

Bahá'u'lláh och Naqshbandí Sufierna i Iraq, 1854-1856

av
Juan Ricardo Cole

publicerad i Studies in
the Bábí and Bahá'í Religions, Volume 2, pages 1-28
Los Angeles: Kalimat Press

1984

Källa [Länk](#)

Många forskare har uppmärksammat hur 1800-talets bábí-rörelse omvandlades till bahá'í-tron, men få har försökt göra en noggrann analys av denna process. Bábí-religionens intellektuella och sociala historia under 1850-talets decennium är fortfarande i stort sett okänd. Detta trots att dessa år fungerade som en avgörande övergångsperiod mellan den primitiva bábísmen och den utveckling som Azali- och Bahá'í-rörelserna gjorde utifrån den. Pionjärforskare som E. G. Browne hade lite eller ingenting att säga om dessa år på grund av bristen på primära källor från denna tid som var tillgängliga för dem. Som vi kommer att se nedan är en del av det Browne sade felaktigt och hans åsikter måste revideras i ljuset av nya bevis.

Under de senaste två decennierna har Bahá'íerna i Iran publicerat mycket intressanta verk av Mírzá Ḥusayn 'Alí från Nur, Bahá'u'lláh (1817-1892).^[1] Ett av dessa är en dikt på arabiska av grundaren av bahá'í-tron med titeln *al-Qaṣídah al-Warqá'íyyah* (Duvans ode), som han skrev under sin tvååriga vistelse (1854-1856) i det Irakiska Kurdistan. Verket syntetiserar bábí- och sufi-teman och utgör ett av de tidigare uttalandena av Bahá'u'lláhs mystiska teologi. Följande analys syftar till att analysen ska bidra till en bättre förståelse av den tidigaste fasen av bábísmens omdaning till bahá'í-tron.

¹ See especially. volume IV of 'Abdu'l-Ḥamíd Ishráq Khávarí's anthology, *Má'idah-yi ásmání*; (Tehran: Bahá'í Publishing Trust, 1963-4, nine vols.) and Bahá'u'lláh, *Áthár-i qalam-i a'lá*, III (Tehran: Bahá'í Publishing Trust, 129 B.E./1972-73) for works composed in the 1850s and early 1860s.

Mírzá Ḥusayn 'Alí, Bahá'u'lláh, son till Mírzá 'Abbas, föddes i Teheran den 12 november 1817.^[2] Hans far, känd som Mírzá Buzurg-i Núrí, var född i Núr i Mazandaran och minister vid det kungliga hovet. Den unge Mírzá Ḥusayn 'Alí fick en privat utbildning som betonade Koranen och persisk poesi och som syftade till att förbereda honom för en karriär som hovman. Han vägrade dock att följa sin fars fotspår och en karriär vid hovet. Som den brittiske forskaren Denis MacEoin har påpekat manifesterade Bahá'u'lláhs känslighet och fredliga läggning sig i hans förtvivlan som ung när han läste om den muslimska avrättningen av Banú Qurayzah på Muḥammads tid.^[3]

År 1844 förklarade en ung köpman i Shiraz vid namn Sayyid 'Alí Muḥammad att han var Báb, den gestalt inom shi'ih-islam genom vilken den dolda tolfte imamen talade. Bábs första lärjunge, Mullá Ḥusayn-i-Bushrú'í, besökte Teheran senare samma år och sändes som bud till Mírzá Ḥusayn 'Alí för att informera honom om Bábs påståenden. Uppdraget lyckades och den unge Mírzá gick in i bábs led. Varför Mulla Ḥusayn, eller kanske till och med Báb, valde ut Mírzá Ḥusayn 'Alí för denna speciella uppmärksamhet förblir oklart. Kanske utgjorde den nästan tolstojska figuren av denna unga adelsman som förkastade världsliga ambitioner och engagerade sig i filantropisk verksamhet en oemotståndlig utmaning för den nya religiösa rörelsen. Bábí-rörelsen utvecklades ur en skola inom den tolvshiismen som kallas *Shaykhism*, så kallad efter sin grundare *Shaykh-Aḥmad al-Ahsá'í* (död 1826) och som innehöll millenarianska betoningar. Många framstående bábíer var konvertiter från *Shaykhismen* som kom under ledning av Siyyid Kázim-i-Rashtí, al-Ahsá'ís efterträdare, men detta verkar inte ha varit fallet med familjen Núrí.

Mírzá Ḥusayn 'Alí blev snabbt en framträdande person i bábí-rörelsen och spelade alltmer en lågmäld ledarroll efter regeringens fängslande av Báb i Azerbajdzjan 1847. När Báb förklarade sig vara Qa'im, den tolfte imamens messianska återkomst, anordnade Bahá'u'lláh en konferens för Bábí-ledare i byn Badasht för att offentliggöra detta påstående och uppnå konsensus om det.^[4] Där skandaliserade bábí-lärjungen och poetissan Ṭahirah Qurratu'l-'Ayn en del av de trogna genom att kasta bort sin slöja för att symbolisera tillkomsten av en ny religionsordning. Vid denna konferens tog Mírzá Ḥusayn 'Alí som sin bábí-titel det gudomliga namnet Bahá (Prakt), I slutet av 1840-talet utbröt strider mellan Bábíer och Shiia i Mazandaran, Zanzan och Nayriz. Bahá'u'lláh var inte närvarande när regeringstrupper belägrade *Shaykh* Tabarsi helgedom i Mazandaran, där hundratals bábíer hade samlats, eftersom shiia-motståndare fängslade de honom i staden Amul. Till slut släppte de honom, men berövade honom åtminstone en del av sin egendom.

Den snabba spridningen av bábí-rörelsen med dess tusenåriga förtecken och det motstånd som den framkallade hos de iranska religiösa och statliga etablissemangen ledde till tillfälliga störningar i delar av Iran och att mycket blod spilldes – särskilt bábíernas blod, som i egenskap av otränade civila ofta ställdes mot regeringens professionella

² The most important primary source for the life of Bahá'u'lláh is the history by Muḥammad-i Zarandi, Nabil-i-'Azam the original of which has never been published. An autograph manuscript exists at the International Bahá'í Archives in Haifa. From this a partial translation was made: *The Dawnbreakers*, trans. Shoghi Effendi (New York: Baha', Publishing Committee, 1932). Bahá'u'lláh's son, 'Abdu'l-Bahá 'Abbas, wrote a history which was edited and translated by E. C. Browne as *A Traveller's Narrative* (Cambridge: University Press, 1891). Popular but still useful secondary sources include Adib Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'u'lláh* (Oxford: George Ronald, 2 vols., 1974-76) and the more scholarly work by H. M. Balyuzi, *Bahá'u'lláh: The King of Glory* (Oxford: George Ronald, 1981).

³ See Denis MacEoin, *The Concept of Jihad in the Báb, and Bahá'í Movements*, unpublished ms., 1979, ff. 36-37, where he cites a passage in *Ishráq Khávarí's*, ed. ., *Má'idah-yi ásmání*, VII, s. 136.

⁴ Mírzá Ḥusayn Hamadání, *The Táríkh-i-Jadíd*, trans. E. G. Browne (Cambridge: University Press, 1893) ff. 241-244. For the background of these events see 'Abbas Amanat's social-history analysis, *The Early Years of the Bábí Movement: Background Development*, Ph. D. Diss. (Oxford 1981); and Denis M. MacEoin, *From Shaykhism to Bábism: A Study in Charismatic Renewal in Shi'i Islam*, Ph.D. Diss. (Cambridge 1979).

stridande män. I ett desperat försök att stävja dessa oroligheter lät den iranska regeringen avrätta Báb i Tabriz den 9 juli 1850. Som hämnd för denna handling planerade en liten utbrytargrupp av radikala bábier ett mord på Nasiru'd-Dín Sháh. En bábí vid namn Šádiq Tabrizí och två medbrottslingar utförde attentatet den 15 augusti 1852, men det gick snett när Tabrizís pistol inte fungerade. De tilltänkta mördarna arresterades eller likviderades, men denna händelse gjorde att hela bábí-gemenskapen hamnade under misstanke. Många avrättades brutalt.

Bahá'u'lláh, som nyligen återvänt från Najaf och Karbala i Irak, befann sig i Afcha nära Teheran när mordförsöket inträffade. Han insåg att han skulle bli misstänkt som bábí-ledare och överlämnade sig till myndigheterna. De fängslade honom i fyra månader, men fann honom till slut oskyldig till all inblandning i komplotten. De informerade honom ändå om att han skulle bli landsförvisad.^[5] Medan han satt i fängelse övertygade en mystisk upplevelse Bahá'u'lláh om att han var förutbestämd att ta på sig ledarskapet för bábí-rörelsen. Han valde därför att bli landsförvisad till Irak, som visserligen stod under ottomanskt överhöghet, men som var ett viktigt centrum för shiitisk pilgrimsfärd, varifrån han relativt enkelt kunde hålla kontakten med händelserna i Iran. Regeringen frigav honom från hans fyra månader långa fängelsevistelse i fängelsehålan Siyah-Chál i december 1852 och han begav sig till Irak den 12 januari 1853. Vinterresan var svår och hans sällskap anlände inte till Bagdad förrän den 8 april.

Ett antal Bábier valde att följa med Bahá'u'lláh i landsförvisningen, bland annat hans halvbror Mírzá Yahyá, Şubh-i-Azal, som av Báb hade utsett till titulär ledare för bábí-gemenskapen. När Yahyá anlände senare samma år polariserades snabbt den lilla bábí-gemenskapen i Bagdad och en maktkamp utvecklades mellan Bahá'u'lláh och hans yngre bror. Bábs död, regeringens seger över bábí-styrkorna i Zanzan, Mazandaran och Nayriz och förföljelserna i augusti-september 1852 i kölvattnet av mordförsöket – allt detta gjorde att bábíerna blev demoraliserade, splittrade och berövade de flesta av sina ledare. Mírzá Yahyá tenderade att distansera sig från samfundet, han tillbringade sin tid i förklädnad och hanterade ärenden genom ombud, däribland Bahá'u'lláh. Det fanns ett utbrett missnöje med Yahyás ledarskap, som tydligen få tog på allvar. Under de två åren mellan Bábs avrättningen och förföljelserna sommaren 1852 framfördes ett stort antal anspråk på ledarskapet för bábí-rörelsen. Mírzá Yahyá vägrade till en början att direkt fördöma dessa anspråk och misslyckades därför med att hejda flödet av dessa strömningar.^[6] I takt med att hans ställning försämrades blev han dock mer desperat och omkring 1856 lät han mörda en med sådana anspråk, Mírzá Asadu'llah Khu'í Dayyán.

Under perioden 1853-1854 uppmanade Bahá'u'lláh tydligen till vissa reformer med tanke på katastroferna under de föregående fyra åren och drog därmed på sig ilskan från de bábier som var nöjda med ett oförändrat tillstånd. Nedstämd av käbblet bland bábíerna i Irak och med önskan att undvika att provocera fram ännu en splittring drog han sig våren 1854 tillbaka till den bergiga vildmarken Sar Galu, runt Sulaymaniyyah i irakiska Kurdistan.^[7] Bahá'u'lláh förde med sig en enda tjänare, Abu'l-Qasim Hamadání, till Sar Galu, som tjuvar senare mördade. I vildmarken levde Bahá'u'lláh som en asketisk helig man och undvek det mänskliga samhället, tills hans rykte om fromhet gjorde att en lokal sufi-orden tog kontakt med honom. Shaykh Ismá'íl från Naqshbandiyyah Khalidiyyah-

⁵ Kazem Kazemzadeh and Firuz Kazemzadeh, *Bahá'u'lláh's Prison Sentence: The Official Account*, World Order, 13 (Winter, 1978-79) ff. 11-13.

⁶ Hamadání, *The Táríkh-i-Jadíd*, ff. 384-396.

⁷ For Bábí resistance to Bahá'u'lláh's reforms, see *Hasht Bihisht*, quoted in *A Traveller's Narrative*, II, ff. 356-357. For Algar's faulty chronology of this period, see Hamid Algar, *Mírzá Malkum Khán: A Study in the History of Iranian Modernism* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1973). s. 58, where he wrongly says Bahá'u'lláh went to Kurdistan in 1859.

orden vädjade framgångsrikt till Bahá'u'lláh att komma och bo på deras *takyah* (seminarium) i Sulaymaniyyah, som vid den tiden var en mestadels kurdisk stad på cirka 6000 invånare.

Bábierna och Naqshbandí representerade två mycket olika reformistiska tendenser i 1800-talets samhälle i Mellanöstern. Gemensamt för dem var en önskan att avlägsna sekelgamla tillägg till den rena tron. Men medan Naqshbandí nöjde sig med vissa teologiska och rituella reformer av en strikt sunnitisk typ av islam, var Bábierna övertygade om att inget mindre än den utlovade Mahdis messianska ankomst i Bábs person skulle kunna avhjälpa mänsklighetens problem. Naqshbandíyyah har ofta framställts, ibland på ett ganska romantiskt och ohistoriskt sätt, som den viktigaste föregångaren till 1900-talets tendenser till en större betoning på strikt iakttagande av rituell lag inom islam. Den betoning på en återgång till källorna, noggrann efterlevnad av den uppenbarade lagens föreskrifter och den gemenskapens solidaritet mot icke-muslimer som kännetecknar sådana modernistiska rörelser som Salafiyyah fanns i viss utsträckning i Naqshbandí-sufismen långt före den moderna perioden.

Den ursprungliga orden, som grundades av Baha'u'd-Dín Muḥammad Naqshband (1317-1389 e.Kr.) i Centralasien, berör oss inte så mycket som två senare grenar av den. Den första av dessa utkristalliserade sig kring den indiske tänkaren Aḥmad Sirhindí (1564-1624 e.Kr.) och var känd som Mujaddidiyyah. Den andra härrörde från 'Abu'l-Bahá Diyá'u'd-Dín Khálid Shahrizúrí (död 1827) i irakiska Kurdistan och kallades Khálidíyyah.

Sirhindí, som tillhörde Indiens urbana, läskunniga muslimska elit, reagerade mot synkretismen och den religiösa slappheten hos den folkliga klassens konvertiter från hinduismen till islam. Han angrep också den nyligen synkretistiska atmosfären vid Akbars hov och insisterade på större överensstämmelse med den islamiska lagen.^[8] Han skrev inte bara polemik mot shiism och hinduism, utan förkastade också doktrinen om existentiell monism (*waḥdat al-wujúd*) som förespråkades av den mystiska skolan av Ibn 'Arabi. Vissa indiska muslimer använde idén om existentiell monism för att komma överens med hinduismens Vedanta-skola. Sirhindí, som följde den medeltida mystikern Ala'u'd-Dawlah Simnani, hävdade att kosmos enhet med Gud inte är ett objektivt faktum som hör hemma i tillvaron, utan en subjektiv erfarenhet hör hemma i uppfattningen. Han strävade efter att ersätta varandets enhet med perceptionens enhet (*waḥdat ash-shuhúd*).

Den Naqshbandiska tänkaren Sháh Waliyu'lláh från Delhi ägnade sig på 1700-talet också åt reformer. Även om han inte förespråkade läran om existentiell monism,^[9] förespråkade han ett närmare studium av de muntliga traditioner som tillskrivs profeten. Han förespråkade större frihet för muslimska jurister att praktisera individuell tolkning (*ijtihád*) för att komma fram till islamiska juridiska bedömningar och angrep blind imitation (*taklíd*).^[10]

Alla Naqshbandís idéer i Indien skulle inte behaga 1900-talets muslimska reformatorer av Salafí skolan. Sirhindí hävdade på ett storslaget sätt att han skulle förnya islam för det andra muslimska årtusendet. Han meddelade vidare att han var *Qayyúm*,

⁸ See Shaykh-Aḥmad Sirhindí, *Intikháb-i maktúbát*, ed. and intro. Fazlur Raḥmán (Karachi: Iqbal Academy, 1968) and Badru'd-Dín Sirhindí, *Ḥaḍarat al-quḍs* (Lahore: Panjab Awqaf Department, 1971). For analysis see Saiyid Athar 'Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in North India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Agra: University Press, 1965) ff. 202- 313 and K. A. Nizami, *Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics*, Islamic Culture, 39 (1965) ff. 41- 52 .

⁹ **Monism:** Inom filosofin doktrinen att allt som existerar ytterst är av ett och samma slag. **Neutral monism:** Filosofisk uppfattning enligt vilken verkligheten är en konstruktion, baserad på sinnesupplevelsernas innehåll, vilka antas vara neutrala i den bemärkelsen att de varken är mentala eller materiella.

¹⁰ See Sháh Waliyu'lláh *ad-Dihlawi*, *Hujjatu'lláh al-balighah*, (Lahore: Al-Maktabah as-Salafiyyah, 1979, 2 vols.). 1:154-161 and Muḥammad Daud Rahbar, *Shah Walí ulláh and Ijtihad*, Muslim World, 48 (1955) 346-358.

den perfekta människan genom vilken Guds nåd förmedlades till de troende. Han tonade också ner betydelsen av vissa tidigare sufiska helgon. Detta gjorde att han inte gillades av sufier i en mindre ikonoklastisk inriktning.

Naqshbandís reformistiska eller återupplivande idéer i Indien hade stor inverkan på resten av den muslimska världen.^[11] Albert Hourani har särskilt insiktsfullt visat vilket inflytande den indiska mojaddidiyyah hade på Shaykh Khálid Sháh-rizúrí i irakiska Kurdistan.^[12] Shaykh Khálid reste till Syrien som ung man, men återvände snart till Kurdistan i början av 1800-talet. En indisk sufi som bodde där, Mírzá Rahimu'llah "Darvish Muḥammad", rådde honom att söka kunskap i Indien. Shaykh Khálid följde rådet och medan han var i Indien anslöt han sig till flera sufi-ordnar, däribland Naqshbandiyyah Mujaddidiyya. I Delhi studerade han för Sháh Waliú'lláhs son, 'Abdu'l-'Azíz Dihawí. Han reste genom Iran på väg tillbaka till Kurdistan och deltog i häftiga debatter med shiiter som ibland eller oftast slutade i våld.

År 1811-1812 undervisade Shaykh Khálid i Sulaymaniyyah. Han blev indragen i dispyter med andra lokala sufi-ledare, av vilka några var Qadiri-Shaykher från den mäktiga Barzinji-familjen. Förutom rivaliteten mellan Qadiri- och Naqshbandi-ordnarna anger Hourani två orsaker till den fientlighet som vissa visade Shaykh Khálid. Den ena kan ha varit hans kompromisslösa insisterande på en strikt tillämpning av den religiösa lagen i motsats till populära sedvänjor bland kurderna. Den andra var den stora anhängarskara han fick och de extravaganta påståenden han gjorde om att han var besatt mystiska krafter.^[13] År 1820 nådde striden sin kulmen när Shaykh Khálid flydde till Damaskus efter att ha förlorat en maktkamp med en Qadiri-ledare. Han bodde i Damaskus de sju sista åren av sitt liv och dog där i pesten 1827.

Shaykh Khálids inflytande levde vidare i Damaskus, Sulaymaniyyah och Bagdad. Naqshbandi-sufierna i Kurdistan hänvisade allt oftare till sig själva helt enkelt som Khálidiyyah och kallade Shaykh Khálid, Mawláná (*vår herre*). Medlemmar av flera viktiga familjer i Kurdistan blev Khálidí Naqshbandís. Sufi-Shaykherna i Kurdistan verkar ha fått ökad makt i takt med att de lokala civila institutionerna blev alltmer upplösta. År 1842 underkastade sig Maḥmúd Pasha, den lokala dynastiska ledaren för familjen Bában,^[14] Qajar-Irans invasionsstyrkor. År 1847 gav Iran upp sina anspråk på Sulaymaniyyah och distriktet runt omkring till förmån för de ottomanska turkarna. År 1850 avsatte turkarna den siste av de bábankska härskarna, 'Abdu'llah Pasha och föredrog att styra Kurdistan mer

¹¹ E.g., John Voll, *Muḥammad Ḥayya al-Sindi and Muḥammad ibn 'Abdu'l-Wahháb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth Century Medina*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 38 (1975), ff. 32- 39.

¹² Albert Hourani, *Shaykh Khalid and the Naqshbandi Order, Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented to R. Walzer* (Colombia: University of South Carolina Press, 1972) ff. 89-103. See also, 'Abdu'r-Razzáq al-Bítár, *Ḥilyat al-bashar fí tátikh al-qarn ath-thálith áshar* (Damascus: Majma al-Lughah al-'Arabiyyah bi Dimashq, 1961) I: 570-587 and 'Abdu'l-Majíd al-Khání, al-Ḥadā'iq al-wardiyyah fí haqá'iq ujalá' an-Naqshbandiyyah (Cairo: Dār at- Ṭibá'ah al-'Ámirah, 1308/ 1890, ff. 223 ff.

¹³ Hourani. *Shaykh Khálid*. s. 96; al-Bítár. *Ḥilyat al-bashar*, 1; 580.

¹⁴ **Baban**: Det var ett kurdiskt furstendöme som existerade från 1500-talet till 1850, med centrum runt Sulaymaniyah. Innan den sista Baban-ledaren avsattes 1850 hade deras styre begränsats till huvudstaden Sulaymaniyah och några få omkringliggande byar.

direkt.^[15] Mitt i denna politiska instabilitet kan sufiorden mycket väl ha utgjort ett primärt medel för social integration .^[16]

Samma paradoxala blandning av reformism och messianska anspråk som kännetecknade nyortodoxa sufi-rörelser som Naqshbandí var också kännetecknande för Shaykhism och tidig bábism. Bábíerna tenderade till exempel att angripa blinda traditioner (*taqlíd*), liksom även Sháh Waliyu'llah.^[17] Denis MacEoin har visat att Bábism under sina tidiga år fungerade som en uppmaning att återgå till en striktare tillämpning av den islamiska lagen (*sharí'ah*) bland Irans Tolv Shiia.^[18] Detta var naturligtvis före 1848-1850 då Báb offentligt hävdade att han var Mahdi och uppenbarade en ny *sharí'ah*.^[19] Shaykh-Bábí-traditionen kritiserade många aspekter av den populära sufismen och förkastade i likhet med Sirhindí doktrinen om existentiell^[20] monism^[21] (*waḥdat al-wujúd*). Även om Naqshbandís tenderade att visa fientlighet gentemot shiiterna hade de ofta en positiv inställning till de tolv imamerna, så att Bahá'u'lláhs ofta mycket shiitiska formulering i detta avseende inte nödvändigtvis skulle ha förolämpat dem.^[22]

Khálidí-sufierna kände Bahá'u'lláh, deras gäst, endast som Darvish Muḥammad-i Irání och trodde att han var en enstöring. Kanske trodde de att hans närvaro bland dem skulle ge en viss *Barakah* (välsignelse). Så småningom började dock Bahá'u'lláhs aristokratiska hållning och kultur förråda honom som något mer än en eremit bland bergen. När sufierna en dag fick syn på hans fantastiska kalligrafi blev de övertygade om att deras gäst var en förfinad och lärd man. De bad honom kommentera de texter som de studerade under sina grupp-sessioner.

Bahá'í-källor uppger att Khálidís då studerade Ibn 'Arabi's *al-Futúhát al-Makkiyyah* (*Meccan victories*) och att Bahá'u'lláh inte bara kommenterade vissa sidor utan även korrigerade vissa av den store andalusiske mystikerns åsikter. Det kan mycket väl vara så att han invände mot Ibn 'Arabis idéer om existentiell monism.^[23] Naqshbandí-sufierna kan ha accepterat sådana reservationer på denna punkt, eftersom denna order ofta ansåg att enheten ligger i erfarenhet eller uppfattning, inte i varandet. I en avhandling skriven tre eller fyra år senare för Shaykh Muḥy'd-Dín, en juridisk ämbetsman (*qáḍí*) i Khaniqayn i nordöstra Irak, uppgav Bahá'u'lláh att i den sjunde dalen, där sökaren uppnår utplåning av sitt ego (*faná*), överskrider han stadierna av både *waḥdat al-wujúd* och *waḥdat ash-*

¹⁵ V. Minorsky. "Sulaimanfya." *Encyclopaedia of Islam*. 1st ed. (London; Lu'ac and Co. 1934) 3:537.

¹⁶ Hourani, *Shaykh Khalid* s. 99. See Balyuzi, *Bahá'u'lláh*. s. 124n for Bahá'u'lláh's relations with 'Abdu'lláh Pasha Bábán in Baghdad. Balyuzi's identification of a Sayyid Dá'udí with the *Khalidi* Naqshbandi Dá'udí al-Baghdádí is tenuous. For al-Baghdádí, see 'Umar Riḍá Kaḥḥalah. *Mu'jam al-mu'allifin* (Damascus; Taraqqi Press. 1957). 4:136-137.

¹⁷ See e.g. Bahá'u'lláh, *Haft vādí, Áthár-i qalam-i a'lá*, Ill. s. 96; Eng. trans. by 'Alí Kuli Khan and Marzieh Gail. *The Seven Valleys and the Four Valleys* (Wilmette. 111.; Bahá'í Publishing Trust. 1971) s. 5.

¹⁸ See Denis MacEoin, *From Shaykhism to Bábism*, chapters 5 and 6.

¹⁹ For the major motifs in the Bábí-Bahá'í movement, see Peter Smith. "Motif Research: Peter Berger and the Bahá'í Faith," *Religion*, 8 (1979) ff. 210-34 .

²⁰ **Existentiell**: Frågor som rör liv och död.

²¹ **Monism**: Se not 50.

²² Hamid Algar, "Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia ." *Die Welt des Islams*. N .S. vol. XIII (1971) s. 194 .

²³ Jfr not 19 och 50.

shuhúd, av både existentiell och erfarenhetsmässig monism.^[24] Detta är ett bevis för att Bahá'u'lláh kände till Simnání-Sirhindí-doktrinen och ansåg att även den i slutändan var otillräcklig för att beskriva förhållandet mellan Gud och den förverkligade hängivne. I vilket fall som helst var Bahá'u'lláhs kritik av Shaykhí-Bábí traditionens existentiella monismen bara en nivå på vilken Naqshbandí- och Bábí-reformismen kan ha mötts och funnit varandra sympatiska.

Shaykh Ismá'íl, som då var ledare för Khálidiyyah-orden i Sulaymaniyyah, var tillräckligt imponerad av Bahá'u'lláhs kommentarer om Ibn 'Arabís bok för att be honom komponera ett ode (*qasfdaḥ*) med samma versmått och rim som Ibnu'l-Fárids *Poem of the Way* (*Nazmu's-sulúk*).^[25] Bahá'u'lláh uppfyllde denna begäran och producerade en lång dikt på cirka 2000 verser. Av dessa valde han ut 127 som blev kända som *al-Qasfdaḥ al-Warqá'iyyah*. Bahá'u'lláh kan ha valt bort så många av verserna eftersom de alltför öppet och kraftfullt uttryckte de messianska känslor han hade haft sedan han fängslades i Sháhens fängelsehåla. I vilket fall som helst, även om Bahá'u'lláhs dikt har många likheter med Ibnu'l-Fárids mystiska verk, i den dominerar tydligt betoningen av tusenårsrike riket i bábí-läran. Fusionen av sufimystik med bábíernas teologiska och eskatologiska^[26] läror utgör ett av de mest fascinerande dragen i detta verk.

Tyvärr finns det ingen akademisk utgåva av Bahá'u'lláhs *Qasfdaḥ*. Den har tryckts två gånger i Teheran, dock (som varianterna visar) från två olika manuskript. Ingen information om handskrifterna har lämnats av redaktörerna. Denna skribent har dessutom i sin ägo en fotokopia av ytterligare ett manuskript av dikten från Bahá'u'lláhs amanuens Zaynu'l-Muqarrabin. Den har dock ingen datering och är troligen ett ganska sent verk.^[27] Den verkar dock vara bättre än någon av de tryckta versionerna. Varianterna mellan dessa versioner av dikten är inte så många eller viktiga att de hindrar oss från att med viss säkerhet förstå huvuddragen i verket.^[28]

²⁴ Bahá'u'lláh, *Haft vādí, Áthár-i qalam-i a'lá*; Seven Valleys, s. 39.

²⁵ Umar ibn 'Alí Ibnu'l-Farid (1181-1235 A.D.) was an Egyptian mystic who spent some twenty years in the Hijáz. For his classic "*Nazm as-Suluk*." see A. J. Arberry. ed., *The Mystical Poems of Ibn al-Fari* (London ; E. Walker, 1952); and A. J. Arberry. trans ., *The Poem of the Way* (London ; E. Walker. 1952); for Ibnu'l-Farid's thought. see R. A. Nicholson. *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge at the University Press. 1921); Muḥammad Mustafá Ḥilmí, Ibnu'l-Farids *wa'l-ḥubb al-iláhi* (Cairo; Dar al-Ma'-Arif. 1971); and Issa J. Boullata. *Verbal Arabesque and Mystical Union; A Study of Ibn al-Fariq's 'Al-Tá'iyya al-Kubrā ... Arab Studies Quarterly*, 3 (Spring 1981) 152- 69.

²⁶ Jfr not 43.

²⁷ For this episode. see Balyuzi. *Bahá'u'lláh*. s. 118. *al-Qasfdaḥ al-Warqá'iyyah* was first published in vol. IV of Ishráq Khávárí's *Má'idah-yi ásmání*. A more complete version is in Bahá'u'lláh, *Áthár-i qalam-i a'lá*. III. 196-215. The Zaynu'l-Muqarrabin ms. was kindly provided to the auth or by the Research Department at the Bahá'í World Center, Haifa.

²⁸ The meter of this *qasfdaḥ* is an irregular catalectic *tawíl*. For Bahá'u'lláh and the instance, the first line in all versions begins with the hemistich "*Ajdhabatnī bawáriq anwári ṭal'atin*." which does not scan. That most of the lines are regular seems to indicate that the author was taking great liberties, rather than that he was entirely without a feel for 'Arabic meter. Some irregularities may derive from textual corruption, an issue which only a scientific edition of the poem could settle. The rhyme scheme, as in Ibnu'l-Farids work, is one wherein the final syllable of each line is *tá*, with *kasrah*, preceded by *fatllaḥ*. However, Bahá'u'lláh sometimes maintains this rhyme by making properly masculine adjectives or verbs feminine. He also creates some fanns of verbs which have no lexicographical reality. In some cases, Persian grammatical features are transferred into the 'Arabic. For instance, where a definite noun followed by a definite adjective would be used by an Arab. Bahá'u'lláh tends to make the noun indefinite. This has the effect of putting the noun and its modifier in a construct state (*idáfah*), and in fact the Persian *idáfah* performs both adjectival and construct functions. When 'Arabic phrases are used by Persians in their own language, this is a common transformation .

Diktens versmått är en oregelbunden katalektisk^[29] *tawíl*. I vissa fall har persiska grammatiska drag överförts till arabiskan. Men en annan källa till oregelbundenheterna kan ligga i Bábí och sufiernas förakt för den klassiska arabiska grammatikens komplicerade labyrint, som de avfärdade som ett torrt hinder för det spontana uttrycket av den mystiska innebörden. I sina *De fyra dalar (Chahár vādí)*, som skrevs bara några år senare till 'Abdu'r-Rahmán al-Kirkúkí, ledaren för Qádiriyyah-orden i Sulaymaniyyah, berättade Bahá'u'lláh historien om en mystiker som begav sig ut på en resa med en grammatiker. När de kom till det storslagna havet kastade sig mystikern genast ner i vattnet medan grammatikern blev förvirrad och tvekade. När mystikern uppmanade honom att fortsätta erkände grammatikern att han inte kunde förmå sig själv att gå vidare. "*Då ropade den vetande: 'Glöm vad du läste i Síbavayhs och Qawlavayhs, Ibn Hájibs och Ibn Máliks böcker och gå över vattnet!'*"^[30] Denna typ av tro, i kombination med Bábs misstro av de höga 'ulama och deras intellektuella redskap, tycks ha lett Bahá'u'lláh till att gå långt utanför den normala gränsen för poetisk frihet.^[31]

Al-Qasídah al-Warqá'íyyah är bara det tredje eller fjärde av de tidigaste bevarade verken av Bahá'u'lláh av någon längd eller doktrinär betydelse och det kommer att visa sig relevant att diskutera de två första verken som han skrev som en bakgrund till denna dikt. Den första var även en dikt, *Rashh-i 'Amá*, som han komponerade i fängelsehålan Siyáh-Chál i Teheran där han satt fängslad hösten 1852.^[32] Där genomgick han en rad mycket kraftfulla mystiska upplevelser.

Långt senare skrev han:

Under de dagar som jag befann mig i Tíhráns fängelse, trots tyngden av de tunga kedjorna och den stinkande luften som endast gav mig lite sömn, kände jag ändå i de sällsynta stunderna av slummer som om något flödade från mitt huvud över mitt bröst, som en mäktig flod som störtar ner på jorden från toppen av ett högt berg. Som en följd sattes varenda lem i min kropp sätts i brand. I sådana ögonblick reciterade Min tunga det som ingen människa kunde stå ut med att höra.^[33]

I dikten *Rashh-i 'Amá* beskriver Bahá'u'lláh hur hans hänryckning (*jadhbah*) har fått Guds okända väsen ('*amá*) att ösa ner sin fukt. Detta är ett komplicerat ordspel där man använder sig av sufisk teknisk terminologi. Termen '*amá*' betyder på arabiska bokstavligen moln och dess teologiska betydelse härrör från en muntlig berättelse som tillskrivs profeten Muḥammad. Abú Razín al-'Uqaylí sägs ha frågat profeten: "*Var befann sig vår Herre innan han skapade himlen och jorden?*" Muḥammad svarade: "*I ett moln, ovanför*

²⁹ **Katalektisk:** En katalektisk rad är en metriskt ofullständig versrad som saknar en stavelse i slutet eller slutar med en ofullständig versfot.

³⁰ Bahá'u'lláh, *Cháhar vādí, Áthár*, III, s. 143-44; trans. Khan och Gail, *The Seven Valleys and the Four Valleys*, s. 48. Jag har dragit nytta av John Walbridges studie av *The Four Valleys*.

³¹ För Bábs kritik av filosofi, logik och rättsvetenskapliga principer, se Seyyed 'Alí Muḥammad dit le Bábs, *Le Beyan Persan*, tran s. A. L. M. Nicolas (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1911, 2 vol.) I. s. 131 (IV :IO). Dessa förbud upphävdes senare av Bahá'u'lláh.

³² For the "*Rashh-i 'amá*," see Ishráq Khávarí's *Má'idahy-i ásmání*, IV, ff. 184- 86.

³³ Bahá'u'lláh, *Lawh-i mubarák khitáb*, bih Shaykh-Muḥammad Taqíy-i Mujtahid-i Isfáhání ma'rúf bih Najafí (Tehran : Bahá'í Publishing Trust, 131 B.E. 1974-75) s. 17; trans. by Shoghi Effendi Rabbani as, *Epistle to the Son of the Wolf* (Wilmette, II I.: Bahá'í Publishing Trust, 1962) s. 22.

vilket det fanns luft och under vilket det fanns luft."^[34] Vid tiden för 'Abdu'l-Karím al-Jílí (1365-1428 e.Kr.) hade termen viktiga filosofiska och mystiska associationer till Ibn 'Arabís skola. I sin *al-Insán al-Kámil* (*Den perfekta människan*) beskriver al-Jílí 'amá som den gudomliga essensen högsta nivå som ligger bortom både den absoluta verkligheten (*al-ḥaqq*) och skapelsen (*al-khalq*).^[35] al-Jílís syster var en monistisk syster där Guds varande var den enda existensen. Detta väsen eller denna essens hade skapat formen och de absolut verkliga formerna som motsvarar universum och Gud såsom de uppfattas i dualistiska system. Det högsta av de verkliga formernas (*al-ḥaqqí*) unikheter (*aḥadiyyah*), där alla gudomliga namn och attribut försvann och var omanifesterade. Icke desto mindre förblir enhetsstadiet ett näst sista stadium där Gud fortfarande manifesterar sig själv (*tajallí*, *zuhúr*) som upphøjelse (*ta'allí*). Molnet, eller 'amá, är dock absolut essens – varken verklighet eller skapelse, varken upphøjelse eller förnedring – där Gud är helt och hållet dold.

Även om Bahá'u'lláh förkastade den existentiella monismen hos sufier som al-Jílí, använde han termen 'ama för att beteckna det yttersta okända djupet av Guds väsen. Eftersom ordet också betyder moln, syftade han på det stänk (*rashḥ*) av molnet av den gudomliga essensen som hans eget tillstånd av mystisk hänryckning utlöste medan han försmäktade i *Sháhens* svarta hål (rad 1). Samma hänryckning drog till sig den gudomliga älskades gåvor och förde honom in i Guds närvaro (rad 4). Detta tjänar som en signal för den trumpetstöt som indikerar uppståndelsedagen (rad 6) eller Guds dag (rad 9), som kommer med den utlovade eller "*nya skönheten*" i *Ṭá* (en bábí benämning på Teheran).

Det verkar uppenbart att Bahá'u'lláh i denna dikt, när han var fjättrad i kedjor i det svarta hålet, anspelade på sin föraning om att han hade en särskild roll att spela för att återuppliva bábí-rörelsen. Denna föraning var dock mer av karaktären av en vag antydan än ett rakt påstående. Att Bahá'u'lláh 1852 hade en föraning om sin framtida ledarroll bekräftas i hans senare skrifter. Han skrev att det var hösten 1852 som han bestämde sig för att reformera bábí-religionen och ingjuta en ny vitalitet i det demoraliserade gemenskapen.^[36]

I denna dikt nämner Bahá'u'lláh också för första gången sin houri (*hurí*), en av de kvinnliga änglagestalter som enligt Koranen bebor paradiset.^[37] Han såg denna gestalt i visioner och identifierade henne senare som den som förmedlade den gudomliga uppenbarelsen till honom.^[38] Tydligt riktade han även *al-Qaṣidah al-Warqá'iyah* till henne. Muslimska mystiker tilltalade ofta det gudomliga som en kvinnlig älskad, enligt konventionerna för kärlekspoesi, men detta verkar vara ett sällsynt fall där själva uppenbarelseprincipen avbildas som feminin. För Muḥammad hade uppenbarelsens ängel varit den manliga figuren *Gabriel*. Bahá'u'lláhs *Houri* påminner här om Dantes *Beatrice*.

³⁴ See the entry for 'amá in Abu'l-Faḍl ibn Mánzur, *Lisán al-Arab*, XV (Beirut: Dar Beirut, 1956) s. 99. For this *ḥadīth*. – see A. J. Wensinck, et. al., *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden: E. J. Brill, vol. IV, 1962), entry for 'ama, where it is noted that the tradition is reported by Aḥmad ibn Ḥanbal. Martin Lings seem s to be in error when he says this word means "blindness" or "secrecy": see his *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (London : George Allen and Unwin, Ltd ., 1961) s. 153, note 1.

³⁵ 'Abdu'l-Karim al-Jílí, *al-Insán al-Kámil* (Cairo: n.p., n .d ., 2 vols .) 1:35. See also H. Ritter, 'Abdu'l-Karim Kuṭbu'd-Dín. Ibrahim al-Djílí, *The Encyclopedia of Islam*. rev. ed. (London : Luzac and Co., 1971).

³⁶ Bahá'u'lláh, *Abdu'l-i mubarák khitáb bih Shaykh-Muḥammad Taqí*, s. 16; *Epistle to the Son of the Wolf*, s. 21.

³⁷ Qur'an 44:54 ; 52:20.

³⁸ See Bahá'u'lláh's "*Lawḥ al-húriyyah*" in *Áthár-i qalam-i a'lá*, volume IV (Tehran : Bahá'í Publishing Trust, 125 B.E./1968-69) ff. 379-91.

I sitt andra stora verk, *Lawh Kull at-Ta'am* (*The tablet of all food*), utforskade Bahá'u'lláh en rad metafysiska områden. Detta verk är en kommentar till en vers i Koranen [3:93] "*All mat var laglig för Israels barn utom det som Israel själv förbjöd innan Toran uppenbarades*". Mírzà Kamálu'd-Dín Naráqí, en bábier som hade träffat Báb i Káshán, begärde denna kommentar av Bahá'u'lláh någon gång 1853, när han befann sig i Bagdad. Naráqí hade tidigare försökt få en kommentar av versen av Mírzà Yahyá, Şubḥ-i-Azal, men blev så besviken på svaret att han vände sig till Bahá'u'lláh för att få ett mer tillfredsställande svar.

Denna episod kan ha varit en del av ett mönster där de vanliga medlemmarna i allt högre grad visade missnöje med Mírzà Yahyás ledarskap. Bahá'u'lláhs mystiska intensitet och karismatiska personlighet gjorde honom till det självklara alternativet, till stort förtret för hans yngre halvbror, vars egen extrema hemlighetsfullhet, försiktighet och konspiratoriska metoder var orsaken till att ett antal av hans anhängare var missnöjda. Efter Bahá'u'lláhs föraning om sin messianska kallelse när han satt i fängelse kan han ha frestats att hävda sina egna anspråk på ledarskap. Han verkar dock ha varit rädd för att provocera fram en större schism. I all händelse sköt han upp ett offentligt tillkännagivande av sina anspråk på att vara Bábs andliga "*återkomst*" till 1864 i Edirne, även om han gjorde sina anspråk kända för en liten grupp nära lärjungar i april 1863 i Bagdad.^[39]

I *Tablet of All Food* gör Bahá'u'lláh en symbolisk tolkning som förklarar den mystiska betydelsen av ordet *föda* i den ovan nämnda versen i Koranen.^[40] Han säger att det först och främst hänvisar till **Háhúts** tron. Denna term anger en ställning (*maqám*) av gudomlig enhet som är otillgänglig för mänsklig förståelse. Han säger att de esoteriska^[41] och exoteriska^[42] aspekterna av detta rike är identiska. **Háhút** bildas enligt samma syriska mönster av mer välkända ord som **Násút** (mänsklighet) och det härstammar troligen från bokstaven *Há*, som står för *huwíyyah*, eller Guds egen identitet. I nästa rike, **Láhút** (gudomlighet), gäller frasen "*Han är han, det finns ingen annan än han*". Detta hänvisar till Guds enhet och unikhet och endast de mest renodlade och heliga tillbedjare kan förstå detta rike. I den näst lägsta riket, **Jabarút** (det gudomliga herraväldets rike), gäller frasen "*Du är han och han är du*". På detta plan kan profeterna använda ett teofatiskt^[43] språk och identifiera sig med Gud på nivån av hans attribut. Sedan följer riket **Malakút** (den

Algar (Mírzá Malkum *Khán*, s. 58-59) förlitade sig på en resedagbok för sin felaktiga kronologi av Bahá'u'lláhs avresa från Bagdad. Alla Bábí-källor är överens om att Bahá'u'lláh beordrades bannlyst från Bagdad av den ottomanska regeringen våren 1279/1863, och att han lämnade staden i Dhú'l-Qa'dah 1279/maj 1863. Se t.ex. "*Historical Epitome*" av Mírzá Javad Qazviní i E. G. Browne, camp., *Materials for the Study of the Bábí Religion* (Cambridge: University Press, 1918) s. 15. Qazviní befann sig i Bagdad vid tiden för förvisningen. Det starkaste beviset för Bahá'u'lláhs avresedatum är de utländska konsulära rapporterna, som bekräftar Bábí-datumen. Se Moojan Momen, red., *The Bábí and Bahá'í Religions: Some Contemporary Western Accounts, 1844-1944* (Oxford: George Ronald, 1981) s. 183. Dessutom lider Algars påstående att myndigheterna kan ha utvisat Bahá'u'lláh och Mírzá Malkum *Khán* samtidigt eftersom det fanns någon koppling mellan de två av svag logik och total brist på bevis. Simultanitet bevisar inte ett orsakssamband. Algar tycks här ha försökt att stödja en gammal skitsnack i muslimska skrifter om bahá'í-tron – att den hade kopplingar till frimureriet. Detta är helt felaktigt. Faktum är att Bahá'u'lláh förvisades från Bagdad till Istanbul 1863 eftersom den iranska regeringen, på uppmaning av shi'í-ulas, utövade påtryckningar på den osmanska regeringen för att få Bahá'u'lláh att lämna Iran ytterligare. I Bagdad hade Bahá'u'lláh fortfarande tillgång till iranska pilgrimer och till shi'í-helgedomsstäderna. Shi'í-präster som 'Abdu'l-Ḥusayn Tihrání var oroliga över hans växande inflytande. När det gäller Bahá'u'lláhs öppna tillkännagivelse av sitt uppdrag i Edirne, se hans "*Surat ad-Damm*", *Áthár-i qalam-i a'lá*, IV, s. 1-15.

⁴⁰ *Lawh kull at-ta'-am* in *Ishráq Khávarí's Má'idahy-i ásmání*, IV, ff. 269-70.

⁴¹ **Esoterisk:** Förehållet en mindre krets invigda. Förborgad.

⁴² **Exoterisk:** Även tillgänglig för personer även utanför en viss krets av invigda. Tillgänglig.

⁴³ **Teopatiskt:** känslor som uppstår när man betraktar eller mediterar över Gud.

gudomliga maktens rike), som bebos av de av Guds tjänare som har frigjort sig från den materiella världens rikedomar. På den lägsta nivån finns riket **Násút** (mänskligheten). Bahá'u'lláh beskriver universum som en hierarki av riken. Det lägsta är det rena mänsklighetens rike, men människor kan uppnå eller förstå högre riken genom att förvärva vissa attribut. Gud reserverar de högre rikerna för helgon och profeter, medan den högsta, **Háhút**, förblir ogenomtränglig för alla utom Gud. Denna typ av schema kännetecknade ofta sufiska verk.^[44]

Bahá'u'lláhs ställningar skiljer sig således från al-Jilís graderingar i det gudomliga väsendet, eftersom Bahá'u'lláh förkastade den existentiella monismen. Han betraktade rikerna under **Háhút** som nivåer av Guds skapelse, men inte som manifestationer av själva den gudomliga innersta kärnan. Faktum är att Shaykhí-bábí traditionen motsatte sig sufiska teorier om varandets enhet redan från rörelsens grundare. Shaykh Ahmad al-Ahsá'í utarbetade ett kraftfullt angrepp på den idé som utvecklats av Jilí-skolan med titeln 'Ayn al-Yaqín (Visshetens öga).^[45] Bahá'u'lláh själv skrev ofta att inte ens de mest hängivna mystikerna och profeterna var oförmögna att skåda Gud eller förstå hans väsen.^[46]

När vi vänder oss till Bahá'u'lláhs *al-Qasídah al-Warqá'iyah* finner vi att hans teologiska och metafysiska idéer, hans millennialism och hans vision av den himmelska jungfrun, *hourí*, har alla djupt påverkat diktens innehåll och till och med dess struktur. Liksom Ibnu'l-Fariḍs Nazmu's-Súlúk består Bahá'u'lláhs ode av både en dialog och en monolog. Men i den förstnämnda tonar Ibnu'l-Fariḍ ned dialogens element, särskilt när mystikern hävdar att han har uppnått förening med sin Älskade. I Bahá'u'lláhs verk fortsätter hela tiden dialogen och detta återspeglar delvis en teologisk ståndpunkt. Eftersom Bahá'u'lláhs teologi uteslöt den typ av essentiell förening mellan mystikern och Gud, som sufier som Ibnu'l-Fariḍ och Ibn 'Arabi trodde på, behåller hans dikt en mer dialogisk struktur.

Ibnu'l-Fariḍs dikt om vägen består av tre delar. I den första, levererar poeten ett hyllningstal till sin gudomliga Älskade, med mycket braverande om hur han har lidit för henne och klagat över sina förtalare som inför henne har förtalat honom. I den andra, svarar hon kortfattat att han har förväxlat sin egenkärlek med passion för henne och att han måste offra sitt liv för att följa hennes väg. I det mycket långa tredje avsnittet, som utgör huvuddelen av dikten, förklarar han att han är villig att dö för henne och att han till och med är ovärdig att uppnå förening med henne till ett så futtigt pris. Han framställer sig själv som så fullständigt ett med sin älskade att när hon talar är det han som talar. Han säger att han ber, bara för att upptäcka att det är till sig själv han har bett. Medan Ibnu'l-Fariḍ klargör att han inte ständigt åtnjuter ett tillstånd av salig förening, når Bahá'u'lláhs dikt aldrig riktigt denna topp överhuvudtaget. Gud förblir fullständigt översinnlig; det mesta man kan åstadkomma är att nå fram till Guds närvaro (*liqá'u'llah*), vilket är närvaron av hans attribut snarare än hans helt okända väsen.

Bábí oden består av fem delar. Den börjar med Bahá'u'lláhs lovord till den gudomliga älskade (rad 1-16), som han beskriver som en himmelskt kvinnlig varelse vars skönhet överskrider skönheten själv. Därefter följer en hänvändelse till henne (raderna 17- 36), där han talar om sin kärlek, klagat bittert över sin separation från henne och vädjar om förening. I sitt första svar (raderna 37-61) tillrättavisar hon honom för hans övermod,

⁴⁴ For the terms *jabarút* and *malakút*, see 'Alí al-Jurjání, at Ta'rífát (Cairo, al-Khayriyyah Press, 1306/1888) s. 119.

⁴⁵ Ahmad al-Ahsá'í, 'Ayn al-yaqín, UCLA Special Collections, Shaykhí Collection, 1053/C, Box 1, ms. 3. The Báb condemned the doctrine of *waḥdat al-wujúd* as polytheism (*shirk*) in his *Ṣaḥífah-yi 'adliyyah*, see MacEoin, "The Concept of jihad," note 103.

⁴⁶ See the "*Lawḥ-i Salman*" in Bahá'u'lláh, *Majmú'ah-yi maṭbu'ah-yi alváḥ-i mubárah* (Cairo: Sa'adah Press, 1920) ff. 128- 60.

betonar sin upphöjdhed, anklagar honom för att han förväxlar begränsade attribut med hennes obegränsade väsen och uppmanar honom att söka martyrskap på hennes väg. I sin andra hänvändelse till henne (raderna 62-97) försvarar Bahá'u'lláh sig mot hennes anklagelser. Han förklarar att han längtar efter att få genomlida alla de prövningar hon räknade upp och klagar utförligt över de vedermödor han redan har genomgått för hennes skull. Han hävdar att han har nått en punkt där hans innersta jag förintats och han uppnått hennes närvaro. I sitt sista svar, som avslutar dikten (raderna 98-127), uppmanar hon honom att gå bortom den begränsade sanning han har funnit. Hon anklagar honom för att likställa sina egna fantasier med verkligheten och uppmanar honom att äntligen slita sönder de slöjor som skymmer hans syn.

Mycket av detta är ett eko av teman i Ibnu'l-Fariḍs ode, men dessa likheter får inte skymma de verkliga skillnaderna mellan dem i synsätt och även i teologin. Bortsett från det faktum att Bahá'u'lláh aldrig hävdar att han har uppnått mer än en glimt av den Älskade, något som Ibnu'l-Fariḍ hävdar i den första delen av sin dikt och går långt längre än så i den tredje, finns det en millenialistisk^{47} betoning hos den förstnämnde författaren som är helt frånvarande hos den senare. Bahá'u'lláh känner sig plågad, inte bara av att han är avlägsen från sin Älskade, utan också på grund av sin messianska^{48} hemlighet. Dessutom är hans Älskade gudom inte bara en mystisk vision, utan en eskatologisk^{49} figur som förkunnar apokalypsen.^{50}

al-Qasídah al-Warqá'iyyah börjar med att beskriva hur ett glittrande ansikte, vars prakt överglänste alla solar, förförde författaren. Från henne spreds doften av Guds översinnliga väsen ('amá) och hennes upphöjdhed upphöjde själva upphöjelsen. Hon utgör således ett mellanting mellan den oåtkomliga gudomliga innersta kärnan och mänsklighetens värld. Men mer än så, hon förebådar uppståndelsedagen, genom att låta den trumpet ljuda som Koranen förutspådde skulle signalera Guds dags ankomst (rad 4). Författaren inleder sedan en mer konventionell klagan över sin avlägsenhet till sin Älskade gudom. Alla ögon som någonsin har gråtit har varit poetens egna tårar över hennes uppnående. Hon har dock bemött hans böner med brutala tillrättavisningar och när han höjer sina armar mot henne svarar hon med ett svärd.

Poeten vänder sig nu till henne och lovar att offra sig själv helt och hållet för att nå hennes närvaro och vädjar till henne att inte publicera skandalen om hans besatta kärlek till henne utomlands (rad 17). Han prisar henne som den genom vars *teofani*^{51} (*zuhúr*) alla varelser har blivit till och genom vilken poeten själv återuppstod. Han uppmanar henne att göra slut på hans långa landsförvisning och beklagar i överdrift hur långtans brinnande lågor som förtärt hans hjärta och hur många tårar han har utgjutit (rad 26).

Inte bara misslyckas hon med att återgälda hans kärlek, utan han omges också av förtalare och deras fåfänga skadeglädje gör honom nästan till en förlorare. Han klagar över att han inte längre har något stöd och att de har förödmjukat honom till lägsta möjliga förnedring (rad 28-33). Dessa kommentarer är ett vanligt inslag i sådan poesi, men de är också självbiografiska. Den typ av personliga angrepp på hans integritet och uppriktighet som han beklagar i denna dikt var åtminstone delvis orsaken till hans dramatiska tillbakadragande från bábí-gemenskapen i Bagdad. Anklagelserna om otro (*kufṛ*) mot

⁴⁷ **Millennarism** eller **Kiliasm**: Läran om det tusenåriga riket, är en religiös, social eller politisk övertygelse om en kommande genomgripande omvandling av samhället efter vilken allt kommer att vara förändrat.

⁴⁸ **Messianism**: Tron på en kommande räddare.

⁴⁹ **Eskatologi**: Läran om de yttersta tingen och döden.

⁵⁰ **Apokalyps**: Profetisk uppenbarelse om världsförloppet och dess slut.

⁵¹ **Teofani**: Gud kommer i någon form till människan och visar sig i en gudomlig uppenbarelse.

honom, som han lägger till sina förödmjukelser, återspeglar de muslimska angreppen på bábismen och möjligen angreppen mot honom från Azals anhängare.

Houri svarar på hans klagan med kallt högmod. Hon uppmanar honom att vara tyst och påminner honom om att han inte alls är den mest framstående av hennes friare och att ingen av dem ännu har lyckats förena sig med henne. Den skribentens shiia-bakgrund är uppenbar i hans val av metafor^[52] när hon säger till honom att han bara är en annan Ḥusayn eller 'Alí och att han inte skulle ha mer tur med henne än de (rad 38). Hon skryter med att Moses svimmade som en åskvigg inför hennes blick, som också jämnade Sinai med marken (Koranen [7:143] "... Och då hans Herre visade Sig för berget krossades det till en grushög och Moses föll medvetlös till marken. ..."). Meddelandet om hennes sak (*amr*) medförde att alla själar återuppstod och att dammiga ben återupplivades (rad 47). I sitt tal betonar hon teman som gudomens absoluta översinnlighet och framträdandet av en *apokalyptisk teofani* ^[53] som leder till en andlig uppståndelse. Tanken att uppståndelsen skulle vara en andlig snarare än en fysisk händelse går återigen tillbaka till *Shaykh* Aḥmad al-Ahsá'ís läror.^[54]

Hans Älskade gudom läxar nu upp Bahá'u'lláh och anklagar honom för att ha gett sitt hjärta till en annan falsk älskare. Hon hävdar att han har velat ha hennes relationer, namn och attribut och att han på så sätt har försökt att avgränsa hennes "*jag*" (*nafs*). Men hon förkastar alla sådana attribut som en begränsning av hennes gränslösa väsen och faktiskt som en synd från hans sida (rad 54). I enlighet med idén att Gud överskrider alla attribut och att det mänskliga hjärtat och sinnet inte kan nå honom, anklagar hon poeten för att fästa sig vid dessa blotta attribut.^[55] Liksom många shiitiska teologer följde Bahá'u'lláh den mutazilitiska^[56] traditionen av nominalism^[57] som förnekade en oberoende verklighet för Guds innersta attribut. Den älskade bjuder honom att utgjuta sitt blod för hennes skull innan hon accepterar hans löfte om trohet (rad 58), vilket antyder att endast genom att dö i jaget och uppnå *faná* kan han gå bortom koncentrationen av förnimbara egenskaper. Detta svar liknar på sätt och vis det svar som den Älskade ger i Ibnu'l-Fariḍs dikt. Hon anklagar också sin friare för att ha förrått henne och uppmanar honom att fullständigt förinta sitt ego och på så sätt uppnå *faná*. Men Ibnu'l-Fariḍs "*synd*" beskrivs som en ovilja att i sig själv dö helt och hållet, medan Bahá'u'lláhs "*fel*" ligger i att han trodde att hans Älskade kunde föreställas.

Bahá'u'lláh försvarar sig nu mot sin *houris* anklagelser om otrohet. Han uttrycker sin längtan efter att offras upp för henne, att lida av varje förtryck och förnedring. Han identifierar sin situation med den som heliga gestalter och profeter har upplevt i det förflutna (raderna 72-74), inklusive den icke-muslimska profeten Jesaja, en hänvisning som tyder på att han är bekant med Bibeln. Han begränsar inte heller listan till manliga gestalter; han jämför sina sorger även med Evas och Marias. Han stöder sitt mystiska påstående att all motgång har kommit från hans egna svårigheter genom en tydligt självbiografisk referens där han talar om att ärren från handbojor fortfarande är synliga på

⁵² **Metfor:** Ett bildligt eller symboliskt uttryckssätt.

⁵³ **Apokalyptisk teofani:** En gudomlig uppenbarelse till människan om världsförloppet och dess slut.

⁵⁴ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: from Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, trans. Nancy Pearson (Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 1977) ff. ISO-88, 197-210.

⁵⁵ Bahá'u'lláh, "*Lawḥ madīnat at-tawḥīd*", in *Ishráq Khávarí*, ed. ., *Má'idahy-i ásmání*, IV, s. 321.

⁵⁶ **Mutazilitim:** En förnufts baserad trosinriktning inom islam som utvecklades på 700-800 talen.

⁵⁷ **Nominalism:** De allmänna begreppen, betecknar inte några ting, termerna är därför att betrakta blott såsom ljud eller namn (nomina).

hans hals och ben (rad 81). Dessa är ett resultat av de månader som han tillbringade i kedjor i Sháhens fängelsehåla.

Han fortsätter sedan till diktens verkliga höjdpunkt där han säger att hans ande har lämnat honom, att hans hjärta har smält och att hans inre (*sirr*) har kokat bort på grund av de svåra prövningarna. Utan dessa vitala förmågor existerade han, förvirrad över sin fortsatta överlevnad. Efter att ha nått detta tillstånd av självupppoffring steg han upp till den yttersta avskildheten och uppnådde till sist innersta kärnan av hennes närvaro i hans innersta själ. Han hävdar utmanande att han såg henne som hon verkligen var. Om det var sant, som hon anklagade honom, att han tillskrev henne attribut, så var det bara för att han såg dem framträda från henne (rad 89).

Bahá'u'lláh fastställer tidpunkten för denna mystiska upplevelse av Guds närvaro och sitt egos död till tiden för hans fängelsevistelse i Siyáh-Chál i Teheran. Hans språk påminner medvetet om profeten Muḥammads mystiska upplevelser. Han säger till exempel att han steg upp (*'arajtu*) för att möta Gud, vilket är ett eko av Muḥammads uppstigning (*mi'ráij*) från Jerusalem till de högsta himlarna. Han säger att det inte spelar någon roll att han nu är förvisad (vilket förmodligen syftar på hans landsförvisning från Iran till Irak), för han uppnådde det mest upphöjda ljuset den dag då Gud gav honom sitt profetiska uppdrag (*bi'thah*). Han hävdar att han andligen har återupprepat Muḥammads mirakulösa resa till Jerusalem och säger att hans *hijrah*, eller utvandring, skedde i Teheran (raderna 87- 92). I efterhand verkar det klart att Bahá'u'lláh här diskuterar de upplevelser som till slut fick honom att tillkännage sig själv som en Guds manifestation. Sådana paralleller till Muḥammads egna mystiska upplevelser finns i överflöd i sufiska verk. Men med tanke på att många bábí-ledare gjorde extravaganta anspråk på 1850-talet kan Bahá'u'lláhs användning av sådan terminologi faktiskt indikera hans syn på sin egen ställning.

Odens upplösning kommer i den Älskade gudomens andra svar. I det bestrider hon återigen hans protester och uppmanar honom att glömma allt som han har känt och dyrkat. Monoteism^[58] och polyteism^[59] är samma sak för henne, säger hon (rad 99), vilket tyder på att båda teologierna^[60] bygger på att människor tillskriver Gud egenskaper som enhet eller mångfald, medan Guds väsen förblir heligt ovan alla attribut. Hon medger nedlåtande att hans beskrivning av sin vision av henne var sann, men avfärdar den som en sanning för ungdomar (*fityah*) eller för hennes undersåtar (*ra'iiyyatí*). Hon hävdar att hon fortsätter att vara renad över alla beskrivningar. Hon uppmanar honom att avstå från attribut och påminner honom om att människor i hennes ögon ofta missuppfattar även de attribut de ser och misstar tyranni för rättvisa och dårskap för visdom. Hon upprepar sin anklagelse om att han dyrkar sin egen fantasi (*wahm*) och varnar honom för att han måste överge sina egna händers verk när han föredrar det. Hon anklagar honom för att han har vänt sig bort från hennes ansikte när han trodde felaktigt att han gick mot henne.

De sista raderna i oden lämnar plötsligt denna tuktande ton och betonar i stället poetens fantastiska möjligheter. Hon antyder att om han bara kunde, utan att ge någon antydning om det, kunde slita itu "närhetens" slöjor, då skulle han få tillgång till en världsomvälvande hemlighet. Hon antyder att om han insåg att han inte var så nära henne som han tror, skulle han kunna överskrida sin nuvarande förståelse och bli vittne till den helighet som fanns inom honom själv. Hon varnar honom ängsligt att hålla hemligt vad

⁵⁸ **Monoteism:** Är dyrkan av en personlig gud med förnekande av andra gudars tillvaro, till skillnad från mångguderi (polyteism) och dyrkan av en opersonlig allkraft (panteism).

⁵⁹ **Polyteism:** Se not 87

⁶⁰ **Teologi:** Läran om Gud. I sin ursprungliga och bokstavliga, betydelse, inbegriper begreppet en innebörd av teoretiska tankar och uppfattningar kring det övervärldsliga, världens beskaffenhet och människans förhållande till den övervärldsliga verkligheten.

han på så sätt kunde avslöja eftersom ett avslöjande av det skulle kunna förinta universum på ett ögonblick (raderna 118-124). Detta verkar hänvisa till Bahá'u'lláhs privata antydan om direkt inspiration från Gud.

Stycket avslutas med en rad saligprisningar som uttalas av den Älskade gudomen. Hon kallar dem som har hållit ut och nått hennes välsignade närvaro, hennes älskare som har utgjutit sitt blod på hennes väg (man kan här erinra sig de tusentals bábier som dog 1848-1852) och de uppriktiga som har skyndat sig till skuggan av hennes gudomlighet. Denna dikt kastar mycket ljus över utvecklingen av Bahá'u'lláhs religiösa idéer. Tillsammans med hans tidigare verk visar den entydigt att han mycket tidigt fick en föraning om sitt uppdrag som reformator av bábí-rörelsen. Detta är viktigt eftersom det fortfarande råder viss kontrovers om Bahá'u'lláhs förhållande till Mírzá Yaḥyá under denna period. Anhängare av den senare, kallade Azalis, anklagade senare Bahá'u'lláh för att inte ha övervägt att göra ett eget anspråk på att vara Bábs efterträdare förrän i början av 1860-talet, inför det växande antalet sådana anspråk.^[61]

Det finns också en del kontroverser om omständigheterna kring Bahá'u'lláhs återkomst till Bagdad från Sulaymaniyyah. I början av 1856 hade nyheten om Abu'l-Qásim Hamadánís död nått Bagdad. Eftersom Hamadání hade försvunnit ungefär samtidigt som sin mästare, gav hans död i närheten av Sar Galu den lilla bábí-gemenskapen en ledtråd till var Bahá'u'lláh själv befann sig. Vid den här tiden hade det också börjat komma rapporter om en mystisk asket känd som Darvish Muḥammad-i Irani som frekventerade det området. Bábíerna drog den korrekta slutsatsen att han måste vara Bahá'u'lláh.

Under hans frånvaro hade Mírzá Yaḥyá fortsatt den misslyckade militanta politiken från slutet av 1840-talet och början av 1850-talet. Han skickade Mírzá Áqá Jan, en Bábier, till Mazandaran med uppdraget att göra ännu ett attentat mot Nasiru'd-Dín Sháhs liv och han omgav sig med skurkar som försörjde sig på att råna rika pilgrimer på väg till Karbala.^[62] Bahá'u'lláhs bror, Áqá Kalim, var förtvivlad över situationen för bábí-gemenskapen i Bagdad och ansåg att det var absolut nödvändigt att Bahá'u'lláh återvände från sitt självvalda tillbakadragande. Han skickade därför sin arabiske svärfar, Shaykh-Sulṭan, för att hitta Bahá'u'lláh och föra honom tillbaka.

Vid den här tiden önskade till och med Mírzá Yaḥyá att hans halvbror skulle återvända, även om det är oklart varför. Han stod vid denna tid inför flera avhopp och rivaliserande anspråk på ledarskapet och kanske kände han att Bahá'u'lláh skulle kunna övertalas att låna ut en del av sin egen prestige till hans sviktande ledarskap genom att stödja honom. Shaykh-Sulṭan hade därför med sig brev till Bahá'u'lláh från flera av hans familjemedlemmar, däribland Yaḥyá, som vädjade till honom att återvända. Bahá'u'lláh, som fruktade att Bábí-gemenskapen var på väg att falla sönder helt och hållet, gick med på att återvända med Shaykh-Sulṭan till Bagdad. De anlände 12 Rajab 1272 / 19 mars 1856.^[63]

År 1862 anspelade Bahá'u'lláh själv på episoden i Sulaymaniyyah. Han säger att han inte långt efter sin landsförvisning till Bagdad drog sig tillbaka till vildmarken i två år, där han till största delen levde i ensamhet. Han lägger till:

Dock visste vi inte att det gudomliga ödets snaror överskred de dödligaste föreställningar och spetsen på Hans dekret överglänser de djärvaste mänskliga planerna. Ingen kan undkomma de snaror han gillrar ... Vårt tillbakadragande avsåg ingen

⁶¹ *Hasht Bihisht* in Browne, ed., *A Traveller's Narrative*. II, s. 358.

⁶² Balyuzi, *Bahá'u'lláh*, s. 121. Denna information om Mírzá Yaḥyá kommer från bahá'í-manuskripten och kan därför vara partisk. Men eftersom Mírzá Áqá Jan senare blev bahá'í, är det faktum att bahá'í-källor erkänner hans delaktighet i ett mordplan ett starkt bevis för tillförlitligheten i just denna information.

⁶³ *Ibid.*, s. 122, citing Shaykh-Sulṭan's memoirs in ms.

återvändo och vår separation hoppades inte på någon återförening. Det enda syftet med vår tillbakadragande var att undvika att bli föremål för oenighet bland de trogna ... Ändå intrigerade var och en efter sin egen önskan och följde sin egen fåfänga fantasi, fram till den timme då, kallelsen kom från källan för vår befallning (*maşdar-i amr*) som bad oss återvända dit varifrån vi kom. Vi överlämnade vår vilja till hans och underkastade oss Hans befallning.^[64]

Senare insisterade Azalis som Áqá Khán Kirrnání på att Bahá'u'lláh återvände från Sulaymaniyyah 1856 på order av Mírzá Yaḥyá och att han ansåg sig stå under den senares auktoritet vid den tidpunkten.^[65] Eftersom en noggrann läsning av *al-Qasídah al-Warqá'iyyah* visar att Bahá'u'lláh var övertygad om sitt reformistiska uppdrag redan när han befann sig i Sulaymaniyyah, är det osannolikt att han kände någon särskild skyldighet att lyda sin yngre halvbror. Det är mer troligt att han besvarade på sin helbror Áqá Kalims farhågor för gemenskapen. Bahá'u'lláh själv tycks ha ansett Shaykh-Sulṭans uppdrag som en del av "det gudomliga ödets nät" – ett tecken på att Gud ville att han skulle återvända. Eftersom E. G. Browne accepterade den senare Azali-versionen av dessa händelser måste hans utvärdering av förhållandet mellan Bahá'u'lláh och Mírzá Yaḥyá ses i ljuset av dessa nya bevis.

Efter sin återkomst till Bagdad fortsatte Bahá'u'lláh att respekteras och vördas av många sufier i Kurdistan och han brevväxlade med några av dem. En muntlig tradition nådde Balyuzi som kopplade samman Bahá'u'lláh (Darvish Muḥammad, eller Íshán) med Shaykh Khálid, även om detta är kronologiskt omöjligt.^[66] ... Ett visst minne av honom tycks således finnas kvar än idag.

Bahá'u'lláhs förmåga att anpassa bábí-idéer och motiv till sufiska konventioner är inte anmärkningsvärd med tanke på det djupa inflytande som sufiska verk hade på persisk kultur och litteratur, trots shiitisk misstänksamhet mot sufiska ordnar.^[67] Aristokratiska iranier som Bahá'u'lláh växte upp med sufiska klassiker, som Rumís Mathnaví och 'Attars *Mantīq at-Ṭayr* (*Fåglarnas konferens*).^[68] Dessutom upplevde sufismen en återupplivning i början av 1800-talet i Iran, särskilt tack vare insatser av shi'i Ni'matu'lláhís.^[69] Sufismen åtnjöt stor gunst i Muḥammad-Sháhs (1834-1848) cirklar, som Bahá'u'lláhs familj var en

⁶⁴ Bahá'u'lláh, *Kitab-i Iqan* (Cairo: Mawsú'at Publishers, 1900) ff. 210-11; trans. by Shoghi Effendi Rabbani as, *The Kitab-i-Iqan: The Book of Certitude* (Wilmette, Ill. : Bahá'í Publishing Trust, 3rd ed., 1970) s. 251.

⁶⁵ *Hasht Bihisht* in Browne, ed., *A Traveller's Narrative*, II, s. 357; cf. 'Abdu'l-Baha's account in *A Traveller's Narrative*, I, ff. 82-83.

⁶⁶ Balyuzi, s. 118.

⁶⁷ See M. Mole, "Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire," *Revue des études islamiques* (1961) ff. 61-142; Alessandro Bausani, "Religion under the Mongols." *The Cambridge History of Iran*, vol. 5: *The Saljuq and Mongol Periods* (Cambridge: University Press, 1968), pp. 545-49; Kámil Muṣṭafá Shaybí, *Aṣ-Ṣilah bayn al-taṣawwuf wa'l-tashayyu* (Cairo: Dār al-Ma'arif, 1969); S.H. Nasr, "Le shi'isme et le soufisme: leurs relations principales et historiques," in *Le Shi'isme Imamite* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970) ff. 215-33; and A. H. Zarrinkoob, "Persian Sufism in its Historical Perspective," *Iranian Studies*, 3 (1970) ff. 141-210. Zarrinkoob notes, interestingly enough, that the Dḥahabí poet Sayyid Qutb. Nayrizí (d. 1759 ca.) wrote 'Arabic poetry much influenced by Ibnu'l-Farid! The Dḥahabíyyah was Shí'í Sufi order. Zarrinkoob. ff. 166- 67.

⁶⁸ Bahá'u'lláh, in fact, later wrote a work in the tradition of *Mantīq at-ṭayr*, entitled *Haft vādí* (*The Seven Valleys*).

⁶⁹ See William Ronald Royce, *Mir Ma'súm 'Alí Sháh and the Ni'mat Allahi Revival 1776-77 to 1796-97*, Unpublished Ph.D. Diss., Princeton, 1979.

del av.^[70] Bahá'u'lláh kunde alltså använda dessa konventioner samtidigt som han gav dem en ny smak med de millennialistiska och transcendentala betoningarna i bábí-teologin.

Ännu viktigare är att Bahá'u'lláh genom att uttrycka bábí-idéer i ett sufiskt sammanhang kunde förverkliga sin växande övertygelse om att endast en ny fokusering på inre andlighet skulle kunna återuppliva bábísm. Bahá'u'lláhs tid bland *Khálidiyyaherna* sammanföll med denna utveckling av strukturen av en ny ideologi. Han ersatte bábíernas katastrofala militants, som ledare som Mirzá Yaḥyá fortfarande var engagerade i, med en betoning på inre personlig omvandling som liknade sufisk etik och mysticism. Genom sina till stor del persiska skrifter i denna riktning började han långsamt bygga upp sin egen anhängarskara bland bábíerna i Iran.

Efter sin landsförvisning till Edirne i Rumelia i slutet av 1863 och tio år efter att han dragit sig tillbaka till Sulaymaniyyah, började han skicka brev till Iran där han meddelade att han var Bábs andliga återkomst (*raǧ'ah*). År 1867 bröt han på ett avgörande sätt med Azal. Under de följande åren gav den stora majoriteten av alla bábier sin trohet till Bahá'u'lláh och blev bahá'ier. Bahá'u'lláhs landsförvisning till Edirne och sedan till Palestina 1868 tvingade honom att börja ta upp de sociala frågor och reformistiska teman som då var av stort intresse för de ekonomiskt mer utvecklade medelhavsfolken i det osmanska riket.^[71] Dessa sociala frågor – som konstitutionalism, kapprustningen och de lägre klassernas svåra situation – kompletterade, men ersatte inte helt och hållet, de mystiska teman i Bahá'u'lláhs tidigare verk som producerades i Irak. Den religion som Bahá'u'lláh grundade hade sin uppkomst i det sistnämnda landet på 1850-talet och den sufiska betoningen från den tidiga perioden gjorde ett outplånligt avtryck i hans skrifter.

⁷⁰ Se Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785- 1906: The Role of the 'ulama in the Qajar Period* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969) s. 103ff. Som ung exponerades Bahá'u'lláh för sufipredikanterna och litteraturen från Ni'matu'lláhi-orden vid Qajarhovet, även om det inte finns något som tyder på att han någonsin betraktade sig själv som en sufí. Se Balyuzi, *Bahá'u'lláh*, s. 22-25.

⁷¹ Se Nikki Keddie, "Is there a Middle East? ". *International Journal of Middle East Studies*, 3 (juli 1973) s. 267. För bahá'í-reformistiska tankar i slutet av 1860-talet och början av 1870-talet, se Bahá'u'lláh, *Súrat al-mulúk i Alváh-i náziáh khitáb bih mulúk va ru 'asay-i ard* (Teheran: Bahá'í Publishing Trust, 124 B.E. 1967 A.D.) s. 3-90; och 'Abdu-l-Bahá, *ar-Risálah al-Madaniyyah* (Kairo: Kurdistan Scientific Press, 1329/1911), övers. av Marzieh Gail som *The Secret of Divine Civilization* (Wilmette, Ill.: Bahá'í Publishing Trust, 1956).