

## بحثی پیرامون رمز

### سهیل کمالی

هرچند زبان و واژگان خلق شده‌اند تا ما مردمان مقصودِ نهانی ذهنِ خویش را به طوری که مفهوم دیگران گردد ابراز نماییم، و مخاطب را به معانی‌ای که در درون ما نهفته‌اند آگاه سازیم، ولی گاهی هم می‌شود که شخصی بخواهد برخی معانی را برای عده‌ای فاش کند اما از کسانی دیگر مخفی نگاه دارد. اینجاست که آدمی لب به سخن گفتنی باز می‌کند که "دوستان" مراد او را بدانند، و "غیر ایشان" نیز بی‌آنکه احساس کنند معنی‌ای از ایشان مخفی شده است به وحشت نیفتند. بی‌شک کتابهای آسمانی نیز هرگز از این قانون عام مستثنا نبوده‌اند، بلکه بسیاری از مقاصد خویش را در قالب رمز بیان داشتند. یعنی مفهومی عینی در جهان خارج مدّ نظر ایشان بوده است، ولی از آن با عنوانی رمزی یاد نموده‌اند. به طور مثال در میان مسیحیان، با وقوفی که حواریون بر اصطلاحات کتب مقدسه پیش داشتند، این رمز رواج یافت که از شخصِ قیصر، و به خصوص نرون، به عنوان "حیوان" یاد کنند.<sup>۱</sup> و در کتابهای آسمانی ایشان هرگاه خواستند در مورد دولتی از دول عالم صحبت کنند از آنها با عنوان نام یکی از حیوانات یاد نمودند، چنانچه در مکاشفات یوحنا از دولت بنی‌امیه به عنوان "آن وحش که از هاویه برمی‌آید"<sup>۲</sup> و نیز "ملخ‌هایی که به ایشان قدرت عقرب داده شده"<sup>۳</sup> یاد گردیده است. حضرت رسول نیز در مقام رؤیا بوزینه‌ای دید که بر جای ایشان بر منبر نشسته است. ائمه اطهار این بوزینه را به بنی‌امیه تفسیر نمودند که بر مسند خلافت نبی تکیه زده‌اند.<sup>۴</sup> حتی در داستانِ اصحاب کهف، آنجا که حیوانی به داستان اضافه گردیده و سگی با ایشان وارد غار می‌شود حضرت عبدالبهاء در توضیح فرمودند که "آن شخص امیری بود که محافظ آن نفوس از تعدیات هر شریر بود."<sup>۵</sup> نیز در عهد عتیق آنجا

که اخبار از وحدت سیاسی بین دولتها، و فرا رسیدن دورانِ صلح اصغر در یوم ظهور جمال مبارک نمودند، از آن به عنوان جمع شدن شیر و گریگ و برّه و آهو بر سر یک خوان سخن گفتند.<sup>۶</sup> همین اصطلاح کتب مقدّسه، یعنی تعبیر نمودن از دولتهای عالم به عنوان "حیوان"، در نبوّات قرآن نیز بدینگونه تکرار شد که باری دیگر وعدهٔ اتحاد دولتها در دوران حضرت بهاءالله را به صورت "اذا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ"<sup>۷</sup> بیان داشته‌اند. نگارندهٔ این سطور، چندی پیش مطالب خویش در خصوص مفهوم رمز، و نیز بحثی پیرامون لوح مبارک حوریّه و کلمات عالیات را تسلیم مجمع عرفان نمود. ولیکن به خاطر بالا بودن حجم، به بنده اشاره شد تا مقاله را به چند بخش تقسیم نماید. حاصل آن چهار مقاله شد که اولی به بحثی پیرامون مفهوم رمز خواهد پرداخت. دومی تلاشی خواهد بود برای گشودن رمز لوح حوریّه و نیز کلمات مبارکه عالیات. و مقالهٔ سوم و چهارم نیز اختصاص خواهد داشت به شرح پاره‌ای از عبارات لوح مبارک حوریّه. مقالهٔ حاضر بحثی خواهد بود پیرامون مفهوم کلی رمز، بیان اینکه چرا بخشی از کتب مقدسه به صورت رمزی نگاشته شده، و نیز اینکه برای بیان کدام دسته از مطالب این زبان به کار گرفته شده است.

### استفاده از رمز در متون بهائی

اصولاً چرا می‌بایست یک فرد به جای سخن بی‌پیرایه، یعنی سخنی که در آن حقیقت فاش و عریان بیان شده باشد، در پرده سخن بگوید؟ یعنی حقیقت مطلب را در پس ابهام مخفی کند، سخنی بگوید که هم بتوان آن را بر همان ظاهر ظاهر تفسیر نمود، و هم آنگاه که واکاوی اش کنیم، و در آن به کنکاش مشغول شویم، بتوانیم لایه‌های دیگری از حقیقت را در آن جستجو کنیم. چرا باید چنین باشد؟ گویا دلیل "در پرده سخن گفتن" بسیار واضح است. هرگاه شخصی به خاطر اعتقاد و پایبندی به عقیده‌ای، به لحاظ شرایط سیاسی یا اجتماعی احوال خویش را در

خطر ببیند البتّه سه راه بیشتر در پیش پای خود نخواهد دید. اوّل آن است که لب بر بندد، و آن حقیقت را هیچ کجا واگو نکند. راه دیگر آنکه خطراتِ بیان حقیقت را به جان بخرد، اسرار را هویدا و پدیدار به زبان آورد، ولو آنکه همچون حلاج سرش را بر دار زنند، یا چون سقراط جام شوکرانش بنوشاند. راه سوّمی هم می ماند، و آن اینکه ترجیح دهد برای هدایتِ مردمان به سوی حقیقت در میان ایشان بماند. پس، لب از گفتنِ حقیقت بر نمیندند، اما حقیقت را در لفافه و در پوششی از ابهام بر همگان عرضه می دارد تا برسد آن روزی که استعداد فهم حقایق، بی هیچ پرده و حجاب در ایشان پدید آید. حال پیش از آن دوران هر که اهلِ بشارت است اشارت را خواهد دانست، و آنکه از نامحرمان است به همان ظواهرِ سخن دل خوش خواهد نمود.

گوشمالی جمال مبارک به برخی از "بی مزگی های متصوّفه" آن بوده که نباید تمامی آیات قرآن را به غیر ظاهر حمل نمایند، و نیز حق ندارند بهره عموم مردمان از کلام الهی را فقط مُشتی قشور بدانند، و تنها خود را آگاه بر معانی "باطن" و "باطن الباطن" تصوّر کنند.<sup>۱۸</sup> ما با این وجود، ایشان در معنایی بسیار متفاوت از افراطِ حضراتِ صوفیه، در آثار خویش و به خصوص در آثار پیش از نزول کتاب اقدس چندین بار فرمودند که خود بسیاری گاه ها مقصود حقیقی خویش را در پسِ اشارات مستور داشته اند از آنرو که اهل بیان، و نیز علمای اسلام گوششان به سمت ایشان است تا سخنی بشنوند و باب اعتراض بکشایند؛ در تفسیر سوره والشّمس— که از آثار دوران عکا است— فرمودند اگرچه اسرار بسیاری هست تا بیان نمایند، لیکن پرهای ایشان به مقراضِ حسد و بغضاء بریده شده و بیم آن هست که اگر آشکارا، و بی هیچ پرده سخن گویند همه مردمان از گرد ایشان پراکنده گردند:

“... وَ عِلْمِي بِأَسْرَارِ اللَّهِ صَارَ سَلْسِلُ عُنُقِي مَعَ ذَلِكَ كَيْفَ أَقْدِرُ أَنْ  
أَذْكَرَ مَا سَأَلْتَ فِي الْآيَاتِ الَّتِي نَزَلَتْ مِنْ جَبْرُوتِ الْعِزَّةِ وَالْعِظْمَةِ وَ عَجَزَتْ  
عَنْ إِدْرَاكِهَا أَفْتِدَةُ أَوْلَى النَّهْيِ وَ مَا طَارَتْ إِلَى هَوَاءِ مَعَانِيهَا طُيُورُ قُلُوبِ

أُولَى الْحِجَى قَدْ قُرِضَ جَنَاحَى بِمِقْرَاضِ الْحَسَدِ وَ الْبُغْضَاءِ لَوْ وَجَدَ هَذَا  
 الطَّيْرُ الْمَقْطُوعَةَ الْقَوَادِمِ وَ الْخَوَافَى جَنَاحاً لَيَطِيرُ فِي هَوَاءِ الْمَعَانَى وَ الْبَيَانِ  
 وَ يُعَرِّدُ عَلَى أَفْنَانِ دَوْحَةِ الْعِلْمِ وَ التَّيَّانِ... وَ لَكِنَّ الْآنَ أَكُونُ مَمْنُوعاً عَنْ  
 إِظْهَارِ مَا خُزِنَ وَ بَسَطِ مَا قُبِضَ وَ إِجْهَارِ مَا خَفِيَ بَلْ يَنْبَغَى لَنَا الْأَضْمَارُ دُونَ  
 الْأَظْهَارِ وَ لَوْ نَتَكَلَّمُ بِمَا عَلَّمَنَا اللَّهُ بِمَنِّهِ وَ جُودِهِ لَيَنْفُضُ النَّاسُ عَنْ حَوْلَى وَ  
 يَهْرَبُونَ وَ يَفِرُّونَ إِلَّا مَنْ شَرِبَ كَوَثَرَ الْحَيَّوَانِ مِنْ كُوْسِ كَلِمَاتِ رَبِّهِ  
 الرَّحْمَنِ”<sup>۹</sup>

خلاصه مضمون آنکه علم من به اسرار الهی سبب شد تا زنجیر برگردن من نهند، پس با این حال چگونه می‌توانم با تو از معانی آیاتی که سؤال نموده بودی سخن بگویم، آیاتی که از قلم حضرت رحمان نازل شده و خردمندان عالم نیز به معانی عمیقۀ آن دست نیافته‌اند؟ پره‌ای من به مقراض حسد و کینه بریده شده‌اند. اگر این مُرغ بی پر و بال پری می‌داشت البتّه در فضای معانی و بیان پرواز مینمود و بر شاخسار علم و تبیان به نغمه و آواز مشغول می‌شد. اما امروز من از اظهار آنچه در خزانه علم الهی پنهان مانده ممنوع شده‌ام، و از گشودن آنچه که در لفافه بیان گردیده برحذریم. امروز قلم اعلیٰ مُلزم است که در پرده سخن گوید و نه آشکارا. چرا که اگر آنچه خداوند به لطف خویش بر ما ارزانی نموده را فاش و رسوا بر زبان آوریم، به جز شمار معدودی که از جام کلام الهی بهره‌ای برده‌اند همه مردمان عالم از گرد ما خواهند گریخت.

آنچه در بالا گفته شد توضیحی است برای سخن گفتن در پرده، و پیچاندن کلام به نحوی که اهلش دریابند و نااهلان آشفته نشوند. اما سخن گفتن به “رمز” بحثی دیگر است که از طبیعت خود سخن برمی‌خیزد، و هیچ دخلی به شرایط و احوال محیط برگوینده ندارد. یعنی گاهی برخی حرفها هست که اصلاً به بیان ظاهری در نمی‌آیند، و برای بیان آن ما مجبور می‌شویم تا از راه دیگری کمک بگیریم. برای توضیح این مطلب، خوب است نگارنده از مفاهیم مطروحه در مقدمه مباحث



فلسفه اولیٰ کمک بگیرد؛ علم در اولین دقت به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. يك وقتی هست که شما نسبت به چیزی علم پیدا می‌کنید که بیرون از ذهن شماست. مثلاً به وجود درخت علم پیدا می‌کنید. درخت بیرون از ذهن شماست، و فقط صورتی از آن در ذهن شما پیدا می‌شود. این علم را علم حصولی می‌خوانند، چرا که علم شما عبارت است از حصول صورتی از آن شیء خارجی در نزد ذهن؛ و اما يك وقتی شما به چیزی علم پیدا می‌کنید که در واقع حالتی از حالات خودِ نفس شماست. احساس شادی، یا احساس غم، چیزی نیست که بیرون از شما باشد و شما از آن صورتی در ذهن خویش داشته باشید. نه خودِ شادی یا خودِ غم، نزد شما حاضر است. یعنی علم شما به اینها از طریق واسطه‌ای به نام صورتهای ذهنی یا مفاهیم نیست، بلکه خود آنها پیش شما حضور دارند. به همین خاطر است که این نوع علم را علم حضوری می‌نامیم، و این دست یافته‌ها را که ما به آنها علم حضوری داریم "حالات یا کیفیات نفسانی" نام می‌نهم. ما در مکالمات روزمره برای هر دوی این دست یافته‌ها، یعنی معلومات حصولی و نیز معلومات حضوری الفاظ و واژگانی داریم. اما میان این دو دست واژگان تفاوت بسیار عمیقی هست که توجه به آن به پیشبرد بحث ما کمک بسیاری می‌نماید.<sup>۱</sup>

هرگاه شخصی يك شیء خارجی را ندیده باشد ما می‌توانیم از طریق تعریف و با بیان نمودن مقدماتی چند، آن شیء را در ذهن او تصویر نماییم. مثلاً اگر یکی به عمرش اقیانوس ندیده باشد ما باز هم قادریم تا با ارائه توصیفی از آن صورتی در ذهن او پدید آوریم. اما آنچه که به علم حضوری آن را دریافته‌ایم، یعنی همان حالات نفسانی، اینها هرگز قابل تعریف نیستند. به عنوان مثال، اگر شخصی هرگز به عمر خویش احساس عشق نسبت به يك محبوب را تجربه ننموده باشد، در تمام عمر، احساس عشقی بر دلش گذر نکرده باشد، و در برهه‌ای از زمان دلش به یاد کسی نتپیده باشد، و شبها تا صبح به یاد او غزلهای عاشقانه نخوانده باشد، با

چنین کسی شما هر چه هم سخن از عشق بگوئید البتّه صد البتّه نمی‌توانید چیزی در مغز او فرو کنید. یعنی هرگز نخواهید توانست به کمک مقدماتی چند او را به کیفیتِ عشق آگاه نمایید. او هرگز عشق را در نخواهد یافت مگر آنکه خودش يك بار عاشق شود. باز شخصی که تا به حال احساسِ غم را در دل درك نکرده باشد شما هر چه تلاش نمایید توانِ آن را نخواهید داشت تا تصوّر شفافی از این احساس در او پدید آوريد. همچنین است احساسِ درد، ترس، شوق و وجد، و مثل آن؛ در مکالمات روزمره هرگاه ما الفاظ و واژگانی برای تعریف و توصیف این احساسات بر زبان می‌آوریم در واقع انتظار ما آن است که شخصِ مخاطب قبلاً شبیه این احساسات را خود درك نموده باشد، و اکنون ما فقط از او می‌خواهیم تا همان احساسی که خود تجربه نموده است را به یاد بیاورد. و همین هم هست که وقتی یقین داشته باشیم مخاطب هرگز چنان احساسی نداشته است، یا حتی اگر بدانیم که مثلاً درد ما بسیار شدیدتر از آن چیزی است که آن شخص تا به امروز تجربه نموده است به همین بسنده می‌کنیم که بگوئیم "زبان و بیان توان توصیفِ آن حالت را ندارد" یا "نمی‌توانم احساس خود در آن لحظه را به زبان آورم." در اینجا شما به هیچوجه در تنگنای سیاسی یا اجتماعی نیستید. حتی از نبودِ دوست و همزبان نیز نمی‌نالید. یعنی دلیل اینکه نمی‌توانید حرف بزنید به هیچ وجه شرایط و احوال نیست. نه. بلکه طبیعتِ خودِ مطلب به نحوی است که نمی‌توانید احساسات را آنچنان که بوده بیان نمایید. در چنین حالتی است که شخصِ گوینده ملزم می‌شود تا در قالب رمز سخن بگوید. یعنی ماهیتِ مطلب به گونه‌ای است که به واژگان و الفاظِ ساده در نمی‌آید، و اقتضایش آن است تا آن تجربه را به زبانی نمادین و رمزی بازگو نمایند.

در اینجا يك نکته شایان ذکر است. در مورد اشیائی که خارج از ذهن ما هستند، گاهی هم که توانایی توصیف آنها را برای دیگران نداریم، حقیقتش آن است که ما از بیان احساس خودمان نسبت به آن چیز که دیده‌ایم و دریافته‌ایم عاجز هستیم،

که این هم بازمربوط می‌شود به همان حالات نفسانی و درونی ما؛ مثلاً در منظره‌ای بسیار زیبا از طبیعت حاضر شده‌ایم، و هرگاه از ما توصیف آن فضا را می‌خواهند می‌گوییم "خودتان باید آنجا باشید، نمی‌توانم آن زیبایی و آن منظره را توصیف کنم." اینجا در واقع ما می‌توانیم تمامی جزئیات آن طبیعت و منظره را به زبان بیاوریم، اما آن چیزی که از انتقال آن عاجز هستیم همانا آن احساس زیبای درونی است که يك فرد در آن منظره پیدا می‌کند، و همین است که آنرا "غیرقابل وصف" می‌نامیم.

در مقاله‌ای دیگر تفصیل خواهیم داد که ادّعای عرفا نیز اصولاً همین بود که ایشان احساساتی را به علم حضوری در درون خویش دریافته‌اند که غیر ایشان آن احساس را تجربه ننموده‌اند. عرفان فی‌الحقیقه نوعی شهود باطنی است، بدین معنا که عارف برخی امور را در درون خویش تجربه نموده است و آنگاه که آنرا قابل تعریف نمی‌یابد برای بیان آن دست به دامان رمز می‌شود. زمانی که در دل خویش حالتی از عشق احساس می‌کند که به هیچ روی به وصف در نمی‌آید، لابد از آن میشود تا همچون حافظ از شاهد و می و میخانه و مجلس عیش و عشرت با مطرب خوش‌سخن حرفی به میان آورد. هم او در بیتی می‌گوید اگر عاقلان درمی‌یافتند که بین عاشقان و موی یار چه رازها در میان است البتّه ایشان هم خوشتر می‌داشتند در همین زنجیر گرفتار شوند:

عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوش است

عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما

و هم در بیتی دیگر گوید که ملامتگران اگر کرشمه چشم تو را دیده بودند هرگز نجابت خویش را به رُخ عاشقان تو نمی‌کشیدند، که آدمی را به یاد داستان زنانی می‌اندازد که زلیخا را سخت ملامت می‌نمودند اما چون خود رُخسار زیبای یوسف را دیدند دست خود را به جای ترنج‌ها بریدند:

کس به دورِ نرگست طرفی نسبت از عافیت

بِه که نفروشد مستوری به مستانِ شما

به قول سعدی، مشکل ایشان این بوده که هرگز رویِ زیبای لیلی را ندیده‌اند و گرنه نمی‌توانستند رویِ ماه او را ببینند و باز مجنون را ملامت کنند:

ای کاش برفتادی بُرقع ز روی لیلی تا مدعی نماندی مجنونِ مبتلا را

خلاصه آنکه ادّعی ایشان آن بود که زیباییِ ای را دریافته‌اند، لذتی را چشیده‌اند، و حالتی را تجربه نموده‌اند که هر کس نچشیده باشد البتّه هرگز قدر آن را نخواهد دانست، و ایشان هم راهی برای بیان شفاف آن ندارند. نه آنکه بخواهند آنچه شهود نموده‌اند را مخفی کنند، نه، بلکه طبیعت آن به نحوی است که قابل بیان نیست.

حضرت عبدالبهاء در یکی از الواح خویش این معنی را با بیانی عالی تشریح نموده‌اند که برخی از یافته‌های آدمی به هیچ وجه در سخن نمی‌گنجند. در پاسخِ سؤال از جهان پس از مرگ، و اینکه چرا کتب مقدّسه در این خصوص سخن به رمز گفته‌اند فرمودند نه اینکه قصد مظاهر الهی آن بوده که به عمد در پرده سخن بگویند، بلکه طبیعتِ چنین مطالب به گونه‌ای است که برای بیان آنها بایستی به رمز متوسّل شد:

"و اما قضیه نشئه اخروی یعنی صعود انسان به افق اعلیٰ و یا هبوط به درکات سفلی، کیفیتی است که در این دنیا تعبیر آن جز به تشبیه ممکن نه. زیرا ادراکات انسانی بر دو نوع است: یکی محسوس است و دیگری معقول. حقائق محسوسه را بیان حقیقت ممکن است اما ادراکات معقوله را صوّر خارجه مفقود، لهذا انسان باید آن حقائق معقوله را در قالب صوّر محسوسه اِ فراغ نماید و بیان کند. این کائنات خارجه را که وجودعینی دارند و حقائق محسوسه‌اند بیان در عالم حسّ توان نمود، نظیر ارض و سماء و کوه و صحرا و دشت و دریا و موجودات سائره. زیرا حقائق

معقوله نظیر عقل و نفس و حبّ و حزن و سرور و حواسّ خمسۀ باطنه، اگر بیان آنرا خواهی ناچار بر آنی که به صور محسوسه افراغ نموده بیان کنی. مثلاً حزن و اندوه را که حقیقت معقوله است به تنگی تعبیر نمائی گوئی که دل‌تنگ شدم، و حال آنکه دل بر حالت اصلی است نه تنگی یابد و نه گشایش جوید، ولی حزن و اندوه کیفیتی است روحانی چون آنرا بیان خواهی مجبوری که تشبیه به محسوسات نمائی و بیان کنی. و همچنین گوئی دل خرم با اوست یعنی وسیع و حال آنکه دل بر حالت اولی است. لهذا در کتب و صحف الهی چون مقامات معنویۀ أُخروی را بیان نمودند به صور محسوسات تشبیه کردند و حور و قصور و کأسّ مزاجها کافورّ تعبیر نمودند. مقصود از ثواب و عذاب در جهان معنوی کیفیتی است روحانی که فی الحقیقه به عبارت نیاید ولی ناچار به صور محسوسه تشبیه شود تا سامع متنبه گردد که در آن عوالم نامتناهی الهی مقامات سامیه نفوس مؤمنه را محقق است، بهمچنین درکات سافله نفوس منکره را مقدر.<sup>۱۱۱</sup>

در مفاوضات مبارک چند مثال شفاف دیگر نیز به مندرجات این لوح افزودند، و از جمله اشارتی هم به نور و ظلمت فرمودند که در ادبیات رمزی ایران اهمیّت بسیار دارد:

"مثلاً میگوئی فلان شخص خیلی ترقی کرد و حال آنکه در مقام و محلّش باقی و برقرار، و فلان کس مقامش عالی شد و حال آنکه آن شخص مثل سائر اشخاص بر زمین راه می‌رود. ولی این علوّ و ترقی یک کیفیت روحانیست و حقیقت معقوله است، چون بیان خواهی مجبوری به صور محسوسه بیان کنی چه که در خارج جز محسوس نیست. مثلاً علم را به نور تأویل کنی و جهل را به ظلمت. حال ملاحظه نمائید آیا علم، نور محسوس است و یا جهل، ظلمت محسوسه؟ ابداً چنین نیست. فقط کیفیت معقوله‌ایست وقتی که در خارج بیان خواهی علم را نور، جهل را

ظلمت خوانی، و گوئی که قلب من تاریک بود بعد روشن شد. حال آن روشنائی علم و آن ظلمتِ جهل حقیقت معقوله است نه محسوسه. ولکن چون در خارج بیان خواهیم مجبوریم به صور محسوسه بیان کنیم.<sup>۱۲</sup> در ادامه همین بیان، مواردی از بیانات کتب مقدسه را به عنوان نمونه‌هایی از کاربرد رمز در کتب مقدسه بیان نموده‌اند. یکی آنکه در هنگام تعمید، کبوتری از آسمان بر سینه مسیح وارد شد. دیگری بیان حضرت بهاء‌الله در لوح سلطان بدین مضمون که ایشان خواب بوده‌اند و نسایم رحمان ایشان را بیدار نمود. در پایان کلام فرمودند:

"این تعبیر و تمثیل است. مجاز است، نه حقیقت. و نه حالتی است که مفهوم انسان است یعنی خواب بوده بیدار شده، بلکه انتقال از حالی به حالی است. مثلاً، نوم حال سکونست، و بیداری حال حرکت. نوم حالت صمت است، بیداری حالت نطق. نوم حالت خفاست، و بیداری حالت ظهور. مثلاً در فارسی و عربی تعبیر می‌شود که زمین خواب بود بهار آمد بیدارشد، یا زمین مرده بود بهار آمد زنده گشت. این تعبیر تمثیلی است و تشبیه و تأویل در عالم معانی."<sup>۱۳</sup>

در واقع استفاده از رمز به هیچوجه به این منظور نیست که حقیقتی را که می‌شد آنرا با زبانی واضح بیان نمود در قالبی دیگر بیان نماییم تا بر پیچیدگی آن افزوده باشیم. نه. در اینجا اصطلاح جدیدی به میان آمده است: "رمز" یا "سمبل". یعنی رمز دیگر به معنای "در پرده سخن گفتن" یا "معمأگونه حرف زدن" نیست، آنچنان که در ابتدای این بخش بیان نمودیم. رمز یا سمبل دارای مفهومی نو و بدیع است که در کتابهای آسمانی و داستانهای عرفانی نقش بسیار مهمی را ایفا نموده است. بدون شك بهترین منبعی که در زبان فارسی به واریسی این مفهوم پرداخته است، پایان‌نامه دکترای تقی پورنامداریان، ذیل عنوان "رمز و داستانهای رمزی در ادبیات فارسی" بوده است که در آن، پس از مقدمه‌ای طولانی در خصوص رمز، به تحلیل

آثار رمزی ابوعلی سینا و شیخ سهروردی پرداخته است. ذیلاً سعی خواهیم نمود تا با استفاده از کلیت تحقیقات ایشان، و آمیختن آن با اندیشه‌هایی که بر اساس آثار بهائی برای نگارنده مقاله حاضر حاصل شده است مفهوم رمز را تا آنجا که ممکن است در این نوشته مختصر روشن نماییم.

در اینجا برای آنکه مفهوم رمز بهتر معین شود خوب است ابتدا آنرا با آنچه که "تمثیل" نامیده می‌شود مقایسه نماییم. تمثیل در واقع آن سخنی است که آنرا در پرده نموده‌اند. یعنی حقیقتی معلوم بوده است، ابتدا شخصی آنرا در ذهن خود به صورت شفاف اندیشیده است، و آنگاه زمانی که خواسته است آنرا برای دیگران بیان نماید لباسی دیگر بر آن پوشانیده و آنرا در قالب "تمثیل" ارائه نموده است. به عنوان مثال، جورج اورول ابتدا کیفیت انقلابها را مطالعه نموده است، ویژگی‌های آنها را در ذهن خویش اندیشیده است، زوایای تاریخی آنها را واریسی نموده است، مشترکات آنها را لحاظ کرده است، و آنگاه تمام این یافته‌های خویش را به صورت داستان زیبای مزرعه حیوانات درآورده است. در اینجا پای يك فعاليت هوشمندانه و آگاهانه در میان است. او معانی‌ای را اندیشیده است، در ذهن خویش آنها را تجسم نموده است، و آنگاه باز هوشمندانه تلاش نموده است تا داستانی بیافریند که بتواند آن اندیشه‌ها را در قالب شخصیت‌های آن بیان نماید. اینچنین است که يك تمثیل ساخته می‌شود. اما رمز، تفاوتی بنیادین با تمثیل دارد. در رمز دیگر اینچنین نیست که شخصی آگاهانه و از سرِ عمد تلاش نموده باشد تا مفاهیمی را که در ذهن خویش دریافته است به صورتی تمثیلی بیان نماید. نه. در رمز آن چیزی که می‌خواهد بیان شود اصولاً خود ناگفتنی است. یعنی حقیقتی است که نمیتوان به هیچوجه آنرا آنچنان که هست بیان نمود، و لذا الزاماً بایستی همان را به صورتی محسوس و ملموس درآورد، تا بدین صورت بیان آن تا حدی ممکن شود. به قول یونگ، "تمثیل، تفسیری است از يك مضمون خودآگاه، در حالیکه رمز بهترین بیان ممکن برای يك مضمون ناخودآگاه است که

طبیعتش را تنها ممکن است حدس زد، چرا که هنوز شناخته نشده است.<sup>۱۴</sup> در اینجا دیگر مثل فضای تمثیل، پای قرارداد، یا تصمیم گرفتن هوشیارانه فرد در میان نیست. یعنی اینچنین نیست که ابتدا معانی‌ای در ذهن مجسم شده باشند، و بعد نویسنده قصد کرده باشد که آن معانی را به شکل دیگری بیان نموده باشد. نه. هر چه هست در همان يك مرحله صورت گرفته است، یعنی آن معانی به همان شکلی که بر شخص نویسنده عرضه شده‌اند به همان صورت هم روی کاغذ آمده‌اند، و به همان صورت برای بقیه بیان شده‌اند. ما هنگامی که يك متن رمزی را میخوانیم دقیقاً همان چیزی را می‌بینیم و می‌خوانیم که شخص نویسنده شهود نموده است، و اینچنین نیست که او چیز دیگری دیده و شهود نموده است، و آنگاه آنرا به این صورت مبهم برای ما بیان نموده باشد.

در خصوص تمثیل و رمز، بیانی از حضرت بهاء‌الله هست که به وضوح تفاوت بین این دو را برای ما معین فرموده‌اند. ایشان در تفسیر سوره الشمس اشاره به دو دسته از معانی می‌کنند. واضحاً می‌فرمایند برخی از معانی هستند که اصولاً در قالب الفاظ نمی‌گنجند، یعنی عبارتی و بیانی و واژه‌ای نیست که بتواند بتمامها حامل این معانی گردد [این معانی همانها هستند که برای انتقال آنها بایستی از زبان رمز سود گرفته شود]. اما برخی از معانی نیز هستند که نمیتوان آنها را بیان نمود صرفاً بدین خاطر که گوشه‌ای که شنوا باشد برای آنها یافت نمی‌شود، یعنی شرایط و احوال برای بیان این معانی مساعد نیست [و این معانی همانها هستند که باید در پرده و با ظاهری تمثیلی بیان شوند]:

"كَمْ مِنْ مَعَانٍ لَا تَحْوِيهَا قُمْصُ الْأَلْفَاظِ. وَ كَمْ مِنْهَا لَيْسَتْ لَهَا عِبَارَةٌ وَ لَمْ تُعْطَ بَيَانًا وَ لَا إِشَارَةً. وَ كَمْ مِنْهَا لَا يُمَكِّنُ بَيَانُهُ لِعَدَمِ حُضُورِ أَوَانِهَا كَمَا قِيلَ 'لَا كُلُّ مَا يُعْلَمُ يُقَالُ وَ لَا كُلُّ مَا يُقَالُ حَانَ وَقْتُهُ وَ لَا كُلُّ مَا حَانَ وَقْتُهُ حَضَرَ أَهْلُهُ'<sup>۱۵</sup>

پیش از آنکه بخواهم مفهوم رمز و تفاوت آن با تمثیل را بیشتر تفصیل بدهم بگذارید از بهترین الگویی که ما در این عالم برای توضیح رمز در اختیار داریم



سود ببرم، و آنگاه دنباله گفتار خود را پیش گیرم. به اختصار بیان نمایم که در مورد آن چیز که ما در "رؤیا" می بینیم، در میان تمام نظراتی که در این خصوص بیان شده، تاکنون سه نظریه جامع ارائه گردیده است. یکی نظریه فروید است، دیگری نظریه یونگ، و سومی هم نظریه ای که قرنها عرفا و فلاسفه الهی و پیروان ادیان بدان معتقد بوده اند. در اینجا مجال آن نیست که به تفصیل در خصوص این نظریات سخن بگوییم، و با توجه به اهمیت ویژه ای که به خواب و رؤیا در آثاری همچون هفت وادی و لوح وفا و دهها اثر دیگر داده شده است البته که نیاز هست تا مقاله جداگانه ای در این خصوص نوشته شود. به طور خلاصه، دیدگاه فروید آن بود که آن چیز که در ناخودآگاه فردی ما انبار شده است - و عمده آن عبارت بوده است از تأثرات امیال سرکوب شده و عقده های فرد در سنین کمتر، و نیز اندیشه هایی که هرگز پا به خودآگاه ما باز نکرده اند - در زمان خواب راهی به خودآگاه ما می جویند. از آنجا که زبان ناخودآگاه آنچنان که واقعاً هست برای خودآگاه مفهوم نیست، به ناچار در جریان این انتقال، از زبانی رمزی استفاده می شود که ما آنرا "رؤیا" نام نهاده ایم. یعنی مفاهیم بخش ناخودآگاه ناچار به صورتی درمی آیند که برای خودآگاه ما مفهوم و شناخته شده باشند. با وجود این ملاحظه و مراعات باز هم بعضی مواقع این مفاهیم چنان برای خودآگاه سنگین به نظر می آیند که شخص یکدفعه از خواب بر میخیزد، و در همین لحظه به دلایلی - که در علم بیان شده - احساسی شبیه به خفگی به شخص دست می دهد که ما این تجربه را به عنوان "کابوس" یا "بختک"<sup>۱۶</sup> می شناسیم؛ یونگ، مفهوم جانانه و بدیعی را بیان نمود که میتواند توضیحگر بسیاری از مبهمات نیز باشد. او علاوه بر ناخودآگاه فردی که فروید معرفی نموده بود، قائل به بطن دیگری برای آن گردید که آنرا ناخودآگاه جمعی نامید. و آن عبارت است از تجربیات و اندیشه ها و امیالی که شخص، خود در طول زندگی تجربه نموده است، بلکه در واقع دانشی ناآگاه است که از قدیمترین زمانها در ناخودآگاه جمعی تمامی افراد

بشر - و یا گروهی از افراد - به صورت جمعی اندوخته شده است. یونگ، رؤیا را نتیجه حلول اشراقات و الهامات همین ناخودآگاه جمعی در خودآگاه آدمی می‌دانت. بدیهی است که اینجا نیز تنها راه انتقال مفاهیم، زبان رمز بوده است که از پیش توضیح دادیم. سوّمین نظر در مورد رؤیا همان بود که قرن‌ها عرفا و حکمای الهی و نیز پیروان ادیان به آن قایل بوده‌اند، و در آثار خویش به تفصیل در مورد آن رساله‌ها نگاشته‌اند، و البته همین امروز هم در میان ایشان به قوه خویش باقی است. و آن اینکه روح در زمان خواب، از پیوند این تن تا حدودی گسست حاصل می‌کند، و در همین لحظات ترك تعلق، به مجردات عالم بالا متصل می‌گردد. اما آن چیز که در عالم علوی بروز می‌یابد، همانگونه که هست برای ذهن ما قابل فهم نیست، و لذا قوه متخیله ملزم می‌شود تا آن دریافته‌ها را به لباس محسوسات درآورد و آنگاه محسوسات را به ذهن ما عرضه نماید. رؤیا عبارت از همان دریافته‌های جهان برین است که قوه متخیله - تا آنجا که ممکن بوده باشد - آنرا به صورت محسوسات درآورده است. به عنوان مثال، هرچند روح از مجردات است، و دارای بُعد و حجم و خصایص مادی نیست، اما ما در خواب هرگاه روح اولیا یا رفتگان را به خواب می‌بینیم ایشان را در قالب جسمی شبیه به خودمان مشاهده می‌کنیم. دلیل این مطلب همین تصرف قوه متخیله است که ملزم می‌شود روح مجرد را به صورت قالبی آشنا برای ذهن درآورد تا رؤیت و شهود آن برای ذهن ممکن بشود.

در هر سه این نظریه‌ها که گفته شد يك وجه مشترك است، و آن اینکه در هنگام خواب، مفاهیم از فضایی ناشناخته وارد ذهن آدمی می‌شوند، و چون ورود مفاهیم مبهم و ناشناخته به ذهن غیرممکن است لذا این مفاهیم به صورتی شناخته‌شده و محسوس درمی‌آیند، و به ذهن آدمی عرضه می‌شوند؛ نکته بسیار مهم آن است که این جریان به طوری بسیار طبیعی در خود ذهن صورت گرفته است، و نه آنکه به هیچ وجه قراردادی در میان بوده باشد. شاید یگانه راهی که بتوان مفهوم "رمز" را

فهم نمود از همین راه رؤیا باشد که همه ما آنرا هر شب تجربه نموده‌ایم. رمز در واقع همین زبانی است که استفاده می‌شود تا مفاهیم نامودنی به تصویر درآیند، یا ناگفتنی‌ها به واژه کشیده شوند. رؤیا خود يك نمونه عالی از رمز است. با دقت در همین نمونه عالی میتوان به خوبی تفاوت میان رمز و تمثیل را فهم نمود. در تمثیل قصد آن است که یک چیز قابل بیان، به وسیله چیز دیگری بیان شود. اما رمز، "نمایش بیانی چیزی است که فی حد ذاته ماورای قلمروی بیان و ابلاغ قرار دارد، و حقیقتی پنهان و غیر قابل بیان است."<sup>۱۶</sup> بیانات حضرت عبدالبهاء که پیش از این نقل گردید به خوبی این مطلب را روشن داشته‌اند، از جمله آنجا که فرمودند: "قضیه نشئه اخروی ... کیفیتی است که در این دنیا تعبیر آن جز به تشبیه ممکن نه"، و نیز آنجا که فرمودند: "ثواب و عذاب در جهان معنوی، کیفیتی است روحانی که فی الحقیقه به عبارت نیاید ولی ناچار به صور محسوسه تشبیه شود..." که صورت کامل بیان مبارک از پیش نقل گردید.

اگر نگارنده در بخش‌های بعدی این مقاله، و به خصوص در مقاله دوم اصرار داشته است که داستان لوح حوریه یک اثر "رمزی" است، و نیز اگر اصرار نموده است که با استفاده از مفهوم رؤیا، رمز و آثار رمزی را تشریح نماید مُستند به بیان خود حضرت بهاء‌الله در لوح حوریه نیز هست. در پایان لوح حوریه، حضرت بهاء‌الله این داستان را به عنوان یک رؤیا معرفی نموده‌اند، و از مخاطبین خواسته‌اند تا این رؤیا را تعبیر نمایند: "كَذَلِكَ نُلْقِي عَلَيْكُمْ يَا مَلَأَ الْفِرْدَوْسِ مِنْ رُؤْيَاءِ الْبَقَاءِ عِبْرًا لِي إِنْ كُنْتُمْ لِرُؤْيَاءِ الرُّوحِ تُعْبَرُونَ." البته برخلاف آنچه برخی نظریه پردازان روشن فکر پنداشته‌اند،<sup>۱۷</sup> مُراد از بیاناتی نظیر این بیان به هیچوجه آن نیست که لوح حوریه در واقع یک "خوابنامه" باشد، یعنی مظهر امر الهی آیاتی را که بر زبان می‌آورد در حالی از رؤیا یا نیمه خواب شهود نموده باشد. بلکه مُراد آن است که نشان دهند این داستان اثری رمزی است، دقیقاً آنچنان که در رؤیا نیز حقایق برین به ناچار در لباس محسوسات تصویر می‌گردند؛ رمزی بودن لوح حوریه

بدین معنی است که شخصیتها و حادثه‌های این داستان، قراردادی خلق نشده‌اند. به قول یونگ، "در پدید آمدن يك اثر رمزی هیچ تصنع و تکلفی وجود ندارد."<sup>۱۸</sup> در اینجا نیز این حادثه‌ها و رویدادها در داستان نمیتوانستند جز اینی که هستند باشند. اینچنین نبوده که مفاهیم بلندی نزد صاحب لوح حاضر بوده باشد، و قصد فرموده باشد تا آنرا در پرده کند و به اهل عالم عرضه نماید. خود این لوح، به همین صورت رمزی‌ای که نازل شده است افشای ده‌ها از اسرار الهیه بوده. چنانچه جلوتر در همین مقاله خواهیم گفت که در اواخر دوران بغداد، حضرت بهاءالله امر فرمودند ده‌ها لوح از الواح نازله در بغداد و از جمله لوح حوریّه در رود دجله ریخته شود، و لیکن به وساطت و خواهش میرزا آقاخان خادم‌الله لوح حوریّه از این سرنوشت محفوظ مانده است. معنای این حرف آن است که یک اثر رمزی، در همان زمان که رمز است خود افشای اسرار الهی نیز هست، وگرنه اگر سخن ایشان در پرده بود دیگر انداختن آن در شطّ هیچ وجهی نداشت.

این "قراردادی نبودن" میتواند توضیح‌گر رمزی بودن متون کتب مقدسه قبل نیز باشد. در واقع بسیار دور از ذهن است که کسی بخواهد تصوّر کند که صاحبان کتابهای آسمانی قرارداد کرده‌اند که به جای "دولت" از نام یکی از "حیوانات" استفاده نمایند، یا اینکه به جای مظهر امر از تعبیر "شمس"، به جای جانشین او از تعبیر "قمر"، به جای علما از "نجوم"، و به جای دین از تعبیر "سماء" استفاده نمایند. پس از نزول کتاب مستطاب ایقان که به راستی کلیدی بوده است برای تعبیر رموز کتب آسمانی، يك فرد بهائی میداند که متون هر آیینی از ادیان الهی، حتی در دورافتاده‌ترین گوشه از جهان، بی‌تردید باز مملوّ خواهد بود از تعبیراتی مشابه همانها که در سایر ادیان استفاده گردیده است.<sup>۱۹</sup> چرا که این تعابیر قراردادی نیستند. رمزی‌اند، و لذا از بُن هستی برخاسته‌اند. و یا به تعبیر ملیح جمال ابهی در پایان لوح حوریّه، همچون رؤیایی هستند که البتّه بین جمیع اقوام و جمیع امم مُشابه و مشترك است و تفاوتی فی ما بین نیست.

### پیوندِ رمز با "راز"، و بیرون بودن آن از تنگنای زمان

گفتیم آنجا که بتوان یک سخن را به صورت شفاف و واضح بیان نمود، اما ما عمداً زبانی معماوار و چیستان‌مانند انتخاب کنیم، اینرا هرگز نمیتوان "رمز" به حساب آورد. رمز آن زمانی است که یک مطلب به صورت شفاف قابل بیان نباشد. طبیعتِ مطلب خود به نحوی است که در پردهٔ ابهام است، و لذا زمانی که آنرا بیان می‌کنیم جز با زبان رمز نمیتوانیم سخنی بگوییم. اینجاست که زبانِ رمز با مفهوم "راز" پیوندی نزدیک پیدا می‌کند. در واقع میتوان چنین گفت که زبان رمز، زبانی است که ما برای بیان نمودنِ رازها از آن سود می‌گیریم. مراد ما از راز، همانا حقیقتی است که در هاله‌ای از ابهام زاده شده است و هرگز برای عقل ما آنچنان شفاف نخواهد شد. راز همیشه به صورت یک راز باقی میماند. یعنی همیشه پرده‌ای از ابهام بر روی آن خواهد ماند، و طبیعتِ آن به گونه‌ای است که هرگز قابلیت آنرا ندارد تا به وضوح فاش و آشکار شود؛ اما از سویی دیگر کتب مقدسه میل داشته‌اند در خصوص این رازها سخنی بگویند، در تلاش بودند تا ابهامی که این حقایق را در خود گرفته است تا آنجا که می‌شود برای ما بزایند. در اینجاست که برای گفتنِ آن چیز که ناگفتنی بود، و برای نمودنِ آن چیز که نامودنی بود، لابد از زبان رمز کمک گرفته‌اند.

در همینجا بایستی به یک نکتهٔ بسیار مهم توجه نمود. در بالا گفتیم که رازها همیشه به صورت یک راز باقی می‌مانند، و نیز گفتیم که تنها زبانی که میتواند در خصوص "رازها" سخن بگوید همانا زبانِ رمز است. نتیجهٔ این سخن آن می‌شود که سخن گفتن به رمز از تنگنای زمان بیرون است.<sup>۲</sup> یعنی آن مفاهیمی که در ادوار پیشین از "رازها" بوده‌اند همین امروز هم قابل بیان نیستند. مهم نیست که چقدر پیرامون این رازها بحث شود، چه قدر کتابها نوشته شود و زوایایی از آن روشن‌تر شود، این "رازها" در آخر همچنان رمزآلود باقی می‌مانند. بنا بر این، همانگونه که

کیفیت پاداش در جهان بعد را در قرآن - که در میان اعراب جاهلی نازل گردید - به عنوان باغ بهشتی با چشمه‌هایی از عسل و شیر و هم‌آغوشی با حوریان سپیدتن بیان نمودند، و یا کیفیت مجازات را با آتش دوزخ و نوشاندن آب جوشان تعبیر نموده‌اند، در آثار این دور نیز که عصر بلوغ عالم است باز در تعبیر آن، بیاناتی کاملاً مشابه را به کار گرفته‌اند.

بخش بزرگی از استفاده از زبان رمز برای بیان این رازها، همانهاست که جنبه اساطیری ادیان را تشکیل داده است. به عنوان مثال، اینکه لطیفه روح انسانی چگونه به این جسم خاکی تعلق حاصل نموده است، و چگونگی ارتباط جسم و روح، کیفیتی وصف‌ناشدنی است، و برای آنکه تصویری از آن ارائه گردد، جز با رمز هیچ راه دیگری ممکن نمی‌شود. لذا در تورات فرمودند: "آنگاه خداوند از خاک زمین، آدم را سرشت. سپس در بینی آدم روح حیات دمیده، به او جان بخشید و آدم، موجود زنده‌ای شد"،<sup>۲۱</sup> و باز در قرآن دقیقاً عین همین مضمون وارد شد که "بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنَ الطِّينِ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْبَصَارَ وَ الْاَفْنَادَةَ".<sup>۲۲</sup> تصویر آفرینش انسان و پیوند روح با تن در اساطیر زردشتی، مانوی، چینی، آفریقایی، و هم اساطیر یونانی نیز با اندکی تفاوت به همین صورت ارائه گردیده است،<sup>۲۳</sup> و در آثار این دور نیز همین بیان رمزی، یعنی آمیختن آب و گل و دمیدن روح الهی سمت تکرار یافته است. در واقع، کیفیت آفرینش آدمی و تعلق روح به جسم آدمی، رازی است که همیشه برای ما در پرده ابهام خواهد ماند و طبیعت رازآلود آن اقتضا می‌کند که جمیع کتب آسمانی در مورد آن به زبانی رمزآلود سخن بگویند که صورت آن بسی دل‌انگیز است. این مطلب، یعنی توجه به زبان رمزی بخش اساطیری ادیان، حایز نهایت درجه اهمیت است، و از همین راه است که میتوان برداشت زیباتری از این جنبه کتب آسمانی به دست داد.

یکی دیگر از این رازها که در بالا از آن سخن گفتیم عبارت از "سَرِّ قَدَر" است که هرچند در بسیاری از الواح و آثار الهی از آن سخن‌ها گفته‌اند اما در نهایت باز آنرا به عنوان یکی از رازهای الهی معرفی فرموده‌اند.<sup>۲۳</sup> حضرت باب در رساله‌ای که در توضیح مسأله جبر و تفویض نگاشته‌اند<sup>۲۴</sup> بیاناتی فرموده‌اند که حائز نهایت درجه اهمیت است. جا داشت در اینجا چندین سطر از توقيع مبارك را نقل می‌نمودیم، و از بیانات حضرت باب خوشه‌ها برمی‌چیدیم. نگارنده، این مهم را به نگاشتن مقاله جداگانه‌ای در خصوص "سَرِّ قَدَر" در آینده‌ی ایام حواله می‌دهد،<sup>۲۵</sup> و در اینجا بسنده خواهد نمود به نقل مضمون کلی بیانات حضرت باب در بخشی از این اثر منیع. در ابتدای اثر بدین مضمون فرمودند که "بدان خداوند بازداشته است عقول و نفوس و ارواح را از فهم حقیقت این مسأله، و نیز امامان سایر بندگان را از علم به این قضیه منع نمودند. چنانچه زمانی که از حضرت امیر در خصوص سَرِّ جبر و اختیار سؤال شد فرمودند "دریابی است ژرف، در آن داخل شوید." و چون باری دیگر جویا شدند باز فرمودند "راهی است بس تاریک، مبدا در آن پای نهید." و چون برای سومین مرتبه از ایشان سوال نمودند باری دیگر فرمود "راز الهی است، آنرا فاش نخواهید."<sup>۲۶</sup> حضرت باب در ادامه نزدیک به يك صفحه توضیح می‌دهند که قَدَر، سَرِّ است که بی حجاب پوشیده مانده، و بی هیچ ستري مستور است. یعنی در عین حال که واضح و آشکار است اما طبیعتش به گونه‌ای است که از نظرها پنهان میماند. از شدت ظهور است که مخفی است. پس از آنکه يك دو صفحه برخی جوانب مسأله اختیار را واری نمودند چنین فرمودند که "وَ فِي هَذَا الْمَقَامِ قَصُرَتِ الْعِبَارَةُ عَنْ حَدِّ الْبَيَانِ" بدین مضمون که در این مقام دیگر دست عبارت بکلی کوتاه است از بیان آن معنی‌ای که مقصود نظر است؛ چند سطری پیش از همین بیان تأکید نمودند که دست عقل از احاطه بر سَرِّ اختیار کوتاه است، و اینکه این ساحت همان مقامی است که جبرئیل در شب معراج گفت 'اگر يك قدم پیشتر بگذارم البته که از سر تا به پا خواهم سوخت.'

در بخشی از این اثر در خصوص اینکه چرا عقل را راهی به فهم حقیقتِ جبر و اختیار نیست مطلبی می‌فرمایند که برای فهم زبانِ رمز بسیار میتواند روشن‌گر باشد. حضرت اعلیٰ بدین مضمون می‌فرمایند که عقول در دقیقترین موشکافی‌ها، و افکار در ظریفترین باریک‌اندیشی‌ها، تنها می‌توانند آن چیزی را درک کنند که “محدود” است. این در حالی است که سرّ قدر بکلی از هرگونه حدی منزّه و مقدس است. تمامی جهان هستی را در بر خویش گرفته است. با سرتاسر امکان یکی است. و همین است که در حدیث فرمودند که ‘قَدْر، وسیع‌تر است از فاصله‌ای که مابین آسمان‌ها و زمین است.’ دانشمندِ فقیدِ بهائی، جناب ویلیام هاجر، در یکی از تقریرات خویش از همین مضمون آشنا در آثار بهائی نکته بسیار عمیقی را استنباط نموده است. ایشان بیان می‌نمایند که علوم بشری قصدشان آن است که “بخشی از حقیقت” را به طوری کاملاً دقیق و با جزئیات کامل به ما بشناسانند. در حالیکه بخشِ بزرگی از دین قصدش آن است که “تمام حقیقت” را با بیانی اجمالی و کلی به ما بشناساند.<sup>۲۷</sup> بدیهی است که نه هرگز هیچ بیانی طاقت آنرا دارد که “تمام حقیقت” را در خود بگنجانند، و نه هرگز مطلبی که در پاره‌ای از زمان، و نیز تنها در عالمی محدود از عوالم وجود به ما القاء می‌شود، میتواند “تمام حقیقت” را شامل شده باشد. همین هم هست که در آثار حضرت باب مکرراً فرموده‌اند کسی که در “هندسه” این عالم محدود شده است، یعنی در زمان و مکان محدود است، هرگز نمیتواند “تمام حقیقت” را آنگونه که باید دریابد. و راست آن است که ما همیشه، چه در این سرا و چه آن سرا، در این هندسه محدود خواهیم بود. منتها در هر عالمی جلوه و سیعتری از “حقیقت” به نظر ما خواهد رسید که در عالم پیشین از مشاهده آن محروم بوده‌ایم.

خلاصه کلام آنکه عقل، آن چیزی را میتواند دریابد که “محدود” است، یعنی تنها پاره‌ای از حقیقت است. آن بخش از متون دینی که تلاش نموده‌اند به نحوی جلوه‌ای از “تمام حقیقت” را - حقیقتی که فراتر از هندسه عالم است - با ما در



میان بگذارند راهی نداشته‌اند جز اینکه از زبانِ رمز بهره بگیرند؛ از جمله کیفیت نزول وحی، و هم اینکه بعثت يك پیامبر دقیقاً چه کیفیتی دارد و اصولاً به چه معنا میتواند باشد خود از همین دست مطالب است. نگارنده سطور مقاله بسیار مختصری دربارهٔ "مفهوم بعثت پیامبران و حضرت باب و اظهار امر خفی حضرت بهاء‌الله" نگاشته است، اما تا آنجا که به بحث فعلی مربوط میشود باید گفت از آنجا که عالم امر در مرتبه‌ای ورای عالم خلق است، فهم کیفیت بعثت و حتی مفهوم آن هرگز برای ما مقدور نخواهد بود. باز در اینجا کتب مقدسه برای اینکه بتوانند از این رازِ عظیم با ما سخن بگویند زبان رمز را به کار گرفته‌اند. در خصوص موسی چنین بیان شد که او درخت آتشین را دید و یهوه از دل آتش با او سخن گفت و انقلابی در حال موسی پدید آمد. در مورد مسیح در انجیل بیان شد که هنگامی که حضرت یحیی آن حضرت را تعمیم میداد کبوتری از آسمان بر سینه او نشست، بر پیکرش ورود نمود و همین را عبارت از "بعثت" و انقلابی در حالات عیسی معرفی نمودند. باز در خصوص حضرت رسول در مورد خلوت ایشان در غار حراء و مکالمه ایشان با جبرئیل و حالت ربی که در دل پیامبر افتاد داستانها نقل کرده‌اند. همینطور است داستانهایی در مورد بودا و زردشت؛ بیان حضرت عبدالبهاء در خصوص نشستن کبوتر بر سینه مسیح را از قبل به طور کامل نقل نمودیم که فرمودند: "این تعبیر و تمثیل است. مجاز است، نه حقیقت. و نه حالتی است که مفهوم انسان است یعنی خواب بوده بیدار شده، بلکه انتقال از حالی به حالی است... مثلاً در فارسی و عربی تعبیر می‌شود که زمین خواب بود بهار آمد بیدارشد، یا زمین مرده بود بهار آمد زنده گشت. این تعبیر تمثیلی است و تشبیه و تأویل در عالم معانی."

کیفیت آفرینش عالم، یعنی لحظات اولیه خلقت و اینکه نه میتواند از ناچیز محض آفریده شده باشد و نه ممکن است که از چیزی دیگر باشد؛ سر حیات، و اینکه خود حیات به چه معناست و چگونه پدید می‌آید؛<sup>۲۸</sup> هدف از خلقت عالم که به

عناوین مختلف بیان گردیده و قرن‌ها مورد مناقشه بوده است؛ فهم چگونگی دخالت اراده الهیه در جهان هستی، و کیفیت تأثیر دعا با وجود نظم دقیق و تخلف‌ناپذیری که در جهان هستی مشاهده می‌گردد؛ بحث اصالت وجود یا ماهیت و نظر حیرت‌افکن اما روشنگر شیخ احمد احسایی که هر دو را اصیل میدانست؛ این همه که بیان شد جملگی از اسرار و رموزی هستند که هرچند میتوان پیرامون آنها قرن‌ها تحقیق نمود و نکته‌ها دریافت و کتابها و رساله‌ها نوشت، اما در آخر همچنان به همان صورت "رمزآلود" باقی خواهند ماند. به تعبیر ملیح دکتر مهرداد احسانی، هر چقدر هم دانش بشر برای فهم این اسرار عمیق‌تر میشود نهایتش آن است که بر مراتب "حیرت" خود آگاه‌تر می‌شود.<sup>۲۹</sup> خوب است این بخش را به پایان ببریم با چند سطری از بیانات حضرت بهاء‌الله در هفت وادی، آنجا که در بیان وادی حیرت از جمله فرمودند:

"... مثل اینکه بعضی تمسک به عقل جسته و آنچه به عقل نیاید انکار نمایند، و حال آنکه هرگز عقول ضعیفه همین مراتب مذکوره را ادراک نکند مگر عقل کلی ربّانی.

عقل جزئی کی توانید گشت بر قرآن محیط؟

عنکبوتی کی تواند کرد سیمرغی شکار؟"<sup>۳۰</sup>

### ارتباط رمز با معنا، و چگونگی فهم زبان رمز

در اینجا برای پاسخ گفتن به يك سؤال بسیار مهمّ که نگارنده چندین بار آنرا در کتابها و مقالاتی که در ردّ امر مبارک نگاشته شده‌اند ملاحظه نموده طرح يك بحث بسیار لازم می‌آید. در اعتراض به روش تفسیر آیات کتب آسمانی در کتاب ایقان و سایر نصوص الهیه، نگارنده بارها از حضرات علما شنیده است که فی‌المثل آخر چه ربطی هست بین "حیوان" و "دولت"؟! در نظر ایشان از آنجا که به هیچوجه هیچ ربطی بین این دو مفهوم نیست، لذا نمیتوان آیات کتب آسمانی را

نیز به این صورت تفسیر نمود. بدیهی است که در پاسخ چنین سؤالی، بنا نیست ما شروع به برشمردن وجوه تشابه بین این دو مفهوم نماییم، چرا که شخص مخاطب ده‌ها تعبیر نزدیکتر سراغ دارد که به جای تعبیر "حیوان"، آنها می‌توانستند به عنوان رمزی از "دولت" به کار بروند. از آنجکه پاسخی این سؤال نقش مهمی در مطالعه یکی از بزرگترین آثار تاریخ وحی، یعنی ایقان مبارک خواهد داشت، و نیز از آنجا که مستقیماً به بحث ما پیرامون دلیل استفاده از رمز در کتب آسمانی مربوط می‌شود، ذیلاً به طور مبسوط آنرا واریسی خواهیم نمود.

بگذارید تا از اصطلاحات منطقی صوری برای توضیح مقصود خویش سود ببریم. هرگاه چیزی ما را به سوی چیزی دیگر رهنمون شود، یعنی مشاهده یک چیز، ما را متوجه چیزی دیگر نماید، از این به "دلالت" تعبیر می‌نمایند. یعنی مشاهده یک چیز، ما را دلالت بر چیزی دیگر می‌نماید. آن چیزی که ما را دلالت مینماید "دال" می‌نامند، و چیزی که ما به آن رهنمون شده‌ایم "مدلول". در علم منطق این دلالت را بر سه قسم دانسته‌اند: دلالت وضعی یا قراردادی، دلالت عقلی، و دلالت طبیعی. دلالت وضعی یا قراردادی آن زمانی است که هیچگونه ارتباط ذاتی بین دال و مدلول وجود ندارد، بلکه کاملاً به حکم قرارداد است که ذهن ما متوجه مدلول می‌شود. به عنوان مثال، دیدن واژه "کتاب" بر روی یک صفحه کاغذ، یا شنیدن آن از زبان دیگری، ذهن ما را به سوی آن شیء خارجی متوجه می‌نماید، اما در واقع هیچ ارتباطی بین این چهار حرف (ک ت ا ب) و آن شیء خارجی وجود ندارد. در هر گوشه‌ای از عالم، تنها بر اساس قرارداد، یک واژه متفاوت برای همان شیء خارجی وضع شده است. پس این دلالت صرفاً نتیجه قرارداد است و بس. اگر کسی از این قرارداد خبر نداشته باشد هرگز نمیتواند از آن دال راهی به مدلول ببرد، چنانکه فرد از دیدن یک واژه به زبان بیگانه هرگز ذهنش متوجه هیچ معنایی نخواهد شد؛ از واژگان و الفاظ که بگذریم، بقیه دلالت‌های وضعی به هر حال تا حدودی قاعده‌مندند. بیشتر علامت‌های

راهنمایی و رانندگی طوری انتخاب می‌شوند که ربطی با مدلول خویش داشته باشند، و نشانه‌ها به گونه‌ای هستند که به هر حال ارتباطی با مدلول خویش می‌ابند. دومین نوع دلالت، دلالت عقلی است. در اینجا دیگر پای قرارداد در میان نیست. بلکه دالّ و مدلول، عقلاً و منطقاً با هم در ارتباطند. به عنوان مثال دیدن دود از راه دور، دلالت بر آن دارد که آتشی به پا شده است. یا دیدن ردّ پا در دل بیابان، دلالت می‌کند بر اینکه رونده‌ای از اینجا گذشته است. در اینجا دیگر نشانی از قرارداد نیست. کافیسٹ يك شخص سلامتِ عقل داشته باشد، آنگاه سریعاً ذهن او از دالّ به مدلول منتقل خواهد شد. و اما دلالت سوّم که مدّ نظر مقاله ماست: دلالت طبعی. دلالت طبعی از طبع ذاتی يك شیء برمیخیزد. به عنوان مثال، ظاهر شدن علامتهای بیماری در چهره يك شخص، مثلاً زرد شدن صورت، یا قرمز شدن چشم و مثل آن، طیب را دلالت می‌کند به فلان بیماری در اندام‌های داخلی بیمار. ببینید در اینجا قراردادی در میان نیست، یعنی کسی قرارداد نکرده است که هرگاه جگر يك شخص عفونتی داشته باشد باید رخسار او زرد شود. نه، این ناشی از حالتِ طبیعی بدن است. اما از سویی دیگر، این دلالت، عقلی هم نیست. یعنی عقلاً بین این دو چیز ارتباطی نیست. اگر يك شخص - هر چقدر هم متفکری بزرگ باشد - به این علامات و طبایع بدن آشنا نباشد هرگز نمیتواند از دیدن علامتهای بیماری در صورت، پی به آن بیماری خاصّ ببرد؛ همچنین است زمانی که خشم ما در درون، به صورت سرخ شدن صورت ظاهر می‌شود، یا ترس به صورت بیرنگی صورت، یا غمی که ما در دل داریم به صورت اشکی در دیدگان ما ظاهر می‌گردد. در این موارد ارتباط عقلی و ذاتی نیست، اما در عین حال، به هیچ وجه قراردادی هم در میان نیست. حال می‌توانیم با استفاده از مفهوم "دلالتِ طبعی" به پرسش خویش بازگردیم. گفتیم که در دلالت طبعی، ارتباطی منطقی بین دالّ و مدلول نیست. مثلاً هیچ رابطه منطقی بین زرد شدن صورت و بیماری جگر نیست. با این وجود، هیچکس

اعتراض نمی‌کند که “آخر چه ربطی هست که سرخ‌شدن چهره ما بخواهد رمزی از خشم درون باشد؟”، چون این علامتها “قراردادی” نیستند که در آن جایی برای اعتراض باقی بماند؛ در واقع اگر بخواهیم به زبان این مقاله سخن گفته باشیم، باید بگوییم که این علامتها در واقع “رمزی” هستند از حالت‌های درون ما. اشک چشم، رمزی است از غم. سرخی چهره، رمزی است از خشم. سفیدی رُخسار، رمزی است از ترس. رمزند، چون قراردادی نیستند. از بُن هستی آدمی برمی‌خیزند. آدمی چنین است که هست؛ در آثار مبارکه هم آموخته‌ایم که اصطلاحات کتب مقدسه نیز قرارداد نیستند، بلکه رموزند.<sup>۳۱</sup> لذا همانگونه که یک طیب نگاهی به رُخساره بیمار می‌کند و از همان رمز ظاهری پی به بیماری درون او میبرد، به همین‌گونه مظهر امر الهی نیز از رموز کتب مقدسه ره به معانی باطنی میبرد.<sup>۳۲</sup> ارتباط بین “حیوان” و “دولت” دقیقاً همانند رابطه زردی رخسار است با بیماری‌ای در جگر. همانگونه که مجال اعتراضی به طیب نیست، به همانگونه جای هیچگونه سؤالی از مظهر امر الهی، و از جمله صاحب کتاب ایقان نیز باقی نمی‌ماند. در ایقان مبارک از خود قرآن نقل نموده‌اند که: “لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ”.

در اینجا نظر هوسر بسیار روشنگر است. در نظر او تمثیل دقیقاً مثل يك چيستان است که باید حل شود، اما سَمبل و رمز تنها قابل تفسیر است و نه حل کردن.<sup>۳۳</sup> اگر از تعبیر حضرت بهاء‌الله در پایان لوح حوریّه - یعنی اینکه سخن از رؤیا و تعبیر رؤیا به میان آورده‌اند - سود بگیریم، تفاوت بین “حل کردن” و “تعبیر کردن” معلوم می‌شود. پیشتر گفتیم که در دلالت‌های وضعی و قراردادی، به هر حال سعی بر آن است که قاعده و قانونی برای این وضع باشد. همین حالت در مورد تمثیل نیز صادق است. کافی است شما وجوه تشابه را به خوبی واریسی نموده باشید، آنگاه می‌توانید يك تمثیل را “حل کنید”. اما در خصوص دلالت طبعی اینطور نیست. یعنی شما اگر عمری هم بنشینید و در مورد زرد بودن رنگ صورت

بیندیشید هرگز راهی به "معنای آن" نخواهید بُرد، و نخواهید دانست که این رمزی از بیماری جگر بوده است. در اینجا روش دیگری به کار می‌آید که هوسر آنرا تفسیر نامیده است، اما در آثار مبارکه گاهی از آن به عنوان تأویل، و در لوح حوریّه نیز به عنوان "تعبیر" یاد نموده‌اند.<sup>۳۴</sup> در واقع، هر زمانی که يك متن "رمزی" باشد نمیتوان برای فهم اثر، از "حلّ کردن" و واری تک به تک مضامین استفاده نمود. بلکه بایستی برای فهم تعبیر رموز آن، از مواردی کمک جست که صاحبان این آثار، یعنی صاحبان کتب مقدّسه، خود این رموز را به نحوی برای ما تعبیر نموده باشند. اینجاست که هر کجا در کتب مقدّسه مفهومی "رمزی" - به آن معنا که در این مقاله بیان گردید - به کار رفته باشد تنها راه فهم آن تعبیری است که در الواح الهی و یا سایر کتابهای آسمانی از آن به دست داده باشند، و نیز برای فهم رمز در آثار الهیّه این دور، تنها راه آن است که تعبیر آن رمز را از سایر الواح الهی و یا از کتب مقدّسه قبل جویا شویم. فهم لوح حوریّه به عنوان يك اثر رمزی نیز جز از همین راه میسر نخواهد شد، و این همان روشی است که نگارنده در مقاله دوم در پیش گرفته است.

### وسعت و انعطاف، ویژگی بارز آثار رمزی

در چند جای این مقاله توضیح دادیم که در "تمثیل"، شخص ابتدا معانی را در ذهن خویش تصوّر می‌کند، هوشمندانه آنها را درمیابد، و آنگاه آنها را به صورت يك تمثیل بیان می‌نماید. در چنین جایی، هر يك از عبارات و واژه‌ها تنها نماینده‌ای است از يك معادل عینی، و خواننده موظف است تا تکاپو کند و آن يك معنی معین را بیابد؛ ویژگی بارز يك اثر رمزی آن است که در آن هر عبارتی میتواند نماینده ده‌ها، و بلکه صدها معانی متفاوت باشد. در واقع بسته به اینکه چه کسی خواننده کلام است معنا نیز متفاوت می‌شود. همین خاصیت متن رمزی، یعنی اینکه به گونه‌ای است که همه بتوانند به اندازه خویش از آن برداشت نمایند

سرماندگاری بسیاری نامها و آثار بسیاری کسان به خصوص شاعران بوده است. شاید این خاصیت بیش از همه در شعر حافظ است که سبب ماندگاری او و حضور او در همه خانه‌هاست. اینکه صدها هزار نفر دیوان او را می‌کشایند، به شعر او تفأل میزنند، و میپندارند که حقیقتاً در شعر او مطلبی مناسب با حال و روز خود جسته‌اند، خود نشان از آن دارد که شعر او با چنان انعطافی نگاشته شده است که هزاران کس در دورانه‌های گوناگون بتوانند ابیات آن را با حال خویش منطبق بیابند. توگویی شعر او آینه‌ای است که هر کس در آن احوال خود و روزگار خودش را ببیند؛ چنین افتخاری به نحوی عالی‌تر و کامل‌تر از آن ظهورات الهی و کتابهای آسمانی است.

چندین سال پیش از این، نگارنده بارها با حضرات علماء در حوزه علمیه قم گفتگوها داشت، و به کرات می‌شنید که ایشان معرفی امر به «عوام الناس» را محکوم می‌نمودند. سخنشان آن بود که اصولاً «عوام» از کتاب الهی و آیات قرآن و متون احادیث هیچ نمی‌دانند که شما می‌خواهید با آنان از ادعاهای این ظهور جدید بگویند، و انصاف آن است که بحث در این موضوع باید محدود به علماء باشد و بس؛ آخرین بار در پاسخ ایشان ابتدا يك دو کلمه‌ای توضیح دادم که حتی خود فقهای اسلام هم بر این مسأله اتفاق نظر دارند که تقلید فقط و فقط مربوط به فروع احکام است، و در اصول اعتقادی تقلید به هیچوجه جایز نیست. لذا مسأله ایمان نمی‌تواند به صورت تقلید از حضرات علماء و فقها باشد، و هر کس از مردم، خواه عالم خواه عامی بایستی خود بر این مهم، یعنی ایمان یا انکار ادعای ظهور جدید، اقدام نماید. پس از آن سخن بنده با ایشان عصاره‌ای بود از بیانات حضرت بهاءالله در ایقان مبارک در خصوص مفهوم حقیقی علم، و مضمون آیه قرآنی «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ»، و بیان «الْعِلْمُ حِجَابُ الْأَكْبَرِ». در ادامه توضیح دادم که به بیان حضرت بهاءالله کلام الهی همچون بحری است که یکی کفی از آن اخذ می‌نماید، و دیگری قدری، یکی کاسی و آن دیگری کؤبی.

چنین بساطتی، از لطایف کلام الهی است. می‌بینیم در ادیان الهی عموماً بسیاری از کسانی که در ایمان پیشتاز شدند از میان همانها بودند که شما ایشان را “عوام” نام نهادید. در قرآن از زبان مخالفان نقل گردیده که گفتند: “أَتُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ؟” یعنی آیا ما ایمان بیاوریم همچنانکه مشتی سفیه عامی ایمان آورده‌اند؟! کلام الهی فقط برای اهل علم و متخصصین نازل نشده. فهم این مسأله حایز نهایت درجه اهمیت است. وسیله فهم و استفاضه از ظهورات الهیه و کلمه الله به هیچوجه علوم اکتسابی نیست. و لذا آن کسانی که شما “عوام الناس” نام نهادید، آیین بهائی هرگز نمیپذیرد که ایشان را از بقیه جدا به حساب آورند. و اصولاً بر اساس مندرجات کتاب ایقان، و ایرادی که صاحب این اثر بزرگ بر محمدکریمخان کرمانی گرفته است، در ادبیات بهائی واژه‌ای به عنوان “عوام” با این مفهوم که شما در نظر دارید وجود ندارد. در ادامه توضیح دادم که این اعجاز کلام الهی است که به گونه‌ای نگاشته می‌شود که هم عموم مردم از آن بهره‌ای می‌برند و هم علماء و دانشمندان از آن ملذوذ و بهره‌مند می‌گردند. بیان حضرت بهاء الله است که کلام الهی به گونه‌ای نازل می‌شود که فیلسوفان از آن بدایع حکمت را استنباط می‌نمایند، و عرفاء از آن نکته‌های معرفت را. فقهاء و متکلمین نیز هر يك بهره وافى از کلام الهی برده‌اند. در خصوص مسیح داستانی است که می‌گوید جمعیت کثیری از مردم حاضر بودند، آن حضرت با قرصی نان و چند دانه خرما تمام آن جمعیت را سیر فرمود، و يك مقداری از آن غذا هم باقی ماند. مراد از این حکایت چیزی نیست جز همین که گفته شد. کلام الهی به گونه‌ای نازل می‌شود که هرچند کلماتش در هر دوری به ظاهر محدود است اما همه مردمان از هر صنف و دسته را رزق می‌بخشد، و هنوز هم در دل آن معانی‌ای هست که از نظر ایشان مستور مانده است و تواند که دسته‌ای دیگر را رزق بخشد. صریح حدیث امام معصوم است که هر کلمه‌ای از کلمات الهی را دارای هفتاد وجه دانستند، و دلیل بر آن همین بس که چهارده قرن از زمان حضرت رسول



می‌گذرد و هنوز که هنوز است تفاسیری بر قرآن نوشته می‌شود که حاوی نکات و معنای ای نوین از همان آیاتی است که بیش از هزار سال مورد واریسی قرار گرفته بودند.

نظر به همین ویژگیِ رمز است که در پاسخ سؤال از معانی آیات، حضرت بهاء‌الله، و به خصوص، چنانچه در ادامه خواهیم گفت حضرت باب، برای هر آیه‌ای معانی گوناگونی را برشمرده‌اند. نیز در توضیح بیانات حضرت بهاء‌الله، در مقامات گوناگون از قلم مرکز میثاق معانی گوناگونی ارائه گردیده است. این ویژگی اثر رمزی آنچنان مورد توجه عرفا بوده است که شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی در سخنی بی‌نظیر گفت: «إِقْرَأِ الْقُرْآنَ كَأَنَّهُ نُزِّلَ فِي شَأْنِكَ»<sup>۳۴</sup> یعنی قرآن را آنگونه بخوان که گویی در شأن تو نازل شده است؛ و راست هم اینست که ما الواح و آثار الهی را به گونه ای تلاوت می‌کنیم که گویی در شأن خود ما نازل شده‌اند. هرگز آنرا محدود به زمان و مکانِ نزول ندانسته‌ایم. نیز هرگز يك لوح را فقط و فقط در خطاب به مخاطبِ آن لوح تلقی نکرده‌ایم. اگر لوحِ حکمت را تلاوت نموده‌ایم تك به تك عباراتش را چنان خوانده‌ایم که تو گویی همین امروز در خطاب به ما صادر شده‌اند. با سطر به سطر آن اُنس گرفته‌ایم و از اثرِ هیبت کلمه‌الله از دیده اشکی ریخته‌ایم.

این حقیقت که کلمه‌الله دارای معانی نامتناهی‌ای است که هر کس میتواند بنا به میزان معرفت خود از آن بهره‌ای ببرد، و اینکه اگر واقعاً چنین است آنگاه منع از تأویل کلمات الهی به چه معنا میتواند باشد، بحثی است که تفصیل آن نیازمند تدوین کتابی جداگانه است. يك دو نفر، از جمله آقای خوان کول<sup>۳۵</sup> و جناب پل لمپل<sup>۳۶</sup>، پیشتر تا حدودی بدان پرداخته‌اند و لذا فعلاً ما در اینجا متعرض مطلبی نمی‌شویم؛ صرفاً بسنده می‌کنیم به نقل بیان حضرت بهاء‌الله در هفت وادی که با بیانی عالی نشان دادند تجلی الهی بر مردمان همچون نور خورشید است که هرچند همه طیفهای رنگ را در خود دارد اما خودش منزّه از همه رنگهاست. در

همین بیان فرموده‌اند که تفاوتها همه ناشی از مراتب و درجات کسانی است که محلّ این تجلی گردیده‌اند:

"معلوم آنجناب بوده که جمیع اختلافاتِ عوالمِ کون که در مراتبِ سلوک، سالک مشاهده می‌کند، از نظر خود سالک است. مثالی در این مقام ذکر می‌شود تا این معنی تمام معلوم گردد. ملاحظه در شمس ظاهری فرمایید که بر همه موجودات و ممکنات به یک اشراق تجلی می‌نماید و افاضه نور به امر سلطانِ ظهور بر همه اشیاء می‌فرماید، و لیکن در هر محلّ به اقتضای استعداد آن محلّ ظاهر می‌شود و اعطای فیض می‌کند. مثل اینکه در مرآت بِقُرْصِهَا و هیئتها جلوه می‌نماید، و این به واسطه لطافت خود مرآت است و در بلور نار احداث می‌کند و در سایر اشیاء همان اثر تجلی ظاهر است نه قرص و به آن اثر هر شیئی را به امر مؤثر به استعداد او تربیت می‌کند چنانچه مشاهده می‌کنید. و همچنین الوان هم به اقتضای محلّ ظاهر می‌شود مثل اینکه در زجاجه زرد تجلی زرد و در سفید تجلی سفید، و در سرخ تجلی سرخ ملاحظه می‌شود. پس این اختلافات از محلّ است نه از اشراق ضیاء..."

شاید جایی که بیش از همه بتوان این تعدد در معانی یک کلمه از کلمات الهی، بلکه یک حرف از حروفی که در کتاب الهی به کار رفته است را مشاهده نمود همانا در آثار حضرت باب است.<sup>۳۷</sup> ایشان در سه اثر تفسیری از آثار خویش که سبک آنها تا حدود زیادی با سایر تفاسیر آن حضرت تفاوت دارد، یعنی تفسیر سورة والعصر، تفسیر بسمله و تفسیر سورة کوثر، برای آنکه هر آیه را تفسیر نمایند، برای تک به تک حرفهایی که در آیه قرآنی به کار رفته است معنی خاصی قائل می‌شوند. نکته بسیار مهم در اینجا آن است که حضرتش، نه چنین است که برای هر حرفی یک معنی قائل شوند، بلکه در نظر ایشان، بسته بدانکه آن حرف در ارتباط با کدام عالم از عوالم الهی ملاحظه شده باشد معنایی متفاوت به خود می‌گیرد. به عنوان مثال، وقتی در تفسیر والعصر حرفی مثل "حرف سین" را به

“سناالله” تفسیر می‌کنند برای آن در عوالم گوناگون معانی گوناگونی قائل می‌شوند:

“ثُمَّ مِنَ الْحَرْفِ الْعِشْرِينَ حَرْفُ السَّيْنِ سَنَاءُ اللَّهِ فِي عَالَمِ الْعَمَاءِ ثُمَّ سَنَاءُ اللَّهِ فِي عَالَمِ الْبَهَاءِ ثُمَّ سَنَاءُ اللَّهِ فِي عَالَمِ الْقَضَاءِ ثُمَّ سَنَاءُ اللَّهِ فِي عَالَمِ الْإِمْضَاءِ”<sup>۳۸</sup>

به صریح نصّ حضرت بهاءالله، عوالم الهی نامتناهی اند<sup>۳۹</sup> و از آنجا که اهل هر کدام از این عالمهای نامتناهی، به اقتضای آن عالم معنی‌ای از کلمه الهی فهم می‌کنند، بنابراین معانی هر کلمه از کلمات الهی نیز بی‌تردید لانهایی است.<sup>۴۰</sup> همین است که حضرت باب، هر چند از همه آن معانی تعبیر به يك واژه یعنی “سناالله” شده باشد اما بسته بدانکه از همین “سناالله” در کدام عالم است که سخن رانده می‌شود معنی را متفاوت لحاظ نموده‌اند. و البته معلوم است هر سالکی نیز بسته بدان عالمی که در آن سائر است معنایی متفاوت برداشت خواهد نمود؛ به عنوان مثال، باز در همین تفسیر والعصر، حرف واو اشاره به “ولایت” است، منتها یکبار ولایتی که در حضرت رسول ظهور یافت، در مقامی ولایتی که در امامان نمودار بود، و در مقامی آن ولایت عامی که بر همه ممکنات متجلی گردیده است؛ حرف الف اشاره به “أصل” به معنی ریشه درخت است، منتها در مقامی ریشه شجره کلی‌ای است که در عالم لاهوت روئیده است، در رتبه‌ای ریشه شجره طوبی است که از رضوان سر برآورده است، و در مقامی هم ریشه همان شجره است که در طور ناطق شد و با موسی سخن گفت؛ در جای دیگری از همین اثر، حرف راء اشاره دارد به “رئه” و صدای زنبورهای لاهوتی که از بیشه‌های عوالم گوناگون به گوش می‌رسد. و آنگاه بر اساس اینکه این رئه از کدام بیشه به گوش می‌رسد معانی گوناگونی بیان فرموده‌اند.

نیز در تفسیر سوره کوثر، حرف “ع” را به “عین” به معنی چشمه تعبیر نمودند: عین، در يك مقام آن چشمه‌ای است که از جانب راست “شجرة الإمضاء” می‌جوشد، و در رتبه‌ای چشمه‌ای است از آب معطر شده به کافور که کمی بالاتر

از “شجرة السیناء” بیرون می‌آید، و در عالمی دیگر عبارت از چشمه آب کوثر است که درُست در پای “شجرة البهاء” جوشیده است، و در مقامی چشمه شراب سرخ است که از جوف تنه درختی که در وادی مقدس طور رویده بود به بیرون فوران می‌کند؛ و نیز در همین اثر، حرف طاء را به “طیر” تفسیر می‌کنند که بر درختهایی از عوالم مختلف به ترنم و آوازخوانی مشغول است، و هر کسی بسته بدانکه به گوش کدام عالم می‌شنود نغمه متفاوتی از این “طیر” خواهد شنید.

این حقیقت، یعنی اینکه کلمات الهی دارای بطنهای نامتناهی است مضمونی است که تقریباً در تمامی آثار نسبتاً مفصل حضرت اعلیٰ مورد تاکید قرار گرفته است. ایشان تاکید احادیث بر اینکه هر کلمه‌ای از کلمات الهی دارای هفتاد و یک بطن است را ناشی از محدودیت فهم مخاطبان دانسته‌اند و شهادت می‌دهند که هیچ حدی برای این بطنها در میان نیست. و ارسای این مفهوم در آثار حضرت باب، خود به تنهایی می‌تواند موضوع چندین تحقیق مفصل باشد.

### یک نکته

چند سطر آغازین این مقاله با بحثی پیرامون اشارات کتب مقدسه به یوم ظهور حضرت بهاءالله، و از جمله اخبار ایشان از “جمع شدن حیوانات گوناگون بر سر یک خوان” باز شد. گفتیم که در قرآن نیز از جمله نشانه‌های قیامت یکی این بود که “اذا الوحوش حشرت”، یعنی زمانی که حیوانات گرد هم جمع گردند. بر اساس مضمون کتب مقدسه و احادیث و نیز بیانات مبارکه در این ظهور نشان دادیم که مراد از حیوانها، “دولتهای عالم” هستند و از جمع شدن آنها بر سر یک خوان مراد صلح اصغر و اتحاد سیاسی دول عالم در زمان حضرت بهاءالله است. حال پیش از آنکه این مقاله را به پایان بریم بگذارید پاسخ یک سؤال احتمالی را بیان نماییم و آنگاه سخن را کوتاه کنیم.

گفتیم “رمز” عبارت از آن بیانی است که سعی می‌کند مفهومی که قابل بیان نیست را در قالب الفاظ بگنجاند. اما مفهوم “اتحاد دول” به ظاهر چیزی نیست که غیر قابل بیان باشد. مفهومی نامودنی و ناگفتنی نیست. پس چگونه است که تمامی کتب مقدسه از آن به رمز سخن گفته‌اند؟ گفتنی است که اگر این مقاله این مورد را مصداقی از “رمز” به حساب آورده است و نه نمونه‌ای از “تمثیل”، این تنها میل شخصی نگارنده نبوده است. همین حقیقت که تمامی کتب مقدسه از عهد عتیق، و عهد جدید، و نیز قرآن، همگی در بیان علامات قیامت از همین مفهوم استفاده نموده‌اند خود نشان می‌دهد که دیگر نمیتوان آنرا تنها یک تمثیل به حساب آورد؛ و اما اینکه چگونه میتوان “وحدت سیاسی دول” را مفهومی وصف‌ناشدنی به حساب آورد، چیزی است که در خصوص آن چند کلمه‌ای سخن خواهیم گفت.

در مقاله سوم و چهارم به تفصیل در خصوص عظمت ظهور حضرت بهاء‌الله، و اینکه مفهوم این عظمت چیست صحبتی به میان خواهد آمد. از سوی دیگر، نگارنده مشغول تألیف مقاله‌ای است تا آیات قیامت را در آینه آثار حضرت ولی امرالله واریسی نماید. در آن مقاله از جمله یک اصل کلی مورد تأکید قرار گرفته، و آن اینکه انبیای قبل نمی‌توانسته‌اند کماهی بر کیفیت جزئیات وقایع عظیمه ظهور الهی واقف باشند. این حقیقتی است که حضرت ولی امرالله با استناد به بیانات حضرت بهاء‌الله به صراحت بیان فرموده‌اند:

“این کور مقدس به شأنی منیع و رفیع است که نسبتش به حق داده شده، و انبیای اولوالعزم و مرسلین مستظلمین در ظل آن شارعینِ قدیر متعاقباً متزایداً به مقتضای نشو و ارتقای اهل ارض و استعداد روحانی عباد به آن بشارت داده، ولی بر کیفیت آن بتمامها آگاه نگشته، و بر حسب ادراکات خلق شمه‌ای از عظمت آن را بیان فرموده‌اند.... در بیان عظمت ظهور خویش که مبدأ و مطلع این کور مقدس است جمال قدم می‌فرماید: ... مظاهر قبل هیچیک بر کیفیت این ظهور بتمامه آگاه نه الا علی قدر معلوم؛”<sup>۴۱</sup>

گذشته از این يك فراز از حضرت بهاءالله، بیانات ولی محبوب امرالله از جمله مستند است به لوحی از حضرت بهاءالله که در آن کلام مسیح در مورد "آن روز" را نقل نمودند که گفت هیچکس جز خود پدر، یعنی نه فرشتگان، و نه حتی پسر بر آن روز و ساعت آگاه نیستند. قوله تعالی:

«و همچنین نقطه اولی روح ما سِوَاهُ فِدَاةٍ می فرماید: 'قُلْ هُوَ نَبَأٌ لَمْ يُحِطْ بِعِلْمِهِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ وَ لَكِنْ أَنْتُمْ يَوْمًا لَا تَعْلَمُونَ' معذک این قوم بی انصاف گفته اند آنچه گفته اند. این آن نباء عظیمی است که در جمیع کتب مذکور و مسطور است، و احدی جز نفس حق بر حین ظهور مطلع و آگاه نه. این است آن ساعتی که حضرت روح از او اخبار نموده می فرماید: 'وَ أَمَّا ذَلِكَ الْيَوْمَ وَ تِلْكَ السَّاعَةَ فَلَا يَعْلَمُ بِهِمَا أَحَدٌ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ فِي السَّمَاءِ وَ لَا الْإِنْسُ إِلَّا الْأَبُ' «۴۲»

اینکه در آن روز هدف بلند تاریخ حیات آدمی، یعنی وحدت عالم انسانی، در عالم متحقق می گردد، به ده ها گونه در کتب مقدسه بیان گردیده است، منتها اینکه کیفیت این وحدت به چگونه است برای ایشان نیز مجهول بوده است؛ نیز تمامی وقایع دیگر این ظهور عظیم، از وحدت سیاسی دول، و هم بلایای عظیمه ای که بر حضرت باب و حضرت ابهی وارد گردید، و هم آن قوه عظیم و شگرفی که به نص کتاب اقدس در یوم اول رضوان در جسد این عالم دمیده شد، این همه برای ایشان نیز مجهول بوده است؛ همین است که ایشان با بیانی رمزگونه برآورده شدن آرزوی دیرخواست بشری را به آنان که اهل اشارتند خبر داده اند، اما از توصیف جزئی به کلی سرباز زده اند.

خلاصه کلام اینکه کیفیت وقوع صلح اصغر، فی الحقیقه برای ایشان مفهومی وصف ناشدنی بوده است. همچنانکه مفهوم وحدت عالم انسانی، و کیفیت آن، حتی همین امروز نیز برای خود اهل بهاء وصف ناشدنی و ناگفتنی است. این چیزی است که هم کتب مقدسه به آن شهادت داده اند، و هم آثار حضرت ولی

امرالله به تفصیل در مورد آن سخن گفته‌اند. پرداختن به آن را می‌سپارم به مقاله‌ای که پیشتر از آن نام بردم.

در ابتدای سخن گفتیم که این مقاله اصولاً به عنوان مقدمه‌ای برای گشودن رمز لوح مبارک حوریه نگاشته شد. نظم مقاله اقتضا می‌نماید تا در همین جا سخنی به میان آید درباره‌ی اینکه مفاهیم لوح حوریه چگونه بوده‌اند که می‌بایستی برای بیان آنها قلم اعلیٰ از زبان رمز بهره می‌بردند. اما از آنجا که پیش از ورود به این بحث ابتدا نیاز است تا دیدگاه نگارنده در خصوص مفهوم حوریه در این لوح دانسته شود، لذا ما پس از آنکه در مقاله دوم پیرامون مفهوم کلی لوح حوریه سخن گفتیم، و پیش از ورود به بخش سوم این مقاله یعنی شرح عبارات لوح، در بخشی مجزا زیر عنوان "رمز در لوح حوریه" به این بحث نیز خواهیم پرداخت.

## یادداشتها

- ۱- یادداشت‌هایی که در نوجوانی از برخی کتابها برداشته‌ام نشان می‌دهد که این نکته را جناب ابوالفضائل نیز در یکی از رسائل خویش بیان داشته‌اند. ن.ک "رسائل و رقائم جناب میرزا ابوالفضائل گلپایگانی"، به همت روح‌الله مهرابخانی، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴ بدیع؟
- ۲- ن.ک. حضرت عبدالبهاء: مفاوضات، نشر مرآت، ۱۹۲۰م، ص ۳۹.
- ۳- گلپایگانی، ابوالفضائل: فصل الخطاب، مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۵م، صص ۱۲ و ۱۹.
- ۴- مفسرین شیعه این رؤیا را ذیل آیه قرآنی "و ما جعلنا الرؤیا الّتی اریناک الّا فتنة للنّاس" (اسراء، ۶۰) بیان کرده، و احادیث متعددی از حضرت نبی در این باره نقل نموده‌اند. از جمله ن.ک. طباطبائی، محمدحسین: تفسیرالمیزان، ج ۱۳، صص ۱۴۸-۱۴۹.
- ۵- مائده آسمانی، ج ۹، ص ۲۲.

- ۶- برای بشارت عهد عتیق بنگرید به اشعیا، فصل ۱۱؛ و نیز مفاوضات، ص ۸۱.
- ۷- قرآن، سوره تکویر، آیه ۵.
- ۸- حضرت بهاءالله: کتاب اقدس، مرکز جهانی بهائی، ۱۹۹۲ م.، بند ۳۶. و تعبیر "بی مزگی های متصوفه" از حضرت عبدالبهاء است که فرمودند: "ولی اینقدر التماس از احبای الهی دارم که سبب اختلاف در این امر که جوهر تقدیس است نگردند، و اسرار و رموز و اشارات سرّیه را روا ندانند. امرالله ظاهر و مشهود است. الحمدلله در این کور اعظم امر مصرّح و مشروح، غیر مستور و مرموز. نه مراتب شریعت و طریقت حقیقت و نه مظاهر ظاهر و مظاهر باطن از بی مزگی های متصوفه موجود، بل کلّ این مسائل به صریح آیات الله مذموم و مردود." (مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ج ۱، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ص ۳۴۶)
- ۹- مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر، صص ۵-۶.
- ۱۰- جا دارد در اینجا از استاد گرانقدر خویش، جناب زین العابدین اعلائی که به آشنایی مختصر بنده با فلسفه عمقی بخشیدند نهایت تشکر را داشته باشم.
- ۱۱- مکاتیب حضرت عبدالبهاء، ج ۲، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ص ۱۵۹. از یار اندیشمندم، جناب پروز معینی که این بیان را به نظر بنده رسانیدند نهایت تشکر را دارم.
- ۱۲- مفاوضات، ص ۶۵.
- ۱۳- همان، ص ۶۶.
- ۱۴- به نقل از پورنامداریان، تقی: رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۲۳۵.
- ۱۵- مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر، ص ۹.
- ۱۶- در مورد "کابوس" که واژه ای عربی است، و "بختک" که واژه ای فارسی است در اساطیر مطالبی بسیار خواندنی نقل شده است که مراجعه به منابع آن خالی از لطف نیست.
- ۱۷- سخن گرشم شولم، به نقل از پورنامداریان، تقی: رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۲۳۲.



۱۸- نگاه كنيد به پنج مقاله از دكتور عبدالكريم سروش در خصوص خوابنامه بودن قرآن، زير عنوان "محمد، راوي رؤياهاي رسولانه" در وبسایت رسمي ایشان: [drsoroush.com](http://drsoroush.com)

۱۹- نقل از پورنامداریان، تقی: رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۲۳۵.  
۲۰- فاضل جلیل جناب عزیزالله خان مصباح در کتاب خویش، دلائل الصلح، چندین فصل را به همین اختصاص داده‌اند تا نشان دهند که اصطلاحات ادیان از قریب و بعید همه مشابه هم‌دیگر بوده است.

۲۱- این مطلب به قدر حوصله این مقاله توضیح گردیده است، وگرنه سخن یونگ آن است که هرگاه ناخودآگاه جمعی به خودآگاه جمعی بدل شود صور رمزی نیز تفاوتی خواهد یافت. در این خصوص در مقاله‌ای که در خصوص نبوات کتب مقدسه و عصر ذهبی آیین بهائی نگاشته می‌شود صحبت خواهد شد.

۲۲- سفر تکوین، اصحاب ثانی، آیه ۷.

۲۳- سوره سجده، آیات ۶ تا ۹.

۲۴- جالب آن است که اصل واژه روح و روان در انگلیسی و زبانهای نزدیک بدان، یعنی کلمه psycho، در اصل به معنای دم و نفس می‌باشد که ریشه در دمیدن روح در انسان در اساطیر یونانی دارد. ن.ک. لغت‌نامه آکسفورد ذیل همین ماده.

۲۵- از جمله بنگرید به بیانات حضرت بهاءالله در مقام عرش فؤاد در چهاروادی که ضمن آن فرمودند: "... اگر کلّ من فی السموات و الارض الیوم ینفخ فی الصور شرح این رمز شریف و سرّ لطیف را فرمانید البتّه از عهده حرفی برنیایند و احصاء نتوانند زیرا که این مقام سرّ قدر است و سرّ مقدر..."

۲۶- ن.ک. مجموعه آثار حضرت اعلیٰ، شماره ۵۳، صص ۵۳-۵۶.

۲۷- سخنرانی ویلیام هاچر زير عنوان: Moral and Spiritual Development در

وبسایت شخصی ایشان: [william.hatcher.org](http://william.hatcher.org)

۲۸- برای مشاهده نظرات دانشمندان در این خصوص، و نیز قرائت پاره‌ای از آیات قرآن که "حیات" را به عنوان یک راز بیان نموده است از جمله بنگرید در مقاله مرتضی مطهری زیر عنوان "قرآن و مسأله‌ای از حیات" در کتاب مقالات فلسفی در وبسایت رسمی ایشان: [mortezamotahari.com](http://mortezamotahari.com)

۲۹- سخنرانی دکتر مهرداد احسانی در مجمع عرفان در لوهلن در تاریخ ۹ اکتبر ۲۰۱۴ زیر عنوان "مقام انسان در جهان".

۳۰- از جمله نگاه کنید به ده‌ها موضع از ایقان مبارک که از اصطلاحات کتب مقدسه به عنوان "رموز" یاد نموده‌اند.

۳۱- در تحقیق ناتمامی که در خصوص لزوم دین در دنیای معاصر نموده است، نگارنده همین مفهوم را در خصوص بیان حضرت بهاء‌الله که فرمودند: "رگ جهان در دست پزشک داناست." توضیح نموده است. آنجا نیز حقیقت مطلب همین است که مظهر امر الهی برای تعالیم خویش جز همان توضیحی که یک پزشک می‌دهد، ملزم نیست توضیحی ارائه دهد. و نیز همین است که در مفاوضات فرمودند همین که طبابت او ثابت شود دیگر حکمش مطاع است.

۳۲- به نقل از پورنامداریان، تقی: رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۲۳۲.

۳۳- تأویل به دو معنای متفاوت در آثار مبارکه استفاده شده است.

۳۴- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی: کلمة‌التصوّف، ص ۱۳۹؛ به نقل از ایازی، سید محمدعلی: "شمول‌پذیری معنا در قرآن کریم". منتشر شده در وبسایت رسمی ایشان: [ayazi.net](http://ayazi.net)

۳۵- ن.ک. Bahá'í: "Interpretation in the Baha'i Faith." Juan Cole

Studies Review, Volume 5.1, 1995

۳۶- سخنرانی ایشان تحت عنوان "Knowledge" مورخ نوامبر ۲۰۰۵ در اراضی مقدسه.

۳۷- به جز سوره هیکل که در آن حضرت بهاء الله تک به تک حروف کلمه "هیکل" را مخاطب خویش قرار داده‌اند، توجه به حروف تشکیل دهنده کلمات الهی را میتوان در چند اثر از آثار حضرت بهاء الله نیز مشاهده نمود. بارزترین آن تفسیر حروفات مقطعه است که در آن معانی گوناگونی برای حروف "ا ل م" بیان فرموده‌اند؛ نیز بیانات ایشان در خصوص باء و هاء در اسم "بهاء"؛ هاء و واو در کلمه "هو"؛ حاء و باء در کلمه "حب"؛ کاف و نون در کلمه "کن"؛ ولی به طور کلی تفسیر کلمات الهی در عموم آثار حضرت بهاء الله بر همان سبک و سیاق کتاب مستطاب ایقان است، یعنی توجه به معنای واژگان و عبارات دارند و نه بر حروف، آنچنان که در تفسیر والعصر و تفسیر کوثر و نیز تفسیر بسم الله دیده می‌شود؛ هرچند برخی محققین مختصراً شأن تفسیر در آثار حضرت باب را واریسی نموده‌اند، اما این تفاوت بین تفسیر آیات دوران حضرت ابهی و حضرت اعلی همچنان می‌تواند موضوع جالبی برای مطالعه عمیق‌تر سایر محققین باشد.

۳۸- مجموعه آثار حضرت نقطه اولی شماره ۴۰. تمامی مضامینی که در ادامه از تفسیر والعصر نقل شده‌اند از همین منبع نقل شده‌اند.

۳۹- بنگرید در بیان معروف حضرت بهاء الله در لوح وفا "فَاعْلَمْ بِأَنَّ لِلَّهِ عَوَالِمٌ لَأَنْهَاءِ بِمَا لَأَنْهَاءِ لَهَا وَ مَا أَحَاطَ أَحَدٌ بِهَا إِلَّا نَفْسُهُ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ" ( آثار قلم اعلی، ج ۲، موسسه معارف بهائی، ۱۵۹ بدیع، ص ۳۸۴) متأسفانه این قسمت از لوح وفا در نسخه آثار قلم اعلی، ج ۴، چاپ ۱۲۵ بدیع موجود نمی‌باشد.

۴۰- بنگرید به شهادت حضرت بهاء الله در تفسیر سوره والشمس: "فاعلم بانك كما أيقنت بان لا نفاذ لكلماته تعالى أيقن بان لمعانيه لا نفاذ ايضاً و لكن عند مبيتها و خزنة اسرارها" ( مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر، صص ۸-۹).

۴۱- توقیعات مبارکه خطاب به احبای شرق، صص ۲۸۵-۲۸۷.

۴۲- «مائده آسمانی»، ج ۷، ص ۱۸۹.

