

نمونه‌ای از اندیشه کلامی در لوحی از حضرت عبدالبهاء

فریدالدین رادمهر

آثار حضرت عبدالبهاء از غنای ادبی و محتوایی بسیاری برخوردار است. تحقیقی که اینک از نظر خوانندگان می‌گذرد، بررسی اجمالی - در حدّ یک مقاله - در مورد یکی از بی‌شمار الواح حضرت عبدالبهاء است که در خصوص یک مسئله کلامی از کلک مطهر ایشان نازل شده است. این مسئله قرن‌ها دغدغه اهل تفکر بوده است و البته اکنون نیز هست و آن، مسئله دیدار خداوند یا لقاءالله است. از آن‌جا که این قضیه در حیطه علم کلام است، نگارنده در ابتدا به تعریف علم کلام و بعد مختصری از تاریخ آن می‌پردازد و سپس به معرفی لوح حضرت عبدالبهاء روی می‌آورد و بعد از آن، به تشریح فقراتی از لوح و مآخذ بیانات حضرت عبدالبهاء خواهد نشست و آن‌گاه اشارات حضرتشان در باره آراء اهل کلام در معرض نگاه اهل نظر قرار خواهد گرفت. کوشش او - و البته امید او نیز - بر آن است تا عمق مرقومات حضرت عبدالبهاء و علم واسع حضرتش بیش از پیش بر اهل بهاء روشن شود.

تذکار این نکته ضروری است که اگر چه دل مشغولی به مسئله رؤیت در میان اهل نظر بسیار کهن است، ولی راه حلّ مرکز میثاق به آن، جدید و در تاریخ تفکر بشری کم نظیر است.

۱. علم کلام، دانشی است که با نگاهی فلسفی به بحث در باره عقاید دینی می‌نشیند و وظیفه خود می‌داند که از این معتقدات دفاع کند و تعبیرات صحیحی از آن را

عرضه دارد. پس، علم کلام در حوزه تفکر دینی جریان می‌یابد و مربوط به اعتقادات و اصول دین است. بدیهی است که هر یک از ادیان علاوه بر این که علم کلام از آن خویش را دارد، به حکم وحدت اصول ادیان، دارای فصول مشترکه‌ای با سایر ادیان است^(۱) که این امر نه از قدر و مرتبه آن می‌کاهد و نه با اقرار به آن، به دام التقاط افکار در می‌افتد، بلکه شاید بتوان گفت که با یافتن مشترکات عدیده با سایر مذاهب بر قدر و اعتبار خویش می‌افزاید. در آثار حضرت عبدالبهاء مسائلی از علم کلام غالب ادیان را می‌توان سراغ گرفت ولی تا آن جا که نگارنده واقف است، علم کلام یهودی و مسیحی و اسلامی بیش از کلام سایر ادیان در مکاتیب حضرتش منعکس گشته است. با این که به برخی از این وجوه شامل در این مقاله اشاره خواهد رفت، ولی تأکید بیشتر بر کلام اسلامی خواهد بود.

در علت تسمیه این علم به کلام در میان اهل فن، اختلاف است؛ برخی از آن روی کلامش گفته‌اند که اهل آن با کلام و صحبت قصد بیان مطالب خود را داشته و عده‌ای نیز گفته‌اند که چون صحبت از قرآن به عنوان «کلام الله» در میان بوده است، بر آن نام کلام نهاده‌اند.^(۲) برخی نیز معتقد بودند که کلام، صیغه عربی است برای نامیدن علمی یونانی و آن، علم منطق است و چون منطق از نطق و نطق، همان کلام است، نام علم منطق یونانی را کلام گذاشتند. کسانی نیز گمان بردند که دانشی که سبب اقتدار متکلم و گوینده می‌شود، کلام نام دارد و نفوسی نیز می‌گویند چون در این علم، صحبت با کلمه‌ای مانند (کلامنا الیوم فی کذا و کذا) آغاز می‌شود، کلام نامیده شده است. همه موارد، بخشی از حقیقت واقع را بیان می‌کند ولی آنچه اکنون مورد قبول بسیاری می‌باشد، آن است که این علم، به بحث در باب کلمه الله از منظر انسانی می‌پردازد که یونانیان به آن لوگوس (Logos) می‌گفتند.^(۳) لوگوس هم به معنی دلیل و استدلال و هم به معنی کلام آمده و تئولوژی نیز که از همین کلمه اشتقاق یافته است، علم استدلال و تبیان درباره خداوند و افعال او می‌باشد.^(۴)

۲. با مراجعه به کتب اهل کلام، می‌توان پی برد که موضوع این علم، شامل مباحثی است که جنبه دینی و مذهبی دارد و امهات آن عبارت است از: اثبات خداوند و افعال و اسماء و صفات او بالاخص بحث در باب رؤیت حق، اثبات لزوم نبوت به طور اعم (نبوت عامه) و به طور اخص (نبوت خاصه و در اسلام، نبوت حضرت محمد)، اثبات و تبیین مسئله امامت و ولایت، بحث در باب مسائلی چون جبر و اختیار و عدل خدا، قدیم و حادث بودن کلمه الله، و بالاخره اثبات معاد.^(۵)

همان‌گونه که معلوم است، تأکید بر جنبه‌های مذهبی و دینی این علوم، کلام را در بستر معارف دینی قرار می‌دهد که با قوه استدلال و نقلیات به آن می‌پردازد. گفتنی است که در زایش علوم اسلامی، پیش از فلسفه و عرفان و تصوف، کلام متولد گشت.

متکلمان در تمدن اسلامی از آن حیث که چگونه این مسائل را حل و فصل می‌کنند، به طوایف مختلفی تقسیم می‌شوند که چهار فرقه از آنها هنوز مطمح نظر محققان قرار دارند که عبارتند از: معتزله و اشاعره و شیعه و مرجئه. معتزله بیشتر بر قوه عقل تأکید داشتند که با عقاید واصل بن عطاء (۱۳۱ ق) در قرن دوم آغاز شد و بعدها به بزرگ‌ترین نهضت سیاسی قرون نخستین تمدن اسلامی تبدیل گشت.^(۶) معتزله به دو گروه مدرسه بصره و مکتب بغداد تقسیم می‌شدند و ابوالهذیل علاف (۲۲۶ ق) و جاحظ (۲۲۵ ق) و ابراهیم بن سیار النظم (۲۳۱ ق) و ابو جعفر اسکافی (۲۴۰ ق) و ابوالحسین خیاط (۳۰۰ ق) و ابوالقاسم عبدالله کعبی (۳۱۹ ق)، از وجوه سرشناس آنان به شمار می‌آیند.

اشاعره منسوب به ابوالحسن اشعری (۳۲۴ ق) تکیه بر نصوص الهی و ظواهر آیات دارند و سپس‌تر، اصول عقایدشان سیاست رسمی حکومت وقت، و در نتیجه، حاکم بر ذهن و قلم اندیشمندان شد و ابوبکر باقلانی (۴۰۳ ق) و جوینی از معروف‌ترین رجال اینان محسوب می‌شوند. مرجئه مخالف خوارج بودند و از این روی مرجئه نامیده

شدند که مرتکب معصیت کبیره را امیدوار (مرجئ مشتق از کلمه رجاء) به لطف الهی می دانستند.

اهل تشیع در بسیاری از مسائل به افکار فرقه معتزله نزدیک شده‌اند^(۷) ولی گاهی نیز معتقدات خاص خود را اظهار می‌دارند.^(۸) در تاریخ اندیشه اسلامی، نخست مرجئه و معتزله پدید آمدند و بعد اشاعره و بالاخره کلام شیعی از حیث تدوین همزمان با اشعریون تکوین یافته است.^(۹) باید اذعان کرد که مسائل مطروحه به وسیله متکلمان نه تنها منحصر به محافل ایشان نماند، بلکه به واسطه سایر جریانات فکری پیگیری شد و بعضاً منتج به ثمرات بسیار گشت که در مسئله مربوط به این مقاله به برخی از آنها اشاره خواهد رفت.

آراء کلامی، مقبول جمیع اهل اندیشه قرار نگرفت و هر از گاهی نیز با علم کلام مخالفت‌هایی صورت گرفته است، فی‌المثل علی‌رغم آن که اشعری کتاب استحسان الخوض فی علم الکلام را نوشت،^(۱۰) ولی با این حال امام محمد غزالی کتاب الجوامع عن علم الکلام را نگاشت^(۱۱) و با علم کلام به ستیزه برخاست. جالب آن است که غزالی با آن‌که در بسیاری از مسائل، مایل به اشعری بود ولی مخالفتش با علم کلام شاید ناشی از تمایلات عرفانی‌اش بوده باشد.

۳. یکی از مطالبی که در علم کلام طرح شد و مورد بحث بسیار قرار گرفت، مسئله رؤیت یا دیدن خداوند یا لقاءالله می‌باشد. در این خصوص از حضرت عبدالبهاء لوحی است که بنا بر استفسار یک سائل، در طی بیانات بسیار مهمی به حل موضوع مبادرت فرموده‌اند. این لوح به طبع رسیده است و اگرچه مخاطب آن معلوم نگارنده نگشت، ولی از قرائن موجود می‌توان حدس زد که در زمره آثار آثاری است که بلافاصله بعد از صعود حضرت بهاءالله نوشته شده است.^(۱۲) این لوح از جمله الواح مهمه حضرت عبدالبهاء است زیرا مشتمل بر مسائل کلامی است و این نکته را می‌توان از

ترتیبی که فرج الله زکی الکردی در طبع مکاتیب به کار برده است، دریافت؛ زیرا این لوح بعد از الواح افلاکیه و تفسیر بسم الله و تفسیر آیه روم ضبط و درج شده است و می‌توان آن را در عداد همین دسته از الواح محسوب داشت.

لوح مزبور با خطبه‌ای آغاز می‌شود که مربوط به غایت رؤیت یا لقاء الهی می‌گردد و آن کشف نقابی است که خداوند با ظهور حضرت بهاء الله از ذات خویش نموده و پرده از رخسار خویش برافکنده است و این خود، چشم‌انداز زیبایی برای ورود به بحث الوهیت جمال‌قدم تدارک می‌بیند.^(۱۳) بعد از خطبه مزبور، حضرت عبدالبهاء به اصل قضیه که همان تشریح مطلب رؤیت است، اقدام می‌فرماید. ایشان رؤیت خدا را مسئله‌ای مربوط به تمام ادیان معرفی می‌فرماید:

«اعلم أنّ الرؤیة فی یوم الله مذکور فی جمیع الصحائف والزبر والالواح النازلة من السماء علی الانبیاء فی غابر الأزمان العصور الخالیة والقرون الاولیة و کلّ نبی من الانبیاء بشّر قومه بیوم اللّقاء.»^(۱۴)

یعنی دیدن خداوند در جمیع کتب آسمانی نقل شده^(۱۵) و همه انبیاء و پیامبران بدان اشاره کرده‌اند. اما حضرت عبدالبهاء از میان جمیع کتب الهی فقط به قرآن اشاره می‌نماید، شاید به این سبب که قضیه رؤیت خداوند در اندیشه اسلامی محلّ تنازع بسیار قرار داشته است؛ لذا مرکز میثاق سه آیه قرآن و سه حدیث مشهور را نقل می‌کنند تا اثبات دارند که مسئله لقاء و رؤیت خداوند منصوص قرآن می‌باشد و این همان نکته‌ای است که اشاعره بر آن تأکید می‌کردند. آن سه آیه عبارت است از: «اعلموا انکم ملاقوه یوم القیامة» (قرآن ۲/۲۲۳) و «قد خسر الذین کذبوا بلقاء ربّهم» (قرآن ۳۱/۶) و «لعلکم بلقاء ربکم توقنون» (قرآن ۲/۱۳).

اما سه حدیث مزبور این است: «سترون ربکم كما ترون البدر فی لیلة اربعة عشر» منقول از حضرت محمد که از طریق اهل سنت جماعت و اهل تشیع هر دو روایت

شده است^(۱۶) و اخیراً توسط یکی از محققان مورد بررسی ساختاری و محتوایی قرار گرفته و حائز نکات مهمی است^(۱۷) و دو دیگر، حدیث حضرت علی «رأیت الله و الافریدوس برای العین»^(۱۸) که صوفیان و نحله حروفیه به آن علاقه بسیار دارند و عاقبت، بیان حضرت علی که «رأیته و عرفته فعبدته لا اعبد رباً لم اره»^(۱۹) که بسیاری آن را روایت نمودند. این سه حدیث در کتب متأخرین مانند ملاً محسن فیض و ملاً صدرا نقد و مورد شرح قرار گرفته است؛ فی‌المثل در الوافی اثر فیض و نیز کتاب المبدء و المعاد صدرای شیرازی می‌توان مطالبی در این باره جست. همین‌جا باید افزود که برخی از اهل کلام بودند که به ظاهر این آیات و احادیث تشبث نمودند و امکان دیدن خدا را مفروض پنداشتند، مانند:

نخست، مشبّهه که حشویه نیز نام دارند که خداوند را به شکل انسان فرض می‌کردند و به همان شکل نیز قابل رؤیت می‌دانستند؛ اینان به تأویل آیات قائل نبودند و برای خداوند، بنا بر آیات قرآنیّه، دست و صورت فرض می‌کردند و از این‌جا به انسان بودن خداوند و دیدن او اعتقاد داشتند.^(۲۰)

دوم، مجسمه که اساساً بر این باور بودند که خداوند جسم دارد، لذا مرئی می‌باشد یعنی خداوند می‌تواند خود را به شکل اجسام درآورد تا همگان او را ببینند؛ این باور تا آن‌جا به افراط کشیده شد که بنا بر پندار ایشان اگر بر رقعۀ کاغذی، نام خداوند نبشته آید، همان کاغذ را ذات خداوند می‌انگاشتند.^(۲۱)

سوم حلولیّه می‌باشند، اینان بر این باور بودند که خداوند در اشیاء حلول می‌کند، از این حیث معتقد بودند که می‌توان خدا را دید، به عبارت دیگر چون خداوند را روح یا قوه‌ای نافذ در برخی از اجسام یا کسان می‌دانند، او را در ضمن رؤیت آن جسم یا کس قابل دیدن می‌انگارند.^(۲۲)

۴. حضرت عبدالبهاء بعد از آن که صراحت کلام الهی را دالّ وجوب رؤیت خداوند اعلام می‌دارند ولی بلافاصله می‌فرمایند کسان بسیاری با این قضیه، یعنی رؤیت خداوند مخالفت کردند که در این جا می‌توان مخالفان این مسئله را برشمرد:

نخست، معتزله را باید نام برد که حضرت عبدالبهاء از منظر این دسته به قضیه می‌نگرند، ایشان با ذکر جمله «مع هذه العبارات المصرحة والنصوص الصريحة والزوايا الماثورة اختلف الاقوام في هذه المسئلة منهم من قال ...» یعنی با این که عبارات قرآنی و روایات مذکور به صراحت مدلّ بر امکان رؤیت خداوند می‌باشند، با این حال عده‌ای با این نظر مخالفت کردند؛ از جمله به بیان معتقدات گروهی می‌پردازند که این گروه همان معتزله می‌باشند. اینان به آیات قرآنی استناد می‌کنند که امکان رؤیت را مستحیل می‌شمارد. نظیر «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر». (قرآن ۱۰۳/۶) ظاهراً بین این آیه مزبور و آیات یاد شده که دلالت بر رؤیت خداوند دارد، قدری تناقض دیده می‌شود. اهل اعتزال برای حلّ این تناقض به بیان دو اصل از معتقدات خویش اقدام کردند: نخست این که بر تنزیه ذات خداوند تأکید کردند و او را مقدّس از هر درک و نعت و صفتی دانستند؛ و دوّم این که بر عقل و اندیشه و اصالت آن تکیه نمودند و بنا بر این مجبور شدند تا برای رفع تناقض به قانون تأویل تن در دهند ولی بلافاصله صراحتاً گفتند که این تأویل باید عقلانی باشد.

معتزله می‌گفتند که خدا منزّه از هر صفتی است و او را به توحید مطلق می‌ستودند. اینان می‌گفتند که خدا جسم نیست و از عوارض جسمانی خالی است و رؤیت مربوط به امور جسمانی است؛ لذا خداوند را نمی‌شود دید. معتزله و خوارج و طوایفی از مرجعه و دسته‌ای از زیدیه بر این متفقند که خداوند نه در دنیا و نه در آخرت با چشم دیده نمی‌شود^(۲۳) این که بر آیه لا تدرکه الابصار استناد می‌کنند، برگرفته از آراء قاضی عبدالجبّار (متوفی به ۴۱۵ ق) هست که این آیه را به خوبی شرح و تفسیر می‌کند.^(۲۴) او این آیه را در بخش استدلالات نقلی خویش بر عدم امکان رؤیت نقل می‌کند و در

بخش استدلال عقلی نیز دلیلی به نام (دلیل مقابله) ارائه می‌دهد که خلاصه آن این است که دیدن به حاسه ممکن است و هر کس حسّ بینایی داشته باشد، برای دیدن باید جسم مرئی را مقابل خویش داشته باشد و امکان ندارد که خداوند حالّ در مقابل چیزی یا کسی باشد، لذا دیدن خدا ممکن نیست^(۲۵) قاضی عبدالجبار بعد از این، امکان رؤیت خداوند را با هر حسّ دیگری از جمله حسّ ششم منتفی اعلام می‌دارد و آن را اثبات می‌کند. از جمله نفوسی که به همین شکل، یعنی قول معتزله استدلال می‌کردند، اهل تشیع بودند چنان که فی‌المثل شیخ صدوق در دو کتاب امالی و توحید خویش به تفصیل، احادیثی را نقل می‌کند که امکان رؤیت خداوند را در دنیا مستحیل اعلام می‌دارد؛ با ذکر این مهمّ که نحوه پرداختن وی به موضوع چنان است که هیچ معتزله‌ای نمی‌تواند با این استحکام سخن بگوید. شیخ مفید از وجوه سرشناس مکتب شیعی که در بسیاری از مسائل کلامی با عبدالجبار مزبور مخالف بود، در مورد دیدن خدا با وی به هیچ‌وجه مخالفت نداشت^(۲۶) خود شیخ مفید به این توافق به معتزله اشاره کرده است.^(۲۷)

حال نکته‌ای باقی می‌ماند و آن این است که اگر امکان دیدن خدا وجود نداشته باشد باید برای آیاتی که ظاهراً به رؤیت خدا دلالت دارد، به نوعی تأویل دست یازید. در این‌جاست که معتزله از اهل تشیع جدا می‌شود. معتزله، عقل را صاحب تأویل می‌دانند و اهل تشیع، تأویل را به عهده امام معصوم محوّل می‌کنند و هر دو دسته نیز به آیات قرآنی استناد می‌نمایند. بنا بر رأی بسیاری از معتزله از جمله قاضی عبدالجبار، آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربّها ناظرة» را باید چنین تأویل نمود که نظر در این‌جا به معنی انتظار است، یعنی در آخرت بهشتیان منتظر نعمت‌های راستین خداوند می‌باشند که آیات بسیاری بر تأیید این نکته در قرآن می‌توان سراغ گرفت.^(۲۸)

ولی اهل تشیع، فی‌المثل ابوالحسن قمی (متوفی در قرن سوم ق)، در مورد این آیه می‌گویند که بهشتیان به وجه خداوند ناظر خواهند بود و مراد از وجه، همانا رحمت و

نعمت او می‌باشد.^(۲۹) و در احادیث ائمه شیعی نقل شده که وقتی اولیاء الهی از حساب و کتاب بعد از مرگ فراغت یافتند، در نهری به نام حیوان غسل می‌کنند و از آن می‌نوشند تا چهره آنان نورانی شده و هر ناپاکی و نقصی از آنان زدوده شود و بعد به دخول در جنت امر شده و در این مقام منتظر ثواب الهی می‌نشینند تا خداوند آنان را نصیب دهد. حتی در بعضی از احادیث به مطلب نظر یعنی انتظار که معتزله نیز بدان پرداختند، اشاره شده است.^(۳۰) با این همه، در برخی از احادیث و روایات بحث از زیارت خدا نیز شده است.^(۳۱) علاوه بر این، باید گفت که سواى آن‌که احادیث ائمه اطهار بر جنبه عدم رؤیت خداوند تأکید بسیار داشت؛ ولی گاهی نیز روایاتی نیز نقل می‌شد که محتاج آن بود که به نوعی تفسیر گردد؛ مانند بیان معروف (لم اعبد رباً لم اراه) که حکایت از رؤیت قلبی شخص سالک می‌کرد یعنی به طور کلی، رؤیت خداوند امکان ندارد مگر به چشم قلب، و این نکته بر مذاق صوفیان خوش می‌آمد. خلاصه آن‌که اکثر شیعیان بر این اعتقاد بودند که خدا را نه در دنیا و نه در آخرت به چشم ظاهر می‌توان دید، ولی اندکی از نخبگان شیعه نیز به مراتبی فراتر از این مقامات قائل بودند.^(۳۲)

۵. حضرت عبدالبهاء بعد از این قول می‌فرمایند:

«و منهم من قال اذا انكرنا الرؤية بالكلية يقتضى انكار نصوص القرآن و يثبت عدم العصمة للانبياء فانّ السؤال عن الممتنع المحال لا يجوز قطعاً من نبى معصوم، و سئل موسى الكليم عليه السلام الرؤيه وقال (رب ارني انظر اليك) و العصمة مانعة عن سؤال شىء ممتنع و حيث صدر منه هذا السؤال فهو برهان قاطع و دليل لائح على امكان الرؤيه و حصول هذه البغية»^(۳۳)

به این معنا که برخی می‌گویند که اگر مطلب رؤیت خدا به طور کلی انکار شود، لازمه آن انکار برخی از نصوص قرآنی است که دلالت بر عصمت انبیاء دارد و این قضیه،

یعنی عصمت نبی، امری است مسلم نزد همگان، زیرا امکان ندارد که نبی سؤال از مطلب غیر ممکن بکند یا از خدا امری محال بطلبد. اما علی الظاهر، گویا این ماجرا یعنی خواهش دیدار خداوند، در ظهور حضرت موسی رخ داده است؛ زیرا حضرتش از خداوند طلب کرد که «ربّ ارنی انظر علیک»^(۳۴) یعنی خدایا، خود را به من بنما تا تو را بنگرم. عصمت پیامبر، مانع از این است که فی‌المثل، حضرت موسی از خداوند درخواستی غیر ممکن و خواهشی ممتنع داشته باشد. این سؤال، خود گویای این حقیقت است که رؤیت خداوند امری است ممکن. حضرت عبدالبهاء این مطلب را از قول برخی کسان نقل می‌کنند که به امکان دیدن خداوند قائلند و در رأس اینان اشاعره قرار دارند.

بنا بر ضبط بسیاری از اهل تفکر از جمله خواجه نصیرالدین طوسی، این عدّه همانا اشاعره می‌باشند که این احتجاج را برای جواز دیدن خدا عنوان کردند،^(۳۵) اشاعره می‌گفتند: در کلمة الله یا قرآن، از امور جسمانی خداوند بحث شده است. اشعری در دو کتاب خود به نام اللّمع والابانة، در اوّلی با ادلّه عقلی و در دوّمی با ادلّه نقلی، سعی دارد که اثبات کند رؤیت خداوند به چشم ظاهر ممکن می‌باشد. او معتزله را به تأویل در آیات قرآن متّهم می‌دارد و یکی از دلایلی که می‌آورد این است که اگر امکان رؤیت خداوند حاصل نمی‌بود، حضرت موسی که دارای عصمت کبری بود، آرزوی دیدار خداوند را نمی‌کرد^(۳۶) زیرا در قرآن است «ربّ ارنی انظر الیک قال لن ترانی».

حضرت موسی معصوم بود و معصوم سؤال از شیء غیر ممکن نمی‌کند؛ لذا امکان رؤیت خداوند هست؛ ولی او باید منطوق قرآنی بخش بعدی همان آیه یعنی (لن ترانی) را تفسیر می‌کرد؛ زیرا در خود آیه مزبور؛ خداوند در پاسخ حضرت موسی فرمود که مرا هرگز نبینی؛ لذا اشعری می‌گفت که منظور آن است که در دنیا امکان رؤیت نیست ولی در آخرت هست.^(۳۷)

هم معتزله و هم اشاعره هر دو باید بخشی از آیه قرآنی را تأویل می‌کردند تا صحت عقاید خویش را اثبات نمایند. گفته معتزله قدری مقنع‌تر بود ولی تفکر اشاعره با ظواهر نصوص الهی سازگارتر می‌نمود.

موقف اکثر اهل تشیع در این زمینه نیز با معتزله توافق بیشتری داشت، بنا بر زعم زعمای تشیع، نخستین پاسخ بر این شبهه را می‌توان از فم مطهر امام هشتم، امام رضا در جواب مأمون یافت. خلاصه جواب حضرت آن است که این سؤال را حضرت موسی بنا به خواهش امت خود از خداوند خواست و می‌دانست که امکان رؤیت نیست، با این همه چون می‌خواست تا حجّت را بر خلق تمام کند، مطابق میل آنان به این درخواست تن در داد.

شیعیان، رؤیت خدا را به معنای معرفت خدا می‌گرفتند لذا جانب اهل اعتزال را، دست کم در این اندیشه نگه می‌داشتند. اینان تمامی آیات قرآنی را نظیر یدالله و عین الله، و اوصاف اقتدار و قوت تأویل می‌نمودند، حتی می‌گفتند که لن ترانی اگر در مورد پیامبر صحیح باشد، در مورد سایر انسان‌ها به قوت بیشتری صحت دارد.^(۳۸) جمله بسیار مشهوری در فرمایش حضرت امام هست که خدا را جز به آیات و علاماتش نمی‌توان دید و این خود کلید فهم موضوع بود.^(۳۹) و شیخ مفید بنا بر اقوال حضرات ائمه معنای رؤیت را به علم و معرفت تأویل می‌کند.

عدم جواز رؤیت خداوند، از نظر شیعه و معتزله آن قدر مشهور شد که اغلب شعرای همان دوره به این مطلب به عنوان ضرب‌المثل اشاره کردند؛ فی‌المثل سنایی در هجو شخصی به نام خواجه علی که وعده صله به سنایی داده بود، اما به قولش عمل نکرد، چنین وصفی دارد:

روی من شد چوزر و دیده چوسیم از پی بخششت ای خواجه علی

رسم آن سیم بر دیده من چون خدای است بر معتزلی! (۴۰)
یا خاقانی شروانی نیز در وصف همین قضیه گفت:

رؤیت حقّ به برِ معتزلی	شدنی نیست بیمن انکارش
معتقد گردد از اثبات دلیلی	نفی «لاتدرک الابصارش»
گوید از رؤیت حقّ محرومند	مشتی آب و گل روزی خویش
خوش جوابی ست که خاقانی داد	از پی روی رد شدن گفتارش
گفت من طاعت آن کس نکنم	که نبینم پس از این دیدارش (۴۱)

اشاعره بر امکان رؤیت خداوند دلیلی دیگر نیز اقامه نمودند که توسط باقلانی به عنوان دلیل وجود تقریر شد و ابن تیمیّه که اهل فلسفه بود، همان را بار دیگر ارائه کرد. مطابق با این دلیل دیدن مربوط به امور جسمانی نیست، بلکه امری وجودی است و هر شیء که از وجود بهره بیشتر برده باشد، بیش تر قابل دیدن است. (۴۲) جواب این مسئله را می توان در مکاتبه و مناظره امام فخر رازی با نور صابونی یافت که بسیار شنیدنی است و خلاصه جواب فخر رازی آن است که دیدن اشیاء به امری مربوط می شود که فرع وجود و عارض وجود است نه خود وجود. به عبارت دیگر، رؤیت به وجود بستگی دارد ولی نه وجود به معنی ذات. (۴۳) از همین جا موقف فلاسفه در باب رؤیت معلوم می شود، آنان از آن جا که به عقل متمسک هستند، منکر رؤیت خداوند به چشم ظاهر می باشند؛ زیرا هر جسمی فناپذیر است و خداوند به عنوان مصدر خلقت، بقای ابدی دارد. خلاصه به تعبیر ملیح غزالی: «خداوند در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی است ... که در آن دیدار از جنس دیدار این جهان نیست.» (۴۴)

همان قسم که قبلاً بیان شد، این مطلب سر از مسئله عصمت انبیاء برآورد که در جای دیگر باید به آن پرداخت و حضرت عبدالبهاء نیز در این باره، عقاید اهل بهاء را به خوبی بیان فرمودند. (۴۵)

۶. بعد از این حضرت عبدالبهاء می‌فرماید:

«ما عدا هذا الدليل الجليل عندك دليل واضح مبين و هو اذا فرضنا امتناع الرؤية حقيقة في عام الشهود والعيان فما التعممة الالهية التي اختص الله بها في جنة اللقاء عباده المكرمين من الاصفياء بل امتناع الرؤية انما هو في الدنيا واما في الآخرة متيسرة حاصلة لكل عبد اواب فان الكليم عليه السلام لما شرب مدام محبة الله و اهتز من استماع كلام الله و ثمل من سورة صهباء الخطاب نسي انه في الدنيا و انكشفت له الجنة المأوى و حيث ان الجنة مقام المشاهدة و اللقاء قال (رب ارني انظر اليك) فاتاه الخطاب من رب الارباب ان هذه المنحة المختصة بالاصفياء و يختص برحمته من يشاء انما تتيسر في اليوم الذي ترتعش فيه اركان الارض و السماء و تقوم القيامة الكبرى و تنكشف الواقعة عن الطامة العظمى هذا ما ورد في جمع التفاسير و التأويل من اعلم علماء الاسرار في كل الاعصار من جميع الافطار»^(۴۶)

نکته نخست در بیانات مرکز میثاق، آن است که حضرتش بنا بر تفسیر اعلم علماء، مطالب فوق را نقل کرده‌اند و بنا بر استقصای نگارنده، اشاره مبارک تواند به تفسیر کشاف زمخشری (۵۳۸ ق) باشد و ترجمه فارسی آن بنا بر نقل کاشفی سبزواری در مواهب علیه چنین است:

«در کشاف گفته که حق سبحانه و تعالی، چهل شبانه روز با موسی سخن گفت. چون موسی سخن حق شنید و از جام کلام بی‌ملام ربانی جرعه ذوق محبت چشید، فراموش کرد که او در دنیا است، خیال بست که در فردوس اعلی است، و چون جنت جای مشاهده لقاست گفت موسی ای پروردگار من، بنمای مرا نفس خود، یعنی مرا متمکن ساز از رؤیت خود تا به دیده سر نظر کنم به سوی تو. گفت خدا که نتوانی دید مرا در دنیا، چه حکم ازلی بر آن واقع شد که هر بشری در دنیا به من نظر کند، بمیرد»^(۴۷)

نکته دومی این است که لقای مندرج در آیه قرآن، منوط به ظهور قیامت است و در وقت رستاخیز کبری، همگان به دیدار خدا نائل می‌شوند و جمع اشاعره بر این قول، اتحاد نظر دارند. اشاعره می‌گویند همین قدر که موسی از خدا طلب رؤیت کرد، دلالت دارد بر آن که امکان دیدار خدا هست و نبی معصوم سؤال شیء محال نمی‌کند. به قول قاضی بیضاوی «طلب المستحیل من الانبیاء محال» یعنی محال است که انبیا مستحیل بطلبند.^(۴۸) این که حضرت موسی لن ترانی شنید به سبب آن بود که حضرت موسی قادر نبود تا در دنیا او را ببیند و الا جمیع مردم قادرند تا در یوم قیامت وی را مشاهده کنند، به عبارت دیگر، منطوق «لن ترانی» فقط به حضرت موسی و آن هم در این دنیا اختصاص دارد و الا در آخرت و قیامت، برای اصفیا ممکن می‌باشد. اگر کسی در این جهان بخواهد خدا را ببیند و به لطف خدا به این موهبت فائز گردد و سرانجام خدا را ببیند، عاقبتش مرگ است. این مطلبی است که شیعه نیز بر آن تأکید می‌کند؛ زیرا قول حضرت امیر است که «فقال الله تعالی لن ترانی فی الدنیا حتی تموت فترانی فی الآخرة».^(۴۹)

در این جا باید گفت که معتزله قائل بودند نه در دنیا و نه در آخرت نمی‌توان خدا را دید ولی اشاعره به این باور رسیدند که در آخرت، امکان دیدن او هست و فقط کافران نمی‌توانند او را ببینند. اشعری در کتاب الابانة عن الاصول الدیانة به صراحت مطلبی را می‌گوید که مفاد آن به فارسی این است: ما بدین باوریم که خداوند را در آخرت می‌توان با چشم و بصر دید، همان‌گونه که ماه را در آسمان می‌توان مشاهده کرد، در روایات از حضرت محمد نقل شده است که مؤمنان او را خواهند دید و ما نیز می‌گوییم که کافران از مشاهده وی محروم خواهند ماند ولی مؤمنان در جنت به دیدن روی مه‌روی وی نائل خواهند گشت. موسی نیز چون رؤیت خدا را در این جهان خواست، و این ممکن نبود، لذا خداوند بر کوه تجلی کرد و کوه فروپاشید تا موسی بداند در این دنیا کسی را طاقم ملاقات با وی نیست».^(۵۰) باقلانی و ماتریدی نیز بر

این باور سخت تأکید کردند^(۵۱) با این همه جدال بین معتزله و اشاعره همچنان باقی ماند.^(۵۲)

شیعیان از جانب ائمه خویش راه حل دیگری برای این قضیه یافتند و گفتند که رؤیت دو گونه است: یکی به چشم و بصر و دیگری به قلب؛ روایتی شخصی از حضرت جعفر صادق سؤال می‌کند که آیا حضرت محمد خداوند را دید یا خیر، و می‌گویند آیا این خبر را شنیده‌ای که حضرت محمد خداوند را دید و او را در صورتی دید و در خبر دیگری نیز هست که مؤمنان در جنت خداوند را خواهند دید؟ حضرت صادق تبسمی فرمودند و گفتند: چقدر زشت است که شخصی عمری دراز کند و از نعمت‌های بی‌زوال خداوند مرزوق گردد و با این همه خداوند را به حق معرفت نشناسد! بدان که حضرت محمد خداوند را دید اما نه با این چشم، بلکه به مقام مشاهده عیان نائل شد، رؤیت دو نوع است یکی به بصر و یکی به قلب، هر کس که مدعی دیدن خداوند به بصر باشد، او کاذب است ولی آن کس که او را قابل مشاهده به قلب و بصیرت داند، او درست انگاشته و به راه راست رفته است. این بحث را به طور مستوفی بسیاری از علمای شیعه بیان کرده‌اند.^(۵۳)

نکته اخیر با بیانات حضرت عبدالبهاء مرتبط می‌گردد زیرا مطلب امکان دیدن خداوند در قیامت مسئله‌ای بود که در جمیع کتب الهی ذکر آن رفته است و حضرت عبدالبهاء به این مطلب در همان ابتدای این لوح مبارک، اشاره کرده‌اند و بعد به حل نهایی این مسئله اقدام می‌فرمایند.

۷. حضرت عبدالبهاء بعد از نقل سه بخش از نظرات معتزله و اشاعره و برخی از اهل شیعه، به حل غایی مطلب می‌پردازند. جوهر مسئله این است که لقاء، امری محتوم و مسلم و منصوص کتب سماوی است. یکی از معانی رحیق مختوم مذکور در قرآن همین است، یعنی آن‌جا که فرمود: «و هذا هو الرّحیق المختوم ختامه مسک و فی

ذلک فلیتنافس المتنافسون» (برگرفته از قرآن ۲۵/۸۳) و تا کنون کسی آیه مزبور را چنین تفسیر نکرده است. حقیقت ذات خداوندی و هویت لاهوتی حضرتش، در جمیع مراتب و مقامات و شئون، ظهور و بروز دارد که محیط بر کل کائنات است و بعد به این بیان مروی استناد می‌فرمایند که «ایکون لعیبرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک عمیت عین لا تراک» که برگرفته از دعای حضرت حسین در صحرای عرفه است^(۵۴) به این معنی که به غیر خداوند ظهوری نیست و هر چه هست، مظهری برای ظهور اوست و کور باد چشمی که او را نبیند. استناد دیگر حضرت عبدالبهاء به این قول حضرت علی است: «یا من دَلَّ علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته» که از مشهورترین جملات حضرت علی می‌باشد.^(۵۵) یعنی باید به دو مرتبه در معرفت و رؤیت خداوند قائل بود، یکی مرتبه ذات و دیگری صفات. در مرتبه ذات، هرگز او را نمی‌توان دید و شناخت، حتی سزا نیست که بر وی اطلاق توحید نمود، زیرا مروی است که «السبیل مسدود و الظلم مردود»^(۵۶) ولی در مرتبه ظهور اسماء و صفات در کائنات، می‌توان به او معرفت یافت و وی را مشاهده کرد. لذا رؤیت اگر به معنای دیدن ذات حقیقت غیبیه باشد و مربوط به غیب وجدانی گردد، آیه «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» صحیح است ولی اگر به مفهوم دیدن اسماء و صفات و تجلی ذات او در کائنات محسوب شود، رؤیت امری مقبول خواهد بود. به عبارت دیگر، قول معتزله و اشاعره هر دو صحیح و در عین حال هر دو می‌تواند خطا باشد؛ زیرا هنوز اینان به مرحله تقسیم و انفکاک حق به دو مرتبه ذات حق و اسما و صفات او نرسیده بودند و این نکته‌ای است که توسط عرفا تبیین یافت. آنان به مسئله دیدار خدا و وصال او به عنوان مهم‌ترین رکن از ارکان عقیدتی خویش توجه می‌کردند و دیدار یار و وصال دوست را مرحله‌ای از مراحل سلوک خویش می‌پنداشتند.

اهل تصوّف بحث تجلّی خداوند را از همین مسئله برگرفتند؛ زیرا هنگامی که خداوند به حضرت موسی «لن ترانی» گفت، سپس بر جبل و کوه تجلّی کرد؛ اینان به مسئله لقای نخستین و دیدار روز الست در ذرّ عماء نیز اشاره می‌کردند و برای دیدار دوباره خداوند که همانا رؤیت حضرتش در روز آخرت بود، روزشماری کرده و اقدام به اسفار روحانی می‌نمودند.^(۵۷)

از طرف دیگر، رؤیت خداوند به شکل ظهور اسماء و صفات در کلّ کائنات، ایشان را به مطلب شهود و مکاشفه سوق می‌داد. حتّی در مورد تقاضای حضرت موسی از لقای الهی، به قسمت نخست آیه دقّت کردند که فرموده بود: «لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ ارْنِي» و در کلمه (جاء) به نحوه آمدن حضرت موسی پرداختند و می‌گفتند که این آمدن، آمدن مشتاقان بود و «جاء موسی بلا موسی جاء موسی و لم یبق من موسی شیء لموسی» یعنی آمد زمانی که از خویشتن خبر نداشت زیرا به فناء فی الله رسیده بود. بسیاری از مردمان که مسافات طولانی طی کردند، از هیچ‌یک ذکری نماند ولی موسی دو گام برداشت و به قیامت رسید و منظور از قیامت، دیدار دوست بود، و این دیدار چنان حادث گشت که همگان موسی را به این موهبت ذکر می‌کنند.^(۵۸) موسی در مقام تفرقه، طلب رؤیت کرد و حاصل نشد ولی در مقام جمع، به مقام تجلّی نائل شد.^(۵۹)

صوفیان به جای آن که در طعن حضرت موسی تلاش کنند و صحبت از عصمت و یا خطای وی کنند، به این مطلب لطیف نظر داشتند که او از شراب الهی مست شده بود:

«پس موسی چون به حضرت مناجات رسید مست شراب شوق گشت.
سوخته سماع کلام حقّ شد آن همه فراموش کرد. نقد وقتش این برآمد که
(ربّ ارنی انظر الیک) فریشتگان سنگ ملامت در ارادت وی می‌زدند که: یا
ابن التّساء الحیض! انطمع ان تری ربّ العزّة؟ ما للتراب وربّ الارباب؟ خاکی

و آبی را چه رسد که حدیث قدم کند! لم یکن ثم کان را چون سزد که وصال لم یزل و لا یزال جوید! موسی از سر مستی و بی‌خودی به زبان تفرید جواب می‌دهد که معذورم دارید که من نه به خویشتن این‌جا افتادم. نخست، او مرا خواست نه من خواستم دوست بر بالین دیدم که از خواب برخاستم. من به طلب آتش می‌شدم که اصطناع پیش آمد که (واصطنعتک لِنَفْسِی) بی‌خبر بودم که آفتاب تقریب برآمد که (و قَرَبْنَا نَجِیًّا) ز اول تو حدیث عشق کردی آغاز/ اندر خور خویش کار ما را می‌ساز فرمان آمد به فرشتگان که دست از موسی بردارید که آن کس که شراب (واصطنعتک لِنَفْسِی) از جام (والقیة الیک محبة ائی) خورده باشد، عربده کم از این نکند. موسی در آن حقایق مکاشفات از خمخانه لطف شراب محبت چشید، دلش در هوای فردانیت پپرید.»^(۶۰)

عرفا در این مقام، قدری به آیات قبل از آیه ربّ ارنی توجّه داشتند؛ زیرا خداوند به موسی سی روز مهلت داد ولی بعد از انقضای مهلت مزبور، ده روز دیگر به آن افزود و چون چهل روز تمام شد و موسی بر سر قرار رفت، از خداوند خواست تا خود به او بنمایاند، اما لن ترانی شنید. یکی از زیباترین تفاسیری که بر این بخش صورت گرفته، از آن کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی است که در تفسیر القرآن الکریم خود آن را بیان نمود؛ اما این تفسیر به غلط به ابن عربی منسوب گشته و تحت نام وی طبع شده است. خلاصه، او می‌گوید که خداوند حضرت موسی را امر فرمود تا با روزه و نماز در خلال سی روز، حجبات سه بخش از مراحل سلوک را مرتفع گرداند و مراد از این سی روز وعده، گذر از حجبات افعال و صفات و ذات بود ولی چون بعد از این مدت هنوز بقیّه وجود در او باقی بود، به ندای لن ترانی از وصال و دیدار محروم ماند.^(۶۱) جمال مبارک این نظر اهل تصوّف، خصوصاً عبدالرزاق کاشانی را در لوح سلمان تأیید و بیان داشتند که:

«موسی که از انبیای اعظم است، بعد از ثلاثین یوم که به قول عرفا در عشره اول افعال خود را در افعال حق فانی نمود و در عشره ثانی صفات خود را در صفات حق و در عشره ثالث ذات خود را در ذات حق، و گفته‌اند چون بقیه هستی در او باقی بود، لذا خطاب لن ترانی شنید و حال لسان الله ناطق و می‌فرماید: یک بار ارنی گو و صد هزار بار به زیارت ذوالجلال فائز شو. کجاست فضل این ایام و ایام قبل.»^(۶۲)

بنا بر این مطابق اندیشه شهود در مکتب عرفا، خداوند را می‌توان دید ولی نه با چشم ظاهر بلکه با چشم باطن، به قول حافظ بحث از چشم جان بین و چشم جهان بین است:

دیدن روی تو را دیده جان بین باید وین کجا مرتبه چشم جهان بین منست

شمس تبریزی، مراد مولانا، از این دید جان بین که به مسئله نگاه می‌کرد، بالکل مطلب را گونه‌ای دیگر می‌دید. او می‌گفت که حضرت موسی غرق حق شد، و در رؤیت مستغرق بود، در این مقام ارنی گفت ولن ترانی شنید، او ادامه می‌دهد:

«چون حقیقت رؤیت رو به موسی آورد و او را فرو گرفت، و در رؤیت مستغرق شد، گفت: ارنی، جواب داد: لن ترانی. یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب، که چون در دیدن غرق، چون می‌گویی که بنمای تا ببینم؟ و اگر نه چون گمان بریم به موسی محبوب الله و کلیم الله که بیشتر قرآن ذکر اوست و من احب شیئا اکثر ذکره ... ولیکن انظر الی الجبل ذات موسی است که از عظمت و پابرجایی و ثبات جبلش خواند. یعنی در خود نگر، مرا ببینی. این به آن نزدیک است که، من عرف نفسه فقد عرف ربه. چون در خود نظر کرد، او را بدید. از تجلی آن خود را که چون کوه بود منکد شد. و اگر نه چون روا داری که دعای کلیم خود را رد کند به جمادی بنماید؟»^(۶۳)

تأویل شمس بسیار استادانه و عارفانه و مطابق با اندیشه لطیف عرفا می‌باشد.

۸. دیدار خداوند در قالب ظهور اسما و صفات در موجودات، بحث مظهریت خداوند را در پی دارد. برای خداوند دو مظهریت می‌توان بر شمرد، نخست آن‌که همه موجودات به نوعی مظهر تجلی اسماء و صفات خداوند می‌باشند، و سالک اگر بر اشیاء به این شکل نظر کند، جز خدا نمی‌بیند. دلیل منصوص مدله بر این حقیقت، کریمه «ما کذب الفؤاد ما رأی» (قرآن ۱۱/۵۳) می‌باشد؛ یعنی این رؤیت در مقام فؤاد که از مراتب قلب است، حاصل خواهد شد^(۶۴) دوم مظهریت در قالب انسان کامل است که خداوند به شکل اتم و اکمل در انسانی عیان می‌شود و این جاست که زیارت آن انسان کامل، زیارت خدا و معرفتش معرفت خدا، و دیدنش رؤیت خداست.^(۶۵)

صوفیان به بخش نخست بیش‌تر راغب بودند و آن را پرداختند و به این رؤیت را معنا کردند که رؤیت در غلبه یافتن مشاهده به هنگام حضور قلب است.^(۶۶) اگر به چشم ملکوتی یا بصیرت ربّانی با حضور قلب، آیات آفاقی و انفسی خدا را بتوان دید، معلوم می‌گردد که در عالم وجود جز او و اراده او نیست و عارف به این بیان بسیار اهمّیت می‌دهد که «ما رأیت شیئا الا و رأیت الله قبله» یعنی حضرت علی فرمود که شیء را نمی‌بینم مگر آن که خداوند را قبل از آن در او دیده‌ام^(۶۷) عرفای بعد از ابن عربی به چهار مقام در رؤیت قائل شدند:

نخست: ما رأیت شیئا الا و رأیت الله قبله = مقام ذوالعین، یعنی پیدایی اشیاء به اوست.

دوم: ما رأیت شیئا الا و رأیت الله بعده = مقام ذوالعقل، یعنی خلق را ظاهر و حق را باطن می‌بیند.

سوم: ما رأیت شیئا الا و رأیت الله فیه = مقام عکس ذوالعین، یعنی ملاحظه صورت اعیان موجودات می‌کند.

چهارم: ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله معه = مقام ذوالعقل و العین، که اتحاد عاشق و معشوق است و فقط خدا را می‌بیند.^(۶۸)

لبّ سخن اینان آن است که فقط خدا را می‌توان بنا بر مراتب سالک، در اشیا به صورت تجلیّی اسما و صفات الهی ملاحظه کرد. این رؤیت، به بصیرت و معرفت حاصل می‌گردد و به قول اصیل عارفان:

دلی کز معرفت نور و صفا دید — ز هر چیزی که دید اول خدا دید

زیرا فیض خداوند ابداً در هیچ آنی قطع نشده و همیشه جلوه در کائنات دارد و حقایق اشیا چیزی نیست جز آیات صنع کردگار. عارف می‌داند که خدا در همه اشیا تجلیّی می‌کند. پس باید همه چشم شود تا رخ یار ببیند و همه گوش گردد تا صدای دلنواز او را بشنود:

موسی ای نیست که آوازانا الحقّ شنود ورنه این زمزمه در هر شجری نیست که نیست

فقط این مطلب می‌ماند که اگر به این نحو بتوان معنای رؤیت را تبیین کرد، در این صورت، گفته «ربّ ارنی» در مورد حضرت موسی را باید باز هم تأویل کرد؛ زیرا حضرت موسی از آن حیث که نبیّ خداست صاحب جمیع این کمالات است و به همه این مراتب احاطه دارد و بر کلیّه این معارف الهی واقف است و صد البتّه، فائز به درجات برین این رؤیت می‌باشد. مع الوصف، عارفان معتقدند که مراد از حضرت موسی در این جا، شخص انسان سالک است و البتّه صوفیان از دست یازیدن به چنین تأویلاتی استیحاّش نداشتند.

در کنار این اقوال، در قرن سیزدهم هجری، با ظهور شیخ احمد احسائی، کلامی دیگر از طایفه شیعه بیرون آمد که در نوع خود، بی سابقه بود. شیخ احمد در جواب سائلی که بین دو قول «عمیت عین لاتراک» و «لن ترانی» تناقض می‌دید، می‌گوید که هیچ

شیء از لحاظ حقیقت شیئیت در ذات خود چیزی نیست جز واجب تعالی، اگر کسی این لطیفه را درک کند، گویی خدا را دیده است؛ زیرا تمام ماسوی‌الله، شیئیت خود را از حق گرفته است و اگر کسی این را نداند و نفهمد، گویی قلبش از حق کور شده است و قدرت بینایی ندارد. و بعد به همان بیان حضرت حسین در صحرای عرفه استناد می‌کند و لن ترانی موسی را چنین تفهیم می‌کند که هفتاد نفر از قوم او، تقاضای رؤیت خدا را کردند و حضرتش به آنها گفت که دیدن اشیاء در خور اشیاء است نه در مقام ذات خداوند، ولی چون آنان الحاح و اصرار کردند ارنی گفت و لن ترانی شنید. مجمل قول آن است که باید خداوند را به رؤیت شهود و معرفت دید نه رؤیت حواس و ادراک و احاطه.^(۶۹) باید افزود که بحث کامل رؤیت از منظر شیخیه را باید به طور مفصل در شرح خطبه طنجیه سید کاظم رشتی یافت. او در ضمن شرح جمله حضرت علی «رأیت الله و الافریدوس برای العین» می‌گوید که این رؤیت باید در سفر نخست من الخلق الی الخلق معنا شود که رؤیت خداوند به قلب است و اگر کسی بخواهد به صورت دیگری خدا را ببیند باید به سفر ثانی اقدام کند.^(۷۰)

اما حضرت عبدالبهاء در این جا کلام را ختم می‌کنند زیرا گویا سائل، در شرف سفر بوده است و شرح مفصل این مطلب را به بعد موکول می‌فرمایند. به سائل مزبور توصیه می‌کنند که به همین قدر اکتفاء کند و در پی تبلیغ روانه هر دیار شده، به ندای بلند، ظهور ارجمند را گوشزد هر مستمند کند. سپس، نکته دقیق می‌فرمایند که چون سائل مزبور به زیارت اعتاب مقدسه شتافته و به رؤیت اماکن متبرکه از جمله قصر بهجی نائل گشته است، رایحه‌ای از بوی خوش این جنت را استشمام کند و به ارمغان به نزد مردمان برود و ببرد. خبر از میثاق الهی دهد و با بوی خوش قمیص یوسف‌البهاء آنان را بصیرت تازه عطا کند. می‌فرمایند در این زمان است که موائد آسمانی نازل می‌گردد و همگان از خوان رحمت بی‌دریغش بهره و نصیب خواهند یافت و بعد برای سائل، دست به دعا بر می‌دارند و مناجات می‌فرمایند.

اما مسئله رؤیت خداوند، در سیمای انسان کامل هنوز مطرح است و اگر چه حضرت عبدالبهاء در این بخش، از حقیقت ماجرا ظاهراً مطلبی عنوان نفرمودند ولی باید توجه داشت که در خطبه مبارکه لب لباب قضیه را در همان وهله نخست معرفی فرمودند.

بهائیان را اعتقاد بر این است که مظاهر ظهور، قائم مقام حقّ اند، و قیامت همان قیامت نفس الله به مظهر کلیّه الهیه است، لذا لقای پیامبر خدا، لقای خداست و این لقا میسر نمی شود مگر در قیامت که هر هزار سال بیش تر یا کمتر تکرار می شود. دیدن حضرت مسیح، حضرت محمد و حضرت موسی، همانا لقای خداوند واحد علی الاطلاق است.^(۷۱) مولانا، در وصف و نعت نبی خدا می گوید:

هر که گوید کو قیامت ای صنم خویش بنما که قیامت نک منم
در نگرای سائل محنت زده زین قیامت صد جهان قائم شده^(۷۲)

حضرت اعلی در این مورد جان کلام را بیان می فرمایند:

«حال آن که در قرآن خداوند کلّ را وعده به یوم قیامت داده، زیرا که آن یومی است که کلّ عرض بر خدا می شوند که عرض بر شجره حقیقت باشد و کلّ به لقاء الله فائز می گردند که لقای او باشد زیرا که عرض به ذات اقدس ممکن نیست و لقای او متصوّر نه، و آن چه در عرض و لقا ممکن است، راجع به شجره اولیه است و خداوند طین را بیت خود قرار داده که کسی که یوم قیامت عرض بر شجره حقیقت می شود از اقرار به عرض او و از لقای او به لقای او مستبعد نگشته.»^(۷۳)

یعنی مراد از لقای خداوند، لقای مشیّت اولیه است که بر نبی مرسل خود تجلی می فرماید. با قبول این اعتقاد، هم تنزیه خداوند از جمیع کثرات و نسبتات محفوظ می ماند و هم امکان لقای او میسر می شود:

روا باشد انا الحق از درختی ————— چرا نبود روا ز نیکبختی —————

نتیجه:

اهل اعتزال درست گفتند که نمی‌توان خدا را دید؛ زیرا دیدن و احاطه و معرفت ذات اقدس الهی ممکن نیست ولی اشاعره نیز درست گفتند که می‌توان خدا را دید، زیرا خدا در مظاهر ظهور و پیامبران خدا ظاهر می‌گردد که دیدن ایشان، دیدن خداست. عرفا نیز درست می‌گفتند؛ زیرا خداوند در هر شیء تجلی کرده و همه اشیا مظهر اسمی از اسماء الهی‌ند و دیدن حقایق اشیا رؤیت خداست و البته اکمل اشیا همانا انسان کامل، مظهر خداست.

۹. در آخر، نکته‌ای باقی ماند و آن لطیفه این است که اگر جمیع مظاهر مقدسه به لقای الهی بشارت داده باشند و نبأ عظیم را خبر از ملاقات خدا بدانند و اختصاص یوم‌الآخر را به ملاقات خداوند چون ماه در شب چهاردهم تلقی نمایند، آیا سؤال حضرت موسی جهتی دیگر نیز دارد؟ مقصود این است که احتمال این وجود دارد که معانی دیگری هم از ربّ ارنی بتوان در نظر گرفت. همه عرفاء و اوصیاء منتظر ظهور خود خداوند می‌باشند تا در روز آخرین ظاهر شود و خود را عیان سازد. خدا به واسطه روح القدس یا جبرئیل بر نبی تجلی می‌کند، ولی در آخرالزمان چون ماه در شب چهاردهم عیان خواهد شد و نقاب از رخ بر خواهد افکند، آیا رؤیت خداوند، که بر همگان، حتی مظهر ظهوری مانند حضرت موسی ممنوع بود، نشان از عظمت ظهور آخر نخواهد داشت، همان ظهوری که صدق جمیع وعود کتب مقدسه را محقق می‌سازد؟ آیا این گفته مظهر حق در این ایام، معنایی به جز معانی‌ای که در فوق گفته شد، در بر ندارد؟ آن‌جا که اعلان نمود:

«شنیده‌ام که فرموده‌ای امروز روزی است که اگر یک بار نفسی از روی صدق ربّ ارنی گوید، از ملکوت بیان انظر ترانی استماع نماید و از این کلمه مبارکه عالیته مقام امروز معلوم و واضح است.»^(۷۴)

سؤال این است که این عظمت در چیست، اگر مظهر ظهور در این ایام، فقط در مقام تجلی خدا در نفس او باشد، امتیازی بر سایر ظهورات نخواهد داشت، زیرا سایر انبیا نیز چنین مقامی داشتند و اگر فقط بحث از شدت و کثرت این تجلی باشد، بیان امتیاز را می‌توانست به صورتی دیگر بجوید، اما خود، بارها فرموده: «شکی نبوده و نیست که ایام مظاهر حقّ جلّ جلاله به حقّ منسوب و در مقامی به ایام الله مذکور، ولکن این یوم غیر ایام است.»^(۷۵) و اگر باز بحث از تجلی شود، این یوم نیز مثل ایام قبل خواهد شد و صد البته که این گفته، مغایر دیگر نصوص قاطع مبارک است. تنها این می‌ماند که از الهیات و کلام قبل بهره گرفته شود تا تمثیلی از جدایی این یوم از سایر ایام مظاهر مقدّسه عیان شود، نظیر این که فرموده: «از ختمیت خاتم مقام این یوم ظاهر و مشهود» و یا «مظاهر قبل هیچ‌یک بر کیفیت این ظهور بتمامه آگاه نه الا علی قدر معلوم» و یا «تالله الحقّ تلک ایام فیها امتحن الله کلّ التّبین والمرسلین» و یا «هذا یوم فیه فازت الأذان باصغاء ما سمع الکلیم فی الطّور والحییب فی المعراج و الزّوج اذ صعد الی الله المهیمن القیوم» آیا این بیانات حضرت بهاء الله معنای دیگری از رؤیت خداوند را عیان نمی‌سازد و بر معانی سابق نکته‌ای نمی‌افزاید؟ و آیا این بیانات حضرت عبدالبهاء که می‌فرمودند: «اولیای پیشینیان چون تصوّر و تخطّر عصر جمال مبارک می‌نمودند؛ منصعق می‌شدند و آرزوی دقیقه‌ای می‌کردند»^(۷۶) ما را به علم کلام بهائی رهنمون نخواهد کرد؟ یقین است شروع کلام بهائی، با فهم کلام ادیان سابق هم مرز است.

اگر فهم کلام بهائی درست انجام شود معنی جدید رؤیت خداوند چون ماه در شب چهاردهم آسمان در این کلمات حضرت بهاء الله به منصفه ظهور خواهد رسید که قال

وقوله الحقّ المبين: «هذا يوم لو ادركه محمد رسول الله لقال قد عرفناك يا مقصود العالمين ... ولو ادراكه الكليم ليقول لك الحمد بما اريتني جمالك وجعلتني من الزائرين»^(۷۷) یعنی این روزی است که اگر محمد رسول خدا آن را درک می‌کرد، می‌فرمود که ای مقصود عالمیان، تو را شناختم و اگر موسی کليم آن را درک می‌نمود، می‌گفت خدا را شکر که جمالت را به من نمایاندی و مرا در زمره زائران قرار دادی. فهم این لطیفه ربّانی منوط به گشودن ابواب بسیاری از معارف روحانی و بشری است و قصد این مقاله فتح این باب بود و ما توفیقی الا بالله.

فریدالدین رادمهر - ارض طاء مهد امرالله - جولای ۲۰۰۲ م^(۷۸)

یادداشت‌ها:

۱. یکی از بهترین نوشته‌ها درباره وحدت کلام مسیحی و یهودی و اسلامی نوشته ولفسون است: Harry Austryn Wolfson The Philosophy of The Kalam, Harvard University Press, 1976 که خوش‌بختانه ترجمه خوبی از آن به فارسی در دست هست، هری ولفسن، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، چ ۱، ۱۳۶۸ ش.
۲. دکتر اسعد شیخ‌الاسلامی: تحقیق در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی، امیرکبیر، چ ۲، ۱۳۶۳ ش، ص ۷-۸
۳. برای تفصیل بحث لوگوس منابع گوناگونی هست که برای نمونه بنگرید به ویلریت: هراکلیتس، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر مرکز، ۱۳۸۹ ش، مقدمه مترجم
۴. علی اصغر حلبی: تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، نشر اساطیر، چ ۱، ۱۳۳۷ ش، ص ۳۰-۳۲
۵. تمامی این مباحث تصریحاً و تلویحاً در آثار امر بهائی نیز حل و بحث شده است. دو متن بیان فارسی از حضرت اعلی و ایقان از حضرت بهاء‌الله جزو مهم‌ترین مآخذ این مطالعات می‌باشد.

۶. دکتر عادل العواء: المتعزله و الفكر الحز، الاهالی للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق ۲۰۰۰ م، ص ۱۰۳

۷. باید اذعان کرد که توجه معتزله به عقل، با گرایش‌های تمدن کنونی بسیار سازگار است و آنان را بیش از سایر طوایف و ملل فکری، مطلوب‌تر جلوه می‌دهد. بنگرید به دکتر رشید الخیوة: معتزلة البصرة و بغداد، دارالحکمة لندن، الطبعة الثانية، ۲۰۰۰ م.

۸. از تحقیقات اخیر، یکی از کتبی که می‌توان وجوه عمده کلام شیعی را در آن یافت عبارت است از احمد صفایی: علم کلام، ج ۲-۱. نشر دانشگاه طهران، ۱۳۶۸ ش.

۹. برای شواهد تاریخی آن بنگرید به تواریخ فلسفه و کلام.

۱۰. ابوالحسن اشعری: استحسان الخوض فی علم الکلام، دهلی ۱۹۶۰ م، گفتنی است که اشعری این اثر را به این سبب نگاشت که در همان زمان او بسیاری می‌گفتند که علم کلام نتیجه‌ای در بر ندارد و جزو علومی است که از حرف شروع و به حرف ختم می‌شود. اشعری با این رساله می‌گفت لافل بهره علم کلام این است که از دین در برابر بدعت‌ها و نیز جریانات فکری دیگر دفاع می‌کند باید اذعان کرد که علم کلام اگرچه در ابتدا به همین نیت تکوین و بعد تدوین یافت، ولی بعدها از نیت مزبور سر باز زد و جز لفاظی چیزی دیگر در بر نداشت.

۱۱. غزالی: الجام العوام عن علم الکلام، به اهتمام محمد علی عطیة الکتبی، قاهره مصر ۱۹۳۲ م.

۱۲. حضرت عبدالبهاء: مکاتیب عبدالبهاء ج ۱، به اهتمام زکی الکردی، مصر، ۱۹۱۰ م، ص ۱۰۸-۱۰۲

۱۳. صریحاً در این لوح می‌فرمایند: «الحمد لله الذی تجلی فی البقعة المبارکة الارض المقدسة طور الایمن وادی طوی جبل سیناء علی موسی الکلیم ... ثم هتک ستر الغیوب و.. ارتفع النقاب ... فاشرق و سطع و لمع و بزغ نور الجمال فی هیکل الجلال و استقر الرحمن علی العرش» مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۰۲

۱۴. مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۰۳

۱۵. در این جا نمی‌توان تمامی بشارات کتب مقدسه مربوط به لقاء الله را ولو به اختصار درج نمود، ولی کتب استدلالی اهل بهاء مملو است از این بشارات، برای نمونه بنگرید به عبدالحمید اشراق خاوری: درج لثالی هدایت، ج ۱-۳، چاپ ژانینی ۱۹۴۴ م.

۱۶. افزون بر اکثر کتب معتزله و اشاعره که این حدیث را نقد و بررسی کرده‌اند، بنگرید به عزیزالدین محمود کاشی: مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به اهتمام جلال همایی، نشر سنایی، بی‌تاریخ، ص ۳۸ و نیز ابن اثیر: النّهایة، ج ۲، قاهره، ۱۹۴۷ م، ص ۱۲۲. و نیز ملاً محسن فیض کاشانی: تفسیر الصّافی، ج ۲، مؤسسه مطبوعات الاعلمی، ۱۹۸۲ م، ص ۲۳۲ و نیز مجلسی: بحار الانوار، ج ۹۱، ص ۲۵۱ که به بحث نزاع معتزله و اشاعره در این خصوص پرداخته است.
۱۷. بنگرید به تحقیق بسیار ارزنده دکتر نصرالله پور جوادی: رؤیت ماه در آسمان (بررسی تاریخی مسئله لقاء الله در کلام و تصوّف)، نشر دانشگاهی، چ ۱، ۱۳۷۵ ش.
۱۸. بیان مشهور در خطبه طنجیه است؛ بنگرید به حافظ رجب‌البرسی: مشارق الانوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة العاشرة، بیروت لبنان، بی‌تاریخ، ص ۱۶۶.
۱۹. نزدیک به این حدیث را می‌توان در بسیاری کتب یافت فی‌المثل بنگرید به ابونصر سراج: اللّمع فی التّصوّف، به اهتمام نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م، ص ۱۱۷ ولی برای عین این عبارت بنگرید به ملاً محسن فیض کاشانی: علم الیقین، ج ۱، به اهتمام محسن بیدارفر، نشر بیدارقم، ۱۳۵۸ ش، ص ۴۰ و نیز بنگرید به کلینی: الاصول الکافی، ج ۱، ص ۹۸.
۲۰. عبدالکریم شهرستانی: الملل و النحل، ج ۱، به اهتمام گیلانی، دارالمعرفة لبنان، بیروت ۱۹۷۵ م، ص ۱۰۵-۱۰۳.
۲۱. سید مرتضی بن داعی حسنی راضی: تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، به تصحیح عباس اقبال، نشر اساطیر، چ ۲، ۱۳۶۴ ش، ص ۸۵. برای اندیشه مجسمه و نحوه مقابله اشعری با ایشان بنگرید به ابوالحسن اشعری: مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین، به اهتمام هلموت ریتز، الطبعة الثانیة، دارالنشر فرانزشتاینر لیسبادن، ۱۹۶۳ م، ص ۲۰۷.
۲۲. تبصرة العوام / ۲-۲۰.
۲۳. مقالات الاسلامیین ۱/۱۶۵ و نیز عبدالقاهر بغدادی: الفرق بین الفرق، ترجمه دکتر محمدجواد مشکور، نشر اشراقی، چ ۳، ۱۳۵۸ ش، ص ۲۳۲.
۲۴. قاضی عبدالجبار: شرح الاصول الخمسه، به اهتمام عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۹۶۵ م، ص ۲۳۳-۴.
۲۵. شرح الاصول الخمسة / ۵۲-۲۴۸.

۲۶. مارتین مکدمورت: اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، نشر دانشگاه تهران و مگ گیل کانادا، ۱۳۶۳ ش، ص ۴۴۸
۲۷. شیخ مفید: اوائل المقالات فی المذاهب المختارات، به اهتمام مهدی محقق، دانشگاه تهران و مگ گیل کانادا، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۵
۲۸. شرح الاصول الخمسة/ ۸-۲۴۲ برای توضیح دقیق این مطلب می‌توانید بنگرید به عبدالرحمن بدوی: تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ترجمه حسین صابری، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ ش، ص ۴۶۰
۲۹. ابوالحسن علی بن ابراهیم قمی: تفسیر القمی، ج ۲، منشورات مؤسسة الاعلمی، بیروت لبنان، ۱۹۹۱، ص ۳۸۸
۳۰. ملا محسن فیض کاشی: تفسیر الصافی، ج ۵، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت لبنان، الطبعة الثانية، ۱۹۸۲ م، ص ۲۵۶ و نیز ابوالفتوح رازی: تفسیر رازی، ج ۱۰، به اهتمام مهدی الهی قمشه‌ای، نشر علمی، بی‌تا، ص ۱۷۹.
۳۱. از امام جعفر نقل شده: «تعرف فی وجوههم نضرة النعیم، قال جعفر: به بقاء لذة النظر يتلاءم مثلاً الشمس فی وجوههم اذا رجعوا من زیارة الله تعالی الی اوطانهم» عبدالرحمن سلمی: مجموعه آثار سلمی، ج ۱، تفسیر امام جعفر بنا بر ضبط سلمی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، نشر دانشگاهی ۱۳۶۹ ش، ص ۶۱.
۳۲. در این جا بی‌مناسبت نیست که به تفسیر ماوردی: التکت و العیون، ج ۲، مؤسسه الکتب الثقافیة، بیروت لبنان، ۲۰۰۷، ص ۱۵۲ اشاره شود که بر طبق اندیشه ماوردی پنج نوع می‌توان این آیه را تفسیر کرد. درک در این آیه به معنای احاطه است. دوّم آن که درک به معنای دیدن است و چشم فقط رنگ‌ها را می‌بیند و خداوند رنگ ندارد. سوّم آن که خدا را در دنیا نمی‌توان دید و در آخرت دیدنی است. چهارم آن که ابصار ظالمان خداوند را نتواند دید و مؤمنان خواهند دید. پنجم آن که خداوند را نه در دنیا و نه در آخرت نتوان دید ولی در آخرت خداوند به مؤمنان چشمی عنایت خواهد کرد که بتوانند بر خدا نظر کنند.
۳۳. مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۰۴
۳۴. قرآن ۷/ ۱۴۳

۳۵. خواجه نصیرالدین طوسی: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، نشر شکوری، قم، ج ۲، ۱۳۷۱ ش، ص ۳۲۲.
۳۶. ابوالحسن اشعری: الابانة عن اصول الدیانة، بیروت ۱۹۸۵ م، ص ۱۳.
۳۷. ابوالحسن اشعری: کتاب اللّمع، تحقیق حمودة قرابة قاهره، ۱۹۵۵ م، ص ۴-۶۳.
۳۸. مارتن مکد مورت: اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، دانشگاه طهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۴۴۸.
۳۹. شیخ صدوق: کتاب التّوحد، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة فی قم، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۲۲.
۴۰. سنایی: دیوان سنایی، به اهتمام مدرّس رضوی، نشر ابن سینا، ۱۳۴۱ ش، ص ۸۰۶.
۴۱. خاقانی شروانی: دیوان، به اهتمام ضیاءالدین سجّادی، نشر زوّار، ۱۳۷۰ ش، ص ۴۵۱.
۴۲. ابن تیمیه: منهاج السنّة النبویة، قاهره مصر، بی تا، ص ۲۵۵ برای شرح آن به زبان امروزی می‌توان مراجعه کرد به دکتر ابراهیمی دینانی: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، طرح نو، ۱۳۷۶ ش، ص ۶۰-۵۶.
۴۳. امام فخر رازی: مناظرات فخرالدین رازی فی بلاد ماوراءالنّهر، به اهتمام دکتر فتح‌الله خلیف، دارالمشرق بیروت، ص ۱۶-۱۴ منظور از نور صابونی، نورالدین احمد بن محمود بن بکر الصابونی (۵۸۰ ق) است.
۴۴. امام محمد غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، به اهتمام خدیو جم، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ش، ص ۱۲۵.
۴۵. باید اشاره کرد که لوح اشراقات از جمال ابهی بیان کامل این مطلب است با این همه می‌توان در مفاوضات نیز هدايات بسیاری در این باره جست.
۴۶. مکاتیب ۱/۱۰۵
۴۷. حسین کاشفی سبزواری: مواهب علیّه یا تفسیر حسینی، ج ۱، به اهتمام سید محمدرضا جلالی نایینی، نشر اقبال، ۱۳۱۷ ش، ص ۴۸۰ باید به اصل تفسیر زمخشری یعنی کشف رجوع کرد.
۴۸. قاضی بیضاوی: تفسیر البیضاوی، ج ۹، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت لبنان، ۱۹۹۰ م، ص ۱۱۰.

۴۹. تفسير الصّافی ۲ / ۲۳۴ که نقل از توحيد صدوق کرده است.
۵۰. الابانة، ص ۲۷-۲۵ و نیز اللّمع، ص ۶۴-۶۳.
۵۱. تاريخ علم کلام، ص ۴۵ والنّکت والعيون، ج ۲، ص ۱۵۱-۳.
۵۲. برای خلاصه‌ای از جدال و نزاعی کلامی مابين اين دو گروه، بنگريد به متن کلامی ارزنده زیر، محمّد ابوالفضل محمّد مشهور به حميد مفتی: قاموس البحرین، به تصحيح علی اوجی، دفتر نشر ميراث مکتوب و نشر علمی و فرهنگي، چ ۱، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۲۴-۲۱۳.
۵۳. برای تفصيل بنگريد به محمّد حسين طباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ۸، منشورات مؤسسه الاعلمی، بيروت لبنان، الطبعة الثّانية، ۱۹۷۰ م، ص ۲۵۵ به بعد.
۵۴. اين جمله بخشی از دعای حضرت امام حسين در صحراي عرفه است و بسيار مشهور و به وسيله جمال ابهي و حضرت اعلي بارها مورد استناد قرار گرفته است. برای مأخذ اين جمله بنگريد به: عباس قمی: مفاتيح الجنان، نشر فؤاد، ۱۳۶۵ ش، ص ۲۷۲ و برای نقل آن در آثار بهائی بنگريد به لوح شيخ نجفی و ايقان و برای آثار حضرت اعلي به توابع مبارکه از جمله، تفسير سورة والعصر و تفسير كميل (مقاله نگارنده در سفينه عرفان مجلد ۶ تحت عنوان ما الحقيقه).
۵۵. بنگريد به حاشيه كتاب التوحيد صدوق / ۳۵ و در دعای صباح نیز نقل شده است بنگريد به قمی: مفاتيح الجنان، ص ۱۱۱ اين جمله بسيار مشهور است و در اغلب كتب عرفانی و کلامی شيعی نقل شده و در آثار بهائی نیز وجود دارد. حضرت اعلي بر اين جمله نیز تفسيری بسيار زيبا مرقوم فرموده‌اند. اين تفسير بنا به خواهش محمّد علي زنوزی نازل شده است و در آن حضرت اعلي می فرمايند: «لما وعدت في بين يدي الجناب المستطاب ابقاء الله بحبه و بحسن عمله الي يوم المآب بيان ما سئل من معنى قوله (ع) في الدعاء الصباح في كلامه يا من دلّ علي ذاته بذاته فها انا ذا اجري القلم باظهار ما جعل الله في الكيان بالظهور الي العيان ليشاهد انوار ما خلق الله في حقائق الامكان في رتبة الانسان و هو ان معرفة ذات الازل سبحانه ممتنع للامكان ... وانّ كلّ الاشارات من كلّ النفوس يرجع الي مقام ابداعه و يحكي عن مقام اختراعه». (حضرت اعلي: مجموعه توابع مبارکه، نسخه خطی، ص ۱۰۸ ب)
۵۶. بنگريد به سيد كاظم رشتی: شرح خطبة طنتجيه، چاپ سنگی، ۱۲۷۲ ق، ص ۳۳۸ و نیز شيخ احمد احسايی، شرح العرشية، ج ۱، طبع سعادت کرمان، ۱۳۵۲ ش، ص ۱۰۲-۱۰۱ و نیز برای متون امري بنگريد به عبدالحميد اشراق خاوری: قاموس ايقان، ج ۲، مؤسسه ملی

مطبوعات امری، ۲۷ ب، ص ۷۴۱ و نیز آثار حضرت بهاء الله کتاب بدیع، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۱۹ ب، ص ۹۸ و نیز ایقان مبارک.
۵۷. برای تفصیل این مسئله در نزد صوفیان نخستین بنگرید به کتاب رؤیت ماه در آسمان / ۱۷۰-۱۵۰.

۵۸. برگرفته است از امام القشیری: لطائف الاشارات، ج ۱، به اهتمام دکتر ابراهیم بسیونی، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۰ م، ص ۵۶۴

۵۹. نیازی به ذکر نیست که جمع و تفرقه دو اصطلاح صوفیان است، بنگرید به هجویری، کشف المحجوب، به اهتمام ژوکوفسکی، نشر طهوری ۱۳۶۲ ش. و نیز ابن عربی: اصطلاحات الصوفیه، قاهره مصر، ۱۹۴۵ م.

۶۰. ابوالفضل میبدی: کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۳، (تفسیر منسوب به خواجه عبدالله انصاری)، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، چ ۳، ۱۳۷۵ ش، ص ۷۳۲.

۶۱. عبدالرزاق کاشانی: تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، به اهتمام دکتر مصطفی غالب، طبعة الثانية ۱۹۷۸ م، ص ۴۴۸ و نیز افست همین کتاب نشر ناصر خسرو، چ ۱، بی تاریخ.

۶۲. حضرت بهاء الله: مجموعه الواح مبارکه، به اهتمام محیی الدین صبری الکردي، مطبعة السعادة، قاهره مصر ۱۹۲۰ م، ص ۱۴۳.

۶۳. شمس تبریزی: مقالات ۱-۲، به اهتمام محمد علی موحد، چ ۱، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۷۴.

۶۴. بحث مستوفای این قضیه را در سماوات سلوک بنگرید. جمال قدم و حضرت باب در مورد مسئله فؤاد به عنوان یکی از مشاعر ادراکی آیات بسیاری نازل کرده‌اند. حضرت عبدالبهاء نیز این آیه را به طور مستقل در ضمن لوحی تفسیر فرموده‌اند. حضرت عبدالبهاء: مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۰۹.

۶۵. آثار بسیاری در تأیید این نکته در کتب برخی از قدما می‌توان یافت. ولی در امر بهائی در این خصوص مطالب فراوان می‌توان جست. از جمله در زیارت نامه جمال ابهی و حضرت اعلی می‌توان تلاوت کرد: «من عرفک فقد عرف الله و من فاز بلقائک فقد فاز بلقاء الله» و در قرآن آیه مشهور (ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی) به این مطلب اشاره می‌کند.

۶۶. ابو نصر سراج: اللمع فی التصوف، به اهتمام نیکلسون، لیدن هلند، ۱۹۱۴، ص ۱۱۷.

۶۷. برای مأخذ این قول بنگرید به عبدالحسین زرین‌کوب، سزنی، ج ۲، نشر علمی، چ ۱، ۱۳۶۴ ش، ص ۸۶۹ و نیز ج ۱، ص ۵۸۳.
۶۸. محمّد لاهیجی: مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به اهتمام کیوان سمیعی، نشر محمودی، بی‌تا، ص ۶۱ - ۶۰ و نیز عین همین مطلب را می‌توان در مرجع زیر دید، الهی اردبیلی: شرح گلشن راز، به اهتمام محمّد رضا برزگر خالقی، عفت کرباسی، نشر دانشگاهی، چ ۱، ۱۳۷۶ ش، ص ۵۳ شرح بسیار عالی این مطلب را می‌توان با اندیشه شیخ احمد احسایی درک کرد برای تفصیل بنگرید به شیخ احمد احسایی: شرح الزیارة، ج ۳، مطبعة سعادت کرمان، ۱۳۵۳ ش، ص ۱۵.
۶۹. شیخ احمد احسایی: جوامع الکلم، ج ۲، طبع سنگی، ۱۲۷۳ ق، ص ۷۸ و نیز سید حسین آل هاشمی: مجمع التفاسیر، ج ۱، سعادت کرمان، بی‌تا، ص ۵۰۶.
۷۰. سید کاظم رشتی: شرح خطبه طنتجیه، طبع سنگی، ص ۱۸۷ - ۱۸۵.
۷۱. حضرت بهاء‌الله: ایقان، به اهتمام فرج الله زکی، مصر، بی‌تا، ص ۱۱۱.
۷۲. مولانا: مثنوی ج ۶ - ۱، دارالکتابه میرخانی، ۱۳۳۱ ش، ص ۳۶۰.
۷۳. حضرت اعلی: بیان فارسی، واحد ۲، باب ۷، بی‌تاریخ و محل طبع، ص ۳۱.
۷۴. حضرت بهاء‌الله: ادعیة حضرت محبوب، مصر ۱۳۳۹ ق، ص ۳۶۷.
۷۵. حضرت ولی‌امرالله: توفیعات مبارکه، نوروز ۱۰۱، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴ ب، ص ۱۲.
۷۶. تمامی این بیانات مبارکه برگرفته از توفیعات مبارکه نوروز ۱۰۱، ص ۲۱ - ۱۲ می‌باشد.
۷۷. همان / ۱۵
۷۸. این مقاله در سال ۲۰۱۲ مورد بازنگری جزیی قرار گرفت و یک دو مأخذ بر آن افزوده شد.