حدیث از امام صادق است که مرحوم فیض کاشانی در کتب خود از جمله در حق الیقین آن را نقل کرده است. حضرت عبدالبهاء میفرمایند: در معنی حدیث العلم تمام المعلوم در لوح میرزا احمد علی تبریزی فرموده‌اند: "از حدیث العلم تمام المعلوم و القوّة و القدرة تمام الخلق سؤال نموده بودید فرصت شرح و تفصیل نیست معذور بدارید مختصر اینست که میفرمایید جمیع معلومات علم الهیست یعنی حقایق معلومه باید تا تحقق علم حاصل شود تا محاط نباشد محیط احاطه نکند و تمام خلق آیات قوّت و قدرت حقّند در اینصورت باین نظر انسان نتواند که ناس را عوام شمرد و خود را عالم داند زیرا معلومات حقّ علم حقّ است العلم عین المعلوم و ممکنات آیات قدرتند نظر حقارت نتوان بآیات الهی نمود این معنی مختصر بود دیگر مفصلش را تفکّر نمائید ظاهر و عیان خواهد گردید در خصوص عید رضوان سؤال نموده بودید که یوم اوّل همان یومیست که دو ساعت بغروب مانده اوّل عید است و اشتغال در آن جائز نه یا یوم ثانی است همان یوم اوّل که دو بغروب مانده است در آن شغل و عمل جائز نه و علیک التحیّة و الثناء ع"

معراج سید لولاک

پیامبر (ص) فرمود: من در مکه بودم که جبرئیل نزد من آمد و گفت: «ای محمد! برخیز». برخاستم و کنار در رفتم. ناگاه جبرئیل و میکائیل و اسرافیل را در آنجا دیدم. جبرئیل، مرکبی به نام «براق» نزد من آورد و به من گفت: «سوار شو». بر براق سوار شدم و از مکه بیرون رفتم. به بیت المقدس رسیدم. هنگامی که به بیت المقدس رسیدم، فرشتگان از آسمان نزد من به زمین فرود آمدند و مرا به داشتن مقام و منزلت ارجمند در پیشگاه خداوند مژده دادند. آنگاه در بیت المقدس نماز خواندم. (طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان، ج ۱۳، ص ۵ و ۱۹)

در روایت دیگر آمده است که پیامبر اعظم (ص) فرمود: ابراهیم خلیل (ع) به همراه گروهی از پیامبران پیش من آمدند و مرا بشارت دادند. سپس موسی و عیسی (ع) آمدند. پس از آن، جبرئیل دستم را گرفت و مرا بالای صخره (سنگی در بیت المقدس) برد و بر روی آن نشانید. ناگاه ماجرای معراج را پیش خود دیدم که مانند آن را در شکوه و جلال، هرگز ندیده بودم. از آنجا به آسمان دنیا (آسمان اول) صعود کردم. آنان به من سلام می کردند. سپس جبرئیل مرا به آسمان ششم برد. در آنجا، انبوه آفریدگان و کرویّان (مجردات و فرشتگان و ارواح) را دیدم. سپس همراه جبرئیل به آسمان هفتم صعود کردم. در آنجا با آفریدگان خدا و فرشتگان بسیار دیدار کردم. (طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۵؛ به نقل از: سیمای معراج پیامبر، صص ۳۲ و ۳۳)

علم فلسفه: پاسخ به چیستی فلسفه آسان نیست و در سطوح مختلف میتوان به این پرسش پاسخهایی داد. سقراط میگفت که علت آنکه صدایی که از معبد دلفی میاید و من را داناترین مرد آتن میداند تنها به این دلیل است که من "میدانم که نمیدانم" و آگاهی از جهل و ندانستنم است که من را داناترین مرد آتن کرده است. همچنین گفتنی است که سقراط کسی بود که در میدان شهر و یا در مجالس مختلف با طرح پرسش صحیح و دقیق از حاضرین و حتی با قسم دادن ایشان مبنی بر اینکه اگر حقیقتی را میدانند بر او نیز مکشوف کنند به بحث مینشست و از پس برقرار دیالوگ سعی بر انکشاف حقایق در باب مباحث متنوعه داشت. بنابراین میتوان در این مقام فلسفه را "حرکت از جهل مرکب به جهل بسیط" دانست. در اینجا صرف من دو تعریف کلاسیک از فلسفه را میآورم و به علاقه مندان به این دانش پیشنهاد میکنم، برای مطالعه ی بیشتر به کتبی که در این باره است و مقاله ای که از این عید در این باب هست را در مطالعه بگیرند. ارسطو در تعریف فلسفه بیان میدارد که میگوید: "فلسفه علم به احوال موجودات است، از آن حیث که وجود دارند". و ابن سینا نیز میگوید: "فلسفه، آگاهی بر حقایق تمام اشیا به قدری که برای انسان ممکن است میباشد"

علم کیمیا: کیمیای یک سنت فلسفی و علمی است که در سرتاسر اروپا، آفریقا و آسیا به کار می رود. هدف آن تمیز کردن، بالغ شدن و تکمیل اشياء خاص است. انتقال و تبدیل "فلزات پایه" به "فلزات با ارزش" (به ویژه طلا)؛ ایجاد یک اکسیر جاودانگی، ایجاد نوش دارویی که قادر به درمان هر بیماری باشد که یک حلال جهانی است از جمله اهداف این علم بود.

علم سیمیا: علمی است که انسان به وسیله یادگیری آن قدرت برای انجام کارهای خارق العاده پیدا می کند. موضوع این علم هماهنگ ساختن و مخلوط کردن قوای ارادی با قوای مخصوص مادی است، که با این کار، شخص می تواند، در امور طبیعی و قوه خیال دیگران تصرف کند، و آن را سحر دیدگان می نامند، و این فن از تمامی فنون سحر مسلم تر و صادق تر است.

در مرتاض نامه هندی در بیان علم کیمیا چنین نوشته شده: "بدانکه علوم بر دو گونه است. یکی علوم جلیه دوم علوم

خفیه. خفیه جلیه عبارت از علوم متداوله است که به مدارس و مجالس اکتساب نمایند و علوم خفیه آنست که حکماء آنها از نظرهای نامحرمان مخفی و مستور داشته اند و پیوسته همت به خفای آن برگماشته و آن پنج علوم است آنرا خمسہ مختلفه گویند. علم کیمیا، و علم لیمیا و علم هیمیا و علم سیمیا و علم زمینیا.... بدانکه علم سیمیا خیالاتی ست که به سبب بعضی اعمال تصرف در قدرت متخیله حاضران کند و مثالات خیالیه در نظرهای مردم درآید که آنرا در خارج وجودی نباشد. "

حضرت بهالله میفرمایند که دانستن این دست علوم شرط ادراک علوم باقیه یعنی درک و فهم آثار صادره طلعات مقدسه ی الهیه نیست و بدون اشراف به آنها نیز میتوان فهم صحیحی از آثار مُنزله از ایشان را داشت. حضرت بهالله در کتاب اقدس میفرمایند: " اذکروا الشَّیْخَ الَّذِی سَمِیَ بِمُحَمَّدٍ قَبْلَ حَسَنِ وَكَانَ مِنْ أَعْلَمِ الْعُلَمَاءِ فِي عَصْرِهٖ لَمَّا ظَهَرَ الْحَقُّ اِعْرَضَ عَنْهُ هُوَ وَامْثَالُهُ وَاقْبَلَ اِلَى اللَّهِ مِنْ يَنْقَى الْقَمَحِ وَ الشَّعِیرِ * وَكَانَ یُکْتُبُ عَلٰی زَعْمِهِ اَحْکَامَ اللَّهِ فِي اللَّیْلِ وَ النَّهَارِ وَ لَمَّا اتٰی الْمُخْتَارَ مَا نَفَعَهُ حَرْفٌ مِنْهَا لَوْ نَفَعَهُ لَمْ یَعْرِضْ عَنْ وَجْهِهِ بِهٖ اِنَارَتْ وَجُوهُ الْمُقَرَّبِیْنَ * لَوْ اَمْنْتُمْ بِاللَّهِ حِینَ ظَهَرَتْ مَا اِعْرَضَ عَنْهُ النَّاسُ وَ مَا وَرَدَ عَلَیْهَا مَا تَرَوْنَهُ الْیَوْمَ اَتَّقُوا اللَّهَ وَ لَا تَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِیْنَ " مضمون بیان مبارک چنین است: به یاد بیاورید شیخ محمد حسن را که از اعلم علمای عصر خود بود، وقتی که حق ظاهر شد (حضرت اعلی) او و امثال او از حق اعراض کردند. در حالی که گندم پاک کن به خداوند اقبال کرد. او (شیخ) شب و روز مشغول نوشتن احکام خداوند بود به زعم خودش، اما وقتی که حضرت مختار ظاهر شد، هیچ حرفی از آنها نفی برایش نداشت که اگر نفی داشت اعراض نمیکرد و از وجهی که به آن وجوه مقربین نورانی شده است رو بر نمیگرداند. اگر شما در هر ظهوری مومن میشدید، مردم هم اعراض نمیکردند. و این بلایا بر سر ما وارد نمیشد. بترسید از خدا، و نباشید از غافلین و بی خبران.

"اذکروا الشَّیْخَ الَّذِی سَمِیَ بِمُحَمَّدٍ قَبْلَ حَسَنِ"

از جمله اشخاصی که حضرت اعلی را انکار کرد شیخ محمد حسن (صاحب جواهر الکلام) از مراجع تقلید شیعه بود که کتب متعدّد در تفسیر احکام و قوانین اسلامی در مذهب شیعه تألیف کرده است و وفاتش را در حدود سنه ۱۸۵۰ میلادی می دانند. نبیل اعظم در کتاب خود تفصیل ملاقاتی را که در نجف بین ملا علی بسطامی، یکی از حروف حیّ و شیخ محمد حسن روی داد شرح داده است. در ضمن این ملاقات ملا علی بسطامی ظهور حضرت اعلی را اعلان و قوای مودوعه در آثار نازله حضرتش را ستایش نمود. لهذا به تحریک شیخ حکم فساد عقیده در حقّ ملا علی صادر و از مجلس اخراج گردید و پس از محاکمه به اسلامبول تبعید و به اعمال شاقّه محکوم شد.

"من یَنْقَى الْقَمَحِ وَ الشَّعِیرِ"

این آیه اشاره است به ملا محمد جعفر گندم پاک کن که اول من آمن به حضرت اعلی در اصفهان بود ایشان بی سواد بودند اما امی بودن ایشان سبب نشد که به ایمان . در کتاب مبارک بیان فارسی از او به عنوان کسی که قمیص نقابت را می پوشد یاد شده است. نبیل اعظم در کتاب تاریخ خود اقبال بلا شرط او را به امر حضرت اعلی و قیام عاشقانه اش را برای ترویج امر بدیع توصیف می نماید. ملا جعفر به گروه مدافعین قلعه شیخ طبرسی پیوست و در آن واقعه شهید شد. امثال این نفوس از قبل و بعد بسیار است آیا بلال و عمار و یاسر فرضاً در دور حضرت محمد، و امثال شمعون (پطرس)، اندریاس، یعقوب بن زبّدی و برادرش یوحنا، فیلیپس و برتولما و ... که از حواریون حضرت مسیح بودند با علوم خفیه و فلسفه آشنا بودند؟ از اینکه معلوم میگردد که نگارنده ارشاد العوام تا چه میزان تفکرات و باورهای عوامانه که هیچ، جاهلانه ای داشته است.

بند ۲۰۴: ردّ «اشتراط صناعاتِ فانیه» (فلسفه/کیمیا/سیمیا...) برای معرفتِ معراج؛ تقدّم «تزکیهٔ قلب» و رجوع به وحی/اهل ذکر بر «تکثّر اصطلاحات»؛ نکوهشِ تهمت‌زنی به «هیاکل علم الهی»

"سبحان الله، با این ادراک چه اعتراضات و تهمت‌ها که به هیاکل علم نامتناهی الهی وارد آورده. فنعم ما قال: متهم داری کسانی را که حق کرد امین مخزن هفتم طبق و یک نفر از اهل بصیرت و دانش و صاحبان علوم و عقول ملتفت این مزخرفات نشده. با اینکه بر هر صاحب بصیرتی واضح و هویدا است که این گونه علم‌ها لم یزل مردود حق بوده و هست. و چگونه علومی که مردود است نزد علمای حقیقی، ادراک آن شرط ادراک معارج معراج می شود با اینکه صاحب معراج حرفی از این علوم محدوده محجوبه حمل نفرموده و قلب منیر آن سید لولاک از جمیع این اشارات مقدّس و منزّه بوده ؟ چه خوب می گوید: جمله ادراکات بر خرهای لنگ/ حقّ سوار باد پَران چون خدنگ والله هر کس بخواهد سرّ معراج را ادراک نماید و یا قطره ای از عرفان این بحر بنوشد اگر هم این علوم نزد او باشد یعنی مرآت قلب او از نقوش این علوم غبار گرفته باشد البته باید پاک و منزّه نماید تا سرّ این امر در مرآت قلب او تجلّی نماید."

Gracious God! Such is the measure of his understanding. And yet, behold what cavils and calumnies he hath heaped upon those Embodiments of God's infinite knowledge! How well and true is the saying: "Flingest thou thy calumnies unto the face of Them Whom the one true God hath made the Trustees of the treasures of His seventh sphere?" Not one understanding heart or mind, not one among the wise and learned, hath taken notice of these preposterous statements. And yet, how clear and evident it is to every discerning heart that this so-called learning is and hath ever been rejected by Him Who is the one true God. How can the knowledge of these sciences, which are so contemptible in the eyes of the truly learned, be regarded as essential to the apprehension of the mysteries of the "Mi'raj," whilst the Lord of the "Mi'raj" Himself was never burdened with a single letter of these limited and obscure learnings, and never defiled His radiant heart with any of these fanciful illusions? How truly hath he said: "All human attainment moveth upon a lame ass, whilst Truth, riding upon the wind, darteth across space." By the righteousness of God! Whoso desireth to fathom the mystery of this "Mi'raj," and craveth a drop from this ocean, if the mirror of his heart be already obscured by the dust of these learnings, he must needs cleanse and purify it ere the light of this mystery can be reflected therein.

خدنگ: تیر راست و بلند

جمله ادراکات بر خرهای لنگ/ حقّ سوار باد پَران چون خدنگ

در مثنوی معنوی مولوی، دفتر سوم، بخش ۱۷۹ در آن شعر که بیت آغازینش چنین است:
همچو مریم گوی پیش از فوت ملک نقش را کالعود بالرحمن منک

جنس استدلال/قیاس:

قیاس استثنائی متّصل (Modus Tollens): اگر معرفتِ معراج منوط به آن علوم بود $\Rightarrow$ صاحبانِ معراج و مؤمنانِ صدرِ اسلام فاقدِ آن‌ها به معرفت نمی‌رسیدند؛ ولی رسیده‌اند $\Rightarrow$ اشتراط باطل.

قیاس خلف/نقضی: فرض «شرطیت» مستلزم «انسدادِ راهِ ایمانِ عامّه» است که خلافِ غایتِ وحی است.
نقدِ مغالطهٔ معیارِ نامرتبّط (appeal to irrelevant authority/credentialism) و تسمیهٔ مغلوّط (نام‌نهادن «علم» بر «جهل»).

استدلالِ تهذیبی-عرفانی: «غبارِ علومِ مجعوله» بر مرآتِ قلب، حجابِ ادراکِ سرّ معراج است؛ راه، تطهیرِ قلب و تسلیم به نصّ است.

صورت‌بندی فشرده:

P1. اگر فهمِ معراج متوقّف بر احرازِ ده‌ها صنعتِ فنی باشد $\Rightarrow$ اکثریتِ مؤمنانِ صدر (و خودِ صاحبِ معراج) بدونِ آن‌ها به معرفت نمی‌رسند.

P₂. نصّ وحی وقوع اسراء/معراج را اثبات کرده و طریق معرفت در دین «رجوع به أهل الذکر» است، نه تکثیر صناعات.
C. پس «اشترای صناعات» مردود است؛ معیار معتبر = وحی + أهلیت هدایتی، و مقدّمه ادراک = تزکیه قلب (رفع «رین»).

صورتبندی منطقی

P₁. نویسنده ارشاد العوام مدعی است که ادراک معراج پیامبر مشروط به فراگیری بیش از بیست نوع علم (از جمله فلسفه، کیمیا، سیمیا و...) است.

P₂. این علوم از منظر حضرت بهاءالله، از جمله علوم مردوده و محدوده محسوب می‌شوند که نزد علمای حقیقی همواره باطل شمرده شده‌اند.

P₃. معراج پیامبر نه بر پایه این علوم، بلکه بر پایه اشراق قلبی، طهارت باطنی و تجلی روحانی استوار است.

P₄. پیامبر اکرم (ص)، که صاحب معراج است، هیچ‌گاه به این علوم متوسل نشد و قلب او منزّه از این اشارات و مفاهیم بود.

P₅. بنابراین، فرض اینکه این علوم شرط معرفت معراج باشند، نه تنها غلط است، بلکه تحقیر حقیقت دین و اسوه پیامبر است.

P₆. کسی که دل او از این علوم مشوّش باشد و به آن‌ها اعتماد داشته باشد، باید پیش از تلاش برای فهم معراج، دل خود را از این نقش‌ها پاک کند.

C: بنابراین، شرط دانستن علوم مردوده برای درک معراج، مغالطه‌ای کفرآمیز است، و معرفت معراج تنها از مسیر تجرد قلبی و نورانیت باطنی ممکن است، نه از طریق علوم بشری و ظنی. نویسنده چنین ادعایی، نه تنها جاهل است، بلکه مستحق توبیخ معرفتی نیز می‌باشد.

بند ۲۰۵: «حِجَابِ اکْبَر» بودنِ علمِ رسومی و سوزاندنِ آن به «نارِ محَبَّت»؛ انقطاع از صناعات و اکتفا به «عِلْمُ بِاللَّهِ» به مثابه شرطِ تجلّی

"و اليوم متغمّسان بحر علوم صمدانی و ساکنان فُلک حکمت ربّانی مردم را از تحصیل این علوم نهی می فرمایند و صدور منبرشان بحمدالله منزه از این اشارات است و مقدّس از این حجابات. حجاب اکبر را که می فرماید: "أَلْعِلْمُ حِجَابُ الْاَكْبَر" به نار محَبّت یار سوختیم و خیمه دیگر برافراختیم و به این افتخار می نمائیم که الحمدلله سبحات جلال را به نار جمال محبوب سوختیم و جز مقصود در قلب و دل جا ندادیم نه به علمی جز علم به او متمسّکیم و نه به معلومی جز تجلّی انوار او متشبّث."

In this day, they that are submerged beneath the ocean of ancient Knowledge, and dwell within the ark of divine wisdom, forbid the people such idle pursuits. Their shining breasts are, praise be to God, sanctified from every trace of such learning, and are exalted above such grievous veils. We have consumed this densest of all veils with the fire of the love of the Beloved—the veil referred to in the saying: "The most grievous of all veils is the veil of knowledge." Upon its ashes, we have reared the tabernacle of divine knowledge. We have, praise be to God, burned the "veils of glory" with the fire of the beauty of the Best-Beloved. We have driven from the human heart all else but Him who is the Desire of the world, and glory therein. We cleave to no knowledge but His Knowledge, and set our hearts on naught save the effulgent glories of His light.

متغمسان: غوطه ور شدگان

"أَلْعِلْمُ حِجَابُ الْاَكْبَر" در شرح بند هفتاد و ششم توضیح آن آمد.
"سبحات جلال"

در توضیح بند دوم شرح لفظ آمده است.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی عملی (وسیله-غایت): اگر علمِ رسومی (= دانشی که به خود می انجامد، نه به سویی خدا) «حِجَابِ اکبر» است ⇒ باید با محَبّت/انقطاع از آن عبور کرد ⇒ نتیجه: «لا تَعْلُقْ إِلَّا بِاللَّهِ» و شهود. تمثیلی-عرفانی: «حِجَابِ/نار/خیمه» برای تقریر عبور از علمِ لسانی به علمِ قلبی. انشیم نقضی: التزام به «علمِ مجعول» ⇒ بقاء حجاب؛ نفی التزام و اکتفا به «علمِ به» ⇒ رفع حجاب.

صورت‌بندی فشرده:

P1) «الْعِلْمُ (الرُّسُومِي) حِجَابٌ»؛ هنگامی حجابِ «اکبر» می شود که موضوع تعلّق خودِ علم/اعتبار اجتماعی آن باشد، نه المقصود».

P2) «نارُ المحَبّة/الانقطاع» تعلّق به علمِ رسومی را می سوزاند و «علمُ بالله» را جای‌گزین می کند.

C) پس «افتخار» نه به تکرّر معلومات، بلکه به خلوصِ توجّه و «علمِ موهوب» است؛ در این صورت «سبحاتِ جلال» سوخته و «تجلّی محبوب» در قلب می نشیند.

موادّ قضایا (منابع و یادداشت انتقادی):

قرآنی (تأییدی هنجاری): «فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ...» (انفتاح صدر، نه تکاثر اصطلاحات)؛ «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ...» (لرزم صقل قلب).

عرفانی/نقد رسومیّت: تمایز «علم» و «معرفة» نزد ابن عربی؛ «الْعِلْمُ الرُّسُومِي حِجَابٌ» (= دانشی که به رسم/لسان منحصر شود، حجاب است).

غزالی (نقدِ عالمِ سوء/اغراض): علم اگر غایتِ خود شود، «مَهْلَكَة» است و باید به «عِلْمِ مُنْجٍ» (علمِ مُثْمِرِ عمل/إخلاص) بدل گردد.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. علم متعارف بشری (فلسفه، طب، نجوم، کیمیا، کلام متکلمان، و...) حجاب فهم حقیقت و شهود توحید است.
- P₂. مصداق این حجاب، همان چیزی است که در حدیث معروف آمده: "العلم حجابُ الأكبر" - علم، حجاب اکبر است. (این حدیث غالباً در منابع عرفانی چون غزالی، قشیری، و محیی‌الدین عربی به کار رفته است.)
- P₃. ساکنان «فلک حکمت ربانی» یعنی مظاهر ظهور (Manifestations of God) و عارفان واقعی، خود را از این علوم و اشارات منزّه می‌دانند و مردم را نیز از آن بازمی‌دارند.
- P₄. اهل حقیقت، علم و معلوم را به هیچ چیز جز معرفت محبوب و تجلی نور او نمی‌شناسند.
- P₅. عرفای راستین حجاب‌های علمی را به آتش محبت الهی سوزانده‌اند («سبحات جلال را به نار جمال محبوب سوختیم») و خیمهٔ تجرد از ماسوی افراشته‌اند.
- C: پس معرفت حقیقی نزد اولیاء و اهل توحید نه تنها مستقل از علوم متداوله است، بلکه از آن‌ها بیزار و منزّه است؛ و هر علمی که توجه قلب را از محبوب صرف کند، حجاب اکبر است و باید به آتش محبت الهی سوخته شود.

مفهوم "علم" در معنای حجاب اکبر:

این مفهوم از سنت عرفانی اسلامی سرچشمه می‌گیرد، جایی که علم حصولی (دانش اکتسابی و مفهومی) مانع از شهود حقیقت می‌گردد، چرا که ذهن را بر از تصورات، استدلالات و مفاهیم بشری می‌سازد. چنان‌که ابن عربی نیز می‌فرماید: "العلم حجاب والجهل حجاب، فالعقل من تخلص من كلا الحجابین إلى الحق" علم و جهل هر دو حجاب‌اند؛ عاقل کسی است که از هر دو رها شود و به حق برسد. در اینجا، حضرت بهاء‌الله از همین سنت بهره می‌گیرند و بیان می‌دارند که سبحات جلال - یعنی شکوه علمی، تجلی مفاهیم عقلانی، و صلابت حجج و براهین - خود نیازمند سوختن‌اند تا حقیقت جمال محبوب دیده شود.

عبارت "نه به علمی جز علم به او متمسکیم" نوعی حصر اضافی است که نشان می‌دهد تنها علم معتبر، علم حضوری و عرفانی است؛ یعنی دانشی که نه از عقل، بلکه از قلب خالی از غیر سرچشمه می‌گیرد. عبارت "نه به معلومی جز تجلی انوار او متشبّث" به وضوح بر توحید معرفتی دلالت دارد: هر معلوم و مفهومی که غیر از تجلی اوست، باطل یا دست‌کم حجاب است. پس حتی علم به "موجودات" اگر جدای از شهود تجلی خداوند باشد، حجاب است.

"باری، بسیار متعجب شدم، از این بیانات ندیدم مگر اینکه میخواهد بر مردم برساند که جمیع این علوم نزد ایشان است با وجود اینکه قسم به خدا نسیمی از ریاض علم الهی نشنیده و بر حرفی از اسرار حکمت ربّانی اطلاع نیافته. بلکه اگر معنی علم گفته شود البتّه مضطرب شود و جبل وجود او مندک گردد. با وجود این اقوال سخیفه بی معنی چه دعوی های زیاده از حدّ نموده."

We were surprised exceedingly when We observed that his one purpose was to make the people realize that all these learnings were possessed by him. And yet, I swear by God that not one breath, blowing from the meads of divine knowledge, hath ever been wafted upon his soul, nor hath he ever unraveled a single mystery of ancient wisdom. Nay, were the meaning of Knowledge ever to be expounded unto him, dismay would fill his heart, and his whole being would shake to its foundation. Notwithstanding his base and senseless statements, behold to what heights of extravagance his claims have reached!

جبل: کوه

مندک: منهدم، خراب

سخیفه: پست و حقیر

"سبحان الله، چقدر متعجبیم از مردمی که به او گرویده‌اند و تابع چنین شخصی گشته‌اند. به تراب قناعت نموده و اقبال جسته‌اند و از ربّ الارباب معرض گشته‌اند و از نغمه بلبل و جمال گل به نعیب زاغ و جمال کلاغ قناعت نموده‌اند. و دیگر چه چیزها ملاحظه شد از کلمات مجعوله این کتاب. فی الحقیقه حیف است که قلم به تحریر ذکر آن مطالب مشغول شود و یا اوقات مصروف به آن گردد و لیکن اگر محکی یافت می شد حقّ از باطل و نور از ظلمت و شمس از ظلّ معلوم می آمد."

Gracious God! How great is our amazement at the way the people have gathered around him, and have borne allegiance to his person! Content with transient dust, these people have turned their face unto it, and cast behind their backs Him Who is the Lord of Lords. Satisfied with the croaking of the crow and enamored with the visage of the raven, they have renounced the melody of the nightingale and the charm of the rose. What unspeakable fallacies the perusal of this pretentious book hath revealed! They are too unworthy for any pen to describe, and too base for one moment's attention. Should a touchstone be found, however, it would instantly distinguish truth from falsehood, light from darkness, and sun from shadow.

نعیب: صدای کلاغ
زاغ: کلاغ

ربّ الارباب

پروردگار پروردگاران

مراد حق تعالی است و به صورت خاص در این متن، اشاره به اعراض کریم خان میکند که بر دیانت حضرت اعلی و خود نفس ایشان که قائم آل محمد، و مظهر امر بودند، دشمنی کردند.

بند ۲۰۸: مطالبه «برهان فعلی/تجربی» برای دعوی کیمیا؛ انتقال از «قول» به «فعل/شهود» و نقد علم‌نمایی لفظی
 "از جمله علومی که این مرد مدعی به آن شده صنعت کیمیاست. بسیار طالبیم که سلطانی و یا نفسی که مقتدر باشد ظهور این علم را از عالم لفظ به عالم شهود و از قول به فعل از ایشان طلب نماید و این بی علم فانی هم که دعوی این گونه علوم ننموده و بلکه کون این علوم و فقدان آن را علت علم و جهل نمی دانم با این مرد در همین فقره قیام نمائیم تا صدق و کذب معلوم شود. و لیکن چه فائده، از ناس این زمان جز زخم سنان ندیده ام و غیر سم قاتل چیزی نچشیده ام. هنوز اثر حدید بر گردن باقی است و هنوز علائم جفا از تمام بدن ظاهر."

Among the sciences which this pretender hath professed is that of alchemy. We cherish the hope that either a king or a man of preeminent power may call upon him to translate this science from the realm of fancy to the domain of fact and from the plane of mere pretension to that of actual achievement. Would that this unlearned and humble Servant, who never laid any pretension to such things, nor even regarded them as the criterion of true knowledge, might undertake the same task, that thereby the truth might be known and distinguished from falsehood. But of what avail! All this generation could offer us were wounds from its darts, and the only cup it proffered to our lips was the cup of its venom. On our neck we still bear the scar of chains, and upon our body are imprinted the evidences of an unyielding cruelty.

گون: بودن، شدن، به وجود آمدن

فقدان: عدم، نبودن، غیاب

فقره: هر نکته، معنی یا مطلب

سنان: سر نیزه

حدید: تیز و برنده، قاطع

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی تجربی Modus Tollens+ اگر «کیمیا» علم راستین است $\Rightarrow$ باید «اثر محسوس بازتولیدپذیر» پدید آید؛

اثر قابل نمایش/تکرار به وقوع نپیوست $\Rightarrow$ دعوی ناموجه/باطل.

اقتراپی (از اثر به مؤثر): عدم معلول عینی $\Rightarrow$ دلیل قوی بر عدم علت ادعایی.

قاعده بار اثبات: «البَیِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي»؛ و «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ».

نکته اتوسی/زمینه‌ای: شهادت به جفا (اثر حدید بر گردن...) تقویت «وثاقت گوینده» است، اما جایگزین برهان تجربی نمی‌شود.

صورت‌بندی منطقی کوتاه:

P₁: دعوی علمی علی باید آزمون‌پذیر، ابطال‌پذیر، بازتولیدپذیر باشد.

P₂: مدعی، «تبدیل/تصرف مادی» را برای کیمیا ادعا می‌کند.

P₃: مطالبه نمایش عینی/تکرارپذیر، یا ناکام است یا ممتنع از سوی مدعی.

C: تا هنگام اقامه برهان تجربی، دعوی کیمیا فاقد حجیت معرفتی است (حداکثر «مظنون/مشبه»؛ نه «یقینی/ضروری»).

مواد قضایا (برحسب صناعات): محسوسات/تجربیات (معیار اثبات)، مسلمات فقهی-عقلایی (بار اثبات)، مشهورات منطقی (تمایز قول/فعل).

صورت‌بندی منطقی

P₁. حاجی کریم‌خان کرمانی مدعی علم کیمیاست و آن را از جمله شرایط درک معراج پیامبر می‌داند (بر اساس متون

ارشادالعوام و دیگر رسائل او).

P₂. علم کیمیا نزد حضرت بهاء‌الله از علوم فانیه و مردوده محسوب می‌شود، یعنی نه علم حقیقی است و نه سودی در آن هست.

P₃. ادعای داشتن علم، زمانی معتبر است که از مرحله لفظ و دعوی زبانی به مرحله فعل و تحقق عینی در آید (انتقال از عالم لفظ به عالم شهود).

P₄. حضرت بهاءالله آماده‌اند بدون داشتن این علوم ادعایی، در مقام عمل و تحقق با صاحب آن علم مقابله نمایند تا صدق و کذب آشکار گردد.

P₅. اهل ظاهر و عامه مردم آن عصر، فاقد انصاف و آمادگی لازم برای چنین تمیزی هستند و به جای تحقیق، به ظلم و آزار روی آورده‌اند.

C: پس علم کیمیا که بدون تحقق خارجی صرفاً ادعا شده، علم نیست، بلکه ادعایی باطل است و دارنده آن، اگر در مقام عمل چیزی عرضه نتواند، کاذب است؛ و تنها معیار صدق در علوم، نه الفاظ بلکه ظهور در شهود است.

تحلیل

در اینجا حضرت بهاءالله در واقع بیان میدارند، که اگر پادشاهی به داوری بیاید بین ایشان و کریم خان، و از ایشان بخواهد که شمایی که ادعا میکنید که اگر از این علوم کسی چیزی نداند نمیتواند به حقیقت دین راه یابد، آیا خودت میتوانی به عمل و نه در حرف، کیمیاگری کنی؟ و سپس میفرمایند که بنده چنین ادعایی ندارم که میتوانم چنین کنم (علم کیمیا نمیدانم) و وجود و عدم این علوم را هم سبب علم و جهل کسی نمیدانم، اما در مورد همین مطلب حاضر هستم که قیام کنم تا صدق و کذب معلوم شود. فی الواقع در اینجا خاطر نشان میکنند که صاحب علم حقیقی و الهی هستند و بی آنکه سر رشته ای از این علوم داشته باشند قادر به انجام آنچه حاج کریم ادعایش را میکند در حرف، در عمل هستند.

عبارت "ظهور این علم را از عالم لفظ به عالم شهود و از قول به فعل" مبنای کل دستگاه معرفت‌شناسی حضرت بهاءالله است. ایشان معتقدند علم حقیقی نه به ادعا، بلکه به تجلی در عمل و اثر سنجیده می‌شود. این ایده کاملاً با آموزه‌های عرفانی کلاسیک (ابن عربی، سهروردی، و ملاصدرا) همسو است که علم را نه حصولی بلکه وجودی و تحقق می‌دانند.

حضرت بهاءالله در اینجا علم کیمیا را نه فقط مردود، بلکه فانی و غیرقابل اتکا می‌دانند. حتی حاضرند بدون ادعای علم، در تحقق عملی (که معیار حقیقت است) با دارنده آن مقابله کنند تا بطلان دعوی آشکار گردد. این رویکرد برخلاف سنت‌های غیربهایّی مانند حروفیه و شیخیه است که به علوم باطنی مانند کیمیا، سیمیا، و علم حروف اهمیت خاصی می‌دادند.

عبارت "جز زخم سنان ندیده‌ام و غیر سم قاتل چیزی نجشیده‌ام..." نه تنها یادآور آلام شخصی حضرت بهاءالله است، بلکه به شکل تمثیلی اشاره دارد به اینکه هرگاه حقیقتی عرضه شود، عوام و اهل ظاهر به جای تحقیق، واکنش خصمانه نشان می‌دهند. این جنبه، طعن شدید به فضای اجتماعی و دینی زمانه است که علم را با الفاظ می‌سنجند، نه با حقیقت و تحقق.

بند ۲۰۹: تطبیقِ تیپولوژیکِ آیاتِ عِقَابِ («إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ»؛ «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ») بر مدعی معاصر از راه اخذِ اقرارِ لفظیِ او («أثیم... عزیز... کریم») به منزلهٔ قرینهٔ إلزامی

"و در مراتب علم و جهل و عرفان و ایقان او در کتابی که ترک نشد از آن امری ذکر شده، این است که می فرماید: "إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ." و بعد بیانات دیگر می فرماید تا اینکه منتهی می شود به این ذکر: "ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمِ." ملتفت شوید که چه واضح و صریح وصف او در کتاب محکم مذکور شده. و این شخص هم خود را در کتاب خود از بابت خفض جناح عبد اثیم ذکر نموده: أَثِيمٌ فِي الْكِتَابِ وَعَزِيزٌ بَيْنَ الْأَنْعَامِ وَكَرِيمٌ فِي الْإِسْمِ."

And as to this man's attainments, his ignorance, understanding and belief, behold what the Book which embraceth all things hath revealed; "Verily, the tree of Zaqqúm shall be the food of the *Athím*." And then follow certain verses, until He saith: "Taste this, for thou forsooth art the mighty *Karím*!" Consider how clearly and explicitly he hath been described in God's incorruptible Book! This man, moreover, feigning humility, hath in his own book referred to himself as the "*athím* servant": "*Athím*" in the Book of God, mighty among the common herd, "*Karím*" in name!

حفظ جناح: خضوع و فروتنی، شکسته نفسی
عبد اثیم: بنده ی گنهکاران، صفتی است که حاج کریم خان کرمانی به خود میداد و در ذیل نوشته هایش از سر شکسته نفسی چنین مینوشت.

"إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ."

سوره دخان آیه چهل و سوم و چهل و چهارم است به این مضمون که: همانا درخت زقوم جهنم، خوراک گنهکاران است.

"ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمِ."

همان سوره، آیه ۴۹: بچش که تو همان ارجمند کریمی.

"أَثِيمٌ فِي الْكِتَابِ وَعَزِيزٌ بَيْنَ الْأَنْعَامِ وَكَرِيمٌ فِي الْإِسْمِ."

گناهکار در کتاب قرآن عزیز بین چهارپایان (مردم فرومایه) و اسمش هم کریم است.

حاج کریم خان که خود را بنده ی گنهکاران میدانست، این در حالی است که در قرآن میفرماید "اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ" (بقره آیه ۲۷۶) حضرت بهالله نیز با اشاره به این دو آیه در سوره ی دخان، میفرمایند که این حاجی کریم خان کرمانی همان کریمی است که خورنده ی درخت زقوم است. نام برده هم اسمش کریم است و هم همانطور که خودش میگوید اثیم (گنهکار) است (کما اینکه این فرد بسیار ظلم و بی احترامی به حضرت باب کرد) و هم در بین مردمان فرومایه احترام داشت.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس تمثیلی/تیپولوژیک (سَنَتِ عِقَابِ قرآنی ← مصداق یابی در نزاع معاصر).

قیاس إلزامی (إلزامُ الخصم بما التزم به: تمسك به تعابیر خود طرفِ مقابل).

شرطی متصل ارشادی: اگر وصف قرآنی «أثیم/عزیز/کریم» در مقام تهگم بر منکران است و اگر مدعی این عناوین را بر خویش نهاده ⇒ حمل آن تیپ بر او رواست.

صورت بندی منطقی فشرده:

P₁. در سیاق عِقَابِ اخروی، قرآن «الأثیم» را خوراکِ «زقوم» می خواند و به نحو استفهام تقریبی/تهگمی می گوید: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ». (Q 44:43-49)

P₂. مدعی در متن خود از تعابیر «أثیم... عزیز... کریم» بهره برده است (نقل به مضمونِ خصم).

P₃. قاعدهٔ تطبیقِ تیپولوژیک: هرگاه «الگو/تیپ» با قرائنِ لفظی و کارکردی مشابه در نزاعی حاضر گردد، می توان برای إلزام خصم همان تیپ را بر او حمل کرد.

C. بنابراین، نویسنده با إلزام لفظی-تیپولوژیک، خصم را در زمرة «الأثیم» می‌نشانند و آیات ۴۳:۴۴-۴۹ را بر او تطبیق می‌کند؛ این نتیجه خطابی-إلزامی است، نه «برهان برهانی» به معنای ارسطویی.

مواد قضایا (به تقسیم منطقی):

- P_1 = نقلی قطعی (قرآن).
 P_2 = مسلمات جدلی از اقرار/متن خصم (نیازمند استناد دقیق متن-صفحه در تحقیق نهایی).
 P_3 = مقبولات هرمنوتیکی/خطابی (سنت تمثیل در جدل دینی).
 C = نتیجه إلزامی-خطابی (از سنخ «إلزام» و «تقریع»؛ نه یقینیات).

صورت‌بندی استدلالی

- P_1 . قرآن درباره «أثیم» می‌گوید: «طعام او زقوم است» و به‌صورت طعن‌آمیز می‌گوید: «بچش که تویی عزیز و کریم».
 P_2 . حاجی کریم‌خان خود را در کتابش با همین الفاظ سه‌گانه وصف می‌کند: «أثیم، عزیز، کریم».
 P_3 . این الفاظ در قرآن در سیاق عذاب و نکوهش آمده‌اند، نه در سیاق کرامت و ستایش.
 P_4 . اگر کسی این صفات قرآنی را که در مقام نکوهش آمده‌اند به خود نسبت دهد، معنای آن نسبت دادن ذم به خویشتن است، ولو به‌ظاهر در قالب تواضع.
C: پس کسی که خود را «أثیم، عزیز، کریم» می‌خواند، درواقع طبق بیان محکم کتاب، خود را موضوع همان عذاب قرآنی قرار داده و نادانسته خود را مشمول طعن الهی معرفی کرده است.

بند ۲۱۰: شمول «کتابِ مبین» و نقد «اتباعِ سامری» به مثابه‌ی الگوی ضلالتِ تکرارشونده؛ لزوم تدبّر برای تمییز «موسی علم و عدل» از بدیل‌های جهل

"تفکر در آیه مبارکه نموده تا معنی "وَلَا رَظَبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" درست در لوح قلب ثبت شود. با وجود این جمعی معتقد او شده و از موسی علم و عدل اعراض نموده به سامریِ جهل تمسک جسته‌اند و از شمس معانی که در سماء لایزالی الهی مُشرق است معرض گشته‌اند و گانْ لم یکن انگشته‌اند."

Ponder the blessed verse, so that the meaning of the words "There is neither a thing green nor sere but it is noted in the unerring Book" may be imprinted upon the tablet of thy heart. Notwithstanding, a multitude bear him allegiance. They have rejected the Moses of knowledge and justice, and clung to the Sámirí of ignorance. They have turned away their eyes from the Daystar of truth which shineth in the divine and everlasting heaven, and have utterly ignored its splendor.

و گانْ لم یکن: گویا که هرگز شدنی نیست.

"وَلَا رَظَبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" یعنی: «و هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی مبین است». قسمتی از آیه ی ۵۹ سوره انعام است به این مضمون که: و هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتاب مبینی است. کل آیه چنین است: "وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتٍ الْأَرْضِ وَلَا رَظَبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" به این مضمون که: و کلیدهای غیب نزد اوست و هیچ کس جز او آن را نمی‌داند، و آنچه در خشکی و دریاست می‌داند و هیچ برگی نمی‌افتد مگر آنکه آن را می‌داند، و هیچ دانه‌ای در تاریکیهای زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتاب مبینی است.

جنس استدلال/قیاس:

تفسیر تاویلی-هرمنوتیکی از «وَلَا رَظَبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (شمول هدایت/بیان)؛ قیاس تمثیلی/تیپولوژیک: «موسی/سامری» به عنوان دو تیپ دائمی (حق/باطل) در تاریخ ظهورها؛ شرطی ارشادی (وسیله-غایت): اگر تدبّر درست در «کتاب مبین» شود ⇒ انصراف از «سامری جهل» و اقبال به «موسی عدل» لازم می‌آید.

موادّ قضایا:

- P₁ = مقبولات نقلی (شمول «کتاب مبین»).
- P₂ = مقبولات/قصص قرآنی (تیپولوژی موسی/سامری).
- P₃ = اصل روشی تدبّر (امر قرآنی به تدبّر).
- C = حکم ارشادی-نقدانه (ترکِ ظاهرگرایی/هوای نفس).

صورت بندی منطقی

- P₁. خداوند فرموده است که همه چیز (چه تر و چه خشک) در «کتاب مبین» موجود است (انعام: ۵۹).
- P₂. بنابراین، هر علمی، از جمله معرفت دینی، در نهایت باید در ارتباط با آن «کتاب مبین» معنا یابد و مشروعیت یابد.
- P₃. مظاهر الهی (مانند حضرت موسی یا پیامبر اسلام یا مظاهر بعدی) تجلّی آن «کتاب مبین» هستند، زیرا علم الهی از آنان صادر می‌گردد و آنان مأمور به تعلیم حق‌اند.
- P₄. با این حال، برخی مردم از این «موسی علم و عدل» روی برتافته، و به «سامری جهل» تمسک جسته‌اند.
- P₅. سامری در قرآن نماد فردی است که گوساله زرین (باطل مزور) را به جای خدا علم می‌کند؛ او مصداق جعل دین با هوای نفس و انحراف است.
- C: پس کسانی که از مظهر حقیقی علم الهی اعراض کرده و به مدعیان جاهل گرویده‌اند، در واقع از کتاب مبین خارج شده‌اند و گرفتار وهم و ضلالت گشته‌اند، گرچه به ظاهر دین‌ورزند.

بند ۲۱۱: انحصارِ «لآلِی علمِ ربّانی» به «معدنِ الهی» و ابتدای رویشِ «علومِ احدیه» بر قابلیت/طهارتِ قلب (= «البَلَدُ الطَّيِّبُ»؛ ناکامی منابع غیرالهی (= «الَّذِي خَبُثَ») در تولید ثمره معرفتی

"باری ای برادر من، لثالی علم ربّانی جز از معدن الهی بدست نیاید و رائحه ریحان معنوی جز از گلزار حقیقی استشمام نشود و گل های علوم احدیه جز از مدینه قلوب صافیه نروید. "و الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا

O my brother! A divine Mine only can yield the gems of divine knowledge, and the fragrance of the mystic Flower can be inhaled only in the ideal Garden, and the lilies of ancient wisdom can blossom nowhere except in the city of a stainless heart. "In a rich soil, its plants spring forth abundantly by permission of its Lord, and in that soil which is bad, they spring forth but scantily."

"و الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا."

سوره اعراف آیه پنجاه و هشت: و زمین پاک است که گیاهش به اذن پروردگارش بیرون می آید، و زمینی که ناپاک است، جز گیاهی اندک و بی سود از آن بیرون نمی آید.

جنس استدلال/قیاس:

تمثیل طبیعی-تیپولوژیک (زمین پاک/ناپاک → قلب مصفی/مغبر).

قیاس شرطی وسیله-غایت: اگر قلب «طیب» باشد ⇒ رویش معرفت به «إِذْنِ رَبِّ» حاصل؛ وگرنه ⇒ «نَكِدًا» (بی ثمر/کم ثمر).

تفسیر تاویلی آیه برای صورت بندی معیارِ قابلیت (استعداد) در تحصیل علم قدسی.

موادّ قضایا:

مقبولات نقلی: Q 7:58 (قاعده «بلد طیب/خبث» به مثابه معیارِ قابلیت)؛ مؤید به Q 26:89 («قلب سلیم») و Q 91:9 («قد أفلح من رزّاه»).

حدسیات معرفت شناختی/ارسطویی: اصل «عَلَّتِ قابلی/استعداد» برای افاضه صورت/علم (تقریب مفهومی).

صورت بندی منطقی صوری

- P₁. علوم ربّانی و حقایق الهی تنها از منابع اصیل و الهی سرچشمه می گیرند (معدن الهی، گلزار حقیقی، مدینه قلوب صافیه).
- P₂. آنچه از منابع غیرالهی یا نفوس خبیثه صادر شود، ثمره ای ناپایدار، ناتمام و ناپاک دارد.
- P₃. قرآن کریم نیز تأکید دارد که تنها "بلد طیب" است که نبات خود را به اذن رب می رویند.
- C. بنابراین، دریافت معرفت حقیقی، وابسته به طهارت قلب و اتصال به منبع وحی الهی است.

صورت بندی شرطی

اگر معرفت از منبع الهی و قلب پاک صادر شود،

آنگاه ثمره ای آن معرفت ربّانی و علوم قدسیه خواهد بود.

اگر معرفت از منبع خبیث و ناپاک برخیزد،

آنگاه ثمره ای آن یا نارس، ناپایدار، یا انکارآمیز خواهد بود، چنان که قرآن فرموده: "وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا." [الأعراف:

[۵۸

بند ۲۱۲: ضرورت رجوع به «أهل الذكر» برای حلّ معضلات الهی و کفایت ناپذیری «علوم اکتسابی» در ادراک «تغنیات ورقاء هوّیه» (بیانات مظهري قدسی)

"و چون مفهوم گشت که تغنیات ورقاء هوّیه را احدی ادراک ننماید آلا اهلش لهذا بر هر نفسی لازم و واجب است که مشکلات مسائل الهیه و معضلات اشارات مطالع قدسیّه را بر صاحبان افئده منیره و حاملان اسرار احدیه عرضه دارد تا به تأییدات ربّانی و افاضات الهی حلّ مسائل شود نه به تأییدات علوم اکتسابی. "فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.""

Inasmuch as it hath been clearly shown that only those who are initiated into the divine mysteries can comprehend the melodies uttered by the Bird of Heaven, it is therefore incumbent upon every one to seek enlightenment from the illumined in heart and from the Treasuries of divine mysteries regarding the intricacies of God's Faith and the abstruse allusions in the utterances of the Daysprings of Holiness. Thus will these mysteries be unraveled, not by the aid of acquired learning, but solely through the assistance of God and the outpourings of His grace. "Ask ye, therefore, of them that have the custody of the Scriptures, if ye know it not."

ورقاء هوّیه: مظاهر مقدسه الهی

"فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ."

سوره انبیاء آیه هفت است به این مضمون که : از اهل ذکر سوال کنید اگر شما نمیدانید.
مراد از اهل ذکر، علمای اهل کتابی هستند که دارای قلبی پاک بوده و معنای آثار و اسرار آن را دریافته اند.

صورتبندی منطقی

- P1. تغنیات ورقاء هوّیه (نغمه‌های معنوی صادر از حضرت الهی) را تنها اهلش — یعنی صاحبان افئده منیره و اهل ذکر — می‌توانند ادراک کنند.
- P2. مسائل الهی و اشارات مطالع قدسیّه، از سنخ نغمه‌های ورقاء هوّیه‌اند و لذا فراتر از فهم عقل اکتسابی‌اند.
- P3. تأییدات الهی و افاضات ربّانی تنها از طریق اهل ذکر به نفوس دیگر افاضه می‌شود.
- P4. عقل اکتسابی (یعنی عقل حاصل از مطالعه ظاهری و تعلیم عرفی) در حلّ مسائل و معضلات الهی قاصر است. (نقل از قرآن: "فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"، نحل: ۴۳)
- C: پس، بر هر فردی لازم و واجب است که در فهم مسائل الهی به اهل ذکر و صاحبان افئده منیره رجوع کند، نه به رأی و تفسیر شخصی یا عقل اکتسابی خود.

تحلیل معرفتی و عرفانی

۱. ورقاء هوّیه: تعبیری رمزی است از حقیقت الهی که نغمه‌های قدسی می‌سراید. در عرفان اسلامی، ورقاء (قمری یا فاخته) نماد جان عاشق است که نغمه‌هایی از عالم قدس سر می‌دهد؛ هوّیه نیز در اینجا به عنوان مقام هویت غیبیه الهی آمده است. ترکیب آن دو، نغمه‌هایی از حضرت الهی در مرتبه غیبی است.
 ۲. اهل ذکر: در تفاسیر باطنی، اهل ذکر منحصر در اولیاء و انبیاء و مظاهر الهی است؛ کسانی که حامل «ذکر» یا خود محل ظهور آن‌اند. رجوع به ایشان، عین رجوع به وحی و نور است.
 ۳. تضاد علم اکتسابی و تأیید ربّانی: در این فقره، تفکیکی بنیادین میان علم اکتسابی (حاصل استدلال و مشق) و علم لدنی (حاصل افاضه مستقیم الهی) طرح شده است. راه فهم اشارات الهی، نه از طریق تحلیل فلسفی یا ظاهر متن، بلکه با رجوع به مقام ولایت و اهل ذکر ممکن است. این موضع، نزدیک به دیدگاه‌های سهروردی در «علم حضوری» و ابن عربی در «علم لدنی» است.
- حضرت بهاء الله در این فقره، به‌وضوح مرجعیت عقل متصل به وحی را بر عقل اکتسابی مقدم می‌دارند. حقیقت دین و معانی باطنی کلمات الهی، تنها از طریق اتصال با اهل ذکر و اهل الله ممکن‌الادراک است. تفاسیر شخصی و متکی بر علوم ظاهری، بدون تأیید ربّانی، در فهم معانی الهی گمراه‌کننده‌اند.

بند ۲۱۳: دستورالعمل سلوک معرفتی: تطهیر قلب از «غبارِ علوم اکتسابی/اشاراتِ نفسانی»، تعطیلِ حبّ/بُغضِ مُمیل/مُنَفَّر، توکل و انقطاع، ترکِ کِبَر، صبر و «صَمَت»؛ خطرِ زیان به مثابه «نار»

"و لیکن ای برادر من، شخص مجاهد که اراده نمود قدم طلب و سلوک در سبیل معرفت سلطانِ قِدَم گذارد باید در بدایت امر قلب را که محلّ ظهور و بروز تجلّی اسرار غیبی الهی است از جمیع غبارات تیره علوم اکتسابی و اشارات مظاهر شیطانی پاک و منزّه فرماید و صدر را که سریر ورود و جلوس محبّت محبوب ازلی است لطیف و نظیف نماید. و همچنین دل را از علاقه آب و گل یعنی از جمیع نقوش شبّحیه و صور ظلیّه مقدّس گرداند به قسمی که آثار حبّ و بغض در قلب نماند که مبدا آن حبّ او را به جهتی بی دلیل میل دهد و یا بغض او را از جهتی منع نماید. چنانچه الیوم اکثری به این دو وجه، از وجه باقی و حضرت معانی باز مانده‌اند و بی شبان در صحراهای ضلالت و نسیان می چرند. و باید در کلّ حین توکل به حقّ نماید و از خلق اعراض کند و از عالم تراب منقطع شود و بگسلد و به ربّ الارباب در بندد. و نفس خود را بر احدی ترجیح ندهد و افتخار و استکبار را از لوح قلب بشوید و به صبر و اصطبار

دل بندد و صمت را شعار خود نماید و از تکلم بی فائده احتراز کند. چه زیان ناری است افسرده و کثرت بیان سمّی است هلاک کننده. نار ظاهری اجساد را محترق نماید و نار لسان ارواح و افنده را بگدازد. اثر آن نار به ساعتی فانی شود و اثر این نار به قرنی باقی ماند."

But, O my brother, when a true seeker determineth to take the step of search in the path leading to the knowledge of the Ancient of Days, he must, before all else, cleanse and purify his heart, which is the seat of the revelation of the inner mysteries of God, from the obscuring dust of all acquired knowledge, and the allusions of the embodiments of satanic fancy. He must purge his breast, which is the sanctuary of the abiding love of the Beloved, of every defilement, and sanctify his soul from all that pertaineth to water and clay, from all shadowy and ephemeral attachments. He must so cleanse his heart that no remnant of either love or hate may linger therein, lest that love blindly incline him to error, or that hate repel him away from the truth. Even as thou dost witness in this day how most of the people, because of such love and hate, are bereft of the immortal Face, have strayed far from the Embodiments of the divine mysteries, and, shepherdless, are roaming through the wilderness of oblivion and error. That seeker must at all times put his trust in God, must renounce the peoples of the earth, detach himself from the world of dust, and cleave unto Him Who is the Lord of Lords. He must never seek to exalt himself above anyone, must wash away from the tablet of his heart every trace of pride and vainglory, must cling unto patience and resignation, observe silence, and refrain from idle talk. For the tongue is a smoldering fire, and excess of speech a deadly poison. Material fire consumeth the body, whereas the fire of the tongue devoureth both heart and soul. The force of the former lasteth but for a time, whilst the effects of the latter endure a century.

شبّحیه: موهوم، بی اصل

صور ظلیّه: صورتهای پوشیده شده، نامفهوم

شبان: چوپان

نسیان: فراموش کردن، از یاد بردن

بگسلد: پاره کند

صَمَت: سکوت

محترق: آتش گرفته و سوزان

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی وسیله-غایت (اخلاقی-عملی): اگر غایت ادراک تجلّیات الهی است ⇒ باید ابزار/شرائط (تزکیه قلب، رفع حبّ/بغض، توکل، صمت...) تحصیل شود؛ وگرنه غایت محقق نمی‌شود.

استنادِ نقلی تأسیسی (قرآن/حدیث) برای هر قید؛
قیاس نقضی بر سوگیری: بقاءِ حب/بغض ⇒ میل/منع بی دلیل ⇒ کُزفهمی حقیقت.

صورت‌بندی فشرده:

- P₁ قابلیت محلّ شرط افاضه است: «إِلَّا مَنْ أَى اللّٰهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ»؛ «قد أفلح من زكّاه». ⇒ باید قلب از غبار تعلّقات/علومِ رسومی صیقل شود.
- P₂ سوگیری عاطفی ادراک را می‌کُزد: «لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا...»؛ نیز «ولا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ» ⇒ رفعِ حب/بُغضِ غیرمستند.
- P₃ توکل/انقطاع قاعده سلوک است: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهُ».
- P₄ ترکِ کبر/افتخار: «إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ»؛ «ولا تُصَعِّرْ خَدَّكَ... ولا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا».
- P₅ صمت/ترک لغو شرط حفظِ قلب: «الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ»؛ «وَإِذَا مَرَّو بِاللَّغْوِ مَرَّو كِرَامًا». حدیث: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ». ⇒ «نارِ لسان» افنده را می‌سوزاند؛ پس صمت شعارِ سالک است.
- C غایت (= ادراکِ «تجلیِ اسرارِ غیبی») تنها با ترکیبِ تزکیهٔ درونی + انضباطِ گفتار/رفتار حاصل می‌شود؛ بقاءِ تعلّقات و کثرةٔ بیان، حجاب و «نار» اند.

موادّ قضایا (طبقه‌بندی):

- P₁ = مقبولاتِ نقلی/اصولِ قابلیت؛
- P₂ = مسلماتِ اخلاقِ عرفی + نصّ قرآنی دربارهٔ سوگیری؛
- P₃–P₅ = مقبولاتِ نقلی (قرآن/حدیث)؛
- نتیجه = حکمِ عملی سلوکی (شرائطِ لازم برای معرفت).

صورت‌بندی منطقی

- P₁. قلب انسان محلّ ظهور و تجلیِ اسرارِ غیبی الهی است.
- P₂. تجلیِ اسرارِ الهی تنها در قلبی ممکن است که از غباراتِ علومِ اکتسابی و اشاراتِ مظاهرِ شیطانی پاک شده باشد.
- P₃. صدر انسان (سینه‌ی باطنی) سریر و تخت ورودِ محبتِ محبوبِ ازلی است، مشروط بر اینکه لطیف و نظیف باشد.
- P₄. دل باید از تعلق به «آب و گل» (یعنی جهانِ طبیعت و صورِ خیالی و ظلّی) مقدس گردد.
- P₅. آثارِ حبّ و بغض (عاطفه‌های شخصی و پیش‌داوری‌های نفسانی) مانعِ معرفت‌اند، زیرا حبّ ممکن است میل بی‌دلیل ایجاد کند و بغض ممکن است مانعِ ادراک شود.
- P₆. اکثریتِ مردم به سببِ حبّ و بغض از حضرتِ معانی بازمانده‌اند و در ضلالت‌اند.
- P₇. مجاهد راهِ حقیقت باید:
به حق توکل کند.
از خلق اعراض کند.
از عالمِ تراب (دنیا) منقطع شود.
نفسِ خود را بر هیچ‌کس ترجیح ندهد.
از افتخار و استکبارِ قلب را بشوید.
صبر و صمت را اختیار کند.
از تکلم بی‌فایده دوری نماید.
- P₈. زبانِ آتش است و افراط در سخن‌گویی، سُمی است که ارواح را فاسد می‌سازد؛ آتشِ ظاهرِ بدن را می‌سوزاند، ولی آتشِ زبان، روان را تباہ می‌کند و اثرش قرونِ طولانی باقی می‌ماند.
- C: بنابراین، هر مجاهدی که بخواهد در طریقِ معرفتِ الهی گام نهد، باید قلب، صدر، و دل خود را از تمامِ تعلّقاتِ نفسانی، علومِ اکتسابی، حبّ و بغضِ شخصی، و خودبینی پاک سازد، و با توکل، صبر، صمت، و انقطاعِ کامل از غیرالله، آماده‌ی تجلیِ اسرارِ الهی گردد.

"قلب را که محلّ ظهور و بروز تجلّی اسرار غیبی الهی است از جمیع عبارات تیره علوم اکتسابی و اشارات مظاهر شیطانی پاک و منزّه فرماید"

حضرت بهالله همچنین در کلمات مکنونه نیز میفرمایند: از لسان رحمن سلسبیل معانی بنوش و از مشرق بیان سبحان اشراق انوار شمس تبیان من غیر ستر و کتمان مشاهده نما * تخمهای حکمت لدنیم را در ارض طاهر قلب بیفشان و بآب یقین آیش ده تا سنبلات علم و حکمت من سر سبز از بلده طیبّه انبات نماید *

همچنین میفرمایند: (ای پسر خاک) جمیع آنچه در آسمانها و زمین است برای تو مقرّر داشتم مگر قلوب را که محلّ نزول تجلّی جمال و اجلال خود معین فرمودم * و تو منزل و محلّ مرا بغیر من گذاشتی چنانچه در هر زمان که ظهور قدس من آهنگ مکان خود نمود غیر خود را یافت اغیار دید و لا مکان بحرم جانان شتافت * و مع ذلک ستر نمودم و سرّ نگشودم و خجلت ترا نپسندیدم *

دل را از علاقه آب و گل یعنی از جمیع نقوش شبحیه و صور ظلّیه مقدّس گرداند

(ای پسران من) ترسم که از نغمه ورقاء فیض نبرده بدیار فنا راجع شوید و جمال گل ندیده بآب و گل باز گردید *

(ای پسر روح) هر طیری را نظر بر آشیان است و هر بلبلی را مقصود جمال گل مگر طیور افنده عباد که بتراب فانی قانع شده از آشیان باقی دور مانده اند و بیگهای بعد توجه نموده از گُل های قرب محروم گشته اند * زهی حیرت و حسرت و افسوس و دریغ که بابریقی از امواج رفیق اعلی گذشته اند و از افق ابهی دور مانده اند

باید در کلّ حین توکل به حقّ نماید

"أَصْلُ كُلِّ الْخَيْرِ هُوَ الْإِعْتِمَادُ عَلَى اللَّهِ وَالْإِنْقِيَادُ لِأَمْرِهِ وَالرِّضَاءُ بِمَرَضَاتِهِ" (اَوَّلُ لَوْحِ رُؤُوسِ يََا أَصْلُ كُلِّ

الْخَيْرِ بَرَابَرِ خَطِّ جَنَابِ زَيْنِ الْمُقَرَّبِينَ)

"رَأْسُ التَّوَكُّلِ هُوَ اقْتِرَافُ الْعَبْدِ وَ اكْتِسَابُهُ فِي الدُّنْيَا وَ اعْتِصَامُهُ بِاللَّهِ وَ انْحِصَارُ النَّظَرِ إِلَى فَضْلِ مَوْلَاهُ . إِذْ إِلَيْهِ يَرْجِعُ أُمُورُ الْعَالَمِ

فِي مُنْقَلَبِهِ وَ مَثْوِيهِ" (لَوْحِ رُؤُوسِ يََا أَصْلُ كُلِّ الْخَيْرِ)

"تَوَكَّلُوا فِي كُلِّ الْأُمُورِ عَلَى اللَّهِ رَبِّكُمْ وَ رَبِّ آبَائِكُمْ . إِنَّهُ يَسْمَعُ وَ يَرَى وَ هُوَ الْمُقْتَدِرُ الْقَدِيرُ" (ص ٤٠٢ ج ٣ امر و خلق)

بند ۲۱۴: منشور سلوک عملی برای وصول معرفت: ترکِ غیبت، قناعت، مصاحبتِ اهلِ انقطاع، ذکرِ اسحار، سوزاندنِ غفلت به محبت، احسان و رعایتِ حیوان، اصلِ زین، عفوِ خاطیان، و پرهیز از داوری دربارهٔ عاقبت؛ غایت: «فنايِ ما سوی» در برابرِ حق

"و غیبت را ضلالت شمرد و به آن عرصه هرگز قدم نگذارد، زیرا غیبت سراج منیر قلب را خاموش نماید و حیات دل را بمیراند. به قلیل قانع باشد و از طلب کثیر فارغ. مصاحبت منقطعین را غنیمت شمارد و عزلت از متمسکین و متکبرین را نعمت شمرد. در اسحار به اذکار مشغول شود و به تمام همّت و اقتدار در طلب آن نگار کوشد. غفلت را به نار حبّ و ذکر بسوزاند و از ما سوی الله چون برق درگذرد. و بر بی نصیبان نصیب بخشد و از محرومان عطا و احسان دریغ ندارد. رعایت حیوان را منظور نماید تا چه رسد به انسان و اهل بیان. و از جانان جان دریغ ندارد و از شماتت خلق از حقّ احتراز نجوید. و آنچه برای خود نمی پسندد برای غیر نپسندد و نگوید آنچه را وفا نکند. و از خاطیان در کمال استیلاء درگذرد و طلب مغفرت نماید. و بر عاصیان قلم عفو درکشد و به حقارت ننگرد زیرا حسن خاتمه مجهول است. ای بسا عاصی که در حین موت به جوهر ایمان موفّق شود و خمر بقا چشد و به ملأ اعلی شتابد و بسا مطیع و مؤمن که در وقت ارتقای روح تقلیب شود و به اسفل درکات نیران مقرّ یابد. باری، مقصود از جمیع این بیانات متقنه و اشارات محکمه آن است که سالک و طالب باید جز خدا را فنا داند و غیر معبود را معدوم شمرد."

That seeker should also regard backbiting as grievous error, and keep himself aloof from its dominion, inasmuch as backbiting quencheth the light of the heart, and extinguisheth the life of the soul. He should be content with little, and be freed from all inordinate desire. He should treasure the companionship of those that have renounced the world, and regard avoidance of boastful and worldly people a precious benefit. At the dawn of every day he should commune with God, and with all his soul persevere in the quest of his Beloved. He should consume every wayward thought with the flame of His loving mention, and, with the swiftness of lightning, pass by all else save Him. He should succor the dispossessed, and never withhold his favor from the destitute. He should show kindness to animals, how much more unto his fellowman, to him who is endowed with the power of utterance. He should not hesitate to offer up his life for his Beloved, nor allow the censure of the people to turn him away from the Truth. He should not wish for others that which he doth not wish for himself, nor promise that which he doth not fulfill. With all his heart should the seeker avoid fellowship with evildoers, and pray for the remission of their sins. He should forgive the sinful, and never despise his low estate, for none knoweth what his own end shall be. How often hath a sinner, at the hour of death, attained to the essence of faith, and, quaffing the immortal draft, hath taken his flight unto the celestial Concourse. And how often hath a devout believer, at the hour of his soul's ascension, been so changed as to fall into the nethermost fire. Our purpose in revealing these convincing and weighty utterances is to impress upon the seeker that he should regard all else beside God as transient, and count all things save Him, Who is the Object of all adoration, as utter nothingness.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی وسیله-غایت (practical syllogism): اگر غایت، وصول به معرفت/قرب است ⇒ باید این آداب/قیود را تحصیل کرد؛ وگرنه ادراکِ «تجلی» محجوب می‌شود.
 قیاس نقضی بر سوگیری: بقاء حب/بُغض نفسانی ⇒ میل/منع بی دلیل ⇒ کژفهمی حقیقت.
 استنادِ نقلی تأسیسی (قرآن/حدیث) برای هر قید؛ ضمیمهٔ حدس‌های تربیتی-عرفانی (تجربهٔ سلوکی).

صورت‌بندی منطقی و اخلاقی

- P1. غیبت سراج قلب را خاموش می‌کند و جان را می‌میراند.
C1. پس سالک باید از غیبت به کلی اجتناب ورزد.
P2. قناعت به اندک سبب آرامش درون و آزادی از حرص است.
C2. طالب حقیقت باید به اندک قانع و از طلب کثیر فارغ باشد.
P3. همراهی با اهل انقطاع باعث تأثیر معنوی و ارتقاء روحی می‌شود؛
C3. مصاحبت با منقطعین غنیمت، و دوری از متکبرین نعمت است.
P4. ذکر و دعا در سحرگاه باعث صفای قلب و نزدیکی به محبوب است.
C4. پس سالک باید در اسحار به ذکر خدا مشغول باشد و با تمام همت، محبوب را طلب کند.
P5. غفلت مانع قرب به خداست و تنها با آتش ذکر و محبت می‌سوزد.
C5. پس طالب باید غفلت را به نار حب و ذکر نابود کند و از «ما سیوی الله» چون برق بگذرد.
P6. احسان به محرومان و عفو از خاطیان، تجلی رحمت الهی در وجود انسان است.
C6. پس سالک باید بر محرومان بخشنده، و بر خاطیان آمرزنده باشد.
P7. کرامت انسانی شامل حیوانات هم می‌شود، چه رسد به انسان و اهل بیان.
C7. پس رعایت حیوان لازم، و احسان به انسان واجب‌تر است.
P8. حسن عاقبت معلوم نیست و درگاه الهی بر توبه‌کنندگان گشوده است.
C8. پس نباید به گنه‌کاران به چشم تحقیر نگریست و باید برای همه عفو طلبید.
P9. اساس همه‌ی این بیانات، اصل فناست: جز خدا هیچ چیز واقعی و باقی نیست.
C9. پس سالک باید غیر خدا را فانی، و غیر معبود را معدوم بشمارد.

غیبت سراج منیر قلب را خاموش نماید

در کلمات مکنونه ی فارسی می‌فرمایند: "ای مهاجران لسان مخصوص ذکر من است بغیبت می‌لائید و اگر نفس ناری غلبه نماید بذکر عیوب خود مشغول شوید نه بغیبت خلق من زیرا که هر کدام از شما بنفُس خود ابصر و اعرفید از نفوس عباد من". (ق ۶۶ کلمات مبارکه مکنونه)

حضرت به‌الله در کلمات مکنونه ی عربی در خصوص غیبت و افتراء می‌فرمایند: "يَا ابْنَ الْإِنْسَانِ لَا تَنْفُسُ بِخَطَايَا أَحَدٍ مَا دُمْتَ حَاطِئًا وَإِنْ تَفَعَّلَ بِغَيْرِ ذَلِكَ مُلْعُونٌ أَنْتَ وَأَنَا شَاهِدٌ بِذَلِكَ" (ق ۲۷ کلمات مبارکه مکنونه)

قلیل قانع باشد و از طلب کثیر فارغ

"يَا ابْنَ الْوُجُودِ لَا تَشْتَغِلْ بِالْأَنْفِيَّةِ لِأَنَّ النَّارَ نَمْتَجِنُ الذَّهَبَ وَبِالذَّهَبِ نَمْتَجِنُ الْعِبَادَ".

"دنیا نمایشی است بی حقیقت و نیستی است بصورت هستی آراسته. دل باو مبندید و از پروردگار خود مگسلید و مباحثید از غفلت کنندگان. برآستی می‌گویم که مثل دنیا مثل سرابیست که بصورت آب نماید و صاحبان عطش در طلبش جهد بلیغ نمایند و چون باو رسند بی بهره و بی نصیب مانند و یا بصورت معشوقی که از جان و روح عاری مانده و عاشق چون بدو رسد لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مشاهده نماید و جز تعب زیاد و حسرت حاصلی نیابد". (لوح مبارک احمد بلسان فارسی - ص ۱۲۸ دریای دانش)

مصاحبت منقطعین را غنیمت شمارد

"ای پسر ارض اگر مرا خواهی جز مرا مخواه و اگر اراده جمال داری چشم از عالمیان بردار زیرا که اراده من و غیر من چون آب و آتش در یک دل و قلب ننگند"

"مقصود از انقطاع، انقطاع نفس از ما سوی الله است یعنی ارتقاء بمقامی جوید که هیچ شیء از اشیاء از آنچه در ما بین سموات و ارض مشهود است او را از حق منع ننماید یعنی حب شیء و اشتغال بآن او را از حب الهی و اشتغال بذکر او محجوب ننماید". (ص ۳۴۹ مجموعه الواح حضرت بهاء‌الله)

در اسحار به اذکار مشغول شود

"أَنْ أَقْبَلَ إِلَى اللَّهِ بِقَلْبٍ ظَاهِرٍ وَنَفْسٍ زَكِيَّةٍ وَلِسَانٍ صَادِقٍ وَبَصَرٍ مُقَدَّسٍ ثُمَّ ادْعُوهُ فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ إِنَّهُ مُعِينٌ مَنْ أَقْبَلَ إِلَيْهِ"

ص ۲۱ ج ۴ امر و خلق)

"هیچ حالتی مثل حالت مناجات نیست . قلوب صافی را منجذب نماید و نفوس مقدسه را انتباه و روحانیت عجیبی بخشد". (ص ۳۰۸ ج ۲ بدائع الآثار)

غفلت را به نار حبّ و ذکر بسوزانند

" باید مدعی محبت الهی الیوم بجمع شئون از دوش ممتاز باشد . قبول امر و اعتراف بحق محض ادعا نبوده و نیست چنانچه جمیع ناس الیوم مدعی این مقامند وَلَکِنْ لِّسَانُ الْعَظَمَةِ یَشْهَدُ بِکَذِبِهِمْ وَ افْتِرَائِهِمْ وَ غُرُورِهِمْ وَ غَفْلَتِهِمْ وَ خِیَانَتِهِمْ . ای دوستان خالصاً لله حرکت نمائید و لِوَجْهِ الله تکلّم کنید . کلمه ای که لله از سماء قلب حرکت نماید و از افق لسان اشراق کند البتّه مؤثر خواهد بود . از تأثیرات اعمال غافل نباشید لَعَمْرُ الله اگر نفسی به تأثیرات اعمال و اقوال طیبّه و خبیثه مطلع شود ابدأً بهیچ مکروهی التفات ننماید و جز خیر محض و معروف صرف از او ظاهر نشود " . (ص ۹-۲۸ فضائل اخلاق)

و بر بی نصیبان نصیب بخشد و از محرومان عطا و احسان دریغ ندارد

(ای پسران تراب) اغنیا را از ناله سحرگهی فقرا اخبار کنید که مبادا از غفلت بهلاکت افتند و از سدره دولت بی نصیب مانند * الکرم و الجود من خصالی فهنیئاً لمن تزین بخصالی

رعایت حیوان را منظور نماید تا چه رسد به انسان و اهل بیان

" احتبای الهی باید نه تنها بانسان رأفت و رحمت داشته باشند بلکه باید بجمیع ذی روح نهایت مهربانی نمایند زیرا حیوان با انسان در احساسات جسمانی و روح حیوانی مشترک است ولی انسان ملتفت این حقیقت نیست گمان مینماید که احساس حصر در انسانست لهذا ظلم بحیوان میکند اما بحقیقت چه فرقی در میان احساسات جسمانی است؟ احساس واحد است خواه اذیت بانسان کنی و خواه اذیت بحیوان ابدأً فرقی ندارد بلکه اذیت بحیوان ضررش بیشتر است زیرا انسان زبان دارد شکوه نماید آه و ناله کند و اگر صدمه باو رسد بحکومت مراجعه کند حکومت دفع تعدی کند. ولی حیوان بیچاره زبان بسته است نه شکوه نماید و نه بشکایت بحکومت مقتدر است اگر هزار جفا از انسان به بیند نه لساناً مدافعه تواند و نه عدالۀ دادخواهی کند. پس باید ملاحظه حیوان را بسیار داشت و بیشتر از انسان رحم نمود. اطفال را از صغر سنّ نوعی باید تربیت نمائید که بینهایت بحیوان رؤف و مهربان باشند. اگر حیوانی مریض است در علاج او کوشند، اگر گرسنه است اطعام نمایند، اگر تشنه است سیراب کنند، اگر خسته است در راحتش بکوشند. انسان اکثر گناهکارند و حیوان بیگناه البتّه بیگناهانرا مرحمت بیشتر باید کرد مهربانی بیشتر باید نمود مگر حیوانات مودیه را مثل گرگ خونخوار مثل مار گزنده و سایر حیوانات مودیه چه که رحم باینها ظلم بانسان و حیوانات دیگر است. مثلاً اگر گرگی را رأفت و مهربانی نمائی این ظلم بگوسفند است یک گله گوسفند را از میان بردارد. کلب عقور را اگر فرصت دهی هزار حیوان و انسانرا سبب هلاکت شود. پس رأفت بحیوان درنیده ظلم بحیوان مظلومه است لهذا باید چاره آنرا نمود. ولکن بحیوانات مبارکه باید بینهایت مهربانی نمود هر چه بیشتر بهتر و این رأفت و مهربانی از اساس ملکوت الهی است این مسئله را بسیار منظور دارید و علیکم البهاء الابهی. " (مکاتیب سوّم صفحه ۲۱۱)

و آنچه برای خود نمی پسندد برای غیر پسندد

حضرت امیر میفرمایند: فأحبّ لغيرك ما تحبّ لنفسك و اگر له ما تکره لها. یعنی: آنچه که برای خود دوست می داری، برای دیگران هم دوست بدار و آنچه برای خود نمی پسندی، برای دیگران هم می پسند. " وسائل وصول به حُسن خاتمه این است که باید از عَجَب و کِبَر احتراز نمود و خود پسندی را مبعوض دانست و در جمیع اوقات شرمسار بود و از هواجس نفس و هوی بیزار و از اهل فتور و غرور در کنار و ثابت برعهد و میثاق وَ عَلَیْکُمُ الْبَہَاءُ الْأَبْہٰی ع " . (ص ۲۷۱ ج ۵ مائده آسمانی ط ۱۲۹ بدیع)

از خاطیان در کمال استیلاء در گذرد

"هر ظلمی که از ظالمی ظاهر شد او را بنفس حقّ واگذارید . عدل الهی مهیمن و محیط است " (ص ۳ - ۱۵۲ ج ۷ آثار قلم اعلی)

"با یکدیگر در کمال رحمت و محبت و رأفت سلوک نمائید اگر خلاقی از نفسی صادر شود عفو فرمائید . با کمال حبّ او را متذکر دارید. سخت مگیرید و بر یکدیگر تکبر و عُجب نکنید" .

طلب مغفرت

و بر عاصیان قلم عفو در کشد و به حقارت ننگرد زیرا حسن خاتمه مجهول است

"بشارت نهم باید عاصی در حالتی که از غیرالله خود را فارغ و آزاد مشاهده نماید طلب مغفرت و آمرزش کند. نزد عباد اظهار خطایا و معاصی جائز نه چه که سبب و علت آمرزش و عفو الهی نبوده و نیست و همچنین این اقرار نزد خلق سبب حقارت و ذلت است و حقّ جلّ جلاله ذلت عباد خود را دوست ندارد إِنَّهُ هُوَ الْمُشْفِقُ الْكَرِيمُ...."

حضرت عبدالبهاء میفرماید: "مانباید خود را بیسندیم بلکه سایرین را بهتر بدانیم حتّی نفوسی که مؤمن نیستند زیرا حسن خاتمه مجهول است. چه بسیار نفوسی که حال مؤمن نیستند و روزی بیاید که ایمان آورند و مصدر خدمات عظیمه شوند و چه بسیار نفوسی که حال ایمان دارند ولی در آخر حیات غافل ازحقّ گردند . ماها باید هر نفسی را بر خود ترجیح دهیم و اعظم و اشرف و اکمل ببینیم ولی بمجّرد اینکه خود را از دیگران ممتاز ببینیم از طریق نجات و فلاح دور شده ایم."

جز خدا را فنا داند و غیر معبود را معدوم شمرد

"از مقتضای عبودیت خلوص نیت و فنا و محویت است." (ص ۱۶۷ ج ۸ مکاتیب حضرت عبدالبهاء)

"اگر تقرب الهی خواهید از جمیع اشیاء منقطع شوید و از آلائش دنیای فانی پاک و مقدّس گردید" (ص ۳۲۰ ج ۱ بدائع الآثار)

"لحظات عین رحمانیت منعطف بنفوسی است که در عالم هستی جز محویت و نیستی در سبیل الهی ندارند" (ص ۳۶ ج ۴ مکاتیب)

"باید مشیت به ماشاءالله متّصل شود و اراده ات دراراده او فانی گردد یعنی ارادةالله را مُراد خود دانید و مشیة الله را مقصود خود شمرد این بسی واضحست که احوال کلّ لدی العرش مشهود و معلوم است و لازال ظرفش باحتبایش ناظر بوده و خواهد بود" (ص ۴۷ ج ۸ مائده آسمانی)

بند ۲۱۵: تحقّق «مجاهد» حقیقی پس از احراز شروط سلوک و ترتّب وعده هدایت («لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا») بر «جهاد فی الله»

"و این شرایط از صفات عالین و سجدیه روحانیین است که در شرایط مجاهدین و مشی سالکین در مناہج علم الیقین ذکر یافت. و بعد از تحقّق این مقامات برای سالک فارغ و طالب صادق، لفظ مجاهد درباره او صادق می آید. و چون به عمل "و الذین جاهدوا فینا" مؤید شد البتّه به بشارت "لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" مستبشر خواهد شد."

These are among the attributes of the exalted, and constitute the hallmark of the spiritually minded. They have already been mentioned in connection with the requirements of the wayfarers that tread the Path of Positive Knowledge. When the detached wayfarer and sincere seeker hath fulfilled these essential conditions, then and only then can he be called a true seeker. Whensoever he hath fulfilled the conditions implied in the verse: "Whoso maketh efforts for us," he shall enjoy the blessing conferred by the words: "In Our ways shall we assuredly guide him."

سجدیه: خوی، طبیعت
مناہج: منهجها، راهها، طریقهها، طرق
علم الیقین: توضیحش در شرح بند ۴۴ آمده است

"و الذین جاهدوا فینا"

سوره عنکبوت، آیه ۶۹ است به این مضمون: کسانی که در راه ما کوشیده اند.
"لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا"

همان: به یقین راه های خود را بر آنان مینمایانیم.
کل آیه به این شکل است: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ. یعنی کسانی که در راه ما کوشیده اند، به یقین راه های خود را بر آنان مینمایانیم و یقیناً خدا با نیکوکاران است.

جنس استدلال/قیاس:

شرطی وسیله-غایت (practical syllogism): اگر سالک، شروط تهذیب و آداب مجاهده را محقق کند ⇒ اطلاق «مجاهد» بر او صادق است ⇒ به مقتضای «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا... لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» هدایت اختصاصی مترتب می شود. اقترانی تعریفی/تحویلی: «مجاهد» = کسی که پس از تحقّق مقامات سلوکی، جهاد در خدا را بالفعل پیشه می کند، نه صرف دعوی.

استناد نقلی قطعی برای ضابطه هدایت (نص قرآنی) و تأییدهای قرآنی متناظر.

صورت بندی منطقی:

P₁ شروط پیش گفته سلوک (تزکیه قلب، ترک هوای حبّ/بغض، صمت، توکل، انقطاع، عفو، احسان...) قابلیت سالک را برای «جهاد فی الله» پدید می آورد.

P₂ پس از تحقّق این مقامات، اطلاق «مجاهد» بر سالک صدق موضوعی می یابد (نه اعتباری/ادّعایی).

P₃ نص: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» ⇒ هدایت سبیل اثر تعقی مجاهده الهی است (وعده الهی مشروط به تحقّق مجاهده).

C بنابراین، مجاهدت مُحَقَّق (= پس از تهیّه شروط) مستلزم هدایت مضاعف و گشایش «سبیل» است؛ و هر دعوی مجاهدت بدون آن شروط، فاقد مقتضی برای ترتّب هدایت موعود خواهد بود.

موادّ قضایا:

P₁ = مشهورات/مقبولات تربیتی متن (آداب سلوک به مثابه علل قابل)؛

P₂ = تعریف تحویلی «مجاهد» (تعریف به لوازم محقق)؛

P₃ = مقبول نقلی قطعی (قرآن ۲۹:۶۹)؛

نتیجه = حکم ارشادی-نقادانه در منطق عمل: وعده هدایت، بر «مجاهده محقق» مترتب است، نه بر صرف الفاظ.

بند ۲۱۶: دگرگونی وجودی سالک با افروختن «سراج طلب/محبت»؛ رفع شک و ظهور «حیات تازه» به افاضه روحانی، گشوده شدن حواس نو، و سیر از علم‌الیقین → عین‌الیقین → حق‌الیقین در پرتو آیات آفاق و آنفس

"و چون سراج طلب و مجاهده و ذوق و شوق و عشق و وله و جذب و حب در قلب روشن شد و نسیم محبت از شطر احدیه وزید ظلمت ضلالت شک و ریب زائل شود و انوار علم و یقین همه ارکان وجود را احاطه نماید. در آن حین بشیر معنوی به بشارت روحانی از مدینه الهی چون صبح صادق طالع شود و قلب و نفس و روح را به صور معرفت از نوم غفلت بیدار نماید. و عنایات و تأییدات روح القدس صمدانی حیات تازه جدید مبذول دارد به قسمی که خود را صاحب چشم جدید و گوش بدیع و قلب و فؤاد تازه می بیند و رجوع به آیات واضحہ آفاقیه و خفیات مستوره انفسیه می نماید و به عین الله بدیعه در هر ذره بابی مفتوح مشاهده نماید برای وصول به مراتب عین‌الیقین و حق‌الیقین و نور‌الیقین، و در جمیع اشیاء اسرار تجلی وحدانیّه و آثار ظهور صمدانیّه ملاحظه کند."

Only when the lamp of search, of earnest striving, of longing desire, of passionate devotion, of fervid love, of rapture, and ecstasy, is kindled within the seeker's heart, and the breeze of His loving-kindness is wafted upon his soul, will the darkness of error be dispelled, the mists of doubts and misgivings be dissipated, and the lights of knowledge and certitude envelop his being. At that hour will the mystic Herald, bearing the joyful tidings of the Spirit, shine forth from the City of God resplendent as the morn, and, through the trumpet-blast of knowledge, will awaken the heart, the soul, and the spirit from the slumber of negligence. Then will the manifold favors and outpouring grace of the holy and everlasting Spirit confer such new life upon the seeker that he will find himself endowed with a new eye, a new ear, a new heart, and a new mind. He will contemplate the manifest signs of the universe, and will penetrate the hidden mysteries of the soul. Gazing with the eye of God, he will perceive within every atom a door that leadeth him to the stations of absolute certitude. He will discover in all things the mysteries of divine Revelation and the evidences of an everlasting manifestation.

بشیر معنوی: کتابه به مظهر ظهور است
نوم: خواب

جنس استدلال/قیاس:

شرطی وسیله-غایت (عملی): اگر «سراج طلب و محبت» در قلب برافروخته شود ⇒ ظلمات شک زایل و انوار یقین محیط می گردد.

اقترانی ترتبی با استناد نقلی: «مجاهده» ← هدایت خاص و افاضه روحانی؛ «هدایت» ← احیای قلب و پیدایش سمع/بصر باطنی؛ احیا ← کشف آیات آفاق و آنفس.

تمثیلی نور/ظلمات (نور محبت/ذکر در برابر ظلمت غفلت).

یادداشت روش شناختی: تعبیر «نور‌الیقین» اصطلاحی عرفانی پسافرآنی است؛ اما سه مرتبه قرآنی یقین (علم/عین/حق) صراحت نصی دارد.

صورت‌بندی منطقی:

(P₁) «مجاهده در خدا» مقتضی هدایت الهی است: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا».

(P₂) هدایت الهی با افاضه روحانی همراه می شود: «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ»؛ «نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُس» (اصل نزول/تأیید).

(P₃) اثر افاضه، احیای قلب و حواس باطنی است: «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ»؛ نیز «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ» (تبدیل بینش).

(P₄) قلب محیی به آیات آفاق و آنفس برمی گردد: «سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...»؛ و در هر ذره «تسبیح» می بیند: «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ».

(P5) این سیر، مراتب یقین را طی می‌کند: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ... ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ»؛ و غایت آن «حَقُّ الْيَقِينِ» است: «إِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ / إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ».

(C) بنابراین، بر افروختن محبت/ذکر و مجاهدۀ راستین، به افاضۀ روحانی می‌انجامد که حیات معرفتی نو، «حواسّ تازه»، و رویت آیات الهی در آفاق و آنفس را ممکن می‌کند؛ سالک بدین نحو از علم‌الیقین به عین‌الیقین و سپس حقّ‌الیقین می‌رسد.

بازسازی منطقی و ساختار سلوک

- P1. اگر سراج (چراغ) طلب، مجاهده، ذوق، شوق، عشق، وله، جذب و حب در قلب مشتعل شود،
 - P2. و نسیم محبت از شطر احدیّه وزیدن گیرد،
 - P3. آنگاه ظلمت شک و ضلالت زدوده می‌شود،
 - P4. و انوار علم و یقین سراسر ارکان وجود را احاطه می‌کند،
 - P5. در این حالت، بشیر معنوی از مدینه‌ی الهی طلوع می‌کند،
 - P6. و قلب و روح و نفس را به صور معرفت از خواب غفلت بیدار می‌سازد،
 - P7. تأییدات روح‌القدس حیاتی جدید می‌بخشد،
 - P8. به گونه‌ای که انسان خود را دارای چشم، گوش، قلب و فؤاد تازه می‌یابد،
 - P9. و با این حیات تازه، به آیات آفاقیه و انفسیه رجوع می‌کند،
 - P10. و در هر ذره دری به سوی تجلّی الهی می‌بیند،
 - P11. و به مراتب عین‌الیقین، حق‌الیقین، و نور الیقین نائل می‌شود،
- C. پس سلوک حقیقی مستلزم اشتعال محبت الهی و تزکیه‌ی کامل درون است که انسان را به شهود تجلی وحدانیه در هر چیز می‌رساند.

در جمیع اشیاء اسرار تجلی وحدانیه و آثار ظهور صمدانیه ملاحظه کند

"همه چیز مخلوق خداوند است و به اراده‌ی او وجود می‌یابد. خالقیت او بدین معنی است که همه کائنات از او صدور یافته و در این سیر نزولی هر کدام در حدی واقف شده است. از این رو وجود هر چیزی فیضی است که از مبدأ رسیده است، و اگر این فیض منقطع شود وجود او به عدم باز میگردد. پس هر چیزی که هست، به همین سبب که هستی در اوست، نشانی از خدا دارد. به عبارت دیگر هستی یافتن یعنی بهره از خدا گرفتن. تاکید باید کرد که خدا به صورت اشیاء ظهور نمیکند و یا خود به قالب آنها در نمیاید. این قول که طائفه مجسمه (کسانی خدا را جسم و دارای اعضای جسمانی میدانند) یا بعضی از اصحاب وحدت وجود (منظور نوعی از وحدت وجود است که فرنگیان بدان Pantheisme میگویند، والا وحدت وجود با حفظ تنزیه و قول به ترتب و تشکیک ناصواب نیست) بدان قائلند با عقاید اهل بهاء منافات تام دارد..... خدا با اینکه مقدس از اشیاء است در جمیع آنها تجلی میکنند. برای اینکه فرق تجلی با ظهور و حلول روشن شود میتوان صدور فیض وجود را از مبدأ آن به تابش روشنائی خورشید بر اشیاء تمثیل کرد. خورشید همه چیز را روشن میدارد و بهره‌ای که از این روشنائی به زمین میرسد، و یا خود جلوه‌ای که نور شمس در اشیاء میکند، به اختلاف حدود و تفاوت مراتب است: در سنگ و خاک کمتر و در آینه‌ی تابناک بیشتر. اما صدور این نور از خورشید و تعلق آن به آینه بدین معنی نیست که خورشید به ذات خود در آینه فرود آید و عین وجود او از علو مقام خود تنزل جوید و در قالب آینه حلول نماید.... نجاری تخت میسازد، بهره‌ای از فکر او یا علم او یا ذوق او یا بهتر بگوئیم از نفس او می‌تراود، به صورتی مخصوص که مثلاً متناسب با ماده چوب باشد به این ماده تعلق میگیرد، بر اثر تعلق این فیض که از نفس نجار صادر شده است چوبی به صورت تخت در میاید. پس هستی تخت نشان از هستی نجار دارد و یا خود بهره‌ای است که از نفس نجار به چوب رسیده است. اما در این میان هرگز نمیتوان گفت که نفس نجار یا فکر او یا علم او نقصان گرفته و به صورت این تخت و اشیاء دیگری که ساخته‌ی اوست انحلال پذیرفته و یا ترک مقام خویش را در وجود نجار گفته و در این مصنوعات حلول یافته است.... به هر صورت اصل منظور این است که جهان از خداست، نه اینکه جهان خدا باشد یا خدا در جهان آید." دکتر داوودی، الوهیت و مظهریت صفحه ۱۰۷

حضرت به‌الله میفرمایند: " حکماء گفته‌اند بسیط الحقیقه کلّ الاشياء و ليس بشيء من الاشياء و في مقام آخر ان انوار بسیط الحقیقه تری فی کلّ الاشياء و این ببصر باصر و نظر ناظر منوط است ابصار حدیده در کلّ اشیاء آیات احدیه را مشاهده مینمایند چه که جمیع اشیاء مظاهر اسماء الهیه بوده و هستند و حقّ لم یزل و لا یزال مقدّس از صعود و نزول و حدود و اقتران و ارتباط بوده و خواهد بود و اشیاء در امکانه حدود موجود و مشهود چنانچه گفته‌اند لَمَّا كَانَ وجود الواجب

فی کمال القوة و الشّدة لو يجوز ينحل بوجودات غیر متناهیه ولكن لا يجوز فما انحل... "مائده آسمانی جلد هفت صفحه ۱۴۱، ایضاً لوح بسیط الحقیقه، مجموعه اقتدارات، صفحه ۱۰۶ و در ادامه میفرماید: "توحید شهودی آن است که در کلّ شیء آیات احدیه و ظهورات صمدانیه و تجلیات نور فردانیه مشاهده شود چنانچه در کتاب الهی نازل سربهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم در این مقام در کلّ شیء تجلیات آیات بسیط الحقیقه مشهود و هویدا مقصود حکیم این نبوده که حقّ منحل بوجودات نا متناهیة شده تعالی تعالی من ان ينحل بشیء او یحد بحد او یقترن بما فی الابداع لم یزل کان مقدّساً عن دونه و مزها عما سواه نشهد انه کان واحدا فی ذاته و واحدا فی صفاته و کلّ فی قبضة قدرته المهيمنة علی العالمین"

بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء من الاشیاء

جمله ی ارسطو است، که در اینجا حضرت بهالله بیان میدارند و البته ملاصدرا نیز در کتاب عرشیه خود این جمله را ذکر کرده است. حضرت بهاءالله نیز لوحی به نام بسیط الحقیقه نیز دارند. برای مطالعه بیشتر میتوان به کتاب "فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتهلین" جلد یک، فصل دهم، و جلد دو، فصل هفتم و نیز کتاب "مبدء آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام" رجوع کرد.

در قران و حدیث نیز به این مسئله اشاره شده است فرضاً در سوره اعراف آیه سوم میخوانیم: "فلما تجلی ربه للجبل. و حضرت امیر نیز میفرماید: "فَتَجَلَّى لِخَلْقِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ يَرَى" و همچنین در خطبه ی ۱۸۵ میفرماید: لَمْ تُحِطْ بِهِ الْاَوْهَامُ بَلْ تَجَلَّى لَهَا بِهَا وَ بِهَا إِمْتَنَعَ مِنْهَا (اوهام بر ذات او احاطه ندارد بلکه با آثار عظمت خود بر آنها تجلی کرده است و نشان داد که او را نمی توانند تصور کنند).

و در تفسیر علامه طباطبائی مینویسد: "عَنْ الْبَصَائِرِ عَنِ السِّيَارِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْفَارِسِيِّ وَغَيْرِهِ رَفَعُوهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْكُرُوبِيَّينَ قَوْمٌ مِنْ شِيعَتِنَا مِنَ الْخَلْقِ الْأَوَّلِ جَعَلَهُمُ اللَّهُ خَلْفَ الْعَرْشِ لَوْ قَسَمَ نُوْرُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ لَكَفَاهُمْ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أُنْ سَأَلَ رَبَّهُ مَا سَأَلَ أَمْرًا وَاحِدًا مِنَ الْكُرُوبِيِّينَ فَتَجَلَّى لِلْجَبَلِ فَجَعَلَهُ"

معنای ظهور و حلول با تجلی متفاوت است چرا که امیر المومنین در عین حال که این را فرمود میفرماید: کل ما یمتنع فیه یمتنع من صناعه. هرآنچه که در آفریده است در آفریننده نیست (توحید شیخ صدوق - ترجمه محمد علی سلطانی ص ۴۲)

و در همین مقام است که اهل بها نیز معتقدند: "حقّ را مقدّس از کلّ مشاهده کن اوست مجلّی بر کلّ و مقدّس از کلّ اصل معنی توحید اینست که حقّ وحده را مهیمین بر کلّ و مجلّی بر مرایای موجودات مشاهده نمائید کلّ را قائم به او و مستمد از او دانید اینست معنی توحید و مقصود از آن بعضی از متوهّمین باوهام خود جمیع اشیاء را شریک حق نموده اند و مع ذلک خود را اهل توحید شمرده اند لا و نفسه الحقّ آن نفوس اهل تقلید و تقیید و تحدید بوده و خواهند بود توحید آنست که یک را یک دانند و مقدّس از اعداد شمرند نه آنکه دو را یک دانند و جوهر توحید آنکه مطلع ظهور حقّ را با غیب منیع لا یدرک یک دانی باین معنی که افعال و اعمال و اوامر و نواهی او را از او دانی من غیر فصل و وصل و ذکر و اشاره اینست منتهی مقامات مراتب توحید طوبی لمن فاز به و کان من الرّاسخین ... " (حضرت بهالله، منتخبات آثار)

بند ۲۱۷: «شَمّ روحانی» و تمییز یقینی حق از باطل پس از افروختن سراج طلب/محبت؛ مدینه ایقان به مثابه موطنِ رؤیت آیات در آفاق و آنفس

"قسم به خدا که اگر سالک سبیل هدی و طالب معارج تقی به این مقام بلند اعلی واصل گردد راحه حق را از فرسنگ های بعیده استنشاق نماید و صبح نورانی هدایت را از مشرق کلّ شیء ادراک کند و هر ذره و هر شیء او را دلالت بر محبوب و مطلوب نماید و چنان ممیّز شود که حق را از باطل، چون شمس از ظلّ، فرق گذارد. مثلاً اگر نسیم حق از مشرق ابداع وزد و او در مغرب اختراع باشد البتّه استشمام کند. و همچنین جمیع آثار حق را از کلمات بدیعه و اعمال منیعه و افعال لمیعه، از افعال و اعمال و آثار ما سوی امتیاز دهد چنانچه اهل لؤلؤ، لؤلؤ را از حجر و انسان، ربیع را از خریف و حرارت را از برودت. و دماغ جان چون از زکام کون و امکان پاک شد البتّه راحه جانان را از منازل بعیده بیابد و از اثر آن راحه به مصر ایقان حضرت مّثان وارد شود و بدایع حکمت حضرت سبحانی را در آن شهر روحانی مشاهده کند و جمیع علوم مکنونه را از اطوار ورقه شجره آن مدینه استماع نماید و از تراب آن مدینه تسبیح و تقدیس ربّ الارباب به گوش ظاهر و باطن شنود و اسرار رجوع و ایاب را به چشم سر ملاحظه فرماید. چه ذکر نمایم از آثار و علامات و ظهورات و تجلّیات که به امر سلطان اسماء و صفات در آن مدینه مقدّر شده. بی آب رفع عطش نماید و بی نار حرارت محبّه الله بیفزاید. در هر گیاهی حکمت بالغه معنوی مستور است و بر شاخسار هر گل هزار بلبل ناطقه در جذب و شور. از لاله های بدیعی سرّ نار موسوی ظاهر و از نفحات قدسیّه اش نفخه روح القدس عیسوی باهر. بی ذهب غنا بخشد و بی فنا بقا عطا فرماید. در هر ورقش نعیمی مکنون و در هر غرفه اش صد هزار حکمت مخزون."

I swear by God! Were he that treadeth the path of guidance and seeketh to scale the heights of righteousness to attain unto this glorious and supreme station, he would inhale at a distance of a thousand leagues the fragrance of God, and would perceive the resplendent morn of a divine Guidance rising above the dayspring of all things. Each and every thing, however small, would be to him a revelation leading him to his Beloved, the Object of his quest. So great shall be the discernment of this seeker that he will discriminate between truth and falsehood even as he doth distinguish the sun from shadow. If in the uttermost corners of the East the sweet savors of God be wafted, he will assuredly recognize and inhale their fragrance, even though he be dwelling in the uttermost ends of the West. He will likewise clearly distinguish all the signs of God—His wondrous utterances, His great works, and mighty deeds—from the doings, words and ways of men, even as the jeweler who knoweth the gem from the stone, or the man who distinguisheth the spring from autumn and heat from cold. When the channel of the human soul is cleansed of all worldly and impeding attachments, it will unfailingly perceive the breath of the Beloved across immeasurable distances, and will, led by its perfume, attain and enter the City of Certitude. Therein he will discern the wonders of His ancient wisdom, and will perceive all the hidden teachings from the rustling leaves of the Tree—which flourisheth in that City. With both his inner and his outer ear he will hear from its dust the hymns of glory and praise ascending unto the Lord of Lords, and with his inner eye will he discover the mysteries of "return" and "revival." How unspeakably glorious are the signs, the tokens, the revelations, and splendors which He who is the King of names and attributes hath destined for that City! The attainment of this City quencheth thirst without water, and kindleth the love of God without fire. Within every blade of grass are enshrined the mysteries of an inscrutable wisdom, and upon every rosebush a myriad nightingales pour out, in blissful rapture, their melody. Its wondrous tulips unfold the mystery of the undying Fire in the Burning Bush, and its sweet savors of holiness breathe the perfume of the Messianic Spirit. It bestoweth wealth without gold, and conferreth immortality without death. In every leaf ineffable delights are treasured, and within every chamber unnumbered mysteries lie hidden.

ممیز: تمیز دهنده، جدا کننده
 لمیعه: بسیار درخشان
 لؤلؤ: مروارید، جمع لؤلؤ
 ربیع: بهار
 خریف: پائیز و خزان
 اطوار: انواع و اشکال

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی ارشادی (وسیله-غایت): اگر سراج طلب/محبت در قلب افروخته شود $\Rightarrow$ شک می‌زداید و قوه تمییز حق/باطل چون «شمس/ظل» حاصل می‌گردد.
 قیاس تمثیلی/نمادین تکرر مثال: «نسیم مشرق/مغرب»، «لؤلؤ/حجر»، «ربیع/خریف»، «حرارت/برودت»؛ تمثیل‌ها دلالت می‌کنند که حق، نشانه‌های محسوس ممتاز دارد.
 استدلالی/نشانه‌شناختی (از اثر به مؤثر): استشمام «رائحه جانان» و مشاهده «آثار و کلمات و افعال» $\Rightarrow$ کشف حضور حق و ورود به «مصر ایقان».
 حدسی/تجربی-عرفانی: توصیف «حیات تازه، گوش/چشم جدید» به منزله دگرگونی پدیداری ادراک (phenomenology of conversion)، نه برهان ارسطویی.

صورت‌بندی فشرده:

P₁ افروختن طلب/محبت و مجاهده، قوه ادراک نشانه‌های الهی را فعلیت می‌دهد.
 P₂ هر شیء/ذره واجد «آیت» است که سالک با بویایی معنوی و تمایزهای محسوس مانند لؤلؤ/حجر آن را بازمی‌شناسد.
 P₃ بازشناسی پیراسته از «زکام کون و مکان» سالک را به «مدینه ایقان» و رویت حکمت‌های مستور می‌رساند.
 C پس تمییز حق از باطل، ثمره تحقق سراج محبت و «حسن نشانه‌شناختی» است؛ آنگاه، آفاق و آنفس سراسر درگاه‌های «علم‌الیقین $\rightarrow$ عین‌الیقین $\rightarrow$ حق‌الیقین» می‌شوند.

مواد قضایا:

محسوسات/تجربیات (تمثیل‌های فیزیکی)، مشهورات (امتیاز لؤلؤ از حجر)، حدسیات عرفانی (رائحه معنوی/حیات تازه).

صورت‌بندی منطقی

P₁: اگر سالک از زواید «کون و امکان» (یعنی تعلقات ناسوتی) تطهیر گردد،
 P₂: آنگاه بوی حق (رائحه الهی) را حتی از فرسنگ‌ها درک می‌کند،
 P₃: و از هر شیء و ذره‌ای تجلی و دلالت بر محبوب و مطلوب مشاهده می‌نماید،
 P₄: چنین سالکی توان تمییز حق از باطل را چون شمس از ظل دارد،
 P₅: و آثار و افعال الهی را از افعال مخلوقات تشخیص می‌دهد،
 P₆: همچون اهل معرفت که لؤلؤ را از حجر، ربیع را از خریف، و حرارت را از برودت تمییز می‌دهند،
 P₇: چنین سالکی از اثر آن رائحه به «مصر ایقان» وارد می‌شود،
 P₈: و در آن مدینه روحانی حکمت‌های مکنونه، علوم لدنی، و اسرار رجعت و ایاب را درک می‌کند.
 C₁: بنابراین، لقاء با تجلیات الهی و معرفت شهودی به حق، تنها در سایه تطهیر باطن، ترک تعلقات، و فناء در مسیر هدایت میسر است.

ساختار شرطی

اگر نفس سالک از زکام کون و امکان (یعنی تعینات و تعلقات نفسانی) پاک شود،
 و اگر او به مقام قرب و تطهیر شهودی برسد،
 آنگاه رائحه حق را از فاصله‌های بعید درک می‌کند،
 و در نتیجه می‌تواند آثار حق را از غیر آن تمییز دهد،

و از آنجا به مدینه ایقان راه یابد،
و در آن مدینه به تجلیات علم، حکمت، و اسرار رجعت و معاد نایل شود،
و بنابراین به قرب لقاءالله و شهود عرفانی دست می یابد.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

این متن تصویری است از مسیر سلوک روحانی که در آن شهود حقیقت نه از طریق برهان، بلکه از راه تزکیه‌ی نفس، انفصال از تعینات وجودی، و پالایش جان از زکام کون و امکان ممکن می گردد.
حضرت بهاءالله در این بیان، عرفان را از صورت وحدت گرایی صوفیانه‌ی صرف خارج کرده و آن را در ساختار تجلیات تاریخی و ظهوری بازنویسی می کند. تجربه‌ی عرفانی نه فقط تجربه‌ی باطنی حضور در محضر محبوب، بلکه عبور از ادراک حسی به فهم رمزی جهان است. در این متن، عالم مادی همچون کتابی است که در هر ورقش نعیم، در هر شاخسارش بلبل، و در هر لاله‌اش سری نهفته است. این فهم، ریشه در سنتی دارد که در آن عالم خلق آیت خداست (cf. قرآن، ۵۳: ۴۱): «سَرِّیْهِمْ آیَاتٍ فِی الْأَفَاقِ وَفِی أَنْفُسِهِمْ».
نقطه‌ی اوج این تجربه، ورود به «مصر ایقان» است؛ مفهومی که هم‌زمان یادآور داستان یوسف در قرآن است و هم معنای رمزی رسیدن به یقین در معرفت الهی را دارد. سالک در این مقام از ظاهر به باطن، از نشان به نشان‌دهنده، و از کلمه به کلام حقیقی عبور می کند. در اینجا، ما با یک هرمنوتیک تمثیلی روبرو هستیم که به جای تلقی واژگان دینی به صورت متافیزیکی یا تاریخی صرف، آن‌ها را به مثابه رموز وجودی تجربیات روحانی بازخوانی می کند. «نار موسوی»، «نفخه عیسی»، «غنا بی‌ذهب»، و «بقا بی‌فنا» همگی نمادهایی از کیفیت قدسی حیات جدیدند که در اثر لقاء و تطهیر حاصل می شود.

ابداع

ابداع مصدر باب افعال از مادهٔ بَدَعَ، در لغت به چیزی گفته می شود که تازه و اول بوده؛ و گاهی گفته شده که ابداع، احداث چیزی است که مسبوق به خلق، ذکر و معرفت نباشد. بنابراین ابداع چیزی، به معنای اختراع آن بدون نمونه قبلی است.
وقتی در مورد خداوند استعمال می شود به معنای ایجاد چیزی بدون نیاز به آلت، ماده، زمان و مکان است، و این تنها به خداوند اختصاص دارد. ابداع به اخراج «اَیْس» (وجود)، از «لَیْس مطلق» بدون مسبوقیت به ماده و مدت، اطلاق شده و آن را تنها به موجودات مجرد اختصاص داده اند. بدیع بر وزن فعلیل به معنای فاعل (مُبدِع) از صفات خداوند متعال است، چرا که مخلوقات را بر اساس اراده خودش و بدون نمونه قبلی آفریده است. در قرآن این ماده دوبار در شکل «بدیع»، به معنی مُبدِع یا خالق و یک بار در شکل «ابتدعوا» و به معنی از خود ساختن به کار رفته است: ... بَدِیْعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... [بقره، آیه ۱۱۷].. وَزَهَابِیَّةٌ ابْتَدَعُوها... [حدید، آیه ۲۷]. پیامبر اکرم ابتدای آفرینش الهی را ابداعی و بدون الگوی پیشین معرفی کرده است چنانچه میفرمایند: «الحمد لله الذی کان فی ازلّیته وحداناً.. ابتداءً ما ابتدع وانشأ ما خلق علی غیر مثال کان سبق لشیء ممّا خلق» [التوحید، الشیخ الصدوق، ج ۱، ص ۴۵، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی] ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات، نمط پنجم را به بحث از «صنع و ابداع» اختصاص داده است. در تعریف فلسفی ابداع گفته شده است: «هو تأسیس الشیء لا عن شیء ولا بواسطة شیء»، [هستی از نظر فلسفه و عرفان، آشتیانی، سید جلال الدین] ابداع عبارت است از ایجاد شیء نه از شیء و نه به واسطه شیء. [رسائل، منطقیه فی الحدود و الرسوم، الاعسم، عبدالامیر، ص ۱۴۹]

به نظر ابن سینا، افعال به سه قسم تقسیم میشوند: ابداع، تکوین و احداث. اگر بین فعل و فاعل واسطه ای نباشد فعل را مبدع و فاعل را مبدع میگویند. و اگر ماده و آلت واسطه باشد فاعل را مكوّن و فعل را تکوین نامند و اگر واسطه زمان باشد فاعل را محدث و فعل را محدث خوانند. از میان اقسام سه گانه، ابداع به لحاظ مرتبه، برتر از هر دو و تکوین برتر از احداث است. و این علو رتبه در مقایسه با علت اولی است که مبدع هنوز به عالم ماده تنزل پیدا نکرده و هر موجودی که به لحاظ وجودی به علت العلل نزدیک باشد، به لحاظ رتبه نیز اشرف و برتر خواهد بود. به دلیل این که از جهت فعلیت وجودی تام و از شائبه ماده و قوه منزّه است. [شرح الاشارات و التنبیهات، الطوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (م/۶۷۲)، ج ۳، ص ۱۲۰] ایضاً [الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین الشیرازی، ج ۳، ص ۳۶۲]
یکی از براهینی که در این خصوص از سوی فلاسفه مطرح شده است برهان وحدت عالم است. به این معنا که اساساً آنچه از خداوند متعال صادر شده، شیء واحد است، (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ) [قمر/ آیه ۵۰] و کثرات عالم نیز منظوی در آن وحدت سعی است. و آن شیء واحد، به شخصه انسان کبیر است، لکن برای او دو اعتبار است: اعتبار اجمالی و اعتبار تفصیلی و تفاوت بین اجمال و تفصیل نیز به نحوه ادراک برمی گردد نه به تفاوت در مدرک، حال اگر مجموع عالم به لحاظ حقیقت

واحد آن لحاظ شود آشکار می‌شود که با یک صدور و جعل بسیط از خداوند صادر شده است. و اگر به معانی مفصل، یکی پس از دیگری نظر شود در این صورت ملاحظه می‌شود که اولین صادر از او اشرف اجزای عالم یکی پس از دیگری به ترتیب «الاشرف فالاشرف» تا پایین ترین مرتبه صورت گرفته است. بنابراین وقتی بیان می‌شود که مجعول اول از ناحیه خداوند شیء واحد بوده و آن «عقل اول» است، این به منزله آن است که صادر اول همان مجموع عالم است. البته باید توجه داشت که وحدت عالم یک نوع وحدت ویژه‌ای است که با واحد بودنش به تمام حرکات، حوادث و تجددات عالم و اجسام آن احاطه دارد. [الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین الشیرازی، ج ۷، ص ۱۱۷]

به عبارت دقیق تر، کثرتی که به ظاهر مشهود است در حقیقت اعتباری بوده و وحدت عالم حقیقی است، یعنی در نگاه اهل توحید، تحقق جمیع عوالم غیر متناهی و حقایق جمیع اشیاء از اول تا آخر اعتبارات و لحاظات آن وحدت حقه حقیقیه‌اند که همه مرایا و مظاهر، بلکه تجلیات و ظهورات و نشئات او هستند چنان که کریمه (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَهُوَ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ) [حدید/ آیه ۳] همین حقیقت را بیان می‌کند. حال که کثرات اعتباری است غایت قصوای سالکان، اسقاط اعتبارات و اضافات بوده و خروج از عالم پندار و اعتبار، به سوی حقیقت و دارالقرار است، و با توجه به این نظر بلند، جمیع کثرات، مبدعاتند چنان که مختار صدر المتألهین و هم مشریان اوست، و این نظریه، دقیق تر از دیدگاه جمهور فلاسفه است که عالم را به مکونات، مخترعات و مبدعات تقسیم کرده اند، حتی فوق نظریه شیخ رئیس در اشارات است که مُبَدَّع را منحصر در عقل اول دانسته است. [نصوص الحکم بر فصوص الحکم، حسن زاده آملی، ج ۱، ص ۱۶۶. ۱۶۸]

اختراع

در اصطلاح حُکماء اختراع مرحله دوم از مراحل سه گانه ایجاد است و آن فعلی است که مسبوق به ماده باشد ولی مسبوق به زمان نباشد بلکه سابق بر زمان باشد مانند منظومه شمسی که تا خورشید و ماه و ستارگان ایجاد نشوند و بحرکت نیایند، زمان یعنی سال و ماه و روز و اجزای دیگر زمان بوجود نمی‌آید.

عالم وجود که از حق صادر و به او راجع می‌گردد به دایره ای تشبیه گشته که به دو قوس یا دو نیم دایره تقسیم شده است. قوس اول که عبارت از صدور و نزول موجودات باشد ابداع است و قوس دوم که عبارت از صعود و رجوع آنها باشد اختراع است. با پایان یافتن نیم دایره قوس نزولی، نیم دایره قوس صعودی آغاز می‌شود و همچنان که پایان قوس نزول در عرفان، انسان بود، آغاز قوس صعود نیز انسان خواهد بود که از همین جهت به وی «باب الابواب منازل آخرت» گفته‌اند.

این مسیر صعودی، از جهتی شبیه مسیر نزولی است زیرا مراحل و عوالم واحد و همسانی را البته به صورت معکوس طی می‌کنند و همچنان که در قوس نزول پس از گذر از تعینات حقانی، عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده را در پیش داریم، در قوس صعود ابتدا وارد عالم مثال و در پی آن عالم عقل و پس از آن با تعین ثانی و در آخر به تعین اول می‌رسیم. اما در عین این شباهت، این دو مسیر عین هم نیستند چراکه از نظر عرفا تکرار در تجلی. که خود بحث مستقلی می‌طلبد وجود ندارد، و از همین روی حرکت حجتی ایجاد می‌شود به شکل خط مستقیم ترسیم نمی‌شود بلکه به شکل دوری و دایره‌ای ترسیم می‌شود و اساساً تعبیر از سیر نزولی و صعودی به قوس نزول و صعود، دقیقاً وجه همسانی و وجه مغایرت آن دو را تبیین می‌نماید.

[شرح فصوص الحکم قیصری، فص سلیمانی، ص ۳۵۹؛ نه‌ایة الحکمة، ص ۲۲؛ اسفار، ج ۱، ص ۳۵۳ و ج ۲، ص ۳۴۰. ۱ و ۳۵۸. ۹]

پایان قوس صعود همان جایی است که دایره وجودی از آنجا شروع شده است یعنی ابتدای قوس نزول پایان قوس صعود است زیرا "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" یعنی همچنان که حق تعالی مبدأ قوس نزول بود، مقصد و منتهای قوس صعود هم هست. "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمَلَأْصِقْهُ." [سوره انشقاق آیه ۲۰] "ای انسان همانا با رنج و زحمت به سوی پروردگارت روانی و (عاقبت) او را ملاقات خواهی نمود."

بند ۲۱۸: انسِ دائم «مجاهدِ منقطع» با «مدینهٔ ایقان»؛ اخذِ براهین از آیاتِ طبیعت (گل/بلبل/سنبل)؛ «تجدیدِ مدینه/ظهور» بر مدارِ سنت‌های دوری («رأسُ ألفِ سنةٍ... أزید أو أقلّ»).

"و مجاهدین فی الله بعد از انقطاع از ما سوی چنان به آن مدینه انس گیرند که آنی از آن منفک نشوند. دلائل قطعیه را از سنبل آن محفل شنوند و براهین واضحه را از جمال گل و نوای بلبل اخذ نمایند. و این مدینه در رأس هزار سنه او آزید او اقلّ تجدید شود و تزین یابد."

They that valiantly labor in quest of God's will, when once they have renounced all else but Him, will be so attached and wedded to that City that a moment's separation from it would to them be unthinkable. They will hearken unto infallible proofs from the Hyacinth of that assembly, and receive the surest testimonies from the beauty of its Rose and the melody of its Nightingale. Once in about a thousand years shall this City be renewed and readorned.

منفک: جدا

جنس استدلال/قیاس:

شرطی ارشادی (وسیله-غایت): اگر انقطاع از ما سوی حاصل شود $\Rightarrow$ انسِ مستمر با «مدینه» و اخذِ «دلائل قطعیه» از آیاتِ آفاق و آنفس. تمثیلی/تیپولوژیک: طبیعیات (سنبل/گل/بلبل) به مثابهٔ آیاتِ دالّ بر حقّ برای اهلِ انس. سنت‌شناسی دوری (تقریبی، نه تقویمی): «تجدید» در ادوارِ دراز با کششی زمانی («آزید او اقلّ»)، بر پایهٔ «یومٌ عند ربّک... کألف سنة».

صورت‌بندی فشرده:

P₁ انقطاع شرطِ اتصالِ ادراکی به «مدینهٔ الهی» است؛ در این حدّ، سالک «دلائل» را از هر نشانه می‌شنود (نه تنها از تقریر لفظی).
P₂ آیاتِ آفاق/آنفس در طبیعت و نفس، براهینِ واضح برای اهلِ یقین‌اند؛ از «جمالِ گل» و «نوای بلبل» تا هر ذره.
P₃ سنتِ تجدید: «مدینه» به نحوِ سنت، در ادوارِ دراز تجدید و تزین می‌شود؛ تعبیر «ألف سنة... آزید او اقلّ» نشانِ تقریبی/نمادین بودنِ مقیاس است، نه تقویم‌گذاریِ سخت.
C لذا مجاهدِ منقطع، از آیاتِ عالم دائماً «دلائل قطعیه» اخذ می‌کند و در افقِ سنتِ الهی، تجدیدِ ظهور/مدینه را در دوره‌های دراز انتظار و ادراک می‌نماید.

موادّ قضایا:

P₁ = حدسیاتِ سلوکی (تجربهٔ عرفانی انس)،

P₂ = مقبولاتِ نقلی (آیاتِ آفاق/آنفس)،

P₃ = نقلی/سنت‌شناختی با دلالتِ تقریبی بر «دور» (نه تاریخ‌گذاری جزئی).

بند ۲۱۹: تفسیر «مدینه» به منزله «کتابِ الهی هر عهد» (تورات/انجیل/فرقان/بیان/کتاب «من یبعثه الله»؛ لزوم مجاهده برای کشف «سُبُحاتِ جلال» و ارتزاق از «ارزاقِ مقدر» (= هدایت، علم، ایمان، ایقان) که در این مدائن مخزون است

"پس ای حبیب من، باید جهدی نمود تا به آن مدینه واصل شویم و به عنایت الهیه و تفقّدات ربّانیّه کشف سُبُحاتِ جلال نمائیم تا به استقامت تمام جان پُژمرده را در ره محبوب تازه نثار نمائیم و صد هزار عجز و نیاز آریم تا به آن فوز فائز شویم. و آن مدینه کتب الهیه است در هر عهدی. مثلاً در عهد موسی تورات بود و در زمن عیسی انجیل و در عهد محمّد رسول الله فرقان و در این عصر بیان و در عهد مَنْ یَبْعَثُهُ الله کتاب او که رجوع کلّ کتب به آن است و مهیمن است بر جمیع کتب. و در این مدائن، ارزاقِ مقدر است و نعم باقیه مقرر. غذای روحانی بخشد و نعمت قدمانی چشاند. بر اهل تجرید نعمت توحید عطا فرماید، بی نصیبان را نصیب کرم نماید و آوارگان صحرای جهل را کأس علم عنایت کند. و هدایت و عنایت و علم و معرفت و ایمان و ایقان کلّ من فی السّموات و الارض در این مدائن مکنون و مخزون گشته."

Wherefore, O my friend, it behooveth Us to exert the highest endeavor to attain unto that City, and, by the grace of God and His loving-kindness, rend asunder the "veils of glory"; so that, with inflexible steadfastness, we may sacrifice our drooping souls in the path of the New Beloved. We should with tearful eyes, fervently and repeatedly, implore Him to grant us the favor of that grace. That city is none other than the Word of God revealed in every age and dispensation. In the days of Moses it was the Pentateuch; in the days of Jesus the Gospel; in the days of Muhammad the Messenger of God the Qur'án; in this day the Bayán; and in the dispensation of Him Whom God will make manifest His own Book—the Book unto which all the Books of former Dispensations must needs be referred, the Book which standeth amongst them all transcendent and supreme. In these cities spiritual sustenance is bountifully provided, and incorruptible delights have been ordained. The food they bestow is the bread of heaven, and the Spirit they impart is God's imperishable blessing. Upon detached souls they bestow the gift of Unity, enrich the destitute, and offer the cup of knowledge unto them who wander in the wilderness of ignorance. All the guidance, the blessings, the learning, the understanding, the faith, and certitude, conferred upon all that is in heaven and on earth, are hidden and treasured within these Cities.

تفقّدات: با مهربانی و محبت احوال شخص غائی را پرسیدن

جنس استدلال/قیاس:

تاویل تیپولوژیک/متنی: «مدینه» ↔ «کتابِ نازلِ هر ظهور» (City-as-Scripture). قیاس شرطی وسیله-غایت: اگر قصد وصول به هدایت/ایقان داری ⇒ باید به «مدینه کتابِ الهی عصر» داخل شوی و «سُبُحاتِ جلال» را کشف کنی.

اقترازی حملی (سه حدی):

- P₁ «ارزاقِ روحانی» و «نعم قدمانی» در «مدائن الهی» نهفته است.
P₂ «مدائن الهی» در هر عهد همان «کتابِ نازل» است.
C «کتابِ نازلِ هر عهد» محلّ ارتزاقِ روحانی و تحقّق هدایت/ایقان است.

صورت‌بندی منطقی فشرده:

- P₁ سنّت وحیانی: در هر عصر «کتابِ مُبین» معیار هدایت همان عصر است (اصلی مرجعیتِ نصّ).
P₂ در قرآن، کتاب لاحق نسبت به سابق مُهْمِین (= نگهبان/داور/مصدّق برتر) است؛ پس «رجوع کتب» به «کتابِ مهیمن عصر» معقول است.

P₃) کارکرد کتاب: «هدی/رحمة/شفاء/بیانٌ لِکُلِّ شَیْءٍ»؛ یعنی «ارزاقِ مقدّر» برای سلوک در آن نهفته است. C) بنابراین، «مدینه» در این فقره = «کتابِ الهی عصر»؛ دخول در آن (= تدبّر و التزام به مقتضای وحی فعال) شرط وصول به علم/معرفت/ایمان/ایقان است؛ و در منطقِ بابی-بهائی، «بیان» در عصرِ باب و «کتاب من یبعثه الله» در ظهور بعدی، کارکردِ مهیم و محلّ «رجوع کتب» را می گیرند.

موادّ قضایا (بر مبنای تقسیم مواد در منطق اسلامی):

مقبولات/نقول قرآنی برای «مهیم» بودن و وصفِ کارکردی کتاب (P2-P3).
مصادراتِ نظامِ بابی-بهائی دربارهٔ «بیان» و «مَنْ یبعثه الله» (P1 به قرائتِ خاص).
حدسیّاتِ هرمنوتیکی در تمثیلِ «مدینه» به «کتاب» (پیوندِ اصطلاحیِ مدائن/ارزاق با نصّ).

صورت‌بندی منطقی

P₁: وصول به مدینه‌ی الهی (مدینه‌الکُتب) غایت سلوک روحانی است.
P₂: این وصول نیازمند جهد، استقامت، و نثار جان در راه محبوب است.
P₃: این مدینه در هر عهده‌ی به صورت کتابِ الهی ظاهر می‌گردد: تورات در عهد موسی، انجیل در عهد عیسی، فرقان در عهد محمد، بیان در عصر ظهور بابی، و کتاب ظهور بعدی که بر جمیع کتب مهیم است.
P₄: کتب الهی همان مدائن قدسی هستند که ارزاق معنوی و نعمت‌های باقی در آن‌ها مقدّر و مقزّر گشته است.
P₅: این کتب غذای روحانی می‌بخشند، معرفت و ایقان می‌آورند، و جهل را به علم و آوارگی را به هدایت بدل می‌کنند.
C₁: پس، شهود و معرفت حق و فوز به فوز اکبر جز از طریق دخول در این مدائن -یعنی کتب مقدسه‌ی هر ظهور- و تأمل در آن‌ها ممکن نیست.

ساختار شرطی

اگر سالک در پی وصول به مدینه‌ی الهی باشد،
و اگر این مدینه، همان کتاب مقدّس هر عصر باشد،
و اگر در این کتب، ارزاق روحانی و نعمت‌های الهی مستور باشد،
و اگر تنها از راه جهد، استقامت، و عجز و نیاز می‌توان وارد آن شد،
آنگاه شهود حق، علم، ایقان، و هدایت الهی تنها از مسیر تفکر و معرفت در این کتب حاصل می‌گردد،
و در نتیجه کسی که به این کتب ایمان نیاورد و از آن بهره نگیرد، از مدینه‌ی الهی و نعم باقیه محروم خواهد بود.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

در این متن، حضرت بهاءالله با بهره‌گیری از استعاره‌ی «مدینه»، نظامی تمثیلی برای کتاب و حیانی در هر عصر بنا می‌نهد. مدینه نه یک مکان فیزیکی، بلکه فضای معرفت و هدایت است، و ورود بدان به معنای دخول به شعور و حیانی آن عصر است. راین استعاره ریشه در قرآن دارد: «و کُذِّلَکَ أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا...» (۴۲:۵۲). روح وحی در قالب کتاب نازل می‌گردد، و این کتاب خود مدینه‌ای قدسی است که «ارزاق» و «نعم باقیه» در آن نهاده شده‌اند؛ همانند غذای روحانی در سنت کلیسای اولیه یا «مانا» در عرفان عبری.

در این بیان، نظریه‌ی کتاب و حیانی از دیدگاه بهائی تبیین می‌شود: کتاب در هر عصر، تجلی «مدینه الهی» است، و این مدینه، ظرف هدایت، علم، ایمان، ایقان، و هدیه‌های معنوی است. این نگاه برخلاف دیدگاه‌هایی است که کتاب را صرفاً متن تاریخی، یا منبع قانون شریعت می‌پندارند. بلکه در اینجا، کتاب الهی ظرف تجلیات مستمر حقیقت است. ریکور کتاب مقدس را نه صرفاً منبع آموزه‌های دینی، بلکه عرصه‌ای برای کشف افق‌های معنایی (horizons of meaning) می‌داند، که خواننده در آن مشارکت می‌کند. همین مشارکت تأویلی است که موجب به فعلیت رسیدن معنا و تحقق تجربه‌ی دینی می‌شود (Ricoeur, 1981). جمال قدم نیز تأکید دارد که باید به مدینه واصل شد، نه آنکه فقط درباره‌اش اندیشید؛ به بیان دیگر، معنا تنها در ورود وجودی به آن فعال می‌گردد. نکته‌ی برجسته‌ی دیگر، عنصر توالی و تکامل وحی است: تورات، انجیل، قرآن، بیان، و سپس کتاب ظهور بعدی. این نظریه از یک الهیات تاریخی دفاع می‌کند که وحی الهی را نه ایستا و خاتمه‌یافته، بلکه پویا، مستمر، و متکامل می‌داند. از این‌رو،

«کتاب» همیشه نو است و «مدینه» همواره قابل دخول برای طالب هدایت است. این نظریه در برابر الهیات سنتی "خاتمیت" قرار می‌گیرد و نظریه‌ی تجدد وحی را تبیین می‌کند. در نهایت، «کأس علم»، «نعمت قدمانی»، «غذای روحانی» و «نصیب کرم» همگی مفاهیمی رمزی هستند برای نشان دادن اینکه حقیقت دینی نه فقط در آموزه‌ها، بلکه در کیفیت روحانی و حیات‌بخش وحی ظهور می‌یابد.

مَنْ يَبْعَثُهُ اللَّهُ

کسی که خدا او را مبعوث می‌فرماید.

منظور همان حضرت من یظهر الله موعود کتاب بیان است که در آثار و الواح ایشان ذکر ایشان بسیار رفته است. و از این قسمت از این بند هم اولاً حضرت به‌الله مجدداً به ظهور خود خبر می‌دهند و ثانیاً معلوم می‌شود که کتاب ایقان بر خلاف رای برخی از اهل غرض پیش از اظهر امر علی نازل شده است.

در آثار بعدی حضرت به‌الله نیز از این لفظ استفاده شده است و واضح است که مراد خودشان است چنانچه می‌فرمایند: "تَاللَّهِ الْحَقُّ لَوْ أَحَدٌ يَتْلُو مَا نُزِّلَ مِنْ جَبْرُوتِ الْبَقَاءِ مِنْ جَمَالِ اللَّهِ الْعَلِيِّ الْأَبْهَى فَقَدْ يَبْعَثُهُ اللَّهُ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ عَلَى جَمَالِ الَّذِي يَسْتَضِيءُ مِنْ أَنْوَارِ وَجْهِهِ أَهْلُ مَلَأَ الْأَعْلَى ...".

بند ۲۲۰: «فرقان» به مثابه حصن هدایتی و مائده معرفتی: حفظ از «رمی شیاطین» و «رمح مخالفین» و ارتزاق از «ماء غیر آسن» معرفت و «خمر اسرار توحید»

"مثلاً فرقان از برای امت رسول حصن محکم بوده که در زمان او هر نفسی داخل او شد از رمی شیاطین و رمح مخالفین و ظنون مجتته و اشارات شرکته محفوظ ماند. و همچنین مرزوق شد به فواکه طیبه احدیه و اثمار علم شجره الهیه و از انهار ماء غیر آسن معرفت نوشید و خمر اسرار توحید و تفرید چشید."

For instance, the Qur'án was an impregnable stronghold unto the people of Muhammad. In His days, whosoever entered therein was shielded from the devilish assaults, the menacing darts, the soul-devouring doubts, and blasphemous whisperings of the enemy. Upon him was also bestowed a portion of the everlasting and goodly fruits—the fruits of wisdom from the divine Tree. To him was given to drink the incorruptible waters of the river of knowledge and to taste the wine of the mysteries of divine Unity.

رمی: تیر انداختن

رمح: نیزه

مُجْتَتِه: از بیخ کنده شده، از ریشه کنده شده، بی اعتبار

فواکه: میوه ها

ماء: آب

آسن: بد بود، گندیده

خمر: باده، ریحی، شراب، صهبا

جنس استدلال/قیاس:

تفسیر تاویلی-تیپولوژیک (قرآن = حصن/مائده) + قیاس شرطی ارشادی: اگر دخول در حصن فرقان $\Rightarrow$ امن از باطل و وسوسه؛ و اگر موانست با فرقان $\Rightarrow$ ارتزاق از معارف صافی.

صورت بندی موجز:

P₁ قرآن «هدایت»، «شفا»، و «محفوظ از باطل» است؛ تلاوت/التجاء به آن دفع وسوسه شیطان می کند. (Q 2:2؛ Q 17:82؛ Q 17:9؛ Q 41:42؛ Q 16:98)

P₂ تمثیل «أنهارٌ من ماءٍ غیر آسن... و خمرٍ لَذَّةٍ» (بهشت) الگوی رزق روحانی صافی است که در این سیاق به «معرفت/اسرار توحید» حمل مجازی می شود. (Q 47:15)

C) پس «فرقان» در عهد محمدی، حصن محکم حفظ از شبهه/شرک و هم زمان خوان رزق قدسی است: ورود در آن = عصمت از ظنون مجتته و سقایت از معارف طیبه احدیه.

صورت بندی منطقی

P₁: کتاب فرقان در زمان پیامبر اسلام حصن محکم و پناهگاه معنوی برای امت بوده است.

P₂: هر کسی که به این کتاب ایمان آورد و وارد حصن آن شد، از وسوسه های شیاطین، حملات مخالفان، ظنون باطل و اشارات شرکی در امان ماند.

P₃: چنین مؤمنی از میوه های علم الهی و فواکه طیبه احدیه بهره مند شد.

P₄: او همچنین از «ماء غیر آسن» معرفت نوشید، و از «خمر اسرار توحید و تفرید» چشید.

C₁: بنابراین، ورود وجودی و ایمانی به کتاب الهی نه فقط عامل حفاظت معنوی است، بلکه سرچشمه معرفت، توحید، و تجلیات حقیقت ربوبی نیز هست.

ساختار شرطی

اگر فرقان در زمان پیامبر، حصن معنوی امت بود،

و اگر ورود به این حصن موجب نجات از شیاطین، شبهات، و اشارات شرکی می شد،

و اگر این ورود معرفت، توحید، و میوه های الهی را در پی داشت،

پس ایمان به کتاب وحیانی هر عصر، نه فقط پناهگاهی از اغیار، بلکه سرچشمه علم و توحید برای مخلصان است.

نتیجتاً، انکار و بی اعتنایی به کتاب وحی معادل است با محرومیت از اسرار توحید و افتادن در شبهه ها و ظنون.

بند ۲۲۱: «فرقان» به مثابه حجت باقیه و مرجع تامّ شریعت برای امت محمدی تا «ظهور بدیع»؛ برتری معرفتی کتاب بر حدیث از حیث قطعیت ثبوت و عدم اختلاف

"چنانچه جمیع ما یحتاج آن امت از احکام دین و شریعت سید المرسلین در آن رضوان مبین موجود و معین گشته. و آن است حجت باقیه برای اهلش بعد از نقطه فرقان زیرا مسلم است حکم آن و محقق الوقوع است امر آن. و جمیع مأمور به اتباع آن بوده‌اند تا ظهور بدیع در سنه ستین. و آن است که طالبان را به رضوان وصال می‌رساند و مجاهدان و مهاجران را به سراق قرب فائز فرماید. دلیلی است محکم و حجتی است اعظم. و غیر آن را از روایات و کتب و احادیث این فخر نه زیرا حدیث و صاحبان حدیث، وجود و قولشان به حکم کتاب ثابت و محقق شده. و دیگر آنکه در احادیث اختلاف بسیار است و شبهه بی شمار."

All the things that people required in connection with the Revelation of Muhammad and His laws were to be found revealed and manifest in that Ridván of resplendent glory. That Book constitutes an abiding testimony to its people after Muhammad, inasmuch as its decrees are indisputable, and its promise unfailing. All have been enjoined to follow the precepts of that Book until "the year sixty"—the year of the advent of God's wondrous Manifestation. That Book is the Book which unfailingly leadeth the seeker unto the Ridván of the divine Presence, and causeth him that hath forsaken his country and is treading the seeker's path to enter the Tabernacle of everlasting reunion. Its guidance can never err, its testimony no other testimony can excel. All other traditions, all other books and records, are bereft of such distinction, inasmuch as both the traditions and they that have spoken them are confirmed and proven solely by the text of that Book. Moreover, the traditions themselves grievously differ, and their obscurities are manifold.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی زمانی (وسیله-غایت): اگر غرض، وصول به «رضوان وصال/سراق قرب» در عهد محمدی است ⇒ اتباع فرقان تا «سنه ستین» لازم.
 قیاس تفاضلی/اصولی: قرآن = قطعی الثبوت/مُهمین و «دلیل محکم/حجة اعظم»؛ حدیث غالباً ظنی الثبوت و محتمل اختلاف ⇒ مرتبه دلالتی/حجیتی فروتر.
 قیاس تبعیتی/تأسیس: حجیت سنت/حدیث تبعی است و به تأسیس قرآنی مرجعیت رسول قائم (ما آتاکم الرسول...؛ اطیعوا الله واطیعوا الرسول).

صورت‌بندی فشرده:

- P₁ «فرقان» برای امت، حصن محکم و مائده هدیاتی است و «بیان/هدی/رحمة/شفاء» برای جمیع مایحتاج شریعت دارد.
 P₂ از حیث اصول دلالت، قرآن قطعی الثبوت و «مُهمین» است؛ در برابر، حدیث جز متواتر- عموماً ظنی الثبوت و مظنه الاختلاف.
 P₃ خود حجیت سنت/حدیث به نص قرآن تأسیس شده است؛ پس مرجعیت آن تبعاً و در چارچوب موافقت کتاب است.
 P₄ نتیجه درون‌نظامی متن: پیروی امت از فرقان تا «ظهور بدیع در سنه ستین» مفروض است؛ آنگاه «کتاب عصر جدید» مرجع می‌شود.
 C بنابراین، فرقان حجت باقیه و دلیل محکم اهل خود است و از آن راه، طالبان به «رضوان وصال» و مجاهدان به «سراق قرب» می‌رسند؛ اتکای مستقل بر روایات- به سبب اختلاف و ظن- فاقد همان فخر/درجه حجیت است.

مواد قضایا (برحسب صناعات):

- P₁-P₃ = مقبولات نقلی/اصولی (قرآن + اصول فقه: قطعی/ظنی)؛
 P₄ = مصادرات نظام بانی-بهائی (دعوی «ظهور بدیع/سنه ستین»؛ برای ناظر برون‌نظام محتاج بینات تاریخی-دلالتی افزوده).

صورت‌بندی منطقی

- P₁: تمام آنچه امت پیامبر اسلام نیاز داشتند، در کتاب فرقان به صورت روشن و قطعی بیان شده است.
- P₂: پس از پیامبر، فرقان حجت باقی برای اهل آن امت است؛ زیرا حکم آن قطعی، و وقوع آن محقق است.
- P₃: تمامی مؤمنان مأمور به تبعیت از آن بودند تا زمان ظهور بدیع در سال ۱۲۶۰ هجری قمری.
- P₄: پیروی از این کتاب، اهل ایمان را به رضوان وصال و سرادق قرب می‌رساند.
- P₅: کتب و احادیث و روایات خارج از کتاب، فاقد این حجیت‌اند، چراکه:
- یا از نظر صدور به کتاب وابسته‌اند،
 - یا گرفتار اختلافات فراوان و منشأ شبهات‌اند.
- C₁: پس کتاب الهی هر ظهور، مرجع یقینی و حجت نهایی برای امت آن عصر است، در حالی که دیگر منابع نقلی فاقد اعتبار مستقل یا قطعی‌اند.

ساختار شرطی

اگر تمام نیازهای امت در کتاب فرقان بیان شده،
و اگر حکم و امر آن قطعی و وقوعش محقق است،
و اگر مؤمنان تا ظهور بدیع مأمور به تبعیت از آن بودند،
و اگر این کتاب طالبان را به وصال و مجاهدان را به قرب می‌رساند،
در حالی که احادیث دچار اختلاف و شبهه‌اند،
پس حجت الهی و دلیل محکم برای امت در دوران پیش از ظهور جدید، فقط فرقان است نه حدیث و روایت.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

در این فراز، حضرت بهاء‌الله به طرح نظریه‌ای الهیاتی-تاریخی درباره‌ی مرجع دینی در دوران فترت می‌پردازد. این نظریه مبتنی بر مفهومی از تسلسل حجت است: در هر عصر، حجت الهی یا در شخص نبی است یا در کتاب او. و در دوران بین دو ظهور، کتاب ظهور پیشین به مثابه مرجع کامل و بی‌بدیل تلقی می‌شود.

۱. جایگاه فرقان به مثابه حجت باقیه

در مقابل کثرت و اختلاف موجود در احادیث و روایات (که محصول فرآیند تاریخ‌مندی و حافظه‌ی جمعی‌اند)، فرقان به عنوان منبع اصیل، جامع، و خالی از شبهه معرفی می‌شود. این موضع، برخلاف سنت فقهی اهل حدیث و اصولیون امامیه است که معمولاً حدیث را با قرآن هم‌ارز می‌دانند یا در مواردی حتی آن را بر قرآن ترجیح می‌دهند. در اینجا، حضرت بهاء‌الله دقیقاً با همین دیدگاه مقابله می‌کند و قرآن را معیار قطعی قرار می‌دهد، چنان که می‌فرماید: «وجود و قولشان [یعنی صاحبان حدیث] به حکم کتاب ثابت و محقق شده.» بدین معنا که احادیث تنها در صورتی معتبرند که در چهارچوب معیار قرآنی تأیید شوند—و این یک اصل هرمنوتیکی در الهیات بهائی است.

۲. نفی حجیت حدیث به دلیل اختلاف و شبهه

اشاره به «اختلاف بسیار» و «شبهه بی‌شمار» در حدیث، یادآور سنت عقل‌گرای معتزلی و نیز اصلاح‌گرایی چون ابن رشد، غزالی در اواخر عمر، و بعدها اقبال لاهوری است، که نسبت به اعتبار مطلق سنت حدیثی موضع انتقادی داشته‌اند. حضرت بهاء‌الله نیز با نگاهی هرمنوتیکی، روایات را فاقد شفافیت و حیاتی می‌داند و تنها قرآن را به عنوان زبان روشن وحی معتبر می‌شمارد.

۳. انتقال حجیت در ظهور جدید

با تعیین «سنه ستین» (۱۲۶۰ هـ. ق/ ۱۸۴۴ م) به عنوان حد فاصل ظهور جدید، مفهومی از تغییر منبع معرفت دینی ترسیم می‌شود: پس از این سال، دیگر نه قرآن و نه حدیث، بلکه کتاب ظهور جدید (بیان) و سپس کتاب‌های او که «مهمین بر جمیع کتب» است، مرجع نهایی می‌شود. بدین ترتیب، مدل باطنی-تاریخی از سلسله مراتب وحی ترسیم می‌شود.

۴. هرمنوتیک قهقرایی در فهم کتب آسمانی

در الهیات بهائی، هر ظهور جدید، ظهور پیشین را هم تأیید می‌کند و هم تأویل. از این رو، قرآن در زمان خود حجت است، اما در پرتو ظهور جدید، معنا و تأویل نهایی آن آشکار می‌شود. این نکته به رویکردی می‌انجامد که آن را می‌توان هرمنوتیک قهقرایی (retroactive hermeneutics) نامید: ظهور بعدی، معنای حقیقی متون گذشته را روشن می‌سازد، چنان که حضرت بهاء‌الله تأکید می‌کند که رجوع کل کتب به کتاب من یبعثه‌الله خواهد بود.

منظور سنه شصت، یا همان سال ۱۲۶۰ است که حضرت اعلی اظهار امر فرمودند. شیخ احمد احسائی در بسیاری از آثار خود به تلویح بشارت داد به ظهور قائم مثلاً ایشان راوی روایت "و فی سنة الستین يظهر امره و يعلو ذكره" را در آثار خویش مندرج کرده و تصریح کرده که ظهور قائم موعود در سنه ی شصت است. (بنگرید به انتهای کتاب شرح الفوائد شیخ)

حدیث و صاحبان حدیث، وجود و قولشان به حکم کتاب ثابت و محقق شده

در اینجا حضرت به‌الله میفرمایند که ارجحیت با کتاب قرآن است، و آنچه که در کتاب نازل شده اصل است و حدیث، فرع بر کتاب است و حدیث تنها به این شرط مورد وثوق است که در موازات با حکم کتاب باشد. این در حالی است که نظر برخی از علماء غیر این مطلب است و روایت و حدیث را اصل گرفته اند و به همین جهت هم متمسک به بعضی از احادیث شده اند که با رای کتاب الله در تضاد و تعارض است. مثلاً برخی بنا به احادیث قائل به نقصان کتاب قرآن شده و بر این باور هستند که تقریباً ما یک سوم کتاب را در دست داریم و مابقی آن مفقود شده است. مثلاً در حدیث آمده است: "عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَقَدْ نَزَلَتْ آيَةُ الرَّجْمِ وَرِضَاعَةُ الْكَبِيرِ عَشْرًا وَلَقَدْ كَانَ فِي صَحِيفَةٍ تَحْتَ سَرِيرِي فَلَمَّا مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَشَاعَلْنَا بِمَوْتِهِ دَخَلَ دَاجِنٌ فَأَكَلَهَا..." "عایشه می گوید: آیه سنگسار و آیه شیردادن به بزرگسال زیر تخت من بود ولی زمانی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم وفات یافت و ما مشغول شدیم، بزی آمد و آن را خورد!! [سنن ابن ماجه ج ۶ ص ۷۲] و یا در حدیث دیگری آمده است که "إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَمَّا رَأَى غَدْرَ الصَّحَابَةِ وَقِلَّةَ وَفَائِهِمْ لَزِمَ بَيْتَهُ، وَأَقْبَلَ عَلَى الْقُرْآنِ...، فَلَمَّا جَمَعَهُ كُلُّهُ، وَكَتَبَهُ بِيَدِهِ، تَنَزَّلَهُ وَتَأَوَّلَهُ وَالنَّاسِخَ مِنْهُ وَالْمُنْسُوخَ، بَعَثَ إِلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ أَنْ أَخْرُجَ فَبَايَعَهُ، فَبَعَثَ إِلَيْهِ أَيْ مَشْغُولٌ فَقَدْ آلَيْتُ عَلَى نَفْسِي يَمِينًا لَا أَرْتَدِي بِرِءَاءِ إِلَّا لِلصَّلَاةِ حَتَّى أَوْلَفْتُ الْقُرْآنَ وَاجْمَعَهُ..." (هنگامی که امیرمومنان علی خیانت و بوفائی صحابها مشاهده کرد، خانه را ترک نگفت، به قرآن روی آورد، [و مشغول جمع آوری همه قرآن، و نوشتن آن با دست خود شد]... و هنگامی که تمام آن را جمع و آن را با دست خود نوشت و حتی تنزیل و تأویل و ناسخ و منسوخ آن را جمع آوری فرمود، در این هنگام، ابوبکر به سراغ امام فرستاد که از خانه بیرون آید و بیعت کند! او در پاسخ، پیغام فرستاد: من مشغولم، سوگند یاد کرده ام که عبا بر دوش نگیرم مگر برای نماز تا همه قرآن را گردآوری کنم... [بحار الانوار، جلد ۹۲، صفحه ۴۰] و بسیاری از این حدیث نیز به این نتیجه رسیده اند که نسخه ای که حضرت امیر نوشته بودند با مصحف عثمان متفاوت است. و یا در کتاب اصول کافی آمده است که حضرت امام حسین فرموده اند: "و إن عندنا لمصحف فاطمه عليه السلام و ما يدرېهم مامصحف فاطمة عليه السلام؟ قال: قلت: و ما مصحف فاطمة عليه السلام؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، و الله ما فيه من قرآنكم حرف واحد، قال: قلت: هذا والله العلم. قال: إنه لعلم و ما هو بذاك. این در حالی است که در قرآن میفرمایند: "إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ". یعنی: "ما قرآن را نازل کردیم و همانا ما نگهدار آنیم". و یا در حدیث میخوانیم که امام صادق علیه السلام می فرماید: "ما لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ" یعنی هر سخنی که با قرآن سازگار نباشد، بیهوده و باطل است.

بند ۲۲۲: «حَدِيثِ ثَقَلَيْنِ» (کتابُ الله و عترتی) به مثابه تثبیت مرجعیت «کتاب» به عنوان حجتِ باقیّه و دلیلِ اقوم؛ نسبتِ آن با تکرّر حدیث و قاعدهٔ تفاضلِ ادله در اصولِ فقه

"چنانچه نقطه فرقان در آخر امر فرمودند که "إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِترتی." با اینکه احادیث بسیار از منبع رسالت و معدن هدایت نازل شده بود با وجود این جز ذکر کتاب چیزی فرمودند و آن را سبب اعظم و دلیل اقوم برای طالبان مقرر فرمودند که هادی عباد باشد تا يومِ معاد."

Muhammad, Himself, as the end of His mission drew nigh, spoke these words: "Verily, I leave amongst you My twin weighty testimonies: The Book of God and My Family." Although many traditions had been revealed by that Source of Prophethood and Mine of divine Guidance, yet He mentioned only that Book, thereby appointing it as the mightiest instrument and surest testimony for the seekers; a guide for the people until the Day of Resurrection.

"إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِترتی."

من در بین شما دو چیز گرانقدر را امانت گذاشته ام کتاب خداوند و اهل بیتم را.
"انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی: کتاب الله فیہ الہدی والنور حبل ممدود من السماء الی الارض و عترتی اهل بیتی وان اللطیف الخیر قد اخبرنی انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض وانظروا کیف تخلفونی فیہما"

"من در میان شما دو امانت نفیس و گرانبها می گذارم یکی کتاب خدا قرآن و دیگری عترتم اهل بیت را. تا وقتی که از این دو تمسک جوید، هرگز گمراه نخواهید شد و این دو یادگار من هیچ گاه از هم جدا نمی شوند. تا کنار حوض کوثر بر من وارد شوند."

این حدیث را مسلم در صحیح و ترمذی در صحیح و ابن حنبل در مسند و ثعلبی نیشابوری در تفسیر و ابن مغازلی شافعی در مناقب و سمعانی در فضائل الصحابه و ابن حجر میثمی در صواعق و سایر علمای اهل سنت، همچنین محدثین شیعه به هشتاد و دو طریق با عبارات و صور گوناگون از رسول الله روایت کرده اند.

مثلاً در کتاب اصول کافی کلینی آمده است: "...إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ إِنْ أَخَذْتُمُ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا- كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَهْلُ بَيْتِي عِترتی أَنِيَا النَّاسُ اسْمَعُوا وَ قَدْ بَلَّغْتُ إِنْكُمْ سَرَدُونَ عَلَى الْحَوْضِ فَاسْأَلْكُمْ عَمَّا فَعَلْتُمْ فِي الثَّقَلَيْنِ وَ الثَّقَلَانِ كِتَابُ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ وَ أَهْلُ بَيْتِي..."

من در میان شما دو چیز باقی می گذارم که اگر آنها را دستاویز قرار دهید، هرگز گمراه نخواهید شد: کتاب خدا و عترتم که اهل بیتم هستند. ای مردم بشنوید! من به شما رساندم که شما در کنار حوض بر من وارد می شوید، پس من از شما درباره رفتارتان با این دو یادگار ارزشمند سؤال خواهم کرد، یعنی کتاب خدا و اهل بیتم.
و در سنن نسائی از صحاح سته اهل سنت، این حدیث را چنین نقل می کند: "... کأني قد دعيت فاجبت، اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر، كتاب الله و عترتی اهل بیتی، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فانهما لن يفترقا حتى یردا علی الحوض..." زمان وفات من نزدیک شده است. من در میان شما دو شیء گرانبها باقی می گذارم که یکی بزرگتر از دیگری است، کتاب خدا و عترتم که همان اهل بیت است. پس بنگرید که چگونه با آن دو رفتار می کنید که آن دو از هم جدا نمی شوند تا آنکه در کنار حوض بر من وارد شوند.

جنس استدلال/قیاس:

استنادِ نقلی مُعتبر (حدیثِ ثقلین به طریق «عترتی» در مصادر درجه اول) + قیاس استثنائی منفصل: اگر شارع در «آخر امر» دو ثقل را تعیین کرده و قدرِ مُتیقّن مشترک در جمیع طرق «کتابُ الله» است ⇒ «کتاب» حجتِ اعظم و دلیلِ اقوم هدایت تا يومِ معاد است؛ سایرِ نصوص (عترت/سنت) در شعاع آن فهم می شوند.
تفاضلِ اصولی: قرآن = قطعی الثبوت/مُهمین؛ احادیث (جز متواتر) غالباً ظنی الثبوت و محلّ اختلاف ⇒ در تعارض/ابهام، کتاب مقدّم است.

صورت بندی منطقی

P₁: پیامبر اسلام در واپسین ایام حیات خود حدیث ثقلین را بیان کرد: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابُ اللَّهِ وَ عِترتی.»
P₂: با آنکه احادیث بسیاری از منبع نبوت صادر شده بود، پیامبر فقط به ذکر کتاب خدا بسنده کرد و آن را علت هدایت معرفی نمود.

P₃: کتاب الهی در این روایت به عنوان سبب اعظم و دلیل اقوم برای طالبان حق معرفی شده است.

P₄: کارکرد این کتاب هدایت خلق است تا «یوم معاد».

C₁: بنابراین، در دستگاه نبوی، کتاب الهی مرجع نهایی هدایت است، و در مقایسه با احادیث، از اقتدار و حجیت برتر برخوردار است.

ساختار شرطی

اگر پیامبر در آخرین سخن خود تنها از کتاب الهی یاد کرده، و اگر با وجود کثرت احادیث، تنها کتاب را سبب اعظم و دلیل اقوم دانسته، و اگر کارکرد کتاب هدایت مردم تا روز قیامت است، پس کتاب، و نه حدیث، مرجع نهایی و دائمی هدایت دینی است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

حضرت بهاءالله با استناد به حدیث مشهور ثقلین، آن را نه در راستای تثبیت حجیت اهل بیت به معنای کلامی آن، بلکه در جهت تأکید بر حجیت کتاب الهی تفسیر می‌فرمایند. در این تأویل، محور اصلی هدایت نه شخص معین یا سلسله‌ای از حاملان سنت، بلکه کتاب مکتوب الهی است که برای همه‌ی اعصار هادی خلق است. این تأویل برخلاف قرائت شیعی از حدیث ثقلین است که با استناد به «عترتی» سعی در اثبات وصایت امامان دوازده‌گانه دارد. در مقابل، حضرت بهاءالله به روش خاص خود، بُعد کتابی و وحیانی این روایت را برجسته می‌کنند، و حدیث را به نفع تمرکز بر «کتاب» به مثابه ثقل اعظم تفسیر می‌نمایند.

اشاره به اینکه کتاب الهی «سبب اعظم» و «دلیل اقوم» برای هدایت طالبان است، نشان از نوعی فلسفه‌ی معرفت وحیانی دارد. در الهیات بهائی، کتاب نه فقط مجموعه‌ای از احکام یا اطلاعات دینی، بلکه منشأ نور، هدایت، و تحول در هستی انسان است.

با اینکه حضرت بهاءالله احادیث نبوی را در برخی مواضع تأیید و تأویل می‌فرمایند، در این متن، میان کثرت حدیث و وحدت کتاب، نوعی ترجیح قائل شده‌اند. تأکید بر اینکه «با وجود این جز ذکر کتاب چیزی نفرمودند» حاکی از یک موضع هرمنوتیکی است: وحی مکتوب بر سنت شفاهی تقدم دارد. این موضع، تداعی‌گر موضع معتزله در قرون اولیه‌ی اسلام است که در جدال با اهل حدیث، به عقل و قرآن تمسک می‌جستند.

عبارت «تا یوم معاد» در انتهای متن، حامل دو معناست: نخست، دلالت بر دوام و ثبات حجیت کتاب در دوره فترت، یعنی فاصله‌ی میان دو ظهور. دوم، تفسیر معنوی از یوم معاد که در متون پیشین تحلیل کردیم، یعنی روز ظهور الهی. بنابراین، کتاب ظهور پیشین، راهنمای هدایت است تا وقتی که ظهور جدید تحقق یابد و کتاب تازه‌ای نازل گردد.

بند ۲۲۳: «حصرِ حجت به کتاب» بر مبنای ثقلین با فرض «انقطاعِ عترت»؛ تحلیلِ صورتِ استدلال و نقدِ پیش‌فرض‌ها/بدیل‌ها

"حال به چشم انصاف و قلب طاهر و نفس زکیه ملاحظه فرمائید که در کتاب خدا که مسلم بین طرفین است از عامه و خاصه، چه را حجت برای معرفت عباد قرار فرموده. باید بنده و شما و کلّ من علی الارض به نور آن تمسک جست، حق را از باطل و ضلالت را از هدایت تمیز دهیم و فرق گذاریم. زیرا که حجت منحصر شد به دو، یکی کتاب و دیگر عترت. عترت که از میان رفته، پس منحصر شد به کتاب."

With unswerving vision, with pure heart, and sanctified spirit, consider attentively what God hath established as the testimony of guidance for His people in His Book, which is recognized as authentic by both the high and lowly. To this testimony we both, as well as all the peoples of the world, must cling, that through its light we may know and distinguish between truth and falsehood, guidance and error. Inasmuch as Muhammad hath confined His testimonies to His Book and to His Family, and whereas the latter hath passed away, there remaineth His Book only as His one testimony amongst the people.

نفس زکیه

به معنای خاص نفس زکیه شخصی است به نام محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن است و به دلیل اینکه خیلی عابد و زاهد و پاک می‌باشد در روایات به او لقب نفس زکیه داده شده است. بنا به روایات شیعه او پیام رسان امام غایب است، و پیش از ظهور قائم آل محمد به قتل میرسد. [مجلسی، ملا محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ هجری قمری، ج ۵۲، ص ۲۲۰ و ص ۳۰۷]

اما به معنای خاص نفس و جان پاک و طاهر مراد است و البته منظور حضرت به‌الله هم همین معنای کلی است والا به معنای خاص، جز احادیثی مجعول خبری نیست که نیست.

حضرت به‌الله همچنین خطاب به مومنین میفرمایند: "احتبای الهی در هر جمع و محفلی که جمع شوند باید بقسمی خضوع و خشوع از هر یک در تسبیح و تقدیس الهی ظاهر شود که ذرات تراب آن محلّ شهادت دهند بخلوص آن جمع و جذبه بیانات آن نفس زکیه ذرات آن تراب را اخذ نماید نه آنکه تراب بلسان حال ذکر نماید اَنَا أَفْضَلُ مِنْكُمْ چه که در حمل مشقات فلاحین صابرم و بکلّ ذی روح اعطای فیض فیاض که در من ودیعه گذارده نموده و مینمایم و مع همه این مقامات عالیّه و ظهورات لاثخصی که جمیع مایحتاج وجود از من ظاهر است، فخر ننموده و نمی‌نمایم و بکمال خضوع در زیر قدم کلّ ساکنم" (ص ۱۴۱ ج ۳ امر و خلق)

حضرت به‌الله در این بند با توجه به حدیث ثقلین میفرمایند که بنا به وصایت حضرت رسول مسلمانان دو چیز در پیش خود داشتند، اول کتاب و دوم اهل بیت. اهل بیت که پس از شهادت امام حسن عسکری دیگر در عالم خاک حاضر نیستند، بنابراین اصل و معیار همان کتاب است. برخی شاید فرض کنند که احادیث نیز چون همان کلام اهل بیت است به همان اندازه ی وجود احادیث اعتبار دارد، حال آنکه بیان اهل بیت اگر صحیح باشد و راوی به درستی ذکر کرده باشد باید دانست که اکثر بیانات ائمه زمانمند و مکامنند است، فرضاً حضرت امام حسن صلاح میدانند که با معاویه بیعت کند، اما امام حسین تشخیص میدهد که با یزید بیعت نکند و امام رضا مثلاً تشخیص میدهد که وزیر مامون بشود.

جنس استدلال/قیاس:

استثنائی منفصل (دوگزینه‌ای) + انثیمه: «حجت = {کتاب، عترت}؛ عترت اکنون حاضر/معتبر نیست ⇒ تنها کتاب می‌ماند».

استنادِ نقلی مشترک (قرآن به مثابه قدر متیقّن بین عامه و خاصه) + قیاسِ عملیِ ارشادی: «پس به نور کتاب تمسک کنید تا حق/باطل را تمیز دهید».

صورت‌بندی منطقی (صریح‌سازی انثیمه):

P1. در «حدیث ثقلین» دو حجت/مرجع برای هدایت مقرر شده‌اند: کتاب و عترت.

P2. (مفروض متن) عترت به‌نحو حجت در دسترس/مستمر «اکنون» در میان نیست.

P₃. اگر یکی از دو حجت ساقط/متعذر شود، حجت باقی (کتاب) کافی و لازم‌الاتباع است.
C. پس کتاب حجت منحصر برای تمییز هدایت/ضلالت است و باید بدان تمسک جست.

نقد بیش‌فرض‌ها و بدیل‌های تفسیر (نگاه شکاک/تحقیقی):

نزاع در P₂ (ادعای «انقطاع عترت»): در فقه و الهیات امامی، «حجیت عترت» به واسطه نصوص باقیمانده و سلسله نقل معتبر استمرار دارد؛ افزون بر این، آموزه «عَبَّیت» استمرار ولایت/حجیت را (ولو در نحوه‌ای دیگر) مفروض می‌گیرد (Amir-Moezzi, 1994).

در قرائت‌های سنی، حدیث ثقلین (به قرائت «عترتی») جایگاه ارشادی/توفیری برای اهل بیت اثبات می‌کند، اما مرجعیت تشریعی مستمر را لزوماً به معنای شیعی آن نتیجه نمی‌گیرد؛ در عین حال سنت (به استناد نصوص دیگر) منبع لازم تلقی می‌شود (Brown, 2009).

نتیجه: P₂ نظری و محل نزاع است، و تعمیم آن بدون اقامه مبانی مذهب‌شناختی، استدلال را «موقوف‌المقدمه» می‌کند.

اختلاف نسخه حدیث:

«کتاب الله و عترتی» در مصادر معتبر (مثلاً: مسلم، ترمذی، مستدرک حاکم) نقل شده است؛ نسخه «...و سنتی» نیز در برخی طرق آمده و از حیث اسناد محل بحث است (Brown, 2009). قدر مشترک: تقدیم کتاب به عنوان رکن قطعی. حتی اگر «عترتی» مراد باشد، چگونگی استمرار حجیت عترت نیازمند تقریر جداگانه است؛ اگر «سنتی» مراد باشد، حصر به کتاب، محل تأمل مضاعف است.

قاعده تفاضل ادله:

قرآن قطعی الثبوت و «مُهِمَّن» است (Q 5:48) و «تَبَیَّناً لِّکُلِّ شَیْءٍ/هدی/رحمة» (Q 16:89؛ Q 5:15–16)، لذا مرجع اعلی است؛ اما این امر نفی نقیض مُبَیَّن/مُفَسِّر (سنت/عترت) را. در قرائت‌های اصلی. در پی ندارد، بلکه عرضی خبر بر کتاب را ایجاب می‌کند (al-Juwaynī, 1997; al-Ghazālī, 1997).
بدیل قرآنی تمسک (بدون حصر): «واعتصموا بحبل الله جميعاً» (Q 3:103) غالباً به قرآن تفسیر شده و اصل تمسک جمعی را اثبات می‌کند، اما حصر منطقی را فقط با ضمیمه P₂ می‌سازد؛ پس قوت نتیجه تابع قوت آن مقدمه مورد نزاع است.

جمع‌بندی ارزشیابی:

اگر و تنها اگر P₂ را بپذیریم (انقطاع مؤثر عترت)، آنگاه «حصر به کتاب» به صورت استدلال معتبر منفصل پیش می‌رود. در افق مذاهب اصلی اسلامی، یا استمرار حجیت عترت (به معنای شیعی) یا مرجعیت سنت (به معنای سنی) مانع حصر می‌شود؛ در نتیجه، گزاره پایانی متن درون‌سیستمی و محتاج اقامه مبانی اضافی است.

بند ۲۲۴: دلالتِ آغازِ بقره («الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ») بر کفایتِ کتاب در هدایت و نقدِ استنتاج «انحصار» از «کفایت»

"و اَوَّلَ كِتَابٍ مِّى فَرَمَايِد: "الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ." در حروفِ مقطَّعه فرقان اسرارِ هویتِ مستور گشته و لثالیِ احدیه در صدفِ این حروفِ مخزون شده که این مقامِ مجالِ ذکرِ آن نه و لیکن بر حسبِ ظاهرِ مقصودِ خود آن حضرت است که به او خطاب می فرماید: یا محمد، این کتابِ مُنزل از سماءِ احدیه، نیستِ ریی و شکی در آن، هدایتی است برایِ پرهیزکاران. ملاحظه فرمائید که همین فرقان را مقرر و مقدر فرموده برای هدایتِ کلِّ من فی السَّموات و الارض و بنفسه آن ذاتِ احدیه و غیبِ هویتِ شهادت داده بر آنکه شک و شبهه در آن نیست که هادیِ عباد است الی یومِ معاد. آیا انصاف هست ثقلِ اعظم را که خدا شهادت بر حقیقتِ آن داده و حکم بر حقیقتِ آن فرموده، این عباد در آن شک نمایند و یا شبهه کنند و یا امری را که او سببِ هدایت و وصول به معارجِ معرفت قرار فرموده، از آن اعراض نمایند و امرِ دیگر طلب نمایند و یا به حرفِ مزخرف ناس تشکیک نمایند که فلان چنین گفته و فلان امرِ ظاهر نشده و حال آنکه اگر امری یا احداثی غیر کتابِ الهی علت و دلیل برای هدایت خلق بود البتَّه در آیه مذکور می شد."

In the beginning of His Book He saith: "Alif. Lám. Mím. No doubt is there about this Book: It is a guidance unto the God-fearing." In the disconnected letters of the Qur'án the mysteries of the divine Essence are enshrined, and within their shells the pearls of His Unity are treasured. For lack of space We do not dwell upon them at this moment. Outwardly they signify Muhammad Himself, Whom God addresseth saying: "O Muhammad, there is no doubt nor uncertainty about this Book which hath been sent down from the heaven of divine Unity. In it is guidance unto them that fear God." Consider, how He hath appointed and decreed this selfsame Book, the Qur'án, as a guidance unto all that are in heaven and on earth. He, the divine Being, and unknowable Essence, hath, Himself, testified that this Book is, beyond all doubt and uncertainty, the guide of all mankind until the Day of Resurrection. And now, We ask, is it fair for this people to view with doubt and misgiving this most weighty Testimony, the divine origin of which God hath proclaimed, and pronounced to be the embodiment of truth? Is it fair for them to turn away from the thing which He hath appointed as the supreme Instrument of guidance for attainment unto the loftiest summits of knowledge, and to seek aught else but that Book? How can they allow men's absurd and foolish sayings to sow the seeds of distrust in their minds? How can they any longer idly contend that a certain person hath spoken this or that way, or that a certain thing did not come to pass? Had there been anything conceivable besides the Book of God which could prove a more potent instrument and a surer guide to mankind, would He have failed to reveal it in that verse?

جنس استدلال/قیاس:

استنادِ نقلیِ قطعی (نصّ قرآنی).

قیاسِ شرطیِ لزومی (وسیله-غایت): اگر کتاب «لا ریب» و «هدایت» است $\Rightarrow$ تمسّک به آن برای تمییز حق/باطل لازم. استدلال به کفایتِ نص + استدلال از سکوت (argument from sufficiency / ex silentio): اگر سببِ دیگر لازم برای هدایت بود، در آیه ذکر می شد.

اشاره رمزی به حروفِ مقطَّعه به مثابه حاملِ «اسرار» (بی گشودن معنا).

موادّ قضایا (به تقسیم صناعات):

$P_1 =$ نقلیاتِ قطعی؛

$P_2 =$ مسلماتِ کلامی-اصولی (لزوم امتثالِ نصّ)؛

$P_3 =$ مقبوله محلّ نزاع (استدلال از سکوت)؛

$C =$ حکمِ ارشادیِ عملی بر تمسّک.

صورت‌بندی منطقی

- P1: آیه‌ی آغاز سوره بقره می‌فرماید: «الْم، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ، هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ».
- P2: در این آیه، ذات الهی شهادت می‌دهد که این کتاب (فرقان) بی‌شک و تردید، هدایتی برای متقین است.
- P3: حضرت بهاء‌الله تأکید می‌کنند که همین کتاب (فرقان) برای هدایت همه اهل آسمان و زمین مقرر شده، و شهادت غیب هوّیه بر حقانیت آن دلالت دارد.
- P4: هرگونه انکار، تردید، یا روی‌گردانی از این کتاب و رجوع به اقوال ناس، موجب خروج از مدار هدایت است.
- P5: اگر دلیل دیگری غیر از کتاب برای هدایت خلق وجود داشت، در این آیه به آن اشاره می‌شد.
- C1: پس، تنها مرجع قطعی و مشروع هدایت دینی، کتاب الهی است، و نه اقوال متفرقه، تأویلات شخصی یا احادیث غیرمحموظ.

ساختار شرطی

اگر کتاب الهی بی‌هیچ شک و شبهه‌ای از جانب خداوند برای هدایت متقین نازل شده، و اگر خداوند در آیه مذکور خود شهادت بر حقانیت کتاب داده، و اگر هیچ‌ذکری از دلیل یا مرجع دیگری برای هدایت خلق در این آیه نیامده، آنگاه شک کردن در کتاب، یا رجوع به غیر آن برای هدایت، بی‌انصافی معرفتی و خروج از مسیر الهی است.

نکات نقّادانه (با رویکرد دقیق/شگاک):

آیه ۲:۲ «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» است (مشروط به ملکه تقوا)؛ عمومیت هدایت برای همه ناس در ۲:۱۸۵ («هُدًى لِّلنَّاسِ») آمده است. تعمیم متن به «كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» فراتر از دلالت لفظی همین آیه است و با آوردن آیات دیگر تقویت می‌شود.

انتقال از «کیفایت» به «انحصار» صرفاً با P3 (استدلال از سکوت) کامل نیست؛ خود قرآن نقش‌های متمم را یاد می‌کند: «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (Q 16:44) و نیاز به تدبّر و راسخون (Q 3:7؛ Q 47:24). نتیجه متقن‌تر: مرجعیت عالی کتاب با امکان مبّین/مفسّر، نه نفی مطلق آنها.

درباره حروف مقطعه، کلاسیک‌ها وجوه گوناگون گفته‌اند (اسماء/اشارات/تعبد). ادعای «اسرار هوّیه» تاویلی است و به‌مثابه حجت برهانی نیازمند قرائن مستقل است (طبری؛ رازی).

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

حضرت بهاء‌الله با قرائتی تاویلی و وجودی از این آیه، نشان می‌دهند که کتاب نه تنها متنی دینی، بلکه تجلی ذات احدی است. از این منظر، شهادت خدا بر بی‌ریب بودن کتاب، چیزی بیش از تصدیق لفظی است؛ این کتاب تجلی هوّیت الهی است، و از این‌رو، آنچه در آن آمده، بلافصل از ساحت غیب هوّیه ناشی شده است.

به تعبیر دیگر، کتاب مقدّس در این دیدگاه، ظهور لوح محفوظ در عرصه‌ی نازل است؛ و عدم پذیرش آن، به معنای انکار ظهور اسمی و فعلی حق است.

اشاره‌ی حضرت بهاء‌الله به اینکه «در حروف مقطعه اسرار هوّیه مستور گشته و لثالی احدیه در صدف این حروف مخزون شده»، نوعی هرمنوتیک رمزی (esoteric hermeneutics) را عرضه می‌کند. ایشان موضعی متعالی‌تر از تفسیر لغوی یا صرفاً نحوی حروف مقطعه اتخاذ می‌کنند و آن‌ها را همچون رمزهای قدسی تلقی می‌نمایند که گوهر حقیقت احدی در آن نهفته است. این دیدگاه با تأویل‌های عارفان بزرگ اسلامی مانند ابن عربی و فیض کاشانی مشابهت دارد، با این تفاوت که در اینجا، رمزا نه صرفاً درون‌نگرانه، بلکه در نص کتاب تعین یافته‌اند.

عبارت "ناس" در این متن ناظر به تأویلات، تشکیکات، و شبهات گروه‌هایی است که به جای اتکا بر نص کتاب، به «فلان چنین گفته» و «فلان امر ظاهر نشده» متوسل می‌شوند. این نوع رجوع به حجج غیرقطعی و اقوال بشری، در نگاه حضرت بهاء‌الله، بازگشت به ظن و شک و خروج از حوزه‌ی یقین قرآنی است.

این موضع معرفتی به‌شدت مشابه موضع ضداخباری در جریان عقل‌گرایان شیعه و متکلمان معتزلی است، اما با قداستی مضاعف برای کتاب نازل الهی به مثابه هادی اعظم.

نکته‌ای کلیدی آن است که حضرت بهاء‌الله این آیه را نه صرفاً در مقام دفاع از قرآن، بلکه در امتداد دفاع از هر کتاب نازل شده از نزد خدا می‌خوانند. یعنی همان‌گونه که قرآن برای عصر محمدی حجت بود، کتاب بیان و سپس کتاب من یظهره الله برای عصر خود حجت‌اند، زیرا اصل حجیت از نزول وحی ناشی می‌شود، نه از زمان یا شخص خاص.

"الم ذلک الکتاب لا ریب فیہ ہدی للمتقین."

سوره بقره آیه اول: الف - لام - میم - این کتاب که در آن هیچ نقطه ابهامی نیست راهنمای کسانی است که تقوای فطری خود را دارند.

حضرت بهاء‌الله می‌فرماید که حروف مقطعه اشاره به خود حضرت محمد دارد و بنابراین در آیه می‌فرماید: **یا محمد، این کتاب منزل از سماء احدیه، نیست ربی و شکی در آن، هدایتی است برای پرهیزگاران.**

حروف مقطعه فرقان

حروف مُقَطَّعَه، یک یا چند حرف که در آغاز ۲۹ سوره قرآن کریم، پس از بَسْمَلَه، قرار دارند و جداجدا و گسسته خوانده می‌شوند، مانند الم (الف، لام، میم)، یس (یا، سین)، ص (صاد).

زمخشری گوید: «این چهارده حرف که نصف حروف هجا هستند. کاملاً نیمی از صفات حروف را دارا هستند: نیمی از

حروف «مهموسه»: «ص ك ه س ح» و نیمی از حروف «مجهوره»: «ا ل م ر ع ط ق ی ن» و نیمی از حروف

«شدیده»: «ا ك ط ق» و نیمی از حروف «رخوه»: «ل م ر ص ه ع س ح ی ن» و نیمی از حروف «مطبقه»: «ص ط»

و نیمی از حروف «منفطحه»: «ا ل م ر ك ه ع س ح ق ی ن» و نیمی از حروف «مستعلیه»: «ق ص ط» و نیمی

از حروف «منخفضه»: «ا ل م ر ك ه ی ع س ح ن» و نیمی از حروف «قلقله»: «ق ط» سپس گوید: «چه بزرگ است

خداوندی که حکمتش در هر چیزی دقت نشان داده است». [تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۲۹۰۳۱]

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان، در آغاز سوره شوری که با حروف مقطعه شروع شده است نوشته است: "چنان چه

درسوره‌هایی که به حروف مقطعه افتتاح شده تدبیر شود، مانند «الم» ها، «الر» ها، «طس» ها و «حم» ها، هرآینه می

یابی که این سوره‌ها از حیث محتوا مشابه یک دیگرند، سیاق آن‌ها یک نواخت است لذا ممکن است حدس زده شود که

میان این حروف و محتوای سوره‌های مربوطه رابطه‌ای وجود دارد مثلاً سوره اعراف به «المص» مصدر گشته، شاید

جامع بین محتوای سوره‌های «الم» و سوره «ص» باشد سوره رعد که مصدر به «المر» گشته، شاید جامع محتوای سوره

های «الم» و سوره «ص» باشد هم چنین سوره رعد که مصدر به «المر» گشته شاید جامع بین محتوای سوره‌های «الم»

و سوره‌های «الر» باشد و لذا چنین استفاده می‌شود که این حروف رموز و اشارت‌هایی باشند میان خدا و رسول، که از

دید ما پنهان است و بیش از این نحو ارتباط، چیزی از آن نمی‌دانیم باشد که دیگران بیش تر و بهتر از آن دریابند شاید به

همین معنا اشارت باشد آن‌جا که مولا امیرمؤمنان (ع) فرموده: «هرکتاب گزیده‌ای دارد و گزیده این کتاب (قرآن) حروف

الفبایی است که در آغاز سوره‌ها واقع گردیده است».

بند ۲۲۵: «عدم تجاوز از امرِ مُبرمِ آیه» و لزوم تصدیق «کتبِ مُصدّقه» (قاعده مُصدّقاً لِمَا بَيَّنَّ يَدِيهِ)؛ ردّ کتاب لاحق = نقض دعوی تصدیقِ سابق

"باری، باید از امرِ مبرمِ الهی و از تقدیرِ مقدّرِ صمدانی که در آیه ذکر یافت تجاوز ننمائیم و کتبِ بدیعه را مُصدّق شویم چه اگر تصدیق این کتب را ننمائیم تصدیق این آیه مبارکه نشده. چنانچه این واضح است که هرکس تصدیقِ فرقان ننمود فی الحقیقه مُصدّق کتب قبل از فرقان هم نبوده. و این معانی از ظاهر آیه مستفاد می شود. و اگر معانی مستوره آن ذکر شود و اسرارِ مکنونه آن بیان گردد البتّه زمان به آخر نرساند و کون حمل ننماید. وَكَانَ اللَّهُ عَلَى مَا أَقُولُ شَهِيداً."

It is incumbent upon us not to depart from God's irresistible injunction and fixed decree, as revealed in the above-mentioned verse. We should acknowledge the holy and wondrous Scriptures, for failing to do this we have failed to acknowledge the truth of this blessed verse. For it is evident that whoso hath failed to acknowledge the truth of the Qur'án hath in reality failed to acknowledge the truth of the preceding Scriptures. This is but the manifest implication of the verse. Were We to expound its inner meanings and unfold its hidden mysteries, eternity would never suffice to exhaust their import, nor would the universe be capable of hearing them! God verily testifieth to the truth of Our saying!

گون حمل ننماید: عالم وجود تحمل نتواند.

وَكَانَ اللَّهُ عَلَى مَا أَقُولُ شَهِيداً
و خداوند به آنچه میگویم شاهد است.

جنس استدلال/قیاس:

استنادِ نقلی قطعی به آیاتِ تصدیق و هیمنه؛ قیاسِ شرطی لزومی/الزامِ خصم: اگر نصّ، ایمان به وحیِ مُصدّقِ لاحق را واجب کند ⇒ ردّ لاحق، عدم صدقِ ایمان به سابق را نشان می دهد؛ اشاره تأییدی به «قَدْراً مَقْدُوراً/أمرِ مُبرم» برای عدم تجاوز از حدّ نصّ.

تحلیل منطقی

- P₁: خداوند در آیه ای از قرآن فرمان به ایمان و عدم تجاوز از حکم صریح آن می دهد (مقصود: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ و نیز ﴿آمَنَ الرَّسُولُ... وَالْمُؤْمِنُونَ... كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ﴾).
P₂: تصدیق کتاب جدید (کتب بدیعه) لازمه ی تصدیق آن آیه ی قرآنی است.
P₃: هرکس فرقان را تصدیق نکند، فی الواقع تورات و انجیل را نیز تصدیق نکرده است، ولو به ظاهر چنین نماید.
P₄: بنابراین، قبول هر کتاب جدید نازل شده از نزد خدا، مستلزم تصدیق تمامی کتب پیشین است و بالعکس، انکار هر کتاب نازل شده، به معنی انکار وحی پیشین نیز هست.
C: پس، ملاک وفاداری به وحی الهی، نه ادعای تصدیق یک کتاب خاص، بلکه استمرار ایمان به تمامی تجلیات الهی در هر عصر است.

ساختار شرطی

اگر خداوند در قرآن فرمان به ایمان به تمامی کتب الهی داده است،
و اگر کسی کتاب الهی بعدی (مثلاً بیان یا کتاب من یظهره الله) را انکار کند،
آنگاه او در واقع به فرمان قرآن وفادار نیست و ایمان به کتاب پیشین را نیز نقض کرده است.

تحلیل فلسفی-الهیاتی-هرمنوتیکی

در این قطعه، حضرت بهاءالله بر یکی از اساسی ترین اصول توحید تشریعی تأکید می ورزند: وحدت حقیقی کتب الهی. این دیدگاه در تقابل با نگرش رایج در میان ادیان است که خود را موقّق و مهوّر، و شریعت خود را خاتم تلقی کرده و به نحوی

خاص گرایانه (particularistic) به دیگر ادیان می‌نگرند. بهاء‌الله با خوانشی خاص از آیات قرآن، نشان می‌دهند که اگر فردی به کتاب جدید ایمان نیاورد، در واقع به مفاد خود فرقان نیز ایمان ندارد، زیرا آن کتاب‌ها خبر از وحی آینده داده‌اند و ایمان به آن‌ها مستلزم تصدیق وحی بعدی است. این استدلال، نوعی هرمنوتیک وفاداری (hermeneutics of fidelity) است: معنای حقیقی وفاداری به یک متن مقدس، نه حفظ آن در انحصار تاریخی، بلکه تداوم ایمان به اصل الهی نازل‌کننده آن است.

در انتهای فراز، حضرت بهاء‌الله تفاوتی مهم میان ظاهر و باطن آیه مطرح می‌کنند. ظاهر آیه، همین آموزه‌ی صریح تصدیق کتب است؛ اما اگر اسرار مکنونه آن بیان شود، جهان طاقت آن را ندارد («کون حمل ننماید»). این جمله، اشاره‌ای بسیار عمیق به مراتب بطون وحی دارد—موضوعی که هم در عرفان اسلامی (به‌ویژه نزد ملاصدرا، فیض کاشانی، و ابن عربی) و هم در الهیات بابی و بهائی برجسته است. این جمله به وضوح نشان می‌دهد که در نظر بهاء‌الله، متون وحیانی طبقات وجودی دارند، و بواطن آن‌ها تنها در موقعیت‌های خاص یا با وسائط خاص قابل دریافت و اظهار است.

این بخش از متن در واقع بخشی از بنیان الهیات بهائی است که با اصل ظهور دوری و پیوسته‌ی وحی (progressive revelation) پیوند دارد. بر مبنای این اصل، خداوند به اقتضای زمان و ظرفیت انسان‌ها در هر دوره کتابی نازل می‌کند، و انکار کتاب بعدی، انکار کتاب پیشین است؛ زیرا اولی، مقدمه و مؤید دومی بوده است.

حضرت بهاء‌الله با استناد به آیات قرآن، موضعی درون‌دینی و فرادینی اتخاذ می‌کنند: از یک‌سو بر تعهد مومنان مسلمان به وحی قرآن تکیه می‌کنند، و از سوی دیگر نشان می‌دهند که همین قرآن آنان را به تصدیق وحی آینده دعوت می‌نماید. در نتیجه، عدم تصدیق وحی جدید، نوعی بی‌وفایی به عهد قرآنی است.

بند ۲۲۶: «آیة تحدّی (Q 2:23) «و دعویٰ اعجازِ قرآن به مثابۀ «حجّت بالغه/برهانِ قاهر»؛ آیاتِ خورشیدِ ادله و مستقل از شریک

"و همچنین در جای دیگر می فرماید: "وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ." که ترجمه ظاهر آن این است: اگر بودید شما در شک و شبهه در آنچه ما نازل فرمودیم بر عبد خود محمد، پس بیارید سوره ای به مثل این سور مُنزله و بخوانید شهدای خود را یعنی علمای خود را تا اعانت نمایند شما را در انزال سوره اگر هستید راست گویان. حال ملاحظه فرمائید چه مقدار عظیم است شأن آیات و بزرگ است قدر آن که حجّت بالغه و برهان کامل و قدرت قاهره و مشیّت نافذه را به آن ختم فرموده. و هیچ شیئی را آن سلطان احدیه در اظهار حجّت خود به آن شریک نفرموده چه میانه حجج و دلائل، آیات به منزله شمس است و سوای آن به منزله نجوم. و آن است حجّت باقیه و برهان ثابت و نور مضمی از جانب سلطان حقیقی در میان عباد. هیچ فضلی به آن نرسد و هیچ امری بر آن سبقت نگیرد. کنز لثالی الهیه است و مخزن اسرار احدیه. و آن است خیط محکم و حبل مستحکم و عروه وثقی و نور لایطفی. شریعه معارف الهیه از آن در جریان است و نار حکمت بالغه صمدانیه از آن در فوران. این ناری است که در یک حین دو اثر از آن ظاهر است، در مقبلین حرارت حبّ احداث نماید و در مبغضین برودت غفلت آورد."

In another passage He likewise saith: "And if ye be in doubt as to that which We have sent down to Our Servant, then produce a Súrah like it, and summon your witnesses, beside God, if ye are men of truth." Behold, how lofty is the station, and how consummate the virtue, of these verses which He hath declared to be His surest testimony, His infallible proof, the evidence of His all-subduing power, and a revelation of the potency of His will. He, the divine King, hath proclaimed the undisputed supremacy of the verses of His Book over all things that testify to His truth. For compared with all other proofs and tokens, the divinely revealed verses shine as the sun, whilst all others are as stars. To the peoples of the world they are the abiding testimony, the incontrovertible proof, the shining light of the ideal King. Their excellence is unrivaled, their virtue nothing can surpass. They are the treasury of the divine pearls and the depository of the divine mysteries. They constitute the indissoluble Bond, the firm Cord, the 'Urvatu'l-Vuṭḥqá, the inextinguishable Light. Through them floweth the river of divine knowledge, and gloweth the fire of His ancient and consummate wisdom. This is the fire which, in one and the same moment, kindleth the flame of love in the breasts of the faithful, and induceth the chill of heedlessness in the heart of the enemy.

حجج: دلائل، براهین

مضمی: نور دهنده

خیط: نخ، ریسمان، رشته

عروه وثقی: دستگیره محکم، ریسمان محکم

نور لایطفی: نوری که خاموشی ندارد

مقبلین: اقبال کنندگان

مبغضین: کینه ورزان

جنس استدلال/قیاس:

استدلال تحدّی (فراخوان ابطال پذیری): اگر در وحیانی بودن شک دارید ⇒ «بسورة من مثله» بیاورید و گواهان خود را فراخوانید؛ اگر ناتوانید ⇒ دعویٰ وحی تثبیت می شود (شرطی لزومی + استثنائی).

تمثیل/مخیلات تأییدی: آیات = شمس حجج؛ سایر دلایل = نجوم؛ «نار حکمت» که برای مُقبل حرارتِ محبت و برای مُعرض برودتِ غفلت پدید می آورد.

استنادِ نقلی مستقیم به آیاتِ تحدّی هم سُو (Q 10:38؛ ۱۱:۱۳؛ ۱۷:۸۸؛ ۳۳:۵۲-۳۴).

ساختار منطقی

- P₁: خداوند در قرآن برای رفع شک و اثبات حقانیت وحی، مخاطب را به آوردن سوره‌ای مانند آیات قرآن فراخوانده است (آیه تحدّی).
- P₂: این تحدّی به آیات الهی به‌عنوان حجت نهایی و بی‌مانند صورت گرفته است، و در آن از غیرخدا کمک خواستن نیز مجاز شمرده شده تا ضعف انسان در برابر آیات روشن گردد.
- P₃: آیات، دلیل و حجت نهایی‌اند، و تمام علوم، روایات، براهین و تمثیلات دیگر در مرتبه‌ای فروترند.
- P₄: آیات همانند شمس‌اند، و سایر دلائل همچون نجوم.
- C: بنابراین، آیات الهی بالاترین و کامل‌ترین حجت در میان خلق‌اند، و هیچ‌گونه استدلال، نقل، یا قیاس بشری نمی‌تواند جانشین حجت الهی در آیات گردد.

فرم شرطی

اگر خداوند در قرآن، آیات را به‌عنوان برهان منحصر به فرد خود معرفی کرده، و اگر انسان از اثبات یا هم‌سطحی با آن عاجز باشد، آنگاه آیات، تنها حجت باقی و غیرقابل تقلید در میان خلق خواهند بود.

تحلیل فلسفی-الهیاتی و هرمنوتیکی

در نظام معرفت‌شناختی حضرت بهاءالله، آیات الهی صرفاً «جملات» نیستند؛ بلکه ظهور حقیقت امر، تجلّی اسماء و صفات الهی، و ظهور اراده‌ی حق در عالم لفظ‌اند. عبارت «کنز لثالی الهیه» و «مخزن اسرار احدیه» حاکی از این نکته است که حقیقت آیات در مرتبه وجودی فراتر از لفظ و معنا قرار دارد؛ آن‌ها رمز و نشانه‌ی امر الهی هستند. این نگاه، به‌وضوح یادآور نظریه لوگوس در الاهیات مسیحی و نوس نزد افلاطونیان متأخر است، با این تفاوت که در اینجا لوگوس در قالب زبان عربی مجسم شده و نه صرفاً شخص عیسی یا عقل کلی.

تأکید حضرت بهاءالله بر برتری آیات بر دیگر ادله به وضوح با سنت کلامی و اصولی رایج در عالم اسلامی تضاد دارد. در فقه و اصول، اقوال، اجماع، عقل و قیاس به‌عنوان مصادر فهم دین مطرح‌اند. اما در این متن، تمام آن‌ها با تعبیر «نجوم» معرفی می‌شوند، در حالی که آیات، چون «شمس»‌اند. این تقابل یادآور نگاه توحید معرفتی (epistemic monotheism) است: فقط منبعی که از امر الهی نشأت گرفته، حجیت مطلق دارد؛ دیگر منابع فقط در پرتو آن معنا می‌یابند.

یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های عرفانی این فراز، در توصیف دوگانگی آثار آیات است: «در مقبلین حرارت حبّ احداث نماید و در میغضین برودت غفلت آورد.»

این ویژگی همانند آتش موسی یا شمشیر ذووجه است که در آثار عرفانی (خصوصاً در آثار ابن عربی و نیز امام خمینی) بازتاب دارد: حقیقت، در یک لحظه برای برخی ظهور و هدایت است و برای دیگران حجابی افزون. این امر به ظرفیت نفس انسانی و درجه‌ی تجرید او مربوط می‌شود. پس آیات نه‌تنها اثبات بیرونی دارند، بلکه از نظر روان‌شناختی و وجودی نیز تابع آمادگی درونی سالک‌اند.

"وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ."

ترجمه جمال مبارک: اگر بودید شما در شک و شبهه در آنچه ما نازل فرمودیم بر عبد خود محمد، پس بیارید سوره‌ای به مثل این سوره مُنزله و بخوانید شهادی خود را یعنی علمای خود را تا اعانت نمایند شما را در انزال سوره اگر هستید راست گویان.

ترجمه فولادوند: و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده ایم شک دارید پس اگر راست می‌گویید سوره‌ای مانند آن بیاورید و گواهان خود را غیر خدا فرا خوانید.

آیات به منزله شمس است و سوای آن به منزله نجوم

در این قسمت نیز همچنان که در بندهای پیشین آمده است توضیح می‌فرمایند که اصل خود قرآن کلام الله مجید است که به مانند خورشید است و ما بقی ولو کلام اهل بیت چنانچه نور ستارگان وابسته به خورشید، نور ایشان نیز برگرفته و

وابسته به خورشید است. بنابراین هیچ کلام و بیان و حدیثی که در تضاد با آیات الله باشد مقبول نیست، و چون اهل بیت نیز بیانشان، بیان حق بود، معلوم است که بسیاری از این احادیث که در تضاد با قرآن است جعلی است و صحیح نمیباشد.

بند ۲۲۷: تَوَقَّفْ نَزِدَ «امْرِ مُبْرَمِ الهی» و تسلیم به همان «حُجَّتِ مُنْصَبٍ»؛ کفایتِ نصّ در هدایت و لزوم رضایت/انقیاد
 "ای رفیق، باید از امر الهی نگذریم و به آنچه حُجَّتِ خود قرار فرموده راضی شویم و سر بنهیم. خلاصه، حُجَّت و برهان
 این آیه مُنزله اعظم از آن است که این علیل تواند اقامه دلیل نماید واللّهُ یَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ یَهْدِی السَّبِيلَ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ
 عِبَادِهِ وَهُوَ الْعَزِیزُ الْجَمِیلُ."

O friend! It behooveth us not to waive the injunction of God, but rather acquiesce and submit to that which He hath ordained as His divine Testimony. This verse is too weighty and pregnant an utterance for this afflicted soul to demonstrate and expound. God speaketh the truth and leadeth the way. He, verily, is supreme over all His people; He is the Mighty, the Beneficent.

واللّهُ یَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ یَهْدِی السَّبِيلَ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْعَزِیزُ الْجَمِیلُ.
 خداوند حقیقت را میفرماید و راه را هم نشان میدهد و او غالب است بر بندگان و او عزیز و جمیل است.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس عملی-تعبدی (وسیله-غایت): اگر خدا خود «حُجَّت» را تعیین کرده $\Rightarrow$ خروج از آن، تخلف از هدایت است؛ رضایت و سر نهادن لازم.
 اقتزائی اصولی (مرجعیتِ نصّ): «نصّ هادی» (= کتاب/آیات) دلیلِ اقوم است؛ سایر مدّعیات فقط در شعاعِ آن معنا دارند.
 إلزامِ خُصَم: تشکیک در حُجَّتِ که خودِ شارع «هدایت»ش خوانده، نقضِ مبنای هدایت است.

صورت‌بندی منطقی:

P₁ آنچه خدا «هدایت/حُجَّت» نامیده، مرجع لازم‌الاتباع معرفت است (Q 5:15-16؛ Q 16:89؛ Q 41:42).
 P₂ خدا «حق را می‌راند/می‌نمایاند» و «به راه حق هدایت می‌کند» (Q 10:35؛ Q 6:57).
 P₃ او «قهار» و مرجع نهایی دآوری است؛ خروج از تعیین او و جاهت ندارد (Q 6:18؛ Q 6:61).
 C پس باید در محدوده «حُجَّتِ مُنْصَب» توقف کرد و بدان راضی شد؛ جست‌وجوی حُجَّتِ بدیل/برتر بر فرازِ نصّ، بی‌وجه است.

موادّ قضایا (منطقی):

P₁-P₃ = مقبولات نقلی قطعی (قرآن) + مسلمات اصولی (مرجعیتِ نصّ، اصلِ توقف عند النصّ).
 C = حکم عملی-هرمنوتیکی (تسلیم/رضا به تعیین الهی).

بند ۲۲۸: کفایت و یکتایی حجّت «آیات الهی» بر پایه استفهام انکاری «فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ» (ق ۴۵:۶)؛ نتیجه: حجّت اکبر از «آیات مُنزله» متصوّر نیست

"و همچنین می فرماید: "تلك آيات الله نزلوها عليكم بالحق فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون." میفرماید: این است آیات مُنزله از سماء هوّیه، می خوانیم بر شما. پس به کدام سخن بعد از ظهور حق و نزول آیات او ایمان می آورند؟ اگر تلویح این آیه را ملتفت شوی می فهمی که هرگز مظهری اکبر از انبیاء نبوده و حجّت هم اکبر و اعظم از آیات منزله در ارض ظاهر نشده. بلکه اعظم از این حجّت، حجّت ممکن نه إلا ما شاء ربّک."

Likewise, He saith: "Such are the verses of God: with truth do We recite them to thee. But in what revelation will they believe, if they reject God and His verses?" If thou wilt grasp the implication of this verse, thou wilt recognize the truth that no manifestation greater than the Prophets of God hath ever been revealed, and no testimony mightier than the testimony of their revealed verses hath ever appeared upon the earth. Nay, this testimony no other testimony can ever excel, except that which the Lord thy God willeth.

إلا ما شاء ربّک: مگر آنچه را که خدا بخواند

"تلك آيات الله نزلوها عليكم بالحق فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون."

سوره جاثیه آیه ششم

ترجمه حضرت بهاءالله: این است آیات مُنزله از سماء هوّیه، می خوانیم بر شما. پس به کدام سخن بعد از ظهور حق و نزول آیات او ایمان می آورند؟

ترجمه فولادوند: این[ها]ست آیات خدا که به راستی آن را بر تو می خوانیم پس بعد از خدا و نشانه های او به کدام سخن خواهند گروید.

حضرت بهاءالله در این بند میفرماید که انبیاء که مثل انسان کامل هستند و مظاهر ظهور الهیه در عالم خلق، بالاترین حد ظهور حق هستند و آیات منزله از سوی ایشان حد اعظم حجت است برای اهل ارض.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس استثنائی منفصل با استفهام انکاری (حصر): اگر پس از «الله و آیات او» هیچ «حدیث/گفتمان»ی شایسته ایمان نیست ⇒ آیات اعلی مرجع هدایتی اند و حجّت فوق آنها وجود ندارد. نقلی قطعی + تأیید بلاغی: استناد مستقیم به نص؛ تقویت با آیات هم‌مضمون درباره «أحسن الحديث» و عدم اعتباریت گفتار بدیل.

صورت‌بندی منطقی (فشرده):

(P1) «تلك آيات الله نزلوها عليكم بالحق» (ق ۴۵:۶) ⇒ آیات بالحق و ذاتاً هدایتی‌اند.

(P2) «فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ» ⇒ نفی موجب حجّت هر گفتار بدیل پس از آیات (حصر به واسطه استفهام انکاری).

(C1) بنابراین، در مقام اثبات حق/باطل، آیات حجّت بالغه و دلیل اقوم‌اند؛ رجوع به بدیل، موجه نیست.

(C2) به نحو تیپولوژیک، چون انبیا مظاهر وحی‌اند، «آیات مُنزله» (= نشانه ظهور) حجّت اکبر هر ظهور است؛ حجّت اکبر از آن متصوّر نیست.

صورت استدلال منطقی

P1: آیات الهی، به تصریح خود خداوند، با حق نازل شده‌اند و غایت حجّت به شمار می‌روند.

P2: خداوند با پرسشی انکاری اعلام می‌دارد که پس از نزول این آیات، هیچ سخن دیگری در مرتبه‌ی حجّت بودن قرار نمی‌گیرد.

P3: حضرت بهاءالله از این آیه نتیجه می‌گیرد که نه پیامبری بالاتر از مظاهر کلیّه وجود دارد و نه حجّت برتر از آیات منزله.

C: بنابراین، آیات منزله‌ی الهی، اعلی مرتبه‌ی حجت و غایت امر الهی در عالم امکان‌اند.

صورت شرطی

اگر خداوند خود آیات را به‌عنوان غایت وحی و سخن حق معرفی کند، و اگر هیچ سخن دیگری پس از آن‌ها سزاوار ایمان دانسته نشود، آنگاه آیات، نهایت حجت، و هر آنچه در خارج از آن است، فاقد جایگاه حجیتی مستقل خواهد بود.

تحلیل هرمنوتیکی

در این فراز، حضرت بهاء‌الله به‌وضوح از تفسیر ظاهر آیه فراتر می‌رود و به مقام ontological آیات اشاره می‌کند: آیات، صرفاً بیانات لفظی نیستند، بلکه خود تجلی اسماء و صفات الهی در عرصه‌ی زیان‌اند. تعبیر «منزله از سماء هوّیه» تأکید دارد بر اینکه این آیات، از باطن غیب ذات صادر شده‌اند. واژه‌ی «هوّیه» در آثار ایشان غالباً به ذات غیبی و مقام غیب منیع اشاره دارد.

آیه‌ی شریفه با ساختاری انکاری و اخباری، قدرت تامّ آیات را در مقام اثبات حق مطرح می‌کند: اگر کسی پس از آیات الهی، باز هم به دنبال "حدیثی" یا بیانی دیگر برای ایمان است، در حقیقت از مسیر حق منحرف گشته است. حضرت بهاء‌الله در این فراز بر آن‌اند که همین حقیقت، نه‌فقط درباره‌ی قرآن، بلکه درباره‌ی هر کتاب الهی صادق است و این آیه باید به‌عنوان قاعده‌ی عامّه در معرفت دینی تلقی شود: تنها سخن حق، آیات است.

در انتهای عبارت آمده است: «بلکه اعظم از این حجت، حجتی ممکن نه إلّا ما شاء ربّک.»

این گزاره، نشان‌دهنده‌ی آموزه‌ای است که در الهیات بهائی، بارها تکرار شده: آیات الهی، نهایت تجلی ممکن حجت در عالم امکان‌اند. و اگر چیزی فراتر از آن ممکن باشد، تنها در قلمرو اراده‌ی مطلقه‌ی الهی و امر غیب الغیوب قرار دارد. این تبیین، آموزه‌ی "ختم نبوت" را به نوعی دیگر توضیح می‌دهد: نه‌از طریق خاتمیت تاریخی، بلکه با تأکید بر ختم حجت به مرتبه‌ی آیات.

بند ۲۲۹: وعید الهی بر اعراضِ مستکبرانه از «آیات» و کفایتِ آیاتِ منزل به مثابه حجتِ اقوم؛ بازتولیدِ تیپولوژیکِ «اتباعِ آباء» در اعراضِ معاصر

"و در جای دیگر می فرماید: "وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ". یعنی وای بر افک کننده گنهکار که می شنود آیات نازل از سماء مشیت الهیه را که خوانده می شود بر او، پس استکبار می نماید که گویا نشنیده آن را، پس بشارت ده او را به عذاب دردناک. اشارات همین آیه کل من فی السموات و الارض را کفایت می کند لَوْ كَانَ النَّاسُ فِي آيَاتِ رَبِّهِمْ يَتَفَرَّسُونَ. چنانچه الیوم می شنوید که اگر از آیات الهیه قرائت شود احدی اعتنا ندارد که گویا پست ترین امرها نزدشان آیات الهیه است و حال آنکه اعظم از آیات امری نبوده و نخواهد بود. بگو به ایشان: ای بی خبران، می گوئید آنچه را قبل، پدران شما گفتند. اگر ایشان ثمری از شجره اعراض خود دیدند شما هم خواهید دید. و عنقریب با آبای خود در نار مقر خواهید یافت. فَالنَّارُ مَثْوَاهُمْ فَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ".

In another passage He saith: "Woe to every lying sinner, who heareth the verses of God recited to him, and then, as though he heard them not, persisteth in proud disdain! Apprise him of a painful punishment." The implications of this verse, alone, suffice all that is in heaven and on earth, were the people to ponder the verses of their Lord. For thou hearest how in this day the people disdainfully ignore the divinely revealed verses, as though they were the meanest of all things. And yet, nothing greater than these verses hath ever appeared, nor will ever be made manifest in the world! Say unto them: "O heedless people! Ye repeat what your fathers, in a bygone age, have said. Whatever fruits they have gathered from the tree of their faithlessness, the same shall ye gather also. Ere long shall ye be gathered unto your fathers, and with them shall ye dwell in hellish fire. An ill abode! the abode of the people of tyranny."

"وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ".

سوره جاثیه آیه هفتم و هشتم

ترجمه حضرت بهالله: وای بر افک کننده گنهکار که می شنود آیات نازل از سماء مشیت الهیه را که خوانده می شود بر او، پس استکبار می نماید که گویا نشنیده آن را، پس بشارت ده او را به عذاب دردناک. ترجمه فولادوند: وای بر هر دروغزن گناهپیشه [که] آیات خدا را که بر او خوانده می شود می شنود و باز به حال تکبر چنانکه گویی آن را نشنیده است سماجت می ورزد پس او را از عذاب پردرد خبر ده.

"لَوْ كَانَ النَّاسُ فِي آيَاتِ رَبِّهِمْ يَتَفَرَّسُونَ"

بیان حضرت بهالله است به این مضمون که: اگر مردم در آیات پروردگارشان تعمق مینمودند.

"فَالنَّارُ مَثْوَاهُمْ فَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ"

بیان حضرت بهالله است به این مضمون که: پس دوزخ جایگاهشان است و چه بد است جایگاه ستمکاران.

جنس استدلال/قیاس:

شرطی لزومی (وعیدی/ارشادی): اگر کسی آیات خدا را بشنود و اصرارِ مستکبرانه ورزد ⇒ بشارتِ عذابِ الیم بر او لازم می آید (نصّ قرآنی).

نقلی قطعی + تیپولوژی تاریخی: تکرارِ «گفتارِ پدران» به عنوان الگوی دائمی اعراض از وحی. تمثیلی/انذار: تقابلِ «مقبل/مبغض» نسبت به آیات و پیامدِ اخروی هر یک.

صورت بندی منطقی (موجز):

(P1) «وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» ⇒ شنیدنِ آیات + اصرارِ متکبران = استحقاقِ عذاب. (Q 45:7-8)

(P2) الگوی اعراض، تکرارِ تبعیت از آباء در برابرِ «ما أنزل الله» است: «قالوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا...» (Q 2:170).

C) پس اعراضِ مستمر از آیات—ولو با استناد به سَنَتِ آباء—در منطقِ نص، تحتِ وعیدِ عذاب قرار می‌گیرد؛ و از آنجا که آیات، حَجَّتِ اقوامند، بی‌اعتنایی به آن‌ها شدیدترین محکومیت را می‌آورد («أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ»، Q 39:32).

موادّ قضایا:

P_1, P_2 = مقبولاتِ نقلیِ قطعی (قرآن)؛

C = استنتاجِ شرطی—انذار بر مبنای نصّ؛

عنصرِ تیپولوژیک: تعمیمِ الگوی «اتباعِ آباء» به اعراض‌های دوره‌ای.

صورت‌بندیِ منطقی

- P_1 . قرآن وعده داده که هرکس آیات الهی را بشنود و آگاهانه از آن اعراض کند، مستحق عذابی دردناک است (جاثیه: ۸).
 P_2 . آیات الهی امروز نازل شده‌اند و خوانده می‌شوند، اما مردم به آن‌ها بی‌اعتنایی می‌کنند.
 P_3 . بی‌اعتنایی مردم به این آیات، از روی جهل صرف نیست، بلکه ناشی از استکبار و تقلید از پدران خود است.
 P_4 . پدران‌شان نیز در گذشته به همین شیوه از آیات الهی اعراض کردند و سرانجامی جز خسران و عذاب ندیدند.
C. پس کسانی که امروز به آیات وحی جدید گوش می‌دهند اما با کبر و تقلید از گذشتگان آن را انکار می‌کنند، در همان عذاب و حرمان از فیض الهی سهیم‌اند.

ساختار شرطی

اگر کسی آیات نازل از مشیت الهیه را بشنود،
و اگر با استکبار از آن‌ها اعراض کند، گویا اصلاً آن را نشنیده،
و اگر در این رفتار از گذشتگان خود تقلید نماید،
آنگاه همان‌گونه که گذشتگان به نار الهی گرفتار شدند، او نیز به همان عذاب و خسران دچار خواهد شد.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

(الف) نقد معرفت‌شناختی بی‌اعتنایی به وحی

نکته‌ی محوری این فقره، نقد شدید به بی‌اعتنایی به آیات وحی است. از نظر بهاءالله، مشکل انکارکنندگان این نیست که نمی‌دانند، بلکه این است که می‌شنوند و نشنیده می‌گیرند—نوعی وضعیت خودآگاهانه‌ی انکار. این را می‌توان با اصطلاحی پدیدارشناسانه، نوعی تعلیق سمعی معرفت نامید: آیات را می‌شنوند اما در سطح وجودی به آن‌ها پاسخ نمی‌دهند، و این پاسخ‌ندادن، برخاسته از استکبار است، نه فقط شک. در چارچوب روان‌شناسی دینی، این وضعیت با سازوکارهای دفاعی مانند انکار (denial) یا فرار از معرفت (willful ignorance) تطبیق‌پذیر است.

حضرت بهاءالله، با استناد به سنت قرآنی، وضعیت کنونی مخاطبان خود را در قیاس با امت‌های گذشته قرار می‌دهد. آنان نیز به آیات پیامبران گوش دادند، اما به دلیل تعلّق به سنت‌های اجدادی و عادات معرفتی کهنه، آن را انکار کردند. نتیجه، عذاب بود. این قیاس تاریخی، نه فقط یک هشدار، بلکه برهان عبرت است: اگر پدران شما در انکارشان ثمری دیدند، شما نیز خواهید دید؛ اگر نتیجه‌ی انکار، نار بود، شما نیز به همان نار وارد خواهید شد. اینجا، تاریخ به مثابه میدان قاعده‌مند قضاوت الهی فهم می‌شود؛ یک منطق تکرارپذیر: «اعراض از آیات = استکبار = عذاب محتوم.»

در عبارت کلیدی آمده است: «اعظم از آیات امری نبوده و نخواهد بود.»

در اینجا، آیه صرفاً جمله یا متن نیست، بلکه تجلّی مشیت الهی در قالب کلام فعال است. آیه، در تفکر بهائی، نه یک نشانه‌ی صرف، بلکه نفس ظهور حقیقت است—آن‌گونه که در فلسفه‌ی ظهور نیز مطرح است. بی‌اعتنایی به آیه، یعنی کور شدن نسبت به حقیقتی که در آستانه‌ی گشودگی است.

بند ۲۳۰: نکوهش «استهزاء به آیات» و «مطالبه‌گری معجزه‌محور پس از ظهور حجت»؛ تمثیل خورشید/باران برای کفایت نشانه

"و در جای دیگر می‌فرماید: "وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ". یعنی در وقتی که عالم شود از آیات ما شیئی را، اخذ می‌نماید آن را از روی استهزاء از برای ایشان است عذابی خوارکننده. از جمله استهزاء این بود که می‌گفتند معجزه دیگر ظاهر نما و برهان دیگر بیاور. آن یکی "فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ" می‌گفت و دیگر "إِنْ كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا جِبَارًا مِنَ السَّمَاءِ". مذکور می‌داشت. به مثل یهودان عهد موسی که تبدیل نمودند مائده سمائیّه را به اشیای خبیثه سیر و پیاز، آن قوم هم طلب تبدیل می نمودند آیات مُنزله را به ظنونات نجسه کثیفه. چنانچه الیوم مشاهده می‌شود که مائده معنویّه از سماء رحمت الهیّه و غمام مکرمت سبحانیّه نازل است و بحور حیوان در رضوان جنان به امر خالق کن فکان در موج و جریان و جمیع چون کلاب بر اجساد میّته مجتمع آمده‌اند و به برکه شور که ملح اجاج است قانع گشته‌اند. سبحان الله، کمال تحیر حاصل است از عبادی که بعد از ارتفاع اعلام مدلول، طلب دلیل می‌نمایند و بعد از ظهور شمس معلوم، به اشارات علم تمسّک جستند. مثل آن است که از آفتاب در اثبات نور او حجت طلبند و یا از باران نیسان در اثبات فیضش برهان جویند. حجت آفتاب نور اوست که اشراق نموده و عالم را فرا گرفته و برهان نیسان جود اوست که عالم را به ردای جدید تازه فرموده. بلی، کور از آفتاب جز گرمی حاصلی نداند و ارض جز از رحمت نیسانی فضلی احصاء ننماید."

In yet another passage He saith: "And when he becometh acquainted with any of Our verses he turneth them to ridicule. There is a shameful punishment for them!" The people derisively observed saying: "Work thou another miracle, and give us another sign!" One would say: "Make now a part of the heaven to fall down upon us"; and another: "If this be the very truth from before Thee, rain down stones upon us from heaven." Even as the people of Israel, in the time of Moses, bartered away the bread of heaven for the sordid things of the earth, these people, likewise, sought to exchange the divinely revealed verses for their foul, their vile, and idle desires. In like manner, thou beholdest in this day that although spiritual sustenance hath descended from the heaven of divine mercy, and been showered from the clouds of His loving-kindness, and although the seas of life, at the behest of the Lord of all being, are surging within the Ridván of the heart, yet these people, ravenous as the dogs, have gathered around carrion, and contented themselves with the stagnant waters of a briny lake. Gracious God! how strange the way of this people! They clamor for guidance, although the standards of Him Who guideth all things are already hoisted. They cleave to the obscure intricacies of knowledge, when He, Who is the Object of all knowledge, shineth as the sun. They see the sun with their own eyes, and yet question that brilliant Orb as to the proof of its light. They behold the vernal showers descending upon them, and yet seek an evidence of that bounty. The proof of the sun is the light thereof, which shineth and envelopeth all things. The evidence of the shower is the bounty thereof, which reneweth and investeth the world with the mantle of life. Yea, the blind can perceive naught from the sun except its heat, and the arid soil hath no share of the showers of mercy. "Marvel not if in the Qur'án the unbeliever perceiveth naught but the trace of letters, for in the sun, the blind findeth naught but heat."

عجب نبود که از قرآن نصیبی نیست جز نقشی / که از خورشید جز گرمی نباید چشم نابینا " خبیثه: نجس، پلید

غمام: ابر

بحور حیوان: دریا‌های زندگی (منظور ایمان)
کن فکان: باش پس شد

کلاب: سگها

ملح اجاج: شور و تلخ

ارض جرز: زمین شوره زار

"وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ."

سوره جاثیه آیه نهم

ترجمه حضرت بهالله: در وقتی که عالم شود از آیات ما شیئی را، اخذ می نماید آن را از روی استهزاء از برای ایشان است عذابى خوار کننده.

ترجمه فولادوند: و چون از نشانه های ما چیزی بداند آن را به ریشخند می گیرد آنان عذابى خفت آور خواهند داشت.

"فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسَفًا مِنَ السَّمَاءِ"

سوره شعراء آیه صد و هشتاد و هفت: پس اگر از راستگویانى پاره ای از آسمان بر [سر] ما بیفکن

"إِنْ كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ."

قسمتى آیه سی و دوم سوره انفال است: اگر این همان حق از جانب توست پس بر ما از آسمان سنگهاى بباران.

یهودان عهد موسی که تبدیل نمودند مائده سمائیه را به اشیای خبیثه سیر و پیاز

سوره بقره آیه شصت و یکم: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. یعنی: و چون گفتید ای موسی هرگز بر يك خوراك تاب نیاوریم از خدای خود برای ما بخواه تا از آنچه زمین می روباند از سبزی و خیار و سیر و عدس و پیاز برای ما برویند گفت آیا به جای چیز بهتر خواهان چیز پست ترید پس به شهر فرود آید که آنچه را خواسته اید برای شما [در آنجا مهیا]ست و خواری و ناداری بر آنان زده شد و به خشم خدا گرفتار آمدند چرا که آنان به نشانه های خدا کفر ورزیده بودند و پیامبران را بناحق می کشتند این از آن روی بود که سرکشی نموده و از حد درگذرانیده بودند

عجب نبود که از قرآن نصیبی نیست جز نقشی / که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا

قصیده ای در مقام اهل بیت است از سنایی که با این مصرع آغاز میشود: مکن در جسم و جان منزل، که این دونست و آن والا... بیت سیزدهم آن همین بیت است که حضرت بهالله از آن یاد کرده است.

جنس استدلال/قیاس:

نقلی شرطی-لزومی: «اگر پس از آگاهی از آيات، استكبار/استهزاء ورزد ⇒ عذابِ مُهين» (قیاس شرطی دینی).
تیپولوژیک/تاریخی: تکرارِ الگوی «درخواستِ آیتِ بدیل» و «تبدیلِ مائدهٔ سماوی به خواهِشِ زمینی» در اقوام پیشین.
تمثیلی: «آفتاب/باران نیسان» به مثابهٔ نشانه‌های خوددال؛ حقیقتِ مُشرق، دلیلِ بیرونی افزون نمی‌طلبد.
استثنائی/الزام خصم: اگر آیات حاضر حجت‌اند، مطالبهٔ «سوره/آیتِ دیگر» پس از ظهورشان، مصداقِ هُزو و «نقلِ دعوا» است.

صورت‌بندی منطقی

- P1. قرآن می‌گوید هرکس به آیات الهی معرفت یابد و با آنها به استهزاء برخورد کند، دچار عذاب خوارکننده خواهد شد (استناد به سوره جاثیه، آیه ۹).
- P2. صورت این استهزاء در زمان پیامبران، درخواست‌های تکراری و معجزه‌محور بود (مانند درخواست افتادن قطعه‌ای از آسمان یا آمدن سنگ).
- P3. این گونه درخواست‌ها برخاسته از درک سطحی، هوی‌محور، و اسطوره‌زده از حقیقت وحیانی است.
- P4. آیات الهی امروز نیز به صورت مائده معنوی و رحمت نازل در اختیار مردم است، اما آنها، به جای پذیرش آن، به نجاسات ظنونات گذشته و عادات تقلیدی قانع‌اند.
- P5. حقیقتی که در متن ظهور آشکار شده، نیازی به برهان بیرونی ندارد، همچنان که آفتاب برای اثبات نورش نیازمند دلیل نیست.
- C. پس کسانی که امروز پس از نزول آیات الهی همچنان طالب معجزه و دلیل‌اند، در حقیقت در معرض همان عذاب خوارکننده‌اند که قرآن وعده داده، زیرا استهزاءشان محصول بی‌نیازی ظاهری و نادانی باطنی است.

اگر کسی از آیات الهی آگاه شود و با آن به شیوهی استهزایی برخورد کند، و اگر این برخورد در قالب درخواست‌های غیصادقانه برای معجزه و برهان جدید تکرار شود، و اگر حقیقت وحی آشکار باشد ولی همچنان طلب نشانه‌های بیرونی شود، آنگاه این رویکرد، همان استهزاء قرآنی است و مستوجب عذاب مهین، زیرا نشانه‌ی بستن چشم بر نور آشکار و اعراض از فهم حقیقی است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

این فقره، یکی از پرمایه‌ترین بیانات حضرت بهاء‌الله در نقد طلب‌گرایی معجزه‌محور، ظاهرگرایی، و استهزاء نسبت به حقیقت وحیانی است. در این بیان، تقابل روشنی ترسیم می‌شود میان حضور فعال حقیقت در قالب آیات نازله و درخواست‌های تقلیدی برای معجزات حسی یا نشانه‌های ثانوی که خود، نشانه‌ی غیاب درک معرفتی از حقیقت است. نقطه‌ی آغازین این فقره، تحلیل تفسیری یک آیه از قرآن است که در آن استهزاء نه به معنای شوخی صرف، بلکه به معنای تحقیر معرفت وحیانی معرفی می‌شود. بهاء‌الله می‌گوید: «از جمله استهزاء این بود که می‌گفتند معجزه‌ی دیگر ظاهر نما...»

در واقع، ایشان با ظرافت بیان می‌دارد که پشت ظاهر درخواست معجزه، نوعی انکار باطنی نهفته است. چرا؟ چون کسی که به حقیقت نزدیک شده ولی آن را به دیده‌ی شک می‌نگرد و به نشانه‌های حسی متوسل می‌شود، در واقع از روی استکبار و عدم تسلیم چنین می‌کند. این ساختار روان‌شناختی دقیقاً با آنچه در قرآن و سنت انبیا می‌یابیم همسوست: قوم موسی مائده آسمانی را با پیاز و سیر عوض کردند (سوره بقره: ۶۱)، و این کنش، نه صرفاً خواسته‌ای خوراکی، بلکه نوعی طلب جایگزینی معنا با ماده، و وحی با عادت بود.

در بخش بعدی، یکی از ژرف‌ترین تمثیل‌های معرفتی در کل نوشتارهای بهائی بیان می‌شود: «مثل آن است که از آفتاب در اثبات نور او حجت طلبند... حجت آفتاب نور اوست...» در این جا، حضرت بهاء‌الله قائل به نوعی نظریه پدیدارشناختی حقیقت است: حقیقت، در خود روشن است و حجت، در ظهور خود اوست. همان‌طور که نور آفتاب، دلیل بر وجود خود اوست، آیات نازله نیز، در قدرت تأثیر، ساختار معنا، و کیفیت تجلی‌شان، خود برهان حضور الهی‌اند. در پایان، تضاد میان مائده معنوی و نجاسات ظنونات، و میان بحور حیوان در رضوان جنان با برکه‌ی شور ملح اجاج، استعاره‌هایی هستند از دو نوع هستی‌شناسی دینی: دین به مثابه حیات‌بخشی معنوی و زنده به امر ربانی، دین به مثابه نظامی از حافظه‌ی پوسیده و عادات متحجر.

در این نگاه، کسی که بعد از آشکار شدن حقیقت، هنوز در پی «اثبات» آن است، همانند کسی است که با بودن آفتاب، در پی فانوس می‌گردد، یا در فصل بارش نسیان، از خشکی زمین شکایت دارد.

در بیت پایانی: «عجب نبود که از قرآن نصیبی نیست جز نقشی / که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا» بهاء‌الله این نقد را از سطح الهیاتی به نقد معرفتی و وجودی ارتقاء می‌دهد. همان‌گونه که نابینا از خورشید فقط گرما حس می‌کند، قلب مسدود و عقل تقلیدی از قرآن فقط نقش‌های ظاهری آن را می‌فهمد. نه درک حضور دارد، نه شهود معنا. این بیت دقیقاً در راستای تفسیر عرفانی از آیه «لهم قلوب لا یفقهون بها» (اعراف: ۱۷۹) است و تلویحاً از تفکر ابن‌عربی و سهروردی بهره می‌برد، که در آن، معرفت حقیقی حاصل قلب بینا و نور شهود است، نه حفظ نقش‌ها.

بند ۲۳۱: «حَجَّتِ باطلِ إستیحان/مطالبه نامرتبب پس از تلاوتِ آیاتِ بیّنات»: درخواستِ احیای پدران («فَأْتُوا بِآبَائِنَا...») در برابرِ حَجَّتِ خودآشکارِ آیات

"و در جای دیگر می فرماید: "وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. " یعنی در وقتی که تلاوت کرده می شود بر ایشان آیات ما، نیست حَجَّتِ ایشان مگر آنکه بگویند بیاورید پدرهای ما را اگر هستید راست گویان. مشاهده نما که چه حَجَّتِ ها بر آن رحمت های کامله واسعه می گرفتند. به آیاتی که حرفی از آن اعظم است از خلق سماوات و ارض و مردگان وادی نفس و هوی را به روح ایمان زنده می فرماید استهزاء می نمودند و می گفتند: پدرهای ما را از قبر بیرون آر. این بود اعراض و استکبار قوم. و هر کدام از این آیات برای کلّ من علی الارض حَجَّتِ است محکم و برهانی است معظم که جمیع ارض را کفایت می کند لَوْ أَنْتُمْ فِي آيَاتِ اللَّهِ تَتَفَكَّرُونَ. و در همین آیه مذکوره لثالی اسرار مکنون است. اگر فی الجملة دردی یافت شود دوا می رسد. "

In another passage He saith: "And when Our clear verses are recited to them, their only argument is to say, 'Bring back our fathers, if ye speak the truth!'" Behold, what foolish evidences they sought from these Embodiments of an all-encompassing mercy! They scoffed at the verses, a single letter of which is greater than the creation of heavens and earth, and which quickeneth the dead of the valley of self and desire with the spirit of faith; and clamored saying: "Cause our fathers to speed out of their sepulchers." Such was the perversity and pride of that people. Each one of these verses is unto all the peoples of the world an unfailing testimony and a glorious proof of His truth. Each of them verily sufficeth all mankind, wert thou to meditate upon the verses of God. In the above-mentioned verse itself pearls of mysteries lie hidden. Whatever be the ailment, the remedy it offereth can never fail.

"وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. "

سوره جاثیه آیه بیست و پنجم
ترجمه حضرت بهالله: در وقتی که تلاوت کرده می شود بر ایشان آیات ما، نیست حَجَّتِ ایشان مگر آنکه بگویند بیاورید پدرهای ما را اگر هستید راست گویان.
ترجمه فولادوند: و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود دلیلشان همواره جز این نیست که می گویند اگر راست می گویند پدران ما را [حاضر] آورید.

لَوْ أَنْتُمْ فِي آيَاتِ اللَّهِ تَتَفَكَّرُونَ
اگر شما در آیات خداوند تفکر کنید.

جنس استدلال/قیاس:

الزام خصم با استفهام انکاری/نکوهی: قرآن رفتارِ معترضان را صورت بندی می کند: با وجودِ «آیاتِ بیّنات» تنها «حَجَّتِ» شان مطالبه احیای مردگان است؛ این نقلِ دعوا از ساحتِ هدایت به آزمونِ دل بخواه است (Q 45:25)؛ Q 36-44:34.

قیاسِ مقایسه ای/اولویت (أولویّه): آفرینشِ آسمان ها و زمین از احیای افرادِ اعظم است؛ پس انکارِ آیات و شرط گذاریِ فرعی پی وجه است (Q 40:57).

تمثیلِ سلوک-معنوی: «احیای ایمانی» (= زنده کردن دل ها به وحی) غایتِ آیات است، نه نمایش های حسی مطابق هوا (Q 8:24).

صورت بندی فشرده:

P1 «وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (Q 45:25) ⇒ پس از آشکاری آیات، تنها «دلیل» معترضان مطالبه احیای مردگان است.

P2 هم نمونه تاریخی: «فَأْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» در سیاقِ انکارِ معاد (Q 44:34-36).

(P₃) قیاس اولویت: «لَخَلِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ» (Q 40:57) ⇒ انکارگران، اعظم را می‌بینند و «أدنی» را شرطِ باور می‌نهند؛ این تناقض روشی است.

(P₄) غایتِ آیات «مَا يُحْيِيكُمْ» است (احیای معنوی/ایمانی)، نه نمایشِ اعجازِ سفارشی (Q 8:24).

(C) بنابراین، مطالبه «احیای پدران» پس از تلاوتِ آیاتِ مصداقِ استهزاء/تحکمِ ناموجه و حجتِ باطل است؛ آیاتِ خودِ حجتِ کافی‌اند و غایت‌شان «احیای قلب» است، نه ارضای آزمون‌های دل‌بخواه.

مواد قضایا (بر مبنای صناعات اسلامی):

مقبولاتِ نقلی/قطعی: Q 45:25؛ Q 44:34-36؛ Q 40:57؛ Q 8:24.

مشهوراتِ عقلی: اصل «أولویته» (اعظم مقدم بر أدنی در دلالت).

مخیلاتِ تأییدی (تلویح متن): تقابِلِ «احیای ایمانی» با «احیای حسی» برای نقدِ نقلِ دعوا.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. قرآن می‌گوید که هنگام تلاوت آیات روشن‌الهی، کفار تنها حجتی که می‌آورند این است که بگویند: «اگر راست می‌گویید، پدران ما را بازگردانید» (استناد به سوره جاثیه، آیه ۲۴ یا ۲۵).
- P₂. این درخواست، نشانه‌ی انکار، استهزاء، و اعراض از آیاتِ بیناتی است که خود، از نظر معنوی و روحانی عظیم‌تر از احیای جسمانی مردگان‌اند.
- P₃. این منکران، مردگان واقعی را نه در قبور جسمانی، بلکه در وادی نفس و هوی جا داده‌اند؛ درحالی که آیات وحی، مردگان نفسانی را به روح ایمان زنده می‌سازند.
- P₄. چنین آیات، خود بالاترین حجت و برهان برای اهل زمین‌اند، مشروط بر اینکه در آن‌ها تفکر و تأمل شود.
- C. پس کسانی که در برابر ظهور وحی جدید، معجزه‌ی حسی طلب می‌کنند (احیای اموات)، در حقیقت از درک معنوی و معرفتی وحی محروم هستند و مصداق همان استهزاء و استکبار تاریخی‌اند که در قرآن نکوهش شده‌اند.

ساختار شرطی

اگر آیات الهی که نازل می‌شوند، روشنگر و دارای قدرت احیای معنوی‌اند،
و اگر مردم به‌جای پذیرش این آیات، معجزه‌ی حسی مانند احیای پدران خود را طلب کنند،
و اگر این تقاضا برخاسته از استهزاء و استکبار و نه از جست‌وجوی حقیقی است،
پس چنین کسانی نه تنها حجت درستی ندارند، بلکه نشانه‌ی مردگی در «وادی نفس و هوی» را بر دوش می‌کشند، و از حجیت آیات محروم می‌مانند.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

آیه‌ای که بهاء‌الله بدان استناد می‌کند، در سوره‌ی جاثیه آمده است و رفتار منکران وحی را به‌خوبی ترسیم می‌کند: آنان به جای پاسخ به حقیقت آیات، مطالبه‌ی بازگرداندن اموات می‌کنند. این آیه، در قرآن، نشانه‌ی مکر، استهزاء و تعطیلی قوای فکری دانسته می‌شود. بهاء‌الله، با تأکید بر واژه‌ی «حُجَّتْهُمْ»، نشان می‌دهد که این «مطالبه»، درواقع پوششِ ظاهرسپند انکار است.

در یک موضع‌گیری کاملاً متفاوت با دیدگاه‌های ظاهرگرای معجزه‌محور، بهاء‌الله اعلام می‌کند که:
«آیاتی که حرفی از آن اعظم است از خلق سماوات و ارض و مردگان وادی نفس و هوی را به روح ایمان زنده می‌فرماید.»
اینجا تمایز مهمی وجود دارد:

مردگان جسمانی: آن‌ها که در خاک خفته‌اند و ظاهر آنان پایان یافته است.
مردگان نفسانی: آن‌ها که در قید نفس، هوی، و استکبار از حقیقت‌اند.
آیات وحی، نه برای احیای اجساد، بلکه برای زنده کردن این نفوس مرده نازل شده‌اند؛ و از نظر معرفتی، این احیا والاترین معجزه است.

در ادامه، همان ساختار معرفتی‌ای که پیش‌تر در فقرات دیگر دیدیم، این‌جا هم حاضر است: عدم نیاز حقیقت به برهان بیرونی. بهاء‌الله می‌گوید: «مثل آن است که از آفتاب در اثبات نور او حجت طلبند... حجت آفتاب نور اوست...»

در فلسفه‌ی ظهور بهایی، آیات وحیانی، تجلّی حقیقت‌اند؛ و حقیقت، چون آشکار است، خود دلیل خویش است. اگر کسی آن را نمی‌بیند، مشکل از چشم اوست، نه از نور.

بهاءالله با تمثیل‌های دقیق: مائده‌ی معنوی در مقابل ظنونات نجسه، بحور حیوان و رضوان در برابر برکه‌ی شور ملح اجاج، و در نهایت، نابینایی از خورشید و حس گرما به جای نور. نشان می‌دهد که چگونه حس‌گرایی، تقلید و عادت، جای شهود معرفتی را گرفته‌اند. این‌ها همان موانع ظهور حقیقت‌اند، و علت اصلی بی‌اعتنایی به آیات نازله.

بند ۲۳۲: عمومیتِ حُجَّتِ قرآن و «تکلیف به معرفت» به قدرِ وسع؛ ردِّ عذرِ «عوام نمی‌فهمند» و تفکیکِ «معرفتِ آیتی/تنزیلی» از «احاطه به ذات»

"گوش به حرف های مزخرف عباد مدهید که نمی فهمند و احصاء نمی کنند، با اینکه این قرآن حجت است بر مشرق و مغرب عالم. اگر قوه ادراک آن در مردم نبود چگونه حجت بر کلِّ واقع می شد؟ از این قرار، بر معرفت الهیه هم نفسی مکلف نیست و لازم نه زیرا که عرفان او اعظم از عرفان کتاب اوست و عوام استعداد ادراک آن ندارند."

Heed not the idle contention of those who maintain that the Book and verses thereof can never be a testimony unto the common people, inasmuch as they neither grasp their meaning nor appreciate their value. And yet, the unfailing testimony of God to both the East and the West is none other than the Qur'án. Were it beyond the comprehension of men, how could it have been declared as a universal testimony unto all people? If their contention be true, none would therefore be required, nor would it be necessary for them to know God, inasmuch as the knowledge of the divine Being transcendeth the knowledge of His Book, and the common people would not possess the capacity to comprehend it.

جنس استدلال/قیاس:

اقترانی نقلی-اصولی: اگر قرآن «حجت بر مشرق و مغرب» است $\Rightarrow$ حداقلی از ادراکِ هدایتی برای همگان میسر است؛ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» $\Rightarrow$ تکلیف تابع توان است؛ «لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» $\Rightarrow$ ارسالِ رسول/کتاب عذر همگانی را برمی‌دارد؛ $\Rightarrow$ نتیجه: معرفتِ الهی واجب در حدِّ وسع همگانی و از طریقِ «آیات/کتاب» است، نه احاطه به ذات. استثنائی منفصل (دفعِ مغالطه حصر): یا «عوام مطلقاً نمی‌فهمند» (پس قرآن حجت عام نیست) یا «قرآن حجت عام است» (پس سهمی از فهم برای همگان مقدور است). نصوصِ قرآنی شقِّ دوم را تثبیت می‌کنند.

صورت‌بندی منطقی (فشرده):

- P₁ قرآن خود را هدایت برای مردم و «بینات/بصائر» می‌نامد (Q 2:185؛ Q 17:9؛ Q 6:104).
P₂ ارسالِ رسولان برای رفع هر عذر در پیشگاه خداست: «لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (Q 4:165؛ نیز Q 14:4 برای تفهیم به زبانِ قوم).
P₃ تکلیف به قدرِ توان است: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (cf. Q 64:16؛ Q 2:286).
P₄ خودِ قرآن امر به دانستنِ توحید می‌کند: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (Q 47:19)؛ غایتِ آفرینش، عبادت/معرفت است (به تفسیرِ رایج Q 51:56).
C₁ پس «حُجَّتِ عامِّ قرآن» مستلزم امکانِ ادراکِ هدایتی حداقلی برای عموم است؛ گفتارِ «عوام استعداد ندارند، پس تکلیف معرفت ساقط است» تناقض با P₁-P₃ دارد.
C₂ موضوعِ تکلیف معرفتِ آیتی/اسمائی و «شناختِ هدایتی خدا از طریقِ آیات و رسول» است، نه احاطه به ذات که از دایرهٔ بشر بیرون است (cf. Q 6:103): «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...».

موادّ قضایا (به تقسیم صناعات):

P₁-P₄ = نقلیات قطعی؛

قاعدهٔ «تکلیف تابع امکان» = اولیات/مسلماتِ اصولی؛

دفعِ شبههٔ «عوام» = إلزام خصم به واسطهٔ جمعِ آیاتِ هدایت/رفعِ عذر/وسع.

صورت‌بندی منطقیِ صوری

- P₁. قرآن حجت است بر مشرق و مغرب عالم.
P₂. حجت بودن مشروط به امکان ادراک توسط انسان‌هاست (زیرا حجتِ غیرقابل فهم، حجت نیست).
C₁. بنابراین، قوهٔ ادراک قرآن در مردم بالفعل موجود است.
P₃. عرفان ذات خداوند بالاتر و والاتر از عرفان کتاب اوست.

P₄. مردم قادر به ادراک عرفان ذات الهی نیستند، اما کتاب را تا حدی می‌توانند دریابند.
C₂. بنابراین، هیچ‌کس بر شناخت ذات الهی مکلف نیست، زیرا تکلیف به محال نمی‌شود.

صورت‌بندی شرطی

اگر قرآن حجت الهی برای همه بشر است،
آنگاه باید امکان فهم آن برای مردم (در حد ظرفیت‌شان) وجود داشته باشد.
اگر معرفت ذات الهی از مرتبه کتاب او هم والاتر و عمیق‌تر است،
و مردم از ادراک کامل کتاب عاجز هستند،
آنگاه ادراک ذات الهی به طریق اولی از حیطه‌ی آنان خارج است،
بنابراین تکلیف به معرفت ذات الهی منتفی است.

بند ۲۳۳: «صفای قلب (تزکیه/انقطاع)، نه «علم ظاهری»، معیار فهم کلمات الهی؛ ترجیح عوام مخلص بر علمای مُعرض»

"باری، این سخن به غایت لغو و غیر مقبول است. همه از روی کبر و غرور گفته می شود که مردم را از ریاض رضای الهی دور کنند و زمام آنها را محکم حفظ نمایند. با اینکه نزد حق این عوام از علمای ایشان که از حق اعراض نموده اند به غایت مقبول تر و پسندیده ترند. و فهم کلمات الهیه و درک بیانات حمایات معنویه هیچ دخلی به علم ظاهری ندارد. این منوط به صفای قلب و تزکیه نفوس و فراغت روح است. چنانچه حال عبادی چند موجودند که حرفی از رسوم علم ندیده اند و بر رفر علم جالسند و از سحاب فیض الهی ریاض قلوبشان به گل های حکمت و لاله های معرفت تزیین یافته. فَطُوبَى لِلْمُخْلِصِينَ مِنْ أَنْوَارِ يَوْمٍ عَظِيمٍ."

Such contention is utterly fallacious and inadmissible. It is actuated solely by arrogance and pride. Its motive is to lead the people astray from the Ridván of divine good-pleasure and to tighten the reins of their authority over the people. And yet, in the sight of God, these common people are infinitely superior and exalted above their religious leaders who have turned away from the one true God. The understanding of His words and the comprehension of the utterances of the Birds of Heaven are in no wise dependent upon human learning. They depend solely upon purity of heart, chastity of soul, and freedom of spirit. This is evidenced by those who, today, though without a single letter of the accepted standards of learning, are occupying the loftiest seats of knowledge; and the garden of their hearts is adorned, through the showers of divine grace, with the roses of wisdom and the tulips of understanding. Well is it with the sincere in heart for their share of the light of a mighty Day!

حمایات معنویه: کبوتران معنوی، منظور انبیای الهی
فَطُوبَى لِلْمُخْلِصِينَ مِنْ أَنْوَارِ يَوْمٍ عَظِيمٍ
خوشا به حال مخلصین که نصیبی از انوار این روز عظیم دارند.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی-تفاضلی معرفت شناختی فضیلت محور (Virtue Epistemology دینی): اگر هدایت به تقوا/قلب سلیم مشروط است $\Rightarrow$ شرط لازم فهم تزکیه است نه مدارک و رسوم.
الزام خصم با نص: تکبر حجاب ادراک آیات است؛ پس «علم بی تزکیه» می تواند مانع معرفت باشد.

صورت بندی منطقی (موجز):

P₁ قرآن «هدایت کتاب» را مشروط به تقوا می داند: «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (Q 2:2)؛ و قرب/قبول را به قلب سلیم وابسته می کند (Q 26:89)، و شرح صدر را معیار نور و بصیرت می شمارد (Q 39:22).
P₂ قرآن تزکیه را مقدم بر تعلیم می آورد: «يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ» (Q 62:2)؛ و تصریح می کند که متکبران از آیات منصرف می شوند (Q 7:146).
P₃ بنابراین «علم ظاهری» نه شرط لازم و نه شرط کافی برای فهم آیات است؛ بلکه اخلاص/تزکیه شرط لازم است؛ افراد بی رسوم علمی اگر مخلص باشند می توانند به فهم صحیح نائل شوند.
C پس گزاره متن — ترجیح «عوام مخلص» بر «علمای معرض» و منوط بودن فهم به صفای قلب — به عنوان قیاس تفاضلی دینی در چارچوب نصوص قرآنی موجه است.

مواد قضایا (برحسب صناعات):

P₁-P₂ = نقلیات قطعی (قرآن)؛

P₃ = مقبولات/مشهورات اخلاقی-عرفانی در سنت اسلامی (تزکیه شرط نورانیت علم).

صورت‌بندی منطقی

P1. برخی ادعاها و سخنان از سوی علما، از روی کبر و غرور گفته می‌شود تا مردم را از رضای الهی دور و در بند تقلید نگه دارند.

P2. این علما از حقیقت وحی الهی اعراض کرده‌اند.

P3. در نزد حق، عوامی که تابع چنین علما نیستند، از خود آنان مقبول‌تر و پسندیده‌ترند.

P4. فهم کلمات الهی و درک بیانات آسمانی، هیچ ارتباطی به علم ظاهری ندارد، بلکه منوط به صفای قلب، تزکیه‌ی نفس، و فراغت روح است.

P5. عباد خالصی هستند که علیرغم ناآشنایی با ظواهر علم، بر عرش معرفت نشسته‌اند و دل‌هایشان محلّ نزول حکمت الهی است.

C. پس، میزان فهم دین، نه در کثرت معلومات، بلکه در خلوص باطنی، صدق قلب، و استعداد روحانی است؛ و عوام مخلص، از علمای متکبر، به حق نزدیک‌ترند.

ساختار شرطی

اگر علم ظاهری بدون صفای قلب و طهارت نفس باشد،

و اگر از آن برای دور کردن مردم از رضای الهی و حفظ سلطه استفاده شود،

و اگر کسانی با دل‌های پاک و بی‌ادعا، بدون تحصیل رسمی، به حکمت‌های ربانی دست یابند،

بنابراین مقبولیت در نزد حق، به علم و مقام نیست، بلکه به خلوص، انقطاع، و آمادگی روحانی است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی، و هرمنوتیکی

حضرت بهاء‌الله، در ادامه‌ی نقد سنت‌گرایی دینی، این بار به سراغ معیار فهم دین می‌رود. در این جا، علم ظاهری (فقه، کلام، لغت، یا تفسیر صوری) نه تنها معیار نیست، بلکه گاهی مانع درک حقیقت است، زیرا با کبر، غرور، و حبّ ریاست همراه شده است. این نقد، با سنت‌های عرفانی ابن‌عربی، مولوی، و حتی غزالی همسوست، جایی که «علم بی‌عمل» و «علم برای ریاست» بزرگ‌ترین حجابی دانسته می‌شود که میان قلب و حق حائل است.

در نقطه‌ی مقابل، حضرت بهاء‌الله از گروهی یاد می‌کند که «حرفی از رسوم علم ندیده‌اند» اما «بر رفرق علم جالسد». این تصویر، تأکید بر علم لدنی دارد؛ علمی که نه از راه تحصیل، بلکه از طریق افتتاح قلبی، الهام باطنی، و اتصال به فیض الهی حاصل می‌شود.

این ایده به صراحت با سنت قرآنی در مورد عبد صالحی چون خضر (که بدون مدرسه و کتاب، تعلیم‌دهنده‌ی موسی می‌شود) در سوره‌ی کهف، و نیز با اصطلاح عوام صالح در عرفان تطبیق‌پذیر است.

عباراتی نظیر «صفای قلب»، «تزکیه‌ی نفس»، و «فراغت روح» سه شرط اساسی برای فهم الهی هستند. این شروط، نه معرفتی به معنای فلسفی، بلکه هستی‌شناختی (ontological) هستند: انسان، در ساختار وجودی‌اش باید از آلودگی پاک شود تا قابلیت دریافت فیض شهودی را داشته باشد. در فلسفه‌ی اسلامی، این همان اصل تخلّق برای تحقق است: علم حقیقی تنها به اهل طهارت اعطا می‌شود.

جمله‌ی پایانی، «فَطُوبَى لِلْمُخْلِصِينَ مِنْ أَنْوَارِ يَوْمٍ عَظِيمٍ» معنای نهایی این تعلیم را در قالب بشارتی کیهانی بازگو می‌کند. يوم عظیم اشاره به روز ظهور الهی دارد، که در آن، مخلصان باطنی، نه متخصصان ظاهری، اهل سعادت‌اند.

این آموزه از نظر اجتماعی نیز انقلابی است: اقتدار دینی از نخبگان علمی به دل‌های صافی انتقال می‌یابد و حقیقت دیگر از انحصار طبقه‌ی روحانیت خارج می‌شود. این همان چیزی است که میشل فوکو در تحلیل گفتمان دینی، «نفی انحصار معرفت» می‌نامد، و در باطن، با آموزه‌ی «عام‌فهم بودن وحی» در سنت توحیدی سازگار است.

بند ۲۳۴: کفر به «آیات» و «لقاء» (= نومی‌دی از رحمت) و راهبرد تقلیل‌گرایانه منکران: برجسب «شاعر/مجنون» و «أساطیر الأولین» برای بی‌اعتبارسازی وحی

"و همچنین می‌فرماید: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي وَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ." و همچنین می‌فرماید: "وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَرَاكَ لَشَاعِرٍ مَجْنُونٍ." مضمون این آیه واضح است. مشاهده فرمائید که بعد از تنزیل آیات چه می‌گفتند: آیا ما ترک‌کننده ایم خدایان خود را برای شاعری مجنون؟ که آن حضرت را شاعر می‌نامیدند و به آیات الهیه سخریه می‌نمودند و می‌گفتند: این کلمات اساطیر اولین است، یعنی کلماتی است که قبل گفته شده و محمد آن کلمات را ترکیب نموده می‌گوید از خداست."

And likewise, He saith: "As for those who believe not in the verses of God, or that they shall ever meet Him, these of my mercy shall despair, and these doth a grievous chastisement await." Also, "And they say, 'Shall we then abandon our gods for a crazed poet?'" The implication of this verse is manifest. Behold what they observed after the verses were revealed. They called Him a poet, scoffed at the verses of God, and exclaimed saying: "These words of his are but tales of the Ancients!" By this they meant that those words which were spoken by the peoples of old Muhammad hath compiled and called them the Word of God.

"وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي وَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ." سوره عنكبوت آیه ۲۳: و کسانی که آیات الهی و لقای او را منکر شدند اینانند که از رحمت من نومید شدند، و اینانند که عذابی دردناک [در پیش] دارند.

"وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَرَاكَ لَشَاعِرٍ مَجْنُونٍ." سوره صافات آیه ۳۶: و می‌گفتند آیا ما برای شاعری دیوانه دست از خدایانمان برداریم

می‌گفتند: "این کلمات اساطیر اولین است، یعنی کلماتی است که قبل گفته شده و محمد آن کلمات را ترکیب نموده می‌گوید از خداست."

یکی از ایراداتی که در زمان حیات حضرت رسول بر ایشان می‌گرفتند این بود که یهودیان و مسیحیان می‌گفتند که آنچه حضرت رسول تحت عنوان آیاتی از طرف خداوند بیان میکند در کتب ما بوده و هست و ایشان تنها اقتباس ناقصی از آنرا بیان میکنند. همچنین کفار نیز می‌گفتند که قصص قرآنی قبل از نزول قرآن در میان اعراب متداول بوده است. حتی امروز هم برخی از منتقدین اسلام می‌گویند: اتصال و پیوستگی حضرت محمد و عرب با اهل کتاب، دلالت بر یاد گرفتن این قصه‌ها از آنها دارد، خاصه که حضرت محمد پیش از رسالت بازرگان بوده است و به همین جهت به شهرهایی که اهل کتاب در آن ساکن بودند مانند دمشق که بزرگان ایشان در آنجا بودند در آمد و شد بوده است. حجیم‌ترین این انتقادات دوره سه جلدی القرآن و الکتاب تالیف یوسف درّه حدّاد نویسنده مسیحی معاصر لبنانی است که به بررسی آیات و قصص قرآنی پرداخته است و مدعی است که آیات قرآنی وحی نیست بلکه آموخته‌های حضرت محمد از اهل کتاب است.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی-انذاری نقلی: اگر کفر به آیات و لقاء ⇒ یأس از رحمت و عذاب اَلیم (قضیه شرطی قرآنی). تحلیل تیپولوژیک/نقض معیار: نسبت «شاعر/مجنون» و «أساطیر» = جابه‌جایی سنجش از حق/هدایت به ذوق/اسطوره تا التزام به توحید نفی شود؛ پاسخ قرآنی: بازگرداندن معیار به «تَنْزِيلُ هُدًى» و تحدی.

صورت‌بندی موجز:

(P1) «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ کفر به آیات/لقاء پیامد وجودی دارد، نه صرفاً معرفتی. (Q 29:23)

(P2) منکران برای توجیه ترک نکردن آلهه، پیامبر را «شاعر/مجنون» خواندند: «إِنَّا لَنَرَاكَ لَشَاعِرٍ مَجْنُونٍ»؛ و گفتند: «أساطیر الأولین». (Q 37:36؛ Q 25:5؛ Q 8:31)

P₃) این برجسب‌زنی خطای مقوله‌ای است: وحی را به شعر/اسطوره فرو می‌کاهد تا معیارِ داوری عوض شود. قرآن معیار را با دعوی «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» و با تحدی («فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...») به عرصهٔ برهان بازمی‌گرداند. (Q 52:33-34؛ Q 2:23؛ Q 17:88)

C) نتیجه: در منطقی متن، انکار آیات/لقاء غالباً عنادی-ارادی است که خود را در صورتِ «اتهام ادبی/روانی» می‌پوشاند؛ با ناتوانی از آوردنِ «مثل»، برجسب‌ها ارزشِ ابطالی ندارند و آیات همچنان «حجّت بالغه» می‌مانند.

موادّ قضایا (صناعات):

P₁-P₃ = نقلیات قطعی (قرآن) + تحلیل تیپولوژیکِ الگوی اتهام؛
ارجاع به تحدی = قیاس استثنائی برای ابطالِ تقلیل‌گرایی.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. قرآن تصریح دارد که کسانی که به آیات الهی و به لقاءالله کافر شوند، از رحمت الهی مأیوس‌اند و دچار عذاب الیم خواهند شد (استناد به: العنکبوت، آیه ۲۳).
- P₂. واکنش تاریخی منکران، پس از نزول آیات، آن بوده که پیام‌آور الهی را «شاعر» یا «مجنون» بنامند و کلمات وحیانی او را «اساطیر الاولین» تلقی کنند (استناد به: صافات، آیه ۳۶ و الأنفال، آیه ۳۱).
- P₃. آنان به جای پذیرش آیات، بر اساس محتوای وحی، آن را با معیارهای انسانی، تاریخی، یا ذهنی خود سنجیده و تمسخر کرده‌اند.
- P₄. این برخورد نه تنها نشانه‌ی کفر به آیات، بلکه انکار لقاءالله است، چراکه آیات تجلی حضور خداوندند.
- C. پس استهزاء به مظهر وحی و تحقیر آیات، نشانه‌ی انکار حقیقت قدسی و موجب محرومیت از رحمت الهی و عذاب وجودی است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

آیه‌ی اول که حضرت بهاءالله بدان استناد می‌کند (العنکبوت: ۲۳): «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ، أُولَٰئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»

به روشنی میان کفر به آیات و انکار لقاء پیوند می‌زند. این نکته‌ی بسیار کلیدی در الهیات بهایی است: "لقاءالله" نه در آخرت و نه در مفاهیم ذهنی، بلکه در دیدار و شناخت مظهر ظهور در همین دنیا محقق می‌شود. بنابراین، تمسخر پیام‌آور، انکار لقاء است، و انکار لقاء، انقطاع از رحمت الهی است.

در سنت قرآنی، مخالفان پیامبران همیشه آن‌ها را متهم به نوعی خلل ذهنی یا خیال‌پردازی شاعرانه می‌کردند. تعبیر «شاعر مجنون» که در آیه‌ی دوم آمده (الصافات: ۳۶) نمونه‌ای روشن از این ساختار است. این واکنش، از نظر معرفت‌شناختی، نمایانگر عدم توانایی در درک زیان وحی است. چون زیان وحی، ساختاری تأویلی، استعاری، و ملکوتی دارد، برای ذهن‌های عادت کرده به عقل ابزارمحور یا حافظه‌ی تاریخی، قابل فهم نیست.

تعبیر «اساطیر الاولین» (قرآن: الأنفال: ۳۱) در قرآن به معنای جعلیات ادبی پیشینیان است. بهاءالله این را مصداق انکار حجیت وحیانی و تقلیل آن به سنت‌های بشری می‌داند. از نظر الهیاتی، این رویکرد، نوعی «تاریخ‌نگاری» وحی است: یعنی آیات را نه تجلی ازلی، بلکه تألیف‌های انسانی می‌پندارند.

در فلسفه‌ی دین، این معادل naturalistic reductionism است: فروکاست حقیقت وحی به فرآیندهای فرهنگی، ادبی، یا روانی. بهاءالله این نگرش را رد می‌کند و بیان می‌دارد که کلمات الهی، نه ترکیب ذهن پیامبر، بلکه ظهور اراده‌ی فعاله‌ی الهی است.

حضرت بهاءالله با بیان «مشاهده فرمائید که چه می‌گفتند...» نشان می‌دهد که این انکار و استهزاء، ساختاری تکرارشونده در تاریخ ظهورات الهی است. پیامبران همیشه با چنین واکنش‌هایی روبرو بوده‌اند، و هر نسل، با زبانی جدید، همان روح انکار و استهزاء را بازتولید می‌کند.

اینجا نقد اجتماعی-معرفتی نیز مستتر است. زیان استهزاء همیشه تغییر می‌کند، اما کارکرد آن ثابت می‌ماند: طرد حقیقت نوظهور و حفظ قدرت معرفتی پیشین.

"چنانچه اليوم به مثل همان را شنیده اید که نسبت به این امر می دهند و می گویند که این کلمات را با کلمات قبل ترکیب نموده و یا کلماتی است مغلوط. قَدْ كَبُرَ قَوْلُهُمْ وَصَغُرَ شَأْنُهُمْ وَحَدُّهُمْ."

Likewise, in this day, thou hast heard the people impute similar charges to this Revelation, saying: "He hath compiled these words from the words of old"; or "these words are spurious." Vain and haughty are their sayings, low their estate and station!

مغلوط: پر غلط

قَدْ كَبُرَ قَوْلُهُمْ وَصَغُرَ شَأْنُهُمْ وَحَدُّهُمْ

به تحقیق که بزرگ است کلام آنها و کوچک و حقیر است شأن و مقام آنها.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس تماثلی/مساوات (parity of reasoning): همان نسبت‌هایی که به قرآن داده شد («أساطیر الأولین»، «ترکیب کلمات پیشین») امروز عیناً تکرار می‌شود ⇒ حکم بطلان/سقوط آن اتهام در گذشته، به مورد حاضر سرایت می‌کند.

قیاس استثنائی شرطی: اگر «معیار صحت» آوردن مثل و اتیان حق باشد و خصم از آن ناتوان، پس برجسب‌زنی («مغلوط/ترکیبی») حجیت ندارد.

صورت‌بندی منطقی:

P₁ الگوی تاریخی انکار: «أساطیر الأولین اکتبها» و «إِنْ هَذَا إِلَّا شِعْرٌ/قول شاعر مجنون» در مواجهه با قرآن، و پاسخ قرآنی به صورت تحدی و اعلام بطلان داوری‌های سلیقه‌ای. (Q 25:5؛ Q 8:31؛ Q 37:36؛ Q 52:33-34؛ Q 2:23؛ Q 25:33)

P₂ گزاره متن: همان اتهام امروز در برابر «هذا الأمر» تکرار می‌شود («کلمات را از پیشینیان ترکیب کرده/مغلوط است»).

P₃ قاعده: برجسبی که در مقام برهان دلیلی اقامه نمی‌کند و در محک معیار (اتیان مثل/اظهار حق) ناکارآمد است، ساقط است؛ افزون بر آن، این نوع نسبت‌ها مشمول نکوهش ارزشی‌اند («كَبُرَتْ كَلِمَةً...»). (Q 18:5؛ Q 61:3)

C بنابراین، اتهام تکرارشونده «ترکیب/لغویت» از سنخ سخن بزرگ‌نمایی‌شده و بی‌مایه است؛ بدون اثبات مثل یا ابطال محتوایی، حجیتی ندارد و از حیث اخلاقی/معرفتی مردود است.

بند ۲۳۶: ابطال «انقطاع بعثت» و «نفي نبی مستقل ناسخ» با استناد قرآنی به قصه یوسف (غافر: ۳۴) و الگوی تکرارشونده تاریخی تحجر دینی

"این است که بعد از این انکارها و اعتراضات که مذکور شد گفتند: بعد از موسی و عیسی، موافق کتب نباید نبی مستقل که ناسخ شریعت باشد مبعوث شود. باید شخصی بیاید که مکمل شریعت قبل باشد. این آیه مبارکه که مشعر بر جمیع مطالب الهیه و مدلل بر عدم انقطاع فیوضات رحمانیه است نازل شد: "وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زُلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ." و به تحقیق آمد شما را یوسف از پیش با بینه ها، پس پیوسته بودید در شک از آنچه آمد شما را به آن، تا چون هلاک شد گفتید مبعوث نمی گرداند خدا بعد از او رسولی را، و همچنین اضلال می کند خدا کسی را که اوست اسراف کننده و شک آورنده به پروردگار خود. پس، از این آیه ادراک فرمائید و یقین کنید که در هر عصر امم آن عهد به آیه ای از کتاب تمسک بسته از این گونه حرف های مزخرف می گفتند که دیگر نبی نباید در ابداع بیاید. مثل آنکه آیه انجیل را که مذکور شده، علمای آن استدلال به آن نمودند که هرگز حکم انجیل مرتفع نمی شود و پیغمبری مستقل مبعوث نگردد الا برای اثبات شریعت انجیل. و اکثری از ملل مبتلا به این مرض روحی شده اند."

After the denials and denunciations which they uttered, and unto which we have referred, they protested saying: "No independent Prophet, according to our Scriptures, should arise after Moses and Jesus to abolish the Law of divine Revelation. Nay, he that is to be made manifest must needs fulfill the Law." Thereupon this verse, indicative of all the divine themes, and testifying to the truth that the flow of the grace of the All-Merciful can never cease, was revealed: "And Joseph came to you aforetime with clear tokens, but ye ceased not to doubt of the message with which He came to you, until, when He died, ye said, 'God will by no means raise up a Messenger after Him.' Thus God misleadeth him who is the transgressor, the doubter." Therefore, understand from this verse and know of a certainty that the people in every age, clinging to a verse of the Book, have uttered such vain and absurd sayings, contending that no Prophet should again be made manifest to the world. Even as the Christian divines who, holding fast to the verse of the Gospel to which We have already referred, have sought to explain that the law of the Gospel shall at no time be annulled, and that no independent Prophet shall again be made manifest, unless He confirmeth the law of the Gospel. Most of the people have become afflicted with the same spiritual disease.

بعد از موسی و عیسی، موافق کتب نباید نبی مستقل که ناسخ شریعت باشد مبعوث شود. باید شخصی بیاید که مکمل شریعت قبل باشد.

موسویان و عیسویان هر یک بنا به آیاتی مندرج در کتب مقدسه ی خود بر این باور هستند که دیانت ایشان نسخ هیچگاه نمیشود و اگر نبی مستقلی بیاید که نسخ تعالیم سلف کند او باطل است.

آیاتی که ایشان به آن استناد میکنند عبارتند از:

"من هشتم الف و یا، اول و آخر" مکاشفات فصل یک بند هشت.

"لیکن کلام خدا تا ابدالابد باقی است و این است آن کلامی که به شما بشارت داده شده است و در رساله ی اول پولس رسول به قرنطیان باب سوم آیه یازده مذکور است " زیرا بنیادی دیگر هیچ کس نمیتواند نهاد جز آنکه نهاده شده است." رساله ی اول پطرس رسول باب اول آیه بیست و پنجم

"اینکه من هر روزه تا انتقضای عالم همراه شما میباشم." انجیل متی باب بیست و هشتم آیه هجده تا بیست

"آسمان و زمین زائل میشود لیکن سخنان من زائل نخواهد شد." انجیل لوقا باب بیست و یکم آیه هجده تا بیست

"و او بر خاندان یعقوب تا ابد پادشاهی خواهد کرد و سلطنت او را نهایت نخواهد بود." انجیل لوقا باب اول آیه سی و سه مسلمانان چون نمیتوانند معنای آیات را بفهمند قائل به تحریف آن هستند، و مسیحیان چون معنای حقیقی آن را در نمایاند معتقدند که بعد از حضرت مسیح، پیامبری نخواهد آمد که نسخ دیانت ایشان را بکند. حال آنکه معنی اولی و آخری را حضرت بهالله در بندهای پیشین معلوم فرمودند و همچنین معنای بازگشت و رجعت را نیز هم.

"وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ."

سوره مومن آیه سی و چهار

ترجمه حضرت بهالله: و به تحقیق آمد شما را یوسف از پیش با بیّنه ها، پس پیوسته بودید در شک از آنچه آمد شما را به آن، تا چون هلاک شد گفتید مبعوث نمی گرداند خدا بعد از او رسولی را، و همچنین اضلال می کند خدا کسی را که اوست اسراف کننده و شک آورنده به پروردگار خود.

ترجمه فولادوند: و به یقین یوسف پیش از این دلایل آشکار برای شما آورد و از آنچه برای شما آورد همواره در تردید بودید تا وقتی که از دنیا رفت گفتید خدا بعد از او هرگز فرستاده ای را برنخواهد انگیزخت این گونه خدا هر که را افراطگر شکاک است بی راه می گذارد.

در هر عصر امام آن عهد به آیه ای از کتاب تمسک جسته از این گونه حرف های مزخرف می گفتند که دیگر نبی نباید در ابداع بیاید.

یهودیان نیز همین باور را دارند و به همین دلیل هم هست که حضرت مسیح را استغفرالله کذاب و حضرت محمد را دروغگو و مجنون میدانند. از جمله ادله ای که ایشان میاورند از کتاب آیاتی است که در ذیل میآید.

کتاب اشعای نبی باب چهلیم آیه ی هفتم و هشتم: لیکن کلام خدای ما تا ابدالآباد استوار خواهد بود.

مزمور نوزدهم آیه ی هفتم: شریعت خداوند کامل است و جان را بر میگرداند.

مزمور صد و نوزدهم آیه چهل و چهار: شریعت تو را دائماً نگاه خواهیم داشت تا ابدالآباد

لاویان باب هجده آیه ی پنجم: احکام مرا بجا آورده و فرائض مرا نگاهدارید.

مزمور صد و نوزده آیه نود و هشت: ای خداوند کلام تو تا ابدالآباد در آسمانها پایدار است.

جنس استدلال/قیاس:

نقلی قرآنی + قیاس تمالی/تیپولوژیک: آیه ۳۴: ۴۰ رفتار امتی را که پس از یوسف گفتند «لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا» نکوهش می کند؛ همین الگو در هر عصر تکرار می شود (اکنون در قالب «پس از موسی و عیسی نبی مستقل ناسخ نمی آید»). استثنائی منفصل (دفع حصر): یا فیوضات الهی منقطع می شود (نهی بعثت بعدی) یا منبسط است؛ نصوص قرآنی شق دوم را تأیید می کنند.

احتجاج جدلی (الزام خصم): تمسک به آیات برای «تثبیت ابدیت شریعت خاص» در تعارض با آیات نسخ/تعدد شرایع و تتابع رسالت است.

صورت بندی منطقی (فشرده):

P1 قرآن گزارش می کند که قومی پس از یوسف گفتند: «لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا» و این را برآمده از اسراف و ارتیاب می شمارد. (Q 40:34)

P2 همان گزاره «عدم بعثت مستقل/ناسخ» اکنون درباره پس از موسی و عیسی تکرار می شود.

P3 نصوص دیگر نشان می دهد بعثت متتابع و فیوضات غیرمنقطع است: «یا بنی آدم إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رِسْلٌ مِنْكُمْ...» (Q 7:35)؛ «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ» (Q 10:47)؛ «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» و «مُهِيمِنًا عَلَيْهِ» (Q 5:48)؛ و امکان نسخ در تدبیر تشریعی: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (Q 2:106). همچنین «مِيثَاقُ النَّبِيِّينَ» (Q 3:81) به تسلیم متقابل رسالت ها دلالت دارد.

C بنابراین دعوی «عدم مبعوث مستقل ناسخ» با الگوی قرآنی تتابع وحی و اصل عدم انقطاع رحمت ناسازگار است؛ تمسک به پاره ای از متون سابق برای نفی هر ظهور لاحق، بازتولید همان «مرض روحی» مذکور در آیه ۳۴: ۴۰ است.

مواد قضایا (طبقه بندی صناعات):

P1-P3 = نقلیات قطعی (قرآن)؛ پیوند تیپولوژیک با استدلال های مسیحی «عدم ابطال شریعت» ارجاعاً به متی ۱۷: ۵-۱۸ (= «نه برای ابطال، بلکه برای اتمام») که نافی ابدیت شکلی شریعت پیشین به معنای فلسفی نیست، بلکه در خوانش اسلامی با هیمنه وحی لاحق جمع می شود.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. پس از موسی و عیسی، علما و امم دینی گفتند که پیامبر مستقلی که شریعت پیشین را نسخ کند، نخواهد آمد؛ فقط پیامبری می‌تواند بیاید که آن شریعت را تأیید یا تکمیل کند.
- P₂. این ادعا، همانندی دقیق با گفتار قوم یوسف دارد که پس از وفات او گفتند: «بعد از او دیگر رسولی نخواهد آمد.» (استناد به سوره غافر: ۳۴).
- P₃. قرآن، این گفتار را نشانه‌ای از اسراف در فهم دینی و ارتیاب در ربوبیت می‌داند.
- P₄. علما در هر عصر به آیه‌ای از کتاب سابق تمسک می‌کنند تا بعثت مستقل را انکار کنند (مثلاً تمسک علما به آیه‌ای از انجیل برای اثبات بقای ابدی آن).
- C. پس انکار ظهور پیامبر مستقل در هر عصر، نه از فهم صحیح کتاب الهی، بلکه از تأویل هوی‌محور، اسراف در تأویل، و ارتیاب در فیض مستمر ربوبی ناشی می‌شود.

ساختار شرطی

اگر در گذشته، پس از وفات پیامبری چون یوسف، مردم گفتند: «دیگر رسولی نخواهد آمد»، و اگر قرآن این سخن را نشانه‌ی شک و اسراف و موجب ضلال دانسته است، و اگر همین الگو در مورد مسیحیت و اسلام و امروز نیز تکرار می‌شود، پس استدلال به بقای شریعت پیشین برای انکار بعثت جدید، خود مصداق همان انکار گذشته است و نشانه‌ی مسرف‌بودن در تأویل دینی و ارتیاب در رحمت مستمر الهی است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

آیه‌ای که بهاء‌الله بدان استناد می‌کند، نمایانگر یک الگوی معرفتی-تاریخی است:

پس از وفات پیامبر پیشین، مردم برای محافظت از شریعت موجود، هر گونه بعثت جدیدی را نفی می‌کنند. این نفی، نه از درک صحیح وحی، بلکه از هراس وجودی از تغییر، میل به ثبات عرفی، و جهل به فاعلیت مستمر ربّانی ناشی می‌شود.

در اینجا، «یَسْأَلُوا مِنْ رَحْمَتِي» به معنای انقطاع از باور به فیض مستمر الهی است؛ یعنی مردم تصور می‌کنند که رحمت الهی در قالب وحی، به پایان رسیده است.

بهاء‌الله به صراحت می‌فرماید که این شکل از استدلال، یعنی استناد به آیه‌ای از کتاب پیشین برای نفی پیامبر آینده، بارها و بارها در تاریخ تکرار شده است. در این ساختار، وحی نه یک پدیده‌ی زنده و جاری، بلکه یک نظام بسته و مختوم تلقی می‌شود که هرگز از خود عبور نمی‌کند.

در زبان هرمنوتیکی ریکور، این نوع خوانش از کتاب، نمونه‌ای از خشکی معنا (stagnant meaning) است که در آن متن مقدس، به جای آنکه افق تأویل را بگشاید، ابزار بستن در معنا می‌شود.

بهاء‌الله در این متن واژه‌ی کلیدی «ابداع» را به کار می‌برد: «نبیّی در ابداع نباید بیاید» - و این عبارت را در زمره‌ی «حرف‌های مزخرف» قرار می‌دهد. در الهیات بهایی، ابداع ناظر به آن نوع از وحی است که با گسست از ساختارهای پیشین، شریعت جدید، زبان جدید، و نظم جدیدی می‌آورد. نفی ابداع، به معنای نفی تاریخ، نفی تحول، و نفی ظهور امر جدید در عالم انسانی است.

در جمله‌ی پایانی، حضرت بهاء‌الله اشاره می‌کند که «اکثری از ملل مبتلا به این مرض روحی شده‌اند». این تعبیر، حاکی از آن است که انکار امر جدید، صرفاً خطایی معرفتی یا کلامی نیست، بلکه نوعی بیماری روحی-تمدنی است که حاصل آن، توقف در تکامل دینی و معرفتی بشر است. از نظر روان‌شناسی دین، این وضعیت را می‌توان نمونه‌ای از ترومای تغییر وحیانی دانست، که در آن ذهن‌ها از مواجهه با انقطاع سنت و آغاز نوین می‌هراسند.

بند ۲۳۷: «حجابِ خاتم النبیین و اطاعت از هوی در برابر تأویلِ راسخون:» تشخیصِ ریشهٔ اعراض (هوس مندیِ دینی) نه تعقلِ هرمنوتیکی

"چنانچه اهل فرقان را می بینی که چگونه به مثل امم قبل به ذکر خاتم النبیین محتجب گشته اند، با اینکه خود مقررند بر اینکه "ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ". بعد که راسخ در علوم و امها و نفسها و ذاتها و جوهرها بیان می فرماید که قدری مخالف هوای ایشان واقع می شود این است که می شنوی که چه می گویند و چه می کنند. و نیست اینها مگر از رؤسای ناس در دین یعنی آنهائی که الهی بجز هوی اخذ نکرده اند و بغیر ذهاب مذهبی نیافته اند و به حجابات علم محتجب گشته اند و به ضلالت آن گمراه شده اند. چنانچه به تصریح تمام رب الانام می فرماید: "أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ". یعنی آیا دیدی آن غافل را که گرفت خدای خود خواهش های نفس خود را و اضلال کرد خدا او را بر علمی، و مهر نهاد بر گوش و دلش و گردانید بر چشمش پرده، پس که هدایت می کند او را از بعد خدا؟ آیا پند نمی گیرید؟"

Even as thou dost witness how the people of the Qur'án, like unto the people of old, have allowed the words "Seal of the Prophets" to veil their eyes. And yet, they themselves testify to this verse: "None knoweth the interpretation thereof but God and they that are well-grounded in knowledge." And when He Who is well-grounded in all knowledge, He Who is the Mother, the Soul, the Secret, and the Essence thereof, revealeth that which is the least contrary to their desire, they bitterly oppose Him and shamelessly deny Him. These thou hast already heard and witnessed. Such deeds and words have been solely instigated by leaders of religion, they that worship no God but their own desire, who bear allegiance to naught but gold, who are wrapt in the densest veils of learning, and who, enmeshed by its obscurities, are lost in the wilds of error. Even as the Lord of being hath explicitly declared: "What thinkest thou? He who hath made a God of his passions, and whom God causeth to err through a knowledge, and whose ears and whose heart He hath sealed up, and over whose sight He hath cast a veil—who, after his rejection by God, shall guide such a one? Will ye not then be warned?"

ذهاب: طلا

رب الانام: پروردگار مردم

"ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ".

سوره آل عمران آیه هفت

تاویل - آیات را - جز خدا و راسخون در علم - کسی - نمیداند.

در توضیح بند شانزدهم شرح آیه شریفه آمده است. و همچنین در توضیح بند صد و هفتاد و دوم معنای خاتم النبیین که در سوره ی مبارکه احزاب آمده است شرحش داده شد و حضرت به الله میفرمایند که با وجود اینکه در قران فرموده شده است که تاویل آیات را کسی جز خداوند و راسخون در علم نمیدانند، اهل اسلام نیز با تمسک به این آیه ی قرانی ذکر ختم نبوت و رسالت و دیانت میکنند و زمانی که راسخ در علوم "رسول پسین" آمد و تاویل صحیح آیه را به ایشان گفت، چون مطابق نفس و هوای ایشان نبود، آنرا نپذیرفته و محتجب شدند.

"أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ".

سوره جاثیه آیه بیست و سه

ترجمع حضرت به الله: آیا دیدی آن غافل را که گرفت خدای خود خواهش های نفس خود را و اضلال کرد خدا او را بر علمی، و مهر نهاد بر گوش و دلش و گردانید بر چشمش پرده، پس که هدایت می کند او را از بعد خدا؟ آیا پند نمی گیرید؟ ترجمه فولادوند: پس آیا دیدی کسی را که هوس خویش را معبود خود قرار داده و خدا او را دانسته گمراه گردانیده و بر گوش او و دلش مهر زده و بر دیده اش پرده نهاده است آیا پس از خدا چه کسی او را هدایت خواهد کرد آیا پند نمی گیرید.

جنس استدلال/قیاس:

استدلال نقلی - انتقادی با قیاس شرطی لزومی: اگر خود می پذیرند «تاویل را جز خدا و راسخون فی العلم نمی دانند» (Q 3:7)، آنگاه ردّ تأویلِ راسخان هنگامی که با هوی ناسازگار است، اعراضِ هوس محور است نه استدلال.

إلزام خصم + تشخیص رذیل معرفتی: اتّخَذِ هَوَىٰ بِهِ مَنْزِلَهُ «اله» موجب ختمِ سمع و قلب و غشاوتِ بصر است؛ پس احتجاجِ بعدی فاقدِ قُوّةِ هدایتی است (Q 45:23).
نقضِ حصرِ خاتمیّت به معنای انسدادِ هدایت: تمسّکِ صرف به «خاتم النبیین» برای سدّ هر تأویل/ظهور، با قاعدهٔ راسخان و سیرِ تتابعِ هدایت جمع نمی‌شود (Q 33:40 در کنار Q 3:7).

صورت‌بندی منطقی (موجز):

- P₁ «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» ⇒ مرجع مشروع تأویل، «راسخون» اند. (Q 3:7)
P₂ اهل اعتراض، همین‌که تأویل راسخان با مطلوبِ هَوَى آنان ناسازگار می‌شود، آن را رد می‌کنند (مشاهدهٔ رفتاری متن).
P₃ «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ... وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً» ⇒ هوی‌پرستی سازوکارِ انسدادِ ادراک است. (cf. Q 25:43؛ Q 45:23)
P₄ «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ... وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» خاتمیّت را اعلام می‌کند، نه مجوّزِ بستنِ بابِ فهم و تأویل راسخان. (Q 33:40)
C پس اعراضِ مزبور «معرفت‌مدار» نیست، بلکه هَوَى‌مدار است؛ استناد به «خاتم النبیین» به‌صورت حجاب، با اصلي ارجاع به راسخان و منطقِ هدایت سازگار نیست.

موادّ قضایا (به تقسیم صناعات):

- P₁، P₃، P₄ = نقلیاتِ قطعی (قرآن)؛
P₂ = مشاهدهٔ تیپولوژیک/اجتماعی در متن؛
C = حکمِ نقدی-معرفت‌شناختی (فضیلت‌گرایی دینی: هَوَى مانع ادراک).

صورت‌بندی منطقی

- P₁ اهل فرقان (یعنی مسلمانان)، خود مقرّنند که تأویل قرآن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند (اشاره به آیه آل عمران: ۷).
P₂ با این حال، هنگامی که راسخی در علم (یعنی مظهر الهی) تأویل و بیان می‌کند، اگر گفته‌اش اندکی با هوای نفوس ایشان ناسازگار باشد، آن را رد کرده و انکار می‌کنند.
P₃ این گروه، رؤسای دین‌اند، اما خدای ایشان نه خداوند، بلکه هوا و طلا (ذهب) است.
P₄ این رؤسا، به حجابات علم محتجب شده‌اند و به‌واسطه‌ی آن، به ضلالت افتاده‌اند.
P₅ قرآن نیز این وضع را چنین توصیف می‌کند: کسانی که هوا را خدای خود می‌گیرند، خداوند بر علمشان آنها را گمراه می‌کند و بر دل و گوش و چشمشان مهر می‌نهد (الجاثیه: ۲۳).
C پس انکار تأویل راسخان در علم توسط اهل دین، نه از روی فهم، بلکه از روی هوی، علاقه به قدرت و شهرت، و حجابِ علمِ غیرروحانی است و منجر به ختم درک، گوش، و چشم باطنی ایشان می‌گردد.

ساختار شرطی

اگر اهل دین بپذیرند که تأویل قرآن مخصوص خدا و راسخان در علم است،
و اگر هنگامی که راسخی واقعی (مظهر الهی) تأویل قرآن را بیان می‌کند، آن را انکار کنند چون با هوی آنان ناسازگار است،
و اگر این رؤسا در واقع نه به حقیقت بلکه به هَوای نفس و ذهبِ دل‌بسته‌اند،
و اگر چنین وابستگی‌ای سبب حجاب در علم، ضلالت، و بسته شدن گوش و قلب و چشم باطنی شود،
پس انکار تأویل مظاهر الهی، خود دلیلی است بر ضلالت و هوی‌پرستی آن رؤسای دینی، نه دلیل بر بطلانِ تأویل.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

در این فقره، حضرت بهاء‌الله با بهره‌گیری از آیه‌ی مشهور سوره آل عمران (۳:۷)، در باب تأویل قرآن، به نحوی رادیکال تأکید می‌فرمایند که تأویل معانی عمیق آیات تنها در اختیار راسخان در علم است؛ اما این راسخان، نه فقیهان رسمی و علمای ظاهر، بلکه مظاهر الهی هستند که علوم امّها و نفسها و ذوات و جواهر را در قبضه دارند. اینجا با یک مفهوم خاص

از علم لدنی و علم تأویلی روبرو هستیم که در آن، «راسخان» مقامی ontological دارند، نه صرفاً epistemological؛ یعنی از جنس علم نیستند، بلکه منشأ علم‌اند.

در نقد رؤسای دین، حضرت بهاء‌الله از اصطلاح «حجبات علم» بهره می‌برند. این اصطلاح ناظر به همان علمی است که نه مبدأ قدسی دارد، نه منتهی به قلب تزکیه‌شده، بلکه علمی است که چون به نفس تعلق یافته، خود مانع فهم حقیقت است. این دقیقاً موافق تحلیل ابن عربی از "علم حجابی" است و در سطح مدرن، می‌توان آن را با تحلیل میشل فوکو از دانش/قدرت (savoir/pouvoir) مقایسه کرد، جایی که علم بدل به ابزار سلطه و تحکیم وضعیت موجود می‌گردد. این نقد، در واقع، نقدی است به بدیل‌سازی الهیات؛ یعنی جایی که به جای عبودیت حق، عبودیت هوی و جاه و مال نشسته است. در این‌جا، هوا (خواهش نفس) به جای خدا می‌نشیند؛ چنان‌که آیه‌ی قرآن می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...» (الجاثیه: ۲۳)

این آیه، که در تفاسیر عمدتاً به صورت اخلاقی معنا شده، در اینجا توسط حضرت بهاء‌الله خوانشی معرفت‌شناختی و وجودی پیدا می‌کند: نه تنها معبود نفس، هوی است، بلکه این هوا، علم را به گمراهی تبدیل می‌کند. یعنی حتی دانسته‌های دینی شخص، به ابزار ضلالت بدل می‌شود.

در زبان فلسفه‌ی دین مدرن، این وضعیت را می‌توان تقدیس ایدئولوژی دینی نامید: جایی که دین ظاهر، به دلیل گره‌خوردن با قدرت و شهرت، مانع درک ظهور جدید حقیقت می‌شود.

همچنان‌که حضرت بهاء‌الله می‌فرمایند، اینان «راسخ در علوم و امّها و نفسها و ذاتها و جوهرها» را انکار می‌کنند، چون تأویل او با میل ایشان سازگار نیست.

بند ۲۳۸: تأویل «وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» به «عِلْمِ هَوَى زده» نزد علمای مُعْرِض؛ تیپولوژی برجسب زنی («یُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ.../إِفْكٌ مُفْتَرَى») در برابر «النَّبَأِ الْعَظِيمِ»

"در معنی" وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ"، اگر چه در ظاهر آن است که ذکر شده و لیکن نزد این فانی، مقصود از آیه علمای عصراند که اعراض از جمال حق نمودند و به علوم خود که از نفس و هوی ناشی گشته متمسک شده بر نبأ الهی و امر او احتجاج می نمودند. "قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ." و همچنین می فرماید: "وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرَى." و الحقّ یقول: و چون خوانده شود بر ایشان، یعنی بر آن کفره فجره، آیات قدسیّه احدیه، گویند آن مشرکان از حقّ بی خبران، نیست این رسول پروردگار مگر مردی که می خواهد منع کند شما را از آنچه که می پرستیدند آن را پدرهای شما و دیگر گفتند نیست این مگر کذب افترا کرده شده."

Although the outward meaning of "Whom God causeth to err through a knowledge" is what hath been revealed, yet to Us it signifieth those divines of the age who have turned away from the Beauty of God, and who, clinging unto their own learning, as fashioned by their own fancies and desires, have denounced God's divine Message and Revelation. "Say: It is a weighty Message, from which ye turn aside!" Likewise, He saith: "And when Our clear verses are recited to them, they say, 'This is merely a man who would fain pervert you from your father's worship.' And they say, 'This is none other than a forged falsehood.'"

"وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ" سوره جاثیه آیه بیست و سوم: و خداوند او را بوسیله علمش گمراه کرد.

"قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ." سوره ص آیه ۶۷ و ۶۸: بگو این خبری بزرگ است. که شما از آن رویگردانید.

"وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرَى." سوره سبا آیه ۴۳

حضرت بهالله: و چون خوانده شود بر ایشان، یعنی بر آن کفره فجره، آیات قدسیّه احدیه، گویند آن مشرکان از حقّ بی خبران، نیست این رسول پروردگار مگر مردی که می خواهد منع کند شما را از آنچه که می پرستیدند آن را پدرهای شما و دیگر گفتند نیست این مگر کذب افترا کرده شده.

ترجمه فولادوند: و چون آیات روشنگر ما بر آنان خوانده شود، گویند این جز مردی نیست که می خواهد شما را از آنچه پدرانتان می پرستیدند بازدارد، و گویند این جز بهتانی برساخته نیست، و کافران درباره حق -چون فراز آیدشانگویند این جز جادویی آشکار نیست.

جنس استدلال/قیاس:

تفسیر تأویلی متنی (ta'wīl): «العلم» در Q45:23 = عِلْمِ رسومی/نفسانی که حجاب ادراک می شود، نه عِلْمِ راسخ. قیاس تماثلی/تیپولوژیک: اتهام های تکرارشونده به رسالت («یُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ...»، «إِفْكٌ مُفْتَرَى») در هر عصر. إلزام خصم (شرطی لزومی): اگر علم هدایت آور است، ختم سمع/قلب (همان آیه) چرا رخ می دهد؟ ⇒ علم مزبور «هَوَى زده» است.

انذار-اخلاقی: اعراض از «نَبَأٌ عَظِيمٌ» پیامد وجودی دارد، نه صرفاً نظری.

صورت بندی منطقی (فشرده):

(P1) «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ... وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ... وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ...» (Q 45:23) ⇒ عِلْمِ که با هَوَى گره خورده، به انسداد ادراک می انجامد.

(P2) «قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ» (Q 38:67-68) ⇒ ریشه نفی، اعراض از نبأ است نه نقص حجّت.

(P3) الگوی تاریخی برجسب: «مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ... مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرَى» (Q 34:43).

(C) پس مقصود از «عَلَى عِلْمٍ» در قرائت تأویلی، علم مُعَجَّبْ به/نفسانی است که بدل هدایت می نشیند؛ احتجاج چنین علما «حجّت نما» ست و در محک آیات ساقط.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. آیهی «وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» ظاهرش آن است که شخصی دانا گمراه می‌شود با اینکه علم دارد.
- P₂. اما به تفسیر باطنی حضرت بهاءالله، مراد از این علم، علمی نیست که به هدایت انجامد، بلکه علمی است ناشی از نفس و هوی.
- P₃. علمای عصر، به جای ایمان به امر الهی، به همین علوم اکتسابی و عقل عادت‌زده تمسک جستند و امر جدید را انکار کردند.
- P₄. آنان با آیات جدید به گونه‌ای مواجه شدند که گویا با افک و افترا و نقض سنت مواجه‌اند، نه وحی.
- P₅. این انکار، برگرفته از چسبیدن به سنت آبا و انکار تحول تاریخی امر دین است.
- C. پس، آیهی مذکور به روشنی ناظر به علمای دینی‌ای است که علمشان حجاب و موجب ضلالت شده، زیرا در آن، روح ایمان و شهود امر الهی نیست.

ساختار شرطی

اگر علمای دینی به جای پذیرش وحی جدید، به علمی تمسک جویند که از هوی و سنتِ موروث ناشی شده، و اگر با همین علوم ظاهری، نبأ عظیم (امر الهی) را انکار کنند، و اگر این انکار با برجسب‌هایی چون افک، افترا، و انکار سنت پدران همراه شود، آنگاه مصداق آیهی «وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» خواهند بود؛ چراکه این علم، حجابی است و نه وسیله‌ی هدایت.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

حضرت بهاءالله در این فقره، تفسیر تازه‌ای از آیهی مشهور الجاثیه: ۲۳ (وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ) عرضه می‌کنند. در تفاسیر ظاهری، این آیه گاه به عنوان یک معمای الهیاتی در باب جبر و ضلالت تفسیر شده است. اما تفسیر باطنی ایشان، آن را به ساختار خاصی از علم آلوده به هوا بازمی‌گرداند:

علمی که برخاسته از وحی و روح نیست، بلکه برساخته‌ی ذهن مشغول به عرف، سنت، قدرت و عادت است. اینجا با یک نوع هرمنوتیک انتقادی مواجهیم، دانایی فقیهانه در صورت فقدان انقطاع و شهود، نه تنها نجات‌بخش نیست، بلکه منشأ ضلالت ساختاری می‌شود. این دقیقاً همان است که در تعبیر "أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ" ظهور یافته است: ضلالتی که با توهّم علم همراه است، و این توهّم، خطرناک‌تر از جهل است، چون خود را حق می‌پندارد.

بند ۲۳۹: تیپولوژی اتهام‌های سه‌گانه در برابر وحی حاضر—«افتراء»، «صَدَّ عَنِ دِينِ آبَاء»، «شاعر/مجنون»—و اندازِ تلویحی مَکْذِبَانِ با ارجاع به الگوی قرآنی تکرارشونده

"بشنوید ندای قدس الهی و نوای خوش صمدانی را که چگونه در تلویح، انداز فرموده مکذبین آیات را و یبزاری جسته منکرین کلمات قدسیه را. و بُعد ناس را ملاحظه فرمائید از کوثر قرب و اعراض و استکبار آن محرومان را بر آن جمال قدس. با اینکه آن جوهر لطف و کرم، هیاکل عدم را به عرصه قدم هدایت می فرمود و آن فقیران حقیقی را به شریعه قدسیه غنا دلالت می نمود مع ذلک بعضی می گفتند این مردی است افترا کننده بر پروردگار عالمیان و بعضی می گفتند این منع کننده است ناس را از شریعه دین و ایمان و برخی نسبت جنون می دادند و امثال ذلک."

Give ear unto God's holy Voice, and heed thou His sweet and immortal melody. Behold how He hath solemnly warned them that have repudiated the verses of God, and hath disowned them that have denied His holy words. Consider how far the people have strayed from the Kawthar of the divine Presence, and how grievous hath been the faithlessness and arrogance of the spiritually destitute in the face of that sanctified Beauty. Although that Essence of loving-kindness and bounty caused those evanescent beings to step into the realm of immortality, and guided those destitute souls to the sacred river of wealth, yet some denounced Him as "a calumniator of God, the Lord of all creatures," others accused Him of being "the one that withholdeth the people from the path of faith and true belief," and still others declared Him to be "a lunatic" and the like.

بعضی می گفتند این مردی است افترا کننده بر پروردگار عالمیان
سوره ص آیه چهار: وَعَجَبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ. یعنی و از اینکه هشداردهنده ای از خودشان برایشان آمده درشگفتند و کافران می گویند این ساحری شیاد است

بعضی می گفتند این منع کننده است ناس را از شریعه دین و ایمان
همان سوره آیه ششم: وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ. یعنی و بزرگان‌شان روان شدند [و گفتند] بروید و بر خدایان خود ایستادگی نمایید که این امر قطعاً هدف [ما]ست

برخی نسبت جنون می دادند
سوره حجر آیه ششم: وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ. یعنی و گفتند ای کسی که قرآن بر او نازل شده است به یقین تو دیوانه ای.

امثال ذلک

به پیامبر میگفتند خیالاتی و شاعر:
سوره یوسف آیه چهل و چهارم: قَالُوا أَضْغَاتٌ أْخْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَخْلَامِ بِعَالَمِينَ. یعنی گفتند خوابهایی است پریشان و ما به تعبیر خوابهای آشفته دانا نیستیم.
سوره انبیاء آیه پنجم: بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أْخْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ. یعنی بلکه گفتند خوابهای شوریده است [نه] بلکه آن را برافته بلکه او شاعری است پس همان گونه که برای پیشینیان هم عرضه شد باید برای ما نشانه ای بیاورد.

جنس استدلال/قیاس:

نقلی تیپولوژیک + إلزام خصم: سنخ‌شناسی اعراض (افتراء/صدّ/مجنون) بر پایه آیات؛ اگر گفتار/رفتار امروز همان الگو را تکرار کند ⇒ تحت همان وعید واقع می‌شود.
قیاس استثنائی—شرطی: (آیاتِ بینات حاضر) ۸ (اصرار بر برجسب‌زنی کهن) ⇒ مصداق نکوهش/وعید؛ وگرنه باید معیار تحدی/هدایت را بپذیرند.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

- P₁ قرآن، اتهام‌های کهن به رسول را ثبت می‌کند: «إِنَّا مُنْغَرِّی/أساطیر الأولین» و «یُریدُ أَنْ یَصُدَّکُمْ عَمَّا کَانَ یَعْبُدُ آبَاؤُکُمْ» و «شاعرٌ مجنون» (Q 34:43؛ Q 25:4-5؛ Q 37:36).
- P₂ همان الگو، ملازم استهزاء/اعراض پس از تلاوت آیاتِ بینات است و با وعید روبه‌روست: «وَلِیْلٌ لِّکُلِّ أَفَّاكٍ أَثِیم...»؛ «ما یأتیهم من رسولٍ إِلَّا کَانُوا بِهِ یُسْتَهْزَؤْنَ» (Q 45:7-8؛ Q 36:30).
- C (بنابراین، بازتولید این برجسب‌ها در برابر «ندای قدس/آیاتِ حاضر»، به‌جای مواجهه با معیارِ برهانی وحی (هدایت/تحدی)، همان سنخِ مکذبانِ مأذون به وعید است؛ برجسب‌ها حجّیت ابطالی ندارند.

موادّ قضایا:

P₁-P₂ = نقلیاتِ قطعی؛

C = إلزام جدلی بر مبنای تماثلِ الگو و ثباتِ معیار (آیات/تحدی).

صورت‌بندی منطقی

- P₁: پیام الهی از طریق «ندای قدس» و «نوی صمدانی» به مردم رسید.
- P₂: این پیام مشتمل بر آیات و کلمات قدسیه است که برای هدایت خلق آمده‌اند.
- P₃: مردم از این پیام اعراض کردند و با تکذیب و استکبار، آن را انکار کردند.
- P₄: در حالی که پیام‌آور الهی جوهر لطف و کرم بود و مردم را به شریعه قدسیه دعوت می‌کرد.
- P₅: با وجود این حقیقت، برخی او را به افتراء، برخی به منع از دین، و برخی به جنون متهم کردند.
- C₁: بنابراین، مردمان از کوثر قرب محروم گشتند، نه به سبب غیبت حقیقت، بلکه به دلیل انکار و استکبار خودشان در برابر آن.

ساختار شرطی

اگر ندای قدسی پیام الهی در هر ظهور به سوی خلق فرستاده شود،
و اگر پیامبر الهی مردم را با لطف و کرم به شریعه قدسیه هدایت کند،
اما اگر مردم به جای پذیرش، او را به افتراء و جنون نسبت دهند و از او اعراض کنند،
پس آن‌ها از کوثر قرب محروم خواهند شد، و خود باعث دوری‌شان از حقیقت شده‌اند.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

این متن در بُعد فلسفی و الهیاتی خود ناظر به مسأله‌ی دیرینه‌ی تکذیب پیام‌آوران الهی در لحظه‌ی تاریخی ظهور است. در الهیات بهائی، پیام‌آور الهی همان «جمال قدس» یا «ظهور الله» است که با «ندای صمدانی» به عالم بشری رخ می‌نماید. این ندای قدسی همان logos الهی است که در هر عصر، در کالبد یک انسان تاریخی تجلی می‌یابد. اصطلاحاتی چون «هیاکل عدم» و «شریعه قدسیه» نشان از دوگانگی میان فقر وجودی انسان و غنای وجودی پیامبر دارند: پیامبر، به تعبیر فلسفی، همان علت فاعلی و صوری برای هدایت است، و مردم که در "هیئت عدم" هستند، تنها از طریق او به غنای معرفتی و وجودی نائل می‌شوند. واکنش مردم در این متن، هم‌زمان دو جنبه دارد: معرفت‌شناختی (epistemic): آنان حقیقت را نمی‌شناسند یا نمی‌پذیرند، زیرا بر حسب ظاهر قضاوت می‌کنند. اخلاقی-ارادی (volitional): اعراض، استکبار، و نسبت‌های افتراء و جنون، حاکی از مخالفت ارادی و عناد نفسانی ایشان است.

در هرمنوتیک بهائی، مفاهیمی مانند «کوثر قرب» یا «شریعه قدسیه» به طور رمزی بیانگر مراتب قرب الهی، معرفت، و سلوک روحانی‌اند. اعراض از پیامبر به معنی محروم شدن از آن فیوضات است. این تأکید معنوی و باطنی با سنت عرفانی اسلامی هم‌پوشانی دارد، ولی آن را در قالب یک الهیات ظهور تاریخی و جهانی بازسازی می‌کند. در نهایت، این متن در تقابل با الهیاتی قرار دارد که قیامت و قهر الهی را به آینده‌ای کیهانی یا اخروی حواله می‌دهد. در اینجا، محرومیت و قهر خداوندی در همین عالم ظهور محقق می‌شود: کسی که پیام خدا را در زمان خود بشنود ولی از آن روی بگرداند، همان لحظه به قیامت خویش وارد شده است.

بند ۲۴۰: کثرت بی‌سابقه نزول آیات در «ظهور جدید» و استمرار لغو/اتهام با وجود وعیدِ نصوص؛ تمامیتِ حجت به قیاسِ اولوئیت

"چنانچه الیوم مشاهده می کنید چه سخن های لغو که به آن جوهر بقا گفته اند و چه نسبت ها و خطاها که به آن منبع و معدن عصمت داده اند. با اینکه در کتاب الهی و لوح قدس صمدانی در جمیع اوراق و کلمات، انذار فرموده مکذبین و معرضین آیات منزله را و بشارت فرموده مقبلین آن را، با وجود این چقدر اعتراضات که بر آیات منزله از سماوات قدسیه بدعیه نموده اند. و حال آنکه چشم امکان چنین فضلی ندیده و قوه سمع اکوان چنین عنایتی نشنیده که آیات به مثابه غیث نیسانی از غمام رحمت رحمانی جاری و نازل شود. چه که انبیای اولوالعزم که عظمت قدر و رفعت مقامشان چون شمس واضح و لائح است مفتخر شدند هر کدام به کتابی که در دست هست و مشاهده شده و آیات آن احصا گشته و از این غمام رحمت رحمانی این قدر نازل شده که هنوز احدی احصا ننموده. چنانچه بیست مجلد الآن به دست می آید و چه مقدار که هنوز به دست نیامده و چه مقدار هم که تاراج شده و به دست مشرکین افتاده و معلوم نیست چه کرده اند."

In like manner, thou observest in this day with what vile imputations they have assailed that Gem of Immortality, and what unspeakable transgressions they have heaped upon Him Who is the Source of purity. Although God hath throughout His Book and in His holy and immortal Tablet warned them that deny and repudiate the revealed verses, and hath announced His grace unto them that accept them, yet behold the unnumbered cavils they raised against those verses which have been sent down from the new heaven of God's eternal holiness! This, notwithstanding the fact that no eye hath beheld so great an outpouring of bounty, nor hath any ear heard of such a revelation of loving-kindness. Such bounty and revelation have been made manifest, that the revealed verses seemed as vernal showers raining from the clouds of the mercy of the All-Bountiful. The Prophets "endowed with constancy," whose loftiness and glory shine as the sun, were each honored with a Book which all have seen, and the verses of which have been duly ascertained. Whereas the verses which have rained from this Cloud of divine mercy have been so abundant that none hath yet been able to estimate their number. A score of volumes are now available. How many still remain beyond our reach! How many have been plundered and have fallen into the hands of the enemy, the fate of which none knoweth.

جنس استدلال/قیاس:

نقلی انذاری-تبشیری: استناد به سنت قرآنی وعید مکذبان و بشارت مقبلان.
قیاس اولوئیه/مقایسه‌ای: اگر در ادوار پیشین با «کتابی واحد» حجت تمام بود، به طریق اولی با نزول فراوان آیات، عُذر ساقط‌تر است.

تیپولوژی تاریخی: تکرار الگوی «لغو/استهزاء» در برابر آیات بینات.
استقرایی-توصیفی: ادعای کثرت مجلدات/آیات به‌مثابه شاهد کمی بر غزارت وحی.

صورت‌بندی منطقی (فشرده):

(P₁) نص، «لغو/استهزاء» پس از تلاوت آیات را نکوهش و به عذاب وعید می‌کند؛ مؤمنان به آیات، مشمول بشارت‌اند.
(Q 41:26؛ Q 36:30؛ Q 45:7-9)

(P₂) در این ظهور، آیات به‌سان «غیث نیسان» فراوان نازل شده (متن مورد بحث: تعدد مجلدات/مفقود شدن بخشی).

(P₃) اگر در گذشته با کمتر از این، حجت قائم بود ⇒ اکنون اولی به تمامیت حجت و سقوط اعدار است.

(C) پس اصرار امروز بر «لغویت/اتهام» ناشی از اعراض/استکبار است، نه قصور حجت؛ حکم وعید بر آن صادق است، و پذیرش مقتضای هدایت آیات.

مواد قضایا:

P₁ = نقلیات قطعی؛ P₂ = شهادت درونی متن/استقراء روایی؛ P₃ = قیاس اولوئیه (قاعده ترجیح اقوی بر اضعف در دلالت).

صورت‌بندی منطقی

- P₁: آیات نازل از حضرت بهاء‌الله همچون «غیث نیسانی» از «غمام رحمت رحمانی» پیوسته نازل شده‌اند.
- P₂: هیچ پیامبر اولوالعزم پیشین، با همه عظمت‌شان، چنین حجم عظیمی از آیات را نازل نکرده‌اند.
- P₃: علی‌رغم این فضل عظیم، بسیاری مردم به این آیات اعتراض کرده‌اند و آنها را مورد تکذیب قرار داده‌اند.
- P₄: حتی به حضرت بهاء‌الله که «معدن عصمت» است، نسبت‌های ناروا داده‌اند و او را مورد افترا قرار داده‌اند.
- P₅: این در حالی است که در خود آیات، وعده‌ی انذار مكدّبین و بشارت به مؤمنین آمده است.
- C₁: بنابراین، مردم با وجود نزول بی‌سابقه‌ی آیات، از حقیقت اعراض کرده‌اند و شایسته‌ی انذار الهی‌اند.

ساختار شرطی

اگر آیات الهی در این ظهور با حجمی عظیم و محتوایی بی‌سابقه نازل شده‌اند، و اگر انبیای اولوالعزم نیز به نزول کتاب‌های خویش مفتخر بوده‌اند، و اگر در این ظهور، این فضل به شکل بی‌مانند و مستمر تحقق یافته است، اما اگر مردم با وجود این فضل، نه‌تنها ایمان نیاورده‌اند بلکه اعتراض و اتهام زده‌اند، پس آنان از فضل الهی محروم مانده‌اند، و مستوجب انذار و دوری از رحمت شده‌اند.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

این قطعه بر بنیاد مهمی در الهیات بهائی استوار است: فعل خداوند در تاریخ از طریق نزول آیات و ظهور پیامبر تحقق می‌یابد. در این ساختار، وحی نه امری ایستا و متعلق به گذشته، بلکه یک حیات زنده و در حال گسترش است. فراز "چشم امکان چنین فضلی ندیده" و "قوه سمع اکوان چنین عنایتی نشنیده" دارای معنایی فلسفی در بستر متافیزیک امکان و تحقق است. حضرت بهاء‌الله به زبان امکان وجودی سخن می‌گوید: یعنی در افق هستی، چنین کیفیتی از افاضه‌ی کلام الهی پیش از این ظهور نیافته است. این به معنای تفوق وجودی و معرفتی ظهور حاضر نسبت به تمامی ظهورات پیشین است.

تعبیراتی چون "معدن عصمت" و "غمام رحمت رحمانی" دلالت بر نوعی نظریه تجسد صفات الهی در مظهر ظهور دارند. مظهر ظهور، معدن عصمت است، یعنی منبع بی‌واسطه‌ی تجلیات صفات و اسماء الهی. او همان منبع فیض است که فیض خداوند در قالب آیات بر خلق جاری می‌شود. در اینجا نزول آیات، شکل محسوس و زیبایی فیض است. از سوی دیگر، تأکید بر بشارت مقبلین و انذار مكدّبین، با یادآوری سنت‌های نبوی گذشته همراه است، اما با تأکید بهائی بر فزونی آیات در این ظهور خاص همراه شده است.

از دید هرمنوتیکی، متن دعوت به بازخوانی و ارزیابی مجدد درک سنتی از پیام و وحی می‌کند. مخاطب از سطح لفظ به سطح «فضل» و «رحمت» هدایت می‌شود، یعنی از معنا ظاهری آیات به معنای باطنی آنها. تأکید بر حجم آیات، تأکید صرف تاریخی یا کمی نیست، بلکه تمثیلی از شدت فیض و کمال نور وحی در این ظهور است.

اینجا با گذار از مرحله‌ی تعلیق دآوری نقادانه (suspension of disbelief) به سطح تأویل نمادین فعال (active symbolic interpretation) مواجه‌ایم، زیرا حقیقت پیامبر نه در ظاهر او، بلکه در آیات او و تأثیرات متعالی آنها نهفته است.

در الهیات بهائی، قیامت نه پایان فیزیکی عالم، بلکه لحظه‌ی انکشاف حقیقت در ظهور جدید است. این انکشاف با نزول آیات و انذار و بشارت هم‌زمان است. اگر مخاطب، به رغم دیدن نشانه‌ها، به خاطر تعصب، سنت‌گرایی، یا استکبار از آن روی بگرداند، به معنای محرومیت از کوثر قرب است. بنابراین این متن یکی از نمونه‌های برجسته‌ی "هرمنوتیک انذار" است: تلاشی برای بازگشودن چشم و گوش معرفتی مخاطب نسبت به حقیقتی که در پیش چشم او در جریان است اما از دیدن آن غافل است.

چه سخن‌های لغو که به آن جوهر بقا گفته‌اند و چه نسبت‌ها و خطاها که به آن منبع و معدن عصمت داده‌اند.

سخنان لغو و بی‌اساس به حضرت اعلی روحی له الفدا بسیار نسبت داده‌اند که در اینجا تنها بخشی از آنرا آورده و به آنها پاسخ داده میشود.

یکی از تهمت‌هایی که به حضرت باب نسبت میدهند نسبت دیوانگی است، مغرضین میگویند که حضرت باب به این علت که بنا به گفته برخی از مورخین در زمانی که در بوشهر بوده است در پشت بام منزل دعا میکردند به ایشان نسبت جنون داده

بودند. به راستی که به سید باب نیز همان تهمت هایی زده شد که در زمانهای گذشته به دیگر پیامبران جهلای ارض روا داشتند. چنانکه نمونه های بارزی از آن در قران مبارک موجود است که در ذیل چندی از این آیات آورده میشود .
سوره ی الشعراء آیه ی بیست و هفت: قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ. یعنی: {فرعون} گفت واقعاً این پیامبری که به سوی شما فرستاده شده سخت دیوانه است .

سوره ی الصافات آیه ی سی و شش: وَيَقُولُونَ أَأَنْتَ لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ. یعنی: و میگفتند آیا ما برای شاعری دیوانه دست از خدایانمان برداریم.

سوره ی الحجر آیه ی ششم: وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ یعنی: و گفتند ای کسی که قران بر او نازل شده است به یقین تو دیوانه ای.

و یا در سوره ی الدخان آیه ی چهارده میفرماید: ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ. یعنی: پس از او روی برتافتند و گفتند تعلیم یافته های دیوانه است .

و خود قران مبارک به همه ی این سخنان پاسخ میدهد و در سوره ی القلم آیه ی دو و سه میفرماید: مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ. وَإِنَّ لَكَ لَأَجْزًا غَيْرَ مَمْنُونٍ. یعنی: تو به لطف پروردگارت دیوانه نیستی و بی گمان تو را پاداشی بی منت خواهد بود.

یکی دیگر از ایراداتی که به حضرت اعلی میگیرند این است که چرا ایشان **امی** نبودند. و حال در اینجا ما به این سوال پاسخ میدهم که آیا سید باب **امی** بودند یا خیر، و اساساً چرا باید **امی** بود.

طبق گواهی تاریخ و آنچه که تاریخ نگاران ولو مغرض نگاشته اند، چنان است که سید علی محمد شیرازی در کودکی بنا به خواست جناب خال (حاجی میرزا سید علی) بر سر کلاس های شیخ عابد چند جلسه ای حاضر شده است ولی از آنجا که نام برده اهل تحصیل علوم نبوده پس از چند جلسه مکتب خانه را رها کرده است و همچنین در سنین جوانی نیز به مدت دو سال به کربلا رفته و در سر کلاسهای سید کاظم رشتی حاضر میشده است. که این مسئله را هیچ یک از محققین و مالفین اعم از بای و بهایی و غیره انکار نکرده و نمیکنند. (فاضل مازندرانی در اسرار الآثار و رهبران و رهروان، آیتی در کواکب الدریه، نبیل زرنندی در تاریخ نبیل، محمد علی فیضی در کتاب حضرت نقطه ی اولی، ابوالقاسم افغان در کتاب عهد اعلی، نصرت الله محمد حسینی در کتاب حضرت باب و ...) اما مسئله چنان است که حضرات ردیه نویس بعضاً در کتب خود به کتاب مفاضات حضرت عبدالبهاء (عباس افندی) جمله ای را جسته و میاورند که در آن ذکر شده است که "در میان طائفه ی شیعیان عموماً مسلم است که ابدا حضرت در هیچ مدرسه ای تحصیل نفرموده و نزد کسی اکتساب علوم نکردند" که منظور ایشان در این مختصر شرح حال که درباره ی حضرت باب نگاشته اند نه تاکید و نه فضلی را در خصوص **امی** بودن دیده میشود، بلکه تنها منظور چنان است که سید باب تحصیل علوم را بر طبق روال معمول که از مقدمات آغاز و به درجات عالیات رسد را نکرده اند و بر هر شخص نیز واضح و مبرهن است که در چند جلسه حضور در مکتب خانه و یک سال و اندی در محضر کلاسهای شیخیه حاضر شدن، سوادی چنان نمیآورد که بتوان آن فرد را تحصیل کرده و یا از آن طرف **امی** نامید. کما اینکه در خود مجلس ولیعهد در تبریز نیز، هنگامی که از سید باب سؤالاتی در خصوص صرف و نحو (که از مقدمات است) نیز علماء پرسیدند، سید در پاسخ گفت که در کودکی چیزهایی آموخته بودم و فی الحال فراموش کرده ام. مدعی گویا فرض را بر آن گرفته اند که در مفاضات که حاصل گفتگو در زمان ناهار است، حضرت عبدالبهاء قصد آن داشته است که کتاب تاریخی ای با دقت و نظر مورخین نگاشته شود. فی الحال که چنین نیست .

مدعی ، با بیان این سخن که حضرت رسول اکرم (ص) **امی** بودند، **امی** بودن را فضل شمرده و بر این باورند که گویی دلیل حقانیت حضرتشان **امی** بودن است! فی الحال که چنین نیست، چرا که اگر دلیل حقانیت **امی** بودن باشد، حضرت محمد، هیچگاه کتابت آیات قرانی را نمیکردند و خودشان کاتب وحی نبودند، بلکه بنا به شهادت تاریخ و تمام مورخین دور اسلام، این کاتبین و حافظین بودند که متن قران را نوشته و یا حفظ میکردند، و بر کس پوشیده نیست، که سخن گفتن نیازی به رفتن بر سر هیچ کلاسی ندارد، کما اینکه کودکان نیز، قبل از اینکه بر سر کلاسی بروند، سخن گفتن را از والدین و اطرافیان میآموزند. و اساساً به همین دلیل بود که قران از آنجا که حافظین و کاتبین قران بسیار بودند و از طرفی عمر آنان نیز رو به پایان بود و عده ای نیز در غزوات به شهادت رسیده بودند، عثمان مصلحت اندیشی کرد و حافظین و متون به جای مانده از کاتبین را جمع کرده و قران واحد را پدید آورد.

مدعی در ادامه نیز سخن از تأثیرات کلاس سید کاظم رشتی که در آن آرای شیخیه نیز تعلیم داده میشده است بر ذهن سیدعلیمحمد باب را مطرح کرده و می پندارد که از تأثیر افکار و آراء شیخیه است که سید باب مطالبی در کتب خود نگاشته است. فارغ از اینکه اگر سخنی صحت داشته و مطابق با حقیقت باشد، بیان و تکرار آن بدون ایراد است؛ گویا مدعیان که این مسئله را مطرح کرده اند فراموش کرده اند که بخش اعظم کتاب قران مبارک نیز در خصوص داستانهای در شرح و حال

رسولین و انبیای سابق است که به طور تمام و کمال در کتاب عهد عتیق، پیش از نزول آیات قران، موجود بوده است و به تحقیق میتوان گفت که داستانهای مشابهی که در قران آمده است به دقت و توضیح و تفسیری که عهد عتیق نیست و لابد اگر نگارنده بخواهد چون حضرات ردیه نویس بیندازد و با بغض و عناد سخن راند استغفرالله باید بگوید که قران مجید کپی ناقص از کتب آسمانی گذشتگان است.

در انتها نیز لازم میاید که منظور صحیح و معنای "امی بودن" مظاهر ظهور الهیه را بیان داریم. حضرت بهالله در کتاب اقدس میفرمایند: یا قلم الاعلی تحرک علی اللوح باذن ربک فاطر السماء ثم اذکر اذا اراد مطلع التوحید مکتب التجرید لعل الاحرار یطلعن علی قدر سم الابرة بما هو خلف الاستار من اسرار ربک العزیز العلام * قل انا دخلنا مکتب المعانی والتبیان حین غفلة من فی الامکان و شاهدا ما انزله الرحمن و قبلنا ما اهداه لی من آیات الله المهیمن القیوم * و سمعنا ما شهد به فی اللوح انا کنا شاهدین * و اجبناه بامر من عندنا انا کنا امرین * یا ملأ البیان انا دخلنا مکتب الله اذ انتم راقدون * و لاحظنا اللوح اذ انتم نائمون * تالله الحق قد قرئناه قبل نزوله و انتم غافلون * قد احطنا الکتاب اذ کنتم فی الاصلاب هذا ذکر علی قدرکم لا علی قدر الله یشهد بذلک ما فی علم الله لو انتم تعرفون * و یشهد بذلک لسان الله لو انتم تفقهون * تالله لو نکشف الحجاب انتم تنصعقون.

مضمون بیان مبارک چنین است: ای قلم اعلی که حرکت میکی در این لوح که با اجازه ی پروردگارت که ایجاد کننده ی آسمان است، ذکر کن زمانی را که مظهر امر اراده کرد که وارد شود در مکتب تجرید. شاید آزادگان به اندازه سر سوزنی مطلع شوند به آنچه که در پشت پرده ها است از اسرار پروردگارت که عزیز و علام است. بگو ما داخل شدیم در مکتب معانی و تبیان، در زمانی که اهل امکان در غفلت به سر میبردند و مشاهده کردیم نازل کرده بود خداوند رحمن در آن مکتب و قبول کردیم آنچه را که هدیه کرده بود (حضرت اعلی) به من از آیات خداوند مهیم و بی نیاز. و شنیدیم آنچه را که شهادت داده بود به آن در لوح و ما بودیم مشاهده کننده. و جواب دادیم به امری از طرف خود و مائیم امر کننده. ای اهل بیان، ما داخل شدیم به مکتب خداوند، وقتی شما در خواب بودید. و به آن نظر کردیم وقتی شما خفته بودید. قسم به خدا ما آنرا خواندیم قبل از آنکه آنها نازل شود و شما غافل بودید. ما احاطه داشتیم به آن کتاب زمانی که شما در پشت پدرهایتان بودید. این ذکر در حد و قدر فهم شماس و نه فهم خداوند، شهادت میدهد به آن آنچه در علم خداست، اگر شما به آن عرفان پیدا کنید. و شهادت میدهد به آن زبان خداوند، اگر شما بفهمید. قسم به خدا اگر کشف حجاب کنیم، شما بیهوش میشوید. "مکتب التجرید"

در این آیه و آیه بعد از آن حضرت بهاءالله یکی از ایراداتی را که بعضی از بابیان در انکار موعود بیان به آن تمسک جستند رد فرموده اند. اعراض آن گروه متکی به لوحی از حضرت اعلی بود که در رأس آن مرقوم فرموده بودند: در مکتب خانه من یظهره الله منور فرمایند. به نظر این نفوس چون سنّ مبارک حضرت بهاءالله دو سال از حضرت اعلی بیشتر بوده وصول لوح در "مکتب خانه" ممکن نبوده است.

بنا به بیان حضرت بهاءالله مطلب مزبور اشاره به وقایعی است که در عوالم روحانی که ما فوق عالم وجود است به ظهور رسیده.

"و قبلنا ما اهداه لی من آیات الله"

حضرت اعلی در لوح مبارک خطاب به "من یظهره الله" می فرمایند: "انّ البیان ... هدیه منی الیک"

از دیگر ایراداتی که به آن جوهر وجود میگیرند آن است که حضرت باب از ادعای خود که پیامبری باشد دست کشیده است و در مجلس ولیعهد توبه کرده است. ما در اینجا گزارشهایی که حاضرین در آن جمع خود نوشته اند را میاوریم تا بر اهل تحقیق و جویندگان حقیقت معلوم شود که این ادعا نیز دروغی بیش نیست.

گزارش هشترومی

نزدیک غروب آفتاب بود در حالی که باب از حمام بیرون آمده بود تنها وارد منزل ولیعهد که علماء در آنجا حضور یافته بودند شد و چند علماء قبلاً وارد شده بودند و در صدر مجلس در یمن و یسار ولیعهد نشسته و محل جلوس برای اجلاس باقی نبود ایشان وارد مجلس شده سلام کرد و ایستاد و کسی جواب سلامش را نداد جالی جلوس نشان نداد. لمحہ ای سید باب سر پا ایستاد مثل کسی که منتظر جواب و محل جلوس ارائه کردن صاحب بیت یا میزبان است. کسی اعتناء نکرد

ولیکن از سیما و وجنات مجلس علائم و آثار حقد و حسد و کینه و ضغینه و عناد و لجاج هویدا و آشکار بود. پس ایشان در گوشه ای با آن حالت ادب و وقار که همیشه داشت نشست و دو دست را از آستین عبا بیرون آورد با هیكل توحید جالس شد.

علماء مقداری به مذاکرات خصوص پرداختند و از ولیعهد سلامت مزاج قبله ی عالم یعنی پادشاه و از وضع نقرس پای شاه سوال کردند و جواب شنیدند و از خلوص تملق به شاه دعاها کردند و آمین گفتند. آنگاه به باب متوجه شده پرسیدند آقا سید مطلب شما چیست و حقیقت مسئله ی ادعای شما بچه سان است باب در کمال متانت و وقار بدون هیچ گونه تغییر حال گفت " انی انا القائم الذی کنتم به تنظرون " به محض استماع این کلمه مانند اینکه بغتاً زلزله حادث شود و محلی را به وحشت و اضطراب اندازد همه ی عجیبی در حضار مجلس هویدا گردید یکی گفت استغفرالله ری اتوب الیه این چه جسارتی بود که کردی؟ دیگری گفت لاله الا الله آن یکی گفت معاذالله چهارمین گفت لاحول و لاقوه ی الا بالله العلی العظیم چرا زمین و آسمان خسف و ساقط نمیشوند.

در این وقت شروع به سوالات علمیه کردند نخست ولیعهد گوی نقره ای که دوائر و خطوط افلاک و بروج مطابق هیات بطلمیوس بر آن رسم شده بود و به اصطلاح علمای هیات و نجوم آن را کره گویند دست داشت به جانب او غلطانید و مسئله ای از علوم و هیات سوال نمود باب جواب داد من هیات نخوانده ام و از تحصیل علوم بی بهره ام علماء گفتند پس دلیل بر حقیقت و برهان صدق و ادعای شما چیست؟ باب جواب داد آیات و وحی الهی چنانکه بر جدم خاتم انبیاء و احادیث مخبر از این مطلب است که فرموده یظهر باثار مثل القران بر لسان و قلم من جاری میگردد و حجت باقیه آیات الهی است. گفتند مثلاً چطور؟ باب بلا تامل شروع کرد به تلاوت، قدری که خواند علماء بر او غلط نحوی گرفتند و گفتند این عبارات با قواعد صرف و نحو موافقت ندارد و غلط است. سپس باب گفت من امی هستم و تحصیل علوم نکرده ام این آیات بالفطره بر لسان من جاری میشود همان طور که بر لسان جدم نازل میشد و در قران سیصد مورد است که بر خلاف قواعد در دست شما است ولی وحی الهی و کلام الهی است.

بعد حاجی ملا محمود نظام العلماء گفت آیاتی مناسب حال این مجلس اظهار نمائید در این وقت غروب آفتاب و چراغ و شمعاندی ها را روشن کرده بودند باب شروع کرد به خواندن ایاتی شبیه به آیات سوره ی نور که در قران نازل شده است و نظام العلماء آنها را مینوشت در این بین ولیعهد جای طلبید، جای و قلیان آوردند بعد از صرف چای و قلیان نظام العلماء گفت آنچه خواندید تکرار کنید و بعد مجدداً آنها را نوشت با آنچه که باب در اول گفته بود اختلاف داشت، نظام العلماء ایراد گرفت ه آنچه از اول گفتید با آنچه بعد گفتید مغایرت دارد.

بعد از این مذاکرات حاجی میرزا علی پسر میرزا مسعود وزیر خارجه که آدمی تحصیل کرده و با سواد بود و برای تمیز حق از باطل از او نیز دعوت شده بود که در مجلس حاضر باشد، پرسید قوله چه صیغه ای است باب جوابی نداده و از مجلس برخاست و بیرون رفت.

گزارش شیخ حسن زنوزی

شیخ حسن زنوزی که در روز انعقاد جلسه ی علماء در تبریز حضور داشت و در راهروی اطاقی که علماء، ولیعهد و حضرت باب جالس بوده اند ایستاده بود، آنچه را که گذشته دیده و شنیده و سپس برای ملا محمد نبیل به صورت زیر نقل کرده است.

آن روز در آن مجلس حاضر بودم و در خارج محل نزدیک در ایستاده بودم و هر چه در مجلس میگذشت میشنیدم. ملا محمد در دست چپ ولیعهد نشسته بود، حضرت باب میان ملا محمد و ولیعهد جالس بودند وقتی که حضرت باب خود را قائم موعود معرفی فرمود همه حضار را ترس و خوف احاطه کرد سرها را پائین انداختند. سیمای همه تغییر کرد رنگ همه زرد شد. ملا محمد ممقانی با وقاحت تمام گفت: ای جوان بدبخت شیرازی، عراق را خراب کردی حال آمدی آذربایجان را خراب کنی؟

حضرت باب فرمودند: جناب شیخ من به میل خود اینجا نیامده ام شما ها مرا احضار کرده اید و به این مجلس دعوت نموده اید. ملا محمد برآشفست و گفت ای پست ترین پیروان شیطان ساکت باش. حضرت باب فرمودند یا شیخ آنچه از قبل گفتم باز میگویم. نظام العلماء مصلحت چنان دید که از راه دیگر داخل مذاکره شود و به اصل ادعا ایراد نماد پس به حضرت باب رو کرد و گفت شما مدعی مقام بزرگی هستید باید دلیل قاطعی بر صدق ادعای خود اقامه نمائید. حضرت باب

فرمودند اقوی دلیل و برهان مهم بر صحت دعوت حضرت رسول الله آیات الهی بود چنانچه در قرآن فرموده است: " او لم یکفهم انا انزلنا علیک الکتاب " خداوند این دلیل محکم و برهان متقن را برای اثبات صحت ادعای خود به من عنایت فرموده است چنانچه در مدت دو روز و دو شب به اندازه ی قرآن مجید آیات الهی از لسان و قلم من جاری میشود. نظام العلماء گفت خوب است در وصف این مجلس مانند آیات قرآن، آیاتی بفرمائید تا حضرت ولیعهد و سایر علماء شاهد این برهان باشند. حضرت باب مسئول او را اجابت کرد و فرمودند بسم الله الرحمن الرحیم الحمد الذی خلق السموات و الارض. ملا محمد ممقانی فریاد برآورد که اعراب کلمه را خطا گفتی تو که از قواعد نحو بی خبری چگونه قائم موعود هستی؟ حضرت باب فرمودند در آیات قرآن نیز رعایت قواعد نحویه نشده زیرا کلام الهی به مقیاس قواعد خلق سنجیده نمیشود نازل و مذکور است ولی چون کلام الهی است هیچکس جرات اعتراض ندارد و همه ی مسلمین قبول دارند. بعد از این بیان ثانیاً به نزول آیات شروع فرمودند و همان جمله قبل را به طرز سابق بیان فرمودند. ملا محمد اعتراض را تجدید کرد. یک نفر دیگر از یک گوشه ای به حضرت باب گفت کلمه ی اشتستن چه صیغه ای است؟ حضرت باب در جواب این سوال این آیات قرآن را تلاوت نمودند: " سبحان ربک رب العزه عما یصفون وسلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین. بعد برخاست و از مجلس بیرون تشریف بردند. نظام العلماء از طرز معامله ی ملامحمد و سایرین در آن مجلس با حضرت باب برآشف و گفت وای بر مردم تبریز این شخص مدعی چه مقامی است و این مردم از او چه سوالاتی میکنند. این گونه سوالها چه ربطی به ادعای این مقام عظیم دارد... ملا محمد برآشف و با کمال خشم گفت به شما میگویم بر حذر باشید اگر حلو این جوان را نگیرید طولی نمیکشد که همه ی مردم پیروی او را میکنند .

ملاها با توجه به شایعاتی که از اقبال مردم ارومیه پخش شده بود و اشتهدادی که بنا به تقریر و تحریر ملامحمد تقی در تبریز وجود داشت، به این نتیجه رسیدند که چون محمد شاه با قتل حضرت باب موافقت ندارد امکان صدور چنین فتوایی میسر نیست و اگر هم از طرف آخوند ها و ولیعهد عکس العملی نیاید ممکن است جمعی از مردم اقبال به دیانت باب کنند .

ملاها به بهانه اینکه باب بدون توجه به کسی یا کسب اجازه از هیچ یک از حاضرین از جمله ولیعهد، آن جلسه را ترک کردند صلاح به این دیدند که حضرت باب را چوب بزنند. وقتی این دستور به فراش باشی و فراش های دربار ولیعهد ابلاغ شد همه از آن عمل منکر و سرباز زدند. ناچار سید علی اصغر شیخ الاسلام مبادرت به اینکار نمود و در منزل خودش مرتکب آن عمل شنیع شد.

گزارش میرزا مهدی زعیم الدوله

میرزا مهدی در کتابی که به زبان عربی در رد دیانت بهایی تالیف نموده است با اشاره به حضور پدرش و پدر بزرگش در جلسه ی مباحثه ی علما مینویسد: ... نظام العلماء بعد از مباحثات مختلفه اظهار داشت که دعاوی باب همه خالی از حقیقت و باطل می باشد. باب به گفته ی وی اعتراض نموده گفت: ای نظام العلماء این چه حرفی است؟ من همان کسی هستم که هزار سال است منتظر او هستید. نظام العلماء در جواب پرسید تو مهدی منتظر و قائم موعود هستی؟ باب جواب داد بلی، من همان مهدی منتظرم. نظام العلماء مجدداً پرسید آیا تو مهدی نوعی هستی یا مهدی شخصی؟ باب گفت: من شخص مهدی و نفس قائم. سپس نظام العلماء از اسم و هویت باب سوال نمود. باب گفت: اسمم علیمحمد و مادرم خدیجه و پدرم میرزا رضا بزاز و موطنم شیراز است و سنین عمرم در حدود سی و پنج سال است. نظام العلماء گفت: ما منتظر آن مهدی هستیم که اسمش محمد و پدرش حسن و مادرش نرجس و مستقط الراسش سامره است. هویت تو با او چگونه انطباق حاصل میکند؟ باب گفت: بر حسب همین مطالبی که اظهار کردی حجت بر تو تمام شد و صدق ادعای من محقق گردید.

پاسخ به مسئله ی توبه نامه ی باب

ادوارد برون تاریخ نگار انگلیسی اولین بار آن توبه نامه ای که گویا در حال حاضر در کتابخانه ی مجلس شورای ملی (بهارستان) است به چاپ رسانیده است.

۱- چیزی که مورد تردید همگان حتی احمد کسروی که از دشمنان آئین بهایی است، این سوال را طرح کرده است که چرا پایان این به اصطلاح توبه نامه مهر و امضا یا انگشت نخورده است. این سوال، از جمله سوالاتی است که همه ی دشمنان این آئین در خصوصش سکوت کرده اند.

۲- دلیل دیگر عدم واقعیت توبه نامه، از یکی دیگر از مخالفین باب است. از دیگر مخالفان باب حاجی محمد کریم خان کرمانی صاحب (ارشاد العوام) است. حاجی در ایام عمر خود چند ردیه بر دیانت بابی نوشت و همه به چاپ رسیده و در آن ردیه ها هر چه توانسته بر دین بابی تهمت زده و افترا گفته و بالاخره در ارشاد العوام از شنیدن قتل سید باب اظهار سرور و نشان کرده و نوشته است که باب توبه از گفته های خود نکرد و او را کشتند. او در صفحه ی ۱۰۷ ارشاد العوام چاپ بمبئی مینویسد: "بشارتی به جهت مومنان در این ایام بهجت انجام رسید. به طور قطع و یقین و نوشتجات متواتره از تبریز و طهران و سایر بلاد رسید که آن خبیث را به تبریز برده بعد از امر به توبه ی از کفر خود و قبول نکردن او، او را با یکی از اتباعش که برغی خود باقی مانده در بیست و هفتم ماه شعبان امسال که سنه ی هزار و دویست و شصت و شش هجری است در میدان سریاز خانه برده به دیوار بستند و فوجی از سریازان امر کرده او را نشانه ی گلوله ساختند..."

۳- عده ای معتقدند اگر باب قصد توبه داشت الواح قهریه و تند خطاب به وزیر محمد شاه صادر نمیکرد. به طور مثال باب خطاب گوید "فاعلم یا ایها الکافر بالله و المشرک بایاته و المعرض عن جنابه و المستکبر عن بابه ان الله عز و به حاجی میرزا آغاسی جل لایعزب عن علمه شیء و لایعجز فی قدرته شیء و انا مامهلک فی مقامک و لا اغفل عن حکمت فی اعمالک..." کسی که میخواهد توبه کند از در اعتذار در می آید نه ظهور صفت قهار در امر رب مختار.

۴- یکی دیگر از موارد قابل ذکر آن که بعد از مجلس ولیعهد برای وادار کردن باب به توبه و انابه، حکم به تعزیر و چوب زدن او نمودند. فراش ها به احترام سیادت باب امتناع کردند اما میرزا علی اصغر شیخ الاسلام که خود را خود خلیفه ی رسول خدا و نایب امام میدانست برای این که شاید باب توبه کند و از عقاید خود برگردد ایشان را به دست خود ضرب و تعزیر و اذیت فراوان نمود و ملاحظه کرد که این بلایا در مقابل آن روح عظیم و استقامت فخیم اثر و ثمری نبخشید تا بالاخره فتوای قتل داد.

۵- دلیل دیگر اینکه اگر کسی داعیه ای داشته باشد و سپس دست از داعیه ی خود بردارد، باید که تمام پیروانش از راه رفته برگردند و توبه و انابه سرور و مولای خود را بپذیرند؛ در حالی که بعد از کشته شدن باب انقلاب و نهضت او شدت پیدا کرد و بهائیان، اعمال بهائی ستیزان از قبیل تخریب قبرستان ها و اعدام ها و ممنوعیت های تحصیلی بهائیان در ایران و ... دلیل این ادعا می دانند و آن را مصداق ضرب المثل "کس نزند بر درخت بی بر سنگ" می دانند.

۶- اگر مدعی مهدویت و قائمیت اعلام توبه کرده بطلان ادعای خود را بیان کند دیگر نباید اثری از او باقی بماند و کلامش را نفوذی باشد پس چگونه گروه پیروان باب و مومنین به او، محدود به ایران نماند و سراسر جهان را در بر گرفت و اینک بیش از هفت میلیون نفر در سراسر جهان به حقانیت او و مقام بشارت دهنده بودنش برای بهالله ایمان دارند.

و یا آنکه حضرت باب را **دروغگو و کذاب** میدانند چرا که دعوی خود را در نزد مردم به تدریج بیان کرده است و نه به یکباره.

البته حضرت باب خود پاسخ ایشان را داده است چنانچه میفرماید: "نظر کن در فضل حضرت منتظر که چقدر رحمت خود را در حق مسلمین واسع فرمود تا آنکه آنها را نجات دهد، مقامی که اول خلق است و مظهر ظهور انی انا الله، چگونه خود را به اسم بابیت قائم آل محمد ظاهر فرمود و به احکام قران در کتاب اول، حکم فرمود تا آنکه مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید" (منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه ی اولی صفحه ی ۸۴ و ۸۵)

و دقیقاً هم چنین است که حضرت باب به علت اینکه سبب اضطراب نفوس نشوند بود که به تدریج مقام خود را نزد عموم مردم بیان کردند والا در همان آثار اولیه ی خود مقام خود را بیان فرمودند.

در تفسیر سوره ی یوسف قیوم الاسماء در ذیل "الر. تلک آیات الکتاب المبین" میفرمایند "ما به تو وحی میکنیم آنچه را الله به ما وحی کرده . تو در ام الکتاب از نزد خداوند، علی هستی."

همچنین در همانجا در سوره الایمان میفرمایند:.... تو در نزد رب بر باب نقطه از باء پنهان ایستاده ای (باء اشاره به بهاء الله. حضرت اعلی دری برای شناسایی آن نقطه ای هستند که در باء پنهان وجود دارد.) و ما به تو از خبر های آینده وحی کرده ایم. و ما ناپاکی ها را بر تو حرام کردیم و طیبات و پاکی ها را حلال کردیم.

همچنین در همانجا در سوره مدینه میفرمایند:.... آن را خبرهای غیب است که به تو (حضرت اعلی) وحی میکنیم و تو در حول نار، محمود بوده ای در یوم قیامت همه میفهمند آنچه را که الان جزء خبرهای غیب است.

همچنین در سوره سیناء میفرمایند: ... ای عباد رحمن بدانید که اگر در مورد این باب تقی باشید، خدا به امر ما شما را بر همه عالمیان برتری میدهد. پس پیروی کنید از آنچه به بنده مان (حضرت اعلی) در این کتاب از احکام عالمین وحی میکنیم.

همچنین در همانجا در سوره حوریه میفرمایند: "... ای اهل ارض، به حبل الله یعنی ذکر ما، این جوان عربی معتصم شوید. او در نقطه تلج بر دریاهاى نار پنهان است. و در حضور او بعد از کسب اجازه، نَعْماء الهی بر خود را یادآور شوید و حق را در محضرش پنهان نکنید. ای مومنان خدا بر شما واجب کرد داخل در محضر عبد ما نشوید مگر بعد از اجازه اش و بعد از طهارت و پاک شدن شما (حِطَة) و ایستادن در درگاه باب در حالی که ۱۱۰ بار تکبیر میگویید... بگو خدا به من وحی کرد در این ارض مقدس: من خدای واحد هستم. مرا عبادت کنید، بر سبیل این خط حمراء متحرک (حضرت اعلی) در ابداع امر...

حضرت باب میفرماید: "أَنْ اَعْلَمَ يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ إِنَّنِي فَتَى عَجَمِي مِنْ طَائِفَةِ عَدْلِ التَّجَارِمِ عَلَى شَأْنٍ لَمْ يَحِطْ بِعَلَمِهِ أَحَدٌ قَدْ اخْتَارَنِي الْحَقُّ لِحُكْمِهِ وَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ....." "توقیع مبارک حضرت باب خطاب به محمد شاه؛ این نامه پس از سفر حج و ورود به بوشهر نگاشته شده است و پر واضح است که کسی که مدعی علم لدنی هست خود را صاحب رسالت میداند.

همچنین اگر نفوس با تاریخ این امر آشنا باشند خواهند دید که جناب ملاعلی بسطامی که اولین شهید دیانت بابی است، در مجلس محاکمه ی خود فتاوی ای که علمای سنی و شیعه میدهند مبنی بر تکفیر ایشان و حضرت باب این است که حضرت باب در کتاب قیوم الاسماء که اولین اثر ایشان است ادعای نزول وحی کرده است و اعتقاد جناب بسطامی بحقانیت ظهور حضرت باب سبب شهادت ایشان گردید. حضرت باب خطاب به علمایی که فتاوی قتل جناب بسطامی را دادند میفرمایند: "انا بعثنا عليا من مرقده و ارسلناه اليك. لو عرفتة لسجدت بين يديه" (فاضل مازندرانی، ظهور الحق، جلد سوم، صفحه ۱۰۷)

بنا به آنچه ذکرش رفت معلوم میشود که حضرت باب نه تنها از ترس جان مقام خود را پنهان نکرده است بلکه در همان اثر اولیه ی خود آن را واضح و مشخص و معلوم بیان داشته است و خواص و علماء و حتی شاه ایران را نیز از این مقام خود آگاه کرده است. اما در مورد عوام مردم معرفی خود را تدریجی صورت داده اند چنانچه میفرمایند: "نظر کن در فضل حضرت منتظر که چقدر رحمت خود را در حق مسلمین واسع فرمود تا آنکه آنها را نجات دهد، مقامی که اول خلق است و مظهر ظهور انی انا الله، چگونه خود را به اسم بابیت قائم آل محمد ظاهر فرمود و به احکام قران در کتاب اول، حکم فرمود تا آنکه مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید" (منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه ی اولی صفحه ی ۸۴ و ۸۵)

حضرت بهاء الله مراحل دعوت حضرت باب را اعلام مقام بابیت علم الهی، قائمیت، رسالت و مظهریت الهیه بیان می فرمایند: "فاذكروا يا قوم حين الذي جائكم منزل البيان بآيات قدس بديع و قال انا باب العلم و من يعتقد في حقى فوق ذلك فقد افترى على و اكتسب في نفسه اثما عظيما. ثم قال اني انا القائم الحق الذى انتم بظهوره وعدتم في صحائف عز كريم. ثم قال عز ذكره باي انا نقطه الاوليه و انها لمحمد رسول الله كما سمعتم و شهدتم في الواح الله الملك الحكيم" مضمون بیان: پس بید آورید ای قوم، زمانی را که منزل بیان آیات تازه ای را از جانب خدا برای شما آورد و گفت من باب علمم و کسی که فوق این مقام برای من قائل شود گناه بزرگی را مرتکب شده؛ سپس فرمود من همان قائمی هستم که شما در کتاب هایتان به ظهورش وعده داده شده اید. پس از آن فرمود من نقطه اولیه یعنی همان حقیقت محمدیه هستم که شما در الواح خویش ملاحظه نموده اید.

با وجود اینکه مطلب واضح شد ما دلایلی له از ادیان سلف نیز میاوریم. مدعیان مغرض فراموش کرده اند که در ادیان سالفه نیز وجود دعاوی مختلفه نیز موجود بوده است چنانچه حضرت ابراهیم نیز از جمله پیامبرانی بوده که مقامات متفاوتی در خصوص ایشان ذکر گردیده است؛ از امام صادق (ع) در خصوص مقامات متفاوت حضرت ابراهیم روایت ذیل نقل شده است "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ نَبِيًّا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ رَسُولًا وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلًا وَ إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَهُ إِمَامًا فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ الْأَشْيَاءَ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا" مضمون بیان: خدای تبارک و تعالی ابراهیم را بنده خود گرفت پیش از آن که او را نبی نماید و او را نبی خود برگزید پیش از آن که رسولش کند و رسول خود ساخت پیش از آن که خلیش گرداند و خلیش گرفت پیش از آن که امامش قرار دهد، پس چون همه این مقامات را برایش گرد آورد فرمود: همانا من ترا امام مردم قرار دادم. و یا گویا مدعیان فراموش کرده اند که حضرت مسیح نیز از جمله پیامبرانی بودند که در ابتدای ظهور مقامشان را من باب مصلحت نزد همگان فاش نکردند و حواریینشان را صراحتاً از فاش کردن مقام حضرتشان به عنوان مسیح موعود منع نمودند تا بدانجا که مردم برای آن

حضرت مقامات متفاوتی قائل بودند؛ چنانچه در انجیل لوقا، باب ۹، آیه ۱۸ به بعد آمده است: "یک روز عیسی به تنهایی در حضور شاگردانش دعا می کرد از آنان پرسید: ((مردم مرا که می دانند؟)) جواب دادند: ((بعضی ها می گویند تو یحیی تعمید دهنده ای، عده ای می گویند تو الیاس هستی و عده ای هم می گویند که یکی از انبیای پیشین زنده شده است)). عیسی فرمود: ((شما مرا که می دانید؟)) پطرس جواب داد: مسیح خدا. بعد به آنان دستور اکید داد که این موضوع را به هیچ کس نگویند. "مطلب دیگر آنکه، حضرت عیسی چه در حضور شورا (مشایخ قوم، سران کاهنان و علمای یهود) و چه در حضور پیلاتس زمانی که از مقام آن حضرت سؤال شد صراحتاً مقام خود را به زبان نیاورده و مقام حقیقی خود را نزد آنان فاش نکرد؛ چنانچه در انجیل لوقا، باب ۲۲، آیه ۶۶ به بعد آمده است: "و عیسی را به حضور شورا آوردند و گفتند: ((به ما بگو آیا تو مسیح هستی؟)) عیسی جواب داد: ((اگر به شما بگویم، گفته مرا باور نخواهید کرد و اگر سؤال بکنم، جواب نمی دهید. اما از این به بعد پسر انسان به دست راست خدای قادر خواهد نشست)) همگی گفتند: ((پس پسر خدا هستی؟)) عیسی جواب داد: ((خودتان می گویند که هستم))." حضرت عیسی حتی در بیانات خویش خطاب به یهودیان صراحتاً از نسخ دیانت یهود صحبت نمی کردند تا افرادی که تحمل درک حقایق جدید را نداشته محتجب نگردند؛ چرا که یهودیان منتظر موعودی بودند که ترویج شریعتشان را بنماید، نه ابطال آن را! لذا، آن حضرت تدریجاً امر الهی را آشکار ساخته و رسالت خویش را تکمیل نمودند. از حضرت عیسی در انجیل متی، باب ۵، آیه ۱۷ به بعد آمده است: "فکر نکنید که من آمده ام تا تورات و نوشته های انبیا را منسوخ نمایم. نیامده ام تا منسوخ کنم، بلکه تا به کمال برسانم. یقین بدانید که تا آسمان و زمین بر جای هستند، هیچ حرف و نقطه ای از تورات از بین نخواهد رفت تا همه آن به انجام برسد. پس هرگاه کسی حتی کوچکترین احکام شریعت را بشکند و به دیگران چنین تعلیم دهد در پادشاهی آسمان پست ترین فرد محسوب خواهد شد."

حضرت بهاءالله مراحل دعوت حضرت باب را اعلام مقام بابیت علم الهی، قائمیت، رسالت و مظهریت الهیه بیان می فرمایند: "فاذكروا یا قوم حین الذی جائکم منزل البیان بآیات قدس بدیع و قال انا باب العلم و من یعتقد فی حقّی فوق ذلک فقد افتری علیّ و اکتسب فی نفسه اثماً عظیماً. ثمّ قال انّی انا القائم الحقّ الذی انتم بظهوره وعدتم فی صحائف عزّ کریم. ثمّ قال عزّ ذکره بانّی انا نقطه الاولیّه و أنّها لمحمد رسول الله کما سمعتم و شهدتم فی الواح الله الملك الحکیم..."، مضمون بیان: پس بیاد آورید ای قوم، زمانی را که منزل بیان آیات تازه ای را از جانب خدا برای شما آورد و گفت من باب علمم و کسی که فوق این مقام برای من قائل شود گناه بزرگی را مرتکب شده؛ سپس فرمود من همان قائمی هستم که شما در کتاب هایتان به ظهورش وعده داده شده اید. پس از آن فرمود من نقطه اولیه یعنی همان حقیقت محمدیه هستم که شما در الواح خویش ملاحظه نموده اید.

و اما معنای بابیت نیز به معنای باب امام زمان بودن نیست، چرا که حضرت باب خودش ادعایش در ابتدا که در کتاب قیوم الاسماء که اولین کتاب ایشان است قائمیت بود. و همچنین پس از آنکه حضرت باب ادعای نبوتش را نیز مطرح کرد و حتی پس از آن نزد بهائیان نیز، همچنان لقب "باب" برای ایشان موجود بوده و هست و خواهد بود. چرا که منظور از بابیت سید علی محمد، نه باب امام غایب، بلکه باب "من یظهر الله" است. و از همین روی است که اولین مومنین به "من یظهر الله" - حضرت بهاءالله - همان بابیان بودند، چرا که آثار حضرت باب به منزله ی دری بود از برای ورود به شهر من یظهر الله.

بند ۲۴۱: دعوتِ عملی به «تفکر، التجاء به مظاهر الهی، تسلیم امر و قبولِ حکم» به منزلهٔ راهِ دخول در «رحمت» و «فضل»

"ای برادر، باید چشم گشود و تفکر نمود و ملتجی به مظاهر الهیه شد که شاید از مواعظ واضحه کتاب پند گیریم و از نصائح مذکوره در الواح متنبه شویم، اعتراض بر مُنزل آیات نکنیم، امرش را به جان تسلیم کنیم و حکمش را به تمام جان و روان قبول نمائیم و مدعن شویم که شاید در فضای رحمت وارد شویم و در شاطی فضل مسکن یابیم. وَإِنَّهُ بِعِبَادِهِ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ."

O brother, we should open our eyes, meditate upon His Word, and seek the sheltering shadow of the Manifestations of God, that perchance we may be warned by the unmistakable counsels of the Book, and give heed to the admonitions recorded in the holy Tablets; that we may not cavil at the Revealer of the verses, that we may resign ourselves wholly to His Cause, and embrace wholeheartedly His law, that haply we may enter the court of His mercy, and dwell upon the shore of His grace. He, verily, is merciful and forgiving towards His servants.

وَإِنَّهُ بِعِبَادِهِ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ

و حقیقتاً او به بندگانِش بخشنده و رحیم است.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس عملی-غایتی (وسیله/غایت): اگر (تفکر + التجاء به مظاهر + تسلیم و اذعان) ⇒ آنگاه (ورود به فضای رحمت و شاطی فضل).

قیاس شرطی لزومی با تأیید نقلی: وجوب اطاعت/تسلیم به نص کتاب، مقدمهٔ انتفاع از رحمت است؛ پس اعتراض به مُنزل آیات، مبطلِ غایت است.

صورت‌بندی منطقی (فشرده):

- P₁ کتاب، بندگان را به تدبّر و شنیدن آیات و پیرویِ أحسن فرا می‌خواند (Q 47:24؛ Q 38:29؛ Q 39:17-18).
P₂ اطاعت از خدا و رسول و «ما آتاکم الرسول فخذوه» معیارِ تسلیم مشروع است (Q 4:59؛ Q 59:7؛ Q 24:51).
P₃ رحمتِ الهی به اهل تقوا و ایمان به آیات و توبه مقترن است (Q 7:156؛ Q 42:25؛ Q 39:53).
C بنابراین، ترکِ اعتراض و اتخاذِ «تفکر/التجاء/تسلیم» راهبردِ صحیح سلوک است تا «فضای رحمت» و «شاطی فضل» حاصل شود.

صورت‌بندی منطقی صوری

- P₁ انسان برای فهم مواعظ کتاب و نصائح الواح باید چشم بگشاید و تفکر کند.
P₂ این فهم بدون التجا و توسل به مظاهر الهیه حاصل نمی‌شود.
P₃ تنها کسی که به مظاهر الهیه التجا کند، می‌تواند از اعتراض بر مُنزل آیات اجتناب نماید.
P₄ کسی که امر الهی را به جان تسلیم کند و حکم او را با جان و روان بپذیرد، به فضای رحمت و شاطی فضل داخل می‌شود.
C. بنابراین، کسی که تفکر کند، به مظاهر الهیه ملتجی شود، و امر و حکم را با جان و روان بپذیرد، در فضای رحمت و شاطی فضل مسکن خواهد یافت.

صورت‌بندی شرطی

- اگر انسان چشم بگشاید و تفکر کند،
و اگر به مظاهر الهیه ملتجی شود،
آنگاه از مواعظ کتاب پند می‌گیرد و از نصائح الواح متنبه می‌شود.
اگر انسان پند گیرد و متنبه شود،
آنگاه بر مُنزل آیات اعتراض نخواهد کرد،
و امر خدا را به جان تسلیم می‌نماید و حکم او را با جان و روان می‌پذیرد.
اگر انسان امر را تسلیم و حکم را بپذیرد،
آنگاه وارد فضای رحمت خواهد شد و در شاطی فضل مسکن خواهد یافت.

بند ۲۴۲: احتجاج الهی با اهل کتاب: «تَنْقَمْ» جز بر ایمان به خدا و آیاتِ منزله نیست؛ دلالت بر حجّیتِ عامّ وحي «ما أَنْزَلَ إِلَيْنَا» و «ما أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ»

"و همچنین می فرماید: "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ." چقدر واضح است مقصود در این آیه و چه مبرهن است حجّیتِ آیاتِ منزله. و این آیه در وقتی نازل شد که کفار به اسلام اذیت می نمودند و نسبتِ کفر می دادند چنانچه نسبت می دادند به اصحاب آن حضرت که به خدا کافر شده اید و به ساحری کذاب مؤمن و موفّق گشته اید. و در صدر اسلام که هنوز امر بر حسب ظاهر قوّت نداشت در هر مقام و مکان که دوستان آن حضرت را ملاقات می نمودند نهایتِ اذیت و زجر و رجم و سبّ بر آن مقبلینِ اِلَى الله معمول می داشتند. در این وقت این آیه مبارکه از سماءِ احدیه نازل شد به برهانی واضح و دلیلی لائح. و تعلیم فرمود اصحاب آن حضرت را که بگوئید به کافران و مشرکان که آیا اذیت می کنید ما را و ستم می نمائید و عملی از ما صادر نشد مگر آنکه ایمان آوردیم به خدا و به آیاتی که نازل شد بر ما از لسانِ محمّد، و همچنین آیاتی که نازل شد بر انبیای او از قبل که مقصود این است تقصیری نداریم مگر آنکه آیاتِ جدیدِ بدیعه الهیه را که بر محمّد نازل شد و آیاتِ قدیمه که بر انبیای قبل نازل شد جمیع را من عند الله دانستیم و تصدیق و اذعان نمودیم. و این دلیلی است که سلطانِ احدیه تعلیم فرموده عباد خود را."

And likewise, He saith: "Say, O people of the Book! do ye not disavow us only because we believe in God and in what He hath sent down to us, and in what He hath sent down aforetime, and because most of you are doers of ill?" How explicitly doth this verse reveal our purpose, and how clearly doth it demonstrate the truth of the testimony of the verses of God! This verse was revealed at a time when Islām was assailed by the infidels, and its followers were accused of misbelief, when the Companions of Muhammad were denounced as repudiators of God and as followers of a lying sorcerer. In its early days, when Islām was still to outward seeming devoid of authority and power, the friends of the Prophet, who had turned their face toward God, wherever they went, were harassed, persecuted, stoned and vilified. At such a time this blessed verse was sent down from the heaven of divine Revelation. It revealed an irrefutable evidence, and brought the light of an unfailing guidance. It instructed the companions of Muhammad to declare the following unto the infidels and idolaters: "Ye oppress and persecute us, and yet, what else have we done except that we have believed in God and in the verses sent down unto us through the tongue of Muhammad, and in those which descended upon the Prophets of old?" By this is meant that their only guilt was to have recognized that the new and wondrous verses of God, which had descended upon Muhammad, as well as those which had been revealed unto the Prophets of old, were all of God, and to have acknowledged and embraced their truth. This is the testimony which the divine King hath taught His servants.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس استثنایی منفصل (الزامِ خصم با استفهامِ انکاری): «یا (سببِ نکوهش، چیزی غیر از ایمان/وحي است) یا (فقط ایمان به وحي است)؛ و طبقِ نص، شقّ دوم صادق است ⇒ نکوهش/اذیت نارواست و حجّیت با وحي است، نه با هوس و نسبت‌ها.»

قیاس اقترانی مقایسه‌ای (وحدتِ وحي): «قبول هم‌زمان وحي جدید و پیشین» ⇒ استمرارِ هدایت و نفي دعوای «بدعت/انقطاع»؛ پس معیارِ داوری «آیات» است نه عصبیت.

صورت‌بندی منطقی (فشرده):

(P1) آیه می گوید: «هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ...» (مائده: ۵۹).

(P2) ایمان به خدا و به «آیاتِ منزله» (نو و کهن) فی نفسه محاسن و حیاتی است، نه موجبِ ملامت.

(C1) پس تنقّم/اذیت — آنگاه که تنها دلیلِ آن «ایمان به وحي» باشد — باطل و هوی‌مدار است؛ معیارِ حق/باطل، آیات‌اند.

C₂ ترکیب «ما أنزل إلینا/من قبل» حجّت پیوسته وحی را اثبات می‌کند و دعوی «انسداد هدایت» یا «تقلیل وحی جدید به بدعت» را نقض می‌نماید.
 ضمیمه ذیل «وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ» (همان آیه) جهت ارزشی احتجاج را می‌نمایاند: منشأ نکوهش، فسق/عناد است نه خلای در حجّت.

موادّ قضایا (برحسب صناعات):

- P₁ = نقلی قطعی (قرآن).
 P₂ = مشهورات دینی/عقلی درباره حسن ایمان به وحی.
 C₁-C₂ = الزام خصم + تعمیم تیپولوژیک (وحدت/استمرار وحی).

صورت‌بندی منطقی

- P₁: کفار در صدر اسلام، مؤمنان را به دلیل ایمان به محمد (ص) و آیات جدید، مورد اتهام، آزار و نسبت کفر قرار دادند.
 P₂: آیهی «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَاب...» در پاسخ به همین اعتراضات نازل شد، تا روشن سازد که گناه مؤمنان چیزی جز ایمان به خدا و آیات جدید و پیشین نیست.
 P₃: آیهی مذکور تصریح می‌کند که تفاوت مسلمانان با اهل کتاب در این است که آنان به جمیع آیات نازل‌شده ایمان دارند.
 P₄: حضرت محمد (ص) این آیه را به عنوان حجت و دفاع به اصحاب خویش تعلیم داد تا پاسخ آزار دهندگان خود را بدهند.
 C₁: پس، مشروعیت و حجیت ایمان به وحی جدید، بر پایه‌ی همان اصولی استوار است که در صدر اسلام نیز تثبیت شد و با استناد به آیات نازل‌شده قابل اثبات است.

ساختار شرطی

اگر ایمان به آیات جدید نازل‌شده از سوی خداوند دلیل دشمنی و اذیت کفار بود،
 و اگر خداوند در پاسخ این دشمنی، دفاع از مؤمنان را با حجت روشن بیان کرد،
 و اگر در آن دفاع، ایمان به آیات جدید و آیات پیامبران پیشین را با هم ذکر نمود،
 پس ایمان به وحی جدید نه تنها نافی ادیان پیشین نیست، بلکه در تداوم آنان و از سوی همان منبع الهی است.
 و بنابراین انکار پیامبران جدید، معادل با انکار سنت پیامبری و فاسق شمردن مؤمنان راستین است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیک

در این متن، حضرت بهاء‌الله بر یکی از ستون‌های اصلی الهیات بهائی تأکید می‌فرماید: وحدت اساس ادیان و استمرار وحی الهی. آیهی قرآنی نه تنها مشروعیت اسلام را تثبیت می‌کند، بلکه معیار ثبوت حقانیت را نیز بیان می‌کند: ایمان به همه وحی‌ها، چه جدید و چه قدیم. اینجا مفهومی به نام «آیات بدیعه» (آیات نو و بی‌سابقه) در مقابل «آیات قدیمه» مطرح می‌شود، اما نه در تعارض، بلکه در تداوم و وحدت. این تعبیر به وضوح با اصول تأسیسی در آثار حضرت بهاء‌الله هماهنگ است که دین، امر واحدی است در پروژات مختلف.
 در بُعدی دیگر، این متن جنبه‌ای از الهیات مقاومت و رهایی‌بخش را نیز نشان می‌دهد. در زمانی که ظلم و تکفیر علیه مؤمنان اعمال می‌شود، خود خداوند به آنها برهانی روشن و کلامی الهی برای دفاع عطا می‌کند. این همان ساختار است که حضرت بهاء‌الله آن را در مورد بهائیان نیز تکرار می‌کند: ظلم‌هایی که بر مؤمنان ظهور جدید وارد می‌شود، تکرار تاریخی همان ظلم‌های پیشین است، و همان‌گونه که آن زمان آیه‌ای الهی دفاع کرد، اکنون نیز آیات جدید حجت‌اند.
 حضرت بهاء‌الله در این متن تفسیری، از روش تطبیق (typology) استفاده می‌کند. به این معنا که شرایط صدر اسلام و نزول آیه را به عنوان نوعی نمونه‌ی ازلی در نظر می‌گیرد که در هر ظهور جدید تکرار می‌شود. مکذّبین دیروز، همان مشرکان امروزند؛ مؤمنان دیروز، و آیهی دیروز، الگویی برای دفاع امروز. این شیوه به‌شدت با هرمنوتیک تاریخی-تمثیلی پل ریکور همخوان است، که در آن اتفاق گذشته به نماد تکرارشونده و معناگر آینده تبدیل می‌شود.
 این قطعه، در عین تفسیری بودن، ساختاری قوی در دفاع الهیاتی از وحی جدید دارد. به جای آنکه حضرت بهاء‌الله صرفاً بر ادعای خود تکیه کند، از قرآن استفاده می‌فرماید تا مشروعیت آیات جدید را از دل خود سنت ابراهیمی بیرون بکشد.

به بیان دیگر: اگر شما آیات جدید ما را انکار می کنید، در حقیقت همان سخن کسانی را تکرار می کنید که به محمد گفتند به ساحری کذاب ایمان آوردی. بدین ترتیب، حجیت وحی جدید از دل خود سنت و قرآن، و نه بر ضد آن، تثبیت می شود — همان چیزی که در فلسفه دینی معاصر، به آن درون سازگاری درون متنی (intratextual coherence) می گویند.

"قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ."

سوره مائده آیه پنجاه و نه: بگو ای اهل کتاب آیا جز به خاطر اینکه به خدا و آنچه بر ما و پیش از ما نازل شده است، ایمان داریم با ما سر ستیز دارید؟ و آیا جز به خاطر آن است که اغلب شما نافرمانید؟

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در خصوص این آیه مینویسد: "آیا کراهت و خرده گیری های شما جز برای ایمانیست که در ما سراغ دارید؟ و می بینید که ما به خدا و آنچه خداوند نازل کرده ایمان آورده ایم و شما چون توفیقی نیافته اید و همچنان به فسق خود باقیمانده اید؟! و این لحن گفتار زیاد است نظیر کسی که به دیگری می گوید: آیا اعتراض و خرده گیری تو، جهت و دلیل دیگری جز این دارد که چرا من عفیفم و مانند تو فاجر نیستم؟! یا اینکه می گوید آیا تو در خرده گیری از من حرف حسابی دیگری جز این داری که من توانگرم و تو فقیری و چرا من مانند تو تهی دست نشدم؟! و همچنین امثال این تعییرات که در مورد مقابله و ازدواج فراوان بکار می رود. بنابراین، معنای آیه این می شود که آیا شما در خرده گیری از ما جز این که چرا ما مؤمن گشته و مانند بیشتر شما فاسق نشدیم دلیل دیگری دارید؟! و چه بسا گفته اند که (لام) تعلیل در جمله (و ان اکثرکم فاسقون) در تقدیر است، و معنای آیه اینست: آیا این خرده گیری های شما جز بعلت اینست که شما بیشترتان فاسقید و فسق شما، شما را بر این عمل و اמידارد؟! و این جمله که می فرماید: ما ایمان آورده ایم به خدا و به آنچه که به ما نازل کرده و به آنچه که قبلاً فرستاده؛ در حقیقت به منزله اینست که بفرماید: ما ایمان آوردیم به خدا و آنچه به ما نازل کرده و آنچه به شما قبلاً فرستاده بود. چون کتابی که قبل از قرآن فرستاده همان انجیل و توراتی است که اینها پیروان آنند. و در اینکه نفرمود: آنچه به شما فرستاده، تعریض به مخاطبین است. در حقیقت می خواهد بفهماند که شما دستورات الهی خود را هم عمل نکردید و به آنچه که با خدا عهد کرده بودید وفا نکردید و پر واضح است که یهود و نصاری که به کتاب آسمانی خود عمل نکنند یهود و نصارا نیست و می توان گفت که انجیل و تورات به آنان نازل نشده و آنان اهل تورات و انجیل نیستند. پس در خطاب به آنان می توان گفت: انجیل و توراتی که خداوند قبلاً فرستاده بود، و فشرده معنای آیه اینست که: ما در کتابهای آسمانی بین این کتاب و آن کتاب فرق نمی گذاریم و به هر آنچه که خداوند به پیغمبرانش نازل کرده و همچنین به همه پیغمبران ایمان داریم و مانند شما نیستیم که بین فرستادگان خداوند فرق قایل می شوید، شما همان کسانی هستید که می گوید: (نومن ببعض و نکفر ببعضی) یعنی پاره ای را می پذیریم و پاره دیگر را قبول نداریم، بعضی از پیغمبران را می پذیریم و بعضی را نمی پذیریم و نیز می گفتید به آنچه اول روز به مسلمانها نازل شده ایمان بیاورید و به آنچه آخر روز نازل شده کافر شوید و خدا در معرفی آنان می فرماید: (ان الذین یکفرون باللّٰه و رسله و یریدون ان یفرقوا بین اللّٰه و رسله و یقولون نومن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سبیلاً اولئک هم الکافرون حقاً و اعتدنا للکافرین عذاباً مهیناً)."

بند ۲۴۳: ناسازگاری منطقی «اعراض از آیات بدیع» با «انتساب به ایمان»؛ لزوم ایمان به مُنَزَلِ آیات و عدم طردِ متمسکین به حجتِ مثبت

"مع ذلک آیا جائز است این آیات بدیعه که احاطه فرمود شرق و غرب را، از آن معرض شوند و خود را از اهل ایمان دانند؟ و یا آنکه مؤمن شوند مُنَزَلِ آیات را؟ به این استدلال که خود فرموده مقرّین را از اهل ایمان محسوب نفرماید؟ حاشا ثمّ حاشا که مقبلین و مقرّین آیات احدیه را از ابواب رحمت خود براند و متمسکین به حجتِ مثبتّه را تهدید فرماید. اِذْ إِنَّهُ مُثَبِّتُ الْحَقِّ بِآيَاتِهِ وَ مُحَقِّقُ الْأَمْرِ بِكَلِمَاتِهِ وَ إِنَّهُ لَهُوَ الْمُقْتَدِرُ الْمُهِيمُنُ الْقَدِيرُ."

In view of this, is it fair for this people to repudiate these newly revealed verses which have encompassed both the East and the West, and to regard themselves as the upholders of true belief? Should they not rather believe in Him Who hath revealed these verses? Considering the testimony which He Himself hath established, how could He fail to account as true believers them that have testified to its truth? Far be it from Him that He should turn away from the gates of His mercy them that have turned unto and embraced the truth of the divine verses, or that He should threaten those that have clung to His sure testimony! He verily establisheth the truth through His verses, and confirmeth His Revelation by His words. He verily is the Powerful, the Help in peril, the Almighty.

مقرّین: اقرار کنندگان، اعتراف کنندگان
حاشا: هرگز، دور باد

اِذْ إِنَّهُ مُثَبِّتُ الْحَقِّ بِآيَاتِهِ وَ مُحَقِّقُ الْأَمْرِ بِكَلِمَاتِهِ وَ إِنَّهُ لَهُوَ الْمُقْتَدِرُ الْمُهِيمُنُ الْقَدِيرُ
از حضرت بهالّله است به این مضمون: زیرا او برقرار دارنده حق است توسط آیاتش و استوار کننده امر است با کلماتش. همانا اوست توانا و مهیم و قدرتمند.

جنس استدلال/قیاس:

استثنای منفصل حقیقی (ثنائی بین النقیضین): یا (ایمان = تصدیقِ خدا و آنچه نازل شده) یا (اعراض از آیات)؛ جمع «اعراض» و «ایمان» ممتنع است.
شرطی لزومی نقلی-ارشادی: اگر تمسک به آیات $\Rightarrow$ دخول در رحمت/امن؛ اگر تکذیب/اعراض $\Rightarrow$ یأس از رحمت/وعید. الزام خصم: خدا متمسک به برهانِ الهی را تهدید نمی کند؛ تهدید متوجه مکذبانِ آیات است.

صورت بندی منطقی (فشرده):

P₁ تعریف قرآنی ایمان: «آمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ»؛ «لا نفرّق بین أحدٍ من رسله». (Q 4:136؛ Q 2:285)
P₂ تکذیب/اعراض از آیات = فسق/کفر و موجبِ وعید. (Q 2:99؛ Q 6:157-158؛ Q 45:11)
P₃ وعدة الهی به اهلِ تمسک/استقامت: «لا خوفٌ علیهم...»؛ نزولِ رحمت و آمن. (Q 10:62-64؛ Q 41:30-32؛ cf. Q 7:156)

C بنابراین، «اعراض از آیات بدیع که شرق و غرب را احاطه کرده» با «انتساب به ایمان» جمع نمی شود؛ ایمان معتبر مستلزم تصدیقِ مُنَزَلِ آیات و آنچه نازل شده است، و متمسکین به حجتِ مثبت محلّ رحمت و امن اند نه مورد تهدید.

موادّ قضایا:

P₁-P₃ = نقلیاتِ قطعی (قرآن)؛
C = نتیجه قیاس استثنایی و شرطی بر مبنای نصوص.

صورت‌بندی منطقی

- P₁: آیات جدید الهی (آیات بدیعه) سراسر شرق و غرب عالم را فرا گرفته‌اند.
- P₂: برخی با وجود اعراض از این آیات، خود را مؤمن می‌دانند.
- P₃: این افراد به این استدلال متوسل می‌شوند که چون به خدا و پیامبران پیشین ایمان دارند، مؤمن‌اند.
- P₄: اما خداوند خود تصریح فرموده که ایمان بدون اقبال به آیات جدید، کافی نیست و این اشخاص از اهل ایمان محسوب نمی‌شوند.
- P₅: خداوند مقبلان و مقترین را از رحمت خود نمی‌راند و مؤمنان حقیقی را تهدید نمی‌فرماید.
- C₁: پس، ایمان واقعی تنها در گرو اقبال به آیات الهی جدید است و نه در دعوی به دیانت پیشین؛ و انکار آیات جدید معادل خروج از دایره‌ی ایمان است.

ساختار شرطی

اگر آیات الهی نازل شده‌اند و عالم را احاطه کرده‌اند،
و اگر بعضی به‌رغم اعراض از این آیات، ادعای ایمان دارند،
و اگر خداوند مؤمنان را تنها کسانی دانسته که مقّر و مقبل به آیات نازله باشند،
پس کسانی که به این آیات اعراض می‌ورزند، علی‌رغم دعوی ایمان، مؤمن محسوب نمی‌شوند.
بنابراین تنها کسانی که به آیات الهی جدید مقّر و مقبل‌اند، مشمول رحمت الهی‌اند و در حوزه‌ی ایمان راستین قرار دارند.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

این فراز، مصداق برجسته‌ای از بازتعریف الهیاتی مفهوم ایمان در گفتمان بهائی است. در دستگاه سنتی (مثلاً فقه اسلامی یا کلام اشعری)، ایمان اغلب به اقرار زبانی به اصول دین یا به تصدیق قلبی به اصول ثابت‌ه منحصراً می‌شد. اما در الهیات بهائی، ایمان به حقیقت زنده و جاری وحی پیوند می‌خورد.

ایمان، یک وضعیت تاریخی-دینی ایستا نیست که با وفاداری به شریعت گذشته حفظ شود، بلکه یک پاسخ فعال و زنده به ندای جدید الهی است. در این متن، حضرت بهاء‌الله آشکارا می‌فرماید که آنانی که از آیات نازله روی گردانند، نمی‌توانند خود را مؤمن بدانند—حتی اگر دعوی دیانت پیشین را داشته باشند.

بخش پایانی این فراز یک الهیات رحمت‌شناسانه را تثبیت می‌کند: خداوند هرگز مقترین و مقبلین را از رحمت خویش نمی‌راند. در اینجا، مفهوم ایمان با اقبال به وحی جدید مترادف می‌شود، و این خود، کلید فهم نظام نجات‌شناسی (soteriology) در دیانت بهائی است: رحمت الهی از مسیر اقبال به مظهر جدید خدا جاری می‌شود.

عبارت زیر بسیار کلیدی است: «حاشا ثمّ حاشا که مقبلین و مقترّین آیات احدیه را از ابواب رحمت خود براند...» در آن، حضرت بهاء‌الله نه تنها محبت و رحمت خدا را تأیید می‌فرماید، بلکه در عین حال، مرزی میان اقبال و اعراض ترسیم می‌کند. این همان مرز نجات و حرمان است.

این قطعه به ما نشان می‌دهد که ملاک ایمان در هر عصر، نه صرف تعلق به گذشته، بلکه پاسخ به صدای الهی حاضر است. ایمان امری تاریخی، زنده و متن‌مند است—یعنی همواره با متن جدید وحیانی و حضور زنده‌ی مظهر خدا پیوند دارد. در اینجا، بینش هرمنوتیکی‌ای مشابه با پل ریکور نیز قابل مشاهده است، به‌ویژه در نحوه‌ی عبور از تفسیر ظاهری ایمان (که آن را محدود به ایمان به پیامبران پیشین می‌داند) به تفسیری تاریخی-تمثیلی که تداوم ایمان را در پاسخ به ندای جدید می‌بیند. این همان چیزی است که ریکور به عنوان «پویایی معنا» (dynamique du sens) در تفسیر متون مقدس مطرح می‌کند.

این فراز، مدخلی است به الهیاتی که در آن، ایمان چیزی فراتر از پایبندی به گذشته‌ی وحیانی است؛ بلکه فعلی زنده و درگیر در اکنون تاریخی است. نه تنها مضمون آیات پیشین، بلکه حضور آیات جدید حجت ایمان است. و انکار این آیات—حتی از سوی کسانی که مؤمن به پیامبران پیشین بوده‌اند—معادل انکار خود ایمان است. ایمان به مظهر جدید، شرط ورود به دایره‌ی رحمت است؛ و ایمان بدون اقبال، نه تنها بی‌ثمر، بلکه انکار نوری است که از آسمان رحمت نازل شده است.

بند ۲۴۴: ناکارآمدی «اثبات گرای حسّی» نزد مُعِنْد؛ کفایت «آیات» به مثابه حجتِ الهی و بی اعتباریِ اعتراض «برهان افزوده پس از ظهور حجت»

"و همچنین می فرماید: "وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ." و اکثری آیات فرقانیّه مدلّ و مشعر بر این مطلب است و این بنده اختصار نمودم به این آیات مذکوره. و حال ملاحظه فرمائید که در جمیع کتاب جز آیات را که حجت قرار فرموده برای معرفت مظاهر جمال خود، دیگر امری ذکر شده تا به آن متمسک شوند و اعتراض نمایند؟ بلکه در همه موارد بر منکرین آیات و استهزاء کننده آن وعده نار فرموده اند چنانچه معلوم شد."

And likewise, He saith: "And had we sent down unto Thee a Book written on parchment, and they had touched it with their hands, the infidels would surely have said 'This is naught but palpable sorcery.'" Most of the verses of the Qur'án are indicative of this theme. We have, for the sake of brevity, mentioned only these verses. Consider, hath anything else besides the verses been established in the whole Book, as a standard for the recognition of the Manifestations of His Beauty, that the people might cling to, and reject the Manifestations of God? On the contrary, in every instance, He hath threatened with fire those that repudiate and scoff at the verses, as already shown.

"وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ." سورة انعام آیه هفت: و اگر مکتوبی نوشته بر کاغذ بر تو نازل میکردیم و آنان آن را با دستهای خود لمس میکردند قطعاً کافران می گفتند این [چیزی] جز سحر آشکار نیست.

در همه موارد بر منکرین آیات و استهزاء کننده آن وعده نار فرموده اند

تعداد این دست آیات بسیار است و برای نمونه صرفاً چندی از آنها ذکر میشود.

سوره بلد آیه ۱۹ و ۲۰: وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ. و کسانی که به انکار نشانه های ما پرداختند آنانند ناخجستگان شوم. بر آنان آتشی سربوشیده احاطه دارد.

سوره البینه آیه ششم: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ. کسانی از اهل کتاب که کفر ورزیده اند و [نیز] مشرکان در آتش دوزخند [و] در آن همواره می مانند اینانند که بدترین آفریدگانند سوره جن آیه بیست و سوم: إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا. [وظیفه من] تنها ابلاغی از خدا و [رساندن] پیامهای اوست و هر کس خدا و پیامبرش را نافرمانی کند قطعاً آتش دوزخ برای اوست و جاودانه در آن خواهند ماند

سوره توبه آیه شصت و هشت: وَعَذَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ. خدا به مردان و زنان دو چهره و کافران آتش جهنم را وعده داده است در آن جاودانه اند [آتش] برای ایشان کافی است و خدا لعنتشان کرده و برای آنان عذاب پایدار است.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی ضدواقعی (counterfactual): «لو نزلنا... فلمسوه... لقال الذين كفروا...»؛ حتی در فرض سند محسوس مباشر (کتاب مکتوب بر قرطاس و لمس دستی) نتیجه همان «سحر مبین» است؛ پس مشکل، «نقص دلیل» نیست، «نحوه التزام» است.

قیاس اولویه + قصر حجت: اگر اقوی بودن مدرک حسّی هم عناد را علاج نمی کند ⇒ مطالبه «آیت افزوده» پس از نزول آیات، حجت ندارد؛ قرآن، حجت را به آیات مقصور می کند.

صورت بندی منطقی (موجز):

P1 «وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ» (انعام: ۷) ⇒ عناد، شواهد حسّی را نیز با برجسب «سحر» بی اثر می کند.

(P₂) الگوی تقویتی: «ولو نزلنا الملائكة... وما كانوا ليؤمنوا» (انعام: ۱۱۱)؛ «ولو فتحنا عليهم باباً من السماء... لقالوا إنما سكرت أبصارنا» (حجر: ۱۴-۱۵). ⇒ منشأ انکار، ملکات/هوی است نه فقر دلیل.

(P₃) معیار الهی برای حجت، آیات/تحدی است (بقره: ۲۳؛ طور: ۳۳-۳۴) و وعید، متوجّه مُستهزئان آیات است (جاثیه: ۷-۹؛ فصلت: ۲۶).

(C) بنابراین، «اعراض از آیات بدیع» همراه با مطالبه «برهان افزوده» ناسازگار و ناموجه است؛ حجت، تمام است و اعتراض پسینی، ذیل وعید قرار می گیرد.

موادّ قضایا (به صناعات):

P₁-P₃ = نقلیات قطعی (نصوص قرآنی)؛

پیوند P₂ با اخلاق معرفت: «کبر/هوی» به منزله حجاب ادراک (اعراف: ۱۴۶؛ جاثیه: ۲۳).

صورت بندی منطقی

P₁. قرآن می فرماید: حتی اگر کتابی ملموس در قرطاس بر تو نازل می کردیم که با دست قابل لمس باشد، باز هم کافران می گفتند: این جز سحر مبین نیست. (سوره انعام، آیه ۷)

P₂. آیات الهی، تنها وسیله و معیار مورد تأیید خود وحی برای شناخت مظهر الهی هستند؛ نه معجزات حسی، نه تطابق با سنن گذشتگان، و نه علوم مألوف.

P₃. در سراسر قرآن، انکار آیات و استهزاء نسبت به آنها، همواره ملاک گمراهی و استحقاق عذاب شمرده شده است؛ نه پرسش از معجزه، نه درخواست ظهور محسوس.

C. بنابراین، تنها حجت مشروع و پذیرفته برای شناخت مظاهر الهی، آیات نازل است؛ و انکار آن نه تنها حجت نیست، بلکه خود نشانه ی ضلالت است.

ساختار شرطی

اگر حتی کتابی مادی و محسوس نازل شود، منکران باز آن را سحر خواهند خواند، و اگر در قرآن هیچ ملاک دیگری جز آیات برای شناخت حقیقت تعیین نشده، و اگر همه ی وعده های عذاب برای کسانی آمده که آیات را انکار یا استهزاء می کنند، آنگاه، تنها راه شناخت مظاهر حق، تدبر در آیات است؛ و هر معیاری جز آن، باطل و موجب ضلالت خواهد بود.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

آیه ی مورد استناد از سوره ی انعام (۶:۷) یکی از قوی ترین ردیه های قرآن بر تقاضای اثبات حسی دین است. مضمون آن این است که حتی اگر تجربه حسی مستقیم (لمس کتاب با دست) رخ دهد، منکران باز آن را رد می کنند. از این منظر، معجزه حسی نه فقط کافی نیست، بلکه حتی مؤثر هم نیست؛ زیرا منکران حقیقت، گرفتار ساختارهای پیشینی انکار هستند. حضرت بهاء الله با آوردن این آیه، دیدگاه پدیدارشناسانه ای را مطرح می کنند که بر اساس آن، آیات الهی به مثابه تجلی درونی حقیقت، تنها ابزار شناخت هستند، و نه امور تجربی یا فیزیکی. این همان تفکیکی است که در الهیات بهائی میان آیات کلامی و نشانه های حسی برقرار است.

در این بخش، دو نکته بنیادی مطرح است: در تمام قرآن و آثار الهی، تنها آیات اند که حجت بر صدق پیامبر شمرده شده اند؛ نه معجزات، نسب نامه، یا مطابقت با احکام قبلی. وعده عذاب نیز، مخصوص کسانی است که آیات را انکار کرده و به استهزاء گرفته اند.

به این ترتیب، حضرت بهاء الله یک منطق الهیاتی خاص را بنیاد می نهند: آیات، نه فقط نشانه صدق، بلکه خود حقیقت متجلی هستند؛ زیرا برخاسته از «قول الهی» اند، و در کلام الهی، حضور مستقیم مشیت و اراده ی قدسی تحقق یافته است. این، با دیدگاه کلام سنتی تفاوت دارد که معجزه را دلیل صدق می دانست. در اینجا، کلمه ی الهی خود حقیقت است، نه صرفاً دال بر آن.

این بخش را می توان با تفسیر پدیدارشناسانه-هرمنوتیکی پل ریکور و یاکوب دریدا نیز خواند. در این نگاه، کلام الهی، حقیقت را نه بازنمایی، بلکه تجلی می کند. بنابراین، «آیات»، نه ابزارهای ثانوی تأیید، بلکه خود حقیقت متکلم هستند. انکار آنها، به معنای انکار خود ظهور است. این، بازاندیشی عمیقی در مفهوم "معرفت" است: شناخت از طریق گشودگی به آیات و نه از طریق اثبات های بیرونی.

بند ۲۴۵: حَجَّتِ «کثرتِ آیات/کتبِ صادر بی‌تعلیم» و بطلانِ اعتراضِ مستند به ظواهر اخبار؛ تخییر راه (وَجْهه) همراه با «ما بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ»

"حال اگر کسی بپاید به کرورها از آیات و خطب و صحائف و مناجات بی آنکه به تعلیم اخذ نموده باشد، آیا به چه دلیل می توان اعتراض نمود و از این فیض اکبر محروم شد؟ و جواب چه خواهند گفت بعد از عروج روح از جسد ظلمانی؟ آیا متمسک می شوند که به فلان حدیث متمسک هستیم و چون معنی آن را به ظاهر نیافتیم لهذا بر مظهر امر اعتراض نمودیم و از شرافت حق دور گشتیم؟ آیا نشنیده اید که از جمله علت اینکه بعضی از انبیاء، اولو العزم بودند نزول کتاب بود بر آنها؟ و این مسلم است، با وجود این چگونه جائز است که بر صاحب کتب که چندین مجلدات از او ظاهر شده به حرف های فلان از روی جهل بعضی کلمات برای القای شبهه در قلوب جمع نموده و شیطان عصر شده برای اغفال عباد و اضلال من فی البلاد، پیروی نمایند و از خورشید فیض الهی بی بهره گردند؟ و از همه این مراتب گذشته، آیا از این نَفَسِ قدسی و نَفَسِ رحمانی احتراز جویند و ادبار نمایند، نمی دانم به که متمسک جویند و به کدام وجه اقبال کنند؟ بلی، "وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا." فَقَدْ هَدَيْنَاكَ السَّبِيلَيْنِ فِي هَذَيْنِ الْمُنْهَجَيْنِ، ثُمَّ امْشِ عَلَى مَا تَخْتَارُ لِنَفْسِكَ. وَهَذَا قَوْلُ الْحَقِّ وَ مَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ."

Therefore, should a person arise and bring forth a myriad verses, discourses, epistles, and prayers, none of which have been acquired through learning, what conceivable excuse could justify those that reject them, and deprive themselves of the potency of their grace? What answer could they give when once their soul hath ascended and departed from its gloomy temple? Could they seek to justify themselves by saying: "We have clung to a certain tradition, and not having beheld the literal fulfillment thereof, we have therefore raised such cavils against the Embodiments of divine Revelation, and kept remote from the law of God"? Hast thou not heard that among the reasons why certain Prophets have been designated as Prophets "endowed with constancy" was the revelation of a Book unto them? And yet, how could this people be justified in rejecting the Revealer and Author of so many volumes of verses, and follow the sayings of him who hath foolishly sown the seeds of doubt in the hearts of men, and who, Satan-like, hath risen to lead the people into the paths of perdition and error? How could they allow such things to deprive them of the light of the Sun of divine bounty? Aside from these things, if these people shun and reject such a divine Soul, such holy Breath, to whom, We wonder, could they cling, to whose face besides His Face could they turn? Yea—"All have a quarter of the Heavens to which they turn." We have shown thee these two ways; walk thou the way thou chooseth. This verily is the truth, and after truth there remaineth naught but error.

"وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا."

سوره بقره آیه ۴۳: و برای هر گروهی جهتی است که بدان سمت توجه میکنند.

"فَقَدْ هَدَيْنَاكَ السَّبِيلَيْنِ فِي هَذَيْنِ الْمُنْهَجَيْنِ، ثُمَّ امْشِ عَلَى مَا تَخْتَارُ لِنَفْسِكَ. وَهَذَا قَوْلُ الْحَقِّ"

پس به تحقیق که ما هر دو راه (هدایت و ضلالت) را به تو نشان دادیم. و تو از این دو راه، هر کدام را که خواستی برای خودت اختیار کن و این گفته پروردگار است.

"و مَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ."

سوره یونس آیه سی و سه: نیست بعد از حق مگر گمراهی

جنس استدلال/قیاس:

اقترانی نقلی-اولوی: اگر در منطق وحی «کتاب/آیات» نفسِ حجت است، نزولِ انبوهِ آیات/صحائف به طریقِ اولاً حجت را تمام‌تر می‌کند.

استثنائی منفصل (ثنائی ایمان به آیات/اعراض بر پایه خبر): یا تمسک به آیاتِ نازل و تصدیقِ مُنزَل، یا اعتراض بر مبنای خبر/ظن؛ جمع آن دو ممتنع. إلزامِ خَصْم + استقراء تأییدی: احتجاج به «اولوالعزم» و نسبتِ نزولِ کتاب، و یادآوریِ تحدی، برای بی‌اعتبار کردنِ «برهانِ افزوده‌خواهی» پس از اكمالِ حجت.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

P₁ معیار قرآنی حجت، کتاب و آیات است: «قَدْ جِئْنَاكُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ...»؛ «هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ»؛ و تحدی به اتیانِ مثل (Q 7:52؛ Q 12:111؛ Q 39:23؛ Q 2:23).

P₂ حتی اگر «کتابِ ملموس» نازل شود، مُعِنْدَانِ آن را «سِحْرٌ مُبِينٌ» می‌خوانند؛ مشکلِ کمبودِ دلیل نیست، نحوه التزام است (Q 6:7؛ نیز Q 6:111؛ Q 15:14-15).

P₃ «أولوا العزم» در تفاسیر با استقلال رسالت/کتاب و صبرِ عظیم‌شان ممتازند (Q 46:35؛ تفاسیر طبری/رازی). P₄ تمسک به ظواهرِ اخبارِ علیه «صاحبِ کتبِ کثیر» با قاعده ارجاعِ تأویل به راسخان و محوریتِ آیاتِ ناسازگار است (Q 3:7).

P₅ «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا» تخییر را بیان می‌کند؛ اما مرزبندیِ ارزشی روشن است: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (Q 2:148؛ Q 76:3؛ Q 10:32).

C) بنابراین، در مواجهه با «کرورها آیات/صحائف بی‌تعلیم»، اعتراض بر پایه اخبار/اذواق و جاهت ندارد؛ ترکِ تمسک به آیات و روی‌گردانی از مُنزَلِ آن، انتخابِ وجهه‌ای جز حق است و منطقِ متن آن را ضلالِ بعدِ الحق می‌شمارد.

موادّ قضایا (به صناعات):

P₁-P₂-P₅: نقلیاتِ قطعی؛

P₃: مقبولاتِ تفسیری (اختلاف در ملاکِ «أولوا العزم»: بعضی «نزولِ کتاب/شرع»، بعضی «شدتِ عزم/صبر»).

P₄: قاعده هرمنوتیکیِ راسخان.

ساختار منطقی

P₁. نزولِ آیات، خطب، صحائف و مناجات به نحو انبوه و بدون اخذ از تعلیم بشری، دلیل صریح بر صدق نبوت است.

P₂. انکار این نزول با تمسک به احادیث یا ظاهر بعضی کلمات، فاقد حجیت است.

P₃. تمسک به ظاهر احادیث یا شک در معنا، حجت شرعی و عقلانی بر ردّ مظهر الهی نیست.

P₄. برخی از انبیای اولوالعزم به دلیل نزول کتاب، دارای مقام ممتاز بودند.

P₅. اگر مظهري که چندین مجلد کتاب آورده ظاهر شود، انکار او با استناد به نقل قول‌های ناقص و تهمت‌آلود بی‌وجه و گمراه‌کننده است.

P₆. کسی که چنین شبهاتی را القا می‌کند، در واقع به صورت شیطان زمان درمی‌آید.

P₇. اعراض از نفسِ رحمانی و احتراز از فیض الهی، موجب محرومیت از هدایت و عاقبت ضلالت است.

C. بنابراین، معیار ایمان، پذیرش وحی جدید و ترکِ اعراض بر اساس تأویل ظنی احادیث است؛ و انکار آن، ضلالت است.

صورت‌بندی شرطی

اگر شخصی بدون اخذ از تعلیم، به نزول هزاران آیه و مناجات و صحیفه اقدام کند،

و اگر کتاب و وحی، دلیل مقام اولوالعزم انبیاء شمرده شده،

و اگر انکار این آیات بر اساس احادیث متشابه یا القای شبهه صورت گیرد،

پس چنین انکاری نه عقلانی و نه مشروع است،

و آن‌که چنین شبهه‌هایی را می‌پراکند، مروجِ ضلالت و "شیطان عصر" است.

و اگر کسی از نفسِ قدسی الهی احتراز کند، هیچ وجه دیگری برای هدایت باقی نمی‌ماند،

زیرا پس از حق، جز ضلال نیست: "وَمَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ".

تحلیل فلسفی الهیاتی هرمنوتیکی

این فراز با تأکید بر نزول کرور آیات و صحائف «بی آنکه به تعلیم اخذ نموده باشد»، وحی را به مثابه حقیقتی مستقل از نظام تربیت بشری معرفی می‌کند. این سخن یادآور نظریه‌ای است که در فلسفه دین از آن به عنوان self-authenticating revelation (وحی خودگواه) یاد می‌شود: حقیقت وحی به واسطه‌ی ذات و تأثیرش بر جان انسان‌ها و توانش پی‌سابقه‌اش برای تولید معنا، خود دلیلی بر صدق خویش است. این نگاه با سنت فلسفه اسلامی (از جمله فخر رازی و خواجه نصیر در «اساس التقدیس») متفاوت است، که بیشتر بر برهان اعجاز (مانند فصاحت قرآن یا اخبار غیبی) تکیه می‌کردند. حضرت بهاءالله به شدت نقد می‌فرماید که چگونه افراد به ظاهر احادیث یا تفاسیر ناقص برخی علمای گذشته تمسک می‌جویند و آن را مبنای ردّ وحی الهی قرار می‌دهند. این موضع، نقدی است بر تقلید مذهبی و هرمنوتیک بسته که معنای متون مقدس را در قالب‌هایی غیرقابل نقد محصور کرده‌اند. عبارت بسیار مهم «شیطان عصر» ناظر به کسانی است که با سوءاستفاده از الفاظ، به القای شبهه و دورکردن مردم از منبع وحی می‌پردازند. این مفهوم را می‌توان در بستر الهیات تاریخی تفسیر کرد: همان‌گونه که در گذشته برخی علمای دینی به مقابله با پیامبران برخاستند، امروز نیز همان نقش را افراد مشابهی ایفا می‌کنند. آنان ابزار معرفتی (مانند حدیث، فقه، منطق) را برای ردّ حقایق و حیانی جدید به کار می‌گیرند. پایان‌بندی متن دربردارنده‌ی نوعی الهیات انتخاب و مسئولیت اخلاقی است: "فَقَدْ هَدَيْنَاكَ السَّبِيلَيْنِ ... ثُمَّ امشِ عَلَى مَا تَخْتَارُ لِنَفْسِكَ". در این جمله، سنت قرآنی اختیار (همچون «إنا هدیناه النجدین» در سوره بلد) بازتاب یافته است: راه روشن شده، و انسان مختار است. اما این اختیار، بی‌پاسخ‌گویی نیست، زیرا: "وَمَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ". یعنی پس از ارائه‌ی وحی، دیگر موضع میانه‌ای وجود ندارد: اقبال یا ادبار، نور یا ظلمت، ایمان یا ضلال. این فراز نه فقط تأییدی است بر حجیت وحی جدید، بلکه نقدی بنیادین است بر نظام معرفتی بسته و تقلیدی که ایمان را به ظاهر احادیث، استنباط‌های نادرست، یا ردیه‌های تاریخی گره می‌زند. حضرت بهاءالله با ترکیب ژرفی از کلام و حیانی، منطق نقلی، و نقد عقلانی، چهار پیام عمده را ارائه می‌دهد: معیار ایمان در عصر جدید، پذیرش وحی حاضر است نه تمسک به ظواهر گذشته؛ هر کوششی برای القای شبهه بر اساس منابع ناقص، نقش "شیطان عصر" را ایفا می‌کند؛ وحی الهی، همچون خورشید، فراگیر و بی‌نیاز از اثبات بیرونی است؛ اختیار انسان در پذیرش یا انکار باقی است، اما راه، روشن است و پس از آن، ضلالت است.

بند ۲۴۶: «نخستین مؤمنان بی‌نام‌ونشان» به‌مثابه نشانه الهی صحت دعوت و ابطال اعتراض منزلت‌محور اشراف («اتَّبَعَكَ الْأَرَاذِلُ»)

"و از جمله ادله بر اثبات این امر آنکه در هر عهد و عصر که غیب هویت در هیکل بشریت ظاهر می شد بعضی از مردمی که معروف نبودند و علاقه به دنیا و جهتی نداشته‌اند به ضیاء شمس نبوت مستضی و به انوار قمر هدایت مهتدی می شدند و به لقاءالله فائز می گشتند. لهذا این بود که علمای عصر و اغنیای عهد استهزاء می نمودند. چنانچه از لسان آن گمراهان می فرماید: "فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا تَرَاكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِي الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ." اعتراض می نمودند و به آن مظاهر قدسیه می گفتند که متابعت شما نکرده مگر اراذل ما که اعتنائی به شأن آنها نیست و مقصودشان این بوده که علماء و اغنیاء و معارف قوم به شما ایمان نیاوردند و به این دلیل و امثال آن، استدلال بر بطلان من له الحق می نمودند."

Amongst the proofs demonstrating the truth of this Revelation is this, that in every age and Dispensation, whenever the invisible Essence was revealed in the person of His Manifestation, certain souls, obscure and detached from all worldly entanglements, would seek illumination from the Sun of Prophethood and Moon of divine guidance, and would attain unto the divine Presence. For this reason, the divines of the age and those possessed of wealth would scorn and scoff at these people. Even as He hath revealed concerning them that erred: "Then said the chiefs of His people who believed not, 'We see in Thee but a man like ourselves; and we see not any who have followed Thee except our meanest ones of hasty judgment, nor see we any excellence in you above ourselves: nay, we deem you liars.'" They caviled at those holy Manifestations, and protested saying: "None hath followed you except the abject amongst us, those who are worthy of no attention." Their aim was to show that no one amongst the learned, the wealthy, and the renowned believed in them. By this and similar proofs they sought to demonstrate the falsity of Him that speaketh naught but the truth.

مستضی: نور گیرنده، نورانی شونده

"فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا تَرَاكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِي الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ."

پس سران قومش که کافر بودند گفتند ما تو را جز بشری مثل خود نمی بینیم و جز [جماعتی از] فرومایگان ما آن هم نسنجیده نمی بینیم کسی تو را پیروی کرده باشد و شما را بر ما امتیازی نیست بلکه شما را دروغگو می دانیم.

جنس استدلال/قیاس:

استقراء تاریخی + قیاس تمثالی تیپولوژیک: الگوی تکرارشونده وحی: در هر عصر، طبقات فاقه وابستگی و سرمایه نمادین زودتر به نور هدایت می پیوندند (نوح/دیگر رسل)؛ پس تکرار همین پدیده در «امر حاضر» مؤید، نه مبطل. ابطال مغالطات منزلتی: اعتراض «ما تَرَاكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِي الرَّأْيِ...» مصداق حجت به منزلت/طبقه (appeal to status) و مغالطه ژنتیک (genetic fallacy) است، نه دلیل بر بطلان دعوت. استدلال از اثر (fructus): معیار الهی، تقوا و دگرگونی وجودی پیروان است نه سرمایه اجتماعی آنان؛ پس «اثر/ثمر» (= تحوّل اخلاقی و اخلاص) قرینه صدق است.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

(P1) قرآن الگوی اعتراض اشراف را ثبت می کند: «ما تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا... و ما تَرَاكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِي الرَّأْيِ...» (هود: ۲۷)؛ نیز «أَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْدَلُونَ» (شعراء: ۱۱۱) و «لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ» (زخرف: ۳۱).

(P₂) همین نصوص معیار می‌دهند: کرامت/قبول نزد خدا به تقواست، نه طبقه؛ پیامبر مأمور به عدم طرد فقیران ذاکر است: «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ...» (انعام: ۵۲)؛ «وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ...» (کهف: ۲۸)؛ و «تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا...» (قصص: ۵).

(P₃) پس «پایگاه اجتماعی اولین مؤمنان» نامربوط به صدق/کذب وحی است؛ اعتراض منزلت‌محور، مغالطه معیار و انحراف از آیات است.

(C) نتیجه: ساختار قرآنی هدایت، اعتراض «اتَّبِعَكَ الْأَرَاذِلَ» را بی‌اعتبار می‌کند و حتی ترکیب مؤمنان نخستین را به‌عنوان قرینه تأییدی صدق (وفاداری بی‌مطمع، انقطاع از دنیا، آمادگی پذیرش حق) می‌نمایاند؛ ارزیابی امر باید بر آیات و آثار تحوّل استوار باشد، نه بر سلسله‌مراتب عرفی.

موادّ قضایا (صناعات):

P₁-P₂ = نقلیات قطعی (قرآن)؛

تحلیل مغالطات = مقبولات منطقی جدید/اخلاق معرفت؛

استدلال از اثر = مستند دینی-اخلاقی (ثمرات ایمان به مثابه نشانه).

صورت‌بندی منطقی گزاره‌ها

- P₁. در هر زمان که غیب هویت (= ذات غیبی الهی) در هیئت بشری ظاهر شده،
- P₂. گروهی از مردم که شهرت، مقام، یا وابستگی دنیوی نداشتند، به نور آن هدایت یافتند.
- P₃. در مقابل، علما، اغنیا، و اهل جاه و مقام او را استهزاء و انکار می‌کردند.
- P₄. دلیل این انکار، این بود که پیروان مظاهر قدسیه از نظر آنان «اراذل» و «بی‌اعتبار» بودند.
- P₅. به این دلیل که نخبگان به پیامبر ایمان نیاورده‌اند، کافران ظهور الهی را باطل می‌پنداشتند.
- C. بنابراین، ارزیابی حقیقت بر مبنای پیروان اجتماعی، استدلالی باطل است و نشان انکار حقیقت در طول تاریخ.

صورت‌بندی شرطی

اگر حقیقت الهی در هیئت بشری ظاهر شود،
و اگر کسانی که فاقد شهرت و جایگاه اجتماعی‌اند به آن ایمان بیاورند،
و اگر علما و اغنیا از پذیرش آن امتناع ورزند و به دلیل سطح اجتماعی پیروان، آن را انکار کنند،
آنگاه این استدلال بر بطلان مظهر حق، مغالطه است؛
زیرا در تاریخ، همیشه «غریب بودن» مؤمنان و «اشرافی بودن» منکران، ویژگی دوران ظهور بوده است.

تحلیل فلسفی-الهیاتی-هرمنوتیکی

الف. مکانیزم ایمان و معرفت: ایمان به مظهر الهی از بستر فقر ظاهری و تواضع می‌جوشد.
این فراز نظریه‌ای درباره‌ی نظام معکوس معرفتی ارائه می‌دهد: در برابر انتظار عرفی که علم و ثروت و قدرت را نشان حقیقت می‌پندارد، اینجا حقیقت در بین «اراذل» و گمنامان آشکار می‌شود. این ساختار برگرفته از همان مضمون قرآنی است که می‌فرماید: "فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا ... مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا ..." (هود، ۲۷)
یعنی کافران معیار شناخت پیامبر را «تبعیت خواص» می‌دانستند، و چون چنین چیزی نمی‌دیدند، پیامبر را انکار می‌کردند.
بهاء‌الله با استناد به این آیه، این نوع داوری معرفتی را بی‌اعتبار و مغایر با سنت الهی می‌داند.
حضرت بهاء‌الله نقد می‌فرماید که در طول تاریخ، معیار باطل درک حقیقت، پذیرفته شدن آن نزد نخبگان بوده است. این نقد، یادآور گفته‌های مسیح علیه‌السلام است که می‌فرمود: "شما کتاب را می‌جوئید، ولی حقیقت آن را رد می‌کنید، چون از جایگاه آن در میان فقرا ناراضی هستید" (متی ۲۵: ۱۱؛ لوقا ۱۰: ۲۱). این نکته نشان می‌دهد که حقیقت وحی، برای فروتنان روشن می‌شود، نه برای آنان که حقیقت را به ظاهر، نژاد، طبقه اجتماعی یا مقبولیت علمی گره می‌زنند.

بند ۲۴۷: نقضِ اعتراض «اتباعِ ارادل» با یادکردِ ایمانِ «علمای راشدین» در این ظهور؛ کارکردِ شاهدِ نخبگانی برای تثبیت مضطربان

"و اما در این ظهورِ اظهر و سلطنتِ عظمی جمعی از علمای راشدین و فضیای کاملین و فقهای بالغین از کُس قرب و وصال مرزوق شدند و به عنایتِ عظمی فائز گشتند و از کون و امکان در سیلِ جانان گذشتند. بعضی از اسامی آنها ذکر می شود که شاید سببِ استقامتِ انفسِ مضطربه و نفوسِ غیرِ مطمئنه شود."

In this most resplendent Dispensation, however, this most mighty Sovereignty, a number of illumined divines, of men of consummate learning, of doctors of mature wisdom, have attained unto His Court, drunk the cup of His divine Presence, and been invested with the honor of His most excellent favor. They have renounced, for the sake of the Beloved, the world and all that is therein. We will mention the names of some of them, that perchance it may strengthen the fainthearted, and encourage the timorous.

جنس استدلال/قیاس:

استقرائ تأییدی + تمائیل تاریخی: در ادوار پیشین غالباً نخستین مؤمنان از بی‌نام‌ونشان‌ها بودند؛ در این ظهور، الحاق «علمای راشدین و فقهای بالغ» به مؤمنان، الگوی پیشین را توسعه می‌دهد و اعتراضِ منزلت‌محور را تضعیف می‌کند. حجّتِ مقبولات/مشهورات (شهادات اشخاص موثق): نام‌آوریِ اهلِ فضل، در منطقِ صناعات از سنخ مقبولات و گاه مشهورات است (قرینه مؤید نه برهان قاطع). إلزام خصم (قیاس شرطی): اگر دلیل ردّ، «پایگاه اجتماعی پیروان» بود، الحاقِ نخبگان علمی آن دلیل را می‌ستاند؛ پس یا باید به آیات/کتب بنگرند یا از ملاکِ منزلت دست بردارند.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

- P₁ در این ظهور، گروهی از «علمای راشدین/فضیای کاملین» به «قرب و وصال» فائز شده و از دنیا منقطع گشته‌اند (گزارشِ متن).
- P₂ اعتراضِ رایجِ منکران در ادوار پیشین: «إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادْنَا»؛ یعنی سنجشِ حق/باطل با منزلتِ پیروان نه با حجّتِ آیات.
- P₃ اگر معیارِ منزلتِ پیروان بود، پذیرشِ گستره‌ای از نخبگان باید قرینهٔ موافقِ شمرده شود؛ اگر معیارِ آیات است، اعتراضِ منزلتی اصولاً نامربوط است.
- C پس یادکردِ اسامیِ نخبگان، صرفاً قرینهٔ تقویتی است برای استقامتِ مضطربان؛ معیارِ فصلِ خصومت همچنان آیات/کتب مُنزل است و ترکیبِ اجتماعی پیروان نمی‌تواند مبطلِ دعوی باشد.

موادّ قضایا (موادّ قیاس):

- P₁ = تجربیات/نقول (گزارش تاریخی نام‌ها) → در صناعت، مقبولات/مشهورات.
- P₂ = نقلیات (قرائن قرآنی اعتراض «اتَّبَعَكَ الْأَرْدَلُ»).
- قاعدهٔ کلی نتیجه‌گیری = تحلیلِ منطقیِ مغالطهٔ منزلت/منبع (genetic fallacy, appeal to status).

صورت‌بندی منطقیِ صوری

- P₁. در ظهور امر جدید، برخی از علمای راشد، فضیای کامل و فقهای بالغ، به لقاء الهی و فیضِ قرب نائل شدند.
- P₂. اینان از کون و امکان گذشتند و وجود خویش را در راه محبوب فدا کردند.
- P₃. ذکر اسامی این افراد سببِ استقامت و اطمینان قلبی افراد مضطرب و غیرمطمئن می‌شود.
- C. بنابراین، ذکر نمونه‌های اهل ایمان و علم که در این ظهور به وصال و قرب رسیدند، می‌تواند موجب تقویت ایمان و تثبیت نفوسِ مردد شود.

ساختار شرطی

اگر در ظهور امر جدید، برخی از علما و فقها به وصال الهی نائل شدند و از کون و امکان در راه جانان گذشتند، آنگاه ذکر اسامی آنان می‌تواند سببِ استقامتِ نفوسِ مضطرب و غیر مطمئنه شود.

بند ۲۴۸: یادکردِ مصادیقِ «علمای راشدین» و اصحابِ اوّل — از ملا حسین بُشروی تا گروهی قریبِ چهارصد نفر — به منزلهٔ قرینهٔ مؤیدِ صدقِ دعوت

"از آن جمله جناب ملا حسین است که محلّ اشراق شمس ظهور شدند. لَوْلَاهُ مَا اسْتَوَى اللَّهُ عَلَى عَرْشِ رَحْمَانِيَّتِهِ و ما اسْتَقَرَّ عَلَى كُرْسِيِّ صَمْدَانِيَّتِهِ. و جناب آقا سید یحیی که وحید عصر و فرید زمان خود بودند و ملا محمد علی زنجانی و ملا علی بسطامی و ملا سعید بارفروشی و ملا نعمة الله مازندرانی و ملا یوسف اردبیلی و ملا مهدی خوئی و آقا سید حسین ترشیزی و ملا مهدی کندی و برادر او ملا باقر و ملا عبد الخالق یزدی و ملا علی برقانی و امثال آنها که قریب چهارصد نفر بودند که اسامی جمیع در لوح محفوظ الهی ثبت شده."

Among them was Mullá Husayn, who became the recipient of the effulgent glory of the Sun of divine Revelation. But for him, God would not have been established upon the seat of His mercy, nor ascended the throne of eternal glory. Among them also was Siyyid Yahyá, that unique and peerless figure of his age,

Mullá Muhammad 'Alí-i-Zanjání

Mullá 'Alí-i-Bastámí

Mullá Sa'íd-i-Bárfurúshí

Mullá Ni'matu'lláh-i-Mázindarání

Mullá Yúsuf-i-Ardibílí

Mullá Mihdíy-i-Khu'í

Siyyid Husayn-i-Turshízí

Mullá Mihdíy-i-Kandí

Mullá Báqir

Mullá 'Abdu'l-Khálíq-i-Yazdí

Mullá 'Alí-i-Baraqání

and others, well-nigh four hundred in number, whose names are all inscribed upon the "Guarded Tablet" of God.

لَوْلَاهُ مَا اسْتَوَى اللَّهُ عَلَى عَرْشِ رَحْمَانِيَّتِهِ و ما اسْتَقَرَّ عَلَى كُرْسِيِّ صَمْدَانِيَّتِهِ
اگر او نبود خداوند مستوی نمیگردید بر عرش رحمانیتش و مستقر نمیگردید بر کرسی صمدانیتش.

ملاحسین (بشرویه)

ملاحسین در بشرویه خراسان متولد شده و تحصیلات مقدماتی را در زادگاه خود به پایان رساند و سپس عازم مشهد شد و در مدرسه میرزا جعفر که در صحن بارگاه امام هشتم قرار داشت به تحصیل معارف اسلامی پرداخت. پس از آن عازم نجف و کربلا شد و در محضر درس سید کاظم رشتی حاضر شد و بتدریج مورد لطف و احسان سید مرحوم قرار گرفت و از کبار تلامذه سید کاظم رشتی در آمد. ملا حسین در اواخر حیات سید کاظم مأموریت مهمی از طرف ایشان بعهده گرفت و آن ملاقات با حاجی سید محمد باقر رشتی از علمای بزرگ ایران و ساکن اصفهان بود و سید محمد باقر در این ملاقات تحت تأثیر علم و اخلاق ملاحسین قرار گرفت. پس از بازگشت از این مسافرت سید کاظم فوت کرده بود. پس برای اجرای وصایای استاد بزرگوارش که همانا جستجوی موعود بود راه طلب در پیش گرفت. ایشان برای مدت ۴۰ روز در مسجد کوفه عزم اعتکاف فرمودند — روزها صائم و شبها به دعا و مناجات مشغول بودند، سپس به کربلا رفته و در نهایت عازم شیراز گردید و در این شهر به منقبت درک فیض حضرت موعود نائل شده و اول من آمن به حضرت باب گردیدند. اولین گروه مؤمن به حضرت باب که بالغ بر ۱۸ نفس شریف بودند به "حروف حی" تسمیه شده و مأمور تبلیغ امر بدیع گردیدند. عمر جناب باب الباب در حین شهادت در قلعه ی شیخ طهرسی سی و شش سال بود (۱۲۲۹-۱۲۶۵ ه.ق) خطبه ها و رسائل متعدده از جناب باب الباب موجود است و قسمتی از آن در مجلد سوم ظهور الحق مندرج است.

جناب آقا سید یحیی

سید یحیی فرزند سید جعفر کشفی در جوانی تحصیلات دینی خوبی کرد و در زمره علما درآمد. ایشان عالمی متبحر و فصیح و در علم و فلسفه کم نظیر بود -- از جانب حضرت بهاء الله به "وحید عصر و فرید زمان" ملقب شد. ایشان بر معارف اسلامی و حقایق قرآن احاطه ای عمیق داشت و بمدد قوت حافظه قویش بیش از سی هزار از احادیث اسلامی را از بر داشت. بعلت همین فضل و دانش وقتی ندای حضرت باب بلند گردید محمد شاه وی را انتخاب کرد که به شیراز رود و در امر حضرت باب تحقیق بعمل آورد. محمد شاه در مکتوبی به حسین خان، حاکم فارس، در خصوص سید یحیی مینویسد: رتبه سید یحیی بسیار عالی و درجه او متعالی است، زیرا از خاندان نبوت و دارای علم و کمال و فضل و اطلاعات کامله ایست. جناب وحید داستان مفصل ملاقات خود را با حضرت باب به میرزا لطفعلی پیشکار شاه نوشت تا به حضور شاه تقدیم کند. می گویند وقتی شاه از اقبال وحید بامر حضرت باب مطلع شد به حاج میرزا آقاسی چنین گفته بود: بطوری که اخیراً اطلاع یافته ایم سیدیحیی دارایی بامر باب مؤمن شده است اگر این خبر درست باشد امر سید باب خالی اهمیت نیست، باید شخصا در ادعای او تحقیق کنیم. جناب وحید نامه ای نیز خطاب به اهل یزد مرقوم و آنان را از حقیقت امر حضرت باب باخبر نمود -- سپس به یزد سفر نموده و پس از ورودشان به یزد، در مصالای صفدرخان، در حضور هزاران نفر ظهور موعود اسلام را اعلان کرد و در همان جا گروه زیادی از مستمعین بامر حضرت باب پیوستند؛ در میان این نفوس شخصیت های مهمی وجود داشتند مانند ملا محمد رضا معروف به رضی الروح و سه برادرانش که بعداً در منشاء بشهادات رسیدند حاجی ملا مهدی عطری، پدر ورقا از شهدای بنام امرالله، میرزا جعفر یزدی ... از همراهان حضرت بهاء الله در سفر بغداد به عکا و سید جعفر یزدی از علمای بنام که به همراهی وحید به نیریز رفت. این رجال نامدار با جمعی دیگر از نفوس فداکار ارکان امر الهی در شهر یزد شدند و با مساعی تبلیغی و اخلاص و جانفشانی خویش سبب شکوفائی امر الهی در آن مدینه گشتند. عرفان سید یحیی بمقام حضرت باب قلبی و کامل بود؛ وی از لحظه ای که از حضور حضرت باب مرخص شد تا آخرین دقائق حیات پرحادثه اش وجود خویش را وقف خدمت بامر مبارکش نمود و با چنان شور و شوقی بانتشار امر حضرت باب قیام کرد که فی الحقیقه نمونه و در نهایت کمال بود. وحید در سراسر مملکت سفر کرد و امر بدیع را بطور علنی در میان توده مردم تبلیغ نمود. جناب وحید سرانجام بدست دشمنانش از یزد اخراج شد و از آنجا به نیریز رفت و در آن محل با جرأت و شهامت و صبر و متانت به ابلاغ امرالله قیام نمود و عاقبت جان خویش را در سبیل اعلای امر مولایش نثار کرد.

ملا محمد علی زنجانی

ملا محمد علی زنجانی، حجة الاسلام، از جمله مجتهدین عالیقدر شیعه بوده که در سال ۱۲۲۷ هجری قمری در زنجان متولد شد. پدر بزرگوارش ملا عبدالرحیم زنجانی از علمای زنجان بود. از همان اوان تولد آثار کفایت در ناصیه وی هویدا بود. بنابراین پدر در پرورش وی نهایت دقت را به عمل آورد و او را برای تحصیل به نجف فرستاد. بعد از اتمام تحصیلات به ایران بازگشت و مجلس درس و وعظ گسترده مقام علمی او به حدی بود که هنگام بازگشت از عتبات، علما دو فرسنگ وی را مشایعت نمودند و به شهادت ناسخ التواریخ ایشان از علمای اعلام عصر خویش بود. وقتی ندای آئین جدید را شنید به تحقیق پرداخت و شخصی از معتمدین خود بنام ملا اسکندر را برای تحقیق به شیراز فرستاد. ملا اسکندر به حضور حضرت باب مشرف شد و به شرف ایمان فائز شد و با اجازه حضرتشان به زنجان مراجعت نمود و هنگامیکه علما در محضر جناب حجت بودند نزد وی رفت. ملا محمد علی از او پرسید: آیا به امر جدید مؤمن شدی یا نه؟ ملا اسکندر اوراقی از الواح مبارک را به جناب حجت داد و گفت: شما مطالعه بفرمایید، من مطیع اوامر شما هستم. جناب حجت ناراحت شده فرمودند: مگر نمی دانی اصول دین تحقیقی است. رد و قبول من برای تو چه فایده دارد؟ وقتی جناب حجت یک صفحه آن الواح را مطالعه نمود بی اختیار به سجده افتاد و همه حاضرین را به شهادت گرفت که به صاحب این کلمات مؤمن است که این امر سبب واکنش های شدید علماء حاضر گردید، به نحوی که نامه ای به محمد شاه نوشته ما وقع را بیان نمودند. شاه وی را به طهران خواست. در طهران در مجلس مباحثه ای با علماء به پاسخ گویی برخاسته اجوبه کافی بیان نمود و این امر سبب شگفتی و تحسین شاه گردید و به وی اجازه بازگشت به زنجان داد. در هر صورت، مجدالدوله عموی ناصرالدین شاه و حاکم زنجان در پی فرصتی بود تا جناب حجت و اطرافیانش را قلع و قمع نماید. خلاصه القول، بارها به اذیت و آزار بابیان پرداختند، به گونه ای که جناب حجت و اصحابشان که قریب به سه هزار نفر می شدند عاقبت در قلعه علی مردان خان تجمع نموده به دفاع از خود پرداختند. عاقبت الامر پس از مدتها مهاجمه دولتیان و مقاومت اصحاب، جناب حجت در تاریخ پنجم ربیع الاول سال ۱۲۶۷ ه. ق، پس از آنکه ۱۹ روز از جراحت بازوی خود که در اثر اصابت گلوله مجروح شده بود رنج می برد به شهادت رسید.

ملا علی بسطامی

جناب ملا علی بسطامی، ثانی من آمن، در سال اول ظهور از طرف حضرت ربّ اعلی مأمور ابلاغ امر به شیخ محمد حسن اصفهانی نجفی، آشهر علمای شیعه در آن عصر، گردیدند. این علامه اسلام طی ۲۵ سال کتابی در شش مجلد تحت عنوان «جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام» تألیف نموده بود و بهمین جهت به «صاحب جواهر» معروف و خود در عتبات، حوزه علمیه داشت. وی نه تنها استیحاş نمود بلکه وسیله دستگیری جناب ملا علی گردید که منجر به شهادت ایشان شد. خود او ۵ سال بعد در ۱۲۶۶ در غفلت و اعراض از حق فوت کرد. جناب ملا علی بسطامی اولین شهید امر الهی میباشند.

ملا سعید بارفروشی

" مشارالیه مطابق فرموده ی نبیل زرنندی از مشاهیر اصحاب قلعه طبرسی بود و اصلاً اهل قریه رزه کنار از توابع بارفروش بود مشارالیه از تلامذه و تربیت یافتگان حضرت قدوس بود و در خدمت آنجناب به قلعه رفت و به نصرت اصحاب پرداخت. در قلعه طبرسی کار اصحاب بسیار سخت شده بود و غذا و طعام نداشتند و گوشت اسب را کباب میکردند و میخوردند ملا سعید بارفروشی مزبور و ملایوسف خوئی چون مظلومیت جناب قدوس را دیدند و از گرسنگی آن حضرت در تب و تاب بودند و مخصوصاً چون میدانستند ککه حضرت قدوس عادت شدید به صرف چای دارند و چای در قلعه بدست نیامد در صدد برآمدند که از قلعه بیرون روشند شاید بتوانند از جایی چای بدست آورند برای این منظور آن دو نفر با سه نفر دیگر از اصحاب مخفیانه از قلعه خارج شدند و مقداری راه پیموده از اصحاب دور ماندند و گرفتار اعداء و دشمنان گشته و آنان را نزد مهدی قلی میرزا بردند، مشارالیه هر چه خواست از آنان درباره حالت اصحاب و کیفیت تجهیزات و عده و عدد آنان خبری بدست آورد ممکن نشد و سکوت کردند لاجرم هر چند نفر را به ساری فرستاد تا علما فتوی دهند و به قتل رسانند در ساری علمای شیعه به قتل آنان فتوی دادند و جمعی از علما در غره ای نشستند و اصحاب را با لباسهای مسخره و مضحک که بر تن آنان کرده بودند وارد میدان کرده در میان شور و شغف و لعن و طعن اعداء همه را به شهادت رسانیدند (ظهور الحق جلد دوم و نبیل زرنندی) " (قاموس ایقان صفحه ۸۷۱)

ملا نعمة الله مازندرانی

ملا نعمت الله از علمای مخلص بود و پس از ایمان به امر بدیع به نصرت امر برخاست و در قلعه طبرسی حاضر و جزو اصحاب جناب قدوس بود پس از خاتمه ی قلعه و شهادت جمعی از اصحاب میرزا محمد باقر هراتی سردار اصحاب قلعه طبرسی و محمد حسین بهنمیری و ملا نعمت الله مذکور را اسیر کرده به امل بردند و رئوس منوره جمعی از شهدای قلعه را هم به آنان وارد امل کردند و در آن شهر همه را به شهادت رسانیدند میرزا محمد باقر هراتی معروف بقایینی بود پدرش میرزا محمد مهدی هراتی بود میرزا محمد باقر از علمای معروف بود که توسط جناب باب الباب در خراسان مومن به امر بدیع شد و خانه خود را در مشهد تقدیم کرد که محل احباب و مرجع اصحاب شد. (قاموس ایقان)

ملا یوسف اردبیلی

"جناب ملا یوسف اردبیلی از علمای معروف و واعظی مشهور بود مشارالیه از تلامذه شیخ احمد احسائی و سید رشتی بود که در محضر سید از صاحبان اسرار محسوب بود و بی نهایت مورد عنایت و اطمینان سید رشتی بود و گاهی میگفت که پس از وفات سید البته قائم موعود ظاهر میشود و سید و شیخ مبشر ظهور قائم اند بعضی از تلامذه شیخ و سید به او اعتراض کردند و نزد سید شکایت نمودند سید معترضین را به لطائف ساکت فرمود معترضین شهرت دادند که سید ملا یوسف را طرد فرموده ملا یوسف به شرحی که در تاریخ نبیل زرنندی مندرج است پس از نماز نزد سید رفت و از حقیقت حال و ظهور موعود پرسید و او را قسم داد، سید فرمود که درست فهمیده ای ولی حالا وقت افشای اسرار نیست و بدست خود خطی در زیر گوی خود کشید و به ملا یوسف فهمانید که اگر حالا اسرار فاش شود کار به قتل آنان منجر خواهد شد. داستان را نبیل در تاریخ خود نوشته مراجعه فرمائید. ملا یوسف پس از صعود سید به شیراز سفر کرد و مومن به امر بدیع شد و در صدد تبلیغ و تبشیر برآمد و به کرمان رفت و با مقاومت شدید حاجی کریم خان کرمانی مواجه گردید. حاجی کریم خان بارها گفته بود که ملا یوسف در علم و فضل چیزی از ملا حسین بشرویه ای نقص ندارد و با او همپایه است. ملا یوسف در آذربایجان خدمات بسیار کرد و اساس امر بدیع را در میلان بنهاد و جمعی را در آن سرزمین به عرفان رب العالمین هدایت کرد و داستانها در این خصوص از او مشهور است که حاجی معین السلطنه در تاریخ خود آنرا نقل کرده و کتابش

اکنون حاضر است و جناب فاضل در ظهور الحق قسمتی از آن را نقل فرموده است. در تاریخ نبیل شرح ورود ملا یوسف اردبیلی به قلعه شیخ طبرسی وارد شده که وی به نصرت اصحاب اقدام نمود و به شرحی که در تاریخ تبیل مسطور است بالاخره در آن واقعه به شهادت رسید برای تفصیل حال به تاریخ نبیل زرنندی و ظهور الحق مراجعه شود. (قاموس ایقان صفحه ۱۸۷۷)

ملا مهدی خوئی

"از علمای معروف خوی و از حروف حی امر بدیع بود و پس از ایمان به امر مبارک با نهایت غیرت و شجاعت به نشر امرالله قیام نمود و هرگاه با کسی درباره امرالله سخن میگفت انتظار داشت که فوراً تصدیق کند و گرنه او را مورد عتاب و خطاب قرار میداد، داستان او با ملا میرزا محمد عالم شیخی در طهران معروف و در کتاب ظهور الحق جلد سوم مسطور است، مشارالیه با ملا مهدی کندی معاشر بوده و بارها به مصاحبت او به محضر جمال مبارک در بیت مبارک در طهران مشرف شد. عاقبت کار جزو اصحاب قدوس در قلعه شیخ طبرسی منسلک شد و در آنجا به شهادت رسید. (قاموس ایقان صفحه ۱۵۴۹)

آقا سید حسین ترشیزی

"جناب آقا سید حسین که نامش از قلم اعلی در کتاب ایقان مبارک نازل شده اهل ترشیز (کاشمر) بود و برای تحصیل علوم دینی به عراق عرب رفت و در سال ۱۲۶۵ ه.ق از تحصیل فارغ شد و از مجتهدین مشهور آن عصر اجازه ی اجتهاد گرفت و عازم وطن مالوف گردید، در هنگام عزیمت به ایران با حاجی محمد تقی کرمانی که از عتبات عازم طهران بود هم سفر شد، حاجی کرمانی در بین راه به آقا سید حسین مزده ظهور حضرت اعلی جل ذکره را داد و آقا سید حسین مومن و موفق شد و پس از مورد به طهران با جناب حاجی میرزا سید علی خال اعظم که آن وقت در طهران بودند ملاقات کرد و در سال ۱۲۶۶ ه.ق در واقعه شهادی سبعة طهران آقا سید حسین ترشیزی به شهادت رسید و جناب خال اعظم و حاجی محمد تقی کرمانی هم از جمله شهادی سبعة هستند که نامشان در تاریخ نبیل زرنندی و ظهور الحق جلد دوم و جلد سوم در ضمن شرح واقعه شهادی سبعة به تفصیل مسطور است. (قاموس ایقان صفحه ۵۹۵)

ملا مهدی کندی و ملا باقر

ملا مهدی کندی پسر ملا علی محمد از علما کند بود که با دو برادرش ملا باقر کندی در قلعه طبرسی جزو اصحاب حضرت قدوس به شهادت رسیدند. ملا مهدی و ملا باقر به تحصیل مشغول شدند و در طهران تحصیلات خود را دنبال کردند و در مدرسه منزل داشتند امام جماعت بودند و در منازل بزرگان تعلیم و تربیت فرزندان آنان را به عهده میگرفتند.... ملا مهدی چندی به امر مبارک جمال قدم جل جلاله به تعلیم خردسالان در بیت مبارک اشتغال داشت و مورد عنایت بود و چون آوازه امر باب بلند شد در سال اول ظهور به تصدیق امر فائز گردید و بالاخره در قلعه شیخ طبرسی شهید شد. (قاموس ایقان)

ملا عبد الخالق یزدی

"ملا عبد الخالق یزدی از مشاهیر علمای شیخیه و از تلامذه مرحوم احمد احسائی بود. مرحوم محمد حسن خان اعتماد السلطنه در کتاب المآثر و الآثار و کتاب مطلع الشمس که سفرنامه شاه به مشهد است درباره ی او شرحی نوشته است و گفته های او را صاحب کتاب بابیگری هم نقل کرده. وی در کتاب المآثر و الآثار صفحه ۱۷۵ چنین گفته: " ملا عبد الخالق یزدی از مشاهید شاگردان شیخ اجل احمد بن زین الدین الاحسائی بود و در فقه و اصول و کلام و حدیث مقامی عظیم داشت در توحید خانه مبارکه از ملحقات حرم مقدس رضوی تدریس میکرد. " در مطلع الشمس مجلد دوم نیز درباره ملا عبد الخالق مطالبی نوشته و بعلاوه کتاب مصائب الایمه دو کتاب دیگر نیز در اصول فقه و موسوم به عین الطالبین و کتاب دیگری در فقه به او نسبت داده و میگوید که مشارالیه از محضر شیخ احسائی استفاده کرده و اصول را در نزد شریف العلماء در عتبات خوانده به یزد مراجعت کرد و از آنجا به مشهد رفت و در توحید خانه حرم حضرت رضا علیه السلام تدریس میکرد و در وعظ و خطاب مقامی بزرگ داشت و با علمای بالا سری درباره ی عقاید شیخیه مباحثات نموده تا آنکه در مشهد به سال ۱۲۶۸ ه.ق وفات یافت.

مشارالیه توسط حضرت باب الباب به امر حضرت اعلی مومن شد و به خدمت قیام کرد و عریضه ای به حضور حضرت اعلی جل ذکره الاعلی تقدیم نمود و صورت عریضه در مجلد سوم ظهور الحق مندرج است، شیخ علی پسر ملا عبد الخالق

نیز به واسطه جناب باب الباب به امر مبارک حضرت رب اعلی جل ذکره من شد و با جناب باب الباب در جمع اصحاب آن حضرت به قلعه طبرسی رفت و در آنجا به شهادت رسید و در حین فوز به شهادت بیست سال از عمرش میگذشت ولی ملا عبدالخالق پس از خاتمه قلعه و بروز امتحانات شدیده تحمل نیاورده به سوء خاتمه گرفتار شد. معروف است که ملا عبدالخالق در حینی که مشغول وضو گرفتن بود برای ادای نماز لوح مبارک مزبور به او رسید و پس از نماز لوح را باز کرد و تلاوت نمود غفلة فریاد کشید و لوح مبارک را دور انداخت و ناله کنان گفت "ای وای که پسر به نا حق کشته شد" و پس از آن به مشهد مراجعت کرد و در آنجا وفات یافت.

جمال قدم جل جلاله در لوحی میفرمایند: "ملا عبدالخالق که از مشایخ شیخیه بود در اول امر که نقطه اولی روح ماسواه الفداه در قمیض بابیت ظاهر اقبال نمود و عریضه معروف داشت از مصدر عنایت کبری ذکرش نازل و بر حسب ظاهر کمال عنایت نسبت به او مشهود تا آنکه لوحی مخصوص او ارسال فرمودند در این کلمه علیا نازل قوله تعالی: " انی انا القائم الحق الذی انتم بظهوره توعدون" بعد از قرائت صبیحه زد و به اعراض تمام قیام نمود و جمعی در ارض طاء به سبب او اعراض نمودند. انتهی.

ملا علی برقانی

"جزء مومنین حضرت رب اعلی جل ذکره بوده یکی جناب ملا علی برقانی است که برادر حاجی ملا تقی و حاجی ملا صالح برقانی است. حاجی ملا تقی همان است که با شیخ احسائی مرحوم مخالفت کرد و او را تکفیر نمود و شرح آن در کتاب قصص العلمای تنکابنی بتفصیل مذکور است و بالاخره در سال ۱۲۶۳ هـ.ق در قزوین به قتل رسید و پس از قتل او هنگامه ها بر پا شد که در تاریخ امر مسطور است و حاجی ملا صالح پدر حضرت طاهره قره العین است که مردی مجتهد و سلیم النفس بود و در اواخر ایام به کربلا مهاجرت کرده و معتکف شد و روزی که در حرم مطهر سید الشهداء مشغول نماز بود ناگهان سگته کرده افتاد و او را به منزلش بردند و وفات کرد. برادر دیگرشان حاج ملا علی برقانی بود که از شاگردان شیخ احمد احسائی بود و از علمای مشهور شیخیه محسوب میشد مشارالیه بکثرت عبادت معروف بود و در اواخر شب برمیخاست و به دعا و مناجات میپرداخت و زنجیری به گردن مینهاد و یکسر آن زنجیر به میخی که در سقف اطاق بود بسته بود که اگر در ضمن نماز و دعا خواب بر او غلبه کند آن زنجیر مانع از خواب شود. مدتی در کربلا بود و بعد به ایران مراجعت کرد و در طهران اقامت نمود و سپس به کربلا مراجعت کرد و ثانیاً پس از مدتی به طهران برگشت و در مباحثه ای که بین برادرانش با یک نفر از علما در محضر فتحعلی شاه در گرفت حاضر بود و بالاخره به حکم شاه برادران را از طهران اخراج کردند و شرح آن در قصص العلمای تنکابنی مسطور است، بالاخره ملا علی برقانی به امر مبارک مومن شد و نوشته ای از وی در این خصوص موجود است که صورت آن در مجلد سوم ظهور الحق جناب فاضل مازندرانی مندرج است و توقیعاتی از حضرت اعلی جل ذکره خطاب به وی نازل شده که او را به حکمت امر فرمودند." (قاموس ایقان صفحه ۱۱۲۵)

بند ۲۴۹: شهادت و ایثارِ اصحابِ اول به مثابه «قرینه صدق» و نشانه کارآمدی وحی — نه «حجت قاطع»؛ تمایز میان شاهد اخلاقی و آیت برهانی

"همه اینها مهتدی و مقرّ و مدعن گشتند برای آن شمس ظهور به قسمی که اکثری از مال و عیال گذشتند و به رضای ذی الجلال پیوستند. و از سر جان برای جانان برخاستند و انفاق نمودند به جمیع آنچه مرزوق گشته بودند. به قسمی که سینه هاشان محلّ تیره‌های مخالفین گشت و سرهاشان زینت سنان مشرکین. چنانچه ارضی نماند مگر آنکه از دم این ارواح مجرّده آشامید و سیفی نماند مگر آنکه به گردن هاشان ممسوح گشت. و دلیل بر صدق قولشان فعلشان بس. آیا شهادت این نفوس قدسیّه که به این طریق جان در راه دوست دادند که همه عالم از ایثار دل و جانشان متحیر گشتند کفایت نمی کند برای این عبادی که هستند، و انکار بعضی عباد که دین را به درهمی دادند و بقا را به فنا تبدیل نمودند و کوثر قرب را به چشمه های شور معاوضه کردند و بجز اخذ اموال ناس مرادی نجویند؟ چنانچه مشاهده می شود که کلّ به زخارف دنیا مشغول شده‌اند و از ربّ اعلی دور مانده."

All these were guided by the light of that Sun of divine Revelation, confessed and acknowledged His truth. Such was their faith, that most of them renounced their substance and kindred, and cleaved to the good-pleasure of the All-Glorious. They laid down their lives for their Well-Beloved, and surrendered their all in His path. Their breasts were made targets for the darts of the enemy, and their heads adorned the spears of the infidel. No land remained which did not drink the blood of these embodiments of detachment, and no sword that did not bruise their necks. Their deeds, alone, testify to the truth of their words. Doth not the testimony of these holy souls, who have so gloriously risen to offer up their lives for their Beloved that the whole world marveled at the manner of their sacrifice, suffice the people of this day? Is it not sufficient witness against the faithlessness of those who for a trifle betrayed their faith, who bartered away immortality for that which perisheth, who gave up the Kawthar of the divine Presence for salty springs, and whose one aim in life is to usurp the property of others? Even as thou dost witness how all of them have busied themselves with the vanities of the world, and have strayed far from Him Who is the Lord, the Most High.

سنان: قطعه آهن نوک‌تیز که بر سر چوب‌دستی یا نیزه نصب کنند؛ سرنیزه
سیف: شمشیر

ممسوح: مسح شده، کسی را که به او روغن مقدس مالیده اند
زخارف: مال و ثروت دنیا

جنس استدلال/قیاس:

استدلال از اثر/ثمره (fructus): دگرگونی وجودی و ایثار تام (= ثمره ایمان) به عنوان قرینه صدق دعوی.
استقراء تاریخی + مقبولات/مشهورات: نقل مستند از جان‌نثاری و انفاق کلی اصحاب.
قیاس شرطی لزومی (costly signaling): اگر داعیه امر دنیوی/نفع طلبانه بود ⇒ جان‌نثاری فراگیر و بی‌عوض نامعقول؛ اما مشاهده ایثار پرهزینه ⇒ قرینه قوّت انگیزش قدسی.
نقلی تأییدی: الگوی قرآنی ارزش‌گذاری «بذل نفس و مال» و کرامت «شهداء».

صورت‌بندی منطقی (موجز):

P₁ اصحابِ اول، به نحو فراگیر از مال/عیال گذشتند و تا مرتبه شهادت پیش رفتند (گزارش متن + تاریخ).
P₂ الگوی قرآنی: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره: ۲۰۷)؛ «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ...» (توبه: ۱۱۱)؛ «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا... أَمْوَاتًا» (آل عمران: ۱۶۹)؛ «تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... وَتُجَاهِدُونَ... بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ» (صفت: ۱۰-۱۱).

P₃ قاعده عقلانی پرهزینه بودن علامت: جان‌نثاری گسترده با داعیه صرفاً دنیوی سازگار نیست؛ بهترین تبیین، انگیزش قدسی/ایمانی است.

(P₄) اما «شهادت» فی نفسه برهان متافیزیکی قاطع بر صدق محتوا نیست؛ حجت قاطع در منطق متن = آیات/کتب، و شهادت «مؤید» است.
 (C) پس این جان‌نثاری‌ها اتهام نفع‌طلبی/دنیاپرستی اصحاب را ابطال و حقیقت‌جویی/اخلاص آنان را قوتاً تأیید می‌کند؛ اما داوری نهایی باید با آیات منزل و معیار تحدی تکمیل شود.

مواد قضایا (به صناعات):
 P₁ = مقبولات/مشهورات تاریخی؛
 P₂ = نقلیات قطعی (قرآن)؛
 P₃ = حدسیات/استقرائات (تبیین افضل)؛
 C = جمع قرینه‌ای (defeasible) در کنار حجت برهانی آیات.

صورت‌بندی منطقی گزاره‌ها

P₁. گروهی از مومنان راستین، به محض تجلی شمس ظهور، به حقانیت آن اذعان کرده و جان و مال خود را در راه آن فدا کردند.
 P₂. آنان نه تنها ایمان آوردند، بلکه در راه ایمان خود، رنج‌های شدید، شکنجه، و شهادت را با رضایت پذیرا شدند.
 P₃. صدق نیت و حقیقت ایمان این گروه در فعلشان (جان‌فشانی، ایثار، شهادت) تجلی یافت.
 P₄. در مقابل، بسیاری از اهل دنیا دین را به بهای اندک فروخته‌اند و هدفشان صرفاً کسب مال و مقام است.
 C. بنابراین، شهادت این نفوس مطهره، بر صدق امر الهی دلالتی قوی‌تر دارد از انکار کسانی که اسیر دنیا و محروم از فداکاری معنوی‌اند.

صورت‌بندی استدلال شرطی

اگر افرادی بدون انگیزه دنیوی، با ایثار جان و مال، ایمان خود را به ظهور الهی اظهار دارند،
 و اگر این ایمان تا بدان حد قوی است که ایشان را به استقبال شکنجه، تیغ، و شهادت می‌کشاند،
 و اگر این در حالی است که دیگران دین را ابزاری برای کسب ثروت و قدرت می‌دانند،
 آنگاه فعل و جان‌فشانی این مؤمنان بر صدق امر الهی دلالتی دارد که انکار دنیاطلبان را باطل می‌سازد.

بند ۲۵۰: ترجیح حجّیتِ شهادتِ «اهلِ ایثار و مطابقتِ قول و فعل» بر دعویِ «مُعْرِضانِ هَویِ مدار»

"حال انصاف دهید که شهادت اینها مقبول و مسموع است که قولشان و فعلشان موافق و ظاهرشان و باطنشان مطابق به نحوی که تَاهَتِ الْعُقُولُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَ تَحَيَّرَتِ النُّفُوسُ فِي اضْطِبَارِهِمْ وَ بِمَا حَمَلَتْ أَجْسَادُهُمْ و یا شهادت این معرضین که بجز هوای نفس نفسی بر نیارند و از قفس ظنونات باطله نجاتی نیافته‌اند؟ و در یوم سراز فراش برندارند مگر چون خفاش ظلمانی در طلب دنیای فانیه کوشند و در لیل راحت نشوند مگر در تدبیرات امورات دانیه کوشند. به تدبیر نفسانی مشغول گشته و از تقدیر الهی غافل شده‌اند. روز به جان در تلاش معاشند و شب در تزیین اسباب فراش. آیا در هیچ شرع و ملّتی جایز است که به اعراض این نفوس محدوده متمسک شوند و از اقبال و تصدیق نفوسی که از جان و مال و اسم و رسم و ننگ و نام در رضای حق گذشته‌اند اغفال نمایند؟"

Be fair: Is the testimony of those acceptable and worthy of attention whose deeds agree with their words, whose outward behavior conforms with their inner life? The mind is bewildered at their deeds, and the soul marveleth at their fortitude and bodily endurance. Or is the testimony of these faithless souls who breathe naught but the breath of selfish desire, and who lie imprisoned in the cage of their idle fancies, acceptable? Like the bats of darkness, they lift not their heads from their couch except to pursue the transient things of the world, and find no rest by night except as they labor to advance the aims of their sordid life. Immersed in their selfish schemes, they are oblivious of the divine Decree. In the daytime they strive with all their soul after worldly benefits, and in the night-season their sole occupation is to gratify their carnal desires. By what law or standard could men be justified in cleaving to the denials of such petty-minded souls and in ignoring the faith of them that have renounced, for the sake of the good-pleasure of God, their life and substance, their fame and renown, their reputation and honor?

مسموع: شنیده شده

تَاهَتِ الْعُقُولُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَ تَحَيَّرَتِ النُّفُوسُ فِي اضْطِبَارِهِمْ وَ بِمَا حَمَلَتْ أَجْسَادُهُمْ

سرگردان گشتند عقلها در افعال آنها و نفوس حیران ماندند در صبر و شکیبایی آنها و از آنچه اجساد آنها تحمل نمود. "مقصود مقام فیض مقدس است که ذات غیب الغیوب چهره‌ی دل آرای خود را در مرآت خلق و ممکنات مشاهده میفرماید و اشرف ممکنات انسان است و اشرف افراد انسان حضرت انسان کامل است که عبارت از مظهر امرالله باشد و بنابراین که انسان کامل مرآت تجلی خاص حضرت غیب الغیوب و مظهر هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن است لهذا لقای او عین لقاء الله و عرفان او عین عرفان الله است." (قاموس ایقان صفحه ۳۸۲)

جنس استدلال/قیاس:

قیاس استثنایی منفصل (الزام خصم): یا شهادت منقطعانِ مُضَحّی — که ظاهر/باطنشان متطابق است — مقبول است، یا شهادتِ اهلِ هوی و تدابیر دانی؛ با نصوص قرآنی، شقّ دوم به جهت فسق/هوی مردود ⇒ شقّ اوّل متعین. استدلال از اثر/سلوک (fructus): ایثارِ نفس و مال، قرینه قوّی بر صدقِ التزام دینی و رفعِ تهمتِ دنیازدگی است؛ فعل مؤیّد قول.

تأیید نقلی-اصولی: معیار اعتبار خبر/شهادت، عدالت و عدم فسق است؛ خبر فاسق محتاج تبیین، نه موجب ابطال آیات و سلوک صادقان.

صورت‌بندی منطقی (فشرده):

P1 قرآن تمیز می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» (Q49:6)؛ ارزش ایثارِ نفس/مال را تصدیق می‌کند (Q9:111؛ Q2:207) و مؤمنانِ غیرهَوایی را می‌ستاید که «لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ...» (Q24:37).

P2 گروهِ اوّل، سلوکی دارد که با دعوی‌شان مطابق است (ایثار/شهادت)؛ گروه دوم، اشتغال به هوی و زخارف را ملازم دارند.

C) پس در مقام داوری، شهادتِ اهلِ ایثار (به‌عنوان قرینه قوی) بر دعویِ مُعرِضانِ هوی‌مدار مقدّم است؛ و معیارِ فصلِ خصومت همچنان آیات است— نه هیاهوی اهلِ دنیا.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. شهادت کسانی که قول و فعل، ظاهر و باطن، جان و جانانه‌شان یکی است، دارای صدق درونی و برونی است؛ به گونه‌ای که عقول از صبر ایشان متحیر شده‌اند.
- P₂. در مقابل، اعراض کنندگان نه بر حجت الهی که بر اساس هوای نفس داوری می‌کنند، و حیاتشان صرفاً در مدار تلاش برای دنیا و لذایذ آن دور می‌زند.
- P₃. آنان نه اهل معرفت‌اند و نه اهل ایثار؛ بلکه در روزگار برای معیشت دنیوی تلاش می‌کنند و شب برای شهوت و تجمل می‌کوشند.
- C. بنابراین، عقل و انصاف اقتضا دارد که شهادت و تصدیق اهل ایثار حجیت یابد، نه اعراض اهل دنیا و شهوت.

استدلال شرطی

اگر داوری درباره حقایق دین یا ظهور الهی باید بر اساس میزان خلوص و فداکاری باشد، و اگر فداکاری واقعی در تطابق قول و فعل، و ایثار جان و مال برای حقیقت نمایان می‌گردد، و اگر اهل دنیا اهل غفلت و مادی‌گرایی‌اند، آنگاه تکیه بر نظر این گروه دوم بی‌اعتبار، و تمسک به شهادت اهل فدا، معیار مشروع و معقول خواهد بود.

تحلیل عرفانی و اخلاقی

در منطق عرفانی، تفاوت میان اهل «غفلت» و اهل «یقظه» (بیداری) یکی از بنیادی‌ترین تمایزهاست. اهل دنیا – آن‌گونه که در این متن توصیف شده – در سکر غفلت به سر می‌برند. روزشان به تلاش برای معاش فانی، و شب‌شان به تمهید لذت‌های زودگذر می‌گذرد. این خفاشان ظلمانی حتی هنگام بیداری در تاریکی‌اند، زیرا از نور ربّانی محرومند. در برابر، نفوسی هستند که: قول و فعل‌شان یکی است (مطابقت بین کلام و عمل)، ظاهر و باطن‌شان در وحدت است (صدافت وجودی)، جان و مال خود را در راه حق انفاق کرده‌اند. در عرفان اسلامی، این افراد به مرتبه‌ی فناء فی الله رسیده‌اند، در حالی که معترضین در بقاء بالنفس مانده‌اند. از این رو، داوری ایشان از منظر معرفتی نه تنها بی‌اعتبار، بلکه فاسد است. حضرت بهاءالله در این فقره، دوگانگی روان‌شناختی عمیقی را ترسیم می‌کنند: اهل فدا: مبتنی بر شناخت شهودی، یقین قلبی، و صدق وجودی. اهل دنیا: مبتنی بر استدلال‌های ظاهری، ظنونات نفسانی، و داوری‌های از پیش‌داشته. از دیدگاه معرفت‌شناختی، گروه نخست «شاهدان معرفت»‌اند: ایمان‌شان را به بالاترین سطح تحقق (act-based epistemology) رسانده‌اند. آن‌ها با جان خویش به معرفت شهادت داده‌اند. در مقابل، گروه دوم فاقد مبنای معرفتی مشروع‌اند، زیرا داوری‌هایشان آلوده به حب دنیا و جهل تأویلی است. متن فوق، به نحوی یک نقد اجتماعی رادیکال نیز هست. در اینجا حضرت بهاءالله به نقد طبقاتی نیز می‌پردازند: گروه اول اغلب از طبقات مظلوم، بی‌نام و نشان، ولی مخلص‌اند. گروه دوم شامل طبقه‌ای از مرفهین و اهل نفوذ است که دغدغه‌ای جز تداوم رفاه، تجمل، و حفظ مقام ندارند. این تقابل، مشابه بسیاری از متون انبیای پیشین است، مانند شکایت حضرت نوح از اینکه اشراف قوم او را به خاطر پیروی "اراذل" انکار کردند (هود: ۲۷).

بند ۲۵۱: قیاسِ اولویّه از «کربلا» به «استقامتِ ممتدّ اصحابِ ظهورِ جدید»؛ ایثارِ مستمرّ به مثابهٔ قرینهٔ قویّ بر صدقِ دعوی

"آیا نبود که از قبل امر سیّد الشهداء را اعظم امور و اکبر دلیل بر حقیّت آن حضرت می شمردند و می گفتند در عالم چنین امری اتّفاق نیفتاد و حقّی به این استقامت و ظهور ظاهر نشد؟ با اینکه امر آن حضرت از صبح تا ظهر بیشتر امتداد نیافت و لیکن این انوار مقدّسه هیچده سنه می گذرد که بلایا از جمیع جهات مثل باران بر آنها بارید. و به چه عشق و حبّ و محبّت و ذوق که جان رایگان در سبیل سبحان انفاق نمودند چنانچه بر همه واضح و مبرهن است. با وجود این چگونه این امر را سهل شمردند؟ آیا در هیچ عصر چنین امر خطیری ظاهر شده و آیا اگر این اصحاب مجاهد فی الله نباشند دیگر که مجاهد خواهد بود؟ و آیا اینها طالب عزّت و مکنّت و ثروت بودند؟ و آیا مقصودی جز رضای حقّ داشتند؟ و اگر این همه اصحاب با این آثار عجیبه و افعال غریبه باطل باشند دیگر که سزاوار است که دعوی حقّ نماید؟ قسم به خدا که همین فعلشان برای جمیع من علی الارض حجّت کافی و دلیل وافی است لو کان النّاس فی اسرار الامر یتفکّرون. "وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ."

Were not the happenings of the life of the "Prince of Martyrs" regarded as the greatest of all events, as the supreme evidence of his truth? Did not the people of old declare those happenings to be unprecedented? Did they not maintain that no manifestation of truth hath ever evinced such constancy, such conspicuous glory? And yet, that episode of his life, commencing as it did in the morning, was brought to a close by the middle of the same day, whereas, these holy lights have, for eighteen years, heroically endured the showers of afflictions which, from every side, have rained upon them. With what love, what devotion, what exultation and holy rapture, they sacrificed their lives in the path of the All-Glorious! To the truth of this all witness. And yet, how can they belittle this Revelation? Hath any age witnessed such momentous happenings? If these companions be not the true strivers after God, who else could be called by this name? Have these companions been seekers after power or glory? Have they ever yearned for riches? Have they cherished any desire except the good-pleasure of God? If these companions, with all their marvelous testimonies and wondrous works, be false, who then is worthy to claim for himself the truth? I swear by God! Their very deeds are a sufficient testimony, and an irrefutable proof unto all the peoples of the earth, were men to ponder in their hearts the mysteries of divine Revelation. "And they who act unjustly shall soon know what lot awaiteth them!"

لو کان النّاسُ فی اسرارِ الامرِ یتفکّرونَ

اگر مردم در اسرار امر فکر کنند

"وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ."

سوره شعرا آیه ۲۲۷: و کسانی که ستم کرده اند بزودی خواهند دانست به کدام بازگشتگاه خواهند گشت.

جنس استدلال/قیاس:

قیاس اولویّه + تماثل تیپولوژیک: اگر شهادتِ فاجعه‌گونِ کوتاه‌مدتِ سیّدالشّهدا حجّتِ عظمی شمرده شد، به طریق اولویّه، رنج/فداکاری گسترده و طولانی (۱۸ سال) قرینهٔ اقوی بر حَقّانیت است.

استدلال از اثر/ثمره (fructus) + علامتِ پرهزینه (costly signaling): ایثارِ جان/مالِ بی‌عوض، انگیزشِ قدسی را بهتر از فرضیه‌های دنیوی تبیین می‌کند.

نقلی تأییدی: ارزش‌گذاری قرآنی «بیع نفس و مال» و وعید به ظالمان.

صورت‌بندی منطقی (فشرده):

(P1) در مشهوراتِ دینی، واقعهٔ کربلا با امتدادِ زمانی کوتاه، دلیلِ عظیمِ حَقّانیت و خلوصِ ایمان دانسته شده است.

(P₂) در ظهور جدید، ایثار و ابتلاء جمعی اصحاب به نحو مستمر و فراگیر در طول سالیان رخ داده و با انگیزه غیردنیای صورت بسته است (جان نثاری، ترک مال و نام).
(P₃) قاعده اولویه/تماثل: اگر ابتلاء شدید کوتاه مدت = حجت قوی، آنگاه ابتلاء شدید طولانی و جمعی ≤ همان قوت (بل اُقوی) به عنوان قرینه صدق.
(C) پس تخفیف/تسهیل امر حاضر با وجود این ایثار ممتد، ناسازگار با ملاک پذیرفته شده در نمونه کربلاست؛ برای منصفان، این سلوک، دلیل وافی (به منزله قرینه قوی) بر صدق دعوی است—و وعید «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» جاری است.

مواد قضایا:

P₁ = مشهورات/مقبولات تاریخ دینی شیعی.
P₂ = مقبولات تاریخی مستند (تاریخ بای/اوایل بهائی).
آیات همانند: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ...» (توبه: ۱۱۱)؛ «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره: ۲۰۷)؛ «أَمْ حَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت: ۲-۳)؛ وعید: «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» (شعراء: ۲۲۷).

صورتبندی استدلال در قالب منطقی و قیاسی

P₁. مسلمانان، واقعه‌ی شهادت امام حسین (ع) در عاشورا را از بزرگ‌ترین دلایل بر حقانیت ایشان می‌دانند؛ با اینکه آن واقعه در چند ساعت (از صبح تا ظهر) رخ داد.
P₂. در مقابل، مظلومیت و فداکاری اصحاب حضرت اعلی بیش از هجده سال ادامه داشت، همراه با شدائد و بلاهای از همه سو.
P₃. این نفوس قدسی با عشق، ایمان، و رضای الهی، جان خود را بی‌مزد و منت در راه محبوب انفاق کردند.
C. پس، بر اساس همان معیاری که عاشورا را حجت حقانیت می‌دانند، مظلومیت اصحاب بای نیز حجتی اعظم و دلیلی اکمل بر صدق دعوی ایشان است. پس انکار این امر نوعی تناقض‌گویی و انحراف از میزان انصاف است.

صورت استدلال شرطی

اگر فداکاری، مظلومیت، و جان‌فشانی برای خدا، دلیل بر حقانیت باشد؛
و اگر شهادت امام حسین (ع) در عاشورا با این ملاک حجت دانسته می‌شود؛
و اگر شهادت و جان‌فشانی پیروان بای در طول هجده سال از نظر شدت و مدت، عظیم‌تر و مستمرتر بوده است؛
آنگاه انکار حقانیت این ظهور بر اساس مظلومیت آن، مغایر با معیار پذیرفته‌شده‌ی خود معترضان است.

بند ۲۵۲: «مَحَكِ الْهِيَ تَمِييزُ صَدَقٍ/كَذِبٍ» بِأَيِّهِ «فَتَمَتَّنُوا الْمَوْتَ» وَتَطْبِيقِ أَنْ بَرِ شَهَادَاتِ طَلَبِي اصْحَابِ دَر بَرَابَرِ دَلِيسْتِگَانِ دُنْيَا.

"و از همه گذشته، علامت صدق و کذب در کتاب معلوم و مقرر شده. باید ادعا و دعاوی کل عباد به این محک الهی زده شود تا صادق را از کاذب تمیز دهد. این است که می فرماید: "فَتَمَتَّنُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ." حال ملاحظه فرمائید با این شهادی صادق که نص کتاب شاهد بر صدق قول ایشان است، چنانچه دیده اید که همه جان و مال و زن و فرزند و کل ما یملک را انفاق نموده اند و به اعلیٰ غرف رضوان عروج فرمودند، شهادت این طلعات عالیّه و انفس منقطعه بر تصدیق این امر عالی متعالی مقبول نیست و شهادت این گروه که برای ذهاب از مذهب گذشته اند و برای جلوس بر صدر از اول ما صدر احتراز جسته اند بر بطلان این نور لائح جائز و مقبول است؟ با اینکه جمیع مردم ایشان را شناخته اند و این قدر ادراک نموده اند که از ذره ای از اعتبار ظاهری ملکی در سبیل دین الهی نمی گذرند تا چه رسد به جان و مال و غیره."

Furthermore, the sign of truth and falsehood is designated and appointed in the Book. By this divinely appointed touchstone, the claims and pretensions of all men must needs be assayed, so that the truthful may be known and distinguished from the imposter. This touchstone is no other than this verse: "Wish for death, if ye are men of truth." Consider these martyrs of unquestionable sincerity, to whose truthfulness testifieth the explicit text of the Book, and all of whom, as thou hast witnessed, have sacrificed their life, their substance, their wives, their children, their all, and ascended unto the loftiest chambers of Paradise. Is it fair to reject the testimony of these detached and exalted beings to the truth of this preeminent and glorious Revelation and to regard as acceptable the denunciations which have been uttered against this resplendent Light by this faithless people, who for gold have forsaken their faith, and who for the sake of leadership have repudiated Him Who is the First Leader of all mankind? This, although their character is now revealed unto all people who have recognized them as those who will in no wise relinquish one jot or one tittle of their temporal authority for the sake of God's holy Faith, how much less their life, their substance, and the like.

وکل ما یملک: همه ی آنچه مالک آن بودند
اعلیٰ غرفه: بلند ترین غرفه، برترین حجره های فوقانی خانه
ماصدر: آنچه که صادر شد
لائح: واضح، آشکار

جنس استدلال/قیاس:

قیاس شرطی لزومی معیارمحور (criterion-based): اگر مدعا صادق است $\Rightarrow$ نشانه صدق، رغبت بی ریا به مفارقت از دنیا «فی سبیل الله» (به معنای آمادگی برای ایثار جان در راه حق)؛ وگرنه $\Rightarrow$ کذب/هوی.
استثنای منفصل (الزام خصم): یا «تمنا/تحمل مرگ در راه حق» یا «وله گرای دنیا»؛ جمعشان ممتنع.
تطبیق تیپولوژیک نص بر مورد حاضر (انتقال قاعده از سیاق یهود/مُعاند به معترضان عصر جدید).
استدلال از اثر/نشانه پرهزینه (costly signaling): شهادت/ایثار جمعی اصحاب قرینه قوی بر صدق التزام، در مقابله عذوق دنیا طلبان.

صورت بندی منطقی (موجز):

P1 قرآن معیار می نهد: «فَتَمَتَّنُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛ «وَلَا يَتَمَتَّنُونَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ» (Q 2:94-95؛ نیز Q 62:6-7).

P₂) اصحاب یادشده، از مال/نام/جان گذشتند و عملاً تحملِ مرگ «فی سبیلِ الله» را نشان دادند ⇒ مطابقت با معیار (بل تقویت آن).

P₃) مُعْتَرِضان، به ذهب/صدر/اعتبارِ مُلکی دل بسته و از کمترین ایثارِ ابا دارند ⇒ عدمِ مطابقت با معیار.

C) پس طبقِ «محکِ الهی»، شهادتِ اصحابِ قرینه معتبر بر صدقِ دعوی است و استنادِ دنیاطلبان، فاقدِ حجّیت در تمییز حق/باطل.

موادّ قضایا:

P₁ = نقلی قطعی (قرآن)؛

P₂ = مقبولات/مشهورات تاریخی دربارهٔ ایثارِ اصحاب؛

P₃ = مشهورات عرفی/نقلی دربارهٔ دنیاطلبی معترضان؛

صورتبندی منطقی

P₁. قرآن، معیار تمییز میان صدق و کذب مدعیان را در آیه‌ی شریفه: "فَتَمَتَّنُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (بقره: ۹۴)

بیان کرده است؛ یعنی آن کس که مدعی صدق است، باید با جان‌فشانی و اشتیاق به لقاءالله صدق خود را اثبات کند.

P₂. شهادتِ نهضتِ بابی، به‌راستی و عینیت، مصداق تام این آیه‌اند: آنان جان، مال، خانواده و حیثیت را فدای امر الهی کردند.

P₃. در مقابل، مخالفان این ظهور، نه تنها به ظاهر دینی دل بسته‌اند، بلکه از کم‌ترین فداکاری برای دین الهی نیز دریغ می‌ورزند و دین را وسیله‌ای برای جاه و زر و سلطه کرده‌اند.

C. بنابراین، به حکم قرآن، حجیت و صدق از آن کسانی است که به‌راستی تمنای موت کرده‌اند، و نه از آن کسانی که برای حفظ منافع دنیوی دین‌فروشی کرده‌اند.

صورت استدلال در قالب شرطی

اگر قرآن صداقت در ایمان را با «تمنای موت» (= آمادگی برای فدا شدن در راه حق) می‌سنجد،

و اگر شهادتِ بابی به‌راستی مصداق این معیار بوده‌اند،

و اگر منکران ظهور جدید حتی به ذره‌ای از این آمادگی نرسیده‌اند،

آنگاه مطابق با معیار قرآنی، صدق با شهدا و کذب با منکران است.

"فَتَمَتَّنُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ."

سوره بقره آیه ۹۴: پس اگر راست می‌گوئید تمنای مرگ کنید.

کل آیه به این شکل است که می‌فرماید: "قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتَّنُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" یعنی: بگو اگر در نزد خدا سرای آخرت تماماً به شما اختصاص دارد نه دیگر مردم پس اگر راست می‌گوئید تمنای مرگ کنید.

در تفسیر این آیه‌ی مبارکه علامه طباطبایی نوشته است: "بیان (قل ان كانت لكم) الخ، از آنجا که قول یهود: (لن تمسنا النار، الا اياما معدودة)، (جز چند روزی آتش با ما تماس نمی‌گیرد) و نیز در پاسخ اینکه (آمنوا بما انزل الله): (ایمان بیاورید به آنچه خدا نازل کرده) گفته بودند: (نؤ من بما انزل علينا) (به آنچه بر خود ما نازل شده ایمان می‌آوریم) و این دو جمله بالتزام دلالت میکرد بر اینکه یهودیان مدعی نجات در آخرتند، و دیگرانرا اهل نجات و سعادت میدانند، و نجات و سعادت خود را هم مشوب به هلاکت و شقاوت میدانند، چون بخیال خود جز ایامی چند معذب نمیشوند، و آن ایام هم عبارتست از آن چند صباحی که گوساله پرستیدند. لذا خدایتعالی با خطابی با ایشان مقابله کرد، که دروغگوئی آنان را در دعویشان ظاهر سازد، خطابیکه خود یهود بدون هیچ تردیدی آن را قبول دارد و آن این استکه برسول گرامیش دستور میدهد بایشان بگوید: (قل ان كانت لكم الدار الاخرة) یعنی اگر خانه آخرت از آن شما است، و مراد از خانه آخرت سعادت در آخرت است برای اینکه وقتی کسی مالک خانه‌ای شد، به هر نحو که خوشش آید و دوست بدارد در آن تصرف می‌کند، و به بهترین وجه دلخواه و سعادت مندانه‌ترین وجه وارد آن میشود، (عند الله)، یعنی مستقر در نزد خدا و یا بگو بحکم خدا یا باذن او در حقیقت این جمله نظیر جمله: (ان الدین عندالله الاسلام) (دین نزد خدا اسلام است) میباشد. (خالصة) یعنی اگر خانه آخرت در نزد خدا خالص از آن شما است، و مراد از خالص این استکه مشوب بچیزی که مکروه شما باشد

نیست ، خلاصه عذاب و ذلتی مخلوط با آن نیست ، چون شما معتقدید که در آن عالم عذاب نمیشوید مگر چند روزی . (من دون الناس) ، برخلاف مردم ، چون شما تمامی ادیان به جز دین خود را باطل می دانید (فتمنوا الموت ان کنتم صادقین) ، پس آرزوی مرگ و رفتن بدان سرای را بکنید ، اگر راست میگوئید ، و این خطاب نظیر خطاب (قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین) (بگو ای کسانی که یهودی گری را شعار خود کرده اید ، اگر میپندارید که تنها شما اولیاء خدائید نه مردم ، پس آرزوی مرگ کنید ، اگر راست می گوئید) میباشد."

از آیه و تفسیر آن بر میاید که یهودیان مدعی چنین مقامی بودند و خداوند به این طریق پاسخ ایشان را داده است. حدیث است از حضرت رسول اکرم که فرمود: "افتترقت اليهود علی احدى و سبعین فرقه الخ" یعنی: یهود بر ۷۱ فرقه و نصاری به هفتاد فرقه و امت من بر هفتاد و سه فرقه تقسیم می شود.

همچنین اهل سنت از عبدالله بن عمر از رسول خدا (ص) نقل می-کنند که فرمودند: "لیأتین علی امتی ما اتی علی بنی اسرائیل تفرق بنو اسرائیل الخ" یعنی بر پیروان من همان رود که بر بنی اسرائیل رفت و بدانسان که اینان هفتاد و دو گروه گردیده-اند ، امت من نیز یک گروه بیشتر و به هفتاد و سه گروه شوند و همه آنها در دوزخ باشند مگر یک دسته که رستگار گردند ، چون از وی پرسیدند که ای پیامبر خدا ، آن دسته کیانند؟ فرمود: " ما انا علیه و اصحابی " یعنی آن دسته که من و یارانم بر آنیم. (ترجمه الفرق بین الفرق بغدادی ، ص ۴)

در احادیث شیعه نیز نقل است: "عن علی ابن ابی طالب ، قال سمعت رسول الله : بقول ان امت موسی افتترقت بعده علی احدى و سبعین فرقه فرقه منها ناجیه الخ." علی علیه السلام میفرماید: از رسول خدا شنیدم که فرمودند: به درستی که امت موسی بعد از موسی هفتاد و یک فرقه گردیدند که از آنها یک فرقه اهل نجاتند و هفتاد فرقه دیگر در دوزخند و امت حضرت عیسی بعد از عیسی به هفتاد و دو فرقه تقسیم شدند که یک فرقه آنها اهل نجات و هفتاد و یک فرقه آن در دوزخند و بدرستی که امت من بعد از من زود باشد که بر هفتاد و سه فرقه تقسیم شوند که یک فرقه از آنها نجات یافته و هفتاد و دو فرقه آنها در دوزخند. و در بعض روایات دیگر نقل شده از آن حضرت (ع) در آخر روایت میفرماید: فقلت یا رسول آله و ما الناجیه فقال «ص» التمسک بما انت و اصحابک ، پس گفتم: آن فرقه نجات یافته کیانند ، رسول اکرم «ص» فرمودند: آنها که چنگ بدامان تو زنند و اصحاب تو باشند اهل نجاتند. (سفینه البحار ، ج ۲ ، ص ۳۶۰)

این حدیث از نظر سند و نقل در کتب اهل سنت و جماعت و در کتب شیعه ، تواتر اجمالی دارد. تواتر یعنی آنقدر به طرق و روایات گوناگون نقل شده که احتمال کذب و دروغ بودن آن داده نمیشود و معمولا روایاتی که تواتر داشته باشند فی الجمله مورد قبول است. و منظور از بیان آن در این قسمت آن بود که معلوم شود که آنچه که در کلام الله مجید در مورد قوم یهود ذکر شده است ، صرف بیان حال ایشان نیست بلکه روایاتی است که فی الواقع امت اسلام از آنها مشق گیرند و متنبه شوند و حق چنان است که به مسلمانان نیز امروز بگوئیم که اگر خیال میکنید که در میان تمام فرقی که خود را به دیانت اسلام و حقیقت محمدی نسبت میدهند همان یک حزبی هستید که بر حق و حقیقت هستید و چون خود را به حضرت رسول و ائمه ی اطهار نسبت میدهید همین بس که لایق بهشت باشید ، بنابراین آرزوی مرگ کنید تا سریعتر به آن بهشتی که میگوئید سزاورش هستید راجع شوید. حال آنکه چنین نمیکنید و به اموال فانیه دل بسته اید.

"حال ملاحظه فرمائید که چگونه محک الهی به نص کتاب تفصیل نمود و خالص را از غش تمیز داده و مع ذلک هنوز شاعر نشده‌اند و در نوم غفلت به کسب دنیای فانیه و ریاست ظاهری مشغول شده‌اند."

Behold how the divine Touchstone hath, according to the explicit text of the Book, separated and distinguished the true from the false. Notwithstanding, they are still oblivious of this truth, and in the sleep of heedlessness, are pursuing the vanities of the world, and are occupied with thoughts of vain and earthly leadership.

غش: تزویر، تقلب، پرده پوشی
نوم: خواب، خفتن، در حال چرت زدن

بند ۲۵۴: بیدارباش روحانی و ترک «ظنون و اوهام»؛ دعوت به قیام از خواب برای ادراک «اشراق جمال»

"يَا ابْنَ الْإِنْسَانِ، قَدْ مَضَى عَلَيْكَ أَيَّامٌ وَاسْتَعْلَتْ فِيهَا بِمَا تَهْوَى بِهِنَّ أَنْفُسُكَ مِنَ الظُّنُونِ وَالْأَوْهَامِ. إِلَى مَتَى تَكُونُ رَاقِدًا عَلَى بَسَاطِكَ؟ فَارْفَعْ رَأْسَكَ عَنْ النَّوْمِ. فَإِنَّ الشَّمْسَ قَدْ ارْتَفَعَتْ فِي وَسْطِ الرُّوَالِ، لَعَلَّ تُشْرِقُ عَلَيْكَ بَأْنَوَارِ الْجَمَالِ وَالسَّلَامِ."

"O Son of Man! Many a day hath passed over thee whilst thou hast busied thyself with thy fancies and idle imaginings. How long art thou to slumber on thy bed? Lift up thine head from slumber, for the Sun hath risen to the zenith; haply it may shine upon thee with the light of beauty."

فقره ۶۲ از کلمات مبارکه ی مکنونه حضرت به‌الله است که پیش از کتاب ایقان در سال ۱۲۷۴ نازل شده است، مضمون بیان مبارک چنین است: ای پسر انسان، روزگاری بر تو گذشت و مدتی از عمر تو سپری شد و تو در جمیع آن روزگار و ایام تو خود را به آنچه که هوای نفست از اوهام و خیالات بدان مشتاق بود مشغول کردی. تا چه وقت در بستر غفلت و بیخبری خود در خواب هستی؟ سرت را از خواب بردار، چراکه آفتاب به وسط آسمان رسیده، شاید که بر تو انوار جمال بتابد. والسلام: تمام

جنس استدلال/قیاس:

خطابه ارشادی/انشایی (موعظه و توبیخ بیدارکننده).

تمثیل استعاره: خواب/بیداری $\Rightarrow$ غفلت/يقظه؛ شمس نیمروز $\Rightarrow$ اوج تجلی حق.

شرطی ضمنی (لزومی): اگر از خواب برخیزی و سر برداری $\Rightarrow$ «انوار جمال» بر تو می‌تابد؛ وگرنه $\Rightarrow$ ماندن در حجاب اوهام.

صورت‌بندی منطقی موجز:

P1 «ایام» در اشتغال به «ظنون و اوهام» سپری شده است (وضع مانع).

P2 اکنون «شمس» در اوج تجلی است (فرصت ادراک).

P3 اگر رکود (خواب) ترک شود و «سر از خواب برداشته» شود، مقتضی اشراق فعال می‌گردد.

C پس وظیفه: انقطاع از اوهام و قیام به يقظه تا افاضه «انوار جمال» محقق شود؛ تأخیر مستلزم فوت وقت است.

مواد قضایا: مقبولات/مشهورات عرفی (خواب=غفلت، آفتاب=حقیقت/تجلی)، تمثیل و استعاره؛ برهان صوری/نقلی

مستقل طرح نشده—مفاد، ارشاد عملی است.

بند ۲۵۵: نپیوستنِ علمایِ صاحب‌ریاست به ظهورِ جدید

"ولكن معلوم باشد که این علما و فقها که مذکور شد هیچ یک ریاست ظاهره نداشته‌اند چه که محال است علمای مقتدر معروف عصر که بر صدر حکم جالسند و بر سریر امر ساکن، تابع حقّ شوند إِلَّا مَنْ شَاءَ رَبُّكَ. چنین امری در عالم ظهور نمود مگر قلیلی "وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ". چنانچه در این عهد احدی از علمای مشهور که زمام ناس در قبضه حکم ایشان بود اقبال نجس‌تند. بلکه به تمام بغض و انکار در دفع کوشیدند به قسمی که هیچ گوش نشنیده و هیچ چشمی ندیده."

Let it be known, however, that none of these doctors and divines to whom we have referred was invested with the rank and dignity of leadership. For well-known and influential leaders of religion, who occupy the seats of authority and exercise the functions of leadership, can in no wise bear allegiance to the Revealer of truth, except whomsoever thy Lord willeth. But for a few, such things have never come to pass. "And few of My servants are the thankful." Even as in this Dispensation, not one amongst the renowned divines, in the grasp of whose authority were held the reins of the people, hath embraced the Faith. Nay, they have striven against it with such animosity and determination that no ear hath heard and no eye hath seen the like.

إِلَّا مَنْ شَاءَ رَبُّكَ: مگر کسی که خدا بخواهد.
"وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ": سوره سباء آیه ۱۳: و از بندگان من اندکی سپاسگزارند.
جنس استدلال/قیاس:

استقراء تاریخی از الگوی دائمی مخالفت «المالء» و صاحبانِ صدر با مظاهر حق (موید به نصوص قرآنی).
استثنائی منفصل با قیدِ نادرالوقوع: «جز معدودی»؛ تطبیق با قاعده «وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (نقلی تأییدی).

صورت‌بندی موجز:

- P₁ در ادوارِ پیشین، طبقه واجدِ ریاستِ ظاهری غالباً معارضِ پیامبران بوده‌اند (نمط «المالء... قالوا»).
- P₂ قاعده وحیانی: شکر/اقبالِ امری نادر است («قلیل... الشکور»).
- C در این ظهور نیز اعراضِ علمای مشهور «قاعده» و اقبالِ اندکی «استثناء» است؛ پس «عدم تبعیتِ صاحبانِ صدر» دلیلِ بطلانِ امر نیست.

صورت‌بندی منطقی

- P₁: در طول تاریخ، علمای مقتدر و مشهور که در مقام رهبری دینی و قضایی قرار داشته‌اند، هرگز تابع امر الهی جدید نشده‌اند، مگر به‌ندرت.
- P₂: دلیل این امتناع، وابستگی آنان به ریاستِ ظاهری و موقعیت اجتماعی-اقتصادی بوده است.
- P₃: در هر ظهور الهی، تنها اندکی از بندگان به شکر و تصدیق آن قیام کرده‌اند: «وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ».
- P₄: در ظهور حاضر نیز علمای رسمی با بغض و انکار، نه‌تنها انفعال داشته‌اند، بلکه فعالانه در «دفع» و سرکوب امر جدید کوشیده‌اند.
- C₁: بنابراین، رهبری رسمی دینی نه نشانه‌ی هدایت، بلکه در اکثر موارد نشانه‌ی استکبار معرفتی و مانع رؤیت حقایق الهی در مظاهر جدید بوده است.

ساختار شرطی

اگر علمای رسمی و مقتدر در ظهورات پیشین به‌ندرت تابع امر الهی شده‌اند،
و اگر در ظهور حاضر نیز هیچ یک از علمای مقتدر اقبال نکرده بلکه انکار کرده‌اند،
و اگر این انکارها ناشی از حفظ منافع ظاهری و ریاست بوده،
پس نمی‌توان ملاک حقانیت ظهور الهی را به تأیید علما منوط دانست،
و در نتیجه، هرگونه تکیه بر اجماع علمای رسمی به عنوان «حجت» الهی مردود است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

در این فقره، مفروضه‌ای بنیادین در الهیات سنتی به چالش کشیده می‌شود: اینکه «علمای دین» حافظان و ناقلان مشروع حقیقت‌اند. برعکس، حضرت بهاءالله (همچون حضرت باب) در راستای سنت‌های انبیایی (از ابراهیم و موسی تا عیسی و محمد) بر این نکته تأکید دارد که صاحبان قدرت دینی، غالباً در برابر ظهور الهی جدید مقاومت می‌کنند. این مقاومت نه صرفاً معرفتی، بلکه وجودی و وجودشناختی است: تعلق به ریاست، موقعیت اجتماعی، و ترس از زوال سرمایه‌های نمادین. در سطح هرمنوتیکی، این متن در تقابل با مدل اشعری و حتی با نظریه‌ی «علمای امین» در شیعه‌ی اثناعشری قرار می‌گیرد. در اینجا نه تنها علمای ظاهر حافظ دین نیستند، بلکه خود مانعی برای تجلی دین حقیقی‌اند. به بیان Ricoeur، «ساختار تأویل مسلط» نزد علماء، ساختار بسته و خودتقویت‌گر است و حقیقت تازه (که با ظهور دیگری مطلق وارد می‌شود) را انکار می‌کند.

از منظر شناخت‌شناختی (epistemological)، متن نفی می‌کند که اجماع اهل فن (اجماع فقها) معرفت یقینی تولید کند، زیرا پیش‌فرض آن‌ها بر بقای ساختار موجود است. در مقابل، حضرت بهاءالله همانند سقراط و مسیح، معرفت حقیقی را نزد کسانی می‌داند که فاقد منزلت رسمی و رها از تعلقات هستند—چراکه تنها چنین کسانی می‌توانند ظهور جدید را بی‌پیش‌داوری شهود کنند.

نکته‌ی ظریف دیگر، التفات به قاعده‌ی قرآنی است: «إِلَّا مَنْ شَاءَ رَبُّكَ». در اینجا حضرت بهاءالله به دقت محدودیت بشری را درک کرده و گرچه نقد شدیدی به رهبری دینی دارد، اما همچنان امکان شکر و تصدیق را برای محدود بندگان باز می‌گذارد—نشانه‌ای از عدالت تأویلی در گفتار الهی.

بند ۲۵۶: «توقیعاتِ ربِّ اعلیٰ به علما» به منزله ضبطِ تاریخیِ اعراض برای عبرتِ آیندگان و سلبِ حجّیتِ «اقبالِ علما» به عنوان معیارِ حقّانیت در ظهورِ بعد

"و ربّ اعلیٰ، روح ما سواه فداه، بخصوص به جمیع علمای هر بلدی توقیعی صادر فرموده‌اند و مراتبِ اعراض و اغماض هر کدام را در توقیع او به تفصیل ذکر فرموده‌اند "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ." و مقصود از آن ذکر، آن بود که مبدا اهل بیان در ظهور مستغات فی القيامة الاخری اعتراض نمایند که در ظهور بیان جمعی از علماء موقن گشته‌اند و چرا در این ظهور نشد و نعوذ بالله متمسک به این گونه مزخرفات شوند و از جمال الهی محروم گردند. بلی، این علماء که مذکور شد اکثری معروف نبودند و به فضل الله از ریاست ظاهره و زخارف فانیه جمیع مقدّس و منزّه بوده‌اند. ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ، يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ."

The Báb, the Lord, the most exalted—may the life of all be a sacrifice unto Him—hath specifically revealed an Epistle unto the divines of every city, wherein He hath fully set forth the character of the denial and repudiation of each of them. "Wherefore, take ye good heed ye who are men of insight!" By His references to their opposition He intended to invalidate the objections which the people of the Bayán might raise in the day of the manifestation of "Mustagháth," the day of the Latter Resurrection, claiming that, whereas in the Dispensation of the Bayán a number of divines have embraced the Faith, in this latter Revelation none of these hath recognized His claim. His purpose was to warn the people lest, God forbid, they cling to such foolish thoughts and deprive themselves of the divine Beauty. Yea, these divines to whom we have referred, were mostly unrenowned, and, by the grace of God they were all purged of earthly vanities and free from the trappings of leadership. "Such is the bounty of God; to whom He will He giveth it."

فی القيامة الاخری: در قیامت آخر
"فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ." سوره حشر آیه دوم: پس عبرت بگیرید ای صاحبان دو چشم.
مستغات: فریاد رس، توضیح این لفظ در تشریح بند صد و هفت و هفتم آورده شد.
ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ، يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ: این از فضل الهی است که بهر کس بخواهد میبخشد.

جنس استدلال/قیاس:

إلزام خصم (قیاس شرطي لزومی): اگر ملاکِ حقّانیتِ «اقبالِ علما» باشد ⇒ در ظهور بیان، اکثریتِ علما مُعرض بودند و توقیعات، این اعراض را یک‌به‌یک ثبت کرده‌اند ⇒ ملاک نامعتبر است.
استقراء مستند (تاریخی): گزارشِ موردی هر بلد در توقیعات برای تشکیل یک قاعدهٔ عام: «اصلی غلبهٔ اعراضِ صاحبان ریاست».
تمهید پیشینی (preemption): دفع شبههٔ آینده‌محور: تا مبدا اهل بیان در ظهور بعد به «قیاس مع الفارق» تمسک کنند («چون در بیان برخی علما مؤمن شدند، پس اکنون نیز باید...»).

صورت‌بندی منطقی (موجز):

P₁ ربّ اعلیٰ به «جمیع علمای هر بلد» توقیعی صادر و مراتبِ اعراض هر یک را تفصیلاً ضبط کرد («فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ».)
P₂ در این ظهور، هیچ‌یک از «علمای مشهور صاحبِ زمام» اقبال نورزیدند؛ مؤمنان از علما نیز غالباً بی‌ریاست و منزّه از زخارف بودند («و قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ».)
P₃ اگر «اقبالِ علما» معیارِ لزومی حقّانیت بود، با داده‌های P₁–P₂ تعارض می‌یافت؛ پس «اقبال/ادبارِ صاحبان ریاست» نه شرط لازم است و نه کافی.
C نتیجه: در ظهور بعد، تمسک به «اجماع/منزلهٔ علما» حجّت نیست؛ معیار، همان آیات الهی و آثار تحوّل است، و توقیعات برای ابطالِ قیاسِ منزلتی و عبرتِ بعدیان تنظیم شده است.

موادّ قضایا (به صناعات):

P₁-P₂: مقبولات/نقول تاریخی (توقیعات، سیره علما)؛ قاعده «قَلَّتِ شاکران»: نقلی قطعی (Q 34:13)؛ نتیجه: استدلال معیارمحور (سلب حجّیت منزلت).

صورت‌بندی منطقی

- P₁: حضرت ربّ اعلی در هر بلد و ناحیه‌ای، توقیعاتی خطاب به علما صادر فرموده‌اند.
- P₂: در این توقیعات، مراتب اعراض و چشم‌پوشی هر یک از علما به تفصیل ثبت شده است.
- P₃: هدف این ذکر، آن است که در ظهور بعدی (یعنی قیامة الأخری) اهل بیان اعتراض نکنند که چرا در این ظهور، علمای بیشتری ایمان نیاوردند.
- P₄: اگرچه در ظهور بیان بعضی از علما مؤمن شدند، اما آنان مشهور نبودند و از هر نوع ریاست و زخارف ظاهری منزّه بودند.
- P₅: ایمان و شناسایی حقیقت تنها نصیب کسانی می‌شود که خدا بخواهد: «ذَلِکَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ، یُؤْتِیهِ مَنْ یَشَاءُ».
- C₁: بنابراین، پذیرش حقیقت توسط علما (یا عدم پذیرش آن) تابع مقام رسمی، شهرت یا اجماع نیست، بلکه تابع صفای باطن و فضل الهی است؛ و احتجاج به ایمان یا عدم ایمان علما در ظهورات بعدی بی‌اعتبار است.

ساختار شرطی

اگر حضرت ربّ اعلی به صورت مستقیم و مکتوب، اعراض علمای هر بلد را ثبت کرده‌اند، و اگر هدف از این ثبت تاریخی، پیشگیری از احتجاج‌های آینده در ظهور قیامة الأخری است، و اگر مؤمنان در میان علما در ظهور اول عمدتاً گمنام و منزّه از ریاست بودند، پس ایمان یا عدم ایمان علما، معیار سنجش حقیقت ظهور نیست، و بنابراین، تمسک به تعداد مؤمنان از میان علما در یک ظهور (برای اثبات یا نفی ظهور دیگر) نادرست و فاقد حجّیت است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

این فقره بر دو محور معرفت‌شناختی (epistemological) و هرمنوتیکی (hermeneutical) تمرکز دارد: معرفت‌شناسی تاریخی و پیش‌گیرانه: در اینجا با نوعی معرفت‌شناسی تاریخی تألیفی روبرو هستیم که تلاش می‌کند از استدلال نقضی آینده جلوگیری کند. حضرت باب با ثبت اعراض علما، پیشاپیش این احتجاج را خنثی می‌سازند که: «چرا در ظهور بعدی علمای زیادی ایمان نیاوردند؟». با این کار، ایشان یک مدل تفسیری الگووار برای فهم نحوه مواجهه علمای دینی با ظهورات الهی فراهم می‌سازند.

مخاطب اصلی در این متن، نه تنها مؤمنان ظهور بیان بلکه اهل بیان در قیامة الأخری هستند. یعنی کسانی که ممکن است در ظهور بهاءالله دچار شک شوند، با استناد به ایمان برخی علما در زمان حضرت باب. این تأمل به وضوح از یک منطق دیالکتیکی درون‌دینی پرده برمی‌دارد: نحوه مواجهه با ظهورات، نیاز به بازنگری مداوم و تطهیر دارد.

اگرچه برخی علما مؤمن شدند، اما چون فاقد ریاست دینی بودند، ایمانشان نه از موضع قدرت، بلکه از موضع خلوص بود. از این رو، ایمان از سر صفا، نه از سر موقعیت، در الهیات بابی-بهای معتبر است. این تفکیک دقیق، تقابلی است با سنت‌های اسلامی که در آنها گاه اجماع یا وثاقت علما به عنوان مرجع تفسیر دین شناخته می‌شود (مانند اجماع در اصول فقه اهل سنت یا اجماع اصحاب اجماع در فقه شیعه).

جمله «ذَلِکَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ، یُؤْتِیهِ مَنْ یَشَاءُ» نشانه‌ای از شکاف وجودی بین اهل حق و اهل ریاست است. در اینجا، ایمان به ظهور جدید نه امری دست‌یافتنی برای همگان، بلکه موهبت و هدیه‌ای مشروط به تطهیر وجودی معرفی می‌شود. فضل خدا، نه اراده‌ی استبدادی، بلکه اصل تأویلی در فهم ایمان است.

بند ۲۵۷: استقامتِ شجاعانه بر امرِ الهی، در سنّ شباب و در برابر اجماع مخالف «به منزله قرینه علی بر صدق دعوی» و دلیل و برهان دیگر که چون شمس بین دلائل مُشرق است استقامت آن جمال ازلی است بر امر الهی که با اینکه در سنّ شباب بودند و امری که مخالف کلّ اهل ارض از وضع و شریف و غنی و فقیر و عزیز و ذلیل و سلطان و رعیت بود با وجود این قیام بر آن امر فرمود چنانچه کلّ استماع نمودند و از هیچ کس و هیچ نفس خوف ننمودند و اعتنا نفرمودند. آیا می شود این، به غیر امر الهی و مشیتِ مثبتة ربّانی؟ قسم به خدا که اگر کسی فکر و خیال چنین امری نماید فی الفور هلاک شود. و اگر قلب های عالم را در قلبش جا دهی باز جسارت بر چنین امر مهمّ ننماید مگر به اذن الهی باشد و قلبش متصل به فیوضات رحمانی و نفسش مطمئن به عنایات ربّانی. آیا این را به چه حمل می کنند؟ آیا به جنون نسبت می دهند چنانچه به انبیای قبل دادند و یا می گویند برای ریاست ظاهره و جمع زخارف دنیای فانیه این امور را متعزّض شده اند؟

Another proof and evidence of the truth of this Revelation, which amongst all other proofs shineth as the sun, is the constancy of the eternal Beauty in proclaiming the Faith of God. Though young and tender of age, and though the Cause He revealed was contrary to the desire of all the peoples of earth, both high and low, rich and poor, exalted and abased, king and subject, yet He arose and steadfastly proclaimed it. All have known and heard this. He was afraid of no one; He was regardless of consequences. Could such a thing be made manifest except through the power of a divine Revelation, and the potency of God's invincible Will? By the righteousness of God! Were any one to entertain so great a Revelation in his heart, the thought of such a declaration would alone confound him! Were the hearts of all men to be crowded into his heart, he would still hesitate to venture upon so awful an enterprise. He could achieve it only by the permission of God, only if the channel of his heart were to be linked with the Source of divine grace, and his soul be assured of the unfailing sustenance of the Almighty. To what, We wonder, do they ascribe so great a daring? Do they accuse Him of folly as they accused the Prophets of old? Or do they maintain that His motive was none other than leadership and the acquisition of earthly riches?

شباب: جوانی
وضع: پست، حقیر
مشیت مثبتة ربّانی: اراده اثبات شده حضرت پرودگار
فی الفور: در همان لحظه

جنس استدلال/قیاس:

برهان إنّ (از اثر به علّت) + استدلال به بهترین تبیین (abduction): اثر مشاهده شده = پایداری بی باکانه و بی اجرت در برابر کلّ مخالفان؛ تبیین برتر = اتّکاء به تأیید الهی.
قیاس خلف/استبعادی: فرض بدیل ها (جنون/ریاست طلبی) به لوازم نامعقول/نامطابق داده ها می انجامد ⇒ نفی آنها.
استشهاد نقلی برای الگوی نبوی: دفع نسبت «جنون» و امر به اظهار بی پروا در نصوص قرآنی.

صورت بندی منطقی (موجز):

(P₁) مدعی امر، در سنّ شباب، با اجماع مخالفت از «وضع و شریف... سلطان و رعیت» روبه رو شد و با این همه، پایداری مداوم و بی خوف نشان داد.
(P₂) پایداری طولانی مدّت پرهزینه، بدون منفعت دنیوی و همراه با مخاطرات شدید، با فرض «ریاست طلبی/زراندوزی» ناسازگار است؛ و با فرض «اختلال روانی/جنون»، انسجام گفتار و نظام تشریعی/اخلاقی و «خودمهاری» رفتاری تبیین ناپذیر می شود.

(P₃) الگوی وحیانی نیز نسبت «جنون» را ردّ و شجاعت مبلغ الهی را معیار می‌نهد: «ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (Q 68:2)؛ «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ» (Q 33:39)؛ «فاصدع بما تؤمر» (Q 15:94)؛ و «لا أسألكم عليه من أجر» (مکرّر در سور شعرا/هود/یونس).

(C) بهترین تبیین این الگوی پایداری، اتّصال به تأیید و عنایت ربّانی است؛ بدیل‌های روان‌شناختی/دنیوی، با شواهد رفتاری و هزینه—فایده مشاهده‌شده ناسازگاراند. (قرینه قوی، هرچند قاطع مستقل نیست و باید با آیات/آثار وحیانی تکمیل شود).

موادّ قضایا (صناعات):

- P₁ = مقبولات/مشهورات تاریخی (روایت ثبات و بی‌باکی در آغاز دعوت).
P₂ = حدسیات/استقراات تجربی (تحلیل انگیزه‌ها و سازگاری داده‌ها با فرضیه‌ها).
P₃ = نقلیات قطعی (قرآن) درباره ردّ «جنون» و امر به اظهار.
C = جمع‌بندی ابداتیو (defeasible).

صورت‌بندی منطقی

- P₁: حضرت موعود در حالی قیام فرمودند که در سن جوانی بودند و فاقد قدرت سیاسی یا نظامی.
P₂: امر ایشان با تمام طبقات مردم و ساختارهای قدرت (از شاه تا رعیت، از ثروتمند تا فقیر) در تضاد کامل بود.
P₃: علی‌رغم این مخالفت عمومی، ایشان با نهایت استقامت بر امر الهی قیام نمودند و هیچ اعتنایی به تهدیدها نکردند.
P₄: امکان ندارد کسی با چنین شرایطی و در برابر چنین نیروی مقاومتی، بدون اتکا به امر الهی و فیض ربّانی چنین اقدامی کند.
P₅: حتی اگر قلب‌های تمام مردم در سینه‌ی او نهاده شود، بدون اذن الهی جسارت بر چنین قیامی ممکن نیست.
P₆: نسبت دادن این امر به جنون یا طمع در قدرت دنیوی، تحریف آشکار و انکار روشنائی حق است.
C₁: بنابراین، خود استقامت مظهر الهی و اقدام او در برابر جهانیان، دلیل آشکار بر الهی بودن امر اوست.

ساختار شرطی

اگر فردی در سنّ شباب و بدون ابزار قدرت مادی،
و با آگاهی از مخالفت و تهدید تمام طبقات جامعه،
دست به قیام بر امری بزند که تعارض با کل نظام دینی و سیاسی دارد،
و اگر در این قیام هیچ تزلزل، ترس یا ملاحظه‌ای نشان ندهد،
و اگر این استقامت فراتر از ظرفیت عقل بشری باشد،
پس این فعل جز به امر الهی و نقّس متصل به فیض ربّانی ممکن نیست،
و نتیجه آنکه چنین قیامی، خود دلیل مستقل بر صدق دعوی صاحب آن است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

این فقره، در واقع نوعی برهان وجودی از نوع کنشی ارائه می‌دهد که در عرفان اسلامی مشابه آن در تحلیل «مقام فناء فی الله» عرفا دیده می‌شود. حضرت بهاءالله نه صرفاً از دلایل نقلی یا متنی، بلکه از تحلیل وجودی و روانی یک انسان در موقعیت ظهور، برهان صدق می‌آورد. در اینجا «فعل وجودی» (قیام بر امر الهی با استقامت کامل) خود به مثابه دلیل مطرح است.

شجاعت پیامبر در این متن، امری روان‌شناختی یا اخلاقی نیست، بلکه دالّی متافیزیکی است. این شجاعت، ریشه در اتصال به فیض رحمانی دارد و نماینده نوعی ایمان قدسی ناب است که از تأثیرات نفسانی و غریزی بشر فراتر می‌رود. در این معنا، شجاعت پیامبر دلیل است، نه نتیجه.

حضرت بهاءالله در پایان، دو تبیین رایج را به نقد می‌کشد: نسبت دادن امر پیامبر به «جنون» (همچون مشرکان زمان پیامبر اسلام) یا به «طمع در ریاست» (تحلیل ماتریالیستی-سیاسی). هر دو تحلیل، از نظر ایشان محصول ناتوانی در درک ابعاد متعالی فعل نبوی است و در نتیجه، دچار هرمنوتیک ناسپاسانه هستند (یعنی تأویل بر اساس نفس، نه حقیقت).
در این متن، حضرت بهاءالله می‌فرمایند که حتی اگر قلب‌های همه انسان‌ها را در سینه‌ی یک نفر جای دهند، باز هم بدون اذن الهی، توان قیام در برابر جهان را ندارد. این جمله، یک برهان تقابلی (counterfactual) است: نفی امکان هرگونه قیام حقیقی بدون پشتوانه فیض ربّانی.

بند ۲۵۸: پیش‌گویی شهادت و «تمّی موت فی سبیل الله» در قیوم الأسماء به مثابه قرینه صدق

"سبحان الله، در اول از کتب خود که آن را قیوم اسماء نامیده و اول و اعظم و اکبر جمیع کتب است اخبار از شهادت خود می دهند و در مقامی این آیه را ذکر فرموده‌اند: "يا بَقِيَّةَ اللهِ، قَدْ فَدَيْتُ بِكَ لَكَ وَ رَضَيْتُ السَّبَّ فِي سَبِيلِكَ وَ مَا تَمَنَيْتُ إِلَّا الْقَتْلَ فِي مَحَبَّتِكَ وَ كَفَى بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ مُعْتَصِمًا قَدِيمًا."

Gracious God! In His Book, which He hath entitled "Qayyumu'l-Asma"—the first, the greatest and mightiest of all books—He prophesied His own martyrdom. In it is this passage: "O thou Remnant of God! I have sacrificed myself wholly for Thee; I have accepted curses for Thy sake; and have yearned for naught but martyrdom in the path of Thy love. Sufficient Witness unto me is God, the Exalted, the Protector, the Ancient of Days!"

"يا بَقِيَّةَ اللهِ، قَدْ فَدَيْتُ بِكَ لَكَ وَ رَضَيْتُ السَّبَّ فِي سَبِيلِكَ وَ مَا تَمَنَيْتُ إِلَّا الْقَتْلَ فِي مَحَبَّتِكَ وَ كَفَى بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ مُعْتَصِمًا قَدِيمًا."

ای بقیة الله (یادگار یا باقیمانده خدا، منظور جمال مبارک یا همان من يظهرالله است که حضرت اعلی و عده به آمدنش میدادند، به شرح بند صد و نود و سه درباره ی من يظهرالله بنگرید.) من تمام هستی خود را فدای تو کرده ام و به دشنام و ناسزا در راه تو راضی شدم و آرزوی مگر کشته شدن در راه محبت تو ندارم و برای من توسل به خداوند بزرگ همیشگی کافی است.

جنس استدلال/قیاس:

نقلی-نصی (تأسیسی): استناد مستقیم به فقره عربی از قیوم الأسماء («يا بَقِيَّةَ اللهِ... ما تَمَنَيْتُ إِلَّا الْقَتْلَ فِي مَحَبَّتِكَ...»); تحقق نبوءه (prediction → fulfillment): قیاس استثنایی وقوعی: اگر دعوی گزاف باشد، پیش‌گویی معین و مکرر شهادت و التزام به آن با خطر قطعی بعیدالتصدیق است؛ حال آن‌که شهادت در ۹ ژوئیه ۲۸/۱۸۵۰ شعبان ۱۲۶۶ ق در تبریز واقع شد؛ انعقاد معیار قرآنی: تطبیق با محک «فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره ۹۴-۹۵؛ جمعه ۶-۷) به نحو الزام خصم—نه تشریع خودآزاری، بلکه افشای ناصدق مدعیان دنیاخواه؛ برهان إن/افضل تبیین: اثر مشاهده شده (اعلان پیشاپیش + تحقق شهادت + استمرار استقامت) بهترین تبیینش اتصال امر به تأیید ربّانی است، نه انگیزه‌های سودانگاران.

صورت‌بندی منطقی (فشرده):

P1 در قیوم الأسماء، مُدعی رسالت، به‌صراحت تمّی قتل در محبت الهی و فدیة کلی را اعلام می‌کند.
P2 واقعه شهادت مطابق همین اعلان، به‌نحو تاریخی محقق می‌شود (تبریز، ۹ ژوئیه ۲۸/۱۸۵۰ شعبان ۱۲۶۶ ق).
P3 معیار قرآنی تمّی موت صادقانه را نشانه صدق دعوی می‌شناسد (به‌مثابه تحدی جدلی و افشاء).
C پس «نص تأسیسی + تحقق تاریخی» قرینه‌ای قوی به سود صدق دعوی پدید می‌آورد—قرینه‌ای که باید در کنار حجّت محوری «آیات/تحدی» وزن‌گذاری شود (نه به‌جای آن).

موادّ قضایا (منطقی):

P1 = نقلی/وحيانی (متن قیوم الأسماء).
P2 = مقبولات/مشهورات تاریخی (زمان/مکان شهادت).
P3 = نقلی قرآنی (محک تمّی موت).
C = ابداکسیون (بهترین تبیین) + قیاس استثنایی.

صورت‌بندی منطقی صوری

P1. حضرت باب در اولین و اعظم کتاب خود (قیوم الاسماء) از شهادت خویش خبر می‌دهند.
P2. ایشان این شهادت را نه از سراط‌طرار، بلکه به عنوان تمّای عشق در راه محبوب الهی اعلام می‌دارند.
P3. رضایت ایشان به سب و قتل در راه حق، نشانه‌ای از مقام انقطاع مطلق و تسلیم به اراده‌ی الهی است.

C. بنابراین، تمنای شهادت در بیان حضرت باب، بیانگر انقطاع کامل از عالم، صدق دعوی الهی، و اثبات مقام فدیة الهی در شریعت جدید است.

ساختار شرطی

اگر کسی در نخستین و اعظم کتاب خویش تمنای فدیة و رضایت بر سب و قتل در راه محبوب را اظهار کند، آنگاه او از سر انقطاع و عشق الهی سخن می گوید، نه به قصد جلب ترحم یا تحریک مخاطب، بلکه از مقام صدق و تسلیم.

بقیة الله

در سوره ی هشتاد و ششم سوره هود چنین آمده است: "بَقِیْتُ اللّٰهَ خَیْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ وَمَا اَنَا عَلَیْكُمْ بِحَفِیْظٍ" یعنی اگر مؤمن باشید باقیمانده خدا برای شما بهتر است و من بر شما نگاهبان نیستم. در احادیث شیعه، بقیة الله در این آیه به ائمه تأویل شده است. مجلسی از مناقب ابن شهر آشوب نقل میکند که "بقیة الله خیر لکم نَزَلَتْ فیهم"، یعنی آیه بقیة الله... درباره ائمه نازل شده است. [بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۲۱۱] مجلسی در تفسیر خود بر این حدیث که "امامان بقیة الله اند" می گوید: مقصود کسانی از انبیا و اوصیا هستند که خداوند ایشان را بر روی زمین برای هدایت مردم نگاه میدارد، یا اوصیا و امامانی که بازماندگان انبیا در میان امت خود هستند. بنابراین، وی "بقیة" را به معنای "مَنْ أَبْقَاهُ" میداند، یعنی کسی که خداوند او را نگاه داشته است. از احادیث دیگری نیز استفاده می شود که این لقب بر همه خاندان رسالت اطلاق می شود و همه آنها بقیه الله هستند. در زیارت جامعه به همه آن ذوات مقدس به این عنوان عرض سلام داریم: السلام علی الائمة الدعاة والقادة الهداة والسادة الولاة والذادة الحماة و اهل الذکر و اولی الامر و بقیة الله و خیرته...

در قسمتی از روایات این لقب به ائمه اطهار نسبت داده شده است و خود را به عنوان بقیة الله معرفی نموده اند. از جمله وقتی حضرت امام باقر علیه السلام از مسافرت پرماجرایی شام که به الزام خلیفه مروانی صورت گرفته بود بازگشتند، و با بسته شدن دروازه های شهر توسط مردم به دستور هشام مواجه شدند، بالای کوهی که مشرف به شهر بود رفته و با صدای بلند فریاد برآوردند: ای اهل شهری که ساکنانش ستم پیشه اند! من بقیة الله هستم. خداوند می فرماید: بقیة الله برای شما بهتر است، اگر مؤمن باشید... [الکافی، ج ۱، ص ۴۷۱، ح ۵] همچنین از نجمه مادر حضرت امام رضا نقل شده است که فرموده است: "چون فرزندانم به دنیا آمد، پسر را در پارچه سفیدی پیچیده بدست پدر دادم. در گوش راستش اذان و در گوش چپش اقامه گفتند و کامش را با آب فرات برداشته به من برگرداند و فرمودند: بگیر او را. بدرستی که او بقیة الله عزوجل است در زمین." [شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۰۹]

در حدیثی آمده است: مردی از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا بر امام قائم علیه السلام می توان با عنوان "امیرمؤمنان" سلام کرد؟ فرمود: "لَا ذَاكَ اِسْمٌ سَمِیَ اللّٰهُ بِهِ اَمِیرَ الْمُؤْمِنِیْنَ لَمْ یُسَمَّ بِهِ اَحَدٌ قَبْلَهُ وَلَا یَتَسَمَّى بِهِ بَعْدَهُ اِلَّا کَافِرٌ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ کَیْفَ یُسَلَّمُ عَلَیْهِ؟ قَالَ: یَقُولُوْنَ السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا بَقِیَّةَ اللّٰهِ ثُمَّ قَرَأَ بَقِیْتُ اللّٰهِ خَیْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ؛ خیر، خداوند این نام را به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام اختصاص داده است. پیش از او کسی این نام بر خود ننهاد و پس از او نیز - مگر کافر - این نام به خود نبندد. راوی گوید: پرسیدم: فدایت گردم پس چگونه بر او سلام کنند؟ فرمود: می گویند: سلام بر تو ای بقیة الله. [اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۱-۴۱۲]

مسلمانان و خاصه شیعیان معتقدند که "بقیة الله" لقب امام دوازدهم که عبارت از محمد ابن الحسن عسکری است میباشد. اهل بهاء به حکایت مربوط به فرزند حضرت امام حسن عسکری و غیبت آن فرزند معتقد نمی باشند و جعفر برادر امام حسن عسکری را هم که فرمود از امام حسن اولادی نماند "کذاب" نمی دانند. به همین جهت احادیثی که در این مورد هست هم توجهی ندارند چرا که آنها را جعلی میدانند، کما اینکه در نزد شیعه و سنت هم حتی یک حدیث صحیح و معتبر دال بر وجود فرزندی از امام حسن عسکری موجود نیست.

"... از جعفر برادر عسکری سوال نمودند که آیا از برادر تو اولادی مانده فرمودند طفلی بود و فوت شد. بعد که هیالک مجعوله این کلمه را شنیدند تکذیب نمودند و او را کذاب نامیدند ملاحظه کنید که ظلم به چه مقام بود و افتراء به چه رتبه رسید. ... [امر و خلق جلد ۲ ص ۲۱۹ مشابه این سخن در جلد سوم آثار قلم اعلی ص ۴۱ موجود است.]

".... یا حزب الله از اهل فرقان سوال نمائید جابلقا کو جابلسا کجا رفت آن مدن و دیار موهومه چه شد. صادق را کذاب گفته یعنی جعفر بیچاره را یک کلمه به صدق تکلم نمود، از صدر اسلام تا حین کذابش گفتند ..." [مأئده آسمانی جلد ۴

ص ۹۱]

"... در خصوص امام ثانی عشر استفسار نموده بودید این تصور از اصل در عالم جسم وجود نداشته بلکه حضرت امام ثانی عشر در حیز غیب بود اما در عالم جسم تحقق نداشت بلکه بعضی از اکابر شیعیان در آن زمان محض محافظه ی ضعیفای ناس چنین مصلحت دانستند که آن شخص موجود در محض محافظه ی ضعیفای ناس چنین مصلحت دانستند که آن شخص موجود در حیز غیب را چنین ذکر نمایند که تصور شود که در حیز جسم است لان عالم الوجود عالم واحد ما کان غیبا الا بکم و ما کان شهودا الا بکم . چنین تفکری و تصویری و تدبیری نمودند ..."

حضرت عبدالبهاء در لوحی می فرمایند: "... بعد از امام حسن عسکری ، رؤسا ملاحظه کردند که بنیاد امید شیعیان ، به کلی ویران خواهد شد و مایوس و مضمحل خواهند گشت . خواستند به وسیله ای نگهداری کنند ، لهذا کنایه و استعاره و مجاز و تاویل به کار بردند ... بگو ای دوستان ، کذب قبل ، محبوب بعد را اویخت و به رصاص ظلم شهید نمود " [لوح حاجی صدر الصدور همدانی بشارات کتب آسمانی ص ۶۷]

" این مسئله ی امام دوازدهم و قائم موعود در احادیث مسلسل به بسیار متزلزل است اگر نفسی انصاف داشته باشد هیچ یک از این روایات مختلفه متباینه متعارضه را اعتماد ننماید. حضرات شیعیان هر یک از ائمه اطهار را در یومش قائم می دانستند و منتظر خروج او بودند. بعد از حضرت امام حسن عسکری رؤسا ملاحظه کردند که بنیاد امید شیعیان به کلی ویران خواهد شد. و مایوس و مضمحل خواهند گشت خواستند به وسیله ای نگهداری کنند. لهذا کنایه و استعاره و مجاز و تاویل به کار برده و روایات مختلفه پدیدار شد و حقیقت حال این است که شیعیان بعد از امام حسن عسکری (ع) سه قسم شدند قسمی به امامت جعفر نادان تشبث نمودند و او را تهنیت و تبریک به امامت کردند و قسمی به کلی منصرف شدند و قسمی دیگر به غیبوت تشبث نمودند و هر روز منتظر خروج بودند هزار سال است که انتظار می کشند و هنوز کلال و ملال نیاورده اند ... " (محاضرات، اشراق خاوری)

بند ۲۵۹: تمنای شهادت در تفسیر «هاء»؛ الگوی حسینی فدیّه، اراده آگاهانه بذل «أحبّ الأشياء»، و اعلام غایت تربیتی صبر/رضا/فدا

"و همچنین در تفسیر هاء تمنای شهادت خود را نموده‌اند: "كَأَنِّي سَمِعْتُ مُنَادِيًا يُنَادِي فِي سِرِّي إِفْدِ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَا فَدَى الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي سَبِيلِي وَ لَوْلَا كُنْتُ نَاضِرًا بِذَلِكَ السَّرِّ الْوَاقِعِ فَوَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ اجْتَمَعُوا مُلُوكُ الْأَرْضِ لَنْ يَقْدِرُوا أَنْ يَأْخُذُوا مِنِّي حَرْفًا فَكَيْفَ الْعَبِيدُ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ شَأْنٌ بِذَلِكَ وَ إِنَّهُمْ مَطْرُودُونَ"، إلى أن قال "لِيَعْلَمَ الْكُلُّ مَقَامَ صَبْرِي وَ رِضَائِي وَ فِدَائِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ.""

Likewise, in His interpretation of the letter "Há," He craved martyrdom, saying: "Methinks I heard a Voice calling in my inmost being: 'Do thou sacrifice the thing which Thou lovest most in the path of God, even as Husayn, peace be upon him, hath offered up his life for My sake.' And were I not regardful of this inevitable mystery, by Him Who hath my being between His hands, even if all the kings of the earth were to be leagued together they would be powerless to take from me a single letter, how much less can these servants who are worthy of no attention, and who verily are of the outcast... That all may know the degree of My patience, My resignation, and self-sacrifice in the path of God."

جنس استدلال/قیاس:

تمثیل تیپولوژیک-نقلی: هم‌سنخی کنش با الگوی کربلا («کما فدی الحسین...») برای صورت‌بندی معنای شهادت. قیاس شرطی مقابل واقعی (counterfactual): «لولا كنت ناظرًا بذلك السر... لو اجتمعوا ملوك الأرض... لن يقدروا» ⇒ اگر التزام به «سر»/تکلیف الهی نبود، قهر عالم قاصر از تحمیل؛ پس بذل ارادی/اختیاری است نه اکراهی. استدلال از اثر/نشانه پرهزینه (costly signaling): اعلان پیشینی فدیّه و ترجیح قتل فی سبیل‌الله قرینه بر صدق التزام. بیان غایت‌انگار (teleological): «لِيَعْلَمَ الْكُلُّ مَقَامَ صَبْرِي وَ رِضَائِي وَ فِدَائِي» ⇒ شهادت «آیت تربیتی/تعلیمی» است، نه صرف شکست بیرونی.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

P1 ندای باطنی به بذل «أحبّ الأشياء» در راه الهی، با الگوی حسینی، مفاد تکلیف است.
P2 اگر التزام به این «سر» نبود، قوای جهان‌قادر به ستاندن «حرفی» نبودند ⇒ وقوع شهادت اختیاری و به قصد امتثال است.
P3 غایت اظهار این اختیار: شناساندن «مقام صبر/رضا/فدا» به عموم.
C شهادت نزد مؤلف کنشی الزامی-ارادی مأذون و «نشان نبوی» است (نه اکراه بیرونی)، که معنا و حجّیت آن از الگوی حسینی + قصد تعلیم عام اخذ می‌شود.

موادّ قضایا (به صناعات):

P1 = نقلی/شهادتی ذاتی (گزارش مؤلف از ندای سرّی).
P2 = شرطی مقابل واقعی/حدسیات با تکیه بر قدرت روحانی (نفی فرض اکراه).
P3 = بیان مقاصد/غایات (teleology).
کل استدلال با مقبولات شیعی (تیپولوژی حسینی) تقویت می‌شود.

صورت‌بندی منطقی صوری

P1. حضرت باب در لوح هاء، از منادی سرّی می‌شنوند که ایشان را به فدای محبوب‌ترین چیز در راه خداوند دعوت می‌کند، چنان‌که حسین (ع) فدیّه شد.
P2. ایشان این دعوت را نه به نحو تخیل یا احساس شاعرانه، بلکه بر مبنای شهود و یقین باطنی دریافت می‌کنند.
P3. ایشان تصریح می‌کنند که اگر آن سر مشهود نبود، قدرت هیچ سلطانی برای گرفتن حتی یک حرف از ایشان کافی نبود.

C. بنابراین، پذیرش شهادت از سوی حضرت باب، نه از سر ضعف یا تحمیل، بلکه از شهود سرّ فدیّه و مقام رضا و صبر در راه الهی بوده است، و این پذیرش برترین دلیل صدق دعوی نبوت ایشان و انقطاع مطلقشان از دنیا است.

ساختار شرطی

اگر یک انسان به سرّ فدیّه الهی علم حضوری دارد و محبوبترین امور را در راه حق فدا می‌سازد، آنگاه آن فدیّه دلالت بر مقام قرب، صدق، و انقطاع او دارد، نه بر اجبار یا غلبه خصم.

تفسیر هاء

تفسیر الهاء از جمله آثار حضرت باب است که در جلد پنجاه و سوم کتاب سبز از صفحه هشتاد و یک تا صد و بیست و پنج و قسمت دوم آن از همین صفحه تا صفحه ی صد و پنجاه و شش آمده است. حضرت اعلی در پاسخ یکی از نفوس که از ایشان سوالی فرمودند این لوح را نازل فرموده اند و از آنجا که نوشته ی سائل با "هذا کتابٌ..." شروع شده، این لوح سرآغازش به شرح حرف هاء از کلمه ی "هذا" پرداخته است و به همین جهت این توقیع معروف به تفسیر "الهاء" شده است. در این لوح حضرت باب شرح مفصلی درباره ی مظلومیت خود و مصائبی که از جانب اعداء خاصه ملا جواد قزوینی برغانی تحمل فرموده اند داده است. در این لوح به ملا جواد لقب "خوار" که صدای گاو است و به رفیقش ملا عبدالعلی هراتی لقب "عجل" یعنی گوساله داده شد.

"كَأَنِّي سَمِعْتُ مُنَادِيًا يُنَادِي فِي سِرِّي إِفْدِ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَا فَدَى الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي سَبِيلِي وَ لَوْلَا كُنْتُ نَاطِرًا بِذَلِكَ السَّرِّ الْوَاقِعِ فَوَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ اجْتَمَعُوا مُلُوكُ الْأَرْضِ لَنْ يَقْدِرُوا أَنْ يَأْخُذُوا مِنِّي حَرْفًا فَكَيْفَ الْعَبِيدُ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ شَأْنٌ بِذَلِكَ وَ إِنَّهُمْ مَطْرُودُونَ"، إلى ان قال "لَيَعْلَمَ الْكُلُّ مَقَامَ صَبْرِي وَ رِضَائِي وَ فِدَائِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ."

قسمتی از لوح تفسیر الهاء است به این مضمون که: "گویا من شنیدم که ندا کننده ای در قلب و باطن من ندا میکرد که آنچه را از همه چیز بیشتر دوست میداری در راه خداوند فدا کن همانطور که حسین بن علی علیه السلام در راه من همه چیز خود را فدا کرد و من اگر به این نداء باطن خود نظر نداشتم قسم بخداوندی که جان من در دست اوست اگر سلاطین عالم جمع میشدند نمیتوانستند از من یک حرف بستانند تا چه رسد به این نفوس ذلیلی که رتبه و مقامی ندارند (ملا جواد قزوینی) و از درگاه خدا مطرود هستند" تا آنکه فرمود: "تا همگان درجه بردباری و رضایت مرا بدانند و از فدا شدنم در سبیل الهی آگاه شوند."

تحلیل فلسفی-عرفانی-الهیاتی

عبارت «كَأَنِّي سَمِعْتُ مُنَادِيًا يُنَادِي فِي سِرِّي» ناظر بر شهود باطنی و ادراک مکاشفه‌ای است، نه بر شنیدن صوت ظاهری. این نوع مکاشفه، نزد اهل عرفان، از اشدّ مراتب شهودات عرفانی به‌شمار می‌رود، که در آن جان بنده مستقیماً در برابر اراده‌ی الهی به ایستادگی و تسلیم دعوت می‌شود. همان‌گونه که سیدالشهدا از سر عشق شهادت را پذیرفت، حضرت باب نیز به فدیّه‌ی أحبّ الاشياء فراخوانده می‌شود.

عبارت «لَوْلَا كُنْتُ نَاطِرًا بِذَلِكَ السَّرِّ الْوَاقِعِ» به‌صراحت تفاوت بین تسلیم عارفانه و تحمیل جبری را نشان می‌دهد. حضرت باب تأکید می‌فرماید که اگر آن سرّ فدیّه را مشاهده نمی‌کردند، هیچ‌یک از ملوک عالم نمی‌توانستند حتی حرفی از او بگیرند. این، رد صریح دیدگاه‌هایی است که ممکن است شهادت ایشان را به ضعف یا اجبار نسبت دهند. عبارت «فَكَيْفَ الْعَبِيدُ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ شَأْنٌ بِذَلِكَ» اشاره به بی‌قدری دشمنان ظاهری در برابر مقام ولایی و سرّ ربّانی مظهر ظهور دارد. این نوع نگاه، ناظر بر الهیات سلطانی نیست، بلکه الهیات فدیّه عرفانی است: قدرت در تسلیم به محبوب، و عزّت در رضایت به قربانی شدن برای ظهور اسماء و صفات الهی در عالم.

در خاتمه آمده است: «لَيَعْلَمَ الْكُلُّ مَقَامَ صَبْرِي وَ رِضَائِي وَ فِدَائِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ» یعنی حضرت باب شهادت خود را به‌منظور تعلیم و اظهار مقاماتی چون صبر، رضا، و فداء در راه الهی قرار می‌دهند. این فداء، تنها عملی شخصی نیست، بلکه نشانه‌ای است برای انسانیت که در آئینه‌ی آن، مراتب کمال انسانی و سلوک الهی را بازشناسی کند.

بند ۲۶۰: نفی انگیزه‌های غیردینی و اثبات «انقطاع الهی» در برابر «الهیات انسداد» (انکار/لقا/تداوم فیض)

"آیا صاحب این بیان را می‌توان نسبت داد که در غیر صراط الهی مشی می‌نماید و یا به غیر رضای او امری طلب نموده؟ در همین آیه نسیم انقطاعی مکنون شده که اگر بوزد جمیع هیاکل وجود جان را انفاق نمایند و از روان درگذرند. حال ملاحظه نمائید که چقدر ناس نسناس‌اند و به غایت حق ناسپاس که چشم از جمیع اینها پوشیده‌اند و به عقب مرداری چند که از بطنشان افغان مال مسلمانان می‌آید می‌دوند. و با وجود این چه نسبت‌های غیر لائقه که به مطالع قدسیه می‌دهند. کَذَلِكَ نَذْكُرُ لَكَ مَا اكْتَسَبَتِ أَيْدِي الَّذِينَ هُمْ كَفَرُوا وَاعْرِضُوا عَنْ لِقَاءِ اللَّهِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَغَدَّبَهُمُ اللَّهُ بِنَارٍ شَرِكِهِمْ وَاعْدُ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابًا تَحْتَرِقُ بِهِ أَجْسَادُهُمْ وَارْأَوْهُمْ ذَلِكَ بَانَتْ لَهُمْ قُلُوبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ قَادِرًا عَلَى شَيْءٍ وَكَانَتْ يَدُهُ عَنِ الْفَضْلِ مَغْلُولَةً."

Could the Revealer of such utterance be regarded as walking any way but the way of God, and as having yearned for aught else except His good-pleasure? In this very verse there lieth concealed a breath of detachment, which if it were to be breathed full upon the world, all beings would renounce their lives and sacrifice their souls. Reflect upon the villainous behavior of this generation, and witness their astounding ingratitude. Observe how they have closed their eyes to all this glory, and are abjectly pursuing those foul carcasses from whose bellies ascendeth the cry of the swallowed substance of the faithful. And yet, what unseemly calumnies they have hurled against those Daysprings of Holiness? Thus do We recount unto thee that which the hands of the infidels have wrought, they who, in the Day of Resurrection, have turned their face away from the divine Presence, whom God hath tormented with the fire of their own misbelief, and for whom He hath prepared in the world to come a chastisement which shall devour both their bodies and souls. For these have said: "God is powerless, and His hand of mercy is fettered."

بطن: شکم

افغان: گریه، ناله، فریاد

جنس استدلال/قیاس:

برهان إنّ (از اثر به علت) بر بنیاد ethos متن: تمنای فدا، طلب شهادت، و نسیم انقطاع ⇒ علت معقول: قصد الهی، نه منفعت طلبی.

قیاس خلف/استبعادی: فرض غرض غیردینی با مضمون متن و پیامدهای پرهزینه اجتماعی—ایثار جمعی—ناسازگار است. نقلی تأسیسی + الزام خصم: انکار/لقا/تداوم وحی و نسبت‌های ناروا، منتهی به قول باطل «یُدَالله مغلولة» که قرآن رد می‌کند.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

P1 متن محل استناد «تمّی فدا/شهادت» و «نسیم انقطاع» را افاده می‌کند و اثر خارجی آن، انگیزش ایثار جمعی است.

P2 انگیزه غیردینی (ریاست/دنیاطلبی) با چنین مضمون بی‌عوض و هزینه وجودی/اجتماعی سازگار نیست.

P3 انکار ظهور و لقا، عملاً مستلزم تعطیل فیض و «بسته‌انگاری دست خدا» است که نصّ قرآنی آن را تقبیح می‌کند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ... بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده: ۶۴)؛ نیز «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَكُونُ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (عنکبوت: ۲۳).

C نسبت‌های «غیر لایق» به مطالع قدسی مردود است؛ بهترین تبیین متن و آثار آن، سلوک بر صراط الهی و انقطاع است؛ در مقابل، اعراض معترضان مصداق «کفر به آیات/لقا» و «الهیات انسداد» است.

مواد قضایا:

P1: نقلی/نصّی از متون مؤسس (بیانات تمّی فدا).

P2: استدلال قرینه‌محور (costly signaling) و حدسیات تجربی درباره انگیزش‌های انسانی.

P3: نقلی قرآنی (لقا و ردّ «مغلولة»).

صورتبندی منطقی

- P1: حضرت باب در نخستین و مهم‌ترین کتاب خود (قیوم الاسماء) خبر از شهادت خویش داده‌اند، و تمنای آن را ابراز کرده‌اند.
- P2: ایشان در تفسیر حروفات نیز همین تمنای فداء را با بیانی واضح و تشبیه به فداء حضرت حسین علیه‌السلام، ذکر کرده‌اند.
- P3: این دعا و نیایش در متن مقدس از عمق روانی و وجودی صادر شده، نه به قصد تأثیرگذاری خطابی، بلکه از مقام کشف و شهود.
- P4: کسی که از ابتدا تمنای شهادت در راه محبوب دارد، نمی‌تواند اهل طمع، ریاست یا قدرت‌طلبی باشد.
- P5: چنین بیاناتی تنها از انسانی صادر می‌شود که در قله‌ی انقطاع از دنیا ایستاده و رضای الهی را بر هر چیزی مقدم داشته است.
- C1: بنابراین، نسبت دادن این فرد به امیال دنیوی یا مقاصد غیر الهی، کفران نعمت و ناسپاسی در برابر حقیقت قدسی است.

صورت شرطی برهانی

اگر کسی از نخستین لحظات دعوی خویش، در متن اصلی وحی خود، تمنای شهادت کند، و این تمنا را در مقام تشبیه به فداء حسینی و در مقام شهود بیان نماید، و بر این رضایت تا آخرین لحظات زندگی پایدار بماند، پس چنین فردی نمی‌تواند انگیزه‌ای جز اطاعت محض و عشق قدسی به امر الهی داشته باشد. بنابراین، تفسیر این مقام به ریاست‌طلبی یا فریب، خود دلالت بر کوری باصره و ناسپاسی در برابر آیات دارد.

تحلیل هرمنوتیکی و الهیاتی

اشاره حضرت بهاء‌الله به آیه‌ی «یا بقیة الله...» از قیوم الاسماء، نشان می‌دهد که شهادت در نگاه حضرت باب نه یک رویداد تصادفی یا بیرونی، بلکه جزء لاینفک پروژه قدسی است. این اندیشه از مفاهیم «تقدیر الهی» (قضا و قدر) و «سفر معنوی نفس به سوی فناء فی الله» سرچشمه می‌گیرد.

در اینجا، «تمنای شهادت» همانگونه که حضرت باب می‌فرمایند، خواست امر الهی است: نفسی از باطن ندا می‌زند: «أفدِ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيَّ...» - گویی شهادت محبوب‌ترین چیزها نزد جان پیامبر است.

تشبیه مقام شهادت حضرت باب به فداء حسینی (ع) یک نوع تطبیق وجودی است، نه صرفاً ادبی. آنچه در عاشورا به عنوان اوج ایمان و فناء رخ می‌دهد، در ظهور حضرت باب تکرار هستی‌شناسانه می‌یابد. این یک «رجعت معنوی» و تجلی ویژگی‌های نوری خاندان پیامبر در مظهر جدید است. به بیان دیگر: عاشورا در مقام ب، در قیوم الاسماء به صورت الف تکرار می‌شود.

در عبارتی که می‌فرمایند: «در همین آیه نسیم انقطاعی مکنون شده که اگر بوزد، جمیع هیاکل وجود جان را انفاق نمایند...» حضرت بهاء‌الله برهانی عرفانی-وجودی ارائه می‌فرمایند: اگر نسیم انقطاعی که در این فقره جاری است بر دل‌ها بوزد، انسان‌ها فانی در حق می‌گردند. این نسیم، رمز حجیت نبوت است: تنها قلبی که در انقطاع مطلق است می‌تواند سخن از فداء به این صورت گوید.

بخش پایانی فقره، نقدی شدید به اهل انکار است که با نادیده گرفتن چنین بیانات مقدس، به دنبال "عقب‌مردارانی چند" می‌دوند. تعبیر عقب‌مرداری در اینجا نه فقط توهینی ادبی، بلکه توصیفی معرفت‌شناختی است: مردمان به‌جای پذیرش نور حقیقت، پیرو باقیمانده‌های پوسیده تاریخ و تقلیداتند.

در پایان، حضرت بهاء‌الله آیه‌ای ترکیبی از قرآن می‌آورند که مضمونش چنین است: کسانی که لقای الهی در یوم قیامت را انکار کردند، گرفتار آتش شرک می‌شوند - و این آتش هم جسم و هم روحشان را می‌سوزاند. این سوزاندگی، همان عذاب هستی‌شناسانه و نتیجه‌ی کور بودن در برابر فجر الهی است. چنین شرکی، نفی قدرت خداوند در خلق ظهور جدید است: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ قَادِرًا...»

نسناس: جانوری افسانه‌ای و موهوم شبیه به انسان که هیكلی مهیب دارد/ نوعی از بوزینه؛ میمون آدم‌نما. برخی نیز بنا به برخی روایات و احادیث اسلامی گفته‌اند که مخلوقات شبیه به انسان بر روی زمین زندگی میکردند که و بیشتر آنها نابود شدند. این موجودات که از حیوان تکامل یافته‌تر و از انسان ناقص‌تر بوده را نسناس می‌گویند. هزاران سال پیش از آدم

علیه السلام دارای جسم عرضی شبیه به انسان بوده و در کنار حیوانات و سایر موجودات روی زمین زندگی میکردند. لازم به ذکر است که این موجودات نیز ربطی به پیشینه انسان نداشتند، گرچه شباهت بسیاری به انسان داشته و انسان نسخه تکامل یافته آنها بود. از جمله روایاتی که به آن درباره ی نسناس استناد میکنند این حدیث از امام باقر است که میفرماید: "لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْأَرْضِ مِنْذُ خَلَقَهَا سَبْعَةَ عَالَمِينَ لَيْسَ هُمْ وَ لَدَ آدَمَ خَلَقَهُمْ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَأَسْكَنَهُمْ فِيهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ مَعَ عَالَمِهِ ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ آدَمَ أَبَا هَذَا الْبَشَرِ وَ خَلَقَ ذُرِّيَّتَهُ مِنْهُ" یعنی: خداوند از وقتی که زمین را آفرید، در آن هفت دوره جهانیان را آفرید که هیچ کدام از آنها از فرزندان آدم نبودند، خداوند آنها را از روی زمین آفرید و آنها را یکی پس از دیگری با عالمی که داشتند در زمین سکونت داد، آنگاه خداوند آدم پدر بشر را آفرید و فرزندان او را از او آفرید.

كَذَلِكَ نَذْكُرُ لَكَ مَا اكْتَسَبْتَ أَيُّدِي الَّذِينَ هُمْ كَفَرُوا وَ اغْرَضُوا عَنْ لِقَاءِ اللَّهِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ عَذَّبَهُمُ اللَّهُ بِنَارِ شَرِكِهِمْ وَ أَعَدَّ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابًا تَحْتَرِقُ بِهِ أَجْسَادُهُمْ وَ أَرْوَاحُهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ قَادِرًا عَلَى شَيْءٍ وَ كَانَتْ يَدُهُ عَنِ الْفَضْلِ مَغْلُولَةً

این چنین برای تو ذکر میکنم آنچه را که دستان کافران اکتساب کرد و در روزهای قیامت از لقاء پروردگار دوری کردند و خداوند آنان را به آتش شرکشان معذب فرمود و برای آنان عذابی آماده نمود که بدنهای آنان و روحهای آنان بسوزد. و این به خاطر آن است که گفتند: همانا خدا برکاری قادر نیست و دست او برای فضل و بخشش بسته شده است.

بند ۲۶۱: «استقامت بر امر» به مثابه حجت — استشهاد قرآنی (هود: ۱۱۲) و روایی («شَیْبَتْنِی...») بر سنگینی تکلیفِ ثبات و استقامت بر امر حجتی است بزرگ و برهانی است عظیم. چنانچه خاتم انبیاء فرمودند: «شَیْبَتْنِی الْآیَتِین» یعنی پیر نمود مرا دو آیه که هر دو مشعر بر استقامت بر امر الهی است. چنانچه می فرماید: «فَاسْتَقِمَّ کَمَا أُمِرْتُ».

Steadfastness in the Faith is a sure testimony and a glorious evidence of the truth. Even as the “Seal of the Prophets” hath said: “Two verses have made Me old.” Both these verses are indicative of constancy in the Cause of God. Even as He saith: “Be thou steadfast as thou hast been bidden.”

"شَیْبَتْنِی الْآیَتِین"

در خصوص آیات سوره هود است که در توضیح بند پنجم توضیحش آمد. مختصر اینکه ذکر استقامتی که حضرت هود در برابر بلایای معرضین تحمل کردند، سبب آن شد که حضرت محمد فرمودند که این آیات مرا پیر کرد.

"فَاسْتَقِمَّ کَمَا أُمِرْتُ."

سوره هود آیه صد و دوازده است به این مضمون: استقامت کن همانطور که به تو امر شده است

جنس استدلال/قیاس:

نقلی قرآنی + نقلی تأییدی روایی (الزام به ثبات؛ دلالت بر شدت و جدیت امر).
 قیاسِ إِنْ (از اثر به علت): اثر مشهود = استمرار استقامت در اوج مخالفت؛ علت معقول = التزام به امر الهی.
 قیاس شرطی لزومی: اگر امر الهی است ⇒ «استقامت کما أُمِرْتُ» لازم و معیار صدق التزام؛ فقدان استقامت ⇒ وهن دعوی.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

- P1 نص قرآنی حکم می‌کند: «فَاسْتَقِمَّ کَمَا أُمِرْتُ» (هود ۱۱۲)؛ استقامت شرط لاینفک اطاعت است.
 P2 در روایت «شَیْبَتْنِی هُوْدٌ...»، به‌ویژه به سبب «فَاسْتَقِمَّ کَمَا أُمِرْتُ»، سنگینی تکلیف ثبات بیان می‌شود (دلالت بر عظمت امر).
 P3 در مقام دعوی الهی، استمرار استقامت در برابر اجماع مخالفت، هزینه‌مند و سودناپذیر دنیوی است.
 C پس «استقامت بر امر» حجتی بزرگ و برهانی قوی بر صدق التزام الهی است؛ هر دعوی بی‌استقامت، تهی از معیار قرآنی است.

ساختار منطقی

- P1: استقامت بر امر الهی در برابر مخالفان و شرایط سخت، امری است دشوار و طاقت‌فرسا که تنها از نفوسی برمی‌آید که به وحی الهی متصل باشند.
 P2: پیامبران الهی، از جمله خاتم‌الانبیاء، در برابر امر الهی مأمور به استقامت شدند و این مأموریت چنان سنگین بود که رسول اسلام فرمود: «شَیْبَتْنِی الْآیَتَان».
 P3: آیه‌ی فاستقم کما أُمِرْتُ ناظر به وجوب استقامت مطلق در برابر امر الهی است؛ بی‌هیچ ملاحظه‌ی دنیوی یا ترس از دشمنان.
 C: بنابراین، استقامت پیامبر و هر مظهر الهی بر امر خویش، برهانی عظیم بر صدق دعوی آنان است و می‌تواند به‌مثابه حجتی الهی تلقی شود.

صورت شرطی

اگر پیامبری بر امر خویش در نهایت جوانی، با وجود مخالفت شدید همگان، ایستادگی کند، و اگر این استقامت برخاسته از فرمان مستقیم الهی باشد، پس این استقامت، خود نشانه‌ای است از ارتباط با امر الهی و عدم وابستگی به انگیزه‌های دنیوی. بنابراین، استقامت مظهر امر، حجتی عقلی و عرفانی است برای کسانی که دارای بصیرت قلبی هستند.

تحلیل تفسیری و هرمنوتیکی

در اینجا حضرت بهاء‌الله استقامت را نه یک نتیجه‌ی نبوت، بلکه یکی از دلایل اثبات آن معرفی می‌فرمایند. این استقامت وقتی در شرایطی بروز می‌کند که کلّ اهل زمین از صاحب دعوی روی گردانند، و او با وجود جوانی، بدون پشتوانه‌ی مالی، سیاسی یا علمی ظاهری، بر امر خویش پافشاری می‌نماید، به نشانه‌ای از ارتباط مستقیم با مبادی غیبی و امر ربانی تبدیل می‌شود.

از این رو، می‌توان گفت: استقامت مظهر الهی، صورت تجربی و تاریخی وحی است. استقامت مظهر الهی، ضدّ جریان اجتماعی است. برخلاف مدعیان دروغین که برای جلب پیروان به سازش، تحریف یا انعطاف متوسل می‌شوند، پیامبر راستین تا پایان به امر الهی وفادار می‌ماند، ولو به قیمت جان خویش. چنین استقامت و انقطاعی، از منظر بهاء‌الله، خود حجتی است که نیازی به تأیید فقیهان، عالمان یا عوام ندارد.

بند ۲۶۲: «استقامتِ تصاعدی زیر ایذاء» و ختم آن به شهادت، به مثابه قرینه صدق و اتصال به تأیید الهی

"حال ملاحظه فرمائید که این سدره رضوان سبحانی در اوّل جوانی چگونه تبلیغ امرالله فرمود و چقدر استقامت از آن جمال احدیت ظاهر شد که جمیع من علی الارض بر منعی اقدام نمودند حاصلی نبخشید. آنچه ایذاء بر آن سدره طوبی وارد می آوردند شوقش بیشتر و نار حبش مشتعل تر می شد. چنانچه این فقرات واضح است و احدی انکار ندارد. تا آنکه بالاخره جان را در باخت و به رفیق اعلی شتافت."

And now consider how this Sadrih of the Ridván of God hath, in the prime of youth, risen to proclaim the Cause of God. Behold what steadfastness that Beauty of God hath revealed. The whole world rose to hinder Him, yet it utterly failed. The more severe the persecution they inflicted on that Sadrih of Blessedness, the more His fervor increased, and the brighter burned the flame of His love. All this is evident, and none disputeth its truth. Finally, He surrendered His soul, and winged His flight unto the realms above.

ایذاء: آزار رساندن، اذیت کردن

جنس استدلال/قیاس:

برهان إنّ (از اثر به علت): اثر مشاهده شده = پایداری بی وقفه و فزونی شوق زیر فشار جمعی؛ علت معقول = اتصال به امر و تأیید الهی.

استدلال بهترین تبیین (abduction): بدیل های دنیوی (جاه/مال/خودنمایی) با الگوی «شدت ایذاء ⇒ افزایش شوق ⇒ بذل جان» ناسازگار است.

نشانه گانی پرهزینه (costly signaling): پذیرش ریسک نهایی (= شهادت) سیگنال قوی صدق التزام. تأیید نقلی (تیپولوژی وحی): ابتلاء و عدم وهن معیار اهل حق است (Q 29:2-3؛ Q 3:146؛ Q 2:214).

صورت بندی منطقی (موجز):

P₁ حامل امر، از جوانی تا انجام، با اجماع منع/ایذاء مواجه و در عین حال، افزایش شوق و استمرار تبلیغ نشان داد.
P₂ انگیزه های دنیوی در مواجهه با هزینه های فزاینده معمولاً به انصراف/سازش می انجامند، نه به تصاعد شوق و ختم به بذل جان.

P₃ وحی ابتلاء و ثبات را معیار صدق می نمایند: «أَحْسِبِ النَّاسُ... وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (Q 29:2-3)؛ «فَمَا وَهَنُوا... وَمَا ضَعُفُوا» (Q 3:146)؛ «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ...» (Q 2:214).

C بهترین تبیین این الگو، استقامت برخاسته از تأیید الهی است؛ بدیل های نفسانی با داده های رفتاری/هزینه-فایده سازگار نیستند. این قرینه، در کنار حجّت آیات/تحدی، وزن برهانی دعوی را می افزاید.

موادّ قضایا (به صناعات):

P₁ = مقبولات/روایات تاریخی از سیر دعوت، ایذاء و شهادت؛

P₂ = استقرائی-تجربی (رفتار انگیزشی زیر فشار شدید)؛

P₃ = نقلی قطعی (آیات ابتلاء/استقامت).

صورت بندی منطقی

P₁: کسی که در اوج جوانی و بدون هیچ پشتوانه ظاهری، ادعای نبوت نماید و در برابر مخالفت جهانی ایستادگی کند، تنها در صورتی می تواند چنین کند که به امر الهی مأذون باشد.

P₂: حضرت باب در اوایل جوانی قیام فرمودند و در برابر تمام اهل ارض، استقامت ورزیدند و حتی در نهایت جان خود را در راه امر الهی فدا کردند.

C: بنابراین، استقامت حضرت باب و شهادتش، حجتی است قاطع بر صدق دعوی او و ارتباط وجودی اش با امر الهی.

صورت شرطی

اگر فردی در آغاز جوانی، بدون نفوذ اجتماعی یا مالی، امر جدیدی را آشکار کند،
و اگر تمام اهل ارض در برابرش قیام کنند ولی او نه تنها عقب ننشیند بلکه شوق و عشقش فزونی یابد،
و اگر او در نهایت جان خود را در راه امر فدا کند،
بنابراین چنین فردی نمی‌تواند از سر اغراض شخصی سخن گفته باشد، بلکه حجت صدق او در وجود و استقامتش نهفته
است.

بند ۲۶۳: تجلی سلطنت باطنی در تصرف قلوب و انتشار آیات و آثار، علی‌رغم معارضه نظام‌مند علما و اعزّه و شدّت ابتلاء یاران

"و از جمله دلائل ظهور، غلبه و قدرت و احاطه که بنفسه از آن مظهر وجود و مظهر معبود در اکناف و اقطار عالم ظاهر شد. چنانچه آن جمال ازلی در شیراز در سینه ستّین ظاهر شدند و کشف غطا فرمودند. مع ذلک به اندک زمانی آثار غلبه و قدرت و سلطنت و اقتدار از آن جوهر الجواهر و بحر البحور در جمیع بلاد ظاهر شد. به قسمی که از هر بلدی آثار و اشارات و دلالات و علامات آن شمس لاهوتی هویدا گشت. و چه مقدار قلوب صافیه رقیقه که از آن شمس ازلیّه حکایت نمودند و چقدر رشحات علمی از آن بحر علم لدنی که احاطه نمود جمیع ممکنات را، با اینکه در هر بلد و مدینه جمیع علما و اعزّه بر منع و ردّ ایشان برخاستند و کمر غلّ و حسد و ظلم بر دفعشان بستند. و چه نفوس قدسیّه را که جواهر عدل بودند به نسبت ظلم کشتند و چه هیاکل روح را که صرف علم و عمل از ایشان ظاهر بود به بدترین عذاب هلاک نمودند. مع کلّ ذلک هر یک از آن وجودات تا دم مرگ به ذکر الله مشغول بودند و در هوای تسلیم و رضا طائر. و به قسمی این وجودات را تقلیب نمودند و تصرف فرمودند که بجز اراده‌اش مرادی نجستند و بجز امرش امری نگزیدند، رضا به رضایش دادند و دل به خیالش بستند."

And among the evidences of the truth of His manifestation were the ascendancy, the transcendent power, and supremacy which He, the Revealer of being and Manifestation of the Adored, hath, unaided and alone, revealed throughout the world. No sooner had that eternal Beauty revealed Himself in Shiráz, in the year sixty, and rent asunder the veil of concealment, than the signs of the ascendancy, the might, the sovereignty, and power, emanating from that Essence of Essences and Sea of Seas, were manifest in every land. So much so, that from every city there appeared the signs, the evidences, the tokens, the testimonies of that divine Luminary. How many were those pure and kindly hearts which faithfully reflected the light of that eternal Sun, and how manifold the emanations of knowledge from that Ocean of divine wisdom which encompassed all beings! In every city, all the divines and dignitaries rose to hinder and repress them, and girded up the loins of malice, of envy, and tyranny for their suppression. How great the number of those holy souls, those essences of justice, who, accused of tyranny, were put to death! And how many embodiments of purity, who showed forth naught but true knowledge and stainless deeds, suffered an agonizing death! Notwithstanding all this, each of these holy beings, up to his last moment, breathed the Name of God, and soared in the realm of submission and resignation. Such was the potency and transmuting influence which He exercised over them, that they ceased to cherish any desire but His will, and wedded their soul to His remembrance.

اکناف: گوشه و کنار
اقطار: ممالک، اطراف
کشف غطاء: پرده برداشتن از حقایق معنوی
سینه ستّین: دهه شصت
جوهر الجواهر: وصف و لقب دیگری از مظهر امرالله است که خلاصه و برگزیده عالم وجود می باشد.
رشحات: قطرات
اعزّه: عزیزان، ارجمندان
طائر: پرنده

جنس استدلال/قیاس:
استقراء تاریخی شواهد (گستره جغرافیایی آثار، تحوّل نفوس، استمرار ذکر تا دم مرگ).
استدلال از نشانه‌ها (آیات/آثار) → از کثرت آثار به علّت غیبی.

ابهام‌زدایی از مفهوم «غلبه» (نقض تلقی سیاسی؛ تبیین باطنی).
ابداکسیون/بهترین تبیین: کارآمدترین تبیین این نفوذ پدیدار در اوج قمع = قدرت الهی مظهر، نه علل نفسانی.

صورت‌بندی منطقی موجز:

P₁ پس از ظهور در شیراز (سنه ستین)، آثار نفوذ و علامت‌های امر در اقصی بلاد پدیدار شد و نفوس قدسی به تحوّل ارادی (تسلیم/رضا) رسیدند، با وجود قمع و قتل.
P₂ گسترش سریع + دوام اثر زیر فشار شدید، با انگیزه‌های دنیوی/ساخت قدرت عرفی نامتوافق است.
C پس «غلبه» در این نصّ، غلبه الهی/روحانی است: احاطه بر قلوب و تصرف در ارادات؛ این خود قرینه صدق ظهور است، نه نتیجه سلطنت ظاهری.
مواد قضایا (بر حسب صناعات): استقراء تاریخی (مقبولات/مشهورات روایی)، نشانه‌شناسی آفاقی-انفسی، حدسیات (abduction) برای تبیین علت برتر.

صورت‌بندی منطقی

P₁: اگر فردی بدون تکیه بر قدرت ظاهری، بتواند به سرعت اثر معنوی عمیق در سراسر بلاد بگذارد و پیروانی تربیت کند که در نهایت صفا، رضا، و فداکاری جان دهند، چنین فردی واجد قدرتی لاهوتی و آسمانی است.
P₂: حضرت باب در زمانی کوتاه، چنین اثر معنوی و باطنی گسترده‌ای پدید آوردند، با وجود مخالفت علما و حکام، و پیروانش در نهایت صدق، علم، و تسلیم جان فدا کردند.
C: بنابراین، حضرت باب مظهر امر الهی و دارنده قدرت لاهوتی است، نه مدعی کاذب یا مرشد بشری.

صورت شرطی:

اگر آثار وجودی یک فرد بدون ابزار مادی، در قلب‌ها و افکار مردم گسترش یابد، و پیروانش به اوج تسلیم و ایثار برسند، و اگر او مورد دشمنی همه نهادهای قدرت باشد ولی دعوتش خاموش نشود، بنابراین او از منبعی فراتر از بشریت عادی مأذون و مؤید است.

تحلیل فلسفی و الهیاتی

در این فقره، نوعی قدرت لاهوتی-باطنی توصیف می‌شود که ماهیت آن با قدرت سیاسی یا نظامی تفاوت دارد. از منظر فلسفه دین و الهیات تطبیقی، می‌توان آن را به مثابه قدرت تحقق امر مطلق در تاریخ (به زبان کانتی یا هگل‌گرایانه) دانست. «آثار غلبه و سلطنت» در اینجا به معنی قدرت تبدیل‌گرانه امر الهی در دل‌های پاک و برهم زدن نظم کهنه‌ی دینی است. ویژگی‌های این قدرت از دیدگاه این فقره: بی‌واسطه و مستقل از نهادهای بشری، فعال در سطح قلوب و ارواح، منجر به انقلاب روحانی در پیروان، پایدار در برابر سرکوب پیرونی، مرتبط با علم لدنی، نه تعلیمات اکتسابی.

بند ۲۶۴: «تصرفِ قلوب و احاطهٔ روحانی ظهور» با نمودِ همگانی صبر/رضا/وفا تحتِ عداوتِ فراگیر — به مثابهٔ نشانهٔ صدق و غلبهٔ باطنی.

"حال قدری تفکر نمائید، آیا چنین تصرف و احاطه از احدی در امکان ظاهر شده؟ و جمیع این قلوب منزه و نفوس مقدسه به کمال رضا در موارد قضا شتافتند و در مواقع شکایت، جز شکر از ایشان ظاهر نه و در موطن بلا، جز رضا از ایشان مشهود نه. و این رتبه هم معلوم است که کل اهل ارض چه مقدار غل و بغض و عداوت به این اصحاب داشتند. چنانچه اذیت و ایذاء آن طلعات قدسی معنوی را علت فوز و رستگاری و سبب فلاح و نجات ابدی می دانستند. آیا هرگز در هیچ تاریخی از عهد آدم تا حال چنین غوغائی در بلاد واقع شد و آیا چنین ضوضائی در میان عباد ظاهر گشت؟ و با این همه ایذاء و اذیت، محل لعن جمیع ناس شدند و محل ملامت جمیع عباد. و گویا صبر در عالم کون از اصطبارشان ظاهر شد و وفا در ارکان عالم از فعلشان موجود گشت."

Reflect: Who in this world is able to manifest such transcendent power, such pervading influence? All these stainless hearts and sanctified souls have, with absolute resignation, responded to the summons of His decree. Instead of complaining, they rendered thanks unto God, and amidst the darkness of their anguish they revealed naught but radiant acquiescence to His will. It is evident how relentless was the hate, and how bitter the malice and enmity entertained by all the peoples of the earth towards these companions. The persecution and pain they inflicted on these holy and spiritual beings were regarded by them as means unto salvation, prosperity, and everlasting success. Hath the world, since the days of Adam, witnessed such tumult, such violent commotion? Notwithstanding all the torture they suffered, and manifold the afflictions they endured, they became the object of universal opprobrium and execration. Methinks patience was revealed only by virtue of their fortitude, and faithfulness itself was begotten only by their deeds.

فوز: به مقصود رسیدن، نائل شدن
اصطبار: شکیبایی کردن، صبر کردن

جنس استدلال/قیاس:

برهان *إن* (از اثر به علت): اثر همزمان چندگانه — ۱) نفوذ سریع در اقطار؛ ۲) تبدل ارادی به «شکر در موطن شکایت» و «رضا در موطن بلا»؛ ۳) استمرار تا بذل جان — علت معقول ترش احاطه امر الهی است.
سیگنال پرهزینه (*costly signaling*): وفاداری بی انقطاع با هزینه اجتماعی/جسمانی سنگین، قرینه قوی صدق التزام است.
استقراء تاریخی + *abduction*: با وجود قمع و «لعن عام»، «تداوم گسترش» و «شدت التزام» به بهترین وجه با تبیین روحانی/وحيانی سازگار است، نه با انگیزه‌های عادی روان‌شناختی/منزلی.
احتراز نقادانه از مبالغه «بی سابقه»: ادعای «از عهد آدم» جنبه بلاغی دارد؛ اما حتی با معیارهای جامعه‌شناختی نهضت‌ها، شدت تصرف + همزمانی ایثار جمعی تحت قمع هماهنگ پدیده نادری است که نیازمند تبیین فراتر از سودانگاری است.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

P₁ شواهد هم‌روزگار گزارش می‌کنند که علی‌رغم «عداوت عام» و «ایذاء منظم»، در بلاد گوناگون تحول نفوس به حالت شکر/رضا/وفا تا دم مرگ رخ داد.
P₂ در نظریه کنش عقلانی و روان‌شناسی انگیزش، هزینه فزاینده معمولاً به انصراف/سازش می‌انجامد، نه به تعمیق التزام.
C بنابرین، «غلبه/قدرت/احاطه» در این بیان، غلبه روحانی بر ارادات است — قرینه‌ای قوی بر حقانیت ظهور که باید در کنار حجت آیات/آثار سنجیده شود.

مواد قضایا (به صناعات):

P₁: مقبولات/مشهورات تاریخی از گسترش سریع و وفاداری اصحاب زیر قمع.

P2: حدسیات تجربی-نظری (رفتار جمعی تحت هزینه‌های بالا).
C: Abduction (best explanation) همراه با استقراء شواهد.

صورت‌بندی منطقی

- P1. اگر پیروان یک دعوت دینی، در برابر شدیدترین عداوت‌ها و ظلم‌ها، نهایت رضا، شکر، صبر، و وفا را نشان دهند و مرگ را با عشق بپذیرند، آن دعوت نمی‌تواند کاذب یا دنیوی باشد.
- P2. پیروان حضرت باب، با وجود دشمنی همگانی و ایداء مفرط، شکر، رضا، و وفا نشان دادند، و مرگ را با رضای قلبی استقبال کردند.
- C. بنابراین، دعوت حضرت باب نمی‌تواند دنیوی یا کاذب باشد؛ بلکه دارای اصالتی روحانی و الهی است.

صورت شرطی

اگر هیچ امری جز امر الهی نمی‌تواند چنین شجاعت، رضا، و محبت بی‌قید و شرطی را در قلب پیروان ایجاد کند، و اگر دعوت حضرت باب موجب بروز چنین حالت‌هایی شد، بنابراین دعوت او متصل به امر الهی و ربانی است.

رضا و تسلیم

مقام رضا آنستکه انسان بخواسته خداوند از هر جهت راغب باشد و مسرور گردد ولی مقام تسلیم آنستکه به هیچوجه برای خود چیزی را طالب نباشد و آنچه را حق بخواهد او نیز بخواهد، به طوریکه آثار هستی و خودبینی در او به هیچوجه آشکار نباشد ولی در مقام رضا که خود را از مقام خواست حق راضی میبیند راحه خود بینی به مشام میرسد زیرا میگوید من راضی به رضای خدا هستم. اما در مقام تسلیم حتی کلمه من هم بر زبان او جاری نمیشود. حاجی ملا هادی سبزواری در شرح منظومه، تسلیم را به شرحی که گذشت به رضا ترجیح داده و دیگران سخن دیگر گفته اند اما نحضرت عبدالبهاء جل ثنائه در لوح مرحوم میرزا رضا خان قزوینی میفرمایند: ... نزد یار نازنین با وفا/ خود بود تسلیم و زان خوشتر رضا میرزا رضا خان مزبود در عریضه ای خود به حضور مبارک شرحی از گرفتاری های خود را عرض کرده بود و بالاخره این بیت مثنوی را نوشته بود که ... در کف شیر نر خوانخواه ای/ غیر تسلیم و رضا کو چاره ای

هیكل مبارك در لوح او بیت سابق الذكر را مرقوم فرمودند. (دایرة المعارف بهایی جلد نهم صفحه ۱۲۸۴)

در لوح رئیس است: " نسأل الله ان یوفقک علی حبه و رضائه ... ارض بما جرى من مُبرم القضاء وکن من الصابرين " و در مناجاتی است: " و انت تعلم یا محبوب البهاء و مقصود البهاء انه ما اراد الا حبک و رضاک. " و مقام رضا مقامی روحانی و اخلاقی است و در آثار این امر رتبه بس ارجمند دارد حتی در لوح رساله ی جواهر الاسرار بعد از مقام فناء از ماسوی و بقاء بالله ذکر شد. و از الواح شهره است: " هذا مدينة الرضا فادخلوها یا ملا الراضين..... فاعلموا ان للرضا مراتب مالا نهائية له و انا نعلمکم بما یجری من قلمی و هذا یکفیکم من ملل الاولین و الاخرین و من یرید ان یسلک سبل الرضا ینبغی له ان یکون راضیاً عن الله بارئه فیما قدر له و عما جرى من قلم علی بالحق و بکل ما ورد من هنده علی الواح قدس حفیظ و ان یکون راضیاً عن نفسه و هذا لم یکن لاحد الا بعد القطاعه عن کل من فی السموات ان کنتم من العارفين لأن الانسان لو ترتکب فی نفسه اقل من ذر من الفحشاء لن یرضی عن نفسه و هذا ما اشهد ناکم بالحق لتکونن من الراضين و بان یرتقی الی مقام یکون الشهد و السّم عنده سواء.... لأن رضاء العبد عن بارئه لن یثبت الا برضائه عن احباء الله " الخ (اسرار الاثار، جلد چهارم، صفحه ۱۵)

قضا

قضا اصلاً به معنی حکم و به معنی اداء است و در اصطلاح علم کلام متبادر در حکم و امضای اشیاء و امور در عالم علم الهی قبل از تحقق آنها گردید و در نام قدر ذکر است و در شرح هاء است: " و کفی فی ذکر فضلهم (ائمہ اهل البيت) ما طلع من ناحية المقدسة الى عثمان بن محمد السمري فی زیارة آل الله حیث قال بنفسه عز ذکره القضاء المثبت ما استأثرت بمشیتکم " و در کتاب اقدس است: " هذا هو القضاء المثبت " . (اسرار الاثار، جلد چهارم، صفحه ۵۰۳)

هر کدام از قضا و قدر، به علمی و عینی تقسیم می‌شود. قضای علمی عبارت است از علم الهی که منشأ ضرورت و حتمیت اشیاء و قضای عینی، همان ضرورت و حتمیت شیاء از جهت استناد به واجب الوجود است. همچنین، قدر علمی، علمی است که منشأ حدود و اندازه اشیاء است و قدر عینی همان تعیین وجود و اندازه اشیاء است از این جهت که به واجب

الوجود منتسب می‌شوند. به اعتبار جهات دیگر، تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز در مورد قضا و قدر مطرح شده است، از جمله مهم‌ترین این تقسیم‌بندی‌ها، تقسیم قضا و قدر به قضا و قدر تکوینی و تشریعی است. حکما و فلاسفه اسلامی قضای الهی را به گونه‌ای خاص تفسیر می‌کنند. آنها: اولاً قضای الهی را فعل الهی می‌دانند؛ ثانیاً آن را عبارت از نوعی وجود علمی اشیاء در مرتبه‌ای از مراتب وجود می‌دانند؛ و ثالثاً آن را عام و شامل همه چیز می‌دانند. ایشان، معمولاً در تعریف «قضای الهی» می‌گویند: القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي و مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع. یعنی: قضای عبارت است از وجود همه اشیاء به نحو بسیط در عالم عقل. (مطهری، مجموعه آثار، ص ۱۰۶۸)

عالم کون: کنایه از دنیای فانی و عالم سفلی است. و از آن جهت عالم کون و فساد گویند که در معرض خلع و لبس صور است. در واژگان عرفانی، اصطلاح «کون» تنها در حیطه‌های تعینی و آن هم منحصرأ در تعینات خلقی به کار رفته است. عرفا همه آنچه را که به قول «کُنْ» تحقق می‌یابد، «کون» می‌گویند، بنابراین همه ماسوای حق تعالی در تعبیر عرفا «کون» است، اما ذات حق و تعین اول و ثانی که ماسوای حق، محسوب نمی‌شوند، «کون» نمی‌باشند. از همین رو واژه «کون» در مقایسه با اصطلاح اول فلسفی اعم است و همه مراتب تعین‌های خلقی اعم از ماده و مثال و عقل را شامل می‌شود، ولی در مقایسه با اصطلاح دوم فلسفی اخص آن است و شامل واجب‌الوجود نمی‌شود. محقق قیصری در این رابطه و با اشاره به اصطلاح دوم فلسفی، می‌گوید: "الکون فی اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن وجود العالم من حیث هو عالم لا من حیث أنه حق وان كان مرادفاً للوجود المطلق عند اهل النظر."

بند ۲۶۵: «اعراض/سب/لعن عام به مثابه حجّت معکوسِ صدق»؛ تحقیقِ پیش‌گوییِ مخالفتِ فراگیر به عنوان قرینه وقوع امر

"باری، در جمیع این وقایع حادثه و حکایات وارده تفکر فرمائید تا بر عظمت امر و بزرگی آن مطلع گردید تا به عنایت رحمان، روح اطمینان در وجود دمیده شود و بر سریر ایقان مستریح و جالس شوید. خدای واحد شاهد است که اگر فی الجمله تفکر نمائید علاوه بر همه این مطالب مقررّه و دلائل مذکوره، همین ردّ و سبّ و لعن اهل ارض بر این فوارس میدان تسلیم و انقطاع اعظم دلیل و اکبر حجّت بر حقیقت ایشان است. و در هر آن که تفکر در اعتراضات جمیع مردم از علماء و فضلاء و جهّال فرمائی در این امر محکم تر و راسخ تر و ثابت تر می شوی. زیرا که جمیع آنچه واقع شده، از قبل معادن علم لدنی و مواقع احکام ازلی خبر داده‌اند."

Do thou ponder these momentous happenings in thy heart, so that thou mayest apprehend the greatness of this Revelation, and perceive its stupendous glory. Then shall the spirit of faith, through the grace of the Merciful, be breathed into thy being, and thou shalt be established and abide upon the seat of certitude. The one God is My witness! Wert thou to ponder a while, thou wilt recognize that, apart from all these established truths and above-mentioned evidences, the repudiation, cursing, and execration, pronounced by the people of the earth, are in themselves the mightiest proof and the surest testimony of the truth of these heroes of the field of resignation and detachment. Whenever thou dost meditate upon the cavils uttered by all the people, be they divines, learned or ignorant, the firmer and the more steadfast wilt thou grow in the Faith. For whatsoever hath come to pass hath been prophesied by them who are the Mines of divine knowledge, and Recipients of God's eternal law.

فوارس: سوارکاران

جنس استدلال/قیاس:

برهان إنّ (از اثر به علت): اثر عینی = عداوت و لعن همگانی علما/فضلاء/عامّه؛ علت معقول = غلبه و احاطه امر الهی که طبع نفوس متعصب را به مقاومت می‌کشد.

استشهاد نقلی (تحقیق نبوه): مخالفت منظم و استهزاء، در نصوص و حیاتی پیشاپیش خبر داده شده است؛ وقوع خارجی ⇒ تطابق علامت با متن.

استقراء تاریخی + abduction (best explanation): در تاریخ مظاهر، «شدّت اعتراض ⇒ رسوخ بیشتر اصحاب»

الگوی تکرارشونده است؛ بهترین تبیین هم‌زمانی «اعتراض عام + ثبات/ایقان» = صدق امر، نه بطلان.

قیاس خلف (استبعادی): اگر امر مجعول بود، تداوم دشمنی فراگیر همراه با افزایش استقامت اصحاب و «تطابق دقیق با پیش‌گویی‌ها» بعیدالتصور بود.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

P1 متون و حیاتی پیش‌بینی کرده‌اند که هر نبی/مظهر با دشمنی و استهزاء فراگیر روبه‌رو می‌شود: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا...» (Q 6:112)، «ما يَأْتِيهِمْ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (Q 43:7).

P2 در این ظهور، سبّ و لعن عام و اعتراضات طبقات گوناگون دقیقاً واقع شده است (مطابق گزارش تاریخی و متن).

P3 تحقیق پیش‌گویی خاص و رسوخ افزاینده اصحاب علی‌رغم فشار، احتمال صدق دعوی را به‌طور شواهدی بالا می‌برد (به‌بیان بیزی: داده‌ها با فرض صدق بسیار متوافق‌تر از فرض جعل است).

C بنابراین، همین «ردّ و سبّ و لعن عام» خود حجّت بزرگ و «علامت تحقیق امر» است؛ و تأمل در اعتراضات، به‌سبب توافق با الگوی و حیاتی پیش‌گویی‌شده، ایقان را محکم‌تر می‌سازد.

مواد قضایا (صناعات):

P1 = نقلیات قطعی (قرآن: استهزاء/عداوت لازمه بعثت).

P2 = مقبولات/مشهورات تاریخی + نقل مؤسس (بیان وقوع عام مخالفت).

C = ابداکسیون/برهان إنّ (قرینه‌محور، تکمیلی حجّت آیات).

صورت‌بندی منطقی

- P1. اگر ردّ، لعن، و انکار عمومی اهل زمین در برابر دعوتی رخ دهد، ولی آن دعوت پیشاپیش به‌طور صریح و مشروح از چنین واکنش‌هایی خبر داده باشد،
- P2. و اگر این پیشگویی‌ها از طریق منابعی با ادعای علم لدنی و احکام ازلی انجام شده باشد،
- C. آنگاه چنین انکار عمومی، خود به مثابه تأییدی بر حقانیت آن دعوت تلقی می‌شود، چراکه وقوع آن در چهارچوب پیش‌گویی‌های آن پیام‌آور معنا می‌گیرد.

صورت شرطی

اگر سبّ، لعن، و اعتراض همه‌جانبه، پیشاپیش در کلمات صاحب امر پیش‌بینی شده باشد، و اگر این اعتراضات واقع شوند درست مطابق پیش‌گویی، آنگاه این اعتراضات نه تنها دلیل ردّ نیستند، بلکه خود دلیل بر صدق آن دعوت‌اند.

علم لدنی

کلمه «لندن» در زبان عربی به معنای «نزد» است و یاء آن یای نسبت است. مقصود از علم لدنی علمی است که بدون وسایط و ابزار مادی و عادی از خداوند متعال دریافت می‌شود. يُسْتَعْمَلُ الْعِلْمُ اللَّدْنِيّ أَوِ الْعِلْمُ الْبَاطِنُ بِمَعْنَى الْعِلْمِ الْخَاصِّ الَّذِي يُدْعَى أَنَّهُ يُتَلَقَّى مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى، وَيُدْعَى أَنَّ بَعْضَ الشُّيُوخِ يَتَلَقَّوْنَ مِثْلَ هَذَا الْعِلْمِ، وَهَذَا الْإِدْعَاءُ هُوَ الَّذِي يَحْمِلُ النَّاسَ عَلَى تَقْدِيرِهِمْ.

برهان از انکار خلق: تحلیل فلسفی-الهیاتی در پرتو هرمنوتیک تاریخی و پدیدارشناسی حقیقت

در فقره‌ای که مورد بحث است، حضرت بهاء‌الله نوعی استدلال کانونی مطرح می‌کند که می‌توان آن را برهان از انکار خلق نامید. بر اساس این برهان، مخالفت علما، فصحا و عوام با پیام‌آور الهی، نه تنها دلیلی بر بطلان او نیست، بلکه خود مؤید و شاهدی قوی بر صدق دعوی اوست: «همین ردّ و سبّ و لعن اهل ارض بر این فواریس میدان تسلیم و انقطاع، اعظم دلیل و اکبر حجت بر حقیقت ایشان است.»

این استدلال که از سنت‌های باطنی اسلامی و شیعی ریشه می‌گیرد، تنها یک حکم روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی نیست، بلکه دلالتی فلسفی بر ساختار آشکارگی حقیقت و مناسبات آن با تاریخ و قدرت دارد. برای فهم فلسفی این برهان، باید سه محور را تفکیک و تحلیل کرد:

در این برهان، نوعی وارونگی (inversion) در نسبت میان «پذیرش اجتماعی» و «حقیقت الهی» مفروض است. بهاء‌الله بر آن است که حقیقت الهی، در لحظه‌ی ظهور خود، نه با پذیرش همگانی، بلکه با طرد عمومی و انکار شدید مواجه می‌شود. این انکار عمومی، در منطق ظاهری، باید نشانه‌ی بطلان باشد؛ اما در منطق باطنی، خود دلیل صدق است. این وارونگی را می‌توان از منظر فلسفه‌ی هایدگر در نسبت با مفهوم حقیقت به مثابه گشودگی (aletheia) فهم کرد. در تفکر هایدگر، حقیقت ذاتاً رخدادی پدیدارشناختی است که در فرایند «پنهان‌زدایی» (Unverborgenheit) ظاهر می‌شود؛ اما این گشودگی، همواره با نوعی پوشیدگی ذاتی (Verborgenheit) همراه است. یعنی، حقیقت در لحظه‌ی ظهور خود، همزمان پنهان نیز هست و از این رو، نخست با انکار مواجه می‌شود.

در این دستگاه فکری، انکار عمومی حقیقت، صرفاً امری عرضی یا تصادفی نیست، بلکه بخشی از ساختار وجودی خود آشکارگی حقیقت است. حقیقت، همواره خود را در برابر افق تاریخی‌ای می‌گشاید که مهبای درک آن نیست؛ بنابراین، انکار اولیه حقیقت، شرط و نشانه‌ی اصالت آن است.

تحلیل دیگر را می‌توان در چارچوب تحلیل‌های میشل فوکو از نسبت قدرت، گفتمان و حقیقت سامان داد. در آثار متأخر فوکو، به‌ویژه در دوره‌ی «حقیقت-قدرت»، او نشان می‌دهد که هر نظام دانایی (épistémè) تابع ساختارهای قدرت است و حقیقت، محصول نظام‌های گفتمانی خاصی است که نهادهای قدرت آن را پشتیبانی می‌کنند.

از این منظر، ظهور حقیقتی جدید. که ساختارهای دانایی و ایمان سنتی را بر هم می‌زند. الزاماً با مقاومت، سرکوب و انکار مواجه می‌شود؛ زیرا این حقیقت، بیرون از چارچوب «گفتمان مسلط» (dominant discourse) ایستاده است. بهاء‌الله،

وقتی از «علماء»، «فضلاء» و «جهال» در یک سیاق واحد سخن می‌گویند، در واقع به ساختار جامعه‌ای اشاره می‌کند که در آن، نهادهای رسمی دانش و قدرت، هم‌صدا در برابر ظهور الهی مقاومت می‌کنند. در این‌جا، انکار حقیقت، نه یک اشتباه فردی، بلکه سازوکار یک مقاومت گفتمانی است؛ بدین معنا که حقیقت در بطن جامعه‌ی قدرت‌محور، تنها با مواجهه و انکار می‌تواند راه خود را باز کند. از این منظر، انکار، خود رخداد سیاسی حقیقت است.

در فراز پایانی، بهاء‌الله تأکید می‌ورزد که تمامی این وقایع و انکارها، از پیش در کلمات «معادن علم لدنی و مواقع احکام ازلی» آمده است. این تعبیر، نه صرفاً یک پیش‌گویی تاریخی، بلکه نمایانگر نگاهی عمیق به ساختار تأویلی تاریخ است. در این دیدگاه، تاریخ عرصه‌ی اتفاقات تصادفی نیست، بلکه میدانی است که در آن، معنا از خلال کلام وحیانی ساخته می‌شود. ظهورات الهی، نه تنها تحولاتی بیرونی‌اند، بلکه «معماران معنای تاریخ»‌اند. آنان با گفتار و ظهور خویش، افق تأویلی‌ای می‌سازند که وقایع آینده تنها در پرتو آن قابل فهم‌اند. این فهم از تاریخ، با هرمنوتیک فلسفی، به‌ویژه در تبار گدامری و ریکوری آن، سازگار است: در آن، حضور کلام قدسی پیشاپیش افق تفسیر را تعیین می‌کند، و وقایع تاریخی در درون آن معنا می‌گیرند.

بنابراین، «برهان از انکار خلق» صرفاً یک واکنش دفاعی در برابر رد پیام‌آوران نیست، بلکه بیانگر یک ساختار فلسفی در ظهور حقیقت است:

حقیقت، به‌علت ناسازگاری ذاتی‌اش با قدرت و عرف، همواره ابتدا انکار می‌شود (پدیدارشناسی هایدگری). این انکار، محصول مقاومت گفتمان‌های تثبیت‌شده در برابر قدرت تحول‌آفرین حقیقت است (نقد گفتمانی فوکو). و در نهایت، تاریخ، نه خطی بی‌معنا، بلکه روایتی تأویلی است که در پرتو کلام وحی معنا می‌یابد (هرمنوتیک تاریخی). این تحلیل نشان می‌دهد که برای فهم ظهورات الهی، باید از سطح ظاهری وقایع عبور کرد و در افق تأویلی‌ای که کلام قدسی می‌گشاید، به بازشناسی حقیقت پرداخت. در این افق است که انکار، خود به یک نشانه‌ی صدق تبدیل می‌شود.

بند ۲۶۶: توجیه روش‌مند ذکر احادیث به مثابه «تثبیت نفوس متزلزل» و «اتمام حجّت عام»، با پذیرش کفایت ادله پیشین در مقام برهان

"اگر چه این بنده اراده ذکر احادیث قبل را نداشتم و لیکن نظر به محبت آن جناب چند روایتی که مناسب این مقام است ذکر می نمایم. با اینکه فی الحقیقه احتیاج نیست زیرا که آنچه ذکر شده جمیع ارض و من علیها را کافی است. و فی الحقیقه جمیع کتب و اسرار آن در این مختصر ذکر شده به قسمی که اگر کسی قدری تأمل نماید جمیع اسرار کلمات الهی و امور ظاهره از آن سلطان حقیقی را از آنچه ذکر شده ادراک می نماید. و لیکن چون همه ناس بر یک شأن و یک مقام نیستند لهذا چند حدیثی ذکر می نمایم تا سبب استقامت انفس متزلزله شود و اطمینان عقول مضطربه گردد و همچنین حجّت الهی بر اعالی و ادانی عباد تام و کامل گردد."

Although we did not intend to make mention of the traditions of a bygone age, yet, because of Our love for thee, We will cite a few which are applicable to Our argument. We do not feel their necessity, however, inasmuch as the things we have already mentioned suffice the world and all that is therein. In fact, all the Scriptures and the mysteries thereof are condensed into this brief account. So much so, that were a person to ponder it a while in his heart, he would discover from all that hath been said the mysteries of the Words of God, and would apprehend the meaning of whatever hath been manifested by that ideal King. As the people differ in their understanding and station, we will accordingly make mention of a few traditions, that these may impart constancy to the wavering soul, and tranquillity to the troubled mind. Thereby, will the testimony of God unto the people, both high and low, be complete and perfect.

جنس استدلال/قیاس:

تمهید روشی (مخاطب محور): برهان به خودی خود کافی است، اما برای طیفی از مخاطبان، نقلیات مقبول کارکرد اقناعی/تثبیتی دارند.

قیاس غایی (teleological): ذکر حدیث $\Rightarrow$ استقامت/اطمینان/اتمام حجّت. جدل با مقبولات/مشهورات: اتکا به موادی که نزد مخاطب مُرتَضی است تا نتیجه واحد حاصل شود.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

- P₁) ادله پیش گفته برای اثبات امر کافی است (دعوی کفایت برهانی).
- P₂) مخاطبان مراتب ادراک متفاوت دارند و بخشی، به روایات اعتماد می کنند.
- P₃) افزودن احادیث، برای آن گروه‌ها موجب تثبیت نفس و اتمام حجّت عام است.
- C) بنابراین، هرچند از حیث برهان بی‌نیازیم، ذکر روایات مجاز و مطلوب است برای تحصیل غایت تربیتی-اقناعی متن (استقامت و ایقان).

مواد قضایا (بر وفق صناعات):

- P₁: مسلمات بیانی/اولیات ادعایی در متن.
- P₂: مقبولات/مشهورات (اعتبار حدیث نزد مخاطب).
- P₃: حدسیات عملی-روان‌شناختی درباره اثر نقلیات بر اطمینان.
- کلّ قیاس: جدلی-غایی با تکیه بر «مقبولات» برای تعمیم حجّت.

صورت‌بندی منطقی صوری

- P₁. آنچه تاکنون از معارف و اسرار در این لوح ذکر شده، از حیث کفایت، برای همه اهل زمین بسنده و کامل است.
- P₂. با این حال، چون نفوس انسانی بر یک مقام و شأن نیستند و برخی در مراتب پایین‌تری از فهم و استقامت‌اند، نیاز به تأییدات مضاعف دارند.
- P₃. ذکر احادیث و روایات معتبر می‌تواند برای این گروه، موجب اطمینان قلبی، استقامت فکری، و رفع اضطراب باشد.

C. بنابراین، از باب رحمت و اتمام حجت الهی، روایاتی مناسب مقام بیان می‌شود، نه از باب نیاز استدلالی، بلکه برای تقویت نفوس ناتوان و تکمیل برهان بر همه طبقات بشر.

ساختار شرطی

اگر نفوس انسانی در مراتب گوناگون از فهم و استقامت قرار دارند، آنگاه تعلیمات الهی باید به زبان‌های مختلف و در سطوح مختلف بیان شود، تا حجت بر همه تام و کامل گردد، چه دانا و چه نادان.

تحلیل فلسفی-عرفانی-الهیاتی

این بخش از بیان، ناظر به یکی از اصول بنیادین هرمنوتیک باطنی در وحی است: وحدت کلام و تنوع مخاطب. حضرت بهاءالله تصریح می‌فرمایند که در همین لوح مختصر، جمیع اسرار کلمات الهی و اصول معارف، نه فقط موجود، بلکه به گونه‌ای نازل شده که هر کس با تأمل می‌تواند بدان دست یابد. این ادعا با تلقی عرفانی و تأویلی از وحی سازگار است: وحی مانند دُر فشرده‌ای است که ظرفیت انفکاک‌پذیری و گشودگی باطنی دارد. با این حال، به جهت رعایت تنوع سطوح ادراکی مخاطبان، حضرت بهاءالله اذعان می‌فرمایند که برخی نفوس—به‌ویژه «انفس متزلزله» و «عقول مضطربه»—در مواجهه با بیانات مستقیم، ممکن است به دلیل محدودیت فکری یا پیش‌داوری‌های ذهنی دچار تزلزل شوند. بنابراین، ایشان از باب رحمت تشریعی و به قصد اقامه‌ی حجت، احادیثی از منابع پیشین را به میان می‌آورند تا پیوند ظاهر و باطن وحی را برای این گروه برقرار سازند. این عمل، مشابه استدلال نقلی در کنار برهان عقلی و شهود عرفانی است. وحی الهی در سطحی با نخبگان عرفانی و اهل شهود سخن می‌گوید، اما در سطحی دیگر با عموم مردم، از طریق حجیت متون مقدس پیشین و تأویل آن‌ها. عبارت «تا سبب استقامت انفس متزلزله شود و اطمینان عقول مضطربه گردد» نشان‌دهنده‌ی ارزش آنتروپوداگوژیک (انسان-آموزانه) وحی در نظام فکری حضرت بهاءالله است: وحی برای انسان است، نه انسان برای وحی. بنابراین، سطح بیان به اقتضای حال مخاطب تنوع می‌یابد، اما حقیقت باطنی یکی است. عبارت نهایی: «و همچنین حجت الهی بر اعالی و ادانی عباد تام و کامل گردد» ناظر است به اصل إتمام الحجة در الهیات شیعی و بابی، که حضرت بهاءالله آن را در سطحی عرفانی-عقلانی گسترش می‌دهند: هیچ‌کس از امکان هدایت محروم نیست، زیرا حجت، به شیوه‌ای متناسب با فهم او عرضه شده است—خواه در قالب تأویل، خواه در قالب روایت.

بند ۲۶۷: «لَعْنِ عَمُومِي رَايَةَ حَقٍّ» به مثابه علامت ظهوری که قواعد و عادات رسوب کرده را نسخ می کند؛ پیوند حدیث «إِذَا ظَهَرَتْ رَايَةُ الْحَقِّ...» با «يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ»

"از جمله احادیث این است که می فرماید: "إِذَا ظَهَرَتْ رَايَةُ الْحَقِّ لَعْنَهَا أَهْلُ الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ." حال باید قدری از صهبای انقطاع نوشید و بر رفرق امتناع مقرر گزید و "تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةٍ سَبْعِينَ سَنَةً." را منظور داشت که آخر سبب این امر شنیع چه می شود که جمیع مردم با اظهار حب و طلب حق، بعد از ظهور، اهل حق را لعن نمایند، چنانچه مستفاد از حدیث می شود. و این واضح است که سبب، نسخ قواعد و رسوم و عادات و آداب است که همه ناس به آن محدود گشته اند. و إلا اگر جمال رحمان بر همان رسوم و آداب حرکت نماید و تصدیق کند مردم را در آنچه به آن مشغولند، دیگر چرا این همه اختلاف و فساد در ملک ظاهر می شود. و مصدق و مثبت این حدیث شریف، قوله تعالی: "يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ.""

Among them is the tradition, "And when the Standard of Truth is made manifest, the people of both the East and the West curse it." The wine of renunciation must needs be quaffed, the lofty heights of detachment must needs be attained, and the meditation referred to in the words "One hour's reflection is preferable to seventy years of pious worship" must needs be observed, so that the secret of the wretched behavior of the people might be discovered, those people who, despite the love and yearning for truth which they profess, curse the followers of Truth when once He hath been made manifest. To this truth the above-mentioned tradition beareth witness. It is evident that the reason for such behavior is none other than the annulment of those rules, customs, habits, and ceremonials to which they have been subjected. Otherwise, were the Beauty of the Merciful to comply with those same rules and customs which are current amongst the people, and were He to sanction their observances, such conflict and mischief would in no wise be made manifest in the world. This exalted tradition is attested and substantiated by these words which He hath revealed: "The day when the Summoner shall summon to a stern business."

جنس استدلال/قیاس:

تمهید روشی مخاطب محور (جدلی بر مقبولات مخاطب).
قیاس غایی: ذکر حدیث ⇒ استقامت/اطمینان/اتمام حجت.
استفاده از مواد «مقبولات/مشهورات» برای تقویت برهان کافی.

صورت بندی منطقی (موجز):

- (P₁) ادله پیش گفته برای اثبات امر کافی است.
(P₂) مخاطبان مراتب ادراک و منابع اعتماد متفاوت دارند (گروهی به روایت تکیه می کنند).
(P₃) افزودن احادیث، برای آن طیف موجب تثبیت نفس و اتمام حجت می شود.
(C) هرچند از حیث برهان بی نیازیم، ذکر احادیث به عنوان ابزار اقناعی-تربیتی موجه و مطلوب است.

مواد قضایا (به صناعات):

- P₁: مسلمات بیانی/اولیات درون متنی.
P₂: مقبولات/مشهورات سامع.
P₃: حدسیات عملی-روان شناختی درباره کارکرد نقلیات.

صورت بندی منطقی

- P₁. اگر پرچم حق در هنگام ظهور، چنان که در حدیث آمده، موجب لعن اهل شرق و غرب گردد،
P₂. و اگر سبب این لعن نسخ عادات و رسوم تثبیت شده ی مردم است،

C. پس این لعن عمومی، دلالت دارد بر اصالت و تمایز دعوت حق، چراکه همین مخالفت نتیجه‌ی گسست آن از وضع موجود است و از پیش پیش‌بینی شده.

صورت شرطی

اگر دعوت الهی به گونه‌ای باشد که عادات و رسوم رایج را نسخ کند، و اگر همین گسست موجب شود که همه‌ی مردم جهان آن را لعن کنند (چنان که در حدیث آمده)، آنگاه لعن و مخالفت همگانی، خود دلیل صدق آن است، نه نشانه‌ی بطلانش.

"إِذَا ظَهَرَتْ رَايَةُ الْحَقِّ لَعْنَهَا أَهْلُ الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ."

چنانچه پرچم حق آشکار شود مردم شرق و غرب جهان آن را لعنت کنند و با او معرضه و مخالفت بر می‌خیزند. حدیث از امام صادق علیه السلام است که در بحال الانوار جلد پنجاه و دوم صفحه سیصد و شصت و سوم به این شکل آمده است: "علي بن أحمد، عن عبيدالله بن موسى العلوي، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن سنان، عن قتيبة الاعشى، عن أبان بن تغلب قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا ظهرت راية الحق لعنها أهل الشرق والغرب، أتدري لم ذلك؟ قلت: لا، قال: للذي يلقي الناس من أهل بيته قبل خروجه." جناب اشراق خاوری سند این حدیث را در همان بحار جلد سیزدهم باب سیرت و اخلاق قائم زده اند و تغییر مجلدات به علت تفاوت در نسخ است. پ.ن: در بعضی از متون فقهی و حدیث لقب أبا عبدالله را علاوه بر امام حسین به امام صادق نیز داده اند.

این حدیث، بر واقعیتی پارادوکسیکال در ساختار ظهور حق دلالت می‌کند: با آنکه پرچم حق نشانه‌ی هدایت است، ولی همه‌ی مردم، حتی کسانی که در ظاهر طالب هدایت‌اند، به مخالفت و لعن آن می‌پردازند. این مسئله را از منظر فلسفی می‌توان چنین فهمید: ظهور حق، چون مبتنی بر قطع وابستگی به رسوم بشری است، در تعارض ذاتی با وجدان تاریخی جوامع شکل‌یافته قرار می‌گیرد. از این رو، مخالفت مردمان نه از روی جهل صرف، بلکه از تعلق به ساختارهای عادت‌یافته است.

"تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةٍ سَبْعِينَ سَنَةً." یک ساعت فکر کردن بهتر از هفتاد سال عبادت کردن است. حدیث منسوب به حضرت رسول اکرم است که در بحارالانوار، جلد شصت و هشتم، صفحه ۳۲۷ آمده است.

"يَوْمٌ يَدْعُ الدَّاعَ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ." سوره قمر آیه ششم: روزی که دعوت کننده بر امری دهشتناک دعوت میکند. کل آیه به این شکل است "فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمٌ يَدْعُ الدَّاعَ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ"

حضرت بهاءالله ریشه‌ی مخالفت را در نسخ آداب و رسوم می‌بیند. این نکته برخلاف ظاهر روان‌شناختی‌اش، بُعدی وجودشناختی دارد: حق به مثابه وحی الهی، متکی بر «امر جدید» است؛ امری که بافتار موجود (رسوم و آداب) را دگرگون می‌سازد. اینجا یکی از مهم‌ترین مفاهیم نهفته در کلام قلم اعلی همان مفهوم امتحان در باطن شریعت است: دعوت حق اگر با تأیید رسوم گذشته بیاید، امتحانی پدید نمی‌آید، اما چون رسوم را نسخ می‌کند، به‌طور ضروری موجب رد و لعن می‌شود.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در خصوص این آیه مینویسد: "انکار، ضد عرفان است، و برای اظهار این که من فلانی را نمی‌شناسم، هم گفته می‌شود: (انکرت فلانا)، و هم گفته می‌شود: (نکرت فلانا)، و اصل معنای این کلمه این است که چیزی وارد بر قلب شود که قلب تصورش را نکرده باشد، و این خود نوعی جهل است، و در قرآن کریم آمده: (فلما رای ایدیهیم لا تصل الیه نکرهم - وقتی دید دستشان به غذا نمی‌رسد ناشناس تشخیصشان داد). و نیز می‌گوید: کلمه (نکر) هم به معنای زیرکی است و هم به معنای امری دشوار است، که اذهان آن را نمی‌شناسد. گفتار در بیان حال مکذبین در برابر حکمت بالغه‌ای که به ایشان القاء می‌شود، و مواعظی که به عنوان انذار گوشزدشان می‌گردد در جمله (فتول عنهم) تمام می‌شود، و از جمله (یوم یدع الداع) مجدداً به قسمتی دیگر از آن مواعظی که قبلاً داشت پرداخته حال و وضع مکذبین در قیامت و حال و روز امت‌های مکذب گذشته را در لحن عتاب و توبیخ شدید ذکر می‌کند، در لحنی که دل‌ها را برای تنبه تکان می‌دهد، و دیگر عذری برای اعراض اعراض کنندگان باقی نمی‌گذارد. پس بنابر این جمله (یوم یدع الداع...) کلامی است جدای از ما قبل خود، کلامی است که می‌خواهد دوباره آن مواعظی را که قبلاً ذکر کرده بود در مقام جواب از سوالی تقدیری از سر گیرد، گویا بعد از آنکه فرمود: (فتول عنهم) شخصی پرسیده: خوب وقتی پیامبر از

ایشان روی بگردانید مال کار آنان چه بود؟ فرمود: (یوم یدع...)، یعنی حال عاقبت دنیایشان را که گفتیم که همان حال امثال آنان از قوم نوح و عاد و ثمود و دیگران بود، چون اینها بهتر از آنها نیستند، و اما حال آخرتشان در روزی که دعوت کننده دعوت می کند... و بنابر این ظرف در جمله (یوم یدع) متعلق است به جمله ای که به زودی می آید، و می فرماید: (یخرجون) و معنایش این است که: روزی که دعوت کننده به چیزی ندیده و نشناخته دعوت می کند، همه از قبرها خارج می شوند... و ممکن هم هست متعلق به جمله ای تقدیری باشد، و تقدیر کلام (اذکر یوم یدع الداعی - بیاد آر روزی را که دعوت کننده دعوت می کند) و حاصل کلام این باشد که بیاد آر آن روز را و حال ایشان را در آن داد. و این آیه در معنای آیه شریفه (هل ينظرون الا الساعة ان تأتيهم) و آیه شریفه (فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ) می باشد."

بند ۲۶۸: انقطاع تام از تعلقات و رسوم مألوف به مثابه شرط ادراک «امر بدیع»، و نقد تمسک به روایات غیرمحکم برای نفی شریعت جدید علی‌رغم ظهور علائم و نصوص قرآنی

"باری، چون منادی احدیّه از ورای حجابات قدسیّه مردم را به انقطاع تمام می خواند از آنچه که در دست دارند، و این ندای الهی چون مخالف هوی است لهذا این همه افتتان و امتحان رو می دهد. و حال مردم را ملاحظه نما که هیچ ذکر این احادیث محکمه را که جمیع ظاهر شده نمی نمایند و لکن آن احادیثی که صحت و سقم آن معلوم نیست تمسک به آنها جستند که چرا ظاهر نشد. و حال آنکه آنچه را هم که تعقل ننموده اند ظاهر شد و باهر گشت. و آثار و علامات حقّ به مثل شمس در وسط سماء لائح، مع ذلک عباد در تیه جهل و نادانی سرگردان مانده اند. با اینکه چقدر از آیات فرقانیّه و روایات محققه که جمیع دالّ است بر شرع و حکم جدید و امر بدیع، باز منتظرند که طلعت موعود بر شریعت فرقان حکم فرماید چنانچه یهود و نصاری همین حرف را می گویند."

The divine call of the celestial Herald from beyond the Veil of Glory, summoning mankind to renounce utterly all the things to which they cleave, is repugnant to their desire; and this is the cause of the bitter trials and violent commotions which have occurred. Consider the way of the people. They ignore these well-founded traditions, all of which have been fulfilled, and cling unto those of doubtful validity, and ask why these have not been fulfilled. And yet, those things which to them were inconceivable have been made manifest. The signs and tokens of the Truth shine even as the midday sun, and yet the people are wandering, aimlessly and perplexedly, in the wilderness of ignorance and folly. Notwithstanding all the verses of the Qur'án, and the recognized traditions, which are all indicative of a new Faith, a new Law, and a new Revelation, this generation still waiteth in expectation of beholding the promised One who should uphold the Law of the Muhammadan Dispensation. The Jews and the Christians in like manner uphold the same contention.

تیه: گم و سرگردان، خیره شدن، گمراه شدن
جنس استدلال/قیاس:

نقلی تحکیمی (اّتکا به نصوص قرآنی درباره ابتلاء، تکثّر شرایع و نسخ).
قیاس علی-شرطی: «مخالفت دعوت حق با هوی ⇒ وقوع فتنه/امتحان و اعراض عام».
جدلی با «مقبولات/مشهورات» (روایات مشکوک السند در برابر نصّ قطعی).
قیاس خلف ضمنی: التزام به بقای ابدی شریعت سابق با نصوص ناسخ/متمیز متناقض است؛ پس التزام مردود.

صورت‌بندی منطقی (موجز):

P₁ دعوت حق مردم را به «انقطاع تمام» از مألوفات و تمتّعات می خواند و بالطبع با هویت تعارض دارد؛ هر ظهور حق ابتلاء و امتحان می آورد (عنکبوت ۲-۳).

P₂ قرآن صریحاً تکثّر شرایع/مناهج را در امم می پذیرد و امکان «محو و اثبات/نسخ» را اعلام می کند (مائده ۴۸؛ رعد ۳۹؛ بقره ۱۰۶).

P₃ سنّت تاریخی رسالت‌ها، اعراض و استهزاء عامّه را نیز پیش‌بینی می کند (یس ۳۰).

P₄ با وجود «آثار و علامات ظاهر» (آیات/دلائل روشن)، تمسک به اخبار غیرمحکم برای نفی شرع جدید، از نظر روش‌شناسی حجّیت ندارد؛ نصّ قطعی مقدّم است.

C بنابرین، اصرار بر این که «طلعت موعود باید عین شریعت فرقان را اعمال کند» برخلاف نصوص قرآنی دالّ بر تکثّر شرایع و امکان نسخ است؛ ریشه‌اش هوی و عادت است نه برهان. معیار، «آیات و آثار ظهور» است، نه روایات سست.

موادّ قضایا:

P₁ و P₃: نقلیات قطعی (قرآن) توأم با «حدسیّات» روان‌شناختی دینی (اثر هوی در اعراض).

P₂: نقلی قطعی (قرآن؛ ناسخ/محمّو و شرعّه و منهاجاً).

P4: اصولِ اصول‌فقه/منطقی استدلال (تقدیم نصّ قطعی بر ظنّیات)، جنس «مقبولاتِ عقلایی» در روش‌شناسی دینی.

صورتبندی قیاس منطقی

- P1. منادی احدیه (یعنی مظهر الهی) از ورای حجابات قدسیه، مردم را به انقطاع کامل از آنچه در دست دارند فرا می‌خواند.
- P2. این دعوت چون مخالف هوی و عادات مألوف نفوس است، موجب افتتان و امتحان می‌گردد.
- P3. مردم از احادیث معتبر و تحقیق‌یافته غفلت می‌ورزند و به احادیثی که صحت و سقم آنها معلوم نیست تمسک می‌جویند.
- P4. آنچه ظاهر شده، همان است که پیش‌تر تعقل نمی‌کردند، و با وجود روشنی آن چون شمس، مردمان در جهل و سرگردانی‌اند.
- P5. آیات قرآنی و روایات معتبر به روشنی بر حکم جدید و امر بدیع دلالت دارند.
- P6. با این حال، مردم همچون یهود و نصاری انتظار دارند که موعود، تابع شریعت پیشین باشد.
- C. بنابراین، مخالفت مردمان با امر جدید، ناشی از هوی، تعلّق به رسوم کهنه، غفلت از نصوص معتبر، و قیاس نادرست تاریخی است، نه از نبودن آیات یا عدم تحقق وعده‌ها.

صورتبندی شرطی

اگر مظهر الهی مردم را به انقطاع از آنچه در دست دارند فرا می‌خواند، و اگر این دعوت با هوی و عادات‌های راسخ ایشان در تضاد باشد، آنگاه این تضاد موجب فتنه و آزمون می‌شود.

و اگر مردم احادیث معتبر را ترک گفته و به اخبار مشکوک تمسک جویند، و اگر حقیقت آشکار شده و نشانه‌ها روشن باشد، ولی آنان همچنان در انتظار تحقق با تصور سنتی خود باقی بمانند، پس انکار آنان نه به سبب نبودن حقیقت، بلکه به دلیل ناسازگاری آن با خواسته‌های ذهنی، هوی، و قیاس‌گری تاریخی است.

صورت‌بندی شرطی متن، حجتی سه‌وجهی را ارائه می‌کند:

ظهور جدید ذاتاً ناسازگار با هوا و عادت است، پس انکار آن امری طبیعی و آزمونی است برای نفوس؛ تمسک به اخبار مشکوک به جای احادیث روشن، انکار را به سفسطه بدل می‌کند؛ و نهایتاً، انتظار ظهور بر شریعت پیشین، نشان تکرار خطای تاریخی اهل کتاب است.

این ساختار، «برهان انکار به سبب انقطاع» را در وجه معرفت‌شناختی، کلامی و تاریخی مستدل می‌سازد.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

این فقره، ساختار تقابلی میان دعوت الهی به انقطاع و وابستگی مردم به آنچه در دست دارند را به صورت دقیق ترسیم می‌کند. مظهر حق، از «ورای حجابات قدسیه». یعنی از مقام تزیهی که دسترس نفوس عادی بدان نیست. ندا در می‌دهد. این ندا چون مخالف خواسته‌های نفسانی است، به جای جلب همدلی، موجب افتتان می‌شود. به بیان دیگر، خود ساختار دعوت الهی، ضرورتاً خصمانه با هوی نفسانی است، و لذا واکنش نخست مردم، فتنه و انکار است، نه ایمان.

این تحلیل، با ساختارهای روان‌شناختی-معرفت‌شناختی هم‌راستا است: تعلقات فکری و عاطفی انسان به باورهای قبلی، مانعی در برابر پذیرش وحی جدید است. حضرت بهاء‌الله این نکته را از زاویه‌ای فلسفی مطرح می‌کند: حقیقت، به دلیل ناسازگاری ذاتی با باورهای تثبیت‌شده، باید انکار شود.

در ادامه، نقد معرفت‌شناختی شدیدی مطرح می‌شود: مردم، به جای آن که به احادیث «محکمه» (قطعی، روشن، و تحقیق‌یافته) تمسک جویند، به روایاتی که نه سندشان روشن است، نه مفهومشان، چنگ می‌زنند. تمسک به مظلونات و ترک یقینیات، نشان‌دهنده‌ی فروپاشی نظام تشخیص حقیقت نزد عموم مردم است. اینجا با بیانی غیرمستقیم، نقدی بر روش‌شناسی سنتی علم حدیث و اجتهاد وارد می‌کند. پذیرش روایات نه به دلیل اعتبار محتوایی، بلکه به سبب سازگاری با ذهنیت مألوف مخاطبان است.

استعاره‌ی کلیدی «شمس در وسط سماء» وارد می‌شود. حقیقت، در نهایت وضوح ظاهر شده است، اما مردمان همچنان در «تیه جهل» سرگردان‌اند. این تصویری پدیدارشناختی از نادراکی جمعی (collective unawareness) است: حقیقت

در اوج حضور، مغفول واقع شده است. در سنت پدیدارشناسی (مانند هایدگر)، این وضعیت نمایانگر تعارض میان حضور و نادیدگی است: چیزی حاضر است، ولی دیده نمی‌شود، چون افق انتظار مردم به آن اجازه‌ی ظهور نمی‌دهد. در پایان، نقد تاریخی‌ای مشابه آنچه در فقره‌های دیگرش نیز آمده،: مسلمانان امروز، همان خطای یهود و نصاری را تکرار می‌کنند؛ چون انتظار دارند که موعود بر شریعت سابق حکم کند. این قیاس معکوس، نه فقط نقدی تاریخی، بلکه استدلالی است بر تکرار روان‌شناسی دین‌داری سنتی در برابر ظهورات جدید. از منظر هرمنوتیکی، این بخش نقدی است بر توقع ثبات مفهومی در سنت دینی؛ یعنی انتظار دارند مفاهیمی چون «موعود»، «ظهور»، یا «قیامت» دقیقاً همان معنای پیشین را حفظ کنند، حال آنکه معنا در پرتو ظهورات جدید دگرگون می‌شود. اینجا تأویل‌گرایی بهائی با هرمنوتیک گادامری و ریکوری هم‌افق می‌شود: معنا در سنت دینی، ایستا نیست، بلکه در جریان کاربرد جدید در موقعیت تاریخی نو بازتولید می‌شود.

بند ۲۶۹: دلالتِ نقلیات (دعای ندبه، زیارت «السلام علی الحقّ الجدید»، و حدیث امام صادق) بر «شرع جدید/أمر بدیع» در ظهور موعود

و از جمله کلمات مدله بر شرع جدید و امر بدیع فقرات دعای ندبه است که می فرماید: "أَيُّنَ الْمُدَّخِرُ لِتَجْدِيدِ الْفَرَائِضِ وَ السُّنَنِ وَ أَيُّنَ الْمُتَخَيَّرُ لِإِعَادَةِ الْمِلَّةِ وَ الشَّرِيعَةِ." و در زیارت می فرماید: "السَّلَامُ عَلَى الْحَقِّ الْجَدِيدِ". "سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سِيرَةِ الْمَهْدِيِّ كَيْفَ سِيرَتُهُ قَالَ يَصْنَعُ مَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ وَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ كَمَا هَدَمَ رَسُولُ اللَّهِ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ." "

Among the utterances that foreshadow a new Law and a new Revelation are the passages in the "Prayer of Nudbih": "Where is He Who is preserved to renew the ordinances and laws? Where is He Who hath the authority to transform the Faith and the followers thereof?" He hath, likewise, revealed in the Zíyárat: "Peace be upon the Truth made new." Abú-'Abdi'lláh, questioned concerning the character of the Mihdí, answered saying: "He will perform that which Muhammad, the Messenger of God, hath performed, and will demolish whatever hath been before Him even as the Messenger of God hath demolished the ways of those that preceded Him."

"أَيُّنَ الْمُدَّخِرُ لِتَجْدِيدِ الْفَرَائِضِ وَ السُّنَنِ وَ أَيُّنَ الْمُتَخَيَّرُ لِإِعَادَةِ الْمِلَّةِ وَ الشَّرِيعَةِ."

قسمتی از دعای ندبه است به این مضمون: کجاست آنکه ذخیره شده برای تجدید واجبات و سنت ها. کجاست آنکه اختیار داده شده به او برای اعاده ملت و دیانت.

"السَّلَامُ عَلَى الْحَقِّ الْجَدِيدِ"

دروود بر حق جدید.

مراد از زیارت که حضرت بهالله از آن یاد کرده اند، زیارتنامه ایست که در کُتُب مزار شیعه آمده است که مخصوص زیارت حجة ابن الحسن در سرداب سامراء است. در کتاب مفاتیح الجنان محدث قمی در همین باب زیارت امام در سرداب چنین آمده است: "زیارت دیگر زیارتی است که سید بن طاوس نقل کرده و آن چنان است که میگوئی السلام علی الحق الجدید و العالم الذی علمه لا یبید السلام علی محیی المومنین و میر الکافرین السلام علی مهدی الامم و جامع الکلم...." الخ

"سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سِيرَةِ الْمَهْدِيِّ كَيْفَ سِيرَتُهُ قَالَ يَصْنَعُ مَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ وَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ كَمَا هَدَمَ رَسُولُ اللَّهِ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ وَ يَسْتَأْنِفُ الْإِسْلَامَ جَدِيداً"

در بسیاری از کتب حدیثی این حدیث آمده است که بعضی از آنها به این قرار است: النعمانی: ص ۲۳۰ - ۲۳۱ ب ۱۳ > ۱۳ ، إثبات الهداة: ج ۳ ص ۵۳۹ ب ۳۲ ف ۲۷ > ۴۹۹ حلیة الأبرار: ج ۲ ص ۶۲۷ - ۶۲۸ ب ۳۷ - عن النعمانی وفیه "من أمر الجاهلیة بدل أمر الجاهلیة": البحار: ج ۵۲ ص ۳۵۲ ب ۲۷ > ۱۰۸ ، منتخب الأثر: ص ۳۰۵ ف ۲ ب ۴۱ > ۱ از امام صادق از سیرت حضرت مهدی سؤال شد چه که خواهد کرد و سیرت و رفتار او چگونه است فرمود همان طور که رسول الله آداب و رسوم دوره ی جاهلیت را به هم زد و روش جدیدی آورد قائم هم همانطور آداب و رسوم پیشین را بهم میزند و اسلام و دین جدید را از نو بنا خواهد کرد.

جنس استدلال/قیاس:

نقلی تفسیری (تاویلی متن) + قیاس شرعی لزومی (اگر غایت ظهور «تجدید فرائض و سنن» و «إعادة ملّة و شریعة» باشد => لزوم تغییر/تجدید حکم) + تمثیل تیپولوژیک (سیره قائم مانند سیره نبوی در هدم ساختار پیشین).

صورت بندی منطقی (موجز):

(P1) در دعای ندبه، از «مدخر» سخن می رود که مأمور «تجدید فرائض و سنن» و «إعادة الملّة و الشریعة» است؛ این الفاظ ظهور در نوآوری/تغییر نظم سابق دارد.

(P2) در زیارتی مأثور خطاب به صاحب الامر آمده است: «السلام علی الحقّ الجدید...»، که وصف «الجدید» بر سنخ حقیقت نوپدید/تجدید دلالت می کند.

P₃) از امام صادق (ع) در باب سیره مهدی (ع) نقل شده: «يَصْنَعُ مَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ وَيَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ كَمَا هَدَمَ رَسُولُ اللَّهِ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ»؛ مفاد هدم ما قبل، نسخ و تأسیس نظم شرعی تازه است.
C) بنابراین، بنابر این سه شاهد نقلی همگرا، انتظار «تطبیق صرف شریعت پیشین» با ظهور موعود ناسازگار است؛ مقتضای ظهور، «امر بدیع/شرع جدید» و بازآرایی فرائض و سنن است.

مواد قضایا (بر وفق صناعات):

نقلیات مقبول/مشهور نزد مخاطب (دعای ندبه، زیارات، حدیث امام صادق) + استظهار لفظی («تجدید/إعادة/الجدید») → قیاس جدلی-برهانی بر لزوم تغییر شریعت در ظهور.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. در دعاها و زیارات معتبر اسلامی، از مهدی موعود با عبارات صریحی یاد شده که بر تجدید شریعت، فرائض، و سنن دلالت دارند (مانند: «المَدَّخِرُ لِتَجْدِيدِ الْفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ»، و «السلام على الحق الجديد»).
- P₂. روایات معتبری از امامان شیعه نیز سیره مهدی را همچون پیامبر اسلام دانسته‌اند که ساختارهای دینی و اجتماعی پیش از خود را ویران می‌کند (مثلاً: «يَصْنَعُ مَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ... يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ»).
- P₃. پیامبر اسلام با ویران‌سازی احکام جاهلی و تأسیس شریعت جدید، دین را از نو بنیاد نهاد.
- P₄. بنابراین، مهدی نیز بر اساس این احادیث، تأسیس‌کننده امر جدید و ناسخ شریعت پیشین خواهد بود.
- C. پس انتظار تطابق ظهور موعود با شریعت سابق (مثلاً شریعت فرقان) مخالف با دلالت صریح ادعیه و روایات معتبر است و موعود، حامل شریعت و حکمی تازه خواهد بود.

ساختار شرطی

اگر در ادعیه و زیارات اسلامی از مهدی با عنوان «مَدَّخِرُ لِلتَّجْدِيدِ الْفَرَائِضِ» و «حق جدید» یاد شده، و اگر سیره او چون رسول‌الله است که امر پیشین را هدم و دین جدید را تأسیس نمود، پس مهدی نیز در ظهور خود فرائض و شریعت جدیدی خواهد آورد و بر احکام پیشین حکم نخواهد راند، بنابراین، اگر کسی منتظر مهدی‌ای است که تابع شریعت سابق باشد، نتیجتاً در فهم مفاهیم کلیدی مانند "انتظار"، "مهدی"، و "شریعت" دچار سوءتفسیر شده و ظهور امر جدید را انکار خواهد کرد.

تحلیل فلسفی، الهیاتی، و هرمنوتیکی

در دعای ندبه و زیارات امامان، مهدی موعود نه به عنوان نگهدارنده شریعت، بلکه به عنوان تجدیدکننده و دگرگون‌ساز آن معرفی شده است. تعبیر «الحق الجديد» به‌طور خاص دلالت بر امری دارد که از حیث حکم و شریعت، تازگی مطلق دارد. این تازگی، صرفاً در حد احیاء دین نیست، بلکه به معنای دگرگونی بنیادین در ساختار شریعت است، همچنان که در زیارت آل یس نیز گفته می‌شود: «السلام عليك يا بدیع ما خلق».

روایت «يَصْنَعُ مَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ... يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ» از امام صادق، یک معیار مقایسه‌ای ارائه می‌کند: همان‌طور که پیامبر اسلام با هدم سنت‌های جاهلی دین جدیدی آورد، مهدی نیز با هدم ساختارهای پیشین (ولو مذهبی) امر نوین را تأسیس می‌کند. در این روایت، تجدید دینی نه به معنای اصلاح تدریجی یا احیاء صوری، بلکه به معنای گسست تاریخی و تأسیس نو فهمیده شده است.

در الهیات بهائی، این مفهوم با آموزه ظهور تدریجی دین (progressive revelation) مطابقت دارد، که بر اساس آن، هر مظهر الهی حامل شریعتی جدید و متناسب با عصر خود است، ولو در مقام روح و حقیقت، متصل به ظهورات پیشین باشد.

از منظر هرمنوتیکی، این فقرات تأیید می‌کنند که فهم صحیح از "مهدی" مستلزم عبور از تصور شریعتی ایستا و ابدی است. کسانی که ظهور مهدی را در قالب استمرار احکام شریعت محمدی می‌فهمند، در واقع گرفتار نوعی «جمود تفسیر» هستند. این همان چیزی است که پل ریکور در تحلیل‌های خود از سنت و انتظار، «خشکی معنای اولیه» می‌نامد و تنها راه خروج از آن را بازتفسیر استعاره‌ای (allegorical refiguration) معرفی می‌کند.

در این معنا، احادیث و ادعیه‌ای که از مهدی به‌عنوان مجدد دین سخن می‌گویند، نه نشانه‌ی تناقض، بلکه نشان‌دهنده‌ی همان پویایی معنای وحی هستند که در زمان تحقق، نیازمند فهمی نوین‌اند.

بند ۲۷۰: دلالتِ نقلی بر «تجدید شریعت و کتاب» در قیام قائم و استنتاجِ هنجاریِ «لزومِ تغییر»؛ پاسخ به تمسکِ مخالفان به عدم تغییر احکام

"حال ملاحظه فرمائید که با وجود امثال این روایات چه استدلال ها بر عدم تغییر احکام می نمایند با اینکه مقصود از هر ظهور، ظهور تغییر و تبدیل است در ارکان عالم سراً و جهراً، ظاهراً و باطناً، چه اگر به هیچ وجه امورات ارض تغییر نیابد ظهور مظاهر کلیّه لغو خواهد بود و با اینکه در "عوالم" که از کتب مشهوره معتبره است می فرماید: "يُظْهَرُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ صَبِيٌّ ذُو كِتَابٍ وَأَحْكَامٍ جَدِيدٍ" إلى ان قال "وَأَكْثَرُ أَعْدَائِهِ الْعُلَمَاءُ". و در مقامی دیگر از صادق بن محمد ذکر می نماید که فرمودند: "وَلَقَدْ يَظْهَرُ صَبِيٌّ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَيَأْمُرُ النَّاسَ بِبَيْعَتِهِ وَهُوَ ذُو كِتَابٍ جَدِيدٍ، يُبَايِعُ النَّاسَ بَكِتَابٍ جَدِيدٍ، عَلَى الْعَرَبِ شَدِيدٌ. فَإِنْ سَمِعْتُمْ مِنْهُ شَيْئاً فَاسْرِعُوا إِلَيْهِ." خوب وصیت ائمه دین و سُرُج یقین را عمل نمودند. با اینکه می فرماید: اگر شنیدید که جوانی از بنی هاشم ظاهر شد و می خواند مردم را به کتاب جدید الهی و احکام بدیع ربّانی بشتابید بسوی او، مع ذلک جمیع حکم کفر و خروج از ایمان به آن سید امکان دادند و نرفتند بسوی آن نور هاشمی و ظهور سبحانی مگر با شمشیرهای کشیده و قلب های پر کینه. و دیگر ملاحظه عداوت علما نمائید که به چه صریحی در کتب مذکور است. با وجود همه این احادیث ظاهره مدله و اشارات واضحه محققه، جمیع ناس از جوهر صافی معرفت و بیان معرض شده اند و به مظاهر ضلالت و طغیان اقبال نموده اند و با این روایات وارده و کلمات نازله می گویند آنچه نفسشان به آن مایل است. و اگر جوهر حقّ بیانی بفرماید که مخالف نفس و هوای این گروه واقع شود فی الفور تکفیر نمایند و می گویند: این مخالف قول ائمه دین و انوار مبین است و در شرع متین چنین امری و حکمی صادر نشده. چنانچه الیوم امثال این سخن های بی فائده از این هیاکل فانیه ظاهر شده و می شود."

Behold, how, notwithstanding these and similar traditions, they idly contend that the laws formerly revealed must in no wise be altered. And yet, is not the object of every Revelation to effect a transformation in the whole character of mankind, a transformation that shall manifest itself, both outwardly and inwardly, that shall affect both its inner life and external conditions? For if the character of mankind be not changed, the futility of God's universal Manifestation would be apparent. In the "Aválim," an authoritative and well-known book, it is recorded: "A Youth from Baní-Háshim shall be made manifest, Who will reveal a new Book and promulgate a new law"; then follow these words: "Most of His enemies will be the divines." In another passage, it is related of Sádiq, son of Muhammad, that he spoke the following: "There shall appear a Youth from Baní-Háshim, Who will bid the people plight fealty unto Him. His Book will be a new Book, unto which He shall summon the people to pledge their faith. Stern is His Revelation unto the Arab. If ye hear about Him, hasten unto Him." How well have they followed the directions of the Imáms of the Faith and Lamps of certitude! Although it is clearly stated: "Were ye to hear that a Youth from Baní-Háshim hath appeared, summoning the people unto a new and Divine Book, and to new and Divine laws, hasten unto Him," yet have they all declared that Lord of being an infidel, and pronounced Him a heretic. They hastened not unto that Háshimite Light, that divine Manifestation, except with drawn swords, and hearts filled with malice. Moreover, observe how explicitly the enmity of the divines hath been mentioned in the books. Notwithstanding all these evident and significant traditions, all these unmistakable and undisputed allusions, the people have rejected the immaculate Essence of knowledge and of holy utterance, and have turned unto the exponents of rebellion and error. Despite these recorded traditions and revealed utterances, they speak only that which is prompted by their own selfish desires. And should the Essence of Truth reveal that which is contrary to their inclinations and desires, they will straightway denounce Him as an infidel, and will protest saying: "This is contrary to the sayings of the Imáms of the Faith and of the resplendent lights."

No such thing hath been provided by our inviolable Law." Even so in this day such worthless statements have been and are being made by these poor mortals.

سرّاً: راز - مطلبي که در دل پنهان کرده باشند و نخواهند دیگران از آن خبردار شوند
جهراً: آشکارا

"يُظْهَرُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ صَبِيٌّ ذُو كِتَابٍ وَ أَحْكَامٍ جَدِيدٍ فَيَدْعُو النَّاسَ وَ لَمْ يَجِبْهُ أَحَدٌ وَ أَكْثَرُ أَعْدَائِهِ الْعُلَمَاءُ فَذَا حُكْمُ بَشْيٍ لَمْ يَطِيعُوهُ فَيَقُولُونَ هَذَا خِلَافُ مَا عِنْدَنَا مِنْ آئِمَّةِ الدِّينِ."

حدیث مذکور در کتاب عوالم العلوم و المعارف، نوشته شیخ مجدالدین نورالله بحرینی آمده است که مضمون آن چنین است: فرزندی از بنی هاشم ظاهر میشود که صاحب احکام جدید است و ناس را بدان میخواند و احدی اجابتش نمیکند و اکثر اعدایش علما هستند. پس هرگاه حکمی نماید اطاعتش نمیکند و میگویند این مخالف است بآنچه نزد ماست از آئمه دین.

"وَلَقَدْ يَظْهَرُ صَبِيٌّ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَ يَأْمُرُ النَّاسَ بِبَيْعَتِهِ وَ هُوَ ذُو كِتَابٍ جَدِيدٍ، يُبَايِعُ النَّاسَ بَكِتَابٍ جَدِيدٍ، عَلَى الْعَرَبِ شَدِيدٌ. فَإِنْ سَمِعْتُمْ مِنْهُ شَيْئاً فَاسْرِعُوا إِلَيْهِ."

این حدیث در کتاب صواعق البرهان فی رد دلائل العرفان، نوشته ی زین العابدین کرمانی آمده است به این مضمون که: ظاهر میشود جوانی از بنی هاشم و مردم را به بیعت با خود دعوت میکند و او دارای کتاب جدید است که پیمان میبندد با مردم به کتاب جدید که بر عرب سخت و شدید است پس چون چنین چیزی شنیدید به سوی او بشتابید. برخی از مسلمین این حدیث را چنین تفسیر کرده اند که منظور از کتاب جدید، مجدداً همان فرقان است، با این توضیح که اینبار قائم، نسخه ی حضرت علی را به جای نسخه عثمان در دست دارد، فی الواقع ایشان قائل به نقصان در قرآن هستند و معتقدند که قرآن سوره ها و آیات بیشتری داشت که در زمان جمع آوری قرآن حذف شد و بیش از چهارده قرن هست که ما با یک کتاب ناقص روبرو هستیم و راه رستگاری را با آن میجوئیم و عده ای دیگر از مسلمانان که قائل به نقصان قرآن نیستند، اینگونه استدلال میکنند که احادیث دیگری نیز هست که بر سید باب تطبیق پیدا نمیکند، مثلاً اینکه قائم باید شیخ زانی ای را بکشد و یا کسی را که مانع ذکوة میشود را بکشد، و یا به برادر خود در عالم ذر ارث بدهد. [قالا لو قد قام القائم علیه السلام لحکم بثلاث لم یحکم بها احد قبله یقتل الشیخ الزانی و یقتل مانع الزکوة و یورث الاخ اخاه فی الاظلة] و چون حضرت باب چنین نکردند، ایشان میگویند که چرا باید به بعضی که متحقق شد اکتفا کرد، و به آن بعضی که متحقق نشده است توجه ننمود؛ و سوال این است که آیا میتوان به سندیت تک تک احادیث قائل بود؟ اگر میتوان قائل بود آیا نمیتواند بداء رخ داده باشد، و قضای الهی تغییر کرده باشد؟ اگر میتوان علاوه بر این قائل به این نیز بود که میتواند برخی از احادیث و روایات و آیات از سبحات مجلله باشد یا خیر؟ اگر میتوان به این سه قائل بود آیا شرط انصاف این نیست که در مورد آنچه متحقق نشد -لااقل در فهم ظاهری ما- را به حساب یکی از این سه حداقل بگذاریم؟

جنس استدلال/قیاس:

استدلال نقلی-نصی (به ادعیه و روایات معتبر) + قیاس غایی/لغوی زدایی («اگر ظهور تغییر نیابد ⇒ لغویت ظهور») + جدل بر «مقبولات» مخاطب (ادعیه و زیارات مقبول در سنت امامیه).

صورت بندی منطقی (موجز):

- P1. نصوص امامی بر «تجدید» دلالت صریح دارند:
- دعای ندبه: «أَيُّ الْمُدَّخَرِ لِتَجْدِيدِ الْقَرَائِصِ وَالسُّنَنِ»؛ دلالت بر نهادن نظم عبادی-فقهی نو در عصر قیام.
- زیارت مأثوره برای صاحب الامر: «السَّلَامُ عَلَى الْحَقِّ الْجَدِيدِ...»؛ تصریح به نوپدیدی «حق» در ظهور.
- روایات مهدوی: «يَقُومُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ جَدِيدٍ وَكِتَابٍ جَدِيدٍ وَقَضَاءٍ جَدِيدٍ...»؛ تصریح سه گانه به «أمر/کتاب/قضاء جدید».
- P2. قاعدهی حکمت افعال الهی: اگر ظهور هیچ تغییر و تبدیل معناداری در «ارکان عالم تشریع و تدبیر» نیاورد، غرض الهی از بعثت و قیام تحصیل نمی شود؛ و «لغویت» لازم می آید (قیاس غایی/خلف).
- P3. تمسک به روایات «عدم تغییر» یا خوانش های ایستا، معارض با نصوص صریح فوق و با سیره ی انبیای ناسخ در ادوار پیشین است (جدل بر مقبولات).

C. بنابراین، از حیث نقلی و اصولی، «ظهور قائم» مستلزم نوآوری در کتاب/احکام/قضاء است؛ تمسک سلبی به «عدم تغییر» با نصوص معتبر سازگار نیست و مستلزم لغویت ظهور است.

صورت‌بندی منطقی

- P1. روایات معتبر اسلامی تصریح دارند که ظهور موعود از بنی‌هاشم با کتاب و احکام جدید همراه است، و مخالفت علما نیز پیش‌بینی شده است.
- P2. اهل ایمان در این روایات مأمور به شتاب در پیروی از آن ظهورند، حتی اگر کتاب او جدید و حکم او شدید باشد.
- P3. با وجود این پیشگویی‌های صریح، مردم نه تنها از پیروی خودداری کرده‌اند، بلکه آن ظهور الهی را تکفیر و انکار کرده‌اند.
- P4. مخالفت ایشان برخاسته از میل نفسانی، تعلق به رسوم و تفاسیر مألوف، و انکار کلام صریح اهل بیت است.
- P5. همچنین مخالفت با هر بیان جدیدی که با هوی آنان ناسازگار باشد، تحت عنوان مخالفت با شریعت و قول ائمه تلقی می‌شود، بی‌آنکه تفاوت میان روح شریعت و حرف آن درک شود.
- C. بنابراین، انکار ظهور جدید با وجود احادیث محکم و بشارات روشن، نشانگر اعراض از جوهر معرفت و استبداد در تأویل است، نه دلالت بر بطلان ظهور.

صورت‌بندی شرطی

اگر احادیث معتبر از ظهور فردی از بنی‌هاشم با کتاب و احکام جدید خبر دهند، و اگر در این احادیث تأکید شود که مؤمنان باید به سرعت به او بگروند و از او پیروی کنند، و اگر همین ظهور با نشانه‌های ذکرشده اتفاق بیفتد، اما مردم از او اعراض کنند و به تأویلهایی برخاسته از هوی و فهم تقلیدی متوسل شوند، آنگاه تکفیر و انکار آنان نه دلیل بر عدم صدق ظهور، بلکه نشانه‌ی مخالفت آنان با کلام اهل بیت، و ترجیح میل بر نص است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی، و هرمنوتیکی

در آغاز فقره، حضرت بهاء‌الله اصل الهیاتی تغییر و تجدید احکام در هر ظهور را مطرح می‌کند. این اصل نه صرفاً یک اتفاق تاریخی، بلکه شرط وجودی ظهور است. اگر در ظهور جدید، تبدیل در ارکان عالم (چه باطن و چه ظاهر) رخ ندهد، ظهور لغو می‌شود. از منظر فلسفی، این ناظر به اصل «انقطاع» است: حقیقت، تنها از راه گسست با نظم کهنه می‌تواند پدیدار شود. از حیث کلامی، این آموزه با دیدگاه بهائی درباره‌ی ظهور تدریجی دین (progressive revelation) تطابق کامل دارد: دین، حقیقتی واحد است که در قالب‌های گوناگون و متناسب با عصر خود تجلی می‌یابد.

بهاء‌الله، پس از ارائه‌ی قرائن صریح، به واکنش مردم می‌پردازد: نه تنها پیروی نمی‌کنند، بلکه با خشونت، سلاح، و تکفیر به مقابله می‌پردازند. این واکنش، مصداق همان چیزی است که در روان‌شناسی دینی به آن «مقاومت در برابر دگرگونی معرفتی» می‌گویند. در اینجا، تأویل متون دینی مطابق میل جایگزین فهم مبتنی بر وحی می‌شود. حقیقت با میزان نفس سنجیده می‌شود، نه با معیار وحی.

از منظر هرمنوتیکی، این همان چیزی است که پل ریکور انجماد افق انتظار می‌نامد: وقتی افق دینی بسته می‌شود، ظهور جدید نمی‌تواند به مثابه حدث معنا دریافت شود و تنها با ساختارهای تکرارشونده‌ی گذشته قضاوت می‌گردد.

در پایان فقره، جمله‌ای کلیدی آمده: «اگر جوهر حق بیانی بفرماید که مخالف نفس و هوای این گروه واقع شود، فی‌الفور تکفیر نمایند.» این نکته در مرکز الهیات بهائی قرار دارد: شریعت وحیانی، یک پدیده‌ی تاریخی بسته نیست، بلکه ظهور نوین الهی بازتفسیر و بازنویسی شریعت است، نه فقط تکرار آن.

بند ۲۷۱: روایت «الأربعین...» (يَظْهَرُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ صَبِيٌّ ذُو أَحْكَامٍ/کتابِ جَدِيدٍ... وَأَكْثَرُ أَعْدَائِهِ الْعُلَمَاءُ)

"حال این روایت را ملاحظه نمائید که چگونه از قبل جمیع امورات را اخبار فرموده‌اند. در "اربعین" ذکر فرموده: "يَظْهَرُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ صَبِيٌّ ذُو أَحْكَامٍ جَدِيدٍ فَيَدْعُو النَّاسَ وَلَمْ يُجِبْهُ أَحَدٌ وَأَكْثَرُ أَعْدَائِهِ الْعُلَمَاءُ فَإِذَا حَكَمَ بَشْيٍّ لَمْ يُطِيعُوهُ فَيَقُولُونَ هَذَا خِلَافٌ مَا عِنْدَنَا مِنْ أَيْمَةِ الدِّينِ" إلى آخر الحديث. چنانچه الیوم جمیع همین کلمات را اعاده می نمایند و شاعر بر این نشده که آن حضرت بر عرش یَفْعَلُ ما یَشاء جالسند و بر کرسی یَحْكُمُ ما یُرید ساکن."

And now, consider this other tradition, and observe how all these things have been foretold. In "Arba'ín" it is recorded: "Out of Baní-Háshim there shall come forth a Youth Who shall reveal new laws. He shall summon the people unto Him, but none will heed His call. Most of His enemies will be the divines. His bidding they will not obey, but will protest saying: 'This is contrary to that which hath been handed down unto us by the Imáms of the Faith.'" In this day, all are repeating these very same words, utterly unaware that He is established upon the throne of "He doeth whatsoever He willeth," and abideth upon the seat of "He ordaineth whatsoever He pleaseth."

جنسی استدلال/قیاس:

استدلال نقلی (تمسک به حدیث «الأربعین...») به مثابه «مقبولات/مشهورات» نزد مخاطب. قیاس شرطی تأییدی + ابداکشن (بهترین تبیین): اگر در متون معتبر پیش گویی شده است که «ظهور صاحب کتاب/احکام جدید با مخالفت علما و ادعای تعارض با اقوال ائمه همراه خواهد بود»، و اکنون همین خصائص واقع شده است، پس این ظهور با الگوی موعود انطباق تأییدی دارد. جدل بر مبنای «مقبولات»: بهره گیری از روایات پذیرفته شده برای تثبیت نفوس متزلزل (کارکرد اقناعی).

صورت بندی منطقی (موجز):

- P1 در روایات «الأربعین» و نظایر آن، ظهور جوانی از بنی هاشم با «کتاب/احکام جدید» و «مخالفت علما» پیش گویی شده است.
- P2 در این ظهور، مدعی الهی با «کتاب/احکام جدید» پدیدار شده و مخالفان اصلی از میان علما برخاسته و به «خلاف ما عندنا من أئمة الدین» احتجاج می کنند.
- C بنابراین، شواهد واقع شده با الگوی پیش گویی مطابقت دارد؛ پس تمسک صرف به «عدم تغییر احکام» یا «تعارض با اقوال سابق» حجت کافی بر ابطال دعوی جدید نیست (تعبیر «یَفْعَلُ ما یَشاء وَیَحْكُمُ ما یُرید» همین اطلاق قدرت تشریعی را گوشزد می کند).

مواد قیاس (بر وفق صناعت):

- P1: «مقبولات/مشهورات» (اعتبار روایت منسوب به «الأربعین» در فضای شیعی).
- P2: «مشاهدات جاری» در سیاق متن محل بحث (نقل عین الفاظ در «ایقان»).
- پیوند C → P1: استقرار تیپولوژیک + ابداکشن (انطباق شواهد با الگوی روایی، به مثابه بهترین تبیین).

صورت بندی منطقی

- P1 در روایت نقل شده از کتاب أربعین، آمده است که نوجوانی از بنی هاشم با احکام جدید ظاهر می شود و مردم را به آن دعوت می کند.
- P2 با وجود دعوت، کسی پاسخ نمی دهد و اکثر دشمنان او علما هستند.
- P3 هنگام اجرای احکام، علما به او اعتراض می کنند که این احکام با آنچه از ائمه دین نزد آنان است، مخالف اند.
- P4 حضرت بهاء الله این روایت را ناظر به وضعیت فعلی می دانند، زیرا همان کلمات و اعتراضات امروز تکرار می شود.
- P5 مخالفت با این مظهر جدید، برخاسته از درک ناصحیح از ولایت و اقتدار الهی است، چراکه آن حضرت بر عرش یَفْعَلُ ما یَشاء و کرسی یَحْكُمُ ما یُرید مستقر است.

C. پس، مخالفت علما با مظهر امر الهی و رد احکام جدید، نه تنها پیش‌بینی شده بلکه خود دلیل بر صدق ظهور جدید است و اعتراض ایشان، برخلاف ولایت مطلقه‌ی الهی مظهر است.

ساختار شرطی

اگر روایت پیش‌بینی کرده باشد که شخصی از بنی‌هاشم با کتاب و احکام جدید ظهور می‌کند و علما او را رد می‌کنند؛ و اگر در زمان حاضر همان واکنش‌ها و جملات، بدون کم‌وکاست تکرار می‌شود؛ و اگر آن مظهر، مظهر یَفْعَلُ ما یَشاء و یَحْکُم ما یُرید است؛ آنگاه انکار علما، نه حجت بر بطلان، بلکه برهانی بر تحقق آن پیش‌گویی و صدق ظهور جدید است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی، و هرمنوتیکی

یکی از ویژگی‌های مهم متن فوق، این است که روایت اربعین به‌منزله‌ی سندی قدسی، پیشاپیش ساختار تأویلی مواجهه با ظهور را تعیین می‌کند. به تعبیر دیگر، تاریخ انکار و اعتراض از پیش در روایت رمزگشایی شده و اکنون در مقام تحقق عینی است. این نوع تأویل، با آنچه در هرمنوتیک گادامر و ریکور به‌عنوان پیش‌فهم (Vorverständnis) یاد می‌شود، قابل مقایسه است: سنت متنی، افق معنا را از پیش شکل می‌دهد، و اکنون وقایع در سایه‌ی آن فهم می‌شوند. مضمون روایت، ردّ یکی از اصلی‌ترین اشکالات وارده از سوی علماست: اینکه احکام جدید با شریعت امامان مخالف است. این استدلال، در واقع مبتنی بر پیش‌فرضی است که حجیت دینی را به شریعت ثابت و سنت مأثور محدود می‌کند. حضرت بهاء‌الله این اعتراض را رد کرده و نشان می‌دهند که اینگونه مخالفت‌ها، برخاسته از غفلت از مقام ولایت مطلقه‌ی مظاهر الهی است. از منظر بهائی، مظاهر کلیه – که ظهورات بدیهه‌اند – در حکم، مجری و مصدر اراده‌ی خداوندند و چون مشیت الهی را تجسد می‌بخشند، قادر به تغییر، نسخ و ایجاد حکم تازه‌اند. این همان آموزه‌ی قرآنی است که در آن خداوند «یَفْعَلُ ما یَشاء» و «یَحْکُمُ ما یُرید» توصیف شده، و حضرت مظهر، عین آن اراده است. در این متن، شاهد نوعی عبور از «نص‌گرایی» به «تجلی‌باوری» هستیم. فقها و علمای معترض، در فهم دینی خویش بر نصوص مأثور تکیه دارند و هر حکمی که با آن تطابق نداشته باشد، مردود می‌دانند. اما حضرت بهاء‌الله بر یک اصل معرفت‌شناسانه و کلامی تأکید می‌کنند: مظهر الهی، منشأ جعل حکم و بیان جدید است، نه تابع آن. این بدان معناست که ملاک دین، نه اجماع یا سنت پیشین، بلکه ظهور فعلی حقیقت مطلقه در کلمه‌ی مظهر است. از این منظر، مراجعه به سنت برای سنجش صدق وحی، نوعی وارونگی منطقی است: خود وحی، سنجه‌ی حقانیت سنت است.

اربعین

از احادیث معروف از امام صادق است که می‌فرمایند: "مَنْ حَفِظَ مِنْ أَمَّتِي حَدِيثًا مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ بَعَثَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا وَلَمْ يُعَذِّبْهُ"؛ ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۱۳۴؛ محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۹۴.

یعنی: هر کس از شیعیان ما چهل حدیث حفظ کند خداوند او را روز قیامت دانشمند و فقیه محشور کند و عذابش نکند. به همین دلیل بسیاری از مسلمین کتابی تحت عنوان اربعین تالیف کرده‌اند و این حدیث در کتاب اربعین مُحدث بحرینی روایت شده است.

بند ۲۷۲: اطلاق مرجعیت معرفتی قائم و فرازوی وحی او از مقیاس‌های پیشین بر پایه حدیث «الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَعَشْرُونَ حرفاً...»

"و هیچ ادراکی سبقت نیابد بر کیفیت ظهور او و هیچ عرفانی احاطه ننماید بر کمیت امر او. و جمیع قول‌ها به تصدیق او منوط است و تمام امور به امر او محتاج. و ما سوای او به امر او مخلوق اند و به حکم او موجود. و اوست مظهر اسرار الهی و مبین حکمت‌های غیب صمدانی. چنانچه در "بحار الانوار" و "عالم" و در "ینبوع" از صادق بن محمد وارد شده که فرمود: "الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَعَشْرُونَ حرفاً. فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حُرُوفَانِ وَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ. فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْخَمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ حرفاً." حال ملاحظه فرمائید که علم را بیست و هفت حرف معین فرموده و جمیع انبیاء از آدم الی خاتم دو حرف آن را بیان فرموده‌اند و بر این دو حرف مبعوث شده‌اند و می فرماید: قائم ظاهر می فرماید جمیع این بیست و پنج حرف را. از این بیان قدر و رتبه آن حضرت را ملاحظه فرما که قدرش اعظم از کل انبیاء و امرش اعلی و ارفع از عرفان و ادراک کل اولیاست. و امری را که انبیاء و اولیاء و اصفیاء به آن اطلاع نیافته و یا به امر مبرم الهی اظهار نداشته، این همج رعاع به عقول و ادراک ناقص خود میزان می کنند، اگر مطابق نیاید رد می نمایند. "أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ؟ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا."

No understanding can grasp the nature of His Revelation, nor can any knowledge comprehend the full measure of His Faith. All sayings are dependent upon His sanction, and all things stand in need of His Cause. All else save Him are created by His command, and move and have their being through His law. He is the Revealer of the divine mysteries, and the Expounder of the hidden and ancient wisdom. Thus it is related in the "Biháru'l-Anvár," the "Aválim," and the "Yanbú" of Sádiq, son of Muhammad, that he spoke these words: "Knowledge is twenty and seven letters. All that the Prophets have revealed are two letters thereof. No man thus far hath known more than these two letters. But when the Qá'im shall arise, He will cause the remaining twenty and five letters to be made manifest." Consider, He hath declared Knowledge to consist of twenty and seven letters, and regarded all the Prophets, from Adam even unto the "Seal," as Expounders of only two letters thereof and of having been sent down with these two letters. He also saith that the Qá'im will reveal all the remaining twenty and five letters. Behold from this utterance how great and lofty is His station! His rank excelleth that of all the Prophets, and His Revelation transcendeth the comprehension and understanding of all their chosen ones. A Revelation, of which the Prophets of God, His saints and chosen ones, have either not been informed, or which, in pursuance of God's inscrutable Decree, they have not disclosed—such a Revelation these mean and depraved people have sought to measure with their own deficient minds, their own deficient learning and understanding. Should it fail to conform to their standards, they straightway reject it. "Thinkest thou that the greater part of them hear or understand? They are even like unto the brutes! yea, they stray even further from the path!"

جنس استدلال/قیاس:

نقلی-تاویلی (حدیث «۲۷ حرف») + قیاس غایی/خلف («اگر ظهور در سعه علم و تشریع افزونی نیابد ⇒ لغویت قیام») همراه با قیاس سلطانی (Authority-centered): «قول/حکم او میزان صدق سایر اقوال است».

صورت‌بندی منطقی (موجز):

(P1) «هیچ ادراکی بر کیفیت ظهور او سبقت نمی‌گیرد» و «جمیع اقوال به تصدیق او منوط است» ⇒ مرجعیت نهایی معرفتی و تشریعی با مظهر الهی است (اصل سلطانی).

(P2) حدیث مأثور: «الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَعَشْرُونَ حرفاً... جمیع ما جاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حُرُوفَانِ... فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْخَمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ حرفاً.» ⇒ قیام افق معرفت را به نحوی کیفی می‌گشاید که سنجش با معیارهای مألوف/موروث ناکافی است.

(P₃) هر داورِ سلبی که ظهور تازه را با «آنچه پیش‌تر نزد ائمه فهمیده‌ایم» بسنجد، از حیث معرفت‌شناختی «مسبق به نقص مبنا» است؛ زیرا موضوع داوری «افقی نو» است که به تصریح حدیث، ۲۵ جزء دیگر از «علم» را می‌گشاید. (C) بنابراین، معیار «افقی کشف قائم» است نه عادات فهم پیشین؛ احتجاج به ناسازگاری با فهم موروث، حجیت قاطعی ندارد مگر پس از ارجاع به «تصدیق او» (يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ، وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ).

مواد قضایا (مطابق صناعات):

- P₁: مسلمات متنی/اصول الهیاتی متن (سلطانیّت مظهر) + اولیات عرفانی (تقدّم وحی بر سنجش‌های عادی).
 P₂: نقلیات مقبول/مشهور (حدیث «۲۷ حرف» در منابع امامی).
 پیوند C→P₂: استدلال غایی/خلف و ابداکشن (بهترین تبیین نسبت «افقی جدید» و «نابسندگی معیارهای قدیم»).

صورت‌بندی منطقی

- P₁. طبق روایت نقل‌شده از امام صادق، علم کلی الهی مشتمل بر ۲۷ حرف (جزء) است.
 P₂. تمام پیامبران از آدم تا خاتم تنها دو حرف از این علم را برای بشر بیان کرده‌اند.
 P₃. امام قائم هنگام ظهور خویش ۲۵ حرف باقی‌مانده را آشکار می‌کند.
 P₄. پس، سطح علمی، معرفتی، و تشریعی قائم بالاتر از همه پیامبران و اولیاء پیشین است.
 P₅. هیچ ادراک یا عرفانی نمی‌تواند به‌تنهایی بر ظهور یا امر او احاطه پیدا کند؛ چون همه چیز به او محتاج و وابسته است، و او مظهر اسرار و مبین حکمت‌های صمدانی است.
 P₆. انکار و قضاوت امر قائم با عقل و علم ناقص، عملی جاهلانه و از سر غرور است، و در قرآن چنین کسانی به چهارپایان (بل بدتر) تشبیه شده‌اند.
 C. پس، حجیت قائم نه به‌واسطه تطابق با دانش پیشین، بلکه به سبب ظهوری فرامعرفتی است که کلّ عرفان و ادراک در برابر آن قاصر است؛ و انکار آن، خود دلیل بر جهل و سقوط انسان در درک حقیقت است.

ساختار شرطی

اگر علم الهی دارای ۲۷ حرف است،
 و اگر تمام پیامبران پیشین تنها ۲ حرف را بیان کرده‌اند،
 و اگر قائم همه ۲۵ حرف باقی‌مانده را در زمان ظهورش آشکار می‌سازد،
 و اگر هیچ عرفان و عقلی بر کمیت و کیفیت امر او احاطه ندارد،
 آنگاه مقام قائم بالاتر از همه انبیاء است، و حجیت او وابسته به تطابق با دانش یا عرفان‌های پیشین نیست، بلکه خود معیار نهایی حقیقت است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

(الف) مرزهای معرفت و «امر قائم» به‌مثابه انفجار معنایی
 این فقره یکی از عالی‌ترین مواضع معرفت‌شناختی حضرت بهاء‌الله است که در آن نشان می‌دهند امر قائم، نوعی پارادایم معرفتی جدید را بنیان می‌گذارد. روایت ۲۷ حرف، استعاره‌ای است از آنکه: تاریخ دین و عرفان، تنها بخش اندکی از علم الهی را در اختیار بشر قرار داده، و در عصر قائم، آگاهی کیفی و کمی جدیدی وارد صحنه می‌شود.
 این آموزه، یادآور تفاوت معرفتی میان «علم حضوری» و «علم حصولی» نزد ملاصدرا، و همچنین تفاوت میان Wissenschaft و Offenbarung (دانش علمی و وحی قدسی) نزد هگل و شلایرماخر است. اینجا، معرفت از جنس ظهور است نه صرف ادراک.
 در این فقره، حضرت بهاء‌الله تصریح می‌کنند که: هیچ عرفانی به کمیت امر او احاطه ندارد؛ هیچ ادراکی بر کیفیت ظهور او سبقت نمی‌گیرد؛ همه‌ی اقوال و افعال، به تصدیق او محتاج‌اند؛ تمام خلایق، به امر و حکم او مخلوق‌اند.
 اینجا با یک بازتعریف الهیات توحیدی مواجهیم که در آن، ولایت قائم نه نماینده‌ی اراده‌ی الهی، بلکه خود مظهر فعلیت و مشیت الهی است. این، ساختار وحدانی جدیدی برای تشریح، تکوین، و فهم دین فراهم می‌آورد.
 حضرت بهاء‌الله، در پایان فقره، از یکی از شدیدترین آیات قرآنی استفاده می‌کنند: "أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ؟ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا." (الفرقان: ۴۴)

این آیه را ایشان در نقد کسانی می آورند که امر قائم را با عقل جزئی، دانش ظاهری، یا مقایسه با پیامبران پیشین می سنجند. در اینجا، خط قرمزی کشیده می شود بین: معرفت مبتنی بر شهود قدسی و تقوای باطنی؛ و دانش مبتنی بر علوم و ادراکات محدود بشری. این دیدگاه بسیار نزدیک است به هرمنوتیک «شهودی-الهامی» که در نزد مایستر اکهارت، ابن عربی، یا حتی در نزد هایدگر (به ویژه در تمایز Vernehmen از Vorstellung) دیده می شود.

بحار الانوار

نام یکی از آثار علامه ملا محمد باقر بن ملا محمد تقی معروف به مجلسی است که در آن به جمع احادیث پرداخته است و میتوان این کتاب را دایرة المعارف شیعه امامیه نیز دانست.

عوالم

کتاب عوالم العلوم و المعارف و الاحوال من الایات و الاخبار و الاقوال است که به اختصار عوالم خوانندش که تالیف شیخ عبداللہ بن شیخ نوراللہ بحرینی است که از شاگردان علامه مجلسی بود.

ینبوع

ینبوع النشور تالیف محمد بن احمد بن الجنید ابو علی الکاتب که به اسکافی معروف بود. نام برده سال فوتش را سید و هشتاد و یک در شهر ری دانسته اند و بنابراین متقدم از آن دو دیگر است.

"الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَ عَشْرُونَ حَرْفًا. فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حُرَفَانِ وَ لَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ. فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْخَمْسَةَ وَ الْعِشْرِينَ حَرْفًا."

علم بیست و هفت حرف است و تمام آنچه تا زمان حضرت رسول الله شناخته شده دو حرف است و تا امروز مردم غیر از این دو حرف را نمیشناسند. پس چون قائم ما ظاهر شد بیست و پنج حرف دیگر ظاهر میشود. حضرت عبدالبهاء جلّ ثنائه میفرماید قوله الاحلی: نیریز جناب میرزا آقا خان علیه بهاء الله الابهی: "هو الله ای متوجه بملکوت ابهی، از عدم مجال بجواب مختصر قناعت نما مقصود از عبارت حدیث حرف ملفوف نیست مقصود اینست که آنچه در قرون اولی از فضائل عالم انسانی بحیث ظهور پیوست و در عرصه شهود جلوه نموده از علوم و فنون و مخترعات و اکتشافات و مشروعات و اسرار کائنات و حقایق موجودات کلّ بمنزله دو حرفست اما آنچه بعد از ظهور قائم ظاهر خواهد شد از اسرار عالم و حقائق اشیاء و صنایع و بدایع و معلومات عالم انسانی و سرّ مکنون و رمز مصون بمنزله بیست و پنج حرف چنانچه ملاحظه مینمائی که بعد از ظهور قائم چه امور عظیمه حاصل شده است که جمیع آنچه در سابق معلومات عالم انسانی بود مقابلی با یکی از آن نمینماید در مادیات ملاحظه کن که عنوان روحانیاتست مثلاً جمیع اختراعات عالم انسانی و اکتشافات مادی در قرون اولی مقابلی بیک قوه تلغرافی فتوغرافی تلفون قوه کهربائی و مخابره بدون وسایط سیم نمیکند و قس علی ذلک و علیک البهاء الابهی عبدالبهاء عباس."

و در لوح میرزا تقی خان قمی نازل قوله الاحلی: "اما حدیث وارد که در ایام سابق دو حرف صادر ولی در ایام قائم جمیع حروف دیگر ظاهر گردد مقصود اینست که آنچه از آثار و علوم و احکام و قانون و بدایع و صنایع و کمالات عالم انسانی در ایام سابق ظاهر شده بمنزله دو حرف بوده ولی در این ظهور بدیع و بروز کنز منیع کمالات و فضائل عالم انسانی و علوم و فنون نامتناهی بدرجه ای رسد که بمثابه جمیع حروف دیگر باشد یعنی این دور بدیع از دورهای سابق اینقدر امتیاز و فرق دارد چنانچه ملاحظه مینمائید که هنوز قرن اول است در اینمدتّ قلیله چقدر اسرار کائنات از حیث غیب بعالم شهود آمده چه سرّهای مکنون و رمزهای مصون که در غیب امکان بوده ظاهر شده و چه اکتشافها از اسرار و حقائق اشیاء تحقق یافته و چه صنایع و بدایع جلوه نموده دیگر ملاحظه نما که من بعد چه خواهد شد. باش تا صبح دولتش بدمد اینهمه از نتایج سحر است."

"أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ؟ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا."

سوره فرقان آیه ۴۴: یا گمان داری که بیشترشان میشنوند و یا میاندیشند آنان جز مانند چهارپایان نیستند بلکه گمراه ترند.

بند ۲۷۳: دلالتِ روایاتِ «کمالِ موسی، بهاءِ عیسی، صبرِ ایوب... و تَتَهَادَی رُؤُوسُهُمْ...» بر «امرِ بدیع» و ابتلائاتِ شدیدِ اصحابِ قائم؛ نتیجهٔ سلبی آن نسبت به بقای کاملِ شریعت سابق

"آیا این حدیث مذکور را بر چه حمل می نمایند که صریح بر ظهور مطالب غیبیه و امورات بدیعه جدیده است در ایام آن حضرت؟ و این امورات بدیعه سبب اختلاف ناس می شود به قسمی که جمیع علماء و فقهاء حکم بر قتل آن حضرت و اصحاب او کنند و همه اهل ارض بر مخالفت قیام نمایند. چنانچه در "کافی" در حدیث جابر در "الوح فاطمه" در وصف قائم می فرماید: "عَلَيْهِ كَمَالُ مُوسَى وَ بَهَاءُ عِيسَى وَ صَبْرُ أَيُّوبَ فَيَذَلُّ أَوْلِيَائُهُ فِي زَمَانِهِ وَ تَتَهَادَى رُؤُوسُهُمْ كَمَا تَتَهَادَى رُؤُوسُ الْتُرْكِ وَ الدَّيْلَمِ فَيُقْتَلُونَ وَ يُحْرَقُونَ وَ يَكُونُونَ خَائِفِينَ مَرْغُوبِينَ وَ جَلِيلِينَ تُصْبَغُ الْأَرْضُ بِدِمَائِهِمْ وَ يَقْشُو الْوَيْلُ وَ الرَّثَّةُ فِي نِسَائِهِمْ أُولَئِكَ أَوْلِيَائِي حَقًّا." حال ملاحظه فرمائید که حرفی از این حدیث باقی نماند مگر آنکه ظاهر شد. چنانچه در اکثر اماکن دم شریفشان ریخته شد و در هر بلدی ایشان را اسیر نموده و به ولایات و شهرها گردانیدند، بعضی را سوختند. و مع ذلک هیچ نفسی فکر ننمود که اگر قائم موعود به شریعت و احکام قبل مبعوث و ظاهر شود دیگر ذکر این احادیث برای چه شده و چرا این همه اختلاف ظاهر می شود تا آنکه قتل این اصحاب را واجب دانند و اذیت این ارواح مقدسه را سبب وصول به معارج قرب شمرند؟"

How, We wonder, do they explain the aforementioned tradition, a tradition which, in unmistakable terms, foreshadoweth the revelation of things inscrutable, and the occurrence of new and wondrous events in His day? Such marvelous happenings kindle so great a strife amongst the people, that all the divines and doctors sentence Him and His companions to death, and all the peoples of the earth arise to oppose Him. Even as it hath been recorded in the "Káfi," in the tradition of Jábir, in the "Tablet of Fátimih," concerning the character of the Qá'im: "He shall manifest the perfection of Moses, the splendor of Jesus, and the patience of Job. His chosen ones shall be abased in His day. Their heads shall be offered as presents even as the heads of the Turks and the Daylamites. They shall be slain and burnt. Fear shall seize them; dismay and alarm shall strike terror into their hearts. The earth shall be dyed with their blood. Their womenfolk shall bewail and lament. These indeed are my friends!" Consider, not a single letter of this tradition hath remained unfulfilled. In most of the places their blessed blood hath been shed; in every city they have been made captives, have been paraded throughout the provinces, and some have been burnt with fire. And yet no one hath paused to reflect that if the promised Qá'im should reveal the law and ordinances of a former Dispensation, why then should such traditions have been recorded, and why should there arise such a degree of strife and conflict that the people should regard the slaying of these companions as an obligation imposed upon them, and deem the persecution of these holy souls as a means of attaining unto the highest favor?

جنس استدلال/قیاس:

قیاس خلف/استثنائی لزومی:

«اگر» قیام بر همان شریعت سابق باشد ⇒ موجبی برای مخالفتِ عام و قتل اصحاب (به اذعانِ نصوص) نمی ماند؛ «حال آن که» نصوص، وقوع مخالفتِ فراگیر و قتل/شکنجهٔ اصحاب را پیش گویی می کنند ⇒ لازم بقای شریعت باطل؛ «پس» امر جدید و ناسخ/مُبدل در برخی احکام است. (استدلالِ نقلی-جدلی با تکیه بر مقبولات مخاطب) تقویتِ قرینه‌ای با «مشهوراتِ مذهبی»: ارجاع به حدیثِ لوح و روایاتِ ملاحم برای ساختنِ نقشهٔ تیپولوژیکِ ابتلاء. مؤلفهٔ استقرایی (ادعایی): تطبیقِ نشانه‌های مذکور با وقایعِ خون‌بار و سرکوبِ پیروان در عصرِ موردِ بحث (دعوی‌ای که برای اثباتِ تاریخی، نیازمندِ شواهدِ مستقل است).

صورت‌بندی منطقی (موجز):

(P1) روایاتِ وصفی قائم از ابتلائاتِ شدیدِ اصحاب (اسارت/گرداندنِ سرها، قتل و حرق، هراسِ عام) خبر می‌دهند.

(P₂) اگر شریعت سابق بی‌تغییر بماند، چنین سطحی از تعارض ساختاری با دستگاه فقهی/روحانی پدید نمی‌آید (اصلی ملائمت نهادی).

(P₃) تعارض ساختاری فقط در فرض «امر بدیع/احکام جدید» معقول است (روایات «کتاب/احکام جدید» همین را مفاداً تأیید می‌کنند).

(C) پس ظهور قائم مستلزم تغییر/تجدید بخشی از شریعت و بروز ابتلائات حاد برای اصحاب است؛ نتیجتاً تمسک به بقای کامل شریعت سابق، با نصوص ناسازگار است.

صورت‌بندی منطقی

P₁. در حدیثی از کتاب «کافی»، از زبان جابر و در لوح فاطمه، قیام قائم با صفاتی توصیف شده که نشان از وقوع اموری بدیع و غیرعادی دارد: مثل کمال موسی، بهاء عیسی، و صبر ایوب.

P₂. این حدیث صراحت دارد که اولیای قائم مورد قتل، سوزاندن، ترس و تعقیب قرار می‌گیرند؛ سرهای آنان در بلاد گردانده می‌شود؛ و خونشان زمین را رنگین می‌کند.

P₃. این پیش‌گویی‌ها تنها زمانی معنا دارند که ظهور قائم، نه تأیید احکام شریعت پیشین، بلکه آوردن امر جدیدی باشد که سبب اختلاف شدید گردد.

P₄. اگر قائم تنها مثبت شریعت پیشین بود، علما و فقهای آن شریعت دلیلی برای تکفیر و قتل او نداشتند، و در آن صورت، وقوع چنین فتنه و مخالفتی نیز غیرموجه می‌بود.

P₅. با این حال، تمام این نشانه‌ها در ظهور حضرت باب و اصحاب او اتفاق افتاده است: قتل، سوزاندن، تبعید، گرداندن سرهای یاران و دشمنی شدید علما.

C. پس، حدیث یادشده اثبات می‌کند که ظهور قائم با آوردن شریعت و احکام جدید همراه است و نه تنها با شریعت سابقه همسو نیست، بلکه مخالفت علما و اهل ارض دلیل بر صدق او و مصداقیّت آن حدیث است.

ساختار شرطی

اگر در حدیث جابر تصریح شده که قائم با اموری بدیع و غیرمسبق ظاهر می‌شود، و اگر این امور باعث مخالفت شدید و حکم به قتل و سوزاندن اولیای او توسط علمای رسمی می‌شود، و اگر تمام این امور در حق حضرت باب و اصحابش تحقق یافته، آنگاه واضح است که این ظهور با شریعت و احکام جدید آمده است، و معارضه‌ی علما نه نشانه‌ی بطلان، بلکه مصداقی از همان پیش‌گویی‌هاست که به حقیقت پیوسته.

کافی

الکافی از منابع حدیثی شیعه و مهم‌ترین و معتبرترین منبع از کتب اربعه است. این کتاب نوشته محمد بن یعقوب بن اسحاق مشهور به ثقة الاسلام کلینی است که آن را در مدت ۲۰ سال گردآوری کرده است. الکافی که در سه بخش اصول، فروع و روضه تألیف شده، محل رجوع عالمان شیعه است. اصول کافی مشهورترین بخش الکافی محسوب می‌شود. کلینی بر آن بوده تا احادیث الکافی را بر اساس عدم مخالفت با قرآن و موافقت با اجماع جمع‌آوری کند. علت نام این کتاب این است که کلینی در خطبه کتاب طهارت می‌گوید: این کتاب، برای همه فنون علم دین کافی است. تعداد روایات کتاب کافی را با رقمهای مختلف ذکر کرده‌اند. یوسف بحرانی در لؤلؤة البحرین ۱۶۱۹۹، دکتر حسین علی محفوظ در مقدمه کافی ۱۵۱۷۶، علامه مجلسی ۱۶۱۲۱ و برخی از معاصران مثل شیخ عبدالرسول الغفار ۱۵۵۰۳ حدیث شمارش کرده‌اند. این اختلاف رقمها ناشی از شیوه شمردن احادیث است. به این معنی که برخی روایتی را که با دو سند ذکر شده، دو روایت، و بعضی آن را یک روایت به حساب آورده‌اند. گروهی روایات مرسله را نیز یک حدیث شمرده و برخی آن را در شمارش به حساب نیاورده‌اند. البته در موارد نادر هم می‌تواند علت اختلاف، نبودن برخی روایات در برخی نسخه‌ها باشد. اصول کافی در هشت بخش کلی شکل گرفته است که کلینی هر یک از این بخش‌ها را با عنوان «کتاب» معرفی کرده است. این عناوین کلی عبارت‌اند از: (۱) کتاب العقل و الجهل. (۲) کتاب فضل العلم که در ۲۲ باب شکل گرفته است. (۳) کتاب التوحید که دارای ۳۵ باب است. (۴) کتاب الحجة که خود شامل ۱۳۰ باب است و احادیثی در آن جمع شده که ضرورت امامت، اسامی امامان شیعه، صفات ائمه، زندگی آنان و دلایل اثبات امامت ایشان را بیان می‌کنند. (۵) کتاب الایمان و الکفر که دارای ۲۰۹ باب است. (۶) کتاب الدعاء با ۶۰ باب. (۷) کتاب فضل القرآن در ۱۴ باب. (۸) کتاب العشرة که دارای ۲۹ باب است.

لوح فاطمه

الکافی، چاپ تهران، جلد ۱، صفحه ۵۲۷، حدیث ۳ و صفحه ۵۳۲، حدیث ۹

حدیث لوح مشهور که از طریق جابر بن عبدالله انصاری نقل شده، چنین است: امام صادق (ع) نقل می‌کند که روزی پدرم از جابر بن عبدالله انصاری خواست ماجرای مشاهده لوحی که در دست جدش حضرت فاطمه (س) بود، و مطالب مکتوب در لوح را برای او بازگو کند. جابر گفت: روزی در ایام حیات رسول الله (ص) مادرت فاطمه (س) را ملاقات کردم تا ولادت حسین (ع) را به او تبریک بگویم که در دستان آن بانوی بزرگ، لوح سبز رنگی دیدم که گمان کردم زمرد است؛ در آن لوح، کتاب سفیدی را که به درخشندگی خورشید بود مشاهده کردم. به آن حضرت عرض کردم: پدر و مادرم فدای تو باد! این لوح چیست؟ فاطمه (س) فرمود: «این لوحی است که خداوند عزوجل آن را به رسولش محمد مصطفی (ص) اهدا نمود. در این لوح نام پدر و همسر و فرزندانم و نام اوصیا و امامانی که از نسل فرزندانم هستند ذکر شده است. پدرم رسول الله (ص) آن را به من بخشیده است تا با نگاه کردن به آن دلم شاد شود». سپس مادرت فاطمه (س) آن لوح را در اختیار من قرار داد. من آنچه در لوح نوشته شده بود خواندم و نسخه‌ای از روی آن نوشتم. جابر صحیفه‌ای از پوست نازک آورد، آن را گشود و به رؤیت پدرم رسانید. پدرم به جابر فرمود: جابر! حال به صحیفه‌ای که در نزد توست بنگر تا برای تو از حفظ بخوانم. جابر به نسخه‌ای که در دستش بود، نگریست و پدرم تمام مطالب صحیفه را از حفظ برای جابر خواند. سوگند به خدا حرفی از کلام امام با حرفی از صحیفه‌ای که در دست جابر بود مخالف نبود. پس از آنکه قرائت امام به پایان رسید جابر گفت: خدای بزرگ را شاهد می‌گیرم که آنچه در صحیفه نزد فاطمه (س) دیدم همین بود که شما خواندید. متن این لوح طبق نقل چنین است: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * - لِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ وَ نُورِهِ وَ سَفِيرِهِ وَ حِبَابِهِ وَ دَلِيلِهِ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ مِنْ عِنْدِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَظَّمَ يَا مُحَمَّدُ أَسْمَاءِي وَ أَشْكُرُ نِعْمَاتِي وَ لَا تَجْعُدُ الْآلِيَّ إِلَيَّ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا قَاصِمُ الْجَبَّارِينَ وَ مُدَبِّلُ الْمُظْلُمِينَ وَ دَيَّانُ الدِّينِ إِلَيَّ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَمَنْ رَجَا غَيْرَ فَضْلِي أَوْ خَافَ غَيْرَ عُدْلِي عَذَابُهُ عَذَابٌ لَا أَعْدَبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ فَإِيَّايَ فَاعْبُدْ وَ عَلَيَّ فَتَوَكَّلْ إِلَيَّ لَمْ أَنْبِئْ نَبِيًّا فَأَكْمَلْتُ أَيَّامَهُ وَ أَنْقَضْتُ مُدَّتَهُ إِلَّا جَعَلْتُ لَهُ وَصِيًّا وَ إِلَيَّ فَضَّلْتُكَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَ فَضَّلْتُ وَصِيكَ عَلَى الْأَوْصِيَاءِ وَ أَكْرَمْتُكَ بِبَشَائِكَ وَ سَبَّطِيكَ حَسَنَ وَ حُسَيْنَ فَجَعَلْتُ حَسَنًا مَعْدِنَ عِلْمِي - بَعْدَ انْقِضَاءِ مُدَّةِ أَبِيهِ وَ جَعَلْتُ حُسَيْنًا خَازِنَ وَحْيِي وَ أَكْرَمْتُهُ بِالشَّهَادَةِ وَ خَتَمْتُ لَهُ بِالسَّعَادَةِ فَهُوَ أَفْضَلُ مَنْ اسْتُشْهِدَ وَ أَرْفَعُ الشُّهُدَاءَ دَرَجَةً جَعَلْتُ كَلِمَتِي التَّائِمَةَ مَعَهُ وَ حُجَّتِي الْبَالِغَةَ عِنْدَهُ بِعَثْرَتِهِ أَثِيبُ وَ أَعَاقِبُ أَوْلَهُمْ عَلَى سَيِّدِ الْعَابِدِينَ وَ زَيْنِ أَوْلِيَائِي الْمَاضِينَ وَ ابْنِهِ شَبَهُ جَدِّهِ الْمُحَمَّدِ الْبَاقِرِ عِلْمِي وَ الْمَعْدِنِ لِحِكْمَتِي سَيِّهْلِكَ الْمُزْتَابُونَ فِي جَعْفَرِ الرَّادِّ عَلَيْهِ كَالرَّادِّ عَلَى حَقِّ الْقَوْلِ مَنِّي لَأُكْرِمَنَّ مَثْوَى جَعْفَرٍ وَ لَأُسَرِّتَهُ فِي أَشْيَاعِهِ وَ أَنْصَارِهِ وَ أَوْلِيَائِهِ أَتِيحُثُّ بَعْدَهُ مُوسَى فِثْنَةً عَمِيَاءَ جَنْدِسٍ - لِأَنَّ خَيْطَ فَرْصِي لَا يَنْقَطِعُ وَ حُجَّتِي لَا تَخْفَى وَ أَنَّ أَوْلِيَائِي يَسْقُونَ بِالْكَأْسِ الْأَوْفَى مَنْ جَحَدَ وَاحِدًا مِنْهُمْ فَقَدْ جَحَدَ نِعْمَتِي وَ مَنْ غَيَّرَ آيَةً مِنْ كِتَابِي فَقَدْ افْتَرَى عَلَى وَيلٍ لِلْمُفْتَرِينَ الْجَاذِبِينَ عِنْدَ انْقِضَاءِ مُدَّةِ مُوسَى عَبْدِي وَ خَبِيرِي وَ خَيْرَتِي فِي عَلَى وَ لِي وَ نَاصِرِي وَ مَنْ أَضْعَ عَلَيْهِ أَعْيَاءَ الثُّبُورِ وَ أَمْتَجَنَّهُ بِالْإِضْطِلَاعِ بِهَا يَقْتُلُهُ عَفْرِيَّتٌ مُسْتَكْبِرٌ يَذْفُقُ فِي الْمَدِينَةِ الْآتِي بَنَاهَا الْعَبْدُ الصَّالِحُ - إِلَى جَنْبِ شَرِّ خَلْقِي حَقِّ الْقَوْلِ مَنِّي لَأُسَرِّتَهُ بِمُحَمَّدِ ابْنِهِ وَ خَلِيفَتِهِ مِنْ بَعْدِهِ وَ وَارِثِ عِلْمِهِ فَهُوَ مَعْدِنُ عِلْمِي وَ مَوْضِعُ سِرِّي وَ حُجَّتِي عَلَى خَلْقِي لَا يُؤْمِنُ عِنْدَ بِهِ إِلَّا جَعَلْتُ الْجَنَّةَ مَثْوَاهُ وَ شَفَعْتُهُ فِي سَبْعِينَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ كُلُّهُمْ قَدْ اسْتَوْجَبُوا النَّارَ وَ أَخْتِمُ بِالسَّعَادَةِ لِابْنِهِ عَلَى وَلِي وَ نَاصِرِي وَ الشَّاهِدِ فِي خَلْقِي وَ أَمِينِي عَلَى وَحْيِي أَخْرِجْ مِنْهُ الدَّاعِيَ إِلَى سَبِيلِي وَ الْحَازِنَ لِعِلْمِي الْحَسَنَ وَ أَكْمِلْ ذَلِكَ بِابْنِهِ مُحَمَّدٍ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ عَلَيْهِ كَمَالُ مُوسَى وَ بَهَاءُ عِيسَى وَ صَبْرُ أَيُوبَ فَيَذُلُّ أَوْلِيَائِي فِي زَمَانِهِ وَ تُتْهَادَى رُءُوسُهُمْ كَمَا تُتْهَادَى رُءُوسُ الثُّرُكُ وَ الدَّيْلَمُ فَيَقْتُلُونَ وَ يَحْرَفُونَ وَ يَكُونُونَ خَائِفِينَ مَرْغُوبِينَ وَ جَلِيلِينَ تُصْبَغُ الْأَرْضُ بِدِمَائِهِمْ وَ يَفْشُو الْوَيْلُ وَ الرَّثَّةُ فِي نِسَائِهِمْ أَوْلَيْكَ أَوْلِيَائِي حَقًّا بِهِمْ أَذْفَعُ كُلِّ فِثْنَةٍ عَمِيَاءَ جَنْدِسٍ وَ بِهِمْ أَكْشَفُ الرِّلَازِلَ وَ أَذْفَعُ الْأَصَارَ وَ الْأَغْلَالَ أَوْلَيْكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أَوْلَيْكَ هُمْ الْمُهْتَدُونَ. «يعنى: "این کتابی است از سوی خداوند شکست ناپذیر و حکیم به محمد نور و فرستاده خدا و حجاب، دلیل و آیت او در زمین. این نوشته توسط جبرئیل امین از جانب رب العالمین آورده شد. ای محمد نام‌هایم را بزرگ شمار و نعمت‌هایم را شکرگزار باش، هرگز نشانه‌هایم را انکار نکن. من پروردگار و معبود جهانیانم و جز من خدایی نیست؛ درهم کوبنده جباران و دولت‌بخش مظلومان، و حسابرس روز جزا. من همان الله و معبود شمایم که جز من خدایی نیست. هر که به فضل کسی جز من امیدوار باشد یا از چیزی جز عدل من خوف داشته باشد، او را به عذاب سخت گرفتار خواهم ساخت که احدی از جهانیان آن را نچشیده است. پس فقط مرا پرستش کن و بر من توکل نما. من هیچ رسولی را مبعوث نکردم و رسالت او را تکمیل ننمودم و دوران تبلیغ و رسالت او را به پایان نرساندم مگر اینکه برای او وصی و جانشینی قرار دادم. [ای محمد(ص)] تو را بر تمام پیامبران برتری بخشیدم؛ وصی تو را نیز بر تمام اوصیا برتری دادم. سپس تو را به وجود دو فرزندت: حسن و حسین گرامی داشتم. بعد از پایان دوره [حیات و امامت] پدرش [علی(ع)] حسن را معدن علم خود و حسین را نگهبان و حافظ وحی خود قرار دادم؛ نعمت شهادت را به

حسین بخشیدم و او را بدین سبب گرامی داشتم و برای او سعادت خواستم. حسین با فضیلت‌ترین کسی است که شهید گشت و در بین شهیدان بالاترین درجه و مقام را داراست؛ امامت و توحید تمام و کمال را با او همراه کردم، حجت بالغه خود را نزد او قرار دادم؛ بر اساس اهل بیت و عترت او پاداش می‌دهم و طالحان و بدکاران را به سزای اعمال خوش می‌رسانم. اولین فرزند و عترت او، علی [بن الحسین] سرور پرستندگان و زینت دوستان من است. پس از او فرزندش که شبیه و همنام جدش است محمد، شکافنده علم الهی و معدن حکمت اوست. بزودی تردید کنندگان [در حقانیت] جعفر بن محمد هلاک خواهند شد؛ هرکس او را رد کند گویی مرا رد کرده است. سخن حق از من است: سوگند می‌خورم که جایگاه جعفر بن محمد [و هر آن که بر او ایمان آورد] را گرامی بدارم؛ محبت و عشق به او را در دل دوستان، شیعیان، پیروان و یارانش قرار خواهم داد، سپس فتنه کور و سیاه گمنامی و تقیه را از برابر امام موسی کنار خواهم زد؛ چرا که سیر فرمان و اطاعت الهی هرگز منقطع نخواهد شد و حجت و دلیل من از دید مردم پنهان نخواهد ماند و دوستانم هرگز تیره بخت نخواهند گردید. اگر کسی یکی از حُجج مرا انکار کند، نعمتی را که داده‌ام انکار نموده است و هر که آیه‌ای از کتابم را تغییر دهد بر من تهمت بسته است. وای بر افترا زندگانِ انکارگر، آن زمان که دوران امامت بنده و دوست و برگزیده‌ام موسی [بن جعفر(ع)] به پایان رسد. آگاه باشید! هر که هشتمین حجت مرا دروغ شمارد، گوئی همه اولیای مرا انکار نموده است. علی [بن موسی(ع)] دوست و یاور من [و رهبر شما] است و من ثقل علم و عصمت و صفات نبوت را در او قرار می‌دهم؛ توان او را در پاسداری از آن می‌آزمایم؛ عفریت ستمگر و متکبر او را می‌کشد و در شهری که عبد صالح (ذوالقرنین) ساخت در کنار بدترین بندگان (هارون الرشید) دفن می‌شود. دیدگان هشتمین امام را با تولد فرزندش محمد و خلیفه و جانشین پس از او روشنی بخشم. محمد [بن علی بن موسی الرضا(ع)] وارث علم و دانش من و معدن حکمت و جایگاه راز من و حجت من بر بندگانم است. هرکس به او ایمان داشته باشد بهشت جایگاه اوست و او را شفیع هفتاد نفر از افراد خانواده [منسوبان او] که جهنم بر آنان واجب شد قرار می‌دهم. [پس از او] فرزندش علی [بن محمد بن علی بن موسی الرضا(ع)] دوست و یاورم را سعادتمند کردم؛ او امانت دار وحی من خواهد بود؛ از صُلب او، حسن [بن علی بن محمد] را بر خواهم آورد که دعوت کننده مردم به راه خدا و نگاهبان علم الهی است. آنگاه [پس از او] حجت خویش را با آمدن فرزندش محمد که رحمت برای جهانیان است تکمیل خواهم نمود. کمال موسوی، و نور عیسوی و صبر ایوب همه را در او می‌بینید؛ او در زمانی خواهد آمد که دوستان من خوار شده و چون ترکان و دیلمیان، سرافکنده گشته و به آتش کشیده می‌شوند، سرهای آنان به عنوان هدیه به اطراف و اکناف فرستاده می‌شود و ترسان و لرزان می‌شوند، زمین از خون آنان رنگین می‌شود و هلاکت و فریاد و شیون در بین زنانشان همه گیر می‌شود. آنان بحقیقت حجت و اولیای من در زمین خواهند بود. به واسطه اینان هر فتنه کور و سیاه و زلزله را از خلق دور خواهم ساخت و با آنها حرکت‌های ظریف و پنهان [معاندان دین الهی] کشف می‌شود و قید و بندها و زنجیرهای بندگی از دوش خلق برداشته می‌شود. صلوات و رحمت خداوند بر آنان باد! اینان همان هدایت یافتگانند». "

"عَلَيْهِ كَمَالُ مُوسَى وَبَهَاءُ عِيسَى وَصَبْرُ أَيُّوبَ فَيَذِلُّ أَوْلِيَاؤُهُ فِي زَمَانِهِ وَتُتْهَدَى رُؤُوسُهُمْ كَمَا تُتْهَدَى رُؤُوسُ الْتُرْكِ وَالْدَّلِيمِ فَيُفْتَلُونَ وَيُحَرَّفُونَ وَيَكُونُونَ خَائِفِينَ مَرْعُوبِينَ وَجَلِيلِينَ تُصْبَغُ الْأَرْضُ بِدِمَائِهِمْ وَيَفْشُو الْوَيْلُ وَالرَّثَّةُ فِي نِسَائِهِمْ أُولَئِكَ أَوْلِيَايَ حَقًّا."

کمال موسوی، و نور عیسوی و صبر ایوب همه را در او می‌بینید؛ او در زمانی خواهد آمد که دوستان من خوار شده و چون ترکان و دیلمیان، سرافکنده گشته و به آتش کشیده می‌شوند، سرهای آنان به عنوان هدیه به اطراف و اکناف فرستاده می‌شود و ترسان و لرزان می‌شوند، زمین از خون آنان رنگین می‌شود و هلاکت و فریاد و شیون در بین زنانشان همه گیر می‌شود. آنان بحقیقت اولیای من در زمین خواهند بود.

بند ۲۷۴: تعیین جغرافیای «الزوراء» (نه بغداد، بلکه حوالی ری با نشانه‌های «سوق الدواب» و «جبل الأسود») و استفاده از آن برای تطبیقِ رواییِ واقعهٔ قتل «ثمانون رجلاً...» به‌دست «أولاد العجم»
 "و دیگر ملاحظه فرمائید چگونه جمیع این امور وارده و افعال نازل در احادیث قبل ذکر شده. چنانچه در "روضه کافی" در بیان زوراء می‌فرماید: "و فی رَوْضَةِ الْكَافِي عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَتَعْرِفُ الزُّورَاءَ؟ قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، يَقُولُونَ إِنَّهَا بَغْدَادُ. قَالَ لَا، ثُمَّ قَالَ: دَخَلْتُ الرَّيَّ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ أَتَيْتُ سَوْقَ الدَّوَابِّ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ رَأَيْتَ جَبَلَ الْأَسْوَدِ عَنْ يَمِينِ الطَّرِيقِ؟ تِلْكَ الزُّورَاءُ. يُقْتَلُ فِيهَا ثَمَانُونَ رَجُلًا مِنْ وَلَدِ فَلَانٍ كُلُّهُمْ يَصْلَحُ الْخِلَافَةَ. قُلْتُ: مَنْ يَقْتُلُهُمْ؟ قَالَ: يَقْتُلُهُمْ أَوْلَادُ الْعَجَمِ.""

Moreover, observe how these things that have come to pass, and the acts which have been perpetrated, have all been mentioned in former traditions. Even as it hath been recorded in the "Rawdiy-i-Káfi," concerning "Zawrá'." In the "Rawdiy-i-Káfi" it is related of Mu'áviyah, son of Vahháb, that Abú-'Abdi'lláh hath spoken: "Knowest thou Zawrá'?" I said: "May my life be a sacrifice unto thee! They say it is Baghdád." "Nay," he answered. And then added: "Hast thou entered the city of Rayy?", to which I made reply: "Yea, I have entered it." Whereupon, He inquired: "Didst thou visit the cattle-market?" "Yea," I answered. He said: "Hast thou seen the black mountain on the right-hand side of the road? The same is Zawrá'. There shall eighty men, of the children of certain ones, be slain, all of whom are worthy to be called caliphs." "Who will slay them?" I asked. He made reply: "The children of Persia!"

جنس استدلال/قیاس: تفسیر نقلی-تطبیقی (تحقیق نبوه) مبتنی بر «مقبولات» مخاطب شیعی + قیاس شرعی لزومی تطبیقی: اگر نشانه‌های مکانی-وقایعی روایت بر زمین/حادثهٔ معاصر منطبق باشد ⇒ مورد روایت همان واقعه است.

صورت‌بندی منطقی

- P1. در حدیثی از امام صادق، به روایت معاویه بن وهب، منطقه‌ای به نام زوراء توصیف می‌شود که در آن هشتاد مرد از فرزندان «فلان» (احتمالاً بنی‌هاشم یا اولاد امام) کشته خواهند شد، و همگی شایستگی خلافت دارند.
- P2. این روایت محل زوراء را نه بغداد (چنان‌که عموم می‌پنداشتند)، بلکه حوالی شهر ری و ناحیه‌ای نزدیک به «سوق الدواب» و «جبل اسود» معرفی می‌کند.
- P3. طبق روایت، عامل قتل این افراد، «اولاد عجم» (غالباً به معنای حاکمان غیرعرب یا سلاطین ایرانی‌تبار) خواهند بود.
- P4. حضرت بهاء‌الله این روایت را تطبیق می‌دهند بر وقایع معاصر: شهادت یاران حضرت باب و کشته‌شدن پیروان از بنی‌هاشم (از جمله خود حضرت) توسط حکومت قاجار یا نمایندگان ایرانی حکومت وقت، در نواحی مشابه جغرافیایی.
- P5. تحقق این پیش‌گویی در وقایع معاصر دلیلی است بر این‌که ظهور جدید با «امر بدیع» همراه بوده و مصداق نهایی احادیث موعود است.
- C. بنابراین، روایت زوراء نه صرفاً پیش‌گویی مبهم، بلکه اشاره‌ای دقیق به وقایع قیام بابی و مصادیق آن است؛ و تحقق آن، صحت و حقایق این ظهور را تأیید می‌کند.

ساختار شرطی

اگر در روایت معتبر از امام صادق آمده است که در ناحیه‌ای به نام زوراء، هشتاد نفر از اهل خلافت کشته می‌شوند، و اگر روایت این مکان را دقیقاً در اطراف ری با کوهی سیاه توصیف می‌کند، و اگر قاتلان آنان «اولاد عجم» هستند، و اگر در عصر بابیه دقیقاً وقایعی با این نشانه‌ها رخ داده است (مثلاً کشته‌شدن مؤمنان در وقایع تهران و ری)، پس آنچه در این ظهور واقع شد، نه موجب انکار، بلکه عین تحقق روایت موعود است.

یکی از نکات برجسته در این روایت و تحلیل حضرت بهاءالله، تأویل دقیق جغرافیایی احادیث است. در حالی که بسیاری زوراء را به بغداد تفسیر کرده‌اند، امام صادق در این روایت با دقتی جغرافیایی مکان واقعی آن را توضیح می‌دهد. این نکته به صورت ظریف نشان می‌دهد که هرمنوتیک واقعی نه در نام‌گرایی سطحی بلکه در خوانش مکانی تاریخی متن است. در اینجا، همانند هرمنوتیک تاریخی-پدیدارشناسی ریکور، معنا تنها در درک زبانی نیست، بلکه در نسبت آن زبان با رخداد تاریخی مشخص است.

روایت با عبارت «كُلُّهُمْ يَصْلَحُ لِلْخِلَافَةِ» ساختار مشروعیت را به چالش می‌کشد. یعنی حتی اگر افراد از سلاله خلافت باشند، باز در یک قیام عظیم الهی امکان کشته‌شدن آنان وجود دارد. مشروعیت نه با نسب، بلکه با انطباق بر اراده الهی نوین تعریف می‌شود. از این منظر، این روایت نشان می‌دهد که ظهور جدید الهی هیچ‌گونه تعهدی به نهادها، القاب، یا وراثت‌های دینی پیشین ندارد.

در این روایت، نکته مهم آن است که عاملان این دگرگونی نه عرب، بلکه «اولاد عجم» اند. این دقیقاً با ظهور حضرت باب در ایران، و قیام پیروان او که از سلاله عربی نبودند، تطابق دارد. از این حیث، این روایت آشکارا نوعی الهیات غیرقوم‌مدار و تأکید بر شریعتی فراملی ارائه می‌دهد. برخلاف انتظار سنت‌گرایان که نبی موعود را عرب‌تبار و وابسته به خلافت می‌خواستند، روایت، محوریت جدیدی به جغرافیای ایرانی و عنصر «عجم» می‌دهد.

روایت تأکید دارد که همه این هشتاد نفر «یصلح للخلایفة» هستند، ولی همگی قربانی می‌شوند. این نشان می‌دهد که در ظهور جدید، شهادت مؤمنان نه نشانه شکست، بلکه بخشی از طرح الهی است. این امر، مفهومی از شهادت به عنوان «نقش محرک تاریخ قدسی» را تقویت می‌کند.

مطابق این تفسیر، آنچه برای سنت‌گرایان نشانه افول است (کشتار، غربت، خون‌ریزی)، در منظومه ظهور الهی، نشانه تحقق وعده و تطبیق روایت است.

این فقره از حیث اثباتی بسیار قدرتمند است، زیرا حضرت بهاءالله با استفاده از حدیثی بسیار دقیق و معتبر، روایت تاریخی ظهور امر جدید را مشروعیت‌بخشی می‌کنند. در این چارچوب، هر نوع اعتراضی که مبتنی بر عدم تطابق با سنت است، باطل می‌شود، زیرا سنت خود پیشاپیش تحقق ظهور را با خون، مخالفت علما، و محوریت جغرافیای ایرانی پیش‌بینی کرده است.

روضه کافی

یکی از مجلدات کتاب کافی کلینی است که در بند بالا، این کتاب معرفی شد.

"وَفِي رَوْضَةِ الْكَافِي عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَتَعْرِفُ الزُّرَّاءَ؟ قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، يَقُولُونَ إِنَّهَا بَغْدَادُ. قَالَ لَا، ثُمَّ قَالَ: دَخَلْتُ الرَّيَّ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ أَتَيْتَ سُوقَ الدَّوَابِّ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ رَأَيْتَ جَبَلَ الْأَسْوَدَ عَنْ يَمِينِ الطَّرِيقِ؟ تِلْكَ الزُّرَّاءُ. يُقْتَلُ فِيهَا ثَمَانُونَ رَجُلًا مِنْ وَلَدِ فُلَانٍ كُلُّهُمْ يَصْلَحُ الْخِلَافَةَ. قُلْتُ: مَنْ يَقْتُلُهُمْ؟ قَالَ: يَقْتُلُهُمْ أَوْلَادُ الْعَجَمِ."

این حدیث در کتاب کافی کلینی، جلد هشتم صفحه صد و هفتاد و هفت با مختصر تفاوتی که معنا را تغییری نمیدهد چنین آمده است البته لازم به ذکر است که نسخه های خطی و چاپی دیگر هم اختلافات جزئی ای قابل رویت است: "قال قلت : جعلت فداك يقولون إنها بغداد قال : لا ، ثم قال (عليه السلام) : دخلت الري ؟ قلت نعم ، قال : أتيت سوق الدواب ؟ قلت نعم ، قال : رأيت الجبل الأسود عن يمين الطريق ؟ تلك الزوراء يقتل فيها ثمانون ألفاً منهم ثمانون رجلاً من ولد فلان كلهم يصلح للخلافة ! قلت : ومن يقتلهم جعلت فداك ؟ قال : يقتلهم أولاد العجم."

در کتاب روضه کافی از معاویه پسر وهب نقل شده که ابی عبدالله (امام صادق) فرمود: زوراء را میشناسی؟ گفتم: جانم به فدایت میگویند بغداد است. فرمود: نه، پس فرمود: داخل شهر ری شده ای؟ گفتم: بلی. فرمود: به بازار مال فروشها داخل شده ای؟ گفتم: بلی. فرمود: کوه سیاه سمت راست خدا را دیده ای؟ آنجا زوراء است. و در آنجا هشتاد تن از مردان که فرزندان فلانی هستند و همگی صلاحیت خلافت دارند، کشته میشوند. گفتم چه کسی آنان را میکشد؟ فرمود: ایرانیان آنها را میکشند.

بند ۲۷۵: زوراء، ری و «شَرِّ فقهای زمان»: از نشانه مکانی تا نقدِ اعراضِ فقها

"این است حکم و امر اصحاب آن حضرت که از قبل بیان فرموده‌اند. و حال ملاحظه فرمائید که زوراء موافق این روایت ارض ری است. و این اصحاب را در آن مکان به بدترین عذاب بقتل رساندند و جمیع این وجودات قدسی را عجم شهید نموده چنانچه در حدیث مذکور است و شنیده‌اند و بر همه عالم واضح و مبرهن است. حال چرا این خراطین ارض در این احادیث که جمیع آن به مثل شمس در وسط سماء ظاهر شد تفکر نمی نمایند و اقبال به حق نمی جویند و به بعضی احادیث که معنی آن را ادراک ننموده‌اند از ظهور حق و جمال الله اعراض جسته‌اند و به سقر مقرّ گزیده‌اند؟ نیست این امور مگر از اعراض فقهای عصر و علمای عهد. این است که صادق بن محمد می فرماید: "فُقَهَاءُ ذَلِكَ الزَّمَانِ شَرُّ فُقَهَاءِ تَحْتَ ظِلِّ السَّمَاءِ مِنْهُمْ خَرَجَتِ الْفِتْنَةُ وَإِلَيْهِمْ تَعُودُ.""

Such is the condition and fate of His companions which in former days hath been foretold. And now observe how, according to this tradition, Zawrá' is no other but the land of Rayy. In that place His companions have been with great suffering put to death, and all these holy beings have suffered martyrdom at the hand of the Persians, as recorded in the tradition. This thou hast heard, and unto it all testify. Wherefore, then, do not these groveling, worm-like men pause to meditate upon these traditions, all of which are manifest as the sun in its noontide glory? For what reason do they refuse to embrace the Truth, and allow certain traditions, the significance of which they have failed to grasp, to withhold them from the recognition of the Revelation of God and His Beauty, and to cause them to dwell in the infernal abyss? Such things are to be attributed to naught but the faithlessness of the divines and doctors of the age. Of these, Sádiq, son of Muhammad, hath said: "The religious doctors of that age shall be the most wicked of the divines beneath the shadow of heaven. Out of them hath mischief proceeded, and unto them it shall return."

ارض ری: نام ری در پارسی باستان رگ و در اوستا رغا و در پهلوی رگ و در یونان رَغَه و در ارمنی رو در نویسندگان عرب الری تلفظ میشود و در قرن ششم قبل از میلاد در کتیبه داریوش کبیر یاد شده است [قاموس ایقان، صفحه ۸۰۲] این شهر پایتخت مذهبی زرتشتیان، پایتخت تابستانی اشکانیان و سرانجام در عصر اسلامی، پایتخت آل بویه و سلجوقیان بوده و پس از آن، به تدریج از اهمیت آن کاسته شده است. ری امروزه به دلیل وجود حرم عبدالعظیم حسنی در آن، مورد توجه است. عالمان شیعه، سیاستمداران و چهره‌های ادبی و هنری بسیاری در شهر ری دفن شده‌اند؛ از جمله شیخ صدوق، محمدرضا مهدوی کنی، آیت الله کاشانی، جلال آل احمد و ناصرالدین شاه قاجار. ری در برخی از روایات شیعه، مذمت شده است. این روایات را برخی به دلیل کشته شدن امام حسین(ع) به طمع ملک ری دانسته‌اند. برخی نیز این شهر را شوم و خاک آن را لعنت شده دانسته‌اند. عمر بن سعد، آماده حرکت به سوی ری و به دست گرفتن حکومت آن بود که عبیدالله بن زیاد او را مامور مقابله با امام حسین کرد. ابن سعد ابتدا از این کار سرباز زد، اما وقتی عبیدالله بن زیاد او را تهدید کرد که یا باید به مقابله با حسین(ع) برود و یا فرمان حکومت ری را پس دهد، مأموریت جدید را پذیرفت و با سپاهیان تحت امر خود به سوی کربلا حرکت کرد. [قائدان، آستان مقدس حضرت عبدالعظیم حسنی در گذشته و حال]

"فُقَهَاءُ ذَلِكَ الزَّمَانِ شَرُّ فُقَهَاءِ تَحْتَ ظِلِّ السَّمَاءِ مِنْهُمْ خَرَجَتِ الْفِتْنَةُ وَإِلَيْهِمْ تَعُودُ."

علمای دینی آن زمان شریرتین فقهاء در زیر آسمان هستند فتنه از آنها برخاسته میشود و به خودشان باز میگردد. اصل حدیث در کتاب روضه کافی کلینی در جزء هفتم، در قسمت حدیث الفقهاء و العلماء به این شکل آمده است: "علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبي عبد الله علیه السلام قال: قال أمير المؤمنين (ع): قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سيأتي على الناس زمان لا يبقی من القرآن إلا رسمه ومن الاسلام إلا اسمه، يسمعون به وهم أبعد الناس منه، مساجدهم عامرة وهي خراب من الهدى، فقهاء ذلك الزمان شر فقهاء تحت ظل السماء منهم خرجت الفتنة وإليهم تعود."

زمانی بر امتم رخ دهد که از قرآن کریم تنها رسم خط آن. و از اسلام فقط اسم آن باقی ماند که از آن تنها نام ببرند و مسلمانان دورترین مردم از اسلام باشند مسجدهایشان بظاهر آباد و معمور دلی از هدایت و حقیقت ویران باشد فقیهان آن زمان بدترین فقیهان در زیر آسمان باشند که فتنه از آنها خارج شود و بسوی آنها برگردد.

جنس استدلال/قیاس

تطبیق علامتی جغرافیایی (sign-argument): احادیث «زوراء» به مثابه نشانه مکانی، با قرائتی که آن را به «ری/نواحی تهران» تطبیق می‌دهد؛ کارکرد: پیوند زدن نصّ به رخدادهای معاصر و شهادت اصحاب. تمثیل/تیپولوژی تاریخی: انتقال الگو از «زوراء روایی» به «مکان واقعی شهادت‌ها»؛ مفروض: شهیدشدن اصحاب در حوالی ری/تهران.

الزام خصم (argumentum ad hominem in the good sense/جدلی): استناد به حدیث منسوب به امام صادق «فُقهاءُ ذلك الزمان...» که نزد مخاطب سنتی حجیت جدلی دارد، برای نقد نقش فقهای عصر. توسل به مشهورات/بدهات اجتماعی: «بر همه عالم واضح و مبرهن است...»؛ اتکا به شهرت تاریخی مظالم و دنیاطلبی مخالفان.

تقریر خطابی-برهانی مرگب: هم به نقل دینی تکیه می‌کند (روایت/حدیث)، هم به داده تاریخی (وقایع شهادت)، و هم به شهرت اجتماعی (بدهات اعراضی فقها).

صورت‌بندی منطقی (موجز)

- P1 در نقل‌های روایی، «زوراء» در مواردی به بغداد و در روایتی به منطقه‌ای در ری تفسیر شده است؛ پس «زوراء» می‌تواند به حوالی ری/تهران تطبیق شود. (نقلی ظنی با قرائت‌های متفاوت)
- P2 شهادت‌های شاخص بابی در تهران/حوالی ری (مثلاً «هفت شهید تهران») واقع شده و الگوی «قتل اصحاب در آن مکان» را برمی‌سازد. (تاریخی مستند)
- P3 حدیث منسوب به امام صادق: «فُقهاءُ ذلك الزمان شرُّ فقهاء تحت ظل السماء، منهم خرجت الفتنة وإليهم تعود»؛ دلالت بر نقش انحراف‌زای فقهای عصر در اعراض از حق. (نقلی)
- P4 به شهادت عرف و تاریخ، بسیاری از مخالفان به جاه/زر/اعتبار ملکی دل‌بسته بودند و افکار عمومی آنان را بدان شناخته است. (مشهورات اجتماعی-تاریخی)
- C با فرض قابلیت تطبیق «زوراء» بر ری و وقوع شهادت‌های عظیم در آن ناحیه، و با لحاظ نصوص انتقادی درباره فقهای عصر، اعراض از ظهور ناشی از نقش منفی فقها و دنیاطلبی معترضان تبیین می‌شود؛ لذا استناد به احادیث مبهم برای ردّ ظهور بی‌وجه، و نشانه‌های روشن (چون آفتاب نیمروز) در جانب پذیرش حق است.

مواد قضایا

- P1 = نقلی ظنی/تفسیری: اختلاف دلالت «زوراء» (بغداد/ری) در منابع حدیثی و حاشیه‌های رجالی-لغوی.
- P2 = تاریخی مستند: گزارش‌های دائرةالمعارف و پژوهشی درباره هفت شهید تهران و کانون شهادت‌ها در پایتخت قاجار.
- P3 = نقلی: نقل حدیث «شرّ فقهاء...» در الکافی و بحارالأنوار (با تنبیه به محل نزاع در اعتبارسنجی).
- P4 = مشهورات/مقبولات اجتماعی-تاریخی: دنیاطلبی و نقش برساخته فقها در اعراض عامه؛ تقویت‌شده با مطالعات تاریخی معاصر درباره موج‌های سرکوب.

صورت‌بندی منطقی

- P1. در روایات معتبر شیعی تصریح شده است که در «زوراء»، که به تصریح روایت «ارض ری» است، مؤمنان ظهور قائم از سوی اولاد عجم کشته خواهند شد.
- P2. این کشتار فجیع و شهادت اصحاب، علیرغم صلاح و تقوای ایشان، در متن احادیث از پیش پیش‌بینی شده است.
- P3. این واقعه دقیقاً در زمان ظهور حضرت باب در همان مکان اتفاق افتاده و شواهد تاریخی بر تطابق آن صحنه می‌گذارند.
- P4. با این وجود، بسیاری از علما و فقهای معاصر ظهور، به جای التفات به این احادیث محقق‌شده، به روایاتی تمسک می‌کنند که یا غیرقابل فهم‌اند یا اصلاً به ظهور امر جدید مرتبط نیستند.

P5. منشأ این انکار و اعراض، نه جهل عوام، بلکه به صراحت از دید حضرت بهاء الله، اعراض و تعصب فقهای دین است که پیشاپیش در روایت صادق بن محمد به عنوان «شَرّ فقهای تحت ظلّ السماء» معرفی شده‌اند.
C. بنابراین، سبب اصلی محرومیت مردم از شناخت جمال حق و پذیرش امر جدید، انحراف فقهای زمان است، نه کمبود حجت یا بی‌روشن بودن آیات ظهور.

ساختار شرطی

اگر زوراء در روایت، مطابق تفسیر امام صادق، همان ارض ری باشد،
و اگر در آنجا اصحاب قائم با بدترین شکل به شهادت برسند، آن هم به دست قدرت‌هایی از عجم،
و اگر این واقعه به وضوح در زمان ظهور حضرت باب تحقق یافته باشد،
و اگر علما به جای تفکر در این احادیث صریح، به روایاتی نامشخص یا مجهول‌المعنی تمسک جویند،
آنگاه روشن است که انکار ظهور حق، نتیجه مستقیم عملکرد فقیهان است، نه فقدان دلیل.

تحلیل فلسفی، الهیاتی، و هرمنوتیکی

در این فقره، حضرت بهاء الله در سطحی پیشرفته از هرمنوتیک سنتی عبور کرده و از طریق «بازتطبیق تاریخی روایت»، احادیث کهن را به عنوان گواه عینی حقانیت ظهور جدید معرفی می‌کنند. یعنی حدیث، دیگر صرفاً ابزاری برای اثبات نقلی نیست، بلکه سندی تاریخی می‌شود که با وقایع تطبیق یافته، «قرائت نهایی» خود را دریافت می‌کند.
این بازتطبیق، ساختار پدیدارشناسی وحی را نیز در خود دارد: ظهور، خودش حجت خود است، و حدیث، ابزاری برای دیدن آن—نه برای انکارش.

در اینجا مفهوم "اعراض" کلیدی است. حضرت بهاء الله نه عوام را، بلکه فقهای زمانه را عامل اصلی این اعراض معرفی می‌کنند. این تعبیر که «فقهاء زمان شرّ فقهاء تحت ظلّ السماء اند»، ناظر به نوعی الهیات تاریخی سقوط فقاهاست است؛ جایی که علمای دین، به جای راهنمایی مردم، عامل اصلی فتنه و سدّ راه ظهور حقیقت شده‌اند. این دیدگاه، نگاهی بسیار انتقادی به نهادی‌سازی دین دارد، و در تقابل با سنت فقه‌های شیعه، نبی یا ولی را محور داوری نهایی می‌داند، نه نهاد علمای ظاهر.

بخش پایانی متن حاوی طعن عمیقی به فقهایی است که به روایات نامفهوم یا جزئیات مبهم تمسک بسته، و روایات صریح و واقعاً تحقق یافته را نادیده می‌گیرند. این دقیقاً همان است که می‌توان آن را "عقل فقهی بسته و صوری" نامید: حرکتی از ایمان به فرم، و از شهود به سنت منجمد. از این منظر، حضرت بهاء الله نقدی پدیدارشناختی از عقل دینی ارائه می‌دهند: عقل شرعی که فاقد آمادگی برای رویارویی با رخداد وحی جدید است، نه تنها در ادراک حقیقت ناکام می‌ماند، بلکه به ابزار انکار آن تبدیل می‌شود.

در کل ساختار این تحلیل، یک مفهوم بنیادین از نبوت و قیام قائم ظهور می‌یابد: ظهور الهی نه برای تأیید وضعیت موجود، بلکه برای دگرگونی کامل ظاهری و باطنی تاریخ است. از این رو، شهادت، مخالفت علما، و استهزاء خلق، نه نشانه شکست، بلکه شرط تحقق آن ظهورند. ظهور اگر «تغییر» نیاورد، لغو است.

بند ۲۷۶: وصایای «فقه‌ها و علمای بیان» و نشانه «أعور»: الگوی اعراض در «زمن مستغاث»

"و از فقهاء و علمای بیان استدعا می‌نمایم که چنین مشی ننمایند و بر جوهر الهی و نور ربّانی و صرف ازلی و مبدأ و منتهای مظاهر غیبی در زمن مستغاث وارد نیاورند آنچه در این کور وارد شد و به عقول و ادراک و علم متمسک نشوند و به آن مظهر علوم نامتناهی ربّانی مخاصمه ننمایند. اگر چه با جمیع این وصایا، دیده می‌شود که شخصی اعور که از رؤسای قوم است در نهایت معارضه بر خیزد. و همچنین در هر بلدی بر نفی آن جمال قدسی برخیزند و اصحاب آن سلطان وجود و جوهر مقصود در کوه‌ها و صحراها فرار نمایند و از دست ظالمین مستور شوند و برخی توکل نمایند و با کمال انقطاع جان در بازند. و گویا مشاهده می‌شود نفسی که به کمال زهد و تقوی موصوف و معروف است، به قسمی که جمیع ناس اطاعت او را فرض شمردند و تسلیم امرش را لازم دانند، به محاربه با آن اصل شجره الهیه قیام نماید و به منتهای جهد و اجتهاد به معارضه بر خیزد. این است شأن ناس."

We entreat the learned men of the Bayán not to follow in such ways, not to inflict, at the time of Mustagháth, upon Him Who is the divine Essence, the heavenly Light, the absolute Eternity, the Beginning and the End of the Manifestations of the Invisible, that which hath been inflicted in this day. We beg them not to depend upon their intellect, their comprehension and learning, nor to contend with the Revealer of celestial and infinite knowledge. And yet, notwithstanding all these admonitions, We perceive that a one-eyed man, who himself is the chief of the people, is arising with the utmost malevolence against Us. We foresee that in every city people will arise to suppress the Blessed Beauty, that the companions of that Lord of being and ultimate Desire of all men will flee from the face of the oppressor and seek refuge from him in the wilderness, whilst others will resign themselves and, with absolute detachment, will sacrifice their lives in His path. Methinks We can discern one who is reputed for such devoutness and piety that men deem it an obligation to obey him, and to whose command they consider it necessary to submit, who will arise to assail the very root of the divine Tree, and endeavor to the uttermost of his power to resist and oppose Him. Such is the way of the people!

جنس استدلال/قیاس

هنجاری نقلی (انشایی الزام آور بر پایه مرجعیت وحی): خطاب مستقیم به «فقهاء و علمای بیان» برای ترک اتکای خودبسنده به «عقول/ادراک/علم اکتسابی» و نهی از مخاصمه با «مظهر علوم نامتناهی ربّانی». محور استدلال: تقدّم مرجعیت وحی بر داوری عرفی عقل عادت کرده.

نشانه‌ای پیش‌گویانه (pattern-argument): اعلام الگوی وقوعی اعراض: قیام «شخصی أعور» از رؤسا، نفی در شهرها، فرار/استتار اصحاب، و شهادت اهل توکل؛ نیز محاربه «زاهد مشهور و مطاع» با «اصل شجره الهیه». تحقق بعدی این الگو، قرینه مطابقه با پیش‌آگهی متن است و قدرت ابطالی احتجاج مخالفان را کاهش می‌دهد.

تعمیم قانون‌نما (تیپولوژی وحیانی): «این است شأن ناس» به مثابه قانون تکرارشونده تاریخی در آستانه ظهور جدید: اعراض نخبگان/اتباع قاعده است، نه استثنا.

نشانه پرهزینه (costly signaling): ذکر «با کمال انقطاع جان در باختن» به مثابه قرینه صدق التزام در برابر انگیزه‌های ابزاری قدرت/اعتبار.

صورت‌بندی منطقی (موجز)

P1 (هنجاری نقلی): در داوری نسبت به دعوی ظهور، ترک اتکای خودبسنده به عقل اکتسابی و ترک مخاصمه با مظهر لازم است؛ معیار، مرجعیت وحی است نه عادت علمی/عرفی.

P2 (اخباری پیش‌گویانه): با وجود این وصایا، الگوی اعراض رخ می‌دهد: رهبر بانفوذی «أعور» در اوج معارضه برمی‌خیزد؛ در هر شهر نفی می‌کنند؛ اصحاب می‌گریزند/مستور می‌شوند؛ گروهی جان می‌بازند؛ «زاهد مشهور» به محاربه با «اصل شجره» برمی‌خیزد.

P3 (اخباری قانون‌نما): این واکنش‌ها قاعده تاریخی مواجهه با وحی است («این است شأن ناس»).

C (نتیجه معرفت‌شناختی/کلامی): بنابراین، نفسِ کثرت/شدتِ مخالفتِ نخبگان یا «اقتدارِ زاهدِ مطاع» دلیلِ بطلانِ دعوی نیست؛ چون قبلاً پیش‌بینی شده و ذیلِ قانونِ اعراض می‌افتد. معیارِ صحت، مرجعیتِ وحی و نشانه‌های آن است، و شهادت/انقطاع اصحابِ قرینه مثبتِ صدقِ التزام به شمار می‌آید.

مواد قضایا

P1 = نصّ مستقیمِ ایقان (خطابِ هنجاری): «...به عقول و ادراک و علم متمسک نشوند و به آن مظهرِ علوم نامتناهی ربّانی مخاصمه نمایند...».

P2 = نصّ مستقیمِ ایقان (توصیفِ پیش‌گویانه): «...شخصی اُغور... در نهایت معارضه... در هر بلدی بر نفی آن جمالِ قدسی برخیزند... اصحاب... فرار/استتار... برخی... جان دریازند... زاهدِ مشهور... به محاربه...».

P3 = نصّ مستقیمِ ایقان (قاعدهٔ تیپولوژیک): «این است شأنُ ناس...»
قرائن مؤید (غیر مؤسّس): گزارش‌های تاریخی آغاز نهضت (فرار/محاصره/شهادت) صرفاً به‌عنوان تطبیق، نه پایهٔ استدلال.

نکات کلامی-فلسفی

تعلیقِ خودبستگیِ عقل، نه تعطیلِ عقل: مراد، نفی «حجّیتِ مستقلّ و پیشینیِ عادتِ عقلِ اکتسابی» در داوریِ وحی است؛ عقل در چارچوبِ هدایتِ نصّ و بصیرتِ عمل می‌کند (epistemic humility).

ابطالِ مغالطهٔ «از مخالفت به بطلان»: استدلالِ مخالفان از وزنِ اجتماعی/مقبولیتِ زاهد/فقیه به بطلان، مغالطهٔ ad populum/ad auctoritatem است؛ پیش‌گوییِ همان مخالفت، آن را self-defeating می‌کند.
نشانهٔ پرهیزینه و صدقِ اراده: «جان‌باختن با انقطاع» قرینه‌ای است بر انگیزشِ غیرابزاری و صدقِ تعهد در چارچوبِ آزمونِ الهی.

صورت‌بندی منطقی

P1. مظهرِ ظهورِ الهی، جوهرِ علم و مبدأ فیضِ ربّانی است و حقیقتِ او ورایِ عقل، علم، و ادراکِ بشری است.

P2. بر اساس نصّ و وصایای الهی، علمای دینی موظف به تسلیم، خشوع، و پذیرشِ مظاهرِ الهی‌اند، نه معارضه و مخالفت.

P3. با این حال، تجربه‌ی تاریخی نشان داده است که علما، به‌رغم زهدِ ظاهری و احترامِ مردمی، اغلب به مخالفتِ شدید با مظاهرِ ظهورِ برخاسته‌اند.

P4. در هر دیار، این مخالفت از سوی رؤسا و فقهای قوم ظهور کرده و مؤمنانِ مجبور به فرار، توکل، و فدایِ جان خود شده‌اند.

P5. حتی کسی که به "کمال زهد و تقوی" موصوف است و اطاعتش را بر خود و دیگران واجب می‌داند، ممکن است به شدیدترین وجه با حقیقتِ الهی دشمنی کند.

C. پس، میزان زهد، علم، و منزلتِ ظاهری، معیارِ تشخیصِ حق نیست؛ بلکه تسلیم، انقطاع، و شناختِ شهودی از مظهرِ ظهور، تنها میزانِ صحت و نجات است.

ساختار شرطی

اگر مظهرِ الهی، مصدرِ علم و مبدأ و منتهای ظهورِ اسماء و صفاتِ الهی است،

و اگر علمای دینی وظیفه دارند در برابر او تسلیم باشند و نه معارض،

اما اگر همچون گذشته به دلیل تکیه بر علم و عقل خود، به مخالفت برخیزند،

و اگر حتی اهل زهد و تقوی نیز گرفتار غرور دینی شوند و به محاربه برخیزند،

آنگاه علم، زهد، و تقوی، اگر با تسلیم همراه نباشند، نه تنها نجات‌بخش نیستند، بلکه مانعی در برابر حقیقت‌اند.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

در این متن، حضرت بهاء‌الله الگوی سنتی "تقوی + زهد = مشروعیت دینی" را واژگون می‌سازند. با استفاده از لحن

شبه‌روایی و واژگانی مانند «شخصی اُغور»، «رؤسای قوم»، و «کسی که جمیع ناس اطاعت او را فرض دانند»، ایشان

نشان می‌دهند که از دل همین ساختارهای سنتی دین‌داری، دشمنی با حقیقتِ برمی‌خیزد. از نظر هرمنوتیکی، در اینجا ما با

یک بازخوانی تمثیلی تاریخ دینی مواجهیم: تمام تاریخ پیامبران پیشین، در ظهور جدید تکرار می‌شود. و معیار، دیگر نه عرف اجتماعی یا علم رایج، بلکه بصیرت روحانی است.

حضرت بهاءالله به صراحت عقل و علم بشری را، هرگاه که مستقل از وحی و پی‌تسلیم در برابر مظهر الهی باشد، ابزار معارضه با حق می‌دانند. در این نگاه، عقل خودبنیاد، به‌ویژه عقل فقیهانه‌ای که در قالب نهادهای دینی تثبیت شده، به ضدحقیقت تبدیل می‌شود. این نگاه به‌شدت با سنت‌های عقل‌گرایی کلامی در تضاد است و بیش از آن که معرفتی باشد، اخلاقی-وجودی است: معرفت تنها در انقطاع از نفس و زهد از علم بدون نور ممکن است. از دیدگاه روان‌شناختی، حضرت بهاءالله به سازوکارهای دفاعی علمای دین اشاره می‌کنند: کسانی که از نظر اجتماعی در رأس هرم هستند، تمایل شدیدی دارند که ساختار قدرت و اطاعت‌پذیری را حفظ کنند—حتی در برابر حقیقت الهی. از این رو، مخالفت ایشان نه از جهل صرف، بلکه از ترس از فروپاشی اقتدار خویش سرچشمه می‌گیرد. واژه‌هایی مانند «اطاعت فرض»، «تسلیم امرش لازم» و در عین حال «محاربه با شجره الهیه» نشان می‌دهند که در اینجا یک تضاد درونی میان اتوریته‌ی دینی و حقیقت و حیانی وجود دارد. این تضاد، در الهیات بهائی، جوهر گسست از شریعت پیشین است. نکته‌ای ضمنی اما بنیادین در این فقره، تصویرسازی از عدالت تاریخی الهی است. علما، که می‌بایست هدایت‌گر باشند، در آزمون وفاداری به ظهور جدید مردود می‌شوند، و این سقوط اخلاقی نه تنها پیش‌بینی شده است، بلکه در تاریخ بازتولید می‌شود. این یادآور قول حضرت مسیح است که "سنگی که بنایان رد کردند، سر زاویه شد"؛ و در اینجا نیز، فقهای ظاهر، با رد حقیقت، قربانی نوعی «عدالت الهی» می‌شوند.

زمان مستغاث

در کتاب مستطاب بیان لفظ "غیاث" و "مستغاث" و ارتباط آن با ظهور حضرت من یظهر الله یعنی موعود بیان، سبب شبیهاتی از همان زمان تا به امروز شده است.

مرحوم دکتر محمد افغان مینویسند: "غیاث (اغیث) و مستغاث از اسماء الهی است و علت امتیاز و انفراد آنها این نکته است که در اسماء معلومه ی الهی اسمی که در شمارش بزرگتر از مستغاث باشد یافت نمی‌شود. به نظر می‌رسد علت توجه به کثرت عددی این اسماء اثبات عظمت حقیقت الوهیت در تمام مراتب عالم وجود حتی در رتبه مجردات ریاضی و ارقام و اعداد است. تا آنجا که در آثار حضرت نقطه تفحص و تجسس میسر شده جز در کتاب مستطاب بیان فارسی کلمه ی مستغاث با مدت دوره ظهور حضرت نقطه ارتباطی ندارد. این مطلب شامل کتاب بیان عربی نیز هست زیرا در آن کتاب مجید نیز با آنکه کلمه ی مستغاث سه مرتبه ذکر شده مانند دیگر اسماء مبارکه ی الهی متضمن هیچ گونه اشاره ای به دور بیان و یا ظهور من یظهر الله موعود نیست. در بیان مبارک فارسی این دو اصطلاح مجموعاً در هشت مورد تکرار شده است که فقط چهار مورد آن با موضوع ظهور من یظهر الله مرتبط است و در ابواب زیر ذیل "فی بیان ان الجنة حق" (واحد دوم، باب ۱۶) "فی بیان ان النار حق" (واحد دوم، باب ۱۷) "من آمن بمن یظهره الله فکانما آمن بالله و ما امر الله به فی کل العوالم" (واحد سوم، باب ۱۵) و "فلیحرزن کل نفس بهیکل اسم المستغاث فی حین تولده" (واحد هفتم، باب ۱۰) آمده است.... حضرت اعلی میفرمایند: "مراقب باشند که از آن عدد "مستغاث" تجاوز نکنند که اگر به آن عدد رسد نفسی در بیان و شنود که ظاهر شده شجره حقیقت، بر او است رجوع به سوی او اگرچه یقین ننماید لعل از نار نجات یابد به این فضل، و هیچ فضلی در بیان از این اعظم تر نبوده و نیست" به صراحت مدلل میدارد که مستغاث مهلت و میقات اهل بیان برای ایمان است زیرا حتی قید یقین نیز که اصل و اساس ایمان است از آن برداشته شده و اگر توجه شود که میزان شناسائی یعنی نزول آیات نیز که تنها ملاک و مقیاس شمرده شده دیگر در زمان مستغاث مورد توجه نیست و تنها اعلان من یظهره اللهی ملاک ایمان است اهمیت مفهوم مهلت روشنتر خواهد بود. در مقامی میفرمایند: "آنچه در امکان ممکن ظهور مشیت اولیه است به ظهورها نه به ذاتها و او است کینونیت مشیت که در او دیده نمیشود الا الله جل و عز... اگر به قدر تسع تسع عشر عشر تاسعه شنوی و بلی نگوئی نخواهی بعد از موت او را درک نمود و بدان که طاعت او نفس طاعة الله هست و محبت او نفس محبة الله هست و در کتب و کلمات محتجب ممان..." (بیان فارسی، واحد نهم، باب ۶ مقدار زمانی تسع تسع عشر عشر تاسعه از لحاظ حساب ریاضی نمودار رقی است که به طور ساده آن را میتوان به صورت یک تقسیم بر دو ضرب در ده به توان شانزده ثانیه نمایش داد. البته مقصود بیان مبارک اهمیت مطلب است نه آنکه فی الواقع این رقم عددی مفهومی داشته باشد و همین مطلب به عینه درباره ی غیاث و مستغاث نیز صادق است.) در باب پانزدهم از واحد سوم میفرمایند: "امید از فضل خداوند عطوف و رؤوف ... نگذارد... که تا غیاث یا مستغاث شده در نار بمانند" که مفهوم آن این است که میقات ظهور نامعلوم ولی مهلت و مدت اهل بیان حداکثر دو هزار سال است. شک نیست که اگر من یظهر الله تا مستغاث ظاهر نشده باشد عدم ایمان به او ماندن در نار نیست مگر آنکه حضرتش ظهور فرموده و مردم

از عرفان و شناسایی او محروم مانده باشند زیرا مقصود از نار در این مقام عدم ایمان و احتجاب از حق است و قبل از ظهور من یظهرالله مومنان به ظهور قبل در نار نخواهند بود زیرا پیرو امر بیان و واصل به حق و حقیقت اند. پس " نگذارد... تا غیاث یا مستغاث در نار بمانند" اشاره ی ضمنی به تحقق ظهور، قبل از آن تاریخ است."

حضرت بهالله در مائده ی آسمانی میفرمایند: " ای آقایان و ای دوستان الهی ناله های حضرت نقطه را به گوش جان بشنوید و همچنین اسرار کتابش را و در ظهورات تدبیر و امتحان و افتتانش تفکر نمائید روحی لعنایتۀ الفداء و لذكره الفداء و لتدبیره الفداء و لنصحه الفداء و لامتحانۀ الفداء میفرماید بیان و آنچه در او نازل شده او را میزان معرفت آن شمس حقیقی قرار مدهید و میفرماید انه لایستشار باشارتی باشاره من معروف نمیشود و نه بآنچه در بیان نازل شده و در مقام دیگر بکلمات تحذیر نصح فرموده میفرماید ایایک ان تحتجب بالواحد البیانیه و واحد بیانیه بمنزله ائمه قبلند چنانچه خود حضرت در بیان فارسی میفرمایند بلکه میفرمایند جسد این حروف به مقام روح ائمه قبلند مع ذلک میفرماید به این حروف از آن شمس حقیقت محتجب نمائید و مکرر به کلمه تحذیر میفرماید به آیات منزلۀ در بیان از او محجوب نمائید قسم به آفتاب افق معانی در مقامات شتی این بیانات از قلم مبارکش جاری چنانچه بعضی از آن ذکر شد و به نظر اولیای حق میرسد و به آن فائز میشوند مع جمیع این وصیتهای و ذکرها و بیانهها به ذکر یک کلمه مستغاث کل را امتحان فرمود و کلمه مستغاث بیان است و میفرماید به جمیع بیان از او محتجب نشوید به این امتحان جزئی کل را متوقف مشاهده فرمود در این حین گویا منادی عظمت از افق ملکوت بیان رحمن باعلی الداء ندا فرمود و فرمود الان قد حصحص الحق و ظهر کذب الّذین یدعون الایمان بالبیان و یکفرون بالّذی انزلہ و ارسله ایکاش بتوقف اکتفاء مینمودند بعضی بسهام اعراض و بعضی به استئه انکار و برخی باسیاف آخته بر قطع سدره مبارکه کوشیده و میکوشند چنانچه منزل بیان بکمال تصریح اخبار فرموده میفرماید بقدراسم مؤمن هم در حق آن شجره لاشرقیه و لاغربیه راضی نمیشوند چه اگر راضی شوند حزن بر او وارد نمیآوردند باری ذکر اینمقامات چون مطلع حزن است این فانی باظهارش بیش از این جسارت نمینماید سبحان الله کلّ بیک کلمه مستغاث مغرور و متحیر و ممتحن مع آنکه این فقره هم ذکر فرموده اند و تمسک بآن را هم نهی فرموده اند قوله تعالی چه که کسی عالم بظهور نیست غیر الله هر وقت شود باید کلّ تصدیق بنقطه حقیقت نمایند و شکر الهی بجای آورند هذا حق لاریب فیه امروز کتب عالم حجاب نمیشود و منع نمینماید و کلّ بکلمه حقّ جلّ جلاله معلق و منوط ای صاحبان آذان بشنوید ندای مقصود عالمیان را که امام وجوه عالم از اول امر تا حین ندا فرموده و میفرماید در یکی از الواح این کلمه علیا از فالق الاصباح ظاهر قوله عمّ نواله امروز روز بصر است چه که افق اعلی مشرق و یوم سمع است چه که نداء الله در کلّ حین مرتفع."

همچنین در اشارات میفرمایند: " سبحان الله بعضی لفظ مستغاث را حجاب نموده اند و بآن کلمه خلق را از حق منع کرده اند مع آنکه ذکر مستغاث هم از بیانست میفرماید به بیان از سلطان و منزل او محروم نمائید و از آن گذشته میفرماید چه کسی عالم بظهور نیست غیر الله هر وقت شود باید کل تصدیق بنقطه حقیقت نمایند و شکر الهی بجای آورند.... و بعضی بلفظ مستغاث از فراط رحمت الهی و دریای حکمت

صمدانی محرومند بگو ایغافلهای عالم این لفظ هم از بیان بوده استدلال بآن بقول نقطه جائز نه قوله تعالی ایایک ان تحتجب بما نزل فی البیان مکرر فرموده از بیان و آنچه در اوست خود را از سلطان وجود و مالک غیب و شهود محروم نمائید و بعد از ذکر مستغاث میفرماید اگر در این حین

ظاهر شود من اول عابد ینم و در مقام دیگر میفرماید چه کسی عالم بظهور نیست غیر الله هر وقت شود باید کل تصدیق بنقطه حقیقت نمایند و شکر الهی را بجا آورند "

اعور: مردی که دارای یک چشم سالم است

منظور حاجی میرزا محمد کریم خان کرمانی پسر ابراهیم خان قاجار کرمانی است که بنا به گفته ی نبیل زرنندی اعور و کوسه بود. در مورد او که نویسنده ی کتاب ارشاد العوام است در توضیح بند دویست و سه مطالبی آورده شد. او همان است که خود را عبد اثیم میخواند.

بند ۲۷۷: تربیت روحانی، تمییز حق، و «رائحه حسد»: تحلیل ابتلای درون گروهی

"باری، امیدواریم که اهل بیان تربیت شوند و در هوای روح طیران نمایند و در فضای روح ساکن شوند، حق را از غیر تمیز دهند و تلبیس باطل را به دیده بصیرت بشناسند. اگر چه در این ایام رائحه حسدی وزیده که قسم به مرپی وجود از غیب و شهود که از اول بنای وجود عالم، با اینکه آن را اولی نه، تا حال چنین غلّ و حسد و بغضائی ظاهر نشده و نخواهد شد. چنانچه جمعی که رائحه انصاف را نشنیده‌اند رایات نفاق برافراخته‌اند و بر مخالفت این عبد اتفاق نموده‌اند و از هر جهت رمحی آشکار و ازهر سمت تیری طیار. با اینکه با احدی در امری افتخار ننمودم و به نفسی برتری نجستم. مع هر نفسی مصاحبی بودم در نهایت مهربان و رفیقی به غایت بردبار و رایگان. با فقراء مثل فقراء بودم و با علماء و عظماء در کمال تسلیم و رضا. مع ذلك فَوَاللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ با آن همه ابتلاء و بأساء و ضراء که از اعداء و اولی الکتاب وارد شد نزد آنچه از احباء وارد شد معدوم صرف است و مفقود بحت."

We faintly would hope that the people of the Bayán will be enlightened, will soar in the realm of the spirit and abide therein, will discern the Truth, and recognize with the eye of insight dissembling falsehood. In these days, however, such odors of jealousy are diffused, that—I swear by the Educator of all beings, visible and invisible—from the beginning of the foundation of the world—though it hath no beginning—until the present day, such malice, envy, and hate have in no wise appeared, nor will they ever be witnessed in the future. For a number of people who have never inhaled the fragrance of justice, have raised the standard of sedition, and have leagued themselves against Us. On every side We witness the menace of their spears, and in all directions We recognize the shafts of their arrows. This, although We have never gloried in any thing, nor did We seek preference over any soul. To everyone We have been a most kindly companion, a most forbearing and affectionate friend. In the company of the poor We have sought their fellowship, and amidst the exalted and learned We have been submissive and resigned. I swear by God, the one true God! grievous as have been the woes and sufferings which the hand of the enemy and the people of the Book inflicted upon Us, yet all these fade into utter nothingness when compared with that which hath befallen Us at the hand of those who profess to be Our friends.

تلبیس: فریب و خدعه به کار بردن، پوشاندن

رمح: نیزه

طیار: به پرواز درآمده

فَوَاللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ: قسم به خداوندی که نیست خدائی مگر او

بأساء: سختی، مشقت، بلا

ضراء: سختی و مشقت

جنس استدلال/قیاس

هنجاری و حیانی (انشایی): امر به تربیت روحانی، پرواز/سکون در «هوای/فضای روح»، تمییز حق از غیر، و کشف تلبیس با «دیده بصیرت».

توصیفی-علی (تشخیص بحران): تبیین علّت مخالفت‌های گسترده با مفاهیم اخلاقی-الهیاتی «حسد/غلّ/بغضاء» و «نفاق»، با سوگند برای افادۀ شدت و بی‌سابقگی.

اُنس/کردارگواهی: سلوک فروتنانه و بی‌ادعا («با فقراء مثل فقراء... با علماء و عظماء در کمال تسلیم...») برای نفی انگیزه‌های نفسانی و تقویت وثاقت دعوی.

نشانه پرهزینه (costly signaling): تحمّل «بأساء و ضراء»-به‌ویژه از جانب «احباء»-به‌مثابه دلالت پرهزینه بر صدق التزام؛ در برابر صف‌آرایی «نفاق» که قرینه سوءنیت/سوءبصیرت است.

نقض احتجاج خصم (defeater): چون منشأ مخالفت حسد/نفاق معرفی شده، کثرت/شدت مخالفت مرجّح معرفتی نافی نیست؛ داوری باید به معیار بصیرت و آثار روحانی ارجاع شود.

صورت‌بندی فشرده

- P₁. تمییز حق از غیر نیازمند تربیت روحانی و بصیرت است؛ بی‌این دو، «تلبیس باطل» ناشناخته می‌ماند.
- P₂. در «این آیام»، موج بی‌سابقه حسد/نفاق موجب اتحاد مخالفت علیه «این عبد» شده است («از هر جهت رمج... از هر سمت تیر...»).
- P₃. گوینده، با گزارش مستمر تواضع و معاشرت فروتنانه با طبقات گوناگون، انگیزه نفسانی را از خود نفی می‌کند.
- P₄. شداید وارد از «احبا» از «اعداء و اولی‌الکتاب» سخت‌تر بوده است ⇒ نفسی کثرت/شدت مخالفت بی‌حجیت بطلانی است.
- C. معیار معتبر بصیرت تربیت‌شده و آثار التزام (صبر بر بأساء/انقطاع) است، نه شمار/هیبت مخالفان؛ بنابراین، احتجاج به کثرت مخالفت، بی‌اعتبار است.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. تربیت روحانی و بصیرت باطنی، شرط تشخیص حق از باطل و تمییز تلبیس (پوشاندگی) نفاق از حقیقت است.
- P₂. در عصر حاضر، حسد و بغضی از سوی اهل بیان و برخی احبّا ظاهر شده که در تاریخ وجود بی‌سابقه است.
- P₃. این دشمنی نه از دشمنان بلکه از جانب کسانی است که باید از محبان و مؤمنان شمرده شوند.
- P₄. با وجود رفتار متواضعانه و مهربانانه‌ی حضرت، این گروه بر مخالفت و نفاق متفق شده‌اند.
- C. بنابراین، بزرگ‌ترین آزمایش نه از طریق دشمنان بیرونی، بلکه از جانب دوستان فاقد انصاف و اهل غل و حسد واقع شده است، و این خود ابتلای شدیدتر از امتحانات پیشین است.

صورت‌بندی شرطی

اگر انسان بخواهد حق را بشناسد، باید در فضای روحانی سپر کند و اهل بصیرت شود؛ و اگر حسد و نفاق بر دل‌ها غلبه یابد، این بصیرت زایل می‌گردد؛ اگرچه پیامبر الهی با تواضع، مهربانی، و بی‌ادعا با مردم رفتار کند، اما اگر نفوس بر اثر هوا و حسد کور شده باشند، آنگاه مخالفت و آزار او حتی از سوی محبان نیز ممکن، و بلکه شدیدتر از آزار دشمنان خواهد بود.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

در این فقره، حضرت بهاء‌الله فراتر از نقد علما یا دشمنان دینی، به یکی از ژرف‌ترین اضداد الهیاتی اشاره می‌فرمایند: ابتلای مظهر الهی به بغض و حسد کسانی که باید دوست و محب باشند. این رنج، نه تنها جسمی یا اجتماعی، بلکه وجودی و روحی است. تضادی میان محبت ظاهری و نفاق درونی که در عمل به مخالفت آشکار می‌انجامد. در اینجا، نوعی «الهیات طرد از درون» ترسیم می‌شود: حقیقت الهی، نه از بیرون، بلکه از درون جمع محبان طرد می‌گردد. این‌جا دیگر صرفاً تعارض میان ایمان و کفر نیست، بلکه تعارض میان ادعای محبت و عمل به نفاق است.

تضاد اصلی در متن میان "اهل روح" و "رافعان رایات نفاق" است. روح در اینجا نه به معنای نفس، بلکه اصل هستی‌بخش معنوی است که مایه بصیرت، شناخت، و ارتباط با حق است. نفاق نیز نه صرفاً دورویی اخلاقی، بلکه ساختاری روحی است که به‌وسیله‌ی آن انسان حقیقت را پوشیده می‌سازد؛ همان «تلبیس» در فقره. حسد و نفاق، به مثابه عوارض روانی-معنوی، مانع از "تمییز حق از غیر" می‌شوند. حضرت بهاء‌الله با این بیان، هستی‌شناسی معرفت دینی را به صفای روح و تهذیب درون گره می‌زنند، نه به علم یا جایگاه.

این بخش از متن بیان یک تجربه عرفانی-شخصی از حضرت بهاء‌الله است که، با لحنی شبیه مناجات، از شدت دردی سخن می‌گوید که تنها از سوی احبّا وارد می‌شود. به‌نوعی، ما اینجا با یک ادب سرّ قدسی روبه‌رو هستیم؛ یعنی ادبیاتی که رازهای الهی در آن با فریاد خاموش ابراز می‌شوند.

جمله‌ی «با آن همه بأساء و ضراء... نزد آنچه از احبّاء وارد شد معدوم صرف است» لبّ این ادراک است: رنج‌های پیامبران نه تنها از شکنجه و تبعید، بلکه از قلب‌هایی است که باید مأوی عشق باشند اما محلّ نفرت می‌گردند. این یادآور دعای مسیح است بر صلیب: «ای پدر، اینان را ببخش، که نمی‌دانند چه می‌کنند.»

بند ۲۷۸: هجرت پیش گیرانه و رجوع به «مصدر امر»: نفی انگیزه نفسانی و اطاعت از تقدیر

"باری، چه اظهار نمایم که امکان را اگر انصاف باشد طاقت این بیان نه. و این عبد در اوّل ورود این ارض چون فی الجمله بر امورات محدثه بعد اطلاع یافتم، از قبل مهاجرت اختیار نمودم و سر در بیابان های فراق نهادم و دو سال وحده در صحراهای هجر بسر بردم و از عیونم عیون جاری بود و از قلبم بحور دم ظاهر. چه لیالی که قوت دست نداد و چه ایّام که جسد راحت نیافت. و با این بلایای نازله و رزایای متواتره فوّالذی نفسی بپیده کمال سرور موجود بود و نهایت فرح مشهود. زیرا که از ضرر و نفع و صحت و سقم نفسی اطلاع نبود. به خود مشغول بودم و از ما سوی غافل. و غافل از اینکه کمند قضای الهی اوسع از خیال است و تبر تقدیر او مقدّس از تدبیر. سر را از کمندش نجات نه و اراده اش را جز رضا چاره ای نه. قسم به خدا که این مهاجرتم را خیال مراجعت نبود و مسافرتم را امید مواصلت نه. و مقصود جز این نبود که محلّ اختلاف احباب نشوم و مصدر انقلاب اصحاب نگردم و سبب ضرّ احدی نشوم و علّت حزن قلبی نگردم. غیر از آنچه ذکر شد خیالی نبود و امری منظور نه. اگرچه هر نفسی محملی بست و به هوای خود خیالی نمود. باری، تا آنکه از مصدر امر حکم رجوع صادر شد و لابدّاً تسلیم نمودم و راجع شدم."

What more shall We say? The universe, were it to gaze with the eye of justice, would be incapable of bearing the weight of this utterance! In the early days of Our arrival in this land, when We discerned the signs of impending events, We decided, ere they happened, to retire. We betook Ourselves to the wilderness, and there, separated and alone, led for two years a life of complete solitude. From Our eyes there rained tears of anguish, and in Our bleeding heart there surged an ocean of agonizing pain. Many a night We had no food for sustenance, and many a day Our body found no rest. By Him Who hath My being between His hands! notwithstanding these showers of afflictions and unceasing calamities, Our soul was wrapt in blissful joy, and Our whole being evinced an ineffable gladness. For in Our solitude We were unaware of the harm or benefit, the health or ailment, of any soul. Alone, We communed with Our spirit, oblivious of the world and all that is therein. We knew not, however, that the mesh of divine destiny exceedeth the vastest of mortal conceptions, and the dart of His decree transcendeth the boldest of human designs. None can escape the snares He setteth, and no soul can find release except through submission to His will. By the righteousness of God! Our withdrawal contemplated no return, and Our separation hoped for no reunion. The one object of Our retirement was to avoid becoming a subject of discord among the faithful, a source of disturbance unto Our companions, the means of injury to any soul, or the cause of sorrow to any heart. Beyond these, We cherished no other intention, and apart from them, We had no end in view. And yet, each person schemed after his own desire, and pursued his own idle fancy, until the hour when, from the Mystic Source, there came the summons bidding Us return whence We came. Surrendering Our will to His, We submitted to His injunction.

محدثه: احداث شده، به وجود آمده

عیون: چشم ها، چشمه ها

رزایاء: بلایا

متواتره: پی در پی

فوّالذی نفسی بپیده: قسم به کسی که جانم در دست اوست

اوسع: فراخ و گشاده تر

"قسم به خدا که این مهاجرتم را خیال مراجعت نبود و مسافرتم را امید مواصلت نه"

حضرت بهاءالله، تنها حدود یک سال پس از ورود به بغداد، به سرزمین غیر مسکونی و کوهستانی کردستان مهاجرت کردند و حدود دو سال به تنهایی در آنجا زندگی کردند. ایشان وقت خود را صرف تفکر و تأمل درباره اشارات و مفاهیم هدف آسمانی که به آن فرا خوانده شده بودند، نمودند. این دوره یادآور هجرت حضرت موسی به کوه سینا، ۴۰ شبانه روز حضرت مسیح در صحرا، و انزوای حضرت محمد در غار حرا است. در این مدت هیچیک از منسوبین و پیروان حضرت بهاءالله از مکان و محلّ زندگی ایشان خبری نداشتند. بعد از ورود به بغداد گروه پریشان بابیان بسوی وجود مبارک حضرت بهاءالله متوجه شدند زیرا حضرتشان مصمم بودند حیاتی تازه در کالبد جامعه بابیان بدمند. شهرت مقام و قدرت نفوذ حضرتشان عامل حسادت و جدائی بسیاری گردید. حضرت بهاءالله ملبس به آلبسه درویشی و در کوه های سرگلو در میان کوه های کردستان تشریف بردند. حضرت بهاءالله مانند زاهدان معتکف در غاری در میان کوه ها اقامت نمودند. ابوالقاسم، خادم ایشان، تنها کسی بود که از محلّ اقامت ایشان آگاه بود. حضرت بهاءالله از وی خواسته بودند که روزانه در مواقع لزوم به دهی به نام سلیمانیه برای تهیه آذوقه برود. در سال ۱۸۴۴ افسری از نیروی دریایی انگلیس درباره سلیمانیه نوشته «با مقایسه با یکی از دهات فقیر و دور افتاده انگلیس، سلیمانیه از تعدادی از منازل کوچک و مخروبه تشکیل شده بود که کمی بدتر به نظر می رسید.» مردم آن محلّ حضرت بهاءالله را به عنوان «درویش محمد ایرانی» می شناختند. شهرت حضرت بهاءالله زمانی بالا گرفت که قطعه خطاطی شده به قلم مبارک به دست شیخ اسماعیل، رهبر صوفی آن منطقه رسید. همان طوری که بهائیه خانم، صبیّه [دختر] والاگهر حضرت بهاءالله نقل می کنند، روزی شاگرد محصلی که بوسیله معلمش به دلیل بد خطی تنبیه شده بود گریان و نالان در خارج از مدرسه در حرکت بود که نفس مقدسی از علت گریه وی جویا شد و به وی فرمودند که «محزون مباش، نسخه دیگری خواهم نوشت و تعلیم خواهم داد که چگونه بنحو بهتری خطاطی نمائی». بعد از دو سال تنها خبری که از حضرت بهاءالله رسید به علت کشته شدن نابهنگام ابوالقاسم بود که در یکی از ایام راهزنان وی را زخمی نموده که نهایتاً باعث فوت وی شد. قبل از وفاتش به آنانی که به قصد نجاتش آمده بودند گفته بود که آنچه که به همراه از نقدینه و دیگر اشیاء دارد متعلق به درویش محمد ایرانی است که در کوه های کردستان هستند. هنگامی که این اخبار به بغداد رسید حدس عائله مبارکه که ایشان باید حضرت بهاءالله باشند، صحت یافت. عائله مبارکه دو نفر از یاران را فرستادند که از هیکل مبارک تمنای مراجعت نمایند. مدتی کوتاه قبل از بازگشت به بغداد حضرت بهاءالله به همراهان فرمودند که ایام آسایش و آرامش ایشان در این کره خاکی به انتها رسیده.

جنس استدلال/قیاس

اتوس روایی (ethos): شهادت سلوکی بر پایی قصد از طریق ذکر انقطاع دو ساله، تحمل شداید، و غفلت از ماسوی؛ هدف: نفی انگیزه های نفسانی (طلب جاه/نفوذ) و اثبات صدق انگیزش. نشانه گذاری پرهزینه (costly signaling): ترک مواطن، خلوت طولانی، رنج های بدنی/عاطفی و همزمان «فرح روحانی» به مثابه دلالت پرهزینه بر التزام غیربزاری. تحلیل علی-کلامی: تمایزگذاری میان «قضا/تقدیر الهی» و «تدبیر بشری» («تبر تقدیر مقدس از تدبیر»); نتیجه: مرجع حقیقی تصمیم بازگشت، «حکم صادر از مصدر امر» است، نه اراده شخصی. دفع دخل مقدر (پیش گیرانه): تصریح به اینکه هجرت برای پیشگیری از اختلاف و اندوه مؤمنان بوده، نه کناره گیری منفعت جویانه؛ و اینکه اصولاً «خیال مراجعت» در کار نبوده تا نسبت های پسینی بی اعتبار شود. قیاس منفصل التحامی (یا-یا): یا انگیزه نفسانی/تدبیر شخصی، یا امتثال حکم الهی/تقدیر؛ بیان نشان می دهد شق دوم بالفعل محقق است، پس اولی مرتفع.

مواد قضایا

روایی/تجربی شخصی: گزارش هجرت، خلوت دو ساله، ابتلائات جسمانی-نفسی، و تجربه «فرح با ابتلا». ارزشی-غایی: قصد پیش گیرانه (عدم ایجاد اختلاف/زیان/حزن برای دیگران). کلامی/الهیاتی: قاعده تقدیم «قضاء و تقدیر» بر «تدبیر بشری»؛ وجوب رضا در برابر اراده الهی. تشریحی-مرجعی: حجّیت «حکم صادر از مصدر امر» در تعیین رجوع. استدلال قرینه ای: پیوند «اتوس» و «نشانه پرهزینه» به عنوان قرائن تقویت کننده صدق انگیزش.

صورت‌بندی منطقی

- P1. حضرت بهاء‌الله در مواجهه با امورات محدثه و اختلافات، تصمیم به هجرت و کناره‌گیری گرفتند تا مبادا سبب اختلاف و انقلاب میان احباب شوند.
- P2. این هجرت نه از روی کینه یا طرد، بلکه از سر زهد، انقطاع و پرهیز از مداخله بود.
- P3. دو سال در فراق و خلوت زیستند، با اشک و اندوهی که از دل برخاسته بود و نه از شکایت، بلکه از سوز وصال نیافتنی.
- P4. با وجود بلاهای شدید، کمال سرور و فرح وجود داشت، زیرا دل از نفس و ما سوی فارغ بود.
- P5. بازگشت ایشان فقط به حکم مقام امر بود، نه از خواست و تمایل شخصی.
- C. بنابراین هجرت و بازگشت حضرت، هر دو مبتنی بر اراده‌ی الهی و در جهت مصالح امر و احتراز از فتنه بوده است، نه مبتنی بر منافع شخصی یا مصلحت‌اندیشی‌های عرفی.

صورت‌بندی شرطی

اگر انسان با بصیرت الهی به امورات نگریسته و اختلافات را دریابد، و اگر قصد او نه حفظ مقام، بلکه رفع فتنه و انقطاع از نفوس باشد، آنگاه هجرت و عزلت نشانه‌ی حکمت و احتراز خواهد بود، و اگر چنین انسانی، تنها به امر الهی بازگردد و به اختیار خویش رجوع نکند، پس تمامی حرکات و سکنتات او تسلیم محض به اراده‌ی ربّانی خواهد بود، نه نمود اراده‌ی شخصی.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

هجرت در سنت عرفانی و نبوی، نه صرفاً جغرافیایی، بلکه انفسی و وجودی است. حضرت بهاء‌الله در این فقره با صراحت اعلام می‌کنند که هجرتشان نه از ستم دشمنان، بلکه برای عدم تفرقه میان دوستان بود. این نوع هجرت، جلوه‌ای از فلسفه‌ی غیبت مصلح است: کناره‌گیری از میدان اجتماعی برای حفظ وحدت معنوی.

هجرت ایشان از موضع رهایی از «من‌مندی» است: «به خود مشغول بودم و از ما سوی غافل». این عزلت، با «بحور دم» و «لیالی بدون قوت» توصیف می‌شود، اما همراه است با «کمال سرور»؛ چرا؟ چون این رنج، نه از سر اضطرار، بلکه هدیه‌ای از غیب ربّانی است که با آن، «فرح حقیقی» حاصل می‌شود. چنین رنجی، یادآور سنت‌های پنهان‌زیستی عارفان و پیامبران است، مانند خلوت مسیح در بیابان یا چهل‌روزه‌ی موسی.

دو نکته در الهیات این فقره برجسته است:

وسعت کمند قضا: «کمند قضای الهی اوسع از خیال است» – اراده‌ی الهی، فراتر از هر تصور و تدبیر بشری است.

پاکی تقدیر از تدبیر: «تیر تقدیر او مقدّس از تدبیر» – یعنی باید در برابر آن تسلیم محض بود، نه طرح و نقشه کشید.

این تعابیر با سنت عرفانی وحدت وجود نیز هماهنگ‌اند، و تسلیم را نه پذیرش صرف، بلکه وصول به مقام رضا و شهود غیبی می‌دانند.

فقره به طور کلی تصویری از «کنش عرفانی غیرکنشگرانه» ارائه می‌دهد: حضرت، عامداً از دخالت اجتماعی کناره گرفته‌اند، ولی این سکوت، خود بیانی بلند است. هر حرکتی در این فقره – هجرت، گریه، بازگشت – رمز و نماد است. این رمزها تنها با فهم انفسی و بینش شهودی قابل تفسیرند، نه با ادراکات ظاهری. حضرت بهاء‌الله حتی پیش‌بینی می‌کنند که این هجرت، به تأویل‌های گوناگون دچار می‌شود: «هر نفسی محملی بست و به هوای خود خیالی نمود». اما همین عدم امکان داوری درباره‌ی نیت حقیقی، بخشی از همان الهیات سرّ و مقام «غیب ظهور» است که هم در عرفان ابن عربی دیده می‌شود و هم در اسلوب تمثیلی الهیات بهائی.

بند ۲۷۹: «دو سنه» محاصره دشمنان، صبر بی نصیر، و تسلیم نهایی

"دیگر قلم عاجز است از ذکر آنچه بعد از رجوع ملاحظه شد. حال دو سنه می گذرد که اعداء در اهلاك این عبد فانی به نهایت سعی و اهتمام دارند چنانچه جمیع مطلع شده اند. مع ذلک نفسی از احباب نصرت ننموده و به هیچ وجه اعانتی منظور نداشته. بلکه از عوض نصیر، حزن ها که متوالی و متواتر قولاً و فعلاً مثل غیث هاطل وارد می شود. و این عبد در کمال رضا جان بر کف حاضریم که شاید از عنایت الهی و فضل سبحانی این حرف مذکور مشهور، در سبیل نقطه و کلمه علیا فدا شود و جان در بازد. و اگر این خیال نبود قَوْلَ الَّذِي نَطَقَ الرُّوحُ بِأَمْرِهِ، آنی در این بلد توقف نمی نمودم و گفای بِاللّهِ شَهِيداً. أَخْتِمُ الْقَوْلَ بِلا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ."

What pen can recount the things We beheld upon Our return! Two years have elapsed during which Our enemies have ceaselessly and assiduously contrived to exterminate Us, whereunto all witness. Nevertheless, none amongst the faithful hath risen to render Us any assistance, nor did anyone feel inclined to help in Our deliverance. Nay, instead of assisting Us, what showers of continuous sorrows their words and deeds have caused to rain upon Our soul! Amidst them all, We stand, life in hand, wholly resigned to His will; that perchance, through God's loving-kindness and His grace, this revealed and manifest Letter may lay down His life as a sacrifice in the path of the Primal Point, the most exalted Word. By Him at Whose bidding the Spirit hath spoken, but for this yearning of Our soul, We would not, for one moment, have tarried any longer in this city. "Sufficient Witness is God unto Us." We conclude Our argument with the words: "There is no power nor strength but in God alone." "We are God's, and to Him shall we return."

قَوْلَ الَّذِي نَطَقَ الرُّوحُ بِأَمْرِهِ

قسم به کسی که روح به امر او به نطق آمد.

و گفای بِاللّهِ شَهِيداً

و خداوند برای شهادت دادن کافی است.

أَخْتِمُ الْقَوْلَ بِلا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

سخن را به پایان میبرم با این عبارت که "نیست هیچ قوه و نیروئی جز آن که نشأت گرفته از نیروی خدا است. ما از او هستیم و به او راجع میشویم."

صورت بندی منطقی

P1. پس از رجوع حضرت بهاءالله، دو سال تمام دشمنان به کوشش در نابودی ایشان پرداختند و احباب، نه تنها کمکی نکردند، بلکه قولاً و فعلاً اسباب اندوه بیشتر شدند.

P2. این آزارها، همچون بارانی ممتد از بلا، به نحوی بوده که تحمل آن تنها از عارف منقطع و خالص ساخته است.

P3. با وجود تمام این رنجها، ایشان با جان آماده، تسلیم مشیت الهی اند و آرزو می برند که جانشان فدای نقطه و کلمه ای علیا گردد.

P4. اگر این امید قربانی شدن در راه حق نبود، هرگز حتی یک لحظه در این شهر نمی ماندند.

C. پس، بقای حضرت نه به میل شخصی، بلکه تنها به انگیزه ای فدا در راه حق و به رضای مشیت الهی است؛ و از این رو، تمام رنجها را در کمال رضا می پذیرند.

ساختار شرطی

اگر دشمنان به تلاش کامل در قتل قیام کرده باشند،

و اگر احباب به جای نصرت، اندوه پیاپی رسانند،

و اگر حضرت تنها با نیت فدا در راه نقطه و کلمه علیا باقی مانده اند،

آنگاه ماندن ایشان در این شهر، نه از روی عافیت طلبی، بلکه از شهامت فدایی است؛

در نتیجه، وجود ایشان، همچون «آیت صبر» و «مظهر رضا»، نمود کامل بندگی مطلق و تسلیم ربانی است.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

در اینجا، حضرت بهاءالله خود را نه فاعل، بلکه مفعول ربانی می‌دانند. فاعلیت مطلق از آن خداست، و ایشان همان گونه که در بیان قبل فرمودند «بر تیر تقدیر چاره‌ای جز رضا نیست»، در این جا نیز آرزومندند که جانشان فدای حقیقت گردد. این فدیة، شباهت تام با مفهوم Kenosis (تخلی نفس در الهیات مسیحی) دارد: تهی شدن از اراده فردی برای تحقق اراده‌ی مطلق. اما این «فداء» نیز صرفاً اخلاقی یا احساسی نیست، بلکه آنتولوژیک است: مقام مظهریت مستلزم فداست، نه صرفاً به خاطر سنت پیامبران، بلکه به خاطر طبیعت خود ظهور. چون تجلی حقیقت در تاریخ، با ساختارهای قدرت و تمایل انسان در تعارض است، پس فدیة امری ذاتی است، نه اتفاقی. یکی از عمیق‌ترین اندیشه‌های این فقره، در تجربه‌ی طعن یاران نهفته است: آن‌گاه که دوستان، نه تنها کمک نمی‌کنند، بلکه درد می‌افزایند. این‌جا وجه تراژیک سنت عرفانی و نبوی آشکار می‌شود: رنج حقیقی نه از دشمن، بلکه از دوست بی‌وفا. بهاءالله این را صراحتاً می‌گوید: «بلکه از احبّاً بیشتر از اعداء اندوه وارد شد.» از نگاه روان‌شناسی اخلاق، این لحظه، لحظه‌ی فروپاشی اعتماد انسانی و تکیه‌گاه بر «خدای درون» است: واگذاری کامل به «لا حول و لا قوة الا بالله». و از این‌جاست که عبارت پایانی «إنا لله و إنا إليه راجعون» رنگی دیگر می‌گیرد—نه سوگواری بر مرگ، بلکه سوگواری بر فراق حق از دل‌های مردمان. این فقره، نقطه اوج انفسی‌ترین تجربه‌های حضرت بهاءالله در مقام مظلوم الهی است: نه تنها از بیرون آزار، بلکه از درون نیز طعن. و با این همه، در کمال رضا و شوق به فدا. در این متن، قداست رنج و قداست سکوت به هم می‌رسند. فلسفه‌ی فداء، با عرفان تسلیم، و با اخلاق بی‌ادعا درمی‌آمیزد. این نه فقط گزارش یک رنج شخصی، بلکه تجلی فلسفه‌ی وجودی نبوت در زمانه‌ی انکار است.

بند ۲۸۰: «اظهر من الشمس» — شرطِ مُدرک و آفتِ ظاهرگرایی

"صاحبان هوش که از صهبای حب نوشیده‌اند و گاهی به کام نفس برنداشته‌اند دلایل و برهان و حجّت را که جمیع مشعر بر این امر بدیع و ظهور منبع الهی است اظهر از شمس در فلک چهارم مشاهده نمایند. حال اعراض خلق را از جمال الهی و اقبالشان را به هوای نفسانی ملاحظه فرمائید. با همه این آیات متقنه و اشارات محکمه که در ثقل اکبر که ودیعه ربّانیه است در بین عباد و این احادیث واضح که اصح از بیان و تبیان است، از همه غافل و معرض شده‌اند و چند حدیث که به ادراک خود مطابق نیافته‌اند و معنی آن را ادراک ننموده‌اند متمسک به ظاهر آنها شده و از سلسلای خمر ذی الجلال و زلال بی زوال جمال لایزال محروم و مأیوس مانده‌اند."

They that have hearts to understand, they that have quaffed the Wine of love, who have not for one moment gratified their selfish desires, will behold, resplendent as the sun in its noontide glory, those tokens, testimonies, and evidences that attest the truth of this wondrous Revelation, this transcendent and divine Faith. Reflect, how the people have rejected the Beauty of God, and have clung unto their covetous desires. Notwithstanding all these consummate verses, these unmistakable allusions, which have been revealed in the "Most weighty Revelation," the Trust of God amongst men, and despite these evident traditions, each more manifest than the most explicit utterance, the people have ignored and repudiated their truth, and have held fast to the letter of certain traditions which, according to their understanding, they have found inconsistent with their expectations, and the meaning of which they have failed to grasp. They have thus shattered every hope, and deprived themselves of the pure wine of the All-Glorious, and the clear and incorruptible waters of the immortal Beauty.

ثقل اکبر: قران کریم
سلسال: آب روان و زلال

جنس استدلال/قیاس

معرفت‌شناسی فضیلت‌محور (virtue-epistemic): تعیین شرطِ مُدرک — «صاحبان هوش نوشیده از صهبای حب و بی‌قدم در کام نفس» — به‌عنوان قیدِ اعتبارِ ادراک؛ یعنی شایستگی شناختی (= تزکیه انگیزش و ترکِ هوی) مقدم بر داوری است.

تضافر ادله / فرابسنده قرائن: ادعای «دلایل و براهین و حجج» که «اظهر من الشمس فی الفلک الرابع» است، استدلال از انباشت قرائن (overdetermination) به سودِ ظهور. نقلیِ نصوصی (قرآن/حدیث): ارجاع به «آیات متقنه و اشارات محکمه» در ثقلِ اکبر (= قرآن به‌مثابه «ودیعه ربّانیه») و «احادیث واضح، اصح از بیان و تبیان»، به‌مثابه پشتوانه نصّی همسو. نقدِ روش‌شناسیِ ظاهرگرایانه: تخطئه «تمسک به ظاهر چند حدیث نامفهوم» در برابرِ پیکره ادله قطعی/بین؛ هشدار به خطای «اخذ به متشابهاً معدود» و ترکِ قرائتِ کلی/منظومه‌ای از نصوص. تقابلِ حب/هوی (قیاس استثنایی منفصل): یا حب و تزکیه نفس ⇒ مشاهده حجّت؛ یا هوی و لذتِ ظاهر ⇒ حرمان از سلسلای خمرِ ذی‌الجلال — جمعِ آنها ممتنع.

صورت‌بندی منطقی (موجز)

P1. اگر مُدرکِ واجدِ فضیلتِ معرفتی باشد (حبّ الهی و ترکِ هوی)، آنگاه دلایلِ امرِ جدید برای او از «شمس در فلک چهارم» آشکارتر است.

P2. در قرآن (به‌مثابه «ثقلِ اکبر/ودیعه ربّانی») و در احادیثِ واضح، آیات و اشاراتی متقن و محکم بر تأییدِ این ظهور موجود است.

P3. اعراضِ خلقِ ناشی از اکتفا به ظاهر چند حدیثِ نامفهوم و اقبال به هوای نفس است، نه فقدانِ دلالتِ نصوص یا کمبودِ قرائن.

C. خطا در مُدرک و روش قرائت است (هوی/ظاهرگرایی و اخلال در جامع‌نگریِ نصوص)، نه در مدرک؛ لذا شناختِ صحیح، محتاجِ تزکیهٔ انگیزش و هرمنوتیکِ کل‌گرایِ نصوص است.

موادّ قضایا

P₁ = اخلاقی-سلوکی/فضیلت‌محور: «نوشیدنِ صهبایِ حبّ» و «قدم‌نهادن در کامِ نفس» به‌عنوان شرطِ صلاحیتِ شناختی.

P₂ = نقلی/نصوصی: «آیاتِ متقنه و اشاراتِ محکمه» در ثقلِ اکبر (قرآن) و «احادیثِ واضحه اصرح از بیان و تبیان» به‌منزلهٔ پشتوانهٔ دلالتی همساز.

P₃ = روش‌شناختی/نقدِ قرائت: «تمسک به ظاهر چند حدیثِ نامفهوم» در برابرِ بدنهٔ بیّنات؛ مصداقِ خطای جزء‌نگریِ ظاهرگرا و ترکِ نظامِ قرائن.

صناعتِ بیانی مؤید: استعاره‌های «سلسالِ خمرِ ذی‌الجلال» و «زُلّالِ بی‌زوالِ جمالِ لایزال» به‌مثابهٔ صورت‌بندیِ لذتِ معرفتِ قدسی برای مُطَهَّر القلب.

صورت‌بندیِ منطقی

P₁. صاحبانِ لبّ (خردمندان عاشق) از صهبایِ حبّ الهی نوشیده و از نفس گذشته‌اند.

P₂. آنان آیات، دلایل و براهینی را که بر ظهورِ جدیدِ دلالت دارند، روشن‌تر از خورشید می‌یابند.

P₃. با وجود این دلائل آشکار، خلق از جمالِ الهی اعراض کرده و به هوایِ نفسانی خود اقبال نشان داده‌اند.

P₄. با اینکه آیات قرآن (ثقلِ اکبر) و احادیثِ روشن دالّ بر این ظهور است، مردم تنها به احادیثِ تمسک می‌جویند که مطابقِ فهمِ ظاهریِ خودشان است.

P₅. این تمسک ناشی از عدمِ ادراکِ باطنی و ناتوانی از درکِ معنایِ حقیقیِ متون است.

C. بنابراین، مردم به دلیلِ اعراض از تأویل، و وابستگی به فهمِ سطحی، از معارفِ الهی و ظهورِ جمالِ لایزالِ محروم و مأیوس مانده‌اند.

ساختارِ شرطی

اگر انسان از هوا و نفس عبور کرده و از شرابِ حبّ الهی نوشیده باشد،

آنگاه آیات و دلائلِ ظهور را همچون خورشید در آسمانِ چهارم مشاهده می‌کند.

اگر انسان به فهمِ ظاهرِ احادیث و آیات بسنده کند و نتواند معنایِ باطنیِ آن‌ها را درک نماید، آنگاه از ظهورِ الهی و جمالِ لایزالِ محروم خواهد ماند.

تحلیلِ فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

عبارت «صاحبانِ هوش که از صهبایِ حبّ نوشیده‌اند» اشاره به معرفتی دارد که عقلِ استعلایی را پشت سر گذاشته و در مرتبه‌ی «ذوقِ عرفانی» مستقر شده است. در الهیاتِ بهایی، این مقام با واژه‌هایی چون مخلصین، عارفین و مهاجرینِ اِلِی‌الله بازنمایی می‌شود. چنین کسانی شاهدِ آیات هستند، نه صرفاً مفسرِ متن. برای آنان، حقیقتِ ظهور، همانند خورشید در فلکِ چهارم (فلکِ عقل و نفسِ ناطقه) روشن است.

حضرت بهاء‌الله به صراحتِ تقابلِ میان «آیاتِ محکم و دلائلِ متقن» و «احادیثی که فهم نشده‌اند» را مطرح می‌سازد. این اشاره‌ای به نقدِ تفسیرِ سنتیِ متون است که صرفاً بر ظاهرِ تکیه می‌کند. رویکردِ ایشان، تأویلی و «راهبردی» است—بر پایه‌ی معیارهایی چون سیرِ وجودیِ انسان، اطاعت از فیضِ حبّ، و عبور از نفس.

نتیجه‌ی این اعراض از تأویل، از نگاهِ حضرت بهاء‌الله، چیزی جز «حرمان از جمالِ لایزال» نیست. یعنی، نه تنها انکارِ مظهرِ جدیدِ الهی، بلکه محرومیت از معنایِ عمیق‌تر دین. این به معنایِ شکستِ متافیزیکی در تحققِ غایتِ وجودیِ انسان است: که همانا «شهودِ الله» از طریقِ مظاهرِ مقدّسه باشد.

بند ۲۸۱: «سَنَةِ السَّتِّينَ»؛ تصریح زمانی حدیث مفضل و عَلَتْ عِدَمِ إدراک

ملاحظه فرمائید که در اخبار، سنه ظهور آن هویت نور را هم ذکر فرموده‌اند مع ذلک شاعر نشده‌اند و در نفسی از هوای نفس منقطع نگشته‌اند. فی حدیث المفضل "سَلَّ عَنْ الصَّادِقِ فَكَيْفَ يَا مَوْلَايَ فِي ظُهُورِهِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي سَنَةِ السَّتِّينَ يَظْهَرُ أَمْرُهُ وَيَعْلُو ذِكْرُهُ."

Consider, that even the year in which that Quintessence of Light is to be made manifest hath been specifically recorded in the traditions, yet they still remain unmindful, nor do they for one moment cease to pursue their selfish desires. According to the tradition, Mufaddal asked Sádiq saying: "What of the sign of His manifestation, O my master?" He made reply: "In the year sixty, His Cause shall be made manifest, and His Name shall be proclaimed."

"فِي حَدِيثِ الْمُفَضَّلِ "سَلَّ عَنْ الصَّادِقِ فَكَيْفَ يَا مَوْلَايَ فِي ظُهُورِهِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي سَنَةِ السَّتِّينَ يَظْهَرُ أَمْرُهُ وَيَعْلُو ذِكْرُهُ."

در حدیث مفضل از حضرت صادق از چگونگی ظهور سئول شد پس آن حضرت فرمود: در سال شصت امر او ظاهر میشود و ذکر او بلند میگردد.

مفضل بن عمر از خواص شاگردان امام جعفر صادق و امام موسی کاظم بوده‌است. طبق آنچه در کتاب الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد شیخ مفید آمده، امام علی بن موسی الرضا در ضمن حدیثی بر او رحمت فرستاده و تبعیت او از ائمه را ستوده است. علی بن طاووس از قول محرز بن سعید نحوی نقل می‌کند که مفضل ابن عمر الجعفی نامه‌ای به جعفر صادق نوشت مبنی بر اینکه کسانی هستند که نفی ربوبیت می‌کنند جواب چیست؟ مفضل چهار جلسه نزد جعفر صادق شتافت و سخنان او را که به وی املاء می‌فرمود، مکتوب کرد. آن حضرت در این رساله به جواب آن‌ها پرداخت که در بین اهل دین این رساله بسیار مشهور است و شهرت مفضل بیشتر به دلیل نقل این کتاب است. این حدیث را مرحوم مجلسی در مجلد سیزدهم بحار الانوار در ضمن باب سی و پنجم نقل فرموده و شیخ احمد احسائی نیز در کتاب العصمة و الرجعة روایت فرموده و در فصل الخطاب مرحوم حاجی کریم خان کرمانی هم ذکر آن تماماً شده است، در همین حدیث است که ذکر سَنَةِ السَّتِّينَ یعنی سال شصت موجود است، مقصود از سَنَةِ السَّتِّينَ در اصطلاح امر مبارک عبارت از سال ۱۲۶۰ هـ.ق است که در لیلۀ پنجم جمالی اولی این سال حضرت نقطه مبارکه اولی جل ذکره در بیت مبارک شیراز در نزد ملاحسین بشرویه ای اظهار امر فرمودند... مرحوم مجلسی در غیبت بحار الانوار بجای جمله فی سَنَةِ السَّتِّينَ جمله فی شُبْهَةِ لَیْسَتَینَ را نقل فرموده یعنی آن حضرت در وقتی ظاهر میشود که مردم در ظهور او شک و شبهه داشته باشند و ظهور آن حضرت در آن زمان سبب بر طرف شدن شبهه و شک مردم میشود و لکن در بعضی نسخه‌ها به جای شُبْهَةِ لَیْسَتَینَ که در بحار الانوار نقل شده جمله فی سَنَةِ السَّتِّينَ روایت شده، از جمله حضرت شیخ احمد احسائی در رساله العصمة و الرجعة که در اول جوامع الکلم بطبع رسیده در صفحه ۸۳ و فی سَنَةِ السَّتِّينَ را واضح و لائح ذکر کرده است و مرحوم خان کرمانی هم در فصل الخطاب که کتاب کبیری است در معارف شیعه امامیه حدیث مفضل را نقل کرده و هر دو روایت را ذکر کرده هم جمله فی سَنَةِ السَّتِّينَ را نوشته و هم جمله فی شُبْهَةِ لَیْسَتَینَ را ذکر کرده تا رعایت احتیاط را نموده باشد. (ص ۱۲۶ سفر اول) [قاموس ایقان صفحه ۸۸۰]

جنس استدلال/قیاس

قرینۀ نبوی-روایی زمان نما (predictive time-marker): استناد به خبر مُفَضَّل از امام صادق(ع): «فِي سَنَةِ السَّتِّينَ يَظْهَرُ أَمْرُهُ وَيَعْلُو ذِكْرُهُ»؛ یعنی نشانه صریح زمانی برای کشف ظهور، که در منطق ایقان به منزله یکی از محکات بیرونی ضمیمۀ سایر براهین می‌آید.

قیاس شرطی مُدرک‌محور (virtue-epistemic): اگر مخاطب از «هوی» منقطع شود ⇒ تصریح‌های زمانی/نصی کارگر می‌افتد؛ وگرنه—even با وجود نشانه روشن—«شاعر» نمی‌گردد. (متن بند تصریح می‌کند: «مع ذلک... در نفسی از هوای نفس منقطع نگشته‌اند».)

نقد ظاهرگرایی گزینشی: تنبّه به این که تمسّک به «چند حدیث مطابق ذوق» در برابر تصریح زمانی همسو با منظومۀ قرائن، روشاً مخدوش است؛ معیار «مجموع نظام قرائن» است نه ظواهر معدود.

یادداشتِ هرمنوتیکی انتقادی: گزارشِ «سنة الستین» در برخی مصادرِ روایی (مثلاً نزد بحرانی در المَحَجَّة) با سلسله‌اسنادِ محلّ بحث/ضعیف نقل شده و با روایت‌های هم‌خانواده در مجامیع حدیثی (مانند بحار) سنجیدنی است؛ در ایقان، این قرینه مؤید است نه مؤسّسِ یگانه برهان.

صورت‌بندی منطقی

- P₁. در اخبار امامان، زمان ظهور "هوئیة نور" (= مظهر امر الهی) به روشنی ذکر شده است.
P₂. حدیث مفضّل از امام صادق گزارش می‌دهد که در «سنه‌ی الستین» امر آن حضرت ظاهر می‌گردد.
P₃. با وجود تعیین زمانی روشن، مردم از هوای نفس خود منقطع نگشتند و شاعر به آن نشدند.
C. بنابراین، صرف وجود نصّ زمانی و اخبار کافی نیست، بلکه معرفت نیاز به انقطاع از هوای و صفای قلب دارد.

ساختار شرطی

اگر زمان ظهور حق در اخبار به صراحت ذکر شود ولی مردم در هوای نفس خود باقی بمانند، آنگاه ظهور، برای ایشان همچنان در حجاب خواهد ماند و درک نخواهند کرد.
اگر انسان بخواهد ظهور الهی را درک کند، آنگاه باید از نفس منقطع شود، نه فقط به اخبار و روایات متمسک گردد.

تحلیل فلسفی، الهیاتی و هرمنوتیکی

در حدیث نقل‌شده از امام صادق، "فی سنة الستین یظهر أمره" اشاره‌ای روشن به سال ۱۲۶۰ هجری است؛ سالی که مطابق با ۱۸۴۴ میلادی، سال اعلان دعوت حضرت باب در شیراز است. این از شفاف‌ترین مطابقت‌های تاریخی میان حدیث شیعی و واقعیت تاریخی در بابیت است.

اما نکته‌ی کلیدی، ناتوانی مردم در درک این تطبیق است. به‌رغم وجود روایت، "شاعر نشده‌اند"—یعنی شعور و شهود معرفتی نسبت به آن نشان ندادند. این نشانگر آن است که معرفت ظهور، صرفاً بر نصوص مبتنی نیست، بلکه تابع شرایط معرفتی خاصی چون صفای باطن، انقطاع و تسلیم است.

حضرت بهاء‌الله تلویحاً به مخاطب هشدار می‌دهند که صرف دانستن احادیث و حتی زمان ظهور، نمی‌تواند ضمانتی بر ایمان آوردن باشد. آنچه حجیت می‌آورد، ادراک معنوی ظهور است، نه حفظ احادیث. این موضع، در تقابل با سنت ظاهری‌نگر فقهی است که گمان دارد با نصوص کافی می‌توان حقیقت را شناخت.

در الهیات بهایی، معرفت به ظهور مساوی است با خروج از نفس‌آماره و دخول در مدینة‌العشق. این معرفت نه با حساب تقویمی و نه با نقلیات حدیثی حاصل می‌شود، بلکه با هجرت درونی از جهل تقلیدی به فهم حضوری. حضرت در این فقره می‌خواهند بگویند: اگرچه حجت زمانی تمام بوده، اما قلوب مردم به «انقطاع» نرسیده و لذا ایمان حاصل نگشته.

بند ۲۸۲: علائم قیام و علت عدم إدراک

"باری، تحیر است از این عباد که چگونه با این اشارات واضحه لائحہ از حق احتراز نموده‌اند. مثلاً ذکر حزن و سجن و ابتلاء که بر آن خلاصه فطرت الهی وارد شد در اخبار قبل ذکر شده. فی البَحر: "إِنَّ فِي قَائِمِنَا أَرْبَعَ عِلَامَاتٍ مِنْ أَرْبَعَةِ نَبِيِّ مُوسَى وَعِيسَى وَيُوسُفَ وَ مُحَمَّدٍ. أَمَّا الْعِلَامَةُ مِنْ مُوسَى الْخَوْفُ وَالْإِنْتِظَارُ. وَأَمَّا الْعِلَامَةُ مِنْ عِيسَى مَا قَالُوا فِي حَقِّهِ. وَالْعِلَامَةُ مِنْ يُوسُفَ السَّجْنُ وَ التَّقِيَّةُ. وَالْعِلَامَةُ مِنْ مُحَمَّدٍ يَظْهَرُ بِأَثَرٍ مِثْلِ الْقُرْآنِ." با این حدیث به این محکم که جمیع امورات را مطابق آنچه واقع شده ذکر فرموده‌اند مع ذلک احدی متنبه نشده و گمان ندارم که بعد هم متنبه شوند إِلَّا مَنْ شَاءَ رَبُّكَ. إِنَّ اللَّهَ مُسْمِعٌ مَنْ يُشَاءُ وَ مَا أَنَا بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ."

How strange! Notwithstanding these explicit and manifest references these people have shunned the Truth. For instance, mention of the sorrows, the imprisonment and afflictions inflicted upon that Essence of divine virtue hath been made in the former traditions. In the "Bihār" it is recorded: "In our Qā'im there shall be four signs from four Prophets, Moses, Jesus, Joseph, and Muhammad. The sign from Moses is fear and expectation; from Jesus, that which was spoken of Him; from Joseph, imprisonment and dissimulation; from Muhammad, the revelation of a Book similar to the Qur'án." Notwithstanding such a conclusive tradition, which in such unmistakable language hath foreshadowed the happenings of the present day, none hath been found to heed its prophecy, and methinks none will do so in the future, except him whom thy Lord willeth. "God indeed shall make whom He will to hearken, but We shall not make those who are in their graves to hearken."

جنس استدلال/قیاس

نشانه‌شناسی پیش‌گویانه/تیپولوژیک: اتکاء به خبر پیشین درباره علائم قائم — ترکیب چند «علامت» از انبیاء (موسی/عیسی/یوسف/محمد) — به‌منزله محک معیارمحور برای سنجش دعوی (تحقق پیشگویی). قیاس شرطی مُدرک‌محور: اگر مُدرک از هوی منقطع باشد ⇒ تطبیق علائم مذکور را می‌بیند؛ وگرنه — حتی با تصریح زمانی/علامتی — «متنبه» نمی‌شود. نقد روش‌شناسی گزینشی/ظاهرگرا: ترک منظومه قرائن و تمسک به ظواهر معدود در برابر اشارات واضحه لائحہ (نصوص متعدد و دلالات همگرا) علت اعراض است، نه فقدان آیه.

صورت‌بندی منطقی (موجز)

- P₁) در اخبار، برای قائم الگوی علائمی آمده است: «خوف و انتظار» از سنت موسی؛ «آنچه درباره عیسی گفتند» (= اتهامات/إنکار اجتماعی)؛ «سجن و تقیه» از سنت یوسف؛ و «ظهور با آثاری همانند قرآن». (بحار الأنوار: «إِنَّ فِي قَائِمِنَا أَرْبَعَ عِلَامَاتٍ مِنْ أَرْبَعَةِ نَبِيِّ...»).
- P₂) در واقعه، «حزن/سجن/ابتلاء» بر «خُلاصه فطرت الهی» وارد شده و قرائن تاریخی موافق با علائم مذکور فراهم است (محک بیرونی با واقع تطبیق می‌کند).
- P₃) با وجود این تصریح علائمی/تیپولوژیک، اعراض استمرار یافته است؛ علت (به نص بند): «انقطاع نداشتن — حتی نفسی — از هوی»، و نیز اخلال در قرائت منظومه‌ای نصوص.
- C) نقصان در «قابلیت مُدرک و روش قرائت» است، نه در «علائم/آیات»؛ لذا معیار صحیح تزکیه از هوی + خوانش کل‌نگر نصوص/قرائن است، و مطابق آن، اشارات حدیثی مؤید وقوع به‌شمار می‌آیند.

مواد قضایا

P₁ = نقلی/روایی (علائم قیام): «إِنَّ فِي قَائِمِنَا أَرْبَعَ عِلَامَاتٍ مِنْ أَرْبَعَةِ نَبِيِّ: أَمَّا الْعِلَامَةُ مِنْ مُوسَى فَالْخَوْفُ وَالْإِنْتِظَارُ، وَ مِنْ عِيسَى مَا قَالُوا فِي حَقِّهِ، وَ مِنْ يُوسُفَ السَّجْنُ وَ التَّقِيَّةُ، وَ مِنْ مُحَمَّدٍ يَظْهَرُ بِأَثَرٍ مِثْلِ الْقُرْآنِ.» (نقل در بحار الأنوار در ابواب المهدي/القیام؛ ج ۵۲-۵۳). یادداشت متنی: این خبر با اختلاف لفظی جزئی در منابع نقل شده و برخی روایات هم‌خانواده

شقّ چهارم را به گونه دیگری (مثلاً «بالسّیف») ذکر کرده‌اند؛ در منطق استدلال این بند، اصل تیپولوژی علائم و تعدّد قرائن همگراست، نه لفظ منفرد.

P₂ = تاریخی/تحلیلی (مؤیّد تطبیق): وقوع «سجن/حزن/ابتلاء» بر صاحب دعوی (از حبس و محاصره تا اعراض و اتهام) در روایات تاریخی نهضت (برای نمونه، گزارش‌های تاریخ نبیل)، به عنوان قرینه وقوعی هم‌سو با علائم حدیثی.
P₃ = توصیفی/ارزشی (از من بند): تصریح به «اشارات واضح لائح» و استمرار اعراض به سبب عدم انقطاع از هوی؛ نقد «ظاهرگرایی گزینشی» در برابر «منظومه آیات/اشارات».

صورت‌بندی منطقی

P₁. در حدیث نقل شده در بحار الأنوار، قائم موعود دارای چهار علامت است که هر یک از یکی از پیامبران اولوالعزم اخذ شده:

- از موسی: خوف و انتظار
 - از عیسی: افتراء نسبت جنون و نفی الوهیت
 - از یوسف: زندانی شدن و تقیه
 - از محمد: ظهور آیات مشابه قرآن
- P₂. این چهار علامت در سرگذشت حضرت باب یا حضرت بهاءالله (بسته به تفسیر) با دقت تحقق یافته است.
P₃. با وجود تحقق دقیق این نشانه‌ها، مردم از درک و پذیرش آن سرباز زده‌اند.
C. بنابراین، صرف وجود تطبیق نشانه‌های روایی با وقایع تاریخی کافی برای هدایت خلق نیست، مگر برای کسی که مشیت الهی او را شنوا ساخته باشد.

ساختار شرطی

اگر ظهور شخصی مطابق با احادیث، حاوی چهار علامت انبیای اولوالعزم باشد،
آنگاه باید آن شخص در مظنه تحقق قائم باشد، و خلق متنبه شوند.
اما:

اگر خلق بر هوا و تعصب و استکبار باقی بمانند،
آنگاه نه تنها متنبه نمی‌شوند، بلکه با وجود ظهور نشانه‌ها، باز هم انکار می‌کنند.
نتیجه شرطی کلی:

اگر معرفت مبتنی بر آمادگی درونی و مشیت الهی نباشد، هیچ نشانه‌ای — حتی صریح‌ترین — برای خلق حجت نمی‌شود.

تحلیل فلسفی، الهیاتی، و هرمنوتیکی

حدیث نقل شده از بحار الأنوار از روایات برجسته‌ی امامیه درباره‌ی قائم است. چهار ویژگی نقل شده — خوف، تقیه، زندان، و اتهام جنون/ادعای آیات شبیه قرآن — در واقع توصیفی از وضع تاریخی حضرت باب و سپس حضرت بهاءالله‌اند: خوف و انتظار در زندگی حضرت باب در شیراز و مکه و سپس حضرت بهاءالله در ایام بغداد و سلیمانیه (در تقیه و انزوا) کاملاً ظاهر است. افتراء علیه عیسی که اشاره به اتهام جنون، شاعری، یا الهی‌سازی دارد، در هر دو مورد (باب و بهاءالله) بارها تکرار شد. زندان و تقیه یوسفی بر حضرت باب در قلعه چهریق و بر حضرت بهاءالله در سیاه‌چال تهران (و سپس تبعیدها) کاملاً انطباق دارد.

ظهور آیات چون قرآن در بیان فارسی و عربی حضرت باب، و سپس در آثار بهاءالله همانند الواح، کتاب ایقان و کتاب اقدس دیده می‌شود.

این انطباق کامل نشان می‌دهد که نویسنده (چه باب، چه بهاءالله) بر آن است تا مخاطب را از ظاهرگرایی به تأمل در تحقق باطنی احادیث سوق دهد.

این نکته، عمیقاً ریشه در فلسفه معرفت‌شناسی بهایی دارد: معرفت دینی حاصل «مطابقت ظاهری» نیست، بلکه حاصل «انکشاف درونی» است. از این رو، حتی اگر نشانه‌ها با دقت محقق شود، برای کسانی که گوش شنوا ندارند («و ما انا بمسمع من فی القبور»)، هیچ‌گونه اثربخشی معرفتی ندارد.

این استعاره «مردگان در قبور» دقیقاً همان تصور حیات باطنی در عرفان اسلامی و فلسفه بهایی است: حیات حقیقی، حیات روح است، و مردگان کسانی‌اند که در قید تعصب و جمودند.

نکته‌ی تأمل برانگیز آن است که حضرت با نثر پرشکوه، موضع هرمنوتیک معکوس اتخاذ می‌کنند: به جای اینکه از احادیث برای تأیید وحی استفاده کنند، تحقق وحی را معیار اعتبار و فهم احادیث می‌دانند. به بیان دیگر: "وحی، معیار تفسیر حدیث است، نه بالعکس." این تغییر زاویه دید، بنیاد معرفت‌شناسی دینی را از نقل به شهود، و از حجیت متنی به حجیت وجودی مظهر الهی منتقل می‌کند.

"إِنَّ فِي قَائِمِنَا أَرْبَعَ عِلَامَاتٍ مِنْ أَرْبَعَةِ نَبِيِّ مُوسَى وَعِيسَى وَيُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ. أَمَّا الْعَلَامَةُ مِنْ مُوسَى الْخَوْفُ وَالْإِنْتِظَارُ. وَ أَمَّا الْعَلَامَةُ مِنْ عِيسَى مَا قَالُوا فِي حَقِّهِ. وَالْعَلَامَةُ مِنْ يُوسُفَ السَّجْنُ وَالتَّقِيَّةُ. وَالْعَلَامَةُ مِنْ مُحَمَّدٍ يَظْهَرُ بِآثَارٍ مِثْلِ الْقُرْآنِ."

همانا در قائم ما چهار علامت از چهار پیامبر است. موسی، عیسی، یوسف و محمد. اما علامت از موسی، خوف و انتظار است. اما علامت از عیسی، آنچه در مورد او گفتند. و علامت یوسف، سجن و تقیه است و علامت از محمد، آثاری مثل قرآن ظاهر می‌فرماید.

این حدیث را علامه مجلسی در همان جلد سیزدهم که باب غیبت است و شیخ صدوق در کتاب اکمال الدین و اتمام النعمه آورده اند.

بنا به فرموده قرآن که می‌فرماید: "فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ" (قصص ۲۱) یعنی: موسی ترسان و نگران از آنجا بیرون رفت [در حالی که می‌گفت پروردگارا مرا از گروه ستمکاران نجات بخش. خصوصیت ایشان ترس از تعقیب دشمنان پس از مقتول ساختن شخص قبضی بود. و در تطابق نیز میدانیم که حضرت اعلی نیز همیشه گرفتار ظلم ظالمین بودند و همیشه بیم آن بود که گرفتاری جدیدی را ایشان برای آن حضرت فراهم آورند.

اما علامتی که از عیسی حضرت قائم داشتند همان نسبت‌های ناروایی است که یهودیان به حضرت مسیح میدادند. یعنی ایشان را دشمن دین و کتاب تورات می‌پنداشتند، همانطور که مسلمانان حضرت قائم را دشمن اسلام و قرآن بیان کرده و میکنند. چنانچه در حدیث نیز که متمام همین مضمون است در تفسیر آیه شریفه سوره ی قلم "إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" آمده است: که قائم را تکذیب میکنند و میگویند ما تو را نمیشناسیم تو از اولاد فاطمه نیستی چنانکه مشرکان به محمد ص می‌گفتند. عن ابی عبد الله (ع) فی قوله تعالی «اذا تلتی علیه آیاتنا قال اساطیر الاولین یعنی نکذیبه بقائم آل محمد (ع) اذا يقول له: لسنا نعرفک ولست من ولد فاطمة كما قال المشركون لمحمد (ص).» به روایت امام صادق (ع) در تفسیر آیه شریفه: «چون آیات ما بر او خوانده شود گوید اساطیر وداستان پیشینیان است» فرمود: زمانی که به حضرت قائم (ع) می‌گویند ما ترا نمی‌شناسیم و تو از فرزندان فاطمه (ع) نمی‌باشی چنانکه مشرکان به محمد (ع) می‌گفتند.

همچنین در حدیث دیگری آمده است: قال بن میثم رحمه الله: قد جاء فی بعض خطبه (ع) ما یجری مجری الشرح لهذا الوعد قال (ع): اعلموا علما یقینا ان الذی یستقبل قائمنا من امر جاهلیتکم وذلک ان الامة کلها یومئذ جاهلیة الا من رحم الله فلا تعجلوا فیعجل الخوف بکم، واعلموا ان الرفق یمن والاثاء راحة وبقاء، والأمام اعلم بما ینکر و یعرف لیزعن عنکم قضاء السوء، ولیقبض عنکم المراضین، ولیعز لن عنکم امراء الجور ولیطهرن الأرض من کل غاش، ولیعلمن بالعدل ولیقومن فیکم بالقسطاس المستقیم، ولیتمنن احیاءکم رجعة الكرة عما قلیل فتعیشوا اذن، فان ذلک کائن. مرحوم شیخ ابن میثم (ره) فرمود: در پاره ای از خطبه‌های حضرت امیرالمؤمنین به منزلت شرح این وعده آمده: فرمود: یقین بدانید آنکس استقبال قائم ما می‌کند از امر جاهلیت است بدانجهت که امت همگی در آنروز جاهل و نادان باشند مگر کسیکه خدایش رحم فرماید پس شتاب نکنید که ترس بسوی شما شتاب گیرد و بدانید که نرمی میمنت دارد و درنگ کردن آسایش و بقاء است و شخص امام (ع) به امور منکر و معروف از همه کس داناتر می‌باشد البته آسیب قاضیان از هم راضی را از شما برمی‌کند و مسلما از شما می‌گیرد و فرمانروایان ستمگر را از شما معزول می‌سازد و زمین را از وجود همه فریبکاران پاک می‌کند و عمل به عدل نماید و ترازوی دادگری و راستی در میان برپای می‌دارد و زندگان شما آرزو خواهند کرد که بزودی رجعت کنند و برگردند و زندگی می‌کنید در این مکان و مسلما این امر شدنی است. [بحار ج ۵۱ ص ۱۲۰]

قال الصادق (ع): ان قائمنا اذا قام استقبل من جهة الناس اشد مما استقبله رسول الله (ص) من الجاهلية. فقيل له: كيف ذلک؟ فقال: ان رسول الله اتى الناس وهم يعبدون الحجاره والصخور والعیدان والخشب المنحوتة وان قائمنا اذا قام اتى الناس وكلهم يتأولون علیه كتاب الله ويحتج علیه به، ويقائله علیه ما والله لیدخلن علیهم عدله جوف بیوتهم كما یدخل الحر والقر. امام صادق (ع) فرمود: همانا قائم ما چون قیام کند نادانها به او رو می‌نهند بسی سخت تر از آنچه حضرت رسول اکرم (ص) از جاهلیت دید، عرض شد: چگونه؟ فرمود: رسول خدا (ص) بسوی مردم آمد در حالی که مردم سنگ و صخره و چوب و چوبهای تراشیده شده می‌پرستند و چون قائم (ع) قیام فرماید مردم همه قرآن کریم را بر او تأویل ها می‌

کنند و احتجاج نمایند و بر اساس تأویل خود با حضرت قتال می کنند هان بخدا قسم عدل قائم (ع) به درونه خانه های آنها داخل می شود همانند داخل شدن گرما و سرما. [بحار ج ۵۲ ص ۳۶۱ و یوم الخلاص ص ۳۲۵]

اما صفت دیگر حضرت قائم، که مطابق با صفت حضرت یوسف است در حدیث، همانا زندانی شدن و تقیه کردن است. حضرت اعلی مدت نه ماه در کنار کوه های ماکو، و مدت بیست و هفت ماه در چهریق مسجون بودند، و مسئله ی تقیه نیز به اول ظهور ایشان باز میگردد که مقام مظهریت و ربوبیت خود را به علت حکمت و مصلحت از ناس پنهان کردند و خود را باب بقیة الله و باب حجة ابن الحسن معرفی فرمودند چنانچه در تفسیر سوره یوسف و در تفسیر سوره کوثر آمده است، و علت این امر را هم چنین بیان کرده اند "نظر کن در فضل حضرت منتظر که چقدر رحمت خود را در حق مسلمین واسع فرمود تا آنکه آنها را نجات دهد، مقامی که اول خلق است و مظهر ظهور انی انا الله، چگونه خود را به اسم بابیت قائم آل محمد ظاهر فرمود و به احکام قرآن در کتاب اول، حکم فرمود تا آنکه مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید و مشاهده کنند که این مشابه است با خود ایشان لعل محتجب نشوند و از آنچه از برای آن خلق شده اند غافل نمانند. (منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه ی اولی صفحه ۸۴ و ۸۵) حضرت بهاء الله در لوح خطاب به جناب آقا میرزا آقا افغان چنین می فرمایند: "حضرت اعلی نظر به ضعف عباد در اوان ظهور در بیانات مدارا می نموده و بحکمت تکلم فرموده اند چنانچه در مقامی می فرمایند این همان نقطه ی فرقان است که در این کور به نقطه ی بیان ظاهر شده و در مقام ولایت می فرمایند انی انا القائم الحق الذی انتم بظهوره توعدون و در مقامی نفی جمیع این مراتب را فرموده اند و به مقامات دیگر ناطق شده اند چنانچه در نزد صاحبان بصر حقیقی معلوم و واضح است و در مقامی میفرمایند اگر ناس ضعیف نبودن ذکر مشیت نمیشد... و شکی نبوده و نیست که این بیانات از روی حکمت بوده چه اگر در اول ظهور بکلمه اخری نطق میفرمودند یعنی آنچه در آخر فرمودند اول میفرمودند شراره نار اعراض و انکار در اول وارد میاورد آنچه را که در اخر وارد آورد..."

اما صفتی که حضرت اعلی داشتند همانطور که در حدیث آمده، این است که همانطور که حضرت محمد آورنده ی آیات الهی بودند، حضرت ایشان نیز دارای مقام رسالت بوده و صاحب قلم وحی هستند. احادیث بسیاری مطابق با این حدیث نیز بوده است که در اینجا بعضی از آنها ذکر میکنیم.

عن عائشة عن النبی (ص): فی المهدی هو رجل من عترتی، یقاتل علی سنتی كما قاتلت انا علی الوحی.

عائشه از رسول الله (ص) درباره ی مهدی (ع) فرمود: او مردی از عترت من است که بر اساس سنت من کارزار می کند چنانکه من بر اساس وحی کارزار کردم. [عقد الدرر ص ۱۷]

عن ابی عبد الله (ع) قال: اذا قام القائم دعا الناس الی الاسلام جدیدا وهداهم الی امر قد وثر وضل عنه الجمهور وانما سمی المهدی مهدیا لقیامه بالحق. "امام صادق (ع) فرمود: وقتی که قائم (ع) قیام کند مردم را به اسلام جدید دعوت کند و آنان را به امری که جمهور مردم از آن گمراه مانده اند رهبری نماید و از آن جهت حضرت مهدی (ع) نام گرفت که قیام بحق فرماید. [بحار ج ۵۱ ص ۳۰ و اثبات الهداة ج ۳ ص ۵۲۷]

قال الصادق (ع): اذا قام القائم (ع) جاء بامر جدید، كما دعا رسول الله (ص) فی بدء الاسلام الی امر جدید. امام صادق (ع) فرمود: هنگامی که قائم (ع) قیام کند امر تازه و جدیدی آورد همچنانکه رسول خدا (ص) در آغاز اسلام دعوت فرمود. [یوم الخلاص ص ۳۸۷]

وروی ابو خدیجة عن ابی عبد الله (ع) انه قال: اذا قام القائم جاء بامر جدید كما دعا رسول الله (ص) فی بدو الاسلام الی امر جدید. ابو خدیجه از امام صادق (ع) روایت کرده که فرموده: چون قائم (ع) قیام فرماید امر جدید و تازه می آورد همچنانکه رسول الله (ص) در آغاز اسلام امر تازه آورد. [کشف النعمة ج ۲ ص ۴۶۵]

عن عبد الله بن عطاء، قال: سألت ابا جعفر محمد بن علی الباقر (ع)، فقلت: اذا خرج المهدی بای سيرة یسیر؟ قال: یهدم ما قبله. كما صنع رسول الله (ص) ویستأیف الاسلام جدیدا. بنقل از عبدالله بن عطاء گفت: از امام باقر محمد بن علی صلوات الله وسلامه علیهما پرسیدم و عرض کردم: وقتی که مهدی (ع) خروج فرماید روش و سیره اش چیست؟ فرمود: هر چه را پیش از خودش بوده و از گون کند چنانکه حضرت رسول اکرم (ص) عمل کرد و اسلام جدیدی خواهد آورد (اشاره به دیانت جدید). [عقد الدرر ص ۲۲۷]

عن ابی بصیر (ره) قال: قال ابو جعفر (ع): یقوم القائم بکتاب جدید و امر جدید و قضاء جدید علی العرب شدید لیس شأنه الا السیف لا یستتیب احدا، ولا تأخذه فی الله لومة لائم. بنقل از ابی بصیر (ره) گفت: امام باقر (ع) فرمود: قائم (ع) قیام می کند با کتاب تازه و امر تازه و حکومت تازه که بر عرب سخت می گیرد کارش جز شمشیر چیز دیگری نیست و کسی را وادار به توبه نمی کند و در راه اجراء حکم خدا ملامت هیچ ملامت گری او را باز نمی دارد. [اثبات الهداة ج ۳ ص ۵۴۰]

عن ابي بصير، عن ابي عبدالله (ع) انه قال: قال لي ابي (ع) لابد لنا من آذربيجان لا يقوم لها شيء واذا كان ذلك فكونوا احلاسى بيوتكم والبدو اما لبدنا فاذا تحرك متحركنا فاسعوا اليه ولو حبوا والله لكاني انظر اليه بين الركن والمقام يبايع الناس على كتاب جديد، على العرب شديد وقال: ويل لطغاة العرب من شر قد اقترب. بنقل از ابي بصير از حضرت امام صادق (ع) فرمود: پدر بزرگوارم (ع) به من فرمود: ما ناچار از آذربايجان هستيم که برای آنجا چیزی قيام نخواهد بود و چون اينچنين باشد پس ملازم خانه های خود شويد. و هنگامی که متحرک ما بحرکت درآيد بسوی او شتاب گيريد و اگر چه بر روی برف خزیدن باشد بخدا قسم گوئی که به او نظر می کنم که در بين رکن ومقام مردم بر اساس کتاب جديد با او بيعت می کنند و کار بر عرب سخت شود وفرمود: وای بر سرکشان عرب از شری که قريبا گريبانگيرشان گردد. [بحار ج ۵۲ ص ۱۳۵]

قال الباقر (ع): اذا ظهر قائمنا اهل البيت، قال للناس، ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين» (الشعراء آیه ۲۱) «لا مرسل برسالة جديدة بل لأحياء الدين ونشر لواء العدل واحقاق الحق وابطال الباطل»: خفتكم على نفسي، وجئتكم كما اذن لي ربي واصلح امری. حضرت امام باقر (ع) فرمود: موقعی که قائم (ع) ما اهل بيت (ع) ظاهر شود به مردم فرمايند: «من از شما هنگامی که ترسيدم فرار کردم پس پروردگارم به من حکم بخشيد و مرا از رسولان قرار داد» مقصود اين است که قائم (ع) رسالت تازه ای می آورد بلکه برای زنده کردن دين وگشودن پرچم عدل واحقاق حق وباطل ساختن باطل مأمور گردد» يعنی بر جانم از شما ترسيدم و چون پروردگارم اذنم داد و کارم را به اصلاح رسانيد به نزد شما آمدم. [يوم الخلاص ص ۳۰۲]

إِلَّا مَنْ شَاءَ رَبُّكَ. إِنَّ اللَّهَ مُسْمِعٌ مَنْ يُشَاءُ وَ مَا أَنَا بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ
مگر آن کس را که خدا بخواهد. بدرستی که خداوند شنوا میکند هر که را که بخواهد و من شنوا کننده اهل قبور نيستم.
(سوره فاطر آیه ۲۲)

بند ۲۸۳: دوگانه «بیانِ ظاهر/مستور» و هرمنوتیکِ تمحیص؛ «سبعین وجه» و حجّیتِ تأویل

"و بر آن جناب معلوم بوده که اطیّار هوّیه و حمامات ازلیّه را دو بیان است. بیانی بر حسب ظاهر، بی رمز و نقاب و حجاب فرموده و می فرمایند تا سراجی باشد هدایت کننده و نوری راه نماینده، تا سالکین را به معارج قدس رساند و طالبین را به بساط انس کشاند چنانچه مذکور شد از روایات مکشوفه و آیات واضحه. و بیاناتی با حجاب و ستر فرموده و می فرمایند تا مُغَلِّین آنچه در قلب پنهان نموده اند ظاهر شود و حقایقشان باهر گردد. این است که صادق بن محمد می فرماید: "والله لَيُمَحِّضَنَّ وَالله لَيُغَرِّبَنَّ". این است میزان الهی و محک صمدانی که عباد خود را به آن امتحان می فرماید. و احدی بی به معانی این بیانات نبرد مگر قلوب مطمئنّه و نفوس مرضیه و افئده مجرّده. و مقصود در امثال این گونه بیانات، معانی ظاهریه که مردم ادراک می نمایند نبوده و نیست. این است که می فرماید: "لِكُلِّ عِلْمٍ سَبْعُونَ وَجْهًا وَ لَيْسَ بَيْنَ النَّاسِ إِلَّا وَاحِدٌ وَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ يَبْثُ بَاقِيَ الْوُجُوهِ بَيْنَ النَّاسِ". و اَيْضًا قَالَ: "نَحْنُ نَتَكَلَّمُ بِكَلِمَةٍ وَ نُرِيدُ مِنْهَا إِحْدَى وَسَبْعِينَ وَجْهًا وَلَنَا لِكُلِّ مِنْهَا الْمَخْرَجُ.""

It is evident unto thee that the Birds of Heaven and Doves of Eternity speak a twofold language. One language, the outward language, is devoid of allusions, is unconcealed and unveiled; that it may be a guiding lamp and a beaconing light whereby wayfarers may attain the heights of holiness, and seekers may advance into the realm of eternal reunion. Such are the unveiled traditions and the evident verses already mentioned. The other language is veiled and concealed, so that whatever lieth hidden in the heart of the malevolent may be made manifest and their innermost being be disclosed. Thus hath Sádiq, son of Muhammad, spoken: "God verily will test them and sift them." This is the divine standard, this is the Touchstone of God, wherewith He proveth His servants. None apprehendeth the meaning of these utterances except them whose hearts are assured, whose souls have found favor with God, and whose minds are detached from all else but Him. In such utterances, the literal meaning, as generally understood by the people, is not what hath been intended. Thus it is recorded: "Every knowledge hath seventy meanings, of which one only is known amongst the people. And when the Qá'im shall arise, He shall reveal unto men all that which remaineth." He also saith: "We speak one word, and by it we intend one and seventy meanings; each one of these meanings we can explain."

اطیّار هوّیه: پرندگان وجود، مظاهر مقدسه
حمامات ازلیّه: کبوتران قدیم، مظاهر مقدسه
مغلیّن: کسانی که دارای غل هستند، افراد حسود

جنس استدلال/قیاس

تقسیم هرمنوتیکی وحی (ظاهر/مستور): تفکیکِ منظّم گزاره‌های وحیانی به دو سنخ: «بیانِ ظاهر بی‌رمز» برای هدایت و «بیانِ مستور محجوب» برای آزمون (تمحیص/غربال). این تقسیم، کارکرد-محور است: هدایت عام در برابر امتحان خاص.

نشانه‌شناسی آزمون‌محور (تمحیص/غربال): استناد به قول امام صادق «وَالله لَيُمَحِّضَنَّ وَالله لَيُغَرِّبَنَّ» برای تبیین اینکه بیانات رمزی میدانِ کشفِ باطنِ ایمان و تفکیکِ نیت است؛ فهمِ سطحی مرجوح و افتادن در غربال محتمل. قیاس شرطی قابلیت‌محور: اگر قابلیتِ مُدرک (قلبِ مطمئن/نفسِ مرضی/فؤادِ مجرّد) حاصل باشد ⇒ دسترسی به معانی؛ وگرنه، توقف بر ظاهر و خطای داوری.

کثیر-وجهی‌بودن معنا (polysemy) و مرجع تأویل: ارجاع به «لِكُلِّ عِلْمٍ سَبْعُونَ وَجْهًا...» و «نَحْنُ نَتَكَلَّمُ بِكَلِمَةٍ وَ نُرِيدُ مِنْهَا إِحْدَى وَسَبْعِينَ وَجْهًا...» برای تثبیت چندوجهی‌بودن نص و اینکه مرجع نهایی تبویبِ وجوه، قائم است («يَبْثُ بَاقِيَ الْوُجُوهِ بَيْنَ النَّاسِ»).

نفي ظاهرگرايي تک ساحتی: نتیجه عملی تقسیم فوق: اتکاء به یک وجه ظاهری کافی نیست؛ باید منظومه وجوه/قرائن را ذیل مرجع تأویل ملاحظه کرد.

صورت بندی منطقی

- P₁. بیانات الهی دو گونه اند: (الف) بیانات ظاهر و بدون رمز، (ب) بیانات مستور و رمزی.
P₂. بیانات ظاهر برای هدایت خلق و هدایت سلوک عرفانی به سوی معارج قدس است.
P₃. بیانات رمزی برای غریبال خلق، امتحان نفوس، و آشکار شدن حقیقت های مستور در قلوب است.
P₄. در روایات آمده که هر علم هفتاد وجه دارد، ولی مردم فقط یکی از آن وجوه را می فهمند.
P₅. تأویل و تفسیر تمام وجوه علم نزد «قائم» است و فقط اوست که می تواند همه آنها را به مردم افشا کند.
C. بنابراین، فهم کامل وحی، بدون اتصال به مصدر تأویل الهی و انقطاع از هوی، ممکن نیست، و بیانات رمزی تنها با قلوب مطمئنه قابل درک است.

ساختار شرطی

اگر بیانات الهی دارای لایه رمزی هستند،
آنگاه هدف آنها امتحان نفوس و آشکار کردن حقیقت ایمان است.
اگر علم حقیقی هفتاد وجه دارد،
آنگاه اتکا به یک وجه ظاهری، معیار کافی برای داوری دینی نیست.
اگر قائم حقیقت تمام وجوه علم را افشا می کند،
آنگاه تأویل نهایی متون تنها در عصر قیام او و از طریق او ممکن است.
اگر تنها قلوب پاک و افنده مجرده قادر به درک معانی رمزی اند،
آنگاه عقل قیاسی و علم رسمی کفایت نمی کند برای فهم مقاصد وحی.

تحلیل هرمنوتیکی، فلسفی، و الهیاتی

در عرفان اسلامی، و به ویژه در سنت شیعی امامیه و بعدها در الهیات بابی و بهائی، وحی صرفاً «بیان حقیقت» نیست، بلکه همچنین آزمون است. بیانات ظاهر، هدایت گرند؛ اما بیانات مستور، وظیفه غریبالگری دارند. این همان معنای قول امام صادق است: «و الله لیمحصنّ و الله لیغریلنّ».

محک الهی نه بر اساس عقل صرف، بلکه بر اساس صفای قلب و طهارت نیت است. امتحان نهایی، امتحان «تسلیم» است، نه فهم ظاهری.

اشاره به حدیث «لکل علم سبعون وجهاً» بر بنیاد یک هرمنوتیک چندلایه استوار است. هر متن وحیانی دارای سطوح مختلفی از معناست: وجه ظاهری برای عموم مردم؛ وجوه باطنی برای اهل بصیرت؛ وجوه سری و رمزی برای قائم و افنده مجرده.

این ساختار، نه تنها امکان قرائت های متعدد را مشروع می کند، بلکه تأویل را به امر خاص الهی بدل می سازد، نه نتیجه اجتهاد عقلانی.

در این ساختار، قائم مقام کسی را دارد که «حجیت تأویلی مطلق» دارد. او همان کسی است که وقتی ظهور می کند، بقیه وجوه علم را منتشر می سازد (یَبْثُّ بَقِیَّةَ الْوَجْهِ بَیْنَ النَّاسِ). این بیان، نظریه ای قوی از وحی پویا و تدریجی ارائه می دهد:

ظهورات قبلی، جزئی از حقیقت را آشکار کرده اند؛ قائم، کل حقیقت باطنی را ظاهر می سازد.
در الهیات بابی و بهائی، این معنا با ظهور «نقطه اولی» و «من یظهره الله» پیوند دارد، که هر کدام مرحله ای از انکشاف تأویل نهایی اند.

"وَاللهِ لَيَمَحْصُنَّ وَاللهِ لَيَغْرِبُلَنَّ"

حدیث از امام صادق است که در بحار الانوار مجلسی چنین آمده است: و الله لتکسرن کسر الزجاج و ان الزجاج یعاد فیعود کما کان و الله لتکسرن کسر الفخار و ان الفخار لا یعود کما کان و الله لتمحصن و الله لتغریلن کما یغریل الزوان من القمچ یعنی: بخدا قسم شما شیعیان همچون شیشه شکسته میشوید، و شیشه را بعد از شکستن میتوان ذوب کرد و بصورت نخست برگرداند. بخدا قسم شما مانند سفال شکسته میشوید سفال بعد از شکسته شدن دیگر بصورت اول بر نمی گردد.

بخدا قسم شما امتحان میشوید و غربال خواهید شد تا نیکان در غربال مانده و غیر نیکان بیرون بریزند چنانکه دانه تلخ (کرکاس) از میدان گندم جدا میشود.

"لِكُلِّ عِلْمٍ سَبْعُونَ وَجْهًا وَ لَيْسَ بَيْنَ النَّاسِ إِلَّا وَاحِدٌ وَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ يَبُثُّ بَاقِيَ الْوُجُوهِ بَيْنَ النَّاسِ."

برای هر علمی هفتاد وجه است و در بین مردم جز یک وجه آن نیست و زمانی که قائم قیام فرمود باقی وجوه را در بین مردم منتشر مینماید.

و أَيْضًا قَالَ: "نَحْنُ نَتَكَلَّمُ بِكَلِمَةٍ وَ نُرِيدُ مِنْهَا إِحْدَى وَسَبْعِينَ وَجْهًا وَلَنَا لِكُلِّ مِنْهَا الْمَخْرَجُ."

و همچنین فرمود: ما کلمه ای میگوئیم و از آن کلمه هفتاد معنی اراده مینمائیم و برای ما نسبت به هر کدام از معانی محل خروجی است.

مضمون این حدیث به طرق مختلف روایت شده است.

عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: "حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفٍ تَرْوِيهِ وَ لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا لِنَنْصَرِفَ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرَجُ." "امام صادق ع فرمود: اگر کسی يك حدیث از معارف اسلامی را بخوبی بفهمد و عمق علمی آن را بدرستی درک کند، بهتر از آنست که هزار حدیث را در حافظه خود بسپارد و آنها را نقل نماید، و پیروان مکتب اهل بیت به مقام فقاہت نائل نمیشوند مگر آنکه نظرات ما را درک کنند و بجهات مختلفه کلام ما که هفتاد وجه دارد و ما همه ی آن وجوه را در نظر میگیریم و تکلم میکنیم متوجه باشند." [بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۲، ص: ۱۸۴]

همچنین در کتاب بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار حدیث دیگری روایت شده است به این قرار که: "حدثنا عبد الله عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي عن ابن سنان عن علي بن أبي حمزة قال دخلت انا وأبو بصير على أبي عبد الله عليه السلام فبينما نحن قعود اذن تكلم أبو عبد الله عليه السلام بحرف فقلت انا في نفسي هذا مما أحمله إلى الشيعة هذا والله حديث لم اسمع مثله قط قال فنظر في وجهي ثم قال إني لأتكلّم بالحرف الواحد لي فيه سبعون وجهًا ان شئت اخذت كذا وان شئت اخذت كذا." [بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، صفحہ ۳۴۹]

نظیر این احادیث بسیار است، در کتاب الاصول الاصلیه و القواعد الشرعیہ اثر عبد الله شبر در صفحه ی ۲۸۴ نیز آمده است: قال: فنظر في وجهي ثم قال: اني لا تكلم بالحرف الواحد لي فيه سبعون وجهًا ان شئت أخذت كذا وان شئت اخذت كذا. و عن محمد بن الحسين عن النضر بن شعيب عن عبد الغفار الحارثي عن أبي عبد الله (ع) انه قال: اني لا تكلم على سبعين وجهًا لي في كلها المخرج. و عن محمد بن عيسى عن ابن ابي عمير عن محمد بن حمران عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: انا لنتكلم بالكلمة لها سبعون وجهًا لنا من كلها المخرج. و عن محمد بن عيسى عن ابن ابي عمير عن جميل عن أبي أيوب أخو ابراهيم عن حمدان عن أبي عبد الله (ع) قال: اني لا تكلم على سبعين وجهًا لي من كلها المخرج. و عن أحمد بن محمد عن محمد بن محمد عن عمر بن أبان عن أيوب مثله. و عن أحمد بن محمد عن أحمد بن محمد عن فضالة عن حمزة عن حمزة بن عيسى عن ابن جميل عن أبي المصباح الكناني عن عبد الرحمن بن سيابة عنه (ع) مثله. و عن محمد بن عبد الجبار عن البرقي عن فضالة عن ابن أبي عمير عن أبي المصباح عن عبد الرحمن بن سيابة عنه (ع) مثله. و عن محمد بن عبد الجبار البرقي عن فضالة عن ابن أبي عمير عن أبي المصباح عن أبي عبد الله (ع) قال: اني لا حدث الناس على سبعين وجهًا لي في كل وجه منها المخرج. و عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي عبد الله (ع) قال: انتم افقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا ان كلامنا لينصرف على سبعين وجهًا. و عن أحمد و عبد الله ابني محمد بن عيسى عن ابن محبوب مثله و عن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن عبد الكريم بن عمرو عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: اني لا تكلم بالكلمة الواحدة لها سبعون وجهًا ان شئت اخذت كذا وان شئت اخذت كذا. و عن أحمد بن محمد عن محمد بن عثمان عن ابن عيسى عن أبي عبد الله (ع) قال: اني لا تكلم بالكلام ينصرف على سبعين وجهًا كلها لي منه المخرج.

بند ۲۸۴: رفع اضطرابِ روایاتِ نامشهود در مُلک: «حَمَل بر قُصورِ ادراک» و رجوع به «أهلِ ذکر»

"باری، ذکر این مراتب برای آن است که از بعضی روایات و بیانات که در عالم ملک آثار آن ظاهر نشده مضطرب نشوند و حمل بر عدم ادراک خود نمایند نه بر عدم ظهور معانی حدیث زیرا که نزد آن عباد معلوم نیست که مقصود ائمه دین چه بود چنانچه از حدیث مستفاد می شود. پس باید عباد به این گونه عبارات، خود را از فیوضات ممنوع نسازند و از اهلش سؤال نمایند تا اسرار مستوره، بلا حجاب ظاهر و واضح شود."

These things We mention only that the people may not be dismayed because of certain traditions and utterances, which have not yet been literally fulfilled, that they may rather attribute their perplexity to their own lack of understanding, and not to the nonfulfillment of the promises in the traditions, inasmuch as the meaning intended by the Imáms of the Faith is not known by this people, as evidenced by the traditions themselves. The people, therefore, must not allow such utterances to deprive them of the divine bounties, but should rather seek enlightenment from them who are the recognized Expounders thereof, so that the hidden mysteries may be unraveled, and be made manifest unto them.

جنس استدلال/قیاس

قاعدهٔ هرمنوتیکی تواضع معرفتی: اگر اثر برخی روایات/بیانات هنوز در عالمِ مُلک مشهود نیست، نفي معنا مجاز نیست؛ باید آن را بر قصور فهم خود حمل کرد، نه بر عدم تحقق معنای حدیث. تمایز ظاهر/باطن و زمان مندی تحقق: هشدار نسبت به خلطِ «عدم مشاهده فعلی» با «عدم وقوع/صدق»؛ دلالت می تواند در مرتبهٔ باطنی، تدریجی یا مشروط به قرائن/أوان خاص باشد. ارجاع به مرجعیت صلاحیتی (ask-the-expert): الزام به سؤال از اهلِ امر/أهلِ ذکر برای رفع اجمال و کشف «أسرارِ مستوره»؛ اتخاذ معیار صلاحیت پرسش شنو در برابر ظاهرگرایی فردی. منع خودمحرومی (preventive rule): پرهیز از این که عبارات دشوار، سبب انسداد فیوضات شود؛ دستور به پیگیری تبیین به جای تعطیل حکم. مؤید قرآنی (اصل رجوع به خبره): «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (Q 16:43؛ نیز ۲۱:۷) — قاعدهٔ ارجاع به مرجع صالح برای رفع جهل.

صورت بندی منطقی

- P1. برخی از روایات و بیانات، آثاری دارند که در عالم مُلک (عالم ظاهر) هنوز تحقق نیافته اند.
- P2. مردم به سبب عدم تحقق ظاهری این بیانات، دچار اضطراب می شوند و دلالت آن ها را انکار می کنند.
- P3. این اضطراب ناشی از ناآگاهی از مراد حقیقی اهل بیت و ناتوانی در ادراک معانی رمزی است.
- P4. مراد از احادیث، همواره در سطح ظاهر تحقق نمی یابد و نیازمند تأویل توسط اهلش است.
- C. بنابراین، باید این عدم تحقق را حمل بر قصور فهم خود نمود، نه انکار معنا؛ و در صورت شک، به اهل تأویل مراجعه کرد.

ساختار شرطی

اگر انسان در مواجهه با روایاتی قرار گیرد که تحقق آن ها در عالم مُلک ظاهر نشده، آنگاه نباید آن را حمل بر بطلان یا خطا نمود، بلکه باید آن را به قصور ادراک خویش نسبت داد. اگر معنا برای شخصی مبهم یا تحقق نیافته باشد، آنگاه باید به «اهل آن» مراجعه کرد تا حقیقت نهفته و رمز حدیث را آشکار سازند.

تحلیل فلسفی-هرمنوتیکی

فقره ای که در این جا آمده، آشکارا به این اصل هرمنوتیکی متکی است: مصداق حدیث ممکن است در عالم ظاهر ظاهر نشده باشد، ولی معنا و حقیقت آن همچنان باقی و فعال است. این تفکیک میان دلالت معنایی و تحقق زمانی، در سنت

تأویلی شیعی بسیار بنیادین است و در الهیات بابی و بهائی به اوج می‌رسد. مشابه این اصل را می‌توان در نظریه «تأویل آیات» نزد ملاصدرا و ابن عربی نیز یافت. مشاهده عدم تحقق یک وعده یا پیشگویی، اگر بدون تأمل در ماهیت رمزی و تأویلی آن باشد، منجر به اضطراب دینی، تزلزل ایمان و حتی انکار کل وحی می‌شود. این نکته در سراسر تاریخ ادیان تکرار شده است: تأخیر موعود، تغییر مصداق، یا اختلاف با ظاهر نص، همواره منشأ شک در دین بوده است.

اینجا نویسنده با ادبیاتی آشنا با نفس‌شناسی دینی می‌گوید: «این اضطراب را به حساب خود بگذار، نه به حساب کلام امام.» این تأکید بر حمل بر قصور فهم شخصی در مواجهه با بیانات متعالی، یک اصل در ادب تأویل است.

راهکار مشخص شده، نه تفسیر شخصی و عقل‌گرایانه، بلکه سؤال از «اهل» معنا است: «و از اهلش سؤال نمایند تا اسرار مستوره، بلا حجاب ظاهر و واضح شود.» اینجا اصطلاح «اهل» می‌تواند در بستر شیعی بر امام معصوم دلالت داشته باشد، و در بستر بابی و بهائی، بر مظهر الهی یا من یظهره الله. در هر صورت، معنا نزد مرجع مقدسی است که به مقام کشف رموز احاطه دارد.

بند ۲۸۵: اعراض از «مظاهر اُحدیه» و قانونِ مُعاوضه الهی: «یَعِشُ عَنِ الذِّكْرِ» و «مَعِيشَةُ ضَنْكًا»

و لیکن احدی از اهل ارض مشاهده نمی شود که طالب حق باشد تا آنکه در مسائل غامضه رجوع به مظاهر احدیه نماید. کلّ در ارض نسیان ساکن و به اهل بغی و طغیان متّبع. وَلَکِنَّ اللَّهَ یَفْعَلُ بِهِمْ کَمَا هُمْ یَعْمَلُونَ و ینسأهم کما نَسُوا لِقَائَهُ فِی آیَاتِهِ وَ کَذَلِکَ قُضِیَ عَلَی الذِّینَ کَفَرُوا وَ یُقْضَی عَلَی الذِّینَ هُمْ کَانُوا بِآیَاتِهِ یَجْحَدُونَ. وَ أَخْتِمُ الْقَوْلَ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی: "وَ مَنْ یَعِشْ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمٰنِ تُقْبِضْ لَهُ شَیْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِینٌ" "وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِیْ فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْکًا." و کذلک نَزَلَ مِنْ قَبْلِ لَوْ أَنْتُمْ تَعْقِلُونَ. المنزولُ مِنَ الْبَاءِ وَ الْهَاءِ وَ السَّلَامُ عَلٰی مَنْ سَمِعَ نَغْمَةَ الْوَرَقَاءِ فِی سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی. فَسُبْحَانَ رَبِّنَا الْأَعْلٰی.

We perceive none, however, amongst the people of the earth who, sincerely yearning for the Truth, seeketh the guidance of the divine Manifestations concerning the abstruse matters of his Faith. All are dwellers in the land of oblivion, and all are followers of the people of wickedness and rebellion. God will verily do unto them that which they themselves are doing, and will forget them even as they have ignored His Presence in His day. Such is His decree unto those that have denied Him, and such will it be unto them that have rejected His signs. We conclude Our argument with His words—exalted is He—"And whoso shall withdraw from the remembrance of the Merciful, We will chain a Satan unto him, and he shall be his fast companion." "And whoso turneth away from My remembrance, truly his shall be a life of misery."

Thus hath it been revealed aforetime, were ye to comprehend.

Revealed by the "Bá" and the "Há'."

Peace be upon him that inclineth his ear unto the melody of the Mystic Bird calling from the Sadratu'l-Muntahá!

Glorified be our Lord, the Most High!

بغی: ظلم

متبع: پیروی کننده، تبعیت کننده

وَلَکِنَّ اللَّهَ یَفْعَلُ بِهِمْ کَمَا هُمْ یَعْمَلُونَ و ینسأهم کما نَسُوا لِقَائَهُ فِی آیَاتِهِ وَ کَذَلِکَ قُضِیَ عَلَی الذِّینَ کَفَرُوا وَ یُقْضَی عَلَی الذِّینَ هُمْ کَانُوا بِآیَاتِهِ یَجْحَدُونَ

حضرت بهالله میفرمایند: و خداوند با آنان رفتار میکند همانطور که خود رفتار میکنند و آنان را فراموش میکند همانطور که لقای او را در روزهای او فراموش کردند و چنین است حکم او بر کافران. و همینطور حکم خواهد شد نسبت به آنان که آیات او را انکار میکنند.

وَ أَخْتِمُ الْقَوْلَ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی: "وَ مَنْ یَعِشْ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمٰنِ تُقْبِضْ لَهُ شَیْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِینٌ."

سخن را با بیانی از حق تعالی به پایان میبرم: "و هر کس از یاد خدای رحمان دل بگرداند بر او شیطانی میگاریم تا برای وی دمسازی باشد. سوره زخرف آیه سی و ششم

"وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِیْ فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْکًا."

سوره طه، آیه صد و بیست و چهارم: و هر کس از یاد من دل بگرداند، در حقیقت زندگی تنگ و سختی خواهد داشت.

و کذلک نَزَلَ مِنْ قَبْلِ لَوْ أَنْتُمْ تَعْقِلُونَ.

و این چنین نازل گردید از قبل اگر شما از عاقلان باشید.

المنزولُ مِنَ الْبَاءِ وَ الْهَاءِ وَ السَّلَامُ عَلٰی مَنْ سَمِعَ نَغْمَةَ الْوَرَقَاءِ فِی سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی. فَسُبْحَانَ رَبِّنَا الْأَعْلٰی

نازل شده از حضرت بهالله، و درود بر کسی که شنید نغمه ورقاء الهی را از سدره المنتهی و منزّه است پروردگار عالی مرتبه ما.

جنس استدلال/قیاس

هنجاری-هرمنوتیکی: نکوهش امتناع از «طَلَبِ حق» و ترک رجوع به مظاهر اُحدیه در مسائلِ غامض؛ معیارِ فهمِ وحی، مراجعه به مصدرِ الهی است نه پیروی از «أهلِ بَغی و طُغیان».

شرطی قرآنی (جزاء الأعمال/المُعَاوِضَة): اگر بندگان از ذکرِ رحمان و لقاءِ الهی اعراض کنند ⇒ تَقْیِضِ شیطانِ قرین و معیشتِ ضَنک در پی می آید؛ خدا با آنان «کما یعملون» رفتار می کند و «بِنِسَاهِم کما نَسُوا لِقَاه».

نقلیِ نصوصی (استشهاد): الحاقِ آیات برای ختمِ احتجاج و تحدیدِ ساحَتِ داوری به معیارِ وحی: (Q 43:36؛ Q 20:124؛ اشاره به Q 9:67/Q 45:34 و «نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ»/«کما نَسُوا لِقَاءَ یَوْمِهِمْ هَذَا»).

استثناییِ منفصل (یا-یا): یا طَلَبِ حق و رجوع به مظهر ⇒ انکشافِ فیوضات؛ یا اتباعِ بَغی و طُغیان ⇒ محرومیت و نسیانِ الهی. جمعِ آن‌ها ممتنع.

صورتبندی منطقی

- P₁. هیچ کس از اهل زمین حقیقتاً در جست‌وجوی حق نیست؛ و در مسائل دشوار، کسی به مظاهر اُحدیه رجوع نمی‌کند.
- P₂. همه مردم در سرزمین نسیان ساکن‌اند و از رهبران ظلم و طُغیان پیروی می‌کنند.
- P₃. بر اساس قانون الهی، خداوند با ایشان همان خواهد کرد که خود کرده‌اند: آن‌ها را فراموش خواهد کرد چون دیدار او را در ایام ظهور فراموش کرده‌اند.
- P₄. این سنت درباره کفار گذشته اجرا شده و درباره منکران فعلی نیز جاری خواهد شد.
- P₅. قانون الهی این است: هر کس از ذکرِ رحمن روی برگرداند، شیطانی برای او گماشته می‌شود که قرین او گردد.
- P₆. و هر کس از ذکرِ الهی اعراض کند، زندگی‌اش تنگ و گرفتار خواهد شد.
- C. پس، فرجام کسانی که از مظاهر الهی اعراض کنند و آیات را انکار کنند، نسیانِ الهی، شیطانِ قرین، و ضیقِ معیشت است.

موادّ قضایا

- P₁ = نصّ ایقان (توصیفی-انتقادی): عموم مردم «طالبِ حق» نیستند؛ رجوع به «مظاهر اُحدیه» ترک شده و اتباعِ «أهلِ بَغی و طُغیان» جایگزین آن گشته است.
- P₂-P₃ = نقلیِ قرآنی (قاعدهٔ مُعَاوِضَة و پیامدِ اعراض):
- Q 43:36 — «وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقْیِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ».
- Q 20:124 — «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا».
- Q 9:67 / Q 45:34 — «نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ» / «كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا...».

صورتبندی شرطی

- اگر انسان از ذکرِ رحمن اعراض کند،
- آنگاه خداوند برای او شیطانی می‌گمارد که همدمش شود (قرآن: الزخرف ۳۶).
- اگر انسان دیدار الهی در ایام ظهور را فراموش کند،
- آنگاه خداوند نیز او را فراموش می‌کند (قرآن: توبه ۶۷؛ سجده ۱۴).
- آنگاه انسان از مظاهر الهی در زمان ظهور روی برتابد،
- آنگاه گرفتار قانون مجازاتِ عادلّه‌ی فراموشی و قرینیت با باطل خواهد شد.

تحلیل فلسفی-هرمنوتیکی

جمال مبارک (که در این متن، به وضوح در مقام یک مظهر وحی یا نماینده‌ی او سخن می‌گوید)، پس از برشمردن شواهد قرآنی، احادیث، نشانه‌های تاریخی، و مناشدات اخلاقی، اکنون به سطح قضایای جزایی و کیهانی عبور می‌کند. این، مرحله‌ای است که در متون قرآنی معمولاً با عبارت "ذُرُّهُمْ" یا "حَتَمَ اللّٰهُ" همراه است. به بیان دیگر: اعذار و احتجاج تمام شده، و نوبتِ داوریِ الهی است.

آیه: "وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقْیِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ" (الزخرف: ۳۶) و "وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا" (طه: ۱۲۴)

در بستر این متن، ذکر الهی مصداق روشنی دارد: شناخت و اقبال به مظهر ظهور در ایام الهیته. بنابراین، هرگونه غفلت از مظهر ظهور، مصداق عُشو (کم‌بینی) یا اعراض تلقی می‌شود، و نتیجه آن: افتادن به دام قرینت با شیطان (یعنی سلطه‌ی قوه‌ی نافی وحی)، و گرفتار آمدن در معیشت تنگ (چه ظاهری و چه معنوی، به‌ویژه در فقدان آرامش وجودی). در این تعبیر عرفانی و رمزی، «المنزول من الباء و الهاء» می‌تواند دلالت بر ظهور نقطه‌ی بیان (یعنی نقطه‌ی باء) و اسماء الهی (مانند بهاء یا هو) داشته باشد، که در آثار بابی و بهائی به عنوان رمز اسم اعظم یا حقیقت نازل الهی تلقی می‌شوند. این پایان‌بندی، صورت اختتامیه‌ی عارفانه دارد که با واژگان قرآنی و زبان معراجی (مانند "نغمة الوراقاء فی سِدرة المنتهی") پایان می‌یابد.

- خرمشاهی، بهاء‌الدین. قرآن‌پژوهی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- ابن عربی، محیی‌الدین. فصوص‌الحکم. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: کارنامه، ۱۳۹۲.
- طبرسی، فضل‌بن حسن. مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. تهران: نشر نصر خسرو (چاپ معیار معاصر)، ۱۳۶۵ ش.
- طبری، محمد بن جریر. جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن. (Arabic Kindle ed.). Seattle: Amazon Kindle Direct Publishing، ۲۰۱۹.
- بهاء‌الله. جواهر الأسرار (Gems of Divine Mysteries). حیفا: Bahá'í World Centre (Bahá'í Reference Library، نسخه آنلاین)، بی‌تا.
- فاضل مازندرانی. امر و خلق. تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۴ جلد، بی‌تا [چاپ چهارجلدی قدیم؛ رکورد کتابخانه‌ای و فهرست‌های بین‌المللی آن را تأیید می‌کند].
- اشراق‌خاوری، عبدالحمید. قاموس ایقان. ۴ جلد. چاپ قدیم: تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع؛ چاپ جدید: تهران: نشر یاران، ۱۳۹۲-۱۳۹۴.
- بهاء‌الله. دریای دانش (گزیده). دهلی‌نو: Bahá'í Publishing Trust India، ۱۹۸۵ (چاپ سوم). [نسخه‌های دیجیتالی در Ocean در دسترس است].
- هایدگر، مارتین. هستی و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی، (برای ارجاع انگلیسی: Being and Time. (Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962
- ابن عربی، محیی‌الدین. الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر، چاپ متداول چهارجلدی (تحقیق کلاسیک؛ چاپ‌های متعدد). ابن عربی، محیی‌الدین. کتاب المسائل. تصحیح منسوب به محمد دامادی.
- ابن‌سعد، محمد بن سعد. الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر، چاپ متداول.
- ابن‌سینا. الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق ابراهیم مدکور و همکاران. قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب / General Egyptian Book Organization، ۱۹۶۰-۱۹۸۳.
- ابن‌سینا. التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۳؛ و نیز: قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م (چاپ انتقادی تازه‌تر).
- ابن‌هشام. السیره النبویة. بیروت: دار المعرفة، چاپ متداول.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. التوحید. قم/تهران: چاپ‌های متعدد؛ نسخه پژوهشی را مشخص کنید.
- — —. من لا یحضره الفقیه. قم: مکتبة الصدوق، ۱۴۰۴ ق.
- ابوحاتم رازی. کتاب الإصلاح. به تصحیح ملیحه نریمانی‌گنجور، با مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن آثار ملی (بعداً مؤسسه مفاخر/حکمت ایران)، ۱۳۵۶ ش.
- ابومخنف (لوط بن یحیی). مقتل الحسین (وقعة الطف). قم/بیروت: چاپ‌های متعدد؛ نمونه معیار: بیروت: مکتبة الأعلی، ۱۴۲۰ ق.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی (چاپ معیار). — — —. المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة. تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، (همچنین: ترجمه/تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم/تهران: بوستان کتاب). انتشارات آیت اشراق
- — —. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، با حواشی ملاهادی سبزواری. قم: بوستان کتاب.
- انصاریان، حسین. عرفان اسلامی. تهران: دارالهدی، ۱۳۸۶.
- بهاء‌الله. لوح سلطان. در: مجموعه ألواح مبارکه طبع مصر. قاهره: مطبعة سعادهم.
- بهاء‌الله. آثار قلم اعلی، ج ۲. تهران: انتشارات امری.
- اشراق‌خاوری، عبدالحمید. رساله ایام تسعه. تهران: نشر امری.
- — —. (گردآور) مائدة آسمانی، ج ۲، ۴، ۵، ۷. تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۹ جلد، ۱۲۸-۱۲۹ بدیع ≈ ۱۹۷۱-۱۹۷۲ م
- — —. محاضرات. تهران: نشر امری.
- رضایی، مهدی. هویت‌شناسی یقین، ۱۳۸۳.
- سید رضی (گردآور). نهج‌البلاغه. تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت/اسوه، ۱۴۱۴ ق به بعد (چاپ معیار صبحی صالح).

سجادی، سیدجعفر. فرهنگ و اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. شیخ احمد احسائی. شرح العرشیه. [نسخه موجود در دانشگاه لوس آنجلس] ——. شرح الزيارة الجامعة الكبيرة. شیخ مفید. أوائل المقالات. بیروت/قم: دارالمفید یا مؤسسه نشر اسلامی. ——. الإرشاد. قم/بیروت: نسخه پژوهشی متداول. ——. الاختصاص (منسوب). قم/بیروت: چاپ‌های متعدد؛ در ارجاع «منسوب» قید شود. طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق. طباطبائی، جواد. «حکمت». دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان. (مدخل بالاتر را ببینید). علامه مجلسی. بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی / مؤسسه الوفاء، چاپ‌های معیار. ——. حیوة القلوب. ——. مرآة العقول. مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة. منسوب به امام جعفر صادق (ع). بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۱۷ (نمونه چاپ معاصر). فخرالدین رازی. الاربعین فی اصول الدین. بیروت: دارالجلیل / یا بتحقیق احمد حجازی السقا، قاهره. ——. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی (یا دارالکتب العلمیة، ۱۴۴۱ق/۲۰۲۰م، ۳۳ ج در ۱۶ مجلد). فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دارالهجرة، ۱۴۰۵ق؛ نیز: بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م. قانونی، صدرالدین. نصوص. [چاپ انتقادی مورد استفاده را مشخص کنید]. ——. مصباح الأنس [= غالباً مصباح الأنس فی شرح «مفتاح الغیب»؛ اثر شمس الدین فناری]. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۸ (نمونه چاپ معاصر). کدیور، محسن. «مجموعه مصنفات حکیم مؤسس» رفیعی قزوینی. غوصی در بحر معرفت. یاقوت حموی. معجم البلدان. ۷ ج. بیروت: دار صادر، الطبعة الثانية، ۱۹۹۵. (ج ۲ مورد استناد شما). قانع، سعید، و مرتضی یداللهی. زرتشت پیامبر ایران باستان. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. الملل و النحل. بیروت/قاهره: چاپ‌های متعدد معیار؛ نسخه مورد استفاده را مشخص کنید. جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م (یا ۱۹۹۰م). مظفر، محمدرضا. المنطق. ترجمه و اضافات علی شیروانی؛ با پاورقی‌های غلامرضا فیاضی و محسن غرویانی. ۲ جلد. قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. ترجمه علی بابایی (با نقل و درج حواشی ملاهادی سبزواری). تهران: انتشارات مولی ارسطو. مجموعه آثار ارسطو. ترجمه محمدحسن لطفی. ۳ جلد. تهران: طرح نو منابع مطبوعات/جزوات بهائی مجله نجم باختر، شماره‌های ۱۰ و ۱۴، [تهران: مطبوعات بهائی]. پیام بهائی، شماره ۱۳۰. جزوه معارف عالی

Oord, Thomas Jay. The Uncontrolling Love of God: An Open and Relational Account of Providence. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015.
Ricoeur, Paul. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

Gadamer, *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall.
New York: Continuum, 2004