

The Babi Call and the Incorrect Utilization of the Hadith of Kumayl*

Seyyed Meqdad Nabavi Razavi Rouhani¹  Fatemeh Janahmadi² **

1. Ph.D. Candidate of the History of Islam, Department of History, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (m.nabavi@modares.ac.ir)
2. Professor of History, Department of History, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (f.janahmadi@modares.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 2024/01/29
Revised: 2024/07/27
Accepted: 2024/07/30

Cite this article:

Nabavi Razavi Rouhani, S. M., Janahmadi, F. (2024). "The Babi Call and the Incorrect Utilization of the Hadith of Kumayl". *Ayeneh Marefat*, 24(79), 101-117 (In Persian).
<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234631.1502>

ABSTRACT

The Hadith of Kumayl is narrated from Imam Ali and has drawn the attention of many Shi'i theologians, amongst whom are the leaders of Shaykhi School, Ahsa'i and Rashti. The propagation of the Shaykhism is to be considered a major reason that paved the way for the Babi belief. The frequent usage of this narration can also be posited in Babi works. This paper aims to explain the reason of the frequent Babis' reference to this hadith and is to validate it. In doing so and by using an analytical method, it is found out that the Bab's interpretative approach to this hadith ended up allowing Babis to take advantage of that narration by distorting its meaning. The results of such distortion are observable, but, inside the Babi paradigm, played a great role in proving the legitimacy of Subh-i-Azal as the true successor of the Bab, and in refuting Baha'ullah's claims about founding the Baha'i Faith.

Keywords: Interpretation Approach, The Hadith of Komail, Sheikhi School, The Babi Call, The Bahai Call.

* The present article is taken from the doctoral dissertation of Mr. Seyyed Moqdad Nabavi Razavi Rouhani, entitled "Analysis of the relationship between the Azalians and the Baha'is and the analysis of their religious propaganda in the Ottoman Empire and its consequences It is on the Ottoman society

** Corresponding Author Email Address: f.janahmadi@modares.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234631.1502>



Extended Abstract

Introduction

One of the incorrect approaches of Sayyid Ali-Muhammad Shirazi (the Bab) and his followers in dealing with the well-established narratives about the Twelfth Imam was the semantic distortion of some of those narratives and their unjustified and unfounded interpretation to align them with the Bab's claims (Nabavi Razavi and Sheikh al-Islami, 2022, pp. 22-33). The Bab declared himself to be the 'Qa'im', yet positioned himself as the abrogator of Islam and the one who would transform it into the 'Religion of Bayan' (Sheikh al-Mamalek Qomi, 2020, pp. 309-329). Thus, it becomes evident that Bab's most fundamental claim (the foundation of the Babi Faith and subsequently the Baha'i Faith) was based on a semantic distortion of Shiite concepts. By examining Babi and Baha'i works, it becomes clear that one of the Shiite narratives that faced the Bab's reinterpretations and not only played a role in shaping Babi beliefs but also became significant in their conflicts with the Baha'is, was the 'Hadith of Kumayl' (the five-part response of Imam Ali to Kumayl about the nature of truth). This article aims to answer the question of how interpretive perspectives on this narrative influenced the spread and establishment of the Bab's mission, and how it was used in the confrontations between the Babis and the Baha'is, and seeks to evaluate the extent to which such applications were legitimate by conducting a historical and content analysis of the relevant works.

Discussion

The Hadith of Kumayl, which contains Imam Ali's five-part response to Kumayl regarding the nature of truth, has been extensively commented upon by Shiite theologians, including Sheikh Ahmad Ahsa'i and Sayyid Kazem Rashti. These two leaders of the Sheikhi School have interpreted the truth mentioned in this narrative as 'the light of God's oneness' (al-Ahsa'i, 2008, vol. 1, pp. 205-207; al-Rashti, 2010, vol. 1, pp. 79-80). An important point is that Rashti considered himself and his teacher to be endowed with that truth (al-Rashti, 2010, vol. 1, pp. 428-429; al-Rashti, n.d., p. 188). He also, considering that narrative, referred to his teacher as the 'Gate of Imam' (al-Rashti, 2010, vol. 1, pp. 428-429), and naturally viewed himself in that position as well. Thus, it becomes evident that by utilizing this narrative, the position of the Gate attained a foundational status in the beliefs of the Sheikhis.

After the passing of Rashti, a significant number of his followers joined Sayyid Ali-Muhammad Shirazi, who referred to himself as the 'Gate of Imam.' It can be said that the widespread presence of Sheikhi followers who became Babis in various places contributed significantly to raising awareness about the teachings of the Bab and led to rapid growth of his movement among the Shia community. However, it is noteworthy that some of the staunchest opponents of the Babis were also Sheikhis.

Bab, over the course of four years on the familiar path for Sheikhis, referred to himself as the Gate of the Twelfth Imam (Nuri et al, 2015, pp. 371-363). However, in the fourth year of his proclamation, Bab called himself 'Mahdi' and 'Qa'im' (Shiykh al-Mamalik Qumi, 2020, pp. 322-309), and with an unfounded interpretation, he referred to the position of Qa'im as the abrogator of Islam, considering himself the founder of the Babi faith (Bab, n.d.a, pp. 12, 15, and 32). Hereafter, the Hadith of Kumayl found a new significance and deeper meaning in the works of the Bab and his followers. Bab, referring to this narrative, interpreted each of its five parts as symbols of the initial five years until the manifestation of his role as the Mahdi (Bab, n.d.b, p. 58). This statement formed the basis of the interpretative perspective adopted by his followers towards that narrative.

Mirza Jani Kashani (one of the close companions of the Bab) has mentioned the second part of this narrative as indicative of the second year of the Bab's proclamation and his pragmatic advocacy in introducing himself as the Gate of Imam. He also mentioned the third part of this narrative as indicative of the third year of the Bab's proclamation and the revolutionary actions of Qurat al-'Ayn regarding the issue of hijab, relationships between men and women and abrogation of Islam in the wilderness of Badshah, considering them the revelation of divine secrets (Kashani, 1910, pp. 144-145). Meanwhile, the followers of Mirza Yahya Subh-i Azal turned to this narrative to establish his legitimacy as the successor to the Bab, considering the fifth part as indicative of that succession (Qazvini, 1948, pp. 81). They also referred to this narrative in the refutations written against Mirza Hosein-Ali Baha'ullah and his followers (Naraqi, n.d., pp. 184-182; Qahir, n.d. p. 44; Dowlatabadi, 2021, pp. 364-365; Nuri et al., 2015, p. 178).

Conclusion

Among the numerous explanations written about the Hadith of Kumayl, what Sheikh Ahmad Ahsa'i and Sayyid Kazem Rashti have written about the truth questioned therein ultimately refers to the attainment of the divine monotheistic light. This perspective played a fundamental role in shaping the beliefs of the Sheykhis regarding the station of these two figures as the Gate of the Twelfth Imam, leading to a significant number of Sheykhis joining Sayyid Ali-Muhammad Shirazi after the passing of Rashti and becoming Babists. After claiming the station of the Qa'im (Mahdi), each of the five sections of this narrative came to represent events or occurrences during one of the initial five years of the appearance of the Qa'im (Bab). This interpretation also found justification among the followers of the Bab: the second section of narrative was used to justify the transition of Bab's claim from the station of the Gate of the Twelfth Imam to the station of Mahdi and the abrogator of Islam. The immoral innovations of Qurrat al-'Ayn and the declaration of the abrogation of Islam by her were understood to symbolize the hidden meaning of the third part of that narrative. The fifth part of it was also mentioned as one of the legitimate justifications for Mirza Yahya Subh-i Azal's succession to the Bab. It can be said that the initial interpretation, apart from its lack of foundational rationalization, takes a practical justification from the Bab which challenges the basis of his call in the view of Muslims. This is because it diverges inconsistently from the divine tradition of prophets in steadfastness to their call. The second interpretation, both in terms of meaning and ethics, is clearly inconsistent with the lofty themes of this narrative. However, the third interpretation, within the framework of Bab's teachings (solely as an intellectual construct and irrespective of its incorrectness), is acceptable. This is because Subh-i Azal, indeed, became interested in the fifth year and subsequently was chosen as Bab's successor. Therefore, it can be said that the improper interpretation of the Hadith of Kumayl has been a significant factor in the formation, expansion, and establishment of the Babi movement.

دعوت بایبان و بهره‌گیری نادرست از حدیث کمیل*

سید مقداد نبوی رضوی روحانی^۱ • فاطمه جان احمدی^۲ •**

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، تهران،

ایران. (m.nabavi@modares.ac.ir)

۲. استاد گروه تاریخ دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (f.janahmadi@modares.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۹ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۶ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹</p> <p>استناد به این مقاله: نبوی رضوی روحانی، سید مقداد؛ جان احمدی، فاطمه. (۱۴۰۳). «دعوت بایبان و بهره‌گیری نادرست از حدیث کمیل». <i>آینه معرفت</i>، ۲۴(۷۹)، ۱۱۷-۱۰۱. https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234631.1502</p>	<p>حدیث کمیل که از امام علی بن ابی طالب (ع) روایت شده، همواره مورد توجه دانشمندان و متألهان شیعی مذهب بوده است که در میان ایشان به شیخ احمد احسانی و سید کاظم رشتی (پیشوایان مکتب شیخی) نیز می‌توان پرداخت. گسترش مکتب شیخی یکی از مهم‌ترین بسترهای گسترش دعوت سید علی محمد باب بود. بهره‌گیری جدی از این حدیث را در آثار باب و بایبان و ازلیان نیز می‌توان دید. پرسش آن است که چرا بایبان به بهره‌گیری از این حدیث روی آوردند و در بهره‌گیری از آن چگونه عمل کردند؟ در پاسخ به این پرسش، به شیوه توصیفی و تحلیلی با رویکرد تاریخی دانسته می‌شود که نگاه تأویلی باب به این حدیث، به نگاه نابه‌جا و منفعت‌جویانه بایبان به آن انجامید، اما در محدوده آموزه‌های باب، ابزاری مهم برای اثبات جانشینی میرزا یحیی صبح ازل نسبت به باب و رد آموزه‌های میرزا حسینعلی بهاءالله در نسخ آیین باب و بنیان‌گذاری آیین بهائی بود.</p> <p>کلید واژه‌ها: نگاه تأویلی، حدیث کمیل، مکتب شیخی، دعوت باب، دعوت بهائی.</p>

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری آقای سید مقداد نبوی رضوی روحانی با عنوان «واکاوای مناسبات ازلیان و بهائیان و تحلیل تبلیغات آیینی آنها در قلمرو عثمانی و پیامدهای آن بر جامعه عثمانی» می‌باشد.

** رایانامه نویسنده مسئول: f.janahmadi@modares.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234631.1502>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

دعوت سید علی محمد باب که با ادعای مقام «باب امام دوازدهم شیعیان (ع)» آغاز شد و سپس به ادعای مهدویت و قائمیت در نسخ دیانت اسلام و تأسیس «آیین بیان» انجامید و بعدها بروز «آیین بهائی» به رهبری میرزا حسینعلی نوری (بهاءالله) را در پی داشت، یکی از چالش‌ها و انحراف‌های فکری مهم در تاریخ معاصر مذهب تشیع است. با بررسی نگاه‌های باب و پیروان او، مواجهه نادرست ایشان با باورداشت مهدویت شیعی را در پنج رویکرد می‌توان دید، رویکردهایی که بعدها در آثار بهائیان نیز به‌گسترده‌گی پی گرفته شد (Nabavi Razavi, et al., 2022: 22-33).

۱. ناگفته‌گذاشتن بنیاد محکم روایی باورداشت مهدویت شیعی و سست وانمودن آن؛

۲. خرافه‌گفتن بدون دلیل برخی روایت‌های مهدویت شیعی؛

۳. تحریف معنایی برخی روایت‌های مهدویت شیعی (تأویل نادرست و بدون دلیل)؛

۴. تحریف لفظی برخی روایت‌های مهدویت شیعی (تقطیع مخل)؛

۵. منسوب کردن نادرست برخی مؤلفه‌های اعتقادی غیرواقعی به باورداشت مهدویت شیعی و سپس نقد آن.

یکی از ویژگی‌های بنیادین آموزه‌های بابیان و بهائیان تغییر معانی آشکار روایت‌های شیعی ناهمسان با دعوت باب به معانی همسان با دعوت اوست که در ادبیات آیینی ایشان «تأویل» نام گرفته و از سوی منتقدان‌شان به «تحریف معنایی» یاد می‌شود. هنگامی که باب خود را «مهدی» و «قائم آل محمد» خواند، با وجود آشکاری کامل معنای این دو مقام برای امام دوازدهم (ع) در روایات شیعیان (al-Safi al-Gulpaygani, 1982: 15-279)، تکاپوی خود را «قیام قائم آل محمد» در برپایی «روز قیامت» گفت و نه تنها به تحریف معنایی واژه «قائم» پرداخت، که معنای «قیامت» را نیز از «رستاخیز» به «زمان نسخ اسلام» و «تجدید» آن به آیین بیان تغییر داد (Shiykh al-Mamalik Qumi, 2020: 309-329). با این ترتیب، مشاهده می‌شود که بنیادی‌ترین دعوی باب (پایه آیین بیان و سپس آیین بهائی) بر تحریف معنایی مفاهیم اسلامی و شیعی استوار بوده است.

نمونه‌هایی که شیخ مهدی شیخ‌الممالک قمی (مورخ بابی آگاه) از تأویل‌های باب و پیروانش آورده، گاه حاکی از تحریف‌های معنایی جدی است، مانند صفتی و نه شخصی بودن رجعت‌ها پس از ظهور قائم آل محمد، کشته‌شدن ۳۱۳ تن یاران قائم آل محمد در جنگ مازندران با وجود یادشدن بیعت ایشان با قائم آل محمد در مسجدالحرام مکه و پیروزی ایشان و حکومت‌شان از سوی او در زمین در روایات شیعی، زن ریش‌دار بودن سعیدالعلماء مازندرانی (عالم دینی برجسته و سبب‌ساز شکست بابیان در جنگ مازندران)، دجال بودن حاج میرزا آقاسی (صدراعظم وقت ایران) و سفیانی بودن حاج محمدکریم خان کرمانی (بزرگ‌ترین عالم شیخی‌مذهب مخالف دعوت باب) (Shiykh al-Mamalik Qumi, 2020: 71). میرزا یحیی دولت‌آبادی نیز - که خود از بابیان تراز اول بود (Nabavi Razavi, 2022: 205-262) - با اشاره به ناچاری باب از تأویل (Dawlatabadi, 2021: 207 and 258)، تغییر معنایی «روز قیامت» از روز رستاخیز به دوره دعوت صاحب دین جدید، تغییر معنایی «پل صراط» به سختی تغییر دین از آیین اسلام به آیین بیان و تغییر معنایی ویژگی «امی» بودن از فقدان هرگونه دانش اکتسابی به کم‌بودن آن در مقایسه با آثار بروز یافته از مدعی رسالت الهی را به عنوان نمونه آورده است (Dawlatabadi, 2021: 120 and 121). میرزا مهدی امین (داماد صبح ازل) هم به ضرورت تأویل علایم ظهور مهدی پرداخته و نوشته که «تمام علایمی که گفته‌اند ظاهر شده است، ولی نه به قسمی که مردم معتقدند» و «باید آنها را تأویل نمود (Amin, 1-4)»

در میان منتقدان مسلمان آموزه‌های بابی و بهائی، شیخ احمد شاهرودی (د. ۱۳۱۰) که تحقیقات گسترده‌ای در این

حوزه مطالعاتی داشت، بر آن بود که بابیان و بهائیان تا جایی که می‌توانستند به تأویل‌گرایی در نصوص دینی بپردازند و آنها را «به میل خود تصرف نمایند.» او شش موضوع معجزات، علایم ظهور مهدی، رجعت، کارهای مهدی پس از ظهور، قبر و برزخ و قیامت و نیز خاتمیت پیامبر اسلام (ص) را مورد تأویل‌گرایی نادرست و گسترده ایشان دیده و به رد دیدگاه‌های تأویلی‌شان پرداخته است (Shahrudi, 1964, Part 2: 55, 78-89; 2019:146-230).

با بررسی آثار بابی و بهائی دیده می‌شود که یکی از روایت‌های شیعی که با تأویل‌های باب و پیروانش روبه‌رو شد و نه تنها در شکل‌گیری باورهای ایشان نقش بازی کرد، که در کشاکش‌های بابیان و بهائیان نیز اهمیت یافت، «حدیث کمیل» بوده است. این مقاله بر آن است تا با تحلیل تاریخی و محتوایی آن آثار، به این پرسش پاسخ دهد که نگاه تأویلی به این روایت تا چه اندازه در گسترش و تثبیت دعوت باب اثر داشت و در مواجهات بابیان و بهائیان با یکدیگر چگونه به کار گرفته شد و کاربردش تا چه اندازه مشروعیت داشت؟

در محدوده آگاهی‌های این پژوهش، با وجود اهمیت بنیادین جایگاه تأویل در آموزه‌های بابی و بهائی، تا کنون به گونه‌ای جامع به تأویل‌های بابیان و بهائیان بر آموزه‌های اسلامی پرداخته نشده است. شیخ احمد شاه‌رودی، با وجود تحلیل مناسب یادشده‌اش، بسیاری از نمونه‌های تأویلی ایشان را نتوانسته است یاد کند. این ناتوانی در ارائه گسترده نمونه‌ها را در بسیاری از آثاری که در بررسی و نقد تاریخی و فکری دعوت باب و بهاء‌الله نگاشته شده است می‌توان دید و سببش عدم دسترسی به آثار باب و بابیان است، چرا که بسیاری از این آثار، به‌عکس آثار بهائیان، حتی به چاپ محدود هم نرسیده و خطی است. به عنوان مثال، مهدی حبیبی در نقد مبسوطش بر کتاب *یقان*، به بهره‌گیری نادرست بهاء‌الله از تأویل برای اثبات دعوت باب پرداخته و ۶۴ آیه از آیات *قرآن* و ۲۵ روایت را که مورد تأویل او قرار گرفته فهرست کرده، اما به فراگیری این سنت میان بابیان نپرداخته است (Habibi, 2015: 63,91, 175-183, 333-341). محمدحسن بروشکی در نقد خود بر کتاب *احکام آیین بهائی*، اقدس، به تحریم تأویل از سوی بهاء‌الله در سال‌های پس از نسخ آیین باب و بررسی و نقد چرایی آن پرداخته، اما پیشینه گسترده آن در آیین باب و دعاوی خود بهاء‌الله را ناگفته گذاشته است (Burushaki, 2010: 80). همین ویژگی را در کتاب تفصیلی محمدباقر نجفی در نقد بهائیان می‌توان دید. او نیز با وجود دسترسی به برخی آثار بابیان و نیز با وجود نشان‌دادن شواهدی از آثار باب و بهاء‌الله برای منع تأویل بر روی آثارشان، به نشان‌دادن مستند رواج گسترده این سنت نادرست نسبت به متون شیعی در میان پیروان‌شان نپرداخته است (Najafi, 285-287 and 484-486).

نگارنده در بررسی *رساله فصل الکلام* (نوشته میرزا هادی دولت‌آبادی در رد دعوت بهاء‌الله و اثبات جانشینی صبح ازل) و *رساله مستبصر* (نوشته میرزا یحیی دولت‌آبادی در اثبات دعوت باب)، نمونه‌هایی از تأویل‌های نادرست ایشان از روایت‌های شیعی را نشان داده (Nabavi Razavi, 2022: 106, 107, 276-280, 298, 395-311 etc) و همچنین، فهرستی از برخی تأویل‌های بابیان و بهائیان بر روایت‌های مهدویت شیعی را از کتاب‌های بابی و بهائی آورده است (Nabavi Razavi, et al., 2022: 25-30 and 38-41) اما هنوز به بررسی جامع این ویژگی بنیادین آن آموزه‌ها نپرداخته است.

اهمیت نگاه تأویلی بابیان و بهائیان به روایت‌های شیعی، همچنین در آن است که برخی از مهم‌ترین استدلال‌هایی که ایشان برای نشان‌دادن درستی دعوت خویش ارائه می‌کردند، در واقع تأویل‌هایی ادعایی و غیرمستدل است که بر روایت‌های شیعی بار کرده و صورتی استدلال‌گونه به آن داده‌اند. این پژوهش، چنان که گفته شد، یکی از تأویل‌های ایشان را بررسی می‌کند و دیده خواهد شد که آن تأویل از تأویل‌های مهم در دعوت باب بوده است.

(Shahrudi, 1964, Part 1: 171-181, Part 2: 57-95 and Part 3: 70, 71 and 93-107)

حدیث کمیل

گفتاری منسوب به امیرالمؤمنین امام علی بن ابی طالب (ع) در پاسخ به پرسش یار و پیرو نزدیکش، کمیل بن زیاد نخعی، درباره چستی حقیقت در برخی مکتوبات شیعی آمده که گاه با نام «حدیث کمیل» و گاه با نام «حدیث حقیقت» یاد می‌شود (Fiyz KaShani, 2008 and 2009, 2: 42 and 43). امام (ع)، در آن گفتار، حقیقت را در پنج عبارت توصیف کرده است؛ عبارت نخست: «پرده برداشتن از انوار جلال الهی» (کشف سبحات الجلال من غیر إشارة)، عبارت دوم: «نابودی موهوم و آشکاری معلوم» (محو الموهوم مع کشف المعلوم)، عبارت سوم: «از میان برداشتن حجاب‌ها برای چیرگی سر» (هتک الستر لغلبة السر)، عبارت چهارم: «جذب صفت توحید از سوی احدیت» (جذب الأحدیة لصفة التوحید) و عبارت پنجم: «نوری که از بامداد ازل می‌تابد و پرتوهایش بر پیکره‌های توحید پدیدار می‌شود» (نور یشرق من صبح الأزل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره) (Tahiri, 2013: 5 and 6).

از آن روی که این حدیث در کتاب‌های متقدم شیعی دردسترس یافت نشده و در آثار سده‌های نزدیک به این زمان نقل شده است، برخی پژوهشگران در اصالت آن تردید دارند (Qazvini, 1948: 81). اما باید گفت که در کتاب شرح الأنفاس الروحانية (نوشته محمد بن عبدالملک دیلمی) - که نویسنده‌اش در سال ۵۸۹ ق زنده بود - اشاره‌ای به این حدیث هست (Tahiri, 2013: 6). همچنین، در نگاه برخی دیگر از پژوهشگران، گرچه این حدیث روایتی مرسل و بدون سلسله راویان است ولی بلندای معرفتی آن چنان است که جز از ولی خداوند و حجت او نمی‌تواند یاد شده باشد (Tahiri, 2013: 21).

شاید بتوان گفت که بر این پایه است که تعداد چشمگیری از عالمان شیعی مذهب به شرح این روایت پرداخته‌اند. در پژوهشی که ۲۷ شرح بر این حدیث را گرد آورده، نام برخی عالمان بزرگ مذهب تشیع با رویکردهای حدیثی، کلامی، فلسفی و عرفانی و نیز برخی بزرگان اهل تصوف را می‌توان دید، کسانی چون علامه حلی، ابن ابی‌جمهور احسائی، عبدالرزاق کاشانی، سید حیدر آملی، خواجه محمد دهمدار، سید نعمت‌الله جزایری، آقا جمال‌الدین خوانساری، سید صدرالدین کاشف دزفولی، ملا هادی سبزواری، ملا عبدالله مدرس زوزی، میرزا مهدی آشتیانی، مظفرعلی‌شاه کرمانی و ... (Tahiri, 2013: 7 and 8).

جایگاه حدیث کمیل در مکتب شیخی

آموزه‌های الهیاتی شیخ احمد احسائی (د. ۱۲۴۱) همراه با شرح‌های برترین شاگردش، سید کاظم رشتی (د. ۱۲۵۹)، «مکتب شیخی» خوانده می‌شود و شیخیان، گرچه به گروه‌های مختلفی تقسیم شده و رهبرانی داشته و دارند، همگی به مکتوبات باقی‌مانده از این دو پیشوای خود نگاهی ویژه داشته و آن را نصب‌العین خویش قرار می‌دهند.

شیخ احمد احسائی در شرحی که بر حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نگاشت، به حدیث کمیل نیز پرداخته و عبارت «کشف سبحات الجلال من غیر إشارة» را «جمیع انحاء تجرید» گرفته است و آن را انداختن همه شئون اعتباری ذات انسانی گفته، چرا که آنها با نفس انسانی مغایرند و در آن هنگام است که نفس انسانی آیت معرفت خداوند می‌شود، چرا که در بی‌مثالی نشانه خداوند بی‌مثال شده و آیت انفسی در برابر آیت آفاقی خواهد بود. در این نگاه، عبارت‌های «محو الموهوم مع صحو المعلوم» و «هتک الستر لغلبة السر» و «جذب الأحدیة لصفة التوحید» نیز در امتداد

عبارت نخست معنی شده‌اند، چرا که شئون انداخته شده موهوم هستند و باید از میان بروند و آن سترها حجاب‌هایی هستند که «قلوب عارفان» را از «رؤیت انوار توحید» بازمی‌دارند. در نگاه به عبارت «نور یشرق من صبح الأزل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» نیز باید گفت: آن حقیقتی که معرفتش معرفت خداوند را بار خواهد داد، از صبح ازل - که همان مشیت و اراده خداوند است - نورافشانی می‌شود (al-Ahsai, 2008, 1: 205-207).

سید کاظم رشتی عبارت‌های «محو الموهوم و صحو المعلوم» و «هتک الستر لغلبة السر» را «اشاره به تقدس و تنزه» خداوند «از جمیع حدود و کثرات و لوازم انبات» گفته و عبارت «نور یشرق من صبح الأزل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» را «اشاره به حدوث این مرتبه و مخلوقیت» دانسته و بر آن است که «چون سالک در آن مقام واقف شود، جمیع عوالم امکان در نزدش ناچیز و نابود گردد» و «جمله کائنات به او قائم بیند (al-Rashti, 2010, 1: 79 and 80)». می‌توان گفت که از این منظر، مشاهده آن ناچیزی مقام معرفت نفس و مشاهده آن قیومیت مقام معرفت رب است.

آنچه تا اینجا آمد، شرح‌هایی الهیاتی از دو پیشوای مکتب شیخی بود که مانند دیگر متألهان شیعی‌مذهب، بر پایه رویکرد فکری خود، به شرح حدیث کمیل پرداخته و حقیقت مورد پرسش در آن را «نور توحید خداوند» در مقام معرفت نفس و معرفت رب گفته‌اند. مشاهده می‌شود که سید کاظم رشتی دریافت که آن حقیقت را غایت سلوک روحانی سالکان دانسته و می‌توان گفت که آن غایت سلوکی را دریافت نور توحید خداوند می‌دانسته است. نکته مهم آن است که او، خود و استادش، شیخ احمد احسائی، را برخوردار از آن حقیقت می‌دانست و دست‌یافته به آن گوهر وجودی می‌گفت.

او در برخی آثار خود، پس از بزرگان الهی دین اسلام و مذهب تشیع، کسانی را یاد کرده که واسطه مردم و ایشان‌اند. به‌عنوان نمونه، او در کتاب شرح/القصیده - که در آن به شرح «قصیده لامیه» از عبدالباقی افندی موصلی در نعت امام هفتم شیعیان (ع) پرداخته - مقام نخست را توحید خالص، مقام دوم را نبوت مطلقه، مقام سوم را ولایت عامه و مقام چهارم («رکن رابع») را «شیخ اکبر کامل»، «مرشد واصل»، «حجاب اکبر»، «باب ارشد» و ... که راهنما به مقام‌های پیشین است و آن ارکان سه‌گانه به او تمام می‌شوند دانسته است (al-Rashti, 107). همچنین، در شرح سه واژه «رواق»، «مدینه» و «باب»، از معنی‌های ظاهری‌شان صرف‌نظر کرده و نوشته که آنچه می‌آورد، افاضاتی است از «بحر نور» و القاهایی است که از «عالم سرور» به او رسیده است. در نگاه او، معنای تأویلی واژه «رواق» را در چند عبارت «حجتی از جانب حجت»، «خلیفة امام» و «قریة ظاهره برای سیر در قریه‌های مبارکه» می‌توان دریافت (al-Rashti, 107 and 108).

وی در ادامه، صاحبان این مقام را «نایب ولی مطلق» دانسته و سپس، رواق را در سه گروه گفته است: «ارکان اربعه» که تا «یوم وقت معلوم» - که روز ظهور امام دوازدهم (ع) است - باقی خواهند بود: عیسی بن مریم (ع)، خضر (ع)، الیاس (ع) و ادریس (ع)؛ «نقباء» که همیشه سی‌تن هستند و هرگاه یکی از ایشان بمیرد، شخص دیگری از گروه بعد‌گزینش خواهد شد و «نجباء» که عالمان و حافظان دین هستند و هرگاه یکی از ایشان بمیرد، کسی از مؤمنان جای‌گزینش خواهد شد.

وی در جایی دیگر، «نقباء اطهار» را «باب» خوانده و نوشته که در این موضوع «مخزونات اسرار»ی در قلب دارد که کتمان‌شان شایسته‌تر است (al-Rashti, 270 and 271). در نگاه او و از منظر حدیث کمیل، شیخ احمد احسائی با «محو موهوم» و «هتک ستر» و «اطفاء سراج‌های حواس»، «اشراق نور از صبح ازل» را دریافت، چرا که او «قریة ظاهره برای سیر به قریة مبارکه» و «باب امام» بود (al-Rashti, 2010, 1: 428 and 429).

با این ترتیب، دانسته می‌شود که در نگاه سید کاظم رشتی و شیخیانی که به دستور شیخ احمد احسائی او را محل

توجه خود قرار داده بودند (Kirmani, 2012: 8: 126)، شیخ احمد احسائی در شمار «اهل باطن حقیقی» - که حقیقت یادشده در حدیث کمیل را دریافته بودند - جای داشت. او به سبب برخورداری از مقام باب امام دوازدهم (ع)، در میان «نقباء اطهار» و کسانی بود که علم از سوی امامان به او داده می‌شد و در یک سخن، او «باب امام» و «قریة ظاهره» برای سیر به «قریه‌های مبارکه» (امامان شیعیان) بود؛ بنابراین، می‌توان پذیرفت که سید کاظم رشتی استاد خود را «باب» می‌دانست.

از آن سوی، آثار سید کاظم رشتی گویای آن است که او برای خود نیز به جایگاهی والا باور داشت. به عنوان نمونه، او به بهره‌مندی خود از برخی «واردات غیبیه» و «الهامات سرمدیه» پرداخته و خود را به سبب «مشاهده انوار و متعلقات اسرار ولایت ظاهره در پدیده‌ها» صاحب استقامت بر ولایت اولیاء الله گفته (al-Rashti, 191) و سرانجام به دریافت حقیقت یادشده در حدیث کمیل رسیده و از رخ‌دادن «صحو معلوم» و «محو موهوم» و «هتک ستر» و «غلبه سر» برای خود و نیز «مشاهده نور توحید» از سوی خود سخن گفته است (al-Rashti, 188).

بر پایه سخن پیش‌گفته سید کاظم رشتی دانسته شد که او بر آن بود که شیخ احمد احسائی با دریافت حقیقت یادشده در حدیث کمیل به مقامی بسیار والا رسید. بنابراین، با توجه به گفتار بالا درباره دریافت آن حقیقت و نیز مشاهده نور توحید از سوی خود او، می‌توان پذیرفت که او خود را نیز در مقامی بسیار والا می‌دید و چنان می‌دانست که مانند استاد خود «باب» بوده و در میان «نقباء اطهار» جای دارد، به‌ویژه آن که آن استاد به فهم کلام خود از سوی او در برابر عدم فهم آن از سوی دیگران دست گذاشته و او را به جانشینی خویش برگزیده بود (Kirmani, 2012, 8: 126).

با این ترتیب، دانسته می‌شود که واژه «باب» در فرهنگ شیخیان نه تنها رایج بود، که جایگاهی مبنایی داشت و دو پیشوای ایشان، شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی، در نگاه پیروان‌شان باب امام دوازدهم (ع) بودند. دیده شد که در پذیرش این جایگاه بلند، مشاهده حقیقت یادشده در حدیث کمیل - که در نگاه سید کاظم رشتی و در نتیجه در نگاه پیروانش نور توحید بود - سهمی مهم داشته است.

جایگاه حدیث کمیل در دعوت باب

پس از وفات سید کاظم رشتی، «اغلب شیخیه» به حاج محمدکریم‌خان کرمانی - که در میان شاگردان پیشوای‌شان «مقام و شهرت عظیمه» داشت - پیوستند (Fazil Mazandarani, 3: 396 and 397) و در این میان اما گروهی از ایشان سید علی‌محمد شیرازی (دیگرشاگرد پیشوای‌شان) (Fazil Mazandarani, 124-129 Badi', 1: 191-193) را در آن مقام شناختند.

به روایت یکی از بابیان آگاه، سید علی محمد شیرازی که ابتدا خود را «شیعه کامل» و سپس «باب» نامید (Shiykh al-Mamalik Qumi, 2020: 139)، دانسته است که این دعاوی با آنچه در مکتب شیخی گفته می‌شد و نگاه به حدیث کمیل در بروز آن جایگاهی مهم داشت، همسان بود. شیخیان در میان بابیان نخستین تا آنجا حضور داشتند که یکی از آگاهان بیشتر پیروان ابتدایی باب را از میان ایشان یاد کرده است. وی هنگام گروه‌بندی بابیان به ترتیب زمانی گروه ایشان به باب، دسته نخست را شاگردان شیخی مذهب شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی، دسته دوم را شیخانی که محضر پیشوایان شیخی را دریافته بودند و دسته سوم را کسانی که با دیدن جانبازی‌های بابیان به ایشان پیوستند یاد کرده است (Najmabadi, 1933: 57-63).

بر همین اساس، می‌توان پذیرفت که گستره وسیع حضور شیخیان در شهرها و آبادی‌های ایران و عراق و همچنین،

پیوستن گروه زیادی از ایشان به باب، خود سبب‌ساز آگاهی جدی دیگران از سخنان او شد و با وجود نبود وسایل ارتباط جمعی، رشد سریع آن دعوت در میان شیعیان را نتیجه داد، گرچه برخی از بزرگ‌ترین مخالفان بابیان نیز از شیخیان بودند که در میان ایشان، حاج محمدکریم‌خان کرمانی، با نگرارش سه ردیۀ مهم در زمان باب و نگاشتن چهارمین آنها در سال‌های پس از باب در صدر جای داشت (Kirmani, 2012, 8: 1-209; 2013, 6: 282-374). برخی استدلال‌های او با دلایل منتقدان غیرشیخی باب هم‌مسیر بوده، اما برخی از آنها با نگاه از دریچۀ مبانی مکتب شیخی به دعوت باب انجام شده و در نقد نسبت آن دعوت با آن مکتب از اهمیت برخوردار است. از گروه نخست، به نکاتی چون غلط‌نویسی‌های باب، خاتمیت دین اسلام، بدعت در حکم اسلامی جهاد و تحدی نابه‌جای باب به آثار خود می‌توان یاد کرد و از گروه دوم، بر نکاتی چون ناهمسانی دانش باب با مقام بابیت و برخورداری از مقام‌های معنوی بلند، ویژگی‌های «نقباء» و «نجباء» و نبود آنها در باب و نیز مکتوبی از سید کاظم رشتی درباره‌ی نزدیک‌نبودن زمان ظهور قائم آل محمد می‌توان دست گذاشت (Kirmani, 2013, 6: 282-336).

باب از سال ۱۲۶۰ تا سال ۱۲۶۴ ق، بر همان مسیر آشنا برای شیخیان، خود را باب امام دوازدهم (ع) می‌گفت. نگاهی به آثار آن سال‌های باب چنان می‌نمایاند که دعوت به امام‌حی غایب و ظهور قریب‌الوقوع وی بنیادی‌ترین آموزۀ دعوتش بوده است (Nuri, et al., 2015: 363-371). با این حال، او در سال چهارم دعوت خویش، با نگرارش «*لوح ارتفاع ندای قائمیت*»، خود را «مهدی» و «قائم آل محمد» خواند (Shiykh al-Mamalik Qumi, 2020: 309-322) و با تأویل بدون بنیاد مقام قائم آل محمد از معنای آشکارش در امام دوازدهم (ع) به «ناسخ دین اسلام»، دوران آن شریعت را پایان‌یافته گفت و خود را بنیان‌گذار آیین بیان دانست (Bab, nda : 12, 15 and 32). از اینجاست که حدیث کمیل در آثار باب و پیروانش رنگ و بویی دیگر یافت و معنایی بنیادین پیدا کرد.

دیده شد که شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی در شرح حدیث کمیل نگاه‌هایی کلامی و اعتقادی داشتند؛ با این حال، باب در کتاب *بیان فارسی و رسالۀ دلایل سبعة*، بدون ارائه مدرکی از آثار ایشان، معنایی تأویلی برای آن حدیث را به ایشان منسوب کرد و آن حقیقت مورد پرسش را در نگاه آن‌دو، «ظهور قائم آل محمد» - که خود را در آن مقام می‌گفت - دانست. او در کتاب *بیان فارسی نوشته که «مدققین نظر»* برآند که «ظهور حضرت ظهور حقیقت مسئول عنها است که در حدیث کمیل مذکور است» (Bab, nda, 62) اما در رسالۀ *دلایل سبعة* گفتار خود را بیشتر شکافته و ضمن اشاره به نگاه «مرفوعین قبلین» به «ظهور موعود منتظر» در مقام «همان حقیقت مسئول عنه» در حدیث کمیل، هریک از پنج عبارت توصیفی آن را نماد سال‌های نخست تا پنجم ظهور خود در مقام مهدی موعود اسلام دانسته است (Bab, ndb, 58).

به روایت ازلیان، «مرفوعین قبلین» شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی بودند (Bab, ndb: Introduction). بر این پایه، دیده می‌شود که بنا به آنچه باب به دو پیشوای شیخیان منسوب کرده، هریک از بخش‌های پنج‌گانه حدیث کمیل به‌ترتیب به سال‌های پنج‌گانه ابتدایی دعوت باب بازمی‌گردند و رخدادهایی از آن سال‌ها معنایی تأویلی بر آن بخش‌ها دارند. این پژوهش با جستجوی گسترده‌ای که در آثار دو پیشوای شیخیان انجام داد، تنها آنچه را که گویای آن رویکردهای معرفتی بود، یافت و شرحی گویای ارتباط این حدیث با ظهور قائم آل محمد پیدا نکرد، گو اینکه این ناپیدایی هنوز دلیلی همه‌جانبه بر نبود آن شرح آخرالزمانی در آثار ایشان نیست؛ با این حال، نگاه تأویلی باب به حدیث کمیل مبنای نگاه تأویلی پیروان او به آن است و در آثار ایشان دیده می‌شود.

آنچه شایان یادآوری است، نگاه شیعی دو پیشوای مکتب شیخی به ظهور قائم آل محمد است. آثار گوناگون آن‌دو

چنان می‌نمایند که ایشان امام دوازدهم (ع) را در مقام مهدی موعود و قائم آل محمد می‌دانستند و بر خاتمیت دین اسلام و گسترش آن روی زمین از سوی او پس از ظهورش دست می‌گذاشتند و آنچه بابیان و بهائیان درباره بشارت به ظهور باب در مقام مهدویت، قائمیت و نسخ دین اسلام به ایشان منسوب می‌کنند، پذیرفتنی نیست (al-Ahsai, 1977, 3: 188; al-Rashti, 2010, 8: 114, 115, 130 and 131; Kirmani, 2013, 6: 293 and 294; Shahrudi, 1964, Part 3: 57-70; 2013: 1099-1103); نگاه تأویلی به ایشان درباره ارتباط حدیث کمیل با ظهور قائم آل محمد هم نمی‌توان پذیرفت که آن دو به سال‌های ظهور باب نظر داشتند. اهمیت اطلاع از این باورداشت با آگاهی از گستره بالای ادعاهای باب، صبح ازل، بهاء‌الله و پیروانشان درباره جایگاه آن دو در مقام «مبشران طلوع شمس حقیقت بیان» به دست می‌آید.

تحریف معنایی حدیث کمیل در کتاب *نقطه الکاف*

میرزا جانی کاشانی تاجری متمکن و از بابیان نخستین بود و در کاشان، هنگامی که سواران حکومتی باب را از اصفهان به سمت تهران می‌بردند، با صرف مبلغی هنگفت، او را دو شب در خانه خود نگاه داشت و پذیرایی کرد و بعدها «تقریباً با جمیع مشاهیر بایه دوره اولی» دوستی یافت (Kashani, 1910: Introduction). وی یکی از تاریخ‌های متقدم بابیان را نگاشت که *نقطه الکاف* نام دارد و از منابع مهم شناخت تاریخ و باورهای ایشان است (Nabavi Razavi, et al., 2022: 84-108). یکی از رخدادهای مهم جنبش بابیان که تا کنون نیز مورد توجه بسیاری قرار دارد، سنت‌شکنی قره‌العین (مشهورترین زن بابی) در صحرای بدشت شاهرود درباره حجاب مرسوم آن زمان و اعلام نسخ دین اسلام است.

میرزا جانی کاشانی پس از روایت قتل ملا محمدتقی برغانی (مجتهد بزرگ ضدشیخی و ضدبابی قزوین و عمو و پدرشوهر قره‌العین)، به طلاق قره‌العین از سوی شوهرش رسیده و فرارش به خراسان و آمدنش به شاهرود و پیوستن برخی بابیان به او را گزارش کرده است. در این هنگام بود که ملا محمدعلی بارفروشی - که جوانی ۲۶ ساله و از برترین پیروان باب بود (Fazil Mazandarani, 3: 406, 419 and 420) - نیز به آنجا رسید و «مضمون» و «جمع الشمس و القمر» وفق داد. پس چون «سما مشیت و ارض اراده قرین گردیدند»، به نورافشانی پرداخته و «اسرار توحید و سر عبادات را از خزانه تقدیر در بساط قضاء امضاء فرمودند» و سپس، «از چهره شاهد مقصود احجاب کثرت را مرتفع کردند» و بعد، «از جوهر خمر لذة للشاربین چند ساغر دردادند تا آن که جمعی از خود بی‌خود و به الحان بدیع در شجره سرور تغنیات نمودند (Kashani, 1910: 144)». اینجاست که میرزا جانی کاشانی این رخداد را با بهره‌گیری از نگاه تأویلی باب به حدیث کمیل نگریسته است:

... و چون که سال سه از ظهور شمس حقیقت بود، لهذا معنی «هتک الستر لغلبة السر» ظاهر گردید و تخم توحید را در ارض افنده مقبلین کشتند و حاصل مضمون رجعت را دانستند و فریادهای بشری‌ها بشرای ایشان از هفتم آسمان گذشت ... اما در خصوص حساب سنه، حضرت فرمودند که حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام و التکبیر - در جواب کمیل پنج مقام از جهت مقام حقیقت ذکر فرمودند، سر او در ظهور من می‌باشد به اسم بابیت که عدد آن مطابق است با هاء هویت و لهذا، فقره اول که فرمودند: «کشف حجابات الجلال من غیر إشارة»، مراد سنه اول ظهور من است ... و فقره ثانی - که «محو الموهوم و صحو العلوم» بوده باشد - دلیل بر سنه دوم است، لأجل ضعف خلق، قدری مطلب را تنزل دادم تا خلق بتوانند ادراک نمایند ... و اما فقره سوم - که «هتک الستر لغلبة السر» بوده باشد - مراد از سنه سه

است که به «سنه ولایت» تعبیر می‌شود و در ارض بدشت اشجار محبتی که ثمره عبادات ایشان رسیده بود و از شدت رسیدگی پوست را پاره نمودند و مغز دلکش ظاهر گردید (Kashani, 1910: 144 and 145)

در شرح گفتار میرزا جانی کاشانی، روایت شیخ مهدی شیخ‌الممالک قمی - که از بابیان آگاه بود - گویای آن است که ملا محمدعلی بارفروشی در راه خراسان به شاهرود «به سمت زوجیت قره‌العین نائل شد». وی سپس، روایت یکی از مسلمانان درباره تبلیغ «دیانت باب» از سوی قره‌العین و اعلام «ایام فترت» و نبود «تکلیف بر هیچ‌کس» تا زمان تسخیر «هفت اقلیم» از سوی باب و از این روی آزادی «مشارکت اموال و ازواج» و رفتن قره‌العین به «قراء» و اشتغالش به «صید دل و دین» را پذیرفته است (Shiykh al-Mamalik Qumi, 2020: 151). روایت این بابی آگاه آن است که از آن هنگام، «قره‌العین در بلاد به دعوت عباد مشغول شد» و «خیلی از مردم به دست او بابی شدند»، چرا که «جمال صورت را با کمال معنی جمع داشت و پرده از صورت چون قمر برداشته، در حضور جمع به مواعظ می‌پرداخت و کار مستمعین از قوه جاذبه به حسن و تقریر می‌ساخت (Shiykh al-Mamalik Qumi, 2020: 164 and 165)». وی در جایی دیگر و در گفت‌وگو با ادوارد براون، آنچه را که در بالا «زوجیت» ملا محمدعلی بارفروشی و قره‌العین گفته، رابطه‌ای «مثل رابطه زن و شوهر» در «دوره فترت» یاد کرده و چنین دانسته که چون «در این مدت، همه چیز آزاد و قانونی بود»، «امکان دارد که او با مردان معاشرت و هم‌نشینی داشته ... اما بعداً، وقتی شریعت جدید اعلام و منتشر شد، او و سایرین در رعایت و اجرای آن بسیار دقیق و سخت‌گیر بودند (Shiykh al-Mamalik Qumi, 2020: 19)».

دیده می‌شود که میرزا جانی کاشانی، با وسعت عملی که نگاه‌های گسترده تأویلی و بدون بنیاد باب نسبت به گزاره‌های اسلامی برای بابیان رقم زده و دست‌شان را در تحریف معنایی آنها باز گذاشته بود، بی هیچ‌گونه استدلال، ارتباط جنسی ملا محمدعلی بارفروشی (سماء مشیت) و قره‌العین (ارض اراده) را تأویلی بر آیه قرآنی «و جمع الشمس و القمر» (سوره قیامت، آیه ۹) گرفته و ایشان را با این دست کارها امضاکنندگان «اسرار توحید و سر عبادات» گفته و سپس با نگاه از دریچه تأویل بدون بنیاد باب بر حدیث کمیل در رساله دلایل سبعة، آنچه را که در بدشت رخ داد، از سنت‌شکنی قره‌العین در حجاب و اعلام نسخ دین اسلام از سوی او گرفته تا برقراری آزادی‌های گسترده و ناصواب میان بابیان در ایام فترت از سوی او، تأویل بخش سوم آن روایت (هتک الستر لغلبة السر) یاد کرده و آن را بروز حقیقت در سال سوم دعوت باب دانسته است.

همچنین، دیده می‌شود که میرزا جانی کاشانی، با اشاره به تأویل «حضرت» (باب) بر حدیث کمیل، نوشته که راز پوشیده «آن پنج مقام از جهت مقام حقیقت» همان «ظهور به اسم بابیت» بوده است. وی در این میان، بخش دوم آن روایت (محو الموهوم مع صحو المعلوم) را «تنزل مطلب» از سوی باب به سبب «ضعف خلق» گفته تا ایشان «بتوانند ادراک کنند».

شرح این سخن را در رساله دلایل سبعة می‌توان یافت. باب در آن رساله، نوشته که از همان ابتدا قائم آل محمد (ناسخ اسلام) بود و «مقام اول خلق» را داشت و «مظهر اینی أنا الله» بود و شریعت جدید داشت اما به سبب «رحمت واسع» خویش «در حق مسلمین»، «خود را به اسم بابیت قائم آل محمد ظاهر فرموده و به احکام قرآن ... حکم فرمود تا آن که مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید (Bab, ndb: 29 and 30)».

این سخن باب - که مصلحتی‌بودن دعوت چهارساله بابیت او را با آن‌همه تأکیدش بر حیات دیرپای و نهانی امام دوازدهم (ع) گویاست - نه تنها از سوی منتقدانش پذیرفته نشده، که دلیلی بر نادرستی اساس دعوتش دانسته شده است. در نگاه ایشان، رسولان الهی (و نه اوصیاء ایشان)، بر پایه دستور خداوند، هیچ‌گاه به کتمان اساس دعوت خود مجاز نبودند

و نه تنها تقیه نمی‌کردند، که تا پای جان بر تبلیغ دعوت خویش می‌ایستادند؛ بنابراین، باب از این سنت قطعی ایشان روی گردانده و در سلسله صاحبان شرایع نمی‌تواند جای گیرد (Shahrudi, 2019: 564 and 565).

نگاه ازلیان به حدیث کمیل

باب در سال پایانی حیات، اطاعت از جوانی نوزده‌ساله به نام «میرزا یحیی نوری» را بر تمام پیروان خود واجب کرد. بنا بر آنچه بابیان و بهائیان گزارش کرده‌اند، میرزا یحیی نوری در سال ۱۲۶۵ ق نوشته‌ای برای باب فرستاد و مورد توجه ویژه‌اش در برخورداری از وحی الهی قرار گرفت (Kirmani, et al., 300) و از سوی باب «مرآت» خوانده شد (Fazil Mazandarani, 124-129 Badi', 5: 119) و دستور یافت تا کتاب بیان را کامل و آیین او را نگهداری کند (Ruhi, 4). وی از سوی باب با لقب‌هایی چون «اسم الله الوحید» و «اسم الله الأزل» خوانده می‌شد (Subh-i-Azal, 306, 308 and 310) و به لقب «صبح ازل» نیز شهرت یافت.

از سوی دیگر، باب از ظهوری پس از ظهور خود سخن می‌گفت و صاحب آن ظهور را «من یظهره الله» می‌خواند (Bab, nda: 136 and 137) و همان‌گونه که خود را پایان‌دهنده دین اسلام می‌گفت، او را نیز پایان‌دهنده آیین بیان و پیشوای الهی آیین بعد یاد می‌کرد (Bab, nda: 30 and 31).

صبح ازل پس از کشته‌شدن باب بر بابیان ریاست یافت اما پس از آغاز دعوت من‌یظهره‌اللهی برادرش، میرزا حسینعلی نوری (بهاء‌الله)، ریاست او افول کرد و گروه اقلیت بابیان بهائی‌نشد (ازلیان) بر پیروی او پایدار ماندند در حالی که بیشترشان به آیین بهائی روی آوردند (Shiykh al-Mamalik Qumi, 2020: 167-169 and 181-186).

پس از آشکاری دعوت جدید بهاء‌الله در سال ۱۲۸۳ ق (Dahaji, 36)، برخی از بزرگان بابیان به رد دعوت او پرداختند و مکتوباتی در این مسیر نگاشتند و برخی بابیان ازلی نسل‌های بعد نیز آن ردیه‌نویسی‌ها را پی گرفتند. یکی از دلایلی که برخی از ازلیان متقدم و متأخر در ردیه‌های خود بر آن دست گذاشته و درستی جایگاه جانشینی صبح ازل و نادرستی دعوت بهاء‌الله را نتیجه گرفته‌اند، نگاه به حدیث کمیل از دریچه تأویل باب در رساله دلایل سبعة است.

در نگاه ازلیان، چون میرزا یحیی نوری در سال ۱۲۶۵ ق از سوی باب صاحب وحی الهی دانسته شد و «اسم الله الأزل» لقب یافت و همچنین، چون بخش پنجم حدیث کمیل - که بر پایه تأویل باب در رساله دلایل سبعة به سال پنجم دعوت او بازمی‌گشت - به «نور مشرق» از «صبح ازل» و آشکاری‌اش در «هیاکل توحید» پرداخته، باید گفت که آن تأویل به درخشندگی آن «نور مشرق» از «صبح» میرزا یحیی «ازل» در برخورداری از وحی و سپس بروزش در مکتوبات گویای آیات الهی او (هیاکل توحید) بازمی‌گشت: «نور یشرق من صبح المیرزا یحیی الأزل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره». این برداشت را میرزا محمدخان قزوینی نیز آورده است:

... از نظر بابیه، ... به زعم ایشان، هر فقره از این فقرات پنج‌گانه حدیث اشاره است به وقایع یکی از آن سنوات خمس از اول ظهور او تا یکسال قبل از قتل او که در این سال اخیر، باب صبح ازل را به وصایت خود برگزید و چنان‌که از عبارت فوق، منقول از دلایل سبعة باب استنباط می‌شود، باب تقریباً بالصراحه جمله «نور یشرق من صبح الأزل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» را اشاره به قصد استخلاف خود صبح ازل را دانسته است ... (Qazvini, 1948: 81)

در میان ازلیان متقدم، ملا محمدجعفر نراقی - که از بزرگان تراز اول بابیان در زمان آغاز دعوت بهاء‌الله بود (Sharif Kashani, 2019: 20-50) - برای نشان دادن نادرستی آن دعوت، به حدیث کمیل و آن نگاه تأویلی متمسک

شده است. او در کتاب خود، تمام گفتار باب در رساله دلایل سبعة درباره حدیث کمیل و گفتار بعدی او درباره دعای سحرهای ماه رمضان (اللهم إني أسألك من بهائك بأبهاء ...) را آورده و از آنجا که بخش پنجم حدیث کمیل را درباره صبح ازل می‌دانست و باب در اشاره به دعای سحر، مقام پنجم را مقام «نور» و مقام امام حسین (ع) گفته، نتیجه گرفته که صبح ازل رجعت حسینی است، چرا که در روایت‌های شیعی گفته شده که امام حسین (ع) با رجعت خویش به دنیا جسد قائم آل محمد را به خاک خواهد سپرد و این صبح ازل بود که جسد باب را به خاک سپرد. نراقی در اشاره به رساله دلایل سبعة نوشته که «این کلماتی که در این مقام ذکر نمود» و «به قلم آورد»، «کلمات حضرت رب اعلی است - جل شأنه - که در ادله سبعة در حق حضرت ازل - علیه السلام - فرموده‌اند و آن نسخه فارسی است که در نزد بسیاری از اهل بیان موجود است (Naraqi, 182-184)».

ملارجبعلی قهپیر نیز که برادر همسر دوم باب (فاطمه اصفهانی) بود و در میان بزرگان تراز اول بابیان جای داشت (Nabavi Razavi, 2022: 452-462)، همان بخش‌های دعای سحر را از رساله «دلایل سبعة» گرفته و بر آنها دست گذاشته است (Qahir, 44). میرزا محمدحسین متولی‌باشی قمی هم که از بزرگان بابیان بود و دعوت بهاءالله را نپذیرفته بود (Dawlatabadi, 2021: 339-346)، در پاسخ خود به نامه تبلیغی میرزا موسی کلیم (برادر بهائی‌شده صبح ازل و بهاءالله)، بخشی از «رساله منسوبه به نقطه بدئیة» را - که «آن را ادله سبعة می‌نامند» - آورده و خطاب به مخاطب بهائی‌شده خود نوشته: «من تغییر در عبارت ندارم، شاید ملتفت امر الله گردید!» و سپس، تمام گفتار تأویلی باب درباره حدیث کمیل در رساله دلایل سبعة را آورده و عبارت پنجم آن را بر بزرگداشت الهی صبح ازل از سوی باب شاهد گرفته است (Dawlatabadi, 2021: 364 and 365).

در میان ازلیان بعدی، گروه نگارندگان کتاب *التائبین* که پاسخ عزیه‌خانم (خواهر ازلی صبح ازل و بهاءالله) به نامه تبلیغی برادرزاده‌اش، عباس افندی (جانشین بهاءالله) را بسط داده و با شدت تمام بر او تاختند نیز به حدیث کمیل پرداخته‌اند:

... در هر جایی که جمال نور شعله افروخت، آنچه وجود اعتباری که رایت ضلال باشد سراپا بسوخت. گویا حدیث کمیل بن زیاد و سؤال از حقیقت تا کنون به نظر آن نور چشم نرسیده که حضرت نقطه ولایت در مرتبه خامس می‌فرماید: «نور اشرق من صبح الأزل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره.» تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز! جمال نور برای هدایت است نه غوایت و طلعت ظهور به جهت ارتقای به مدارج علیین است نه انتقال به مناہج سجنین! (Nuri, et al., 2015: 178) ...

چنان که عنوان شده، اصل کتاب *التائبین* پاسخ عزیه‌خانم به برادرزاده خود، عباس افندی، بود که در گام نخست، از سوی میرزا احمد امین‌الاطباء رشتی (طیب مخصوص میرزا علی‌اصغر خان امین‌السلطان) و در گام دوم، از سوی شیخ محمد مهدی شریف کاشانی (فرزند ملا محمدجعفر نراقی)، شیخ مهدی بحر العلوم کرمانی (برادر شیخ احمد روحی) و میرزا مصطفی کاتب به صورت یک کتاب مبسوط درآمد. این کتاب مشهورترین ردیه ازلیان بر بهائیان است و حتی از سوی برخی منتقدان مسلمان آیین بهائی نیز استفاده شده است (Nuri, et al., 2015: 20-29).

نتیجه

حدیث کمیل، روایت‌شده از امام علی (ع) درباره چیستی حقیقت، مورد توجه بسیاری از متألهان شیعی مذهب قرار گرفته است و هریک از ایشان با مذاق فکری خود به شرح عبارت‌های مجمل و کوتاه اما بلندمعنای آن روی آورده‌اند. در این

میان، دو پیشوای مکتب شیخی، شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی، نیز به شرح این گفتار پرداخته و آنچه درباره حقیقت پرسیده شده در آن نوشته‌اند، تا آنجا که به دست آمده، در مجموع به مقام معرفت نفس (دربدارنده مقام معرفت رب) و دریافت نور توحید خداوند بازمی‌گردد. آنچه مهم است، گذر سید کاظم رشتی از نظر به عمل و سخن او بر واجد بودن آن حقیقت از سوی خود و استادش است. این دیدگاه یکی از مؤلفه‌های مهم در جای گرفتن آن دو در مقام باب امام دوازدهم (ع) در منظومه فکری مکتب شیخی بود، مقامی که در فرهنگ شیخیان رسوخی عمیق و گسترده داشت. سید علی محمد شیرازی (از شاگردان سید کاظم رشتی) بر پایه همین آموزه، پس از وفات پیشوای دوم شیخیان، خود را باب امام دوازدهم (ع) خواند و به سبب پراکندگی گسترده شیخیان در ایران، با جذب تعداد زیادی از ایشان - که او را جانشین سید کاظم رشتی در مقام باب امام دوازدهم (ع) می‌دیدند - توانست دعوت خود را به یکباره در ایران گسترش دهد. او پس از ادعای قائمیت و مهدویت و نسخ دین اسلام، به سبب ناهمراهی روایت‌های مهدویت شیعی با دعوتش، به تأویل گسترده آنها روی آورد و به تطبیق بدون بنیاد و ساختگی‌شان با دعوت خود پرداخت. در این میان، حدیث کمیل نیز از سوی باب، در انتساب به پیشوایان شیخی، با نگاه تأویلی ویژه‌ای همراه شد و هریک از بخش‌های پنج‌گانه‌اش گویای رخداد یا رخداد‌های یکی از پنج سال نخست ظهور قائم آل محمد (باب) معنی یافت، گو این که اگر انتساب این نگاه تأویلی به دو پیشوای شیخی نیز به اثبات رسد، به ظهور امام دوازدهم (ع) و نه کسی جز او بازمی‌گردد. این تأویل همچنین مورد مصداق‌یابی پیروان باب قرار گرفت: بخش دوم حدیث کمیل برای توجیه تغییر ادعای باب از مقام بابیت امام دوازدهم (ع) به مقام تأویلی و بدون بنیاد قائمیت در نسخ دین اسلام به کار رفت. سنت‌شکنی‌های غیراخلاقی قره‌العین و اعلام نسخ دین اسلام از سوی وی معنای پوشیده‌بخش سوم آن روایت دانسته شد و بخش پنجم آن نیز یکی از نمودهای مشروعیت جانشینی میرزا یحیی صبح ازل نسبت به باب یاد شد. می‌توان گفت که تأویل نخست، گذشته از بی‌بهرگی از بنیاد استدلالی، توجیه سیرتی از باب را پیش گرفته که در نگاه مسلمانان اساس دعوت او را به چالش می‌کشد و تأویل دوم نیز هم از نگاه معنایی و هم از نگاه اخلاقی، با مضمون‌های بلند این روایت - که الهیدانان بزرگ را به شرحش واداشته - آشکارا ناهمسان است اما تأویل سوم، در منظومه آموزه‌های باب (صرفاً به‌عنوان یک ساختمان فکری و فارغ از نادرستی آن) پذیرفتنی است. این از آن روست که صبح ازل به‌واقع در سال پنجم دعوت باب (نماد بخش پنجم حدیث کمیل از منظر نگاه تأویلی بابیان) مورد توجه او در برخورداری از وحی الهی قرار گرفت و سپس به جانشینی‌اش برگزیده شد (نور یشرق من صبح الأزل). با این ترتیب، دانسته می‌شود که بهره‌گیری نادرست باب از حدیث کمیل (بر پایه مکتب شیخی متکی بر مقام بابیت)، در گسترش ابتدایی دعوت بابی او - که بر زمینه باور شیخیان و گستره جمعیتی ایشان استوار شده بود - نقش مهمی داشت و سپس، با تأویل بدون بنیاد و تحریف معنایی آن روایت از سوی باب درباره بازگردانش به توصیف سال‌های دعوت خویش، به سوءاستفاده‌های معنایی مهمی از آن توسط بابیان انجامید، اما در مسیر اثبات جانشینی صبح ازل ابزاری مناسب برای ازلیان (بابیان بهائی‌نشده) بود. از این روست که می‌توان گفت: بهره‌گیری نابه‌جا از حدیث کمیل مؤلفه‌ای اثرگذار در شکل‌گیری، گسترش و تثبیت دعوت باب بوده است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی کمک مالی دریافت نشده است.

References

- al-Ahsai, al-Sheikh Ahmad. (2008). *Jawame' al-Kalim (Comprehensive Words)*. al-Basrah: al-Ghair Publication. (In Arabic)
- al-Ahsai, al-Sheikh Ahmad. (1977). *Sharh al-Zirat al-Jami'ah (Commentary on Ziyarat Jami'ah Kabirah)*. Kirman: Si'adat Publication. (In Arabic)
- Amin, Mirza Mahdi (n.d.). *Dalil al-Motahiyyrin (Guide for the Perplexed)*. The Library of Perinceton University, W. M. Miller Collection, No. 258. (In Persian)
- Bab, Sayyid 'Ali-Muhammad. (n.d.a). *Bayan-i Farsi (Persian Bayan)*. (In Persian)
- Bab, Sayyid 'Ali-Muhammad. (n.d.b). *Dala'il-i Sab'ih (Seven Reasons)*. (In Persian)
- Burushaki, Muhammad-Hasan. (2010). *Isbat-i Bi-E'tibari-yi Kitab-i Aqdas: Ahkam-i Baha'iyyat (Refutation of the Credibility of the Kitab-i Aqdas: Baha'i Laws)* (Farajullah 'Afifi, Ed.). Rah-i Nikan Publication. (In Persian)
- Dahaji, Sayyid Mahdi. (n.d.). *Risalih (Treatise)*. The Library of Cambridge University, E. G. Browne Collection, No. F57(9). (In persian)
- Dowlatabadi, Mirza Yahya. (2021). *A'in Dar Iran (Religion in Iran)*. (S. M. Nabavi, Ed.). Nigah-i Mo'asir. (In Persian)
- Fazil Mazandarani, Asadullah. (124-129 Badi'). *Asrar al-Athari Khususi (The Secrets of Private Writings)*. Mu'assisih Matbu'ati Amri. (In Persian)
- Fazil Mazandarani, Asadullah (n.d.). *Tarikh-i Zuhur al-Haq (The History of the Manifestation of Truth)*. (In Persian)
- Fiyz Kashani, Muhammad (2008 and 2009). *Majmu'ih-yi Rasa'il (Collection of Treatises)*. (B. Ja'fari, A. Asghari, H. Qasimi, M. Imami Kashani, M. Hajjyan, Eds.). Shahid Mutahhari High-Ranking School Publication. (In Arabic)
- Habibi, Mahdi. (2015). *Naqdi bar Shah-Biyt-i Ghazali Baha'iyyat (Critique of the Central Verse of Baha'i Poetry)*. Guy Publication. (In Persian)
- Kashani, Mirza Jani. (1910). *Nuqtat al-Kaf (The Point of the Letter Kaf)* (E. G. Browne, Ed.). Leiden: E. J. Brill. (In Persian)
- Kirmani, Haj Muhammad Karim Khan. (2012). *Makarim al-Abrar (Virtues of the Goods)*. al-Basrah: al-Ghair Publication. (In Arabic)
- Kirmani, Haj Muhammad Karim Khan. (2013). *Makarim al-Abrar (Virtues of the Goods)*. al-Basrah: al-ghair Publication. (In Persian)
- Kirmani, Mirza Aqa Khan, and Ruhi, Shiykh Ahmad. (n.d.). *Hasht Bihisht (Eight Paradises)*. (In Persian)
- Nabavi Razavi, Sayyid Miqdad. (2022). *Hayat-i Yahya-yi Naji (The Life of the Rescued Yahya)*. Nigah-i Mo'asir. (In Persian)
- Nabavi Razavi, Sayyid Miqdad, and Imami Shushtari, Maryam al-Sadat. (2022). Edward Browne va Naqdi i Tarikhnigari-yi Baha'ian (Edward Browne and the critique of Baha'is historiography). *Baha'i-Shinasi Magazine*, 5(20), 76-109. (In Persian)
- Nabavi Razavi, Sayyid Miqdad, and Shiykh al-Islami, Sayyid Kazim. (2022). *Mahdaviyyat dar Andishi-yi Islah-i Din (Mahdism in the Reformation Thought)*. Nigah-i Mo'asir. (In Persian)
- Najafi, Sayyid Muhammad-Baqir. (n.d.). *Baha'ian (Baha'is)*. (In Persian)
- Najmabadi, Shiykh Hadi. (1933). *Tahrir al-'Uqala' (Writing of Wises)* (M. Najmabadi, Ed.). Armaghan Publication. (In Persian)
- Naraqi, Mulla Muhammad Ja'far. (n.d.). *Tazkirat al-Ghafilin (Reminding to the Unawares)*. The Library of Cambridge University, E. G. Browne Collection, No. F63(9). (In persian)
- Nuri, Izziyih, and Others. (2015). *Tanbih al-Na'imin (Informing the Sleepers)* (S. M. Nabavi, Ed.). Nigahi Mo'asir. (In Persian)
- Qahir, Mulla Rajab Ali (n.d.). *Istidlaliyyi Qahir (Qahir's Argumentative Book)*. (In Persian)
- Qazvini, Muhammad (1948). *Vafiyat-i Mo'asirin (Death of Contemporaries)*. *Yadigar Magazine*, 5(4-5), 79-91.

- al-Rashti, al-Sayyid Kazim. (2010). *Jawahir al-Hikam (Gems of Wisdom)*. al-Basrah: al-Ghair Publication. (In Arabic)
- al-Rashti, al-Sayyid Kazim. (n.d.). *Sharh al-Qasidah (Commentary on the Ode)*. The Library of Iran Parliament, No. 7310. (In Arabic)
- Ruhi, 'Atiyyih. (n.d.). *Sharh-i Hal-i Mukhtasari Az Zindigani-yi Hazrat-i Thamarih Subhi Azal (Life of His Holiness Thamarih Subhi Azal)*. (In Persian)
- Shahrudi, Shiykh Ahmad. (2013). *Haq al-Mubin (The Obvious Truth)*. Amikabir Publication. (In Persian)
- Shahrudi, Shiykh Ahmad. (1964). *Rahnama-yi Din (The Guide of Religion)*. Chapkhani-yi Hiydari. (In Persian)
- Sharif Kashani, Shiykh Muhammad Mahdi. (2019). *Tarikh-i Ja'fari (Ja'fari History)* (S. M. Nabavi, Ed.). Nigah-i Mo'asir. (In Persian)
- Shiykh al-Mamalik Qumi. (2020). *Tarikh-i Bigharaz (Disinterested History)* (S. M. Nabavi, Ed.). Nigahi Mo'asir. (In Persian)
- al-Safi al-Gulpaygani, al-Shiykh Lutfullah. (1982). *Muntakhab al-Athar fil-Imami al-Thani-Ashar (Selected Works on the Tewelf Imam)*. Beirut: Mu'ssat al-Vafa'. (In Arabic)
- Subh-i-Azal, Mirza Yahya. (n.d.). *Mustayqiz (Awakening Seeker)*. The Library of Perinceton University, W. M. Miller Collection, No. 255. (In Arabic)
- Tahiri, Sayyid Mahmud. (2013). *Jam-i Murassa': Shuruh-i Hadith-i Haqiqat (Inlaid Cup: Commentories on Truth Narrative)*. Qum: Ayat-i Ishraq Publication. (In Persian)