

# پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست

(بررسی کلامی مسئله رؤیت خدا و نظر مولانا)

احمد خاتمی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

## چکیده

ادبیات فارسی از وجوه و ابعاد مختلف ادبی، عرفانی، فلسفی، کلامی و ... قابل بررسی است و قطعاً بررسی متون مثنوی و منظوم فارسی به گسترش حوزه‌های مطالعاتی در علوم و معارف اسلامی کمک می‌کند و امکانات بیشتری را برای پژوهش در لایه‌های ادب فارسی فراهم می‌آورد. موضوع علم کلام از جمله موضوعات مهمی است که در ادب فارسی رسوخ کرده و با آن به گونه‌ای درآمیخته است که کمتر متنی را می‌توان نام برد که مسائل و مباحث کلامی در آن راه نیافته باشد.

از برجسته‌ترین شخصیت‌های تاریخ ادب فارسی و عرفان اسلامی، مولانا جلال‌الدین، عارف و واعظ قرن هفتم هجری (۶۷۲-۶۰۶) است که به دلایلی، از جمله تسلط بر مسائل کلامی، در جای‌جای آثار خویش به‌ویژه در مثنوی معنوی، از اصطلاحات علم کلام بهره گرفته و به طرح دیدگاه‌های اعتقادی خود پرداخته و اندیشه‌ها و مذاهب دیگر را نقد و

بررسی کرده است.

مقاله حاضر با توجه به اهمیت پی‌گیری موضوعات کلامی در شعر فارسی، به بررسی مسئله «رؤیت الهی» می‌پردازد و پس از بیان کلیاتی درباره رؤیت، به دیدگاه شاعران اشاراتی می‌نماید و سرانجام، این مسئله را از منظر مولانا با تکیه بر مثنوی، دنبال می‌کند.

#### مقدمه

از مهم‌ترین و جنجالی‌ترین مباحث کلامی، مسئله رؤیت حق تعالی است که سابقه آن را می‌توان در ادیان دیگر و کتب مقدس جست‌وجو کرد. عبارات «خداوند را دیدم که بر تخت نشسته بود، گفتم وای بر من، چشمان من پادشاه سپه‌دار را دیدند» (اشعیا ۶-۱-۶) یا «می‌دیدم که تخت‌هایی گذارده‌اند و خدای قدیم بر آن نشسته، لباس او چون برف سفید و موهای سر او مانند پشم پاکیزه بود، تخت او شعله‌ای از نور بود» (دانیال: ۹-۷) و ده‌ها عبارت دیگر، حکایت از باور پیشینیان به رؤیت خداوند با چشمان سر دارد. بعید نمی‌نماید که پذیرش رؤیت الهی با چشم سر، به عنوان اسرائیلیات به حوزه اسلامی نیز راه‌یافته باشد و قائلان به امکان رؤیت، پیش از آنکه موضوع را در قرآن و تفکرات اصیل اسلامی جست‌وجو نمایند، تحت تأثیر اسرائیلیات قرار گرفته باشند. آنگاه برای اثبات آرای نادرست خود، به آیات قرآنی تمسک جست‌وجو و به تأویلات و تفسیرات خاص درباره خاموش نمودن مخالفان خود دست زده باشند.

اما در حوزه اسلامی، بحث جدی رؤیت در پی اختلاف شیعه و معتزله، به عنوان مذهبیه که امکان رؤیت را نپذیرفته‌اند، و اشاعره که قائل به رؤیت الهی‌اند، شکل گرفته و سابقه کلامی آن به پیدایش اشاعره برمی‌گردد.

ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ هـ ق) برای عدول از مکتب اعتزال، که خود سال‌های بسیار پیرو و مبلغ آن بود، و گرویدن به اهل حدیث، از اندیشه‌هایی پیروی کرد که از مهم‌ترین آنها اعتقاد به رؤیت خدا و باور این مسئله است که خدا در روز رستاخیز دیده می‌شود. اشعری در کتاب الأبانة عن أصول الدیانة به صراحت می‌نویسد: «ما

ایمان داریم که خدای را در آخرت با همین چشم‌ها می‌توان دید؛ همان‌گونه که ماه در شب چهاردهم رؤیت می‌شود، افراد با ایمان او را می‌بینند...» (ص ۶۱)

بدیهی است اندیشه‌های کلامی اشعری، که در خطابه‌ها و آثارش عرضه می‌شد، به آن میزان نبود که پاسخگوی تمامی مسائل کلامی باشد. ولی به دلایلی، از جمله اوضاع و احوال سیاسی و فرهنگی، کسانی که پس از او به مکتب اشعری گرویدند با جامعیت علمی خود توانستند آرا و اندیشه‌های او را به شکل مکتبی کلامی درآورند. آنان با استدلالاتی که برای نظریه‌های او فراهم آوردند و رفع و دفع اشکالاتی که بر آرای او گرفته بودند، زمینه را برای رشد اشاعره فراهم آوردند و آن را به عنوان مذهب و مکتبی غالب که سایه بر تاریخ فکری جوامع اسلامی افکنده است، به جهانیان عرضه نمودند. از میان این عالمان و متکلمان قاضی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ هـ ق)، ابومنصور عبدالقاهر بغدادی (م ۴۲۹ هـ ق)، امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی (م ۴۷۸ هـ ق)، حجة‌الاسلام غزالی (م ۵۰۵ هـ ق)، محمد بن عبدالکریم شهرستانی (م ۵۴۸ هـ ق)، فخرالدین رازی (م ۶۰۶ هـ ق)، ابوالحسن سیف‌الدین آمدی (م ۶۳۱ هـ ق) را می‌توان نام برد که اندیشه‌های اشعری را از نیمه اول قرن چهارم تا قرن هفتم، زمان ظهور مولانا جلال‌الدین محمد رومی (۶۷۲-۶۰۶)، کشاندند و به نسل‌های پس از خود تا روزگار ما سپردند.

### رؤیت از نگاه متکلمان

متکلمان اسلامی برای بحث درباره رؤیت الهی، به آیات قرآنی استناد می‌کنند. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که ظاهر آنها حاکی از امکان رؤیت است و در مقابل، آیات دیگری وجود دارد که شائبه رؤیت الهی را مردود می‌شمارد. البته مراد از رؤیت خداوند و اختلاف متکلمان در بحث امکان و عدم امکان آن، رؤیت الهی به حسن بصر است و این امر «لقاء الهی» را که عموم مذاهب اسلامی، از جمله شیعه، بدان اعتقاد دارند و آن را نتیجه سیر و سلوک معنوی و نشانه تقرب الهی می‌دانند، نفی نمی‌کند. مفسران و متکلمان شیعی که در ذیل بعضی از آیات کریمه، که به مسئله لقاء الهی اشاره دارند، به تعریف و تبیین لقا پرداخته‌اند، به هیچ روی

آن را مستلزم رؤیت نمی‌دانند. از مشهورترین آیاتی که برای اثبات امکان لقای الهی مورد توجه قرار گرفته، آیه شریفه: «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا» و کسانی که به لقای ما امیدوار نیستند، می‌گویند چرا فرشتگان بر ما نازل نمی‌شوند؟ یا چرا پروردگاران را نمی‌بینیم؟ ایشان در دل‌هایشان استکباری ورزیدند و سرکشی بزرگی کردند (فرقان ۲۵: ۲۱) است. و از مهم‌ترین آیاتی که مخالفان رؤیت الهی، از جمله مفسران و متکلمان شیعی و معتزلی، بدان استناد جسته و درباره آن بحث‌های مستوفی کرده‌اند، آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَرُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» دیدگان او را درنیابند و او دیدگان را دریابد و او لطیف و آگاه است (انعام ۱۰۳/۶) است، که حتی بعضی از معتقدان به رؤیت الهی از همین آیه بهره برده و با تأویل آن، مسئله را به نفع خویش تغییر داده‌اند. آنان تأکید آیه را فقط بر نفی رؤیت الهی در دنیا دانسته‌اند که الزاماً به معنی نفی رؤیت خداوند در آخرت نیست، و این عقیده با نظر احمد بن حنبل در کتابی که با نام «الرد علی الزنادقه» به او منسوب است، و با آرای اشعری در کتاب مشهور او، یعنی مقالات الاسلامیین، موافق است.

موافقان رؤیت الهی عمدتاً در سه گروه جای می‌گیرند:

۱. گروهی که به رؤیت خدا با چشمان سر در همین دنیا اعتقاد یافته‌اند.
  ۲. کسانی مانند ضرار و حفص که اعتقاد دارند خدا با چشم‌ها دیده نمی‌شود، بلکه امکان رؤیت در آخرت و با حسی خاص حاصل می‌شود.
  ۳. گروه دیگری مانند اشاعره و حنابله که رؤیت خداوند را در دنیا محال می‌دانند و اعتقاد دارند که تنها مؤمنان خداوند را در آخرت می‌بینند.
- بدیهی است که بررسی نظر اشاعره در مسئله رؤیت، هم به لحاظ گستردگی و نفوذ این مکتب، هم به لحاظ بحث‌های مفصلی که موافقان و مخالفان ایشان در طول تاریخ ارائه نموده‌اند و هم به جهت سنخیت اندیشه‌های اشعری با موضوع مقاله، از اهمیتی ویژه برخوردار است:

اشاعره اصولاً ادله خود را در دو بخش عقلی و نقلی عرضه کرده‌اند: در بخش

عقلی بیشترین تکیه طرفداران اشاعره بر این دو اصل است که «رؤیت خدا مستلزم امر محال نیست» و «مجوز رؤیت، وجود است، نه حدوث»؛ و در بخش نقلی نیز دلایل اشاعره بیشتر متوجه آیات شریفه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ...» (قیامت ۲۲-۲۳/۷۵) است. اشعری می‌گوید: ما معتقدیم که خداوند در آخرت با چشم‌ها دیده می‌شود؛ همچنان که ماه در شب چهاردهم رؤیت می‌گردد؛ مؤمنان، خدا را می‌بینند، آن‌گونه که در روایات از حضرت رسول (ص) نقل شده است؛ و همچنان معتقدیم که کافران در حجاب‌اند آنگاه که مؤمنان در بهشت به دیدار خدا نایل می‌شوند، همان‌گونه که خدا فرموده است: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین ۱۵/۸۳)؛ و معتقدیم که موسی (ع) از خداوند درخواست رؤیت در دنیا نمود و خدای سبحان بر کوه متجلی شد و آن را متلاشی ساخت و به موسی آموخت که خدا را در دنیا نخواهد دید (اشعری، ۱۳۲۰: ص ۷).

ماتریدی هم که با اشعری در امکان رؤیت موافق است، معتقد است که رؤیت خدا امری ممکن است و در قیامت واقع می‌شود و مؤمنان خدا را خواهند دید، بدون اینکه مستلزم جسمانیت خدا باشد (رک: ماتریدی، ۱۹۷۰: صص ۸۵-۷۷).

غزالی هم تصریح می‌کند: «خدا در این جهان دانستنی است، در آن جهان دیدنی است. چنان‌که او را در این جهان بی‌چون و بی‌چگونه دانند، در آن جهان بی‌چون و بی‌چگونه بینند، که آن دیدار از جنس دیدار این جهان نیست» (غزالی، ۱۳۶۱). قاضی عضدالدین الایجی نیز جواز رؤیت خداوند را بر دلیل نقلی و عقلی بنا نهاده است و در بیان نقلی، به درخواست موسی از خداوند برای این که خودش را به ایشان بنمایاند استناد کرده و گفته است اگر امکان رؤیت وجود نداشت، پیامبری چون موسی چنین درخواستی را از خدا نمی‌نمود و در بیان دلیل عقلی، به این نکته توسل جسته که وجه مشترک میان اشیاء و پدیده‌های عالم هستی، وجود است که بین واجب و ممکن مشترک می‌باشد و صحت رؤیت بر مدار وجود می‌چرخد؛ پس امکان رؤیت خداوند که واجب‌الوجود است، ممکن است. (الایجی، ۱۳۲۵: ۴/۱۲۴). فخر رازی هم از رؤیت در معنی کشف تام سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اگر رؤیت به معنی کشف تام باشد، خدا قابل رؤیت است و این امر از آن روست که

معارف انسان در روز قیامت، جمله ضروری و بدیهی می‌شود و «رؤیت خداوند آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلاء و ظهور ذات مخصوصه الله سبحانه و تعالی، چنان‌که نسبت آلات به آن ذات مخصوصه چنان باشد که نسبت مرئیات با مبصرات؛ پس این که می‌گوییم رؤیت حق، سبحانه و تعالی، ممکن هست یا نه، معنی این سخن آن است که مثل این حالت که شرح دادیم، ممکن هست یا نه؟» (دادبه، ۱۳۷۴: ص ۲۵۱). این نظر را تفتازانی نیز در شرح المقاصد به‌گونه‌ای پذیرفته و آن را محلّ نزاع مذاهب کلامی در خصوص مسئله رؤیت دانسته و گفته است: البته آنان (مخالفان امکان رؤیت) در این معنا که رؤیت، به معنی انکشاف تامّ علمی، نسبت به خداوند میسر است، با ما نزاعی ندارند و ما نیز در اینکه اقسام صورت و اتصال شعاع یا حالاتی که از اوصاف محسوسات‌اند، درباره خداوند میسر نیست، با آنان مخالف نیستیم (خالدی، ۱۳۸۲: ۱۲۳).

البته امامیه و معتزله در برابر هریک از آرا و نظریات مذکور، آرای خود را آورده و با ادله نقلی و عقلی در صدد ابطال ادله ایشان پرداخته‌اند. (رک: طوسی، ۱۳۶۰: ۵۵-۵۸) مهم‌ترین دلایل نفی رؤیت عبارت‌اند از اینکه دیده شدن به چشم از لوازم اجسام و اعراض است و خداوند مجرد می‌باشد و دیدن مجرد ممکن نیست؛ و دیگر آنکه شرط رؤیت، مواجهه (در جهت بودن) و مقابله (روبه‌رو بودن)، یا آنچه در حکم مواجهه و نازل منزله آن است، مانند دیدن در آینه، و خداوند در جهت و سمت و مکان نیست (خامی، ۱۳۷۰: ۱۲۵). و از مهم‌ترین دلایل نقلی ایشان، خطاب به موسی (ع) است که فرمود: لَنْ تَرَانِي (هرگز مرا نمی‌بینی) (اعراف ۱۴۳/۷)؛ و دیگر توصیفی که از خود نموده است: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام ۱۰۳/۶) و همچنین مذمت نموده است کسانی را که طلب رؤیت نمودند: «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (نساء ۱۵۳/۴)، که بر اساس آن، صاعقه طالبان رؤیت خداوند را به دلیل ظلم آنها (که طلب رؤیت بود) بسوخت (همان، ۱۲۶).

### رؤیت در شعر فارسی

اگرچه شعر بستری مناسب برای بیان عقاید کلامی نیست و تجانس و سنخیتی بین آن دو وجود ندارد، اما کمتر شاعری است که در شعر خود به اجمال یا تفصیل به طرح و بحث مسائل اعتقادی و کلامی نپرداخته باشد. شدت و ضعف تمایل و توجه شاعران به مباحث کلامی، البته تابع میزان اعتقادات شاعران و اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی آنهاست. در بعضی از آثار منظوم، گویی شاعران در مناظرات و مباحثات کلامی شرکت جسته‌اند و به اظهار عقاید مذهبی یا انتقاد از مخالفان و گاهی هجو ایشان مبادرت نموده‌اند. برای نمونه، سنایی در قالب ابیاتی، به فرقه مجسمه و معتزله به شدت تاخته است:

مرد جسمی ز راه گمراه است

کفر و تشبیه، هر دو همراه است

در ره صدق نفس را بگذار

خیز و زین نفس شوم دست بدار

(سنایی، ۱۳۷۴: ص ۶۷)

تو به بیهوده گشته‌ای مشغول

پیش ما ور به جای فضل، فضول

گر کسی جسمی آمد و بدخواه

شافعی را در این میان چه گناه؟

ور خری اعتزال می‌ورزد

او بر بوحنیفه جو نرزد

(همان، ۲۷۹)

از جمله این مباحث کلامی که در شعر فارسی بررسی شده و شاعران بنا به مذاهب خود به آن پرداخته‌اند، مسئله امکان رؤیت الهی یا عدم امکان آن است. فردوسی که تفکری شیعی داشته، رؤیت خداوند را نپذیرفته و به صراحت سروده است که:

ز نام و نشان و گمان برتر است

نگارنده برشده گوهر است

به بینندگان آفریننده را

نیینی، مرنجان دو بیننده را

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۵-۴)

و نظامی عروضی در چهار مقاله، بیت اخیر را دلیل اعتزال فردوسی دانسته و او را مردی رافضی معرفی کرده است (نظامی عروضی، ۱۳۳۳: ۷۸).

و یا خاقانی در دفاع از اعتقادات خود در مسئله رؤیت الهی به معتزله می‌تازد و می‌گوید:

رؤیت حق به بر معتزلی

بودنی نیست، بین انکارش

معتقد گردد از اثبات دلیل

نفی لاتدرکه ابصارش

گوید از دیدن او محروم‌اند

مشتی آب و گل روزی خوارش

خوش جوابی‌ست که خاقانی داد

از پی رد شدن گفتارش

گفت من طاعت آن کس نکنم

که نیینم پس از آن دیدارش

(خاقانی، ۱۳۷۳: ۱۹۱)

سنایی، اگرچه بر اساس شواهد و مدارک به مذهب اشعری متمایل است، اما در زمینه رؤیت، اعتقادی موافق شیعه دارد و رؤیت با چشم سر را نمی‌پذیرد:

پیکر آب و گل ز قهرش عور

لعبت چشم و دل ز کُنْهِش کور

عقل آلوده از پی دیدار

اَرِنی گوی گشته موسی‌وار

(سنایی، ۱۳۷۴: ۸۱)

و معتقد است:



پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست ۲۳۷

چون برون آمدی ز جان و ز جای

پس بینی خدای را بخدای

(همان، ۶۶)

اما نظامی گنجوی در ابیاتی موافق عقاید اشاعره، صراحتاً رؤیت خدا را با چشم سر برای وجود پیامبر اکرم (ص) در سفر معراج، تأیید کرده و با لحنی تند و پرخاشگرانه به کسانی که منکر امکان رؤیت الهی‌اند، تاخته است:

آیت نوری که زوالش نبود

دید به چشمی که خیالش نبود

دیدن او بی‌عرض و جوهر است

کز عرض و جوهر از آن سوتر است

مطلق از آنجا که پسندیدنی‌ست

دید خدا را و خدا دیدنی‌ست

دید پیمبر نه به چشمی دگر

بلکه بدین چشم سر، این چشم سر

(نظامی گنجوی، ۱۳۳۴: ۱۹)

## رؤیت از نظر مولانا

مولانا جلال‌الدین نیز که در مسائل کلامی پیرو مکتب اشعری است، در مسئله رؤیت بیشتر شیوه فرامذهبی پیش گرفته و آیاتی را که متکلمان اشعری دال بر امکان رؤیت دانسته‌اند، با ذوق عرفانی تفسیر و تأویل کرده است؛ از جمله در تفسیر آیه شریفه «وَجُوهٌ یُّومِنُ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت ۲۲-۲۳/۷۵) در مجالس سبعه (ص ۲۶) دقایقی را اشاره نموده است که خالی از لطف نیست: «تا نظرم به خود است و به قوت خود، ضعیفم، ناتوانم، از همه ضعیفان ضعیف‌تر؛ بیچاره‌ام، از همه بیچارگان بیچاره‌ترم؛ اما چون نظرم را گردانیدی تا به خود ننگرم، به عنایت و لطف تو ننگرم که «وَجُوهٌ یُّومِنُ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»، چرا ضعیف باشم؟ چرا بیچاره باشم ...؟»

و این تأویل با تأویل معتزلیان و شیعیان که در معنی «نظر» تأملاتی کرده‌اند و تأویلاتی دارند، سازگارتر است: «زمخشری از آنجا که معتزلی و منکر رؤیت است، نظر را در این آیه (آیه مذکور) به معنای توقع و رجا می‌گیرد و آیه را چنین معنی می‌کند: آنان نعمت و کرامت را جز از پروردگارشان توقع ندارند (کشاف). شیخ طوسی (عالم و متکلم بزرگ شیعی) در معنای آیه می‌نویسد: منتظر نعمت پروردگارش و ثواب آن است که به ایشان برسد...» (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱/۱۱۳۶). و یا در بیان آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام ۱۰۳/۶) میل به اعتقاد شیعه دارد:

نور حق را نیست ضدی در وجود

تا به ضد او توان پیدا نمود

لاجرم أبصارنا لا تدركه

وَ هُوَ يُدْرِكُ بَيْنَ تَوَازُ مَوْسَى وَ كُوه

(مولوی، ۱۳۶۶: ۵-۱/۱۱۳۴)

و مضمون همین آیه را در کلیات شمس به گونه‌ای لطیف و دلنشین نیز آورده است:

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست

آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست

(مولوی، ۱۳۷۸: ب ۴۶۴۲)

با این وصف، دست‌یابی به یک نظر معین و مشخص از سوی مولانا در باب رؤیت الهی، آسان نمی‌نماید. نمونه‌هایی از ابیات مثنوی و غزلیات شمس و آثار مشهور او نشان می‌دهد که مولوی رؤیت حق را انکار نمی‌کند و دیدن آنچه را نبی و ولی دیده‌اند، ممکن می‌شمارد:

اگر دمی بگذاری هوا و نااهلی

بینی آنچه نبی دید و آنچه دید ولی

خدا ندانی خود را و خاص بنده شوی

خدای را بینی به رغم معتزلی

(مولوی، ۱۳۷۱: ب ۳۲۹۷۴-۳۲۹۷۳)

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست ۲۳۹

باز در دفتر دوم مثنوی (ابیات ۴۷ تا ۵۱) در صدد تقسیم حواس به حواس ظاهری که فاقد ادراک معنوی‌اند، و حواس روحانی که از دریای دانش عارفانه مروارید می‌چینند، برمی‌آید و آنها را مقابل یکدیگر می‌نهد و در ادامه، مذهب چشم‌ظاهربین را مذهب اعتزال می‌داند:

چشم حس را هست مذهب اعتزال  
دیده عقل است سنی در وصال  
سخره حس‌اند اهل اعتزال  
خویش را سنی نمایند از ضلال  
هرکه در حس ماند، او معتزلی‌ست  
گرچه گوید سنی‌ام، از جاهلی‌ست

(مولوی، ۱۳۶۶: ۳-۲/۶۱)

مولانا «که پیش از این «چشم حس چون خفاش» را با «چشم دل» مقابل نهاده است، اکنون بیان می‌کند که آنان که از دیدن هرچه روحانی است عاجزند، در معنا، موضع معتزله را می‌گیرند که منکر آنند که مشاهده حق، هم در این عالم و هم در عالم دیگر بر مؤمن امکان‌پذیر است. از سوی دیگر، آنان که از بینش روحانی بهره دارند، مانند سنی‌هایی هستند که معتقدند مؤمن خدا را هم در بهشت و هم در این دنیا می‌بیند.» (نیکلسون، ۱۳۷۸: ۲/۶۰۱). از ابیات مذکور این مطلب استنباط می‌شود که: سنی حقیقی که پیرو سنت است، منکر رؤیت نیست.

که‌گاه مولانا به شیوه عرفانی خود، رؤیت خدا را در قالب رؤیت صفات الهی می‌گنجاند و معتقد است: «زندگی موحد حقیقی، همانا مشاهده رب العالمین و واهب همه اشیاست.» (همان، ۲/۸۸۷):

بی‌تماشای صفت‌های خدا  
گر خورم نان، در گلو ماند مرا  
چون گوارد لقمه بی‌دیدار او  
بی‌تماشای گل و گلزار او؟

(مولوی، ۱۳۶۶: ۸۰-۲/۳۰۷۹)

و گاهی رؤیت خدا را به استناد حدیث: «مَنْ رَأَى فَقْدَ رَأَى الْحَقَّ» (فروزانفر، ۱۳۳۴: ص ۶۳)، در درک دقیق انسان‌های کامل و بندگان خاص می‌داند:

چون مرا دیدی، خدا را دیده‌ای

گردد کعبه صدق برگردیده‌ای

(همان، ۲/۲۲۴۷)

و گاهی تعبیر مولانا از رؤیت، معیت و همراهی خداوند با موجودات است؛ معیتی که در تفکر مولانا ضامن بقاء و استمرار مخلوقات است (۲/۷۶۲ و ۱/۱۴۶۴) و بدون اعتبار این معیت، هرچه هست معدوم صرف است (۶/۱۳۶۱ و ۵/۱۲۰۷ و ۱/۳۶۷۹ و ۱/۲۰۸). و البته به اعتقاد او، رؤیت و شهود معیت حق با اشیاء، که تحقق جباری حق است و از آن تعبیر به جبر محمود می‌شود، از مصادیق معیت قیومی است (۵/۲۷۲۹ و ۱/۱۴۶۳) و نباید آن را با معیت سربانی که موهم حلول است، یکی دانست (۴/۱۵۳۳ و ۱۲-۱/۲۸۱۱ و ۲-۱/۲۸۰۱):

کان شهی که می‌ندیدندیش فاش

بود با ایشان، نهان اندر معاش

چون خرد با توست مشرف بر تنت

گرچه زو قاصر بود این دیدنت

(همان، ۴/۳۶۷۷-۸۰)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چه عجب گر خالق آن عقل نیز انانی

با تو باشد چون نه‌ای تو مستجیر؟

(همان، ۴/۳۶۸۰)

از کلام مولانا گاهی چنین برمی‌آید که انسان‌ها پیش از آنکه به این عالم پای گذارند. در عالم الست جمال حق را دیده‌اند:

... از کجا آورده‌اند آن حله‌ها

من کریم من رحیم کُلِّها

آن لطافت‌ها نشان شاهیست

آن نشان پای مرد عابدیست

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست ۲۴۱

آن شود شاد از نشان کاو دید شاه  
چون ندید او را، نباشد انتباه  
روح آن کس کاو به هنگام الست  
دید ربّ خویش و شد بی خویش و مست

(همان، ۷-۱۶۶۴/۲)

علاوه بر موارد مذکور، ابیاتی در مثنوی وجود دارد که دیدن خداوند به چشم حس را تأیید می‌کند؛ از جمله این ابیات، بیت ۲۲۲۶ از دفتر دوم است:  
قصد در معراج، دید دوست بود

در تبع عرش و ملائک هم نمود  
و ابیاتی نیز وجود دارد که دالّ بر نظر مولانا نسبت به رؤیت خداوند در روز قیامت است:

این جهان گوید که تو ره‌شان نما  
و آن جهان گوید که تو مه‌شان نما

(مولوی، ۱۳۶۶: ۶/۱۶۸)

که ظاهراً اشاره دارد به حدیث «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تَضَامُونَ فِي رُؤَيْتِهِ» یعنی شما به‌زودی خدایتان را (در روز قیامت) خواهید دید؛ همان‌گونه که ماه را می‌بینید؛ اگرچه دیدن آن برای همه یکسان نیست (خاتمی، ۱۳۸۶: ص ۲۹۱).

رتال جامع علوم انسانی

و یا:

گفت پیغمبر که جنت از اله  
گر همی خواهی، ز کس چیزی نخواه  
چون نخواهی، من کفیلم مر تو را  
جنته‌المأوی و دیدار خدا ...

(مولوی، ۱۳۶۶، ۴ و ۶/۳۳۳)

که مولانا با توجه به خبری که از رسول‌الله (ص) نقل شده است که فرمود: «مَنْ يَتَكَفَّلُ لِي بِوَاحِدَةٍ وَ اتَّكَفَّلَ لَهُ بِالْجَنَّةِ»، یعنی هر کس متعهد شود که به توصیه‌ای از

من عمل کند، بهشت را برای او تضمین می‌کنم (خاتمی، ۱۳۸۶: ص ۲۹۳)؛ ابیات مذکور را سروده و البته در انتقال معنی حدیث تصرفی نموده است، زیرا در متن حدیث تنها تکفل بهشت از جانب پیامبر (ص) نقل شده است و بحثی از رؤیت و دیدار خدا در میان نیست؛ اما مولانا تکفل دیدار خداوند را نیز به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده است.

### نتیجه‌گیری

آنچه از مجموع آثار مولوی، به‌ویژه مثنوی، برمی‌آید، آن است که وی نظری قطعی و صریح درباره رؤیت الهی اظهار نکرده و شاید با سعه صدر و وسعت مشرب، آرای همگان را به‌گونه‌ای ضمنی پذیرفته است. اما از بررسی ابیات چنین بر می‌آید که:

- مولانا اصل رؤیت خداوند را پذیرفته است.
- دیدن با چشم حسی را صراحتاً نفی نکرده است.
- رؤیت خدا را در درک درست و رؤیت صفات الهی دانسته است.
- درک انسان کامل و رؤیت بندگان خاص را مصداق رؤیت الهی شمرده است.

- معیت قیومی خداوند با اشیاء را به نوعی رؤیت الهی تعبیر کرده است.
  - هدف از معراج را دیدن خداوند خوانده است.
  - به دیدن خدا در روز قیامت تصریح کرده است.
- اما بررسی ابیاتی که به نوعی به موضوع رؤیت الهی اشاره دارند، نشان می‌دهد که تمایل مولانا، بیشتر به سمت و سوی رؤیت قلبی و معنوی خداوند است:

چشمِ سِرِّ با چشمِ سَر در جنگ بود

غالب آمد چشمِ سِرِّ حجت نمود

### کتابنامه

- اشعری، ابوالحسن. ۱۳۲۰. الأمانة عن أصول الديانة. حیدرآباد.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۶۲. مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- الایجی، قاضی عضدالدین. ۱۳۲۵ ه. ق. المواقف. با شرح میر سید شریف جرجانی و محمد افندی. مصر.
- خاتمی، احمد. ۱۳۷۰. فرهنگ علم کلام. تهران: صبا.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۳. فرهنگنامه موضوعی قرآن کریم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۶. ترجمه و تکمله و بررسی احادیث مثنوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خاقانی، افضل‌الدین بدیل. ۱۳۷۳. دیوان. تصحیح ضیاء‌الدین سجادی. تهران: زوآر.
- خالدیان، محمدعلی. ۱۳۸۲. تحلیل و تطبیق اندیشه‌های کلامی در مثنوی مولانا. گرگان: فاخر.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۷۷. دانشنامه قرآن. تهران: دوستان-ناهد.
- دادبه، اصغر. ۱۳۷۴. فخر رازی. تهران: طرح نو.
- سنایی، مجدود بن آدم. ۱۳۷۴. حقیقة الحقیقة. به اهتمام مدرّس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، محمد بن الحسن (شیخ الطائفة). —. الاقتصاد الی طریق الرشاد. ترجمه عبدالمحسن مشکوة‌الدینی. تهران: بنیاد فرهنگی امام رضا (ع).
- غزالی، محمد. ۱۳۶۱. کیمیای سعادت. تصحیح حسین خدیو‌جم. تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۴. شاهنامه. به کوشش و زیر نظر سعید حمیدیان. تهران: دفتر نشر داد.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۳۴. احادیث مثنوی. تهران: دانشگاه تهران.
- ماتریدی، ابومنصور. ۱۹۷۰ م. التوحید. با مقدمه و تصحیح دکتر فتح‌الله خلیف. بیروت: دارالمشرق.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۸. کتبات شمس. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۶۶. مثنوی معنوی. به اهتمام رینولد نیکلسون. تهران: مولی.

۲۴۴ فرهنگ، ویژه‌نامه مولوی

نظامی عروضی، احمد بن عمر. ۱۳۳۳. چهار مقاله. تصحیح محمد قزوینی. به کوشش محمد معین. تهران: زوار.

نظامی گنجوی. ۱۳۳۴. مخزن الاسرار. تصحیح وحید دستگردی. تهران: ابن سینا.  
نیکلسون، رینولدالین. ۱۳۷۸. شرح مثنوی معنوی مولوی. با ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی