



مسئله «رؤیت» در حکمت متعالیه

سید محمد طباطبائی*

چکیده

از جمله مباحث کلامی، بحث رؤیت، یعنی دیدن خداوند متعال است. مشبّه و مجسمه به تبع برخی از یهودیان، برای خدا جسم قائل شده و گفته‌اند: حق تعالی را می‌شود دید. اشاعره گرچه خدا را مادی نمی‌دانند، گمان کرده‌اند در قیامت برای مؤمنین قابل رؤیت است و برای اثبات مدّعی خود، ادله عقلی و نقلی آورده‌اند. به عقیده معتزله و امامیه ادعای اشاعره با مبنای آنها در تضاد است. حضرت امام خمینی رحمته الله علیه رؤیت را ممکن، ولی قلبی و از نوع حقیقت ایمان دانسته‌اند. ایشان معتقد بودند که ایمان به مقام توحید و ولایت، حجاب را از بین می‌برد و علمی که منتهی به ایمان و خوف از خدا نشود، حجاب اکبر است. نیز ایمان را نور الهی دانسته‌اند که قلب را آماج تجلیات خدا قرار می‌دهد. همچنین ایشان بین ایمان و عمل صالح و لقاء الله، قائل به پیوند بوده و معتقدند: اگر انسان اهل ایمان و عمل صالح باشد، با عنایات الهی و به اندازه ایمان و اعمالش صاحب کرامات می‌شود. کلیدواژه‌ها: ابصار، بصیرت، استحاله رؤیت، امامیه، متکلمین، ادراک، لقاء، امام خمینی رحمته الله علیه.



مقدمه

از صفات سلبیه خدای سبحان مرئی بودن او است. به این معنا که خدا قابل رؤیت نیست؛ زیرا امکان رؤیت او برابر جسمانیت و داشتن جهت و محدودیت است؛ در حالی که خداوند نه جسم است و نه دارای جهت و نه محدودیت. در عین حال متکلمان مجسمه و مشبّه، قائل به رؤیت در دنیا و آخرت شده‌اند. عرفا نیز بر اساس آموزه‌های قرآنی به رؤیت خدا به معنای لقای او اذعان داشته‌اند و شیعه امامیه به عدم امکان رؤیت خدا در دنیا و آخرت اعتقاد دارد. گروهی از معتزله نیز بر این عقیده اصرار می‌ورزند. اما اهل حدیث و اشاعره گرچه رؤیت خدا را در این جهان ممتنع می‌دانند، در آخرت جایز و صحیح دانسته‌اند.

با توجه به طرح این بحث در علم کلام، فلسفه و عرفان، آرا و نظریات اشاعره و امامیه به اجمال مورد بررسی قرار گرفته و سپس آرای امام راحل بررسی و ارزیابی می‌شود.

رؤیت

در لغت به معنای مشاهده، دیدن هلال نو، ملاقات (دیدار)، دیدن به چشم ظاهر. (لغت‌نامه، ج ۸، ص ۱۲۴۲۰ - ۱۲۴۲۱) و به تعبیر برخی «نظر و تفکر در امور» (اقترب الموارد، ج ۱، ص ۴۴۹) و در حقیقت، دیدن با چشم بصر است. بصیر نیز از بصر و به معنای بیننده است. بصر درباره خدا معنای مجازی دارد و بصیر بودن او به معنای دیدن با چشم نیست؛ چون در مکانی نیست تا با چشم دیده شود. از این رو دیدن خداوند با حس بینایی ممکن نیست. مراد از آن در اصطلاح، رؤیت حق و لقای او است: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾. (سوره عنکبوت، آیه ۵)

ابن اثیر نیز در ماده ضَمَّ گفته است:

فی حدیث الرویة «لا تضامون فی رؤیة» یروی بالتشدید و التخیف. فالتشدید معناه: لا ینضمُّ بعضکم الی بعض و تزدحمون وقت النظر الیه، و یجوز ضم التاء و فتحها علی تفاعelon؛ و تتفاعلون و معنی التخیف: لا ینالکم ضمیم فی رؤیته. فیراه بعضکم دون بعض و الضمیم: الظلم. (النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، ص ۱۰۱)

یعنی: «در حدیث شریف آمده است: لا تضامون فی رؤیة. کلمه «تضامون» با تشدید و

ساکن قرائت شده است. با تشدید به معنای «همراهی نکنید» است و جایز است حرف تاء مضموم یا مفتوح باشد، بر وزن «تُفاعلون» و «تَتفاعلون». معنای تخفیف و ساکن بودن تاء این است که رؤیت بهره شما نمی‌شود. پس فقط عدّه‌ای می‌توانند ببینند و ملاقات کنند. مقصود از دیدن فقط ارتباط چشم با دیدنی‌ها نیست؛ زیرا تعاریف متعددی برای رؤیت بیان شده است:

۱. رؤیت بدون اینکه خداوند در جهت و مقابل خاص باشد. (شرح المقاصد، ج ۳، ص ۱۳۳)
 ۲. برخی از متکلمان گفته‌اند: «رؤیت نه با قوه بینایی در چشم، بلکه با نیروی خاص الهی صورت می‌پذیرد.» (الفصل، ج ۲، ص ۳۴؛ اللمع، ص ۳۲)
 ۳. بعضی معتقدند: ابصار و رؤیت به انطباع صورت مرئی در جلیدیه است. (شرح مواقف، ج ۷، ص ۱۹۲)
 ۴. حکمای متأله می‌گویند: «رؤیت به واسطه جعل صورتی مماثل با مبصر بالعرض از سوی نفس حاصل می‌شود و برای عضوی مانند چشم افاضه صور از نفس می‌باشد.» (الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۱۷۹، شرح هدایه اثیریّه، ص ۱۹۲)
 ۵. اشاعره گفته‌اند: مراد ما از رؤیت، انطباع یا خروج شعاع نیست، بلکه حالتی است که از دیدن شیء پس از حصول علم به آن به دست می‌آید و بعضی دیگر گفته‌اند: «معنی رؤیت این است که در آخرت مثل ماه بدر دیدن خدا ممکن می‌شود.» (رک: اللمع، ص ۳۲)
 ۶. عرفا رؤیت را خواه در دنیا و خواه در آخرت - لقای حق دانسته‌اند. به هر روی باید دانست که نگاه غیر از دیدن است. گاه نگاه هست و لسی دیدن نیست؛ مانند اینکه می‌گویند: نگاه کردم و ندیدم: «نظرت ولم ادری».
- رؤیت گاهی مادی است و با چشم سر و زمانی نیز معنوی است و با چشم باطن. «نظر» مقدمه رؤیت است؛ همان‌گونه که قرآن کریم در معرفی کافران می‌فرماید: آنان نظر می‌کنند، اما نمی‌بینند ﴿وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾. (سوره اعراف، آیه ۱۹۸)
- اگر گفته‌اند: هر شجری ثمر ندارد، هر نظری بصر ندارد» از همین رو است. به نظر مرحوم محقق طوسی نظر بر رؤیت دلالت نمی‌کند. (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۷) و به تعبیر مرحوم علامه حلّی: چون بین آن دو فرق است. کسی که استهلال می‌کند، می‌گوید: «نظرت الی القمر ولم اره.» (همان، ص ۴۸) حق تعالی در قرآن کریم فرمود: ﴿يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾. (سوره اعراف، آیه ۱۹۸) یعنی: اینها اهل نظرند، اما اهل بصر نیستند.



رؤیت و نظر سه قسم است: نظر با چشم ظاهر؛ نظر با فکر و اندیشه؛ نظر با دل. رؤیت ظاهری و نظر حسی آن است که چیزی با چشم ظاهر دیدنی باشد؛ مانند دیدن اجسام، اجرام و رنگ‌ها.

قسم دیگر نظر، اندیشه است. اگر فکر اندیشمندی متوجه مطلبی شد، می‌گویند نظر او این است. مانند اینکه در حدیث مقبوله عمر بن حنظله آمده است: «من نظر فی حالنا و حرامنا.» (بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۲۱) در این گونه موارد مراد از نظر، همان فکر و رأی است.

قسم سوم، نظر شهودی است؛ یعنی نظر انسان به خود و افکار و عقایدش. نگاه انسان به خود نه نظر حسی است و نه فکری و حصولی؛ بلکه نظر شهودی است. انسان، درون و حقیقت خود را با چشم دل و علم شهودی می‌یابد. (ر.ک: تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۷، ص ۱۳۵)

خدای سبحان در سوره اعراف انسان‌ها را ترغیب می‌کند تا در ملکوت آسمان‌ها و زمین نگاه کنند تا به مقام رؤیت برسند و ملکوت عالم را ببینند و از این راه تأسی خود را به حضرت ابراهیم علیه السلام اعلام نمایند. (همان، ج ۱۳، ص ۲۳۶) چنان‌که فرمود: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (سوره اعراف، آیه ۱۸۵) رؤیت نصیب انبیا و اولیای الهی است؛ اما نظر، سهم همگان است و ممکن است به گوشه‌ای از رؤیت منتهی شود. از این رو ما را ترغیب کرده‌اند که اهل نظر باشیم. پس دیدن تنها در مرحله حسی نیست بلکه در مرتبه عقلانی نیز قابل اطلاق است.

چیستی معنای ایمان و ادراک

ایمان به معنای گرویدن و تصدیق و وثوق و شوق و اطمینان و در مقابل کفر است. به معنای خضوع و انقیاد و تصدیق مطلق و ثبات و فضیلت نیز آمده است. ایمان، نزد اهل شرع، تصدیق «بکُلِّ ما جاء به النبی» است و ارکان و مظاهر آن، اقرار به لسان و تصدیق به دل و عمل به ارکان است. اصل آن تصدیق است و فرع آن مراعات اوامر و نواهی الهی. (ر.ک: مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ص ۵۳)

به تعبیر برخی، ایمان عبارت است از بقا. چون ایمان حقیقی که تصدیق به وحدانیت حق است، وقتی میسر است که بعد از فناى خودی به بقای احدی متحقق گشته، خود عین وحدت می‌شود. (شرح گلشن راز، ص ۲۹۳)

ادراک مصدر باب افعال و به معنای دریافتن است و در مباحث المشرقیه فخر رازی،

ج ۱، ص ۳۶۷ - ۳۶۸) آمده است: ادراک در لغت به معنای لقا و وصول است؛ زیرا در ادراک مُدرک به ماهیت مدرک می‌رسد، به واسطه انطباق صورت مدرک در مدرک. بیان مطلب این است که انسان دارای قوا و حواس است که با آنها از موجودات و اشیای محیط خود آگاه می‌شود. آنچه را انسان با حواس ظاهری خود درمی‌یابد، مشاهده و آنچه را به وسیله حواس باطنی درمی‌یابد، وجدان می‌نامند.

صدرالدین شیرازی همان تعریف مباحث مشرقیه را پذیرفته و گفته است: «ادراک عبارت از لقا و وصول است و قوت عاقله. هر گاه واصل شود به ماهیت معقول و معقولات برای او حاصل شوند. این امر ادراک قوت عاقله خواهد بود: «الادراک هو اللقاء و الوصول فالقوة العاقله إذا وصلت إلى ماهية العقول و حملتها، كان ذلك ادراكاً...» (الحكمة المتعالیه فی اسفار العقلية الأربعة، ج ۱، ص ۳۲۳)

شیخ اشراق نیز گوید: «ادراک هر چیزی نسبت به نفس خود، عبارت از ظهور او است برای ذات.» (مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۸۱ - ۴۸۲)

چیستی لقا

لقا، به فتح لام و کسر آن، مصدر «لقی» بر وزن «رضی» است؛ چنان‌که لقاءً و لقایاً و لقیماً و لقیاناً و لقیانَةً، به کسر، وُلُقياً و لُقياً، لُقیاناً و لُقیانَةً به ضم لام، مصدر آن هستند و به معنای رؤیت و دیدارند. (چهل حدیث، ص ۴۵۲)

لقاء الله، به معنای رؤیتِ کنه ذات حق متعالی نیست؛ زیرا معرفت اکتناهی او برای ماسوا میسر نیست. هر معلولی علتش را به مقدار سعه وجودی‌اش می‌یابد. معلول سایه و عکس علت است، و سایه مرتبه ضعیفی از صاحب سایه است.

لقا، نزد صوفیه عبارت است از ظهور معشوق. (ر.ک: کشاف، ص ۱۳۱۱)

اقوال و دیدگاهها

در گفتمان معتزله، بحث کلام حق تعالی و رؤیت الهی، از مباحث مهم است. امروزه نیز در کتب اهل سنت، هنوز این بحث دیده می‌شود؛ هم از جهت نظری و کلامی - فلسفی و هم از نظر عملی.

این بحث در عصر اشعری تا دوره غزالی ادامه می‌یابد. غزالی نیز آشکارا از رؤیت خدا



با دیدگان در آخرت سخن گفته است. (ر.ک: کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۲۵)

البته غزالی، نظریه رؤیت بلاکیف را نیز طرح می‌کند.

اشعری با اعتقاد به تأویل‌پذیر بودن نصوصی که تعارض با مبنای توحیدی ندارند، معتقد شده است که مؤمنان خدا را با چشم سر می‌توانند ببینند. مجسمه و کرامیه نیز معتقد به رؤیت بصری شده‌اند. اهمیت این مسئله نزد اشعری، او را به نوشتن سه کتاب و رساله واداشته و به نظر وی تصدیق معنای ظاهری برخی آیات، مشروط به این است که بتوان آنها را به وجهی که منافی توحید نباشد، پذیرفت. (ر.ک: اللمع، ص ۳۲) اشعری اقوال زیادی را نقل کرده که صاحبان آنها قائل به إبصار بوده‌اند. (همان) اهل حدیث، نظیر احمد بن حنبل نیز رؤیت در این جهان را محال دانسته و گفته‌اند: «تنها مؤمنان در آخرت خدا را می‌بینند. اگر در این جهان رؤیت شدنی بود، موسی علیه السلام از دیدن او بهره‌مند می‌شد و با خطاب ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (سوره اعراف، آیه ۱۴۳) از این فیض محروم نمی‌شد.» (ر.ک: مقالات الاسلامیین، ص ۳۲۲)

فخر رازی به زعم خود، معنایی ذوقی از رؤیت را بیان کرده و قائل است که اگر رؤیت به معنای کشف تام باشد، خداوند در رستاخیز دیدنی است: «رؤیت خداوند آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلا و ظهور ذات الله، چنان‌که نسبت آن حالت با آن حالت ذات مخصوص، نسبت مرئیات است با مبصر.» (ر.ک: تلخیص المحصل، ص ۳۱۶)

به نظر همه علمای معتزله، خدا با چشم دیده نمی‌شود. اما اختلاف دارند که آیا با قلب دیده می‌شود یا نه.

فخر رازی و همفکران اشعری او معتقدند: «در دنیا رؤیت ممکن نیست، ولی در آخرت مؤمنان خدا را مشاهده می‌کنند.» (تفسیر کبیر، ج ۱۳، ص ۱۳۴)

حتی از سالمیه و حشویه نیز روایاتی نقل شده است که خداوند در قیامت به صورت آدمی یا موجودات دیگر ظاهر می‌شود و کافران نیز خدا را می‌بینند. (به نقل از ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۳۷؛ ر.ک: فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ج ۱۳، ص ۳۵۵؛ تلبیس ابلیس، ص ۱۱۲)

تفتازانی نیز گفته است: «عقیده اهل سنت این است که خدا در آخرت دیده می‌شود و افراد با ایمان او را پیراسته از جهت و مکان و حسّ مقابله می‌بینند.» (شرح مقاصد، ج ۱، ص ۱۱۱)

نظر امامیه آن است که رؤیت خدا با چشم ظاهر، در خواب و بیداری، در دنیا و آخرت ممتنع است؛ زیرا رؤیت، مستلزم آن است که شیء مرئی دارای بُعد، جهت، مکان و زمان

باشد؛ در صورتی که خدای متعال منزّه از اوصاف مادی، بلکه خالق و محیط بر آنها است. پس رؤیتی که عدلیه آن را منع کرده‌اند، رؤیت بصری، به معنای حقیقی است، نه رؤیت قلبی که در روایات اهل‌البیت علیهم‌السلام آمده و شهود علمی تام در مصطلح عرفا است.

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی
غبار ره نشان تا نظر توانی کرد

استدلال اشاعره بر رؤیت خداوند

مکتب اشعری در صدد اصلاحاتی در عقاید اهل حدیث و حنابله برآمد؛ ولی در این مسئله نه تنها به هدف خود نرسید، بلکه با صراحت تمام رؤیت خدا را در روز قیامت مجاز دانستند. ابوالحسن اشعری (۳۳۰ - ۲۶۰ ه.ق) در عقیده خود با اهل حدیث اشتراک نظر داشت. او محصول تفکرات خود را در دو کتاب مهم *اللمع* و *الابانه* شرح و بسط داده است. در *الابانه* می‌گوید: «ما ایمان داریم که خدا در سرای دیگر با این چشم‌ها دیده می‌شود؛ همان گونه که ماه در شب چهاردهم رؤیت می‌گردد. افراد با ایمان او را می‌بینند؛ چنانکه از رسول خدا روایت شده است.» (ر.ک: *الابانه عن اصول الابانه*، ص ۱۳)

در کتاب *مقالات الاسلامیین* نیز اقوال و آرای معتقدان به جواز رؤیت را نقل کرده است. ادله باورمندان رؤیت از جمله اشاعره، بر دو قسم است: نقلی و عقلی.

الف. نقلی

ادله نقلی آنان برخی آیات قرآن کریم و روایات است؛ از جمله:

۱. آیات سوره مطففین: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ * وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ * وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾. (سوره قیامت، آیات ۲۰ - ۲۵) یعنی: «هرگز! بلکه آنان دنیای عاجل را دوست دارند و به کلی آخرت و قیامت را وامی‌گذارند. آن روز، رخسار دسته‌ای از شادی برافروخته و نورانی است و به چشم قلب، جمال حق را مشاهده می‌کنند. و چهره گروهی دیگر، عبوس و غمگین است که می‌دانند حادثه ناگواری در پیش است که پشت آنها را می‌شکند.»

طرفداران رؤیت می‌گویند: در آیه، کلمه نظر با حذف «الی» استعمال شده و منظور همین است که چشم‌ها در قیامت به سوی خداوند نظر می‌کنند تا او را ببینند؛ ولی نظر به این معنا در حق خداوند مستحیل است؛ زیرا خداوند موجود مادی نیست و در جهتی واقع نشده تا انسان به آن سمت چشم بلوزد. از این رو ناچاریم به مجاز، یعنی بر اصل رؤیت



حمل کنی. یعنی انسان خدا را می بیند، بدون اینکه به سمتی خاص بنگرد. (ر.ک: للمع، ص ۳۲ - ۳۳؛ سنن ترمذی، کتاب صفة الجنة، ج ۱۰، ص ۱۸ - ۱۹)

۲. آیه سوره اعراف: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾. (سوره اعراف، آیه ۱۲۳) یعنی: (او چون موسی با هفتاد نفر به وعده گاه ما آمد، گفت: خدایا خود را به من آشکار بنما تا تو را بنگرم. خدا فرمود: مرا تا ابد نخواهی دید؛ لیکن در کوه بنگر، اگر کوه بر جای خود برقرار تواند ماند، تو نیز مرا خواهی دید. پس آن گاه که نور تجلّی بر کوه تابید، کوه را متلاشی کرد و موسی بی هوش (مدهوش) افتاد و سپس که به هوش آمد، گفت: خدایا تو منزّه و برتری. به سوی تو باز می گردم و من نخستین مؤمنم.)

حضرت موسی علیه السلام از خداوند تقاضا می کند که خود را به او بنمایاند. اگر دیدن حق تعالی، امری محال و ناممکن بود، هرگز موسای کلیم چنین درخواست نابجایی نمی کرد. از این رو سؤال او از امکان این امر پرده بر می دارد. (ر.ک: المحصل، ۳۱۹؛ شرح التجرید اللقوشجی، ص ۳۲۹)

اشعری، «لن» را در آیه، برای نفی ابد نمی داند. (ر.ک: تلخیص المحصل، ۳۲۱)

ب. ادله عقلی

برخی ادله عقلی اشاعره: یک. «لیس فی جواز الرویة اثبات حدث...» (ر.ک: للمع، ۶۱)؛ دو. «ان الرویة مشتركة بین الجوهر و العرض.» (ر.ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۱۵؛ شرح التجرید للقوقوشجی، ص ۳۲۹ - ۳۳۰)

خلاصه کلام ایشان این است که رؤیت امری وجودی و اثباتی است، ولی حدوث امری سلبی و علمی است و امر علمی هرگز نمی تواند علت امر وجودی باشد؛ چون باید میان علت و معلول سنخیت باشد و میان وجود و عدم سنخیت نیست. از طرف دیگر می دانیم که علت و مقتضی صحت رؤیت اجسام و اعراض، وجود است؛ یعنی چون موجودند، مرئی هستند. پس می توان نتیجه گرفت که «کل موجود یصح رؤیته.» نیز هر چیزی که در خارج موجود است، قابل رؤیت است. (شرح مقاصد، ج ۸، ص ۱۱۵) بنابراین خداوند نیز مانند موجود دیگری دیدنی است.

گروه های معتزله و جهمیه به جهت تنزیه خداوند و صفات او به قصد دفاع از عقائد

صحيح اسلامى در ضمن نفى جسمانيت، امکان رؤيت او را نيز به عنوان فرعى از مسئله جسمانيت خدا، انكار کرده‌اند. (ر.ک: المغنى، ج ۴، ص ۱۳۹؛ شرح الاصول الخمسه، ص ۱۵۵) بنا بر استدلال ايشان و همه متکلمان عدليه، وجود ملازم رؤيت نيست و هر وجودى رؤيت شدنى نيست. آنچه به حقيقت مرئى است، رنگ و نور است، نه ذات الجسم؛ اگرچه اسناد رؤيت به جسم، مجازى و از قبيل اسناد حرکت به جالس سفينه است. حضرت امام - رضوان الله تعالى عليه - در اين باره مى‌گويد:

«حضرت حق نبايد مرئى باشد، زيرا مرئيت مستلزم جسميت است، چون تا بين مرئى و نور خارج از بصر ذات نباشد، رؤيت نمى‌گردد. مرئى بودن از لوازم جسم است.» (تقريرات فلسفه، ج ۲؛ شرح المنظومه اللهيات، ص ۱۱۰)

گفته‌اند که علت صحت رؤيت وجود است. در جواب گفته مى‌شود که چه مانعى دارد که علت صحت رؤيت مطلق الوجود نباشد، بلکه وجود شرط الامکان او الحدوث باشد؟ اين مطلب کاملاً محتمل است. ذات حق تعالى، نه ممکن است و نه حادث، پس مرئى هم نخواهد بود.

علمای اماميه به‌ويژه علامه حلى در كشف المراد (ص ۵۰ - ۵۲) جواب‌هاى ديگرى نيز داده‌اند که بي‌پايگى استدلال موافقان رؤيت را آشکار مى‌کند. علاوه بر اينکه افرادى همچون فخر رازى (تلخيص المحصل، ص ۳۱۷)، سيف‌الدين آمدى (غايه المرام، ص ۱۶) و قوشجى در شرح تجريد (ص ۴۳۱) استدلال موافقان رؤيت را بررسى و نقد کرده‌اند.

نظر اماميه درباره ادله نقلی برخی متکلمان اين است که رؤيت خدا با چشم ظاهرى، در خواب و بيدارى، و دنيا و آخرت ممتنع است؛ زيرا رؤيت ظاهرى مستلزم آن است که شىء مرئى داراى بُعد، جهت، مکان و زمان باشد، در صورتى که خدای متعال منزّه از اوصاف مادى است؛ بلکه خالق و محيط بر آنها است.

اعتقاد نادرست رؤيت با چشم ظاهر را علاوه بر استدلال عقلى، ادله نقلی نيز نفى مى‌کند و جمهور اماميه و بيشتري متکلمان عامه نيز بر همين باورند؛ مگر عدّه کمى از آنها که در دام تأويل اخبار افتاده‌اند. معتزله نيز نظر اماميه را پذيرفته‌اند؛ مشبه منکر اين اعتقاد شده‌اند. (ر.ک: اوائل المقالات، ص ۵۷) بر پایه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (سوره انعام، آيه ۱۰۳) چشم‌ها خدا را درنمى‌يابند و او است که ديدگان را مى‌بيند. سرّ اينکه خدا از ميان حواس، تنها از چشم سخن گفته، آن است که اين عضو از ساير اعضا ظريفتر و قوی‌تر



است؛ به اندازه‌ای که انسان بینا دورترین ستاره‌های آسمان و کهکشان‌ها را می‌بیند، در حالی که با این فاصله صداها هرگز شنیده نمی‌شود و بویها استشمام نمی‌گردد و طعم‌ها چشیده نمی‌شود و نرمی‌ها و خشن‌ها قابل لمس نیست. پس اگر چیزی را چشم ادراک نکرد، معنایش این است که هیچ یک از حواس ظاهری او را ادراک نمی‌کند.

لازمه مرئی بودن، این است که شرایط رؤیت، تحقق یابد؛ یعنی:

۱. شیء مرئی، در مکان و جهت خاصی قرار بگیرد؛
 ۲. دیدنی باید در تاریکی قرار نداشته باشد و نوری به آن بتابد.
 ۳. فاصله معین میان بیننده و شیء مرئی، وجود داشته باشد.
- این شرایط همگی از آثار موجودات جسمانی و مادی است؛ نه خدای برتر.

استدلال مشبّهه و مجسمه

مجسمه و مشبّهه بر این عقیده‌اند که خدا جسمانی است؛ پس دیدنی است. البته آنان اختلافاتی نیز دارند. (ر.ک: مقالات اسلامین، ص ۲۶۳ - ۲۶۵) برخی رؤیت خدا را در قیامت ممکن دانسته‌اند و بعضی دیگر، هم در قیامت و هم در دنیا.

مجسمه و مشبّهه برای خدا به حواس ظاهری و باطنی معتقدند. برخی خدا را به صورت انسانی می‌پنداشتند که البته گوشت و خون ندارد. آنان خدا را نور دانسته و برای او حواس پنج‌گانه اثبات کرده‌اند. (همان، ج ۱، ص ۱۰۵؛ ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۸۵)

بعضی نیز خداوند را نور دانسته و گفته‌اند: «او دارای صفات محسوسی چون رنگ، بو و طعم است.» (الفرق بین الفرق، ص ۶۵) این گروه، برای اثبات رأی خود به برخی از نقل‌های غیر موثّق و اسرائیلیات تمسک کرده‌اند؛ مثلاً می‌گویند رسول اکرم ﷺ از کنیزی سؤال کرد: خدا کجا است؟ او به آسمان اشاره کرد. حضرت رسول ﷺ عقیده او را رد نکرد. یا در روایت آمده است: خدای سبحان در مواقع خاصی به آسمان دنیا نازل می‌شود. اما اصل این روایت به فرموده حضرت رضا ﷺ تحریف شده است. (ر.ک: توحید صلوق، ص ۱۷۶، باب ۲۸، ج ۷) مجسمه می‌گویند: خدا هنگام خلقت آدم ﷺ آینه‌ای مقابل خود گذاشت و آدم را به صورت خویش آفرید.

آرا و نظرات دیگر مشبّهه و مجسمه را می‌توان در کتاب‌های ملل و نحل مشاهده کرد. کتاب توحید در قرآن، نوشته حضرت آیت‌الله جوادی آملی نیز به نقد و بررسی آنها

پرداخته است. (ر.ک: توحید در قرآن، ص ۲۶۷ - ۲۷۸)

اگرچه مشبّه و مجسمه را جزء فرقه‌های اسلامی شمرده‌اند، حقیقت این است که نمی‌توان آنها را از مسلمانان به حساب آورد؛ چرا که برخی روایات از آنها به عنوان کافر یاد می‌کنند. (ر.ک: بحارالانوار، ج ۱۳، ص ۲۰۰)

روایاتی نیز وجود دارد که به طور مطلق رؤیت را انکار می‌کند. از جمله حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخ ذغلب یمانی که پرسید آیا خدایت را دیده‌ای، فرمود: آیا چیزی را که ندیده باشم می‌پرستم؟ ذغلب پرسید: چگونه خدا را می‌بینی؟ حضرت فرمود: لا تدركه العيون بمشاهدة العيان و لكن تدركه القلوب بحقائق الايمان... (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹)؛ «چشم‌ها او را نمی‌بیند، بلکه دل‌ها او را به مدد حقایق ایمان درمی‌یابند».

امام راحل نیز درباره کسانیکه ادراکات انسانی را در ادراک بصری خلاصه می‌کنند، می‌گویند:

«اگر کسی از ادراکات انسانی فقط ادراک بصری را ببیند و از سرّ غیب انسانی غافل بوده و آن مرتبه باطنی و تجرّدی انسان را نبیند، او آنچه درباره انسان می‌بیند، همین نشئه ظاهری است و از هیچ نهانی در پشت پرده اعضا مطلع نیست.» (تقریرات فلسفه، ج ۲، ص ۳۱۷) قوای ادراکی بشر، اگر بخواهند در معرفت ذات ربوبی تعمق کنند و اگر اراده خوض در دریای ملک و ملکوت داشته باشند، ناامید برمی‌گردند؛ زیرا مجاری ادراکی انسان برای درک این مطالب عظیم قاصر است.

انسان چون دارای قوا و حواس است، به وسیله آنها از موجودات و اشیای محیط خود آگاه می‌شود. آنچه را که انسان با حواس ظاهر خود دریافت می‌کند، در واقع مشاهده کرده و آنچه را با حواس باطنی ادراک می‌کند، وجدان می‌نماید.

در تعریف «ادراک»، لقا و وصول را بیان داشته‌اند. برخی از حکمای متأله گفته‌اند: ادراک و علم یکی است. (الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۰۰ - ۲۰۳) البته برخی دیگر نیز ادراک را به احساس اختصاص داده‌اند که اخص از علم است. (ر.ک: کشف المراد، ص ۲۳۲)

ادراک دارای اقسامی است: ۱. احساس: عبارت است از ادراک شیء موجود در ماده که نزد مدرک حاضر باشد به هیئت مخصوص به آن، و محسوس است به تمام عوارض و لواحق او، از قبیل کم، کیف و دیگر مقولات.

این نوع مدرک مجرد محض نیست، ولی آنچه از این امور ادراک می‌شود، صورت



محسوس است، نه خود آنها.

۲. تخیل: ادراک شیء محسوس است در قوه خیال.

۳. توهم: ادراک معنی معقول است به شکل اضافه به جزئیات نه کلیات.

۴. تعقل: ادراک معانی و مفاهیم و ماهیات کلی است؛ اما کلیات، مرسلات و مطلقات

را درک می‌کند. (ر.ک: الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۳۶)

۵. ادراک قلبی: حضرات اهل عرفان از آن به ادراکات طور عقل تعبیر می‌کنند.

(جامع الاسرار، ص ۳۷۱)

شهود عرفانی

مشاهده، اصطلاح عرفانی است و عبارت از حضور حق. مشاهده از کسی درست و پذیرفتنی است که به وجود مشهود قائم بوده نه به خود، و تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد، او را مشاهده نکند. شهود قلبی ذات را مشاهده گویند و آن توفیق مکاشفه است؛ زیرا مشاهده عین مقام جمع است. فیضی گفته است: «مشاهده امور گاهی در خواب است و گاه در بیداری و آنچه در بیداری مشاهده کند، یا امور حقیقه باشد در نفس الامر و یا در امور خیالیة شیطانیه و از این جهت است که سالک را مرشدی لازم است که او را از مهلکات نجات دهد.» (شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۸)

هجویری مشاهده را دو گونه دانسته و معتقد است: «یکی از صحت یقین است و دیگری از محبت که چون دوست‌اند و محلّ محبت به درجه‌ای رسید که کلیت وی همه حدیث دوست گردد، غیر او را نبیند.» (کشف المحجوب، ص ۴۲۷)

عبدالرزاق کاشانی گفته است: «مشاهده آن است که حجاب به شکل کامل برداشته شود و این مشاهده بالاتر از مکاشفه است؛ زیرا مکاشفه ولایت صفت است و در آن چیزی از رسم باقی است، ولی مشاهده ولایت عینی و ذات است.»

وی برای مشاهده سه درجه یاد کرده است: معرفتی، عینی و جمعی. (ر.ک: شرح منازل السائرين، ص ۲۷۷)

حضرت امام راحل رحمته الله در تعلیقات شرح فصوص، مشاهده حضوری و مکاشفه ذوقی را در کنار هم آورده، مشاهده را امری حضوری و مکاشفه را امری ذوقی می‌داند و هیچ‌یک آن دو را مشاهده کنه ذات ندانسته و معتقد است: «از مقامات شامخه اهل معرفت و اصحاب قلوب، مشاهده حضور حق و حفظ حضرت است؛ چنانکه با مشاهده کیفیت علم فعلی حق و فنای اشیاء در ذات حق و حضور موجودات در پیشگاه مقدس و فهم اینکه دار تحقق محضر ربوبیت است، حفظ محضر نمایند به هر مقام که هست.» (چهل حدیث، ص ۴۸۳)



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ابی جمهور، احسائی (۱۴۰۵ق)، غوالی اللئالی (قرن دهم هـ)، قم: سید الشهداء.
۴. اشعری، ابوالحسن (۱۹۸۰ م)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق هلموت ریتر، انجمن مستشرقان آلمانی، چاپ سوم، [بی‌جا].
۵. امام خمینی (۱۳۷۳ ش)، آداب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
۶. ——— (۱۳۸۴ ش)، شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، ویرایش و تصحیح متن: حسین استاد ولی، نشر تربیت، چاپ سوم.
۷. ———، علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۸. الامین، حسن (۱۴۰۶ ق - ۱۹۸۶ م)، اعیان الشیعه، حقیقه و اخرجه استدرک علیه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۹. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۷ ش)، مجموعه رساله فارسی، به اهتمام دکتر سرور مولایی، تهران: توس، [بی‌نا].
۱۰. ایجی، عضدالدین (۱۳۷۰)، شرح المواقف، شارح سید شریف جرجانی، تصحیح محمد بدرالدین حلبی، قم: انتشارات الشریف رضی.
۱۱. آملی، سید حیدر (۱۳۷۳ ش)، انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه، ایران، المطبعه الاسوه، چاپ اول.
۱۲. ——— (۱۳۸۴ ش)، جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود با تصحیحات و دو مقدمه هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه از سید جواد طباطبایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۱۳. تفتازانی سعدالدین (۱۳۷۰)، شرح مقاصد، تصحیح عبدالرحمن عمیر، قم:



انتشارات شریف رضی.

۱۴. جلابی هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۵۸ش)، کشف المحجوب، تصحیح: ژوکوفسکی، تهران: طهوری، چاپ اول.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، تفسیر موضوعی ناشر: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
۱۶. حسن بن یوسف علی بن مطهر (۱۴۱۵ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
۱۷. شرتوتی اللبنانی، سعید الخوری (۱۴۰۳ق)، اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی، النجفی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹ق)، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۹. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول، [بی تا].
۲۰. _____، (۱۳۶۱ش)، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر الغفاری، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
۲۱. عبدالرزاق، لاهیجی (۱۴۲۸ق / ۱۳۸۵ش)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، تقدیم و اشراف، آیت الله سبحانی، المحقق اکبر أسد علی زاده، قم: الطبعة: مؤسسه الامامة الصادق علیه السلام، الناشر: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۲۲. فخررازی، محمد بن ضیاء الدین عمر (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه، قم: مکتبه بیدار، الطبعة الثانية.
۲۳. قیصری رومی، محمد داود (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، به کوشش: استاد جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ اول، [بی جا].
۲۴. کاشانی، عبدالرزاق، خواجه عبدالله انصاری (۱۳۷۹)، شرح منازل السائرین، نگارش: علی شیروانی، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
۲۵. کاشانی، عزیزالدین (۱۳۷۱ش)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همائی، مؤسسه نشر هما، [بی جا].
۲۶. کفعمی، تقی الدین ابراهیم بن علی بن الحسن محمد العاملی (۱۴۲۴ق)،

المصباح فى الادعية و الصلوات و الزيارات، تصحيح حسين اعلمى، بيروت: مؤسسه الاعلمى.

۲۷. كلينى، ابوجعفر محمد بن يعقوب، اصول كافى، ترجمه و شرح: سيد جواد مصطفوى، تهران: انتشارات علميه اسلاميه، [بى تا].

۲۸. مستر هاكس (۱۹۲۸م)، قاموس كتاب مقدس، بيروت: چاپ اول.

۲۹. موسوعة كلمات الرسول الاعظم، لجنة الحديث فى مركز البحوث باقرالعلوم عليه السلام، الطبعة اول، المطبعة: سپهر، تهران: دارالنشر اميركبير.

۳۰. موسى اردبيلى، عبدالغنى (۱۳۸۱ش)، تقريرات امام خمينى (شرح المنظومه)، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.