

## رؤیت خداوند از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر آیه ۱۴۳

### سوره اعراف

زهر اقبال<sup>۱</sup>، رقیه انصاری چشمه<sup>۲</sup>

#### چکیده

یکی از مباحث مورد نزاع در بین متکلمان، رؤیت خداوند متعال چه در دنیا و چه در آخرت است. یکی از آیات ناظر این موضوع آیه ۱۴۳ سوره اعراف است که حضرت موسی علیه السلام درخواست رؤیت خداوند متعال را داد. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی پس از جمع‌آوری نظرات و دیدگاه کلامی هر یک براساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان با در نظر گرفتن مقام والا و اولوالعزمی موسی کلیم‌الله گفت که او دیدن ظاهری (چشمی) مدنظرش بوده است، پس دیدنی خاص مانند نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به صورت شهودی و بی‌واسطه مورد نظر بوده است.

**واژگان کلیدی:** صفات سلبیه، رؤیت خداوند، اقسام رؤیت، رؤیت شهودی،

جوادی آملی.

#### ۱. مقدمه

رؤیت خدا علاوه بر مسئله‌ای کلامی، بحثی قرآنی، روایی و عرفانی است؛ زیرا آیاتی ناظر بر رؤیت خداوند در قرآن آمده است مانند آیه ۱۴۳ سوره اعراف که حضرت موسی علیه السلام به خداوند گفت: «رب ارنی انظر الیک؛ پروردگارا خودت را به من بنمای تا بر تو بنگرم». صوفیان همواره به دنبال تماس بی‌واسطه با خداوند بودند به همین دلیل رؤیت خدا در عرفان و تصوف به مسئله‌ای جدی تبدیل

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه، پاکستان.

۲. مدرس گروه علمی-تربیتی قرآن و حدیث، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه، ایران.

شد و همه کسانی که در طبقه اول صوفیان قرار دارند مانند ابراهیم ادهم (ذاکری و عباسی، ۱۳۹۴، ص ۸۱) سخنانی در این باب دارند. برخی رؤیت خدا را از برجسته‌ترین صفات سلبی دانسته‌اند. دغدغه رؤیت خداوند به قبل از اسلام برمی‌گردد. در اسلام نیز رؤیت خدا از همان آغاز دعوت به یگانه‌پرستی یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی دعوت‌شدگان بود. دیده‌نشدن خدای یگانه در مقابل دیده‌شدن بت‌های مشرکان، دستاویزی برای مشرکان و معاندان در رهزنی تازه‌مسلمانان بوده است.

جدای از این جدال که چندان دوام نداشت خداپرستان و متفکران اسلامی نیز با یکدیگر بر سر این مسئله جدال داشته‌اند. در اسلام سابقه مباحث کلامی درباره رؤیت خدا به قرن دوم هجری بازمی‌گردد. در این قرن فرقه جهمیه، پیروان جهم بن صفوان و معتزله با انگیزه دفاع از اصل توحید، رؤیت خدا با چشم سر را انکار کردند. در اوایل قرن سوم امکان دیدن خدا از عقاید اصلی احمد بن حنبل از ائمه چهارگانه اهل سنت و پایه‌گذار مذهب حنبلی و پیروانش شد. ماتریدیه (پیروان ابومنصور ماتریدی)، اشاعره (پیروان ابوالحسن اشعری)، مجسمه (قائلان به جسمانی بودن خدا)، مشبهه (معتقدان به تشبیه در ذات و صفات خدا) و کرامیه (پیروان محمد بن کرام سیستانی) نیز رؤیت خدا با چشم سر را پذیرفتند. اولین اثر مکتوب در مورد این موضوع، کتاب *الفقه الاکبر ابوحنیفه* (۱۵۰ هـ ق) است. سپس شافعی در کتابی به همین نام این مسئله را مطرح کرده است. گویا اولین کسی که ادعا کرده است می‌توان خدا را دید حسن بصری (۱۱۰ هـ ق) است. از آن پس متفکران اسلامی این بحث را جدی تلقی کردند و به صورت فردی و گروهی به نفی و اثبات آن پرداخته‌اند. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری مهمترین مدافعان رؤیت خداوند نیز در کتاب *الإبانه عن أصول الدیانه*، تعلیقه عبدالله محمود محمد عمر، مفصل به این بحث پرداخته است. در پژوهش حاضر تلاش بر این است تا به چند سؤال پاسخ داده شود از جمله: صفت به چه معانی استعمال شده است، آیا همه این معانی را می‌توان بر خداوند صدق کرد و درخواست حضرت موسی علیه السلام از دیدن چه بوده است.

کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی در این موضوع نوشته شده است مثل *حیات‌الله ناطقی*، *خدا و صفات خدا*، *در مکتب امامیه و ماتریدیه* (۱۳۸۵) از عبدالمقسط مرجو، مقاله *رؤیت بصری خداوند* و سه دیدگاه کلامی از نسیمه علمایی در *روزنامه ماندگار* (۱۳۹۸)، مقاله *بررسی مشاهده و رؤیت خداوند در قرآن کریم و عهدین* در *فصلنامه مطالعات قرآنی* (۱۳۹۵). علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* (۲۶۶/۸، ذیل سوره اعراف) یا (۱۱۱/۲۰، ذیل سوره قیامت)، مکارم شیرازی در تفسیر نمونه (۳۵۴/۶، ذیل سوره اعراف) و ...، اما کاری که در پژوهش حاضر انجام می‌شود این است که علاوه بر جمع‌آوری نظرات، پاسخ درست نیز از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌شود.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### ۲-۱. صفت در لغت

بسیاری از لغت‌دانان معتقدند که کلمه صفت از ریشه وصف گرفته شده است و حرف ت در کلمه صفت در اصل، حرف ه است. صفه، عوض از حرف واو است. (زبیدی، ۱۴۱۴؛ طریحی، ۱۲۶۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴)

- آراستن و نعت: «الشیء بجلیتیه و نعتیه» (زبیدی، ۱۴۱۴، ۵۲۳/۱۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳۵۶/۹)

- آنچه به موصوف قائم باشد مثل علم، جمال (علامتی که موصوف با آن شناخته می‌شود) (معلوف، ۱۴۲۴، ص ۹۰۳)

- صفت همان اسم به معنای نشانه و علامت است با این تفاوت که صفت در نشانه بودن باید مقید و محدود به ویژگی خاصی باشد (عسکری، ۱۴۱۲، ص ۱۵۲)؛

- صفت، مصدر فعل وصف و به معنای بیان و ابراز ویژگی‌های موجود در شیء و حالت و چگونگی موجود در چیزی که نشان‌دهنده هیأت و هویت آن باشد، آمده است (فیومی، ۱۴۱۴، ۶۶۱/۲).

## ۲-۲. صفت در فلسفه

- صفت، عرضی است که در جوهر حلول می‌کند، اما جزء جوهر نیست (صفا، ۱۴۰۵، ۳/۳۸۵)؛
- چیزی است که وجود لِنَفْسِه آن عین وجود لغیره آن است (زنوری، ۱۳۶۱، ص ۲۲۴)؛
- صفت به همان معنای عام که شامل اسم هم می‌شود به کار می‌رود؛
- هر چیزی که بر چیز دیگر حمل شود خواه عین حقیقت آن باشد و خواه غیر آن، خواه در حقیقت آن چیز باشد یا خارج از آن باشد (رازی، ۱۳۹۶، ص ۲۷).

## ۲-۳. صفت در عرفان

- آنچه قائم به غیر باشد مثل حیات و علم (جهانگیری، ۱۳۵۹، ص ۲۲۳)؛
- هر فضیلتی که وجود حقیقی واجد یا مبدأ آن است مفهوم و محمولی عقلی به او نسبت داده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶/۲۶۹)؛
- در اصطلاح عارفان، صفت به حقیقت خارجی گفته می‌شود (همین طور اسم) و آنچه در لفظ، صفت نامیده می‌شود، اسم صفت است (قیصری، ۱۴۱۶، ۱/۳۴).

## ۲-۴. صفت در کلام معصومین علیهم‌السلام

- خود کمالات و نیز ذات متصف به کمالات واژه اسم و صفت هر دو گفته می‌شود. برای مثال واژه سمیع و بصیر که گاهی برای آنها صفت و گاهی لفظ اسم به کار می‌رود. «عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ لِي. فَقُلْتُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ قَالَ هَذِهِ صِفَةٌ يَشْتَرِكُ فِيهَا الْمَخْلُوقُونَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۴۶). «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ. ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِأَسْمَاءٍ دَعَا الْخَلْقَ إِذْ خَلَقَهُمْ وَتَعَبَّدَهُمْ وَابْتَلَاهُمْ إِلَى أَنْ يَدْعُوهُ بِهَا فَسَمَى نَفْسَهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۸۷).

## ۲-۵. تفسیر اسم به صفت

- «كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ أَوْ قُلْتُ لَهُ إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ». (کلینی، ۱۴۰۷، ۱/۸۷) در اصطلاح پیشوایان معصوم علیهم‌السلام اسمای خداوند، همگی صفات هستند و خداوند، اسم علم و غیر مشتق ندارد هرچند مشهور این است که لفظ الله اسم علم است (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۷۱).

## ۲-۶. معنای صفت از نگاه آیت‌الله جوادی آملی

منظور از اسم همان است که در قرآن کریم با عنوان اسماء الحسنی از آن یاد شده است: «ولله الأسماء الحُسنى فادعوه بها» (اعراف: ۱۸۰). این معنا غیر از معنای اسم در لغت است که اعم است از اینکه دلالت کند بر ذات، بدون وصف یا دلالت کند بر ذات، همراه با وصف. وصف به خود کمال و صفت گفته می‌شود. اسم الاسم یعنی، مفهوم ذهنی که از ذات متصف حکایت می‌کند. بنابراین، هویت مطلق مسماست، شهود آن هویت مطلق با تعیین علم برای مثال اسم است، ظهور اسم علیم در مصداق خارجی که انسان علیم است آن مظهر را به عنوان اسم الاسم می‌رساند، مفهوم حاکی از آن مظهر، اسم اسم اسم است، لفظ دال بر آن مفهوم، اسم اسم اسم اسم است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۲۶-۲۲۸). از دیدگاه جوادی آملی مقصود از اسم، الفاظ و کلمات است، ولی در عرفان و مباحث اعتقادی ناظر بر الفاظ نیست. از جهتی قائل به اسماء خداوند است نه صفت او، ولی در بحث صفات ثبوتی و سلبی آیت الله جوادی آملی معتقد است: «اسماء و صفات دو چیزند و هر یک در حد و مرتبه دیگری نیستند. بعضی متضمن تسبیح و تقدیس خداوند و بعضی حاکی از حسن و کمال اوست» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۲۶-۲۲۸).

## ۳. دیدگاه‌های شناخت صفات خداوند

### ۳-۱. دیده تفریطی (شناخت‌ناپذیری)

بر اساس این دیدگاه، عقل انسان راهی به شناخت اوصاف الهی ندارد و تنها کار ممکن آن است که به ثبوت صفات مذکور در قرآن و روایات برای خداوند اعتراف کند و به آن ایمان بیاورد در حالی که از حقیقت معانی این صفات آگاه است. روش این گروه تعطیل و پیروان آن را معطله می‌نامند. ابن تیمیه موافق این دیدگاه است. دلیل این گروه بر روش خودشان این است که انسان مفاهیمی را که با آنها سرو کار دارد از موجودات محدود و محسوس پیرامون خود انتزاع می‌کند و جایز نیست این مفاهیم را به خدا نسبت دهد؛ زیرا خداوند هیچ شباهتی با مخلوقات ندارد. او موجودی قائم به ذات و غنی و هستی مطلق است در حالی که دیگر موجودات ممکن الوجود و ناقص و محدودند.

بنابراین، انسان حق ندارد که صفات و مفاهیمی را که از مخلوقات گرفته است به خدا نسبت دهد. از آنجا که مفاهیم دیگری غیر از این مفاهیم مأخوذ از موجودات امکانی در اختیار او نیست چاره‌ای جز این ندارد که در مورد اوصاف الهی سکوت کند و به تصدیق اجمالی اوصافی که در قرآن و روایات وارد شده است، بسنده کند. (سبحانی، ۱۴۱۰، ۸۷/۱) سفیان بن عیینه می‌گوید: «کل ما وصف الله به نفسه فی کتابه فتفسیره تلاوته و السکوت علیه». ابن تیمیه در تفسیر این جمله می‌گوید: «تفسیر آنچه در کتاب الهی (قرآن) خداوند خود را به آن توصیف کرده است این است که آن را تلاوت کند و بر آن سکوت اختیار کند» (سبحانی، ۱۴۱۰، ۸۷/۱).

### ۲-۳. دیدگاه افراطی (امکان شناخت مطلق)

این گروه معتقدند که تفاوت اساسی بین اوصاف خدا و اوصاف مخلوقات نیست و آن دسته از صفاتی که هم بر خدا و هم بر مخلوقات او اطلاق می‌شوند معنای واحد و مشترکی دارند که در هر دو یکسان هستند. چون این گروه اوصاف خدا را به اوصاف مخلوقات تشبیه می‌کنند به اهل تشبیه یا مشبیه مشهورند. این دسته تا آنجا پیش رفته‌اند که برای خدا اعضا و جوارح جسمانی مانند دست، پا، سر، گوشت و خون در نظر گرفته‌اند. سلفیون و اشاعره از این دسته بشمار هستند (حیدری فر، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷).

### ۳-۳. دیدگاه اعتدالی (فهم‌پذیری نسبی)

این دیدگاه بر نفی مسلک تعطیل و تشبیه استوار است و راه سومی را ارائه می‌دهد که با فضای کلی آیات و روایات سازگاری بیشتری دارد. پیروان این نظریه می‌کوشند تحلیلی از معنای صفات الهی ارائه دهند که از یک سو تنزه و تعالی خداوند را از نقایص و محدودیت‌های مخلوقات خود پاس دارد و از سوی دیگر بر شناخت‌پذیری اوصاف او صحه گذارد. براساس این دیدگاه لازم است که انسان در تحلیل صفات الهی مراحل زیر را رعایت کند:

- در معنای اوصاف کمالی که درباره خود یا موجودات پیرامون خود به کار می‌برد، تأمل کند و تمام قیودی که سبب محدودیت آنها می‌شود را شناسایی کند؛

- تمام آن قیده‌ها را از معنای اوصاف جدا کند؛

- معنایی که بعد از طی این دو مرحله به دست آمد را به ذات الهی نسبت دهد؛ زیرا از یک سو از نوعی کمال وجودی حکایت می‌کند و از سوی دیگر از هر شائبه نقصان و کاستی پیراسته است. برای مثال انسان با دریافت‌های درونی خود و تأمل در اشیای پیرامون خود به مفهومی از علم دست می‌یابد که از آن به آگاهی تعبیر می‌شود، اما این آگاهی در حصار قیود متعددی است. از یک سو حادث است به این معنا که از قبل وجود نداشته است و از سوی دیگر در معرض زوال و نابودی است. علاوه بر این برای تحصیل بخشی از این آگاهی به ابزار و آلات متوسل می‌شود و نیز احتمال خطا در آن وجود دارد. قیود یادشده یعنی، حدوث، امکان زوال، نیاز به ابزار و آلات و خطاپذیری، همگی از اموری هستند که سبب محدودیت علم می‌شوند. در این صورت لازم است ابتدا مفهوم علم و آگاهی از تمام این قیود پیراسته شود که در این صورت انسان به معنایی از علم می‌رسد که ازلی، ابدی، بی‌نیاز از ابزار و خطاناپذیر است، سپس می‌تواند آن را برای اشاره به علم الهی به‌کار گیرد. به این ترتیب از یک سو صفت علم الهی را فهم پذیر می‌کند و از سوی دیگر تقدس و تعالی خداوند متعال را حفظ می‌کند. (سبحانی، ۱۴۱۰، ۸۸/۱) امام علی ع می‌فرماید: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته؛ خرد را بر چگونگی اوصاف خود آگاه نساخته، اما آنها را از مقدار لازم معرفت خویش محجوب نکرده است» (نهج البلاغه: خطبه ۴۹).<sup>۱</sup>

#### ۴. راه‌های شناخت صفات خداوند متعال

درست است که حقیقت صفات خداوند را نمی‌توان درک کرد همان‌طور که نمی‌توان به کنه ذات خداوند دست یافت، ولی انسان با اندیشه، شناختی اجمالی از صفات خدا پیدا می‌کند.

<sup>۱</sup> نکته: در اینجا فقط خواسته ایم با دیدگاه‌ها درباره شناخت صفات خداوند آشنا کنیم. برای بررسی درستی با نادرستی دیدگاه‌ها

#### ۴-۱. راه‌های عقلی

- برهان صدیقین: وجود و ذات پروردگار دلیل بر صفات او است؛
- اصل علیت: مخلوقات در آئینه صفات قرار داده شوند؛
- نظام دقیق نه از روی تصادف: وجوب وجود، دلیل بر کمالات واجب است (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲)؛

- قائده بسیط الحقیقه: واجب تعالی بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه، کل اشیاء است، پس واجب، کل اشیاء و واجد، تمام آنهاست؛ یعنی خداوند واجد تمام هستی و کمال هستی معلول خود است و نمی‌توان در جهان کمالی فرض کرد که واجب تعالی فاقد آن باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۹)

#### ۴-۲. راه‌های نقلی (کتاب و سنت)

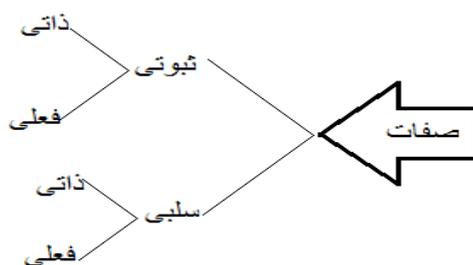
آیات متعددی که در آن اوصاف خداوند متعال ذکر شده است. برای مثال: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيِّمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ». (حشر: ۲۳) بر امکان شناخت صفات خداوند دلالت دارد. از کلمات معصومین علیهم‌السلام نیز چنین برداشت می‌شود که شناخت صفات الهی نه تنها ممکن است بلکه شریف‌ترین معارف قلمداد شده است و فطرت انسان بر آن گواهی می‌دهد. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «الحمد لله الملهم عباده حمده و فاطرهم علی معرفه ربوبیتهم» (کلینی، ۱۴۰۷/۱، ۱۳۹). در روایتی آمده است: «حسین بن خالد گوید: شنیدم که حضرت رضا علیه‌السلام چنین فرمود: خداوند همیشه عالم، قادر، حی، قدیم، شنوا و بینا بوده است. راوی گوید پرسیدم بعضی این طور می‌گویند: خداوند همیشه با علم، عالم بوده و با قدرت قادر بوده و با حیات زنده بود و با قدم قدیم بوده و با شنوایی شنوا بوده و با بینایی بینا بوده است. حضرت علیه‌السلام فرمود: هر کس چنین حرفی بزند و به آن معتقد باشد در واقع به همراه خدا به خدایان دیگری قائل شده است و چنین شخصی از دوستان ما محسوب نمی‌شود، سپس فرمود: خداوند همیشه به ذات خود عالم، قادر، حی، قدیم، شنوا و بینا بوده است. خداوند والاتر و بالاتر از آن است که مشرکین و تشبیه‌کنندگان می‌گویند» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ۱/۱۱۹). این احادیث حکایت

از این مطلب دارد که در زمان معصومین علیهم السلام مباحث مربوط به صفات واجب تعالی در میان مردم و دانشمندان مورد بحث و گفت‌وگو بوده است و از فرمایشات آنها به دست می‌آید که انسان قدرت و توان آن را دارد که صفات خداوند را بشناسد هم از طریق عقلی و هم نقلی و بقیه دیدگاه‌ها باطل هستند.

## ۵. دسته‌بندی صفات

### ۵-۱. دیدگاه مفسران شیعه و اشاعره

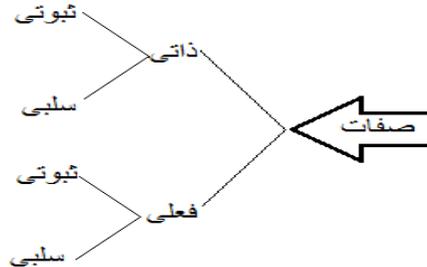
صفات خداوند متعال دو دسته است: صفات ثبوتی و صفات سلبی. صفات ثبوتی آن دسته از صفاتی هستند که جنبه ثبوتی و وجودی دارند و اوصاف موصوف به یکی از آنها و یا همه آنها موجب کمال است و نبود آنها برای موجود، نوعی نقص است. صفات سلبی آن دسته از صفاتی هستند که ذات خداوند را از هر نقص و عیبی پیراسته می‌کنند و این صفات هرگونه نقص و کمبود را از واجب تعالی نفی و سلب می‌کنند. هر کدام از اینها به اعتبار اینکه صفت، ذاتی موصوف است یا از فعل او انتزاع می‌شود به ذاتی و فعلی دسته‌بندی می‌شوند؛ یعنی صفات ثبوتی ذاتی، ثبوتی فعلی، سلبی ذاتی و سلبی فعلی.



### ۵-۲. دیدگاه علامه طباطبایی

ایشان در یک تقسیم اول صفات را به ذاتی و فعلی می‌کند، سپس هر کدام را دوباره به ثبوتی و سلبی تقسیم می‌کند؛ یعنی صفات ذاتی، صفاتی هستند که فرض ذات به تنهایی برای انتزاع آنها کفایت می‌کند. صفات فعلی، صفاتی هستند که در انتزاع آنها فرض ذات به تنهایی کافی نیست بلکه در نظر گرفتن فعل برای انتزاع آن لازم است و هر کدام هم قابل اثبات و هم قابل سلب از ذات

خداوند است. این دیدگاه نزدیک به نظریه معتزله است، ولی آنها تقسیمات دیگری هم دارند و مبنای آنها یعنی، اتصاف ذات به صفات با هم متفاوت است (ناطق، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰-۱۸۰).



### ۳-۵. دیدگاه ابومنصور ماتریدی

ماتریدی قائل به عینیت ذات و صفات نیستند، ولی غیریت را نیز نمی‌پذیرند بلکه معتقدند که صفات نه عین ذات است و نه غیر آن. (ناطق، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴) آنها صفات خداوند را در شش دسته جای می‌دهند:

- صفات نفسی مانند وجود: صفاتی که در همه اوقات و در هر حالی سزاوار اتصاف به خداوند تعالی است؛
- صفات سلبی مانند وحدانیت: صفاتی که مضمون آنها لایق خداوند نیست و باید از او نفی کرد؛
- صفات معانی که هفت صفت علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام و حیات هستند. صفاتی که قائم به ذات خداوند و مستلزم حکم معینی برای او باشد؛
- صفات افعال مانند رازق: صفاتی هستند که به تکوین برمی‌گردند؛
- صفات معنوی که آثار هفت صفت معانی یعنی، عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر، متکلم و حی هستند و صفاتی هستند متوقف بر وجود معنا؛
- صفات خبری، استوای بر عرش: صفاتی که در قرآن و روایات از آنها نام برده شده است و آنهایی که بیشتر به جسم داشتن خداوند نظر دارد (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۳۷).

## ۴-۵. نظر آیت الله جوادی آملی

ایشان نظر اول را قبول دارد و می‌گوید: «اوصاف الهی دارای تقسیمات متعددی است که به دو تقسیم صفات ثبوتی و سلبی و صفات ذاتی و فعلی اشاره می‌شود». وی در تعریف صفات ثبوتی و سلبی حق چنین می‌گوید: «اوصافی که حاکی از کمالات نامحدود خداست و تجمل و کرامت ذات به آنهاست، صفات ثبوتی است که گاهی از آن به صفات جمال و کمال هم یاد می‌شود و اوصافی که از نقص و عیب و محدودیت حکایت می‌کند و ذات حق از آن منزّه است صفات سلبی است که گاهی از آن به صفات جلال نیز تعبیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۳). آیه: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۷۸) ناظر بر هر دو صفت هم ثبوتی و هم سلبی است و آیه شریفه: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا (اعراف: ۱۸۰) جامع صفات ثبوتی و آیه شریفه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) جامع صفات سلبی است. برای مثال وقتی خدای تعالی به حی وصف می‌شود معنای آن این است که مرگ ندارد و هنگامی که گفته می‌شود خدا عالم است (ضد علم یعنی جهل) نادانی از وی نفی می‌شود و نیز صفات ذاتی و فعلی دیگر ...»

این تعریف بسیاری از متکلمان و محدثان به‌ویژه شیخ صدوق است. ایشان گمان کردند اگر اسناد را به صفات ثبوتی واجب تعالی ارجاع داده شوند موجب تشبیه خداوند به ممکنات و اثبات اشیاء ازلی و ابدی در کنار خداوند می‌شوند. بنابراین، چاره این است که صفات ثبوتی به سلب نقض ارجاع داده شود تا وحدت ازلی او ثابت شود و هرگونه گیری در اذل نفی شود. (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸) علامه حلی نیز این نظر را تأیید می‌کند. در تفسیر صفت حی برخلاف نظر خود در سایر صفات و برخلاف رأی استاد خود محقق طوسی چنین می‌فرماید: «تحقیق این است که اگر بگوییم صفات خدا زاید بر ذات اوست حیات از صفات ثبوتی است و گرنه بازگشت آن به صفت سلبی است و حق همین است». ایشان ثبوتی بودن صفات را متفرع بر زاید بودن آنها بر ذات خدا می‌داند. در نتیجه اگر انسان معتقد به زاید بودن صفات بر ذات نباشد بازگشت صفات ثبوتی به

سلبی است و چون حق این است که صفات خدا زاید بر ذات او نیست صفات ثبوتی او به سلبی برمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۵).

نکته: هرگز صفات ثبوتی حق به صفات سلبی بر نمی‌گردد. آنچه از خدا سلب می‌شود نقص و عجز و فقدان است و سلب نقص یعنی، سلب عدم و سلب عدم یعنی، سلب السلب، پس بازگشت سلب نقص به ثبوت کمال است چون موجود غنی بالذات که عین وجود و کمال است، فقدان و نقص در او راه ندارد. از طرفی در برخی روایات، صفات ثبوتی به‌گونه‌ای برای خدا ذکر شده است که ارجاع آنها به صفات سلبی صحیح نیست مانند این روایت امام صادق علیه السلام: «وَاللَّهُ نُورٌ لَا ظَلَامَ فِيهِ، وَحَى لَا مَوْتَ لَهُ وَعَالَمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَصَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ؛ خدا نوری است که ظلمتی در او نیست و زنده‌ای است که مرگی برای او وجود ندارد و دانایی است که جهلی در او نیست و صمد و درون‌پری است که چیزی به درون او راه ندارد». در این روایت اگر اوصاف ثبوتی به سلبی برگردد تکرار لازم می‌شود» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰) (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۵). بنابراین، فرمایش صدوق و امثال ایشان صحیح نیست. آنچه که سبب شده است این بزرگان چنین تفسیری کنند مسئله تنزیه مطلق خداوند است که با اثبات صفات ثبوتی برای خداوند خدشه‌دار می‌شود، دیگر اینکه نتوانستند وجود صفات ثبوتی را در کنار ذات توجیه کنند و تصور کردند که باعث تعدد موجود قدیم می‌شود (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹) و سوم اینکه این بزرگان برای فرار از دام اشاعره گرفتار توهم اعتزال شده‌اند چون گروه اعتزال اگرچه از زیادت اوصاف بر ذات که اشاعره در آن مانده‌اند، رها شده‌اند، ولی به عینیت صفات ثبوتی با ذات خدا نرسیده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۶).

## ۶. رؤیت خداوند

در این باره آرا و اقوال متضاری وجود دارد. برخی چون مجسمه، معتقد به رؤیت خدای سبحان هم در دنیا و هم در آخرت شده‌اند. بعضی دیگر دیدن خدا را در دنیا غیر ممکن، ولی دیدن او را در آخرت ممکن می‌دانند.

## ۱-۶. معنای رؤیت

این کلمه از ریشه ر-ا-ی مشتق شده است. این واژه و مشتقاتش ۳۲۸ بار در قرآن کریم استعمال شده‌اند. در زبان فارسی به معنای دیدن است.

## ۲-۶. رؤیت ظاهری

اصل آن دیدن اشیاء قابل مشاهده با چشم است مانند دیدن اجسام، رنگ‌ها و ... و جمع آن، الراء است. (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۴۷۲/۲)

## ۳-۶. رؤیت به معنای رأی و نظر

یعنی انسان مطلبی را با ابزار تصور و تصدیق، پس از اندیشه و فکر کشف کند و به آن برسد. (جوهری، ۱۴۰۷، ۲۶۴۸/۶)

## ۴-۶. نظر شهودی

رؤیت براساس قوای نفسانی بر چند قسم است: الف) دیدن حسی: «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ»، ب) مشاهده با قوه وهم و خیال: «وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا»، ج) مشاهده یا آینده‌نگری: «إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ»، د) مشاهده با عقل: «كَذَّبَ الْقَوَادُ مَا رَأَى» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲۷۴/۱). با روشن شدن تقسیم رؤیت باید دید کدام يك از آنها در چه نشئه‌ای (دنیا و آخرت) درباره خدای سبحان ممکن است؟

## ۵-۶. دیدگاه‌ها درباره آیات ناظر بر رؤیت خداوند

آیاتی که بیشتر مورد این بحث قرار می‌گیرند عبارتند از: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». (الانعام: ۱۰۳) «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامه: ۲۲ و ۲۳). «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَا كِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (الاعراف: ۱۴۳).

## ۶-۶. دیدگاه مجسمه و مشبیه

نظریه سخیف مجسمه و مشبیه برای خدای سبحان حواس ظاهری و باطنی معتقد است چه از اهل سنت باشند و چه از شیعه و چه از غلام، ولی حقیقت این است که نمی‌توان آنها را از مسلمانان به حساب آورد؛ زیرا در برخی روایات از آنان به عنوان کافر یاد شده است. «عَنِ الطَّيِّبِ يَعْنِي عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْجَوَادِ عَ أَنَّهُمَا قَالَا: مَنْ قَالَ بِالْجِسْمِ فَلَا تُعْطَوُهُ مِنَ الرِّكَاتِ وَلَا تُصَلُّوا وَرَاءَهُ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۵۱). چنین خدایی را هم در دنیا می‌توان دید و هم در آخرت؛ زیرا ایشان به روایاتی که درباره صفات الهی وارد شده است یعنی، روایاتی مانند «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» و «خدا پای خود را در آتش می‌گذارد» استناد می‌کنند (شهرستانی، ۱۴۰۴، ۱/۵۶). البته باید توجه داشت که در میان تمام اهل سنت تنها ابن تیمیه این شجاعت را دارد که بگوید: «ما اجماعی نداریم که خدا جسم نیست» و در مقابل دیگران خود را از مشبیه به حساب نیارود و نام خود را صفاتی گذاشته است. قائلین به مشبیه می‌گویند: «مخلصین از مسلمانان هنگامی که در ریاضت و اجتهاد به سرحد اخلاص و اتحاد خالص برسند، می‌توانند با خدا در دنیا و آخرت معانقه کنند». در جای دیگر چنین آمده است: «زیارت‌کردن مردم، خدای را و زیارت‌کردن خدا، مردم را و دیدن خدا جایز است».

حکایت شده است: «مرا از فرج و لویه معاف بدارید و از آنها سؤالی نکنید و از غیر این دو بپرسید. معبود جسم است و گوشت است و خون، جوارح و اعضا مانند دست و پا و سر و زبان و دو چشم و دو گوش دارد و با این حال جسمی است نه مانند اجسام و گوشتی است نه مانند گوشت‌ها و خونی است نه مانند خون‌ها و همچنین است در سایر صفات. او به چیزی از مخلوقات شبیه نیست و مخلوقی هم به او شبیه نیست. خدای تعالی از بالا تا سینه‌اش میان‌تهی و از آنجا به پایین پراست و گیسوانی سیاه و مویی مجعد دارد» (شهرستانی، ۱۴۰۴، ۱/۵۶). علت گرفتاری این گروه در دام تشبیه آن است که نتوانستند مشکل آیات متشابه قرآن درباره صفات خدا را با ارجاع به آیات محکم حل کنند. برای فهم صحیح این‌گونه آیات مانند آیاتی که ید را به صورت مفرد و تشبیه و جمع به خدا نسبت می‌دهند یا آیاتی که می‌فرماید: «خدا بر عرش استوا دارد» یا آیاتی که



خدا را صاحب عرش و کرسی می‌داند باید نخست به آیات محکم درباره صفات الهی توجه شود آن‌گاه به برکت روایات امامان معصوم علیهم‌السلام با ارجاع آیات متشابه به آیات محکم، مذهب حق که همان مذهب اهل بیت علیهم‌السلام است در پرتو قرآن کریم روشن شود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۶).

## ۶-۷. دیدگاه اشاعره همراه با نقد

فخر رازی و هم‌فکران او از اشاعره می‌گویند: «خدای سبحان را در دنیا نمی‌توان دید، ولی مؤمنان می‌توانند در آخرت او را مشاهده کنند». وی در ذیل آیه «لا تدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار» می‌گوید: «رؤیت دو قسم دارد: رؤیت با احاطه و رؤیت بدون احاطه. قسم اول همان ادراک است «لا تدرکه، نفی ادراک یا احاطه مستلزم نفی اصل رؤیت نیست و این وجه حسن و مقبول است» (فخر رازی، بی تا، ۹۷/۱۳)؛ زیرا آیه یادشده در مقام مدح خداوند و بیان قدرت او است که خداوند می‌تواند چشم‌ها را از دیدن خود بازدارد و اگر خداوند قابل رؤیت نبود مدح بی معنی می‌شد و هر شیء اگر به خودی خود رؤیت او ممتنع باشد از عدم رؤیت آن، مدح و تعظیمی برای او انجام نمی‌شود، ولی هنگامی که هر شیء به خودی خود رؤیت آن جایز بود و براساس برخی از حجاب‌ها رؤیت او منع شده بود این قدرت و توانایی خداوند دال بر مدح و عظمت او است، پس آیه مذکور که در مقام مدح است دلالت بر جواز رؤیت ذاتی خداوند دارد (فخر رازی، بی تا، ۹۷/۱۳).

فخر رازی پس از نظر خود بر درستی استدلال بر جواز رؤیت ذاتی خداوند چنین نتیجه می‌گیرد که رؤیت اگر در دنیا ممکن نیست در قیامت برای مؤمنین مقدور خواهد شد (فخر رازی، بی تا، ۹۷/۱۳) و برای درستی مطلب خود به چنین روایتی استناد می‌کند: «عن جریر قال کنا جلوسا عند النبی صلی الله علیه و آله و سلم فنظر الی القمر لیلة، لیلة البدر فقال: انکم سترون ربکم کما ترون هذه القمر لا تضامون فی رؤیته؛ جریر نقل می‌کند که در شبی خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بودیم. حضرت نگاه به ماه نمود در شب نیمه و فرمود به زودی شما خداوند را آن‌چنان که این ماه را به خوبی می‌بینید او را نیز بدون هیچ سختی و ناراحتی خواهید دید» (بخاری، ۱۴۱۰، ۱/۱۴۵). فخر رازی در استدلال خود بر رؤیت ذاتی خداوند به خوبی معلوم نکرده است که چگونه رؤیتی در نظر او است و او با ابهام آن را

بیان کرده است درحالی که اگر منظور او رؤیت جسمانی و با چشم ظاهری باشد لازمه آن جسمانیت خداست که از نظر عقل ممنوع است و چنین رؤیتی برای خداوند همواره وجود داشته است و تفاوتی بین دنیا و آخرت ندارد؛ زیرا ذات خداوند دچار تغییری در دنیا و آخرت نمی شود تا در آخرت قابل رؤیت باشد وگرنه تغییر ذات و جسمانیت او لازم می آید که چنین سخنی نیز صحیح نیست.

اگر رؤیت به معنی درک و مشاهده درونی است از محل بحث خارج است و چنین رؤیتی از نظر امامیه هم صحیح است و علامه طباطبایی هم بر آن تأکید دارد و می فرماید: «خداوند تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است بلکه یک نوع درک و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می شود بدون اینکه چشم و یا فکر در آن به کار رود. شعوری اثبات کرده که آدمی با آن شعور به وجود پروردگار خود پی برده، معتقد می شود غیر آن اعتقادی که از راه فکر و استخدام دلیل به وجود پروردگار خود پیدا می کند بلکه پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ ستر و پرده ای درک می کند و اگر نکند به خاطر این است که به خود مشغول شده و دستخوش گناهانی شده است که ارتکاب کرده است». (طباطبایی، ۱۴۰۲، ۲۴۰/۸) فخر رازی می گوید: «مدح در آیه که دلالت بر جواز رؤیت است، سخنی ناصحیح می باشد؛ زیرا اگرچه آیه در مقام مدح است، ولی مدح بر عدم جواز رؤیت جسمی خداوند تعلق گرفته است و آیه شریفه در مقام توصیف و تنزیه خداوند است و پروردگار را منزّه می داند از توصیفی که برخی از مشرکین از خداوند داشتند؛ زیرا در آیه پیش از آن آمده بود که خدا وکیل بر هر شیء است و در ذهن مشرکین، وکالت بر هر شیء گویا مستلزم جسمانیت خداوند است و آیه «لاتدرکه الابصار»، ضمن مدح خداوند در مقام رفع ایهام ذهن مشرکین است». نتیجه اینکه امتناع رؤیت خدای متعالی با حواس ظاهری قضیه «ضروریه ازلیه» است نه ممکنه، مطلقه، وصفیه و شرطیه (مؤدب، ۱۳۸۵، ص ۶۵-۷۷).

امامیه رؤیت خدا را با چشم ظاهری در خواب و بیداری و در دنیا و آخرت ممتنع می‌داند؛ زیرا این نحو رؤیت مستلزم آن است که شیء مرئی، بعد، جهت، مکان و زمان داشته باشد در صورتی که خدای متعالی منزله است از اوصاف مادی بلکه خالق و محیط بر آنهاست. قرآن می‌فرماید: «فَأَيُّمَا تُولُّوا فَشَمَّ وَجْهَ اللَّهِ؛ به هر جا روی کنید آنجا روی [به] خداست» (بقره/۱۱۵) و «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف: ۸۴) و «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛ هر کجا باشید خدا با شماست» (حدید: ۴). با این حال می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ؛ چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد» (انعام: ۱۰۳). در روایت آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: جَاءَ حَبْرَاءَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ حِينَ عَبْدتَهُ قَالَ فَقَالَ وَيْلَكَ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ قَالَ وَكَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ وَيْلَكَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ؛ دیدگان هنگام نظر کردن او را درک نمی‌کنند، ولی دل‌ها با حقایق ایمان او را دیده‌اند» (کلینی، ۱۴۰۷، ۹۸/۱). افزون بر اینها آیات و روایات فراوانی نیز درباره نزهت خداوند از هرگونه ادراک حسی وجود دارد. در تفسیر سوره انعام آمده است: «سَخَنَ «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» گویا توهمی را دفع می‌کند. مشرکین که مورد خطاب در این آیه هستند به فهم ساده خود چنین می‌پنداشتند که وقتی خدای تعالی وکیل برایشان است، پس لابد او هم مثل سایر وکلا که متصدی اعمال جسمانی می‌شوند موجودی است مادی و جسمانی. بنابراین، برای دفع این توهم فرمود: چشم‌ها او را نمی‌بینند برای اینکه او عالی‌تر از جسمیت و لوازم جسمیت است».

«وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» دفع توهم دیگری می‌کند. مشرکین مردمی بودند معتاد به تفکر در مادیات و فرورفته در حس و محسوسات، پس بیم آن بود که خیال کنند وقتی خدای تعالی محسوس به حاسه بینایی نباشد قهرا اتصال وجودی - که مناط شعور و درک است - با مخلوقات خود نخواهد داشت و در نتیجه همان‌طور که هیچ موجودی او را درک نمی‌کند او نیز از حال هیچ موجودی

اطلاع نخواهد داشت و هیچ موجودی را نخواهد دید. بنابراین، خدای تعالی برای دفع این توهم فرمود: «وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ؛ او چشم‌ها را می‌بیند» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۹۲/۷).

نکته: اگر در این آیه نسبت ادراک را به چشم‌ها داده است نه به صاحبان چشم برای این است که ادراک خدای تعالی از قبیل ادراکات حسی انسان نیست تا ادراک او هم مانند ادراک انسان به ظواهر اشیاء تعلق بگیرد. برای مثال دیدن او مانند دیدن چشم انسان که تنها رنگ‌ها و روشنی‌ها، دوری و نزدیکی، کوچکی و بزرگی، حرکت و سکون را می‌بیند، نیست بلکه علاوه بر این باطن هر چیزی را هم می‌بیند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۹۲/۷) سر اینکه خدا در بین حواس، تنها از چشم سخن گفته است آن است که این عضو از سایر اعضا ظریف‌تر و قوی‌تر است به حدی که انسان بینا دورترین نقطه، ستاره‌های آسمان و کهکشان‌ها را می‌بیند در حالی که با این فاصله، صداها هرگز شنیده نمی‌شود، بوها استشمام نمی‌گردد، طعم‌ها چشیده نمی‌شود و نرمی‌ها و خشن‌ها قابل لمس نیست، پس اگر چیزی را چشم ادراک نکرد معنایش این است که هیچ‌یک از حواس ظاهری او را ادراک نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸).

## ۷. تحلیل یک آیه

باتوجه به اینکه مشخص شد خداوند را نمی‌توان دید، پس رؤیتی را که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ درخواست کرد و به خدا گفت: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» و جواب شنید: «لَنْ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳)، رؤیت با چشم ظاهری خواسته است یا مقصود نوع دیگری از رؤیت بوده است؟ آراء و نظرهای وجود دارد:

### ۷-۱. رؤیت به معنای علم حصولی

عده‌ای درخواست «أَرِنِي» را به معنای «علمنی» گرفته و گفته‌اند حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از خدا طلب کرد که به من علم حصولی بیاموز تا از این راه تو را بشناسم مانند درخواست حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ برای مشاهده چگونگی زنده‌کردن مردگان که می‌فرماید: «وَأِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» (البقره: ۲۶۰). برای حل این مشکل باید موقعیت سؤال‌کننده یعنی، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ روشن شود. حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ پس از آنکه با پیامبری چون حضرت شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ ملاقات کرد و

بیش از ده سال در کنار وی بود و در راه بازگشت از پیش حضرت شعیب علیه السلام به پیامبری مبعوث شد نیز با حضرت خضر علیه السلام همراهی کرد و خداوند در قرآن کریم از وی با عظمت و احترام یاد می‌کند که او به مقام مخلصین راه یافت: «إِنَّهُ كَانَ مَخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم: ۵۱) و از درخت، توحید خدا را شهود کرد: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۳۰) و به رسالت برگزیده شد: «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى» (طه: ۱۳) و در حالی که خدا با وی راز گفت و او را به خود نزدیک ساخت: «و نَادِيَنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَ قَرَّبَنَاهُ نَجِيًّا» (مریم: ۵۲). این قراین نشان می‌دهد که درخواست رؤیت از ناحیه حضرت موسی علیه السلام هرگز به معنای رؤیت حسی نبود چنان‌که نمی‌توان گفت موسای کلیم از خدای خود برای معرفت او علم حصولی و اندیشه ذهنی را طلب کرده باشد؛ زیرا او ارائه را درخواست کرد و بر تعلیم حصولی و صورت ذهنی، ارائه اطلاق نمی‌شود. البته به رأی علمی، نظر می‌گویند، ولی در مسائل ذهنی و علم حصولی، ارائه به معنای نشان دادن استعمال نمی‌شود جز با قرینه و در اینجا قرینه‌ای وجود ندارد.

گذشته از اینکه حضرت موسی علیه السلام همه این براهین حصولی را می‌دانست و در مناظرات خود با فرعون ادله‌ای اقامه می‌کرد که شاهد احاطه علمی آن حضرت به این معارف است؛ زیرا حضرت موسی علیه السلام در ابتدا فرمود: «إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ»؛ به راستی به سوی ما وحی آمده که عذاب بر کسی است که تکذیب کند و روی گرداند». آنگاه فرعون که داعیه ربوبیت داشت به او گفت: «فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ؛ ای موسی پروردگار شما دو تن کیست؟» و او جواب داد: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ؛ پروردگار من کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور اوست داد، سپس آن را هدایت کرد» (طه: ۴۸-۵۰). این‌گونه از معارف حصولی را موسای کلیم در مناظرات خود با فرعون بیان کرد دیگر صحیح نیست، گفته شود آن حضرت با پشت سر گذاشتن همه این علوم و معجزات و میقات چهل شب از خدای سبحان مسئلت کند تا خود را با علم حصولی به او نشان دهد، پس نمی‌توان چنین مطلبی را از آیه فهمید (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۲-۲۶۴).

## ۲-۷. بیان کردن درخواست مردم

بعضی از بزرگان فرموده‌اند: «مقصود از رؤیت مورد درخواست حضرت موسی علیه السلام دیدن خدا با چشم است، ولی حضرت موسای کلیم علیه السلام برای خود طلب نکرد بلکه برای قوم خویش خواست». محقق طوسی در کتاب *تجرید الاعتقاد* و علامه حلی در کتاب *کشف المراد* به این بحث پرداخته‌اند. یکی از ادله اشاعره درباره دیدن، درخواست موسای کلیم علیه السلام است که می‌گوید: «ربّ اُرنی أنظر الیک»، پس اگر رؤیت ممکن نبود هرگز حضرت موسی علیه السلام آن را طلب نمی‌کرد. خدا هم در جواب وی نفرمود دیدن من محال است بلکه فرمود: «تو نمی‌توانی ببینی». محقق طوسی در جواب می‌گوید: «حضرت موسی علیه السلام از طرف قوم خود این تقاضا را مطرح کرد» (محمدی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۰). این مطلب با سیاق آیه منافات دارد؛ زیرا آیه می‌گوید: «لن ترانی؛ هرگز نخواهی دید» نه در این جهان و نه در جهان دیگر، پس عقلاً درست نیست که با وجود دانستن این مطلب، درخواست کند و از طرفی با توبه حضرت علیه السلام هم سازگاری ندارد؛ زیرا او که خود چنین مشاهده‌ای نمی‌خواسته است و عالم به همه چیز بوده است فقط درخواست قوم جاهل خود را بیان کرده است چرا توبه می‌کند؟ حق آن است که صدر و ذیل این داستان نشان می‌دهد که حضرت موسی علیه السلام رؤیت را برای خود طلب کرد نه از طرف قوم و برای آنان، پس این مطلب هم درست نیست و نمی‌توان چنین برداشتی از آیه کرد.

## ۳-۷. شهود قلبی

سؤال مهم این است که گذشت که شهود قلبی حق متعالی هم در دنیا و هم در آخرت مقدور است و از طرفی حضرت موسی علیه السلام این نوع را درک کرده بود. در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز دیدن خدا با چشم ظاهری به طور مطلق نفی شده است، ولی رؤیت با چشم باطنی که همان شهود قلب است برای بعضی چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی علیه السلام اثبات شده است. چنین می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ؛ دیده‌ها هرگز او را آشکارا نمی‌بینند، اما دل‌ها با ایمان درست او را می‌یابند» (نهج البلاغه: خطبه/۱۷۹). از طرف دیگر شهود قلبی

خداوند سبحان برای افرادی مانند ابوبصیر نیز اتفاق افتاده است و او از شاگردان مخصوص

امام علیه السلام لقب گرفته بود، پس درخواست حضرت موسی علیه السلام چه بوده است؟

جواب اینکه شهود قلبی به دو قسم با واسطه و بی واسطه تقسیم می شود. حضرت موسی علیه السلام مرحله نخست آن یعنی، شهود با واسطه را طی کرده بود و در مرحله وحی یابی و نیل به مقام نبوت از درخت شنید که «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» (قصص: ۳۰)، اما در مرحله میقات چهل شبهه می خواهد بی پرده و بدون واسطه خداوند سبحان را با چشم دل ببیند. برخی از اولیای الهی تنها جلال حق را با واسطه می بینند و بعضی چون رسول اکرم صلی الله علیه و آله به اوج شهود می رسند و به مقام «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۴۲) نائل می شوند. حضرت موسی علیه السلام مقامی فراتر از شهود با واسطه قلبی خود را طلب کرد. وصول به این مقام، مقدماتی را طلب می کند که براساس جواب حق تعالی هنوز موسای کلیم علیه السلام به آن مبادی دست نیافته بود. از سوی خدای متعالی برای تجلی، منعی نیست و هیچ غبار و حجابی در طرف فاعل نیست، ولی قابل باید مستعد دریافت تجلی باشد. شهود بی واسطه وقتی است که سالک به مقام فنا باریافته باشد و تا زمانی که جان سالک بین او و خدا فاصله است هرگز به این مرحله عالی از شهود نمی رسد. انسان سالک می تواند با رسیدن به مقام فنا به اندازه سعه وجودی خود، خدا را با قلب شهود کند. موسای کلیم علیه السلام شهود کامل را طلب کرد و جواب آمد که تو آن نیستی که به این مقام برسی: «لن ترانی» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۵-۲۷۰).

## ۸. نتیجه گیری

- عده ای براساس ظاهر برخی از آیات و روایات، رؤیت خداوند را جایز و آن را یک نوع رؤیت بصری می دانند که مستلزم جسمانیت و جهت داشتن خداوند نیست. آیت الله جوادی آملی هرچند این آیات و روایات را بیانگر رؤیت خداوند می داند، ولی این رؤیت را رؤیت قلبی می داند که از سنخ علم حضوری است.

- مجادلات و اختلافات فرقه ای میان طرفداران رؤیت خداوند یعنی، اشاعره و مخالفان آنها یعنی، معتزله، امامیه و... باعث شده است که برخی از متکلمین به خوبی از عهده تبیین این

مسئله برنیابند. در این میان به نظر می‌رسد که آیت‌الله جوادی فارغ از این مجادلات و با انگیزه کشف حقیقت به تدبر در آیات و روایات پرداخته است و برای او اهمیتی ندارد که دیدگاهش به سود کدام فرقه کلامی باشد. از این رو گاهی از جواز رؤیت خداوند و گاه عدم جواز آن سخن می‌گوید.

- درخواستی که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از خداوند متعال داشت نیز بر همین معنا بود که می‌خواست خداوند متعال را با چشم قلب و آن هم بدون واسطه و حجاب و آن هم در همین دنیا نظیر رؤیت نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در معراج که خداوند را این چنین مشاهده کرده بود، ببیند.

### فهرست منابع

- \* قرآن کریم (۱۳۸۸). مترجم: مکارم شیرازی، بیروت: مرکز طبع و نشر قرآن.
- \* نهج البلاغه (۱۳۷۹). جمع آوری: شریف الرضی، محمد بن حسین. مترجم: دشتی، محمد. قم: نشر مشهور.
- ۱. ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم (بی تا). *مجموعه الرسائل الکبری*. بیروت: الاحیاء التراث العربی.
- ۲. ابن فارس، احمد (۱۹۷۹). *معجم مقاییس اللغة*. محقق: محمد هارون، عبدالسلام. بی جا: دار الفکر.
- ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*. مصحح: میردامادی، جمال الدین. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دار صادر.
- ۴. احمدوند، دکتر معروف علی (۱۳۸۹). *رابطه ذات و صفات الهی*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ۵. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰). *صحیح بخاری*. بیروت: دار الفکر.
- ۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷). *تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)*. ویرایش: شفیعی، حسین. قم: اسراء.
- ۷. جوهری الفارابی، ابونصر اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*. المحقق: عطار، احمد عبدالغفور. بیروت: النشر دار العلم للملایین.
- ۸. جهانگیری، محسن (۱۳۹۵). *محی الدین بن عربی*. تهران: دانشگاه تهران.
- ۹. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*. مصحح: هلالی، علی، و سیری، علی. بیروت: دار الفکر.
- ۱۰. حیدری فر، مجید (۱۳۸۷). *مدرسه ترنم توحید*. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- ۱۱. رازی، فخرالدین (۱۳۹۶). *شرح اسماء الله الحسنی*. قاهره: منشورات مکتبته الکلیات الازهریه.
- ۱۲. راغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*. المحقق: الداودی، صفوان عدنان. بیروت: النشر دار القلم-الدار الشامیه.
- ۱۳. زنوری، عبدالله (۱۳۶۱). *لمعات الهیه*. مصحح: آشتیانی، جلال الدین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۱۰). *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*. بیروت: دار الاسلامیه.

۱۵. شهرستانی، محمد (۱۴۰۴). *الملل والنحل*. بیروت: دار المعرفه.
۱۶. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. صدوق، محمدبن بابویه (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا* علیه السلام. مصحح: لاجوردی، مهدی. تهران: نشر جهان.
۱۸. صدوق، محمدبن بابویه (۱۳۹۸). *التوحید (للسدوق)*. مصحح: حسینی، هاشم. قم: جامعه مدرسین.
۱۹. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی (ط-الاسلامیه)*. مصحح: غفاری، علی اکبر، و آخوندی، محمد. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. صفاء، اخوان (۱۴۰۵). *رسائل الصفا و خلان الوفاء*. قم: مرکز النشر مکتب الاعلام اسلامی.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. عسکری، ابوهلال (۱۵۱۲). *معجم فروع اللغویه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. فخررازی، محمدبن عمر (بی تا). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۲۴. فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*. قم: مؤسسه دار الهجره.
۲۵. قیصری، داوود (۱۴۱۶). *شرح فصوص الحکم*. مصحح: الساعدی، محمدحسن. بی جا: انوار الهدی.
۲۶. محمدی، علی (۱۳۷۳). *شرح کشف المراد*. قم: دارالفکر.
۲۷. مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۵). بررسی نظریه کلامی فخررازی و علامه طباطبایی درباره رؤیت خدا. نشریه پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۲۸(۸)، ۶۵-۷۸.
۲۸. معلوف، لوئیس (۱۴۲۴). *المنحد فی اللغة*. بی جا: دار الفقاهه و النشر.
۲۹. ناطقی، حیات‌الله (۱۳۸۵). *خدا و صفات خدا در مکتب امامیه و ماتریدیه*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.