

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۰

ص ۱۴۸-۱۳۱

رؤیت حق تعالی از دیدگاه عرفان اسلامی و مقایسه آن با برخی دیدگاه‌های کلامی و تفسیری مشهور

پروین نبیان*

چکیده

امکان یا عدم امکان دیدار حق، از مسائل پرشور و پیچیده‌ای است که در طول تاریخ تفکر اسلامی، آراء و نظریات گوناگونی را به خود اختصاص داده است؛ آنچه از گفته‌های عرفای اسلامی روشن می‌شود و فرمایش‌ها و استدلال‌های ائمه معصومین -علیهم السلام- آن را تأیید می‌نماید، این است که ایشان رؤیت با چشم ظاهر و حتی عقلی (علم حصولی) را محال دانسته، تنها رؤیت قلبی را که نتیجه سلامت قوای درونی و باطنی انسانهاست جایز دانسته و بنابراین، آیات قرآنی را که بر رویت حق یا درخواست رویت حق از طرف انبیا دلالت دارد، به همین رؤیت و شهود قلبی تفسیر نموده اند. در این مقاله، ضمن بررسی مختصر برخی نظریات متکلمان با تکیه بر دلایل قرآنی ایشان و نظریات مفسران در این خصوص و مقایسه برداشت‌های هر یک از آنان از آیات قرآنی به ویژه آیه ۱۴۳ سوره اعراف، درباره معنا و حقیقت رؤیت قلبی و مراتب آن و چگونگی تحصیل آن با تکیه بر مبانی عرفانی، به ویژه سه رکن «وحدت وجود، ولایت و عشق» و با محوریت قرآن و احادیث و فرمایش‌های حضرات معصومین -علیهم السلام- سخن خواهد رفت. بدین ترتیب در این مقاله ضمن مقایسه برخی آراء مشهور در زمینه رؤیت حق، این سوال نیز پاسخ داده می‌شود که مقصود عرفای اسلامی از رؤیت قلبی حق تعالی چیست و این امر چگونه حاصل شدنی است؟ در این نوشتار اثبات می‌شود که رؤیت قلبی در نتیجه مظهریت صفات حق حاصل می‌شود؛ به

گونه‌ای که انسان می‌تواند به مقامی نایل گردد که به دلیل تجلی صفات حق در او با شهود و رؤیت خود، حق را رؤیت نماید.

واژه‌های کلیدی

رؤیت، وحدت وجود، ولایت، عشق، شهود، قلب.

درآمد

در موضوع امکان رؤیت حق، فرقه‌های مختلف کلامی و تفسیری آراء گوناگونی ارائه نموده‌اند که مستند بسیاری از این آراء آیات شریفه قرآن است؛ اما با نگاهی دقیقتر و با تکیه بر روایات معصومین - علیهم السلام - می‌توان اثبات نمود که استفاده برخی از آنان از آیات قرآنی برای اثبات نظریه خود، استفاده درست و مناسبی نیست. در این مقاله، ضمن بررسی آراء مختلف کلامی و تفسیری به بررسی معنای رؤیت قلبی با تکیه بر مبانی عرفانی وحدت وجود، ولایت و عشق پرداخته، اثبات می‌گردد آنچه عرفای اسلامی در این زمینه بیان نموده‌اند که حصول رؤیت حق را برای انسان به شرط جمع شرایط، هم در دنیا و هم در آخرت ممکن می‌دانند، نشان دهنده مقام و جایگاه حقیقی انسان؛ یعنی مقام خلافت الهی اوست. بدین ترتیب علاوه بر نقد نظر کسانی که رؤیت خداوند را جسمانی پنداشته‌اند، نظر آنان هم که امکان رؤیت قلبی حق را تنها در آخرت باور دارند، نقد خواهد شد.

نظریات کلامی در باب رؤیت حق

۱- نظریه فرقه مجسمه: مجسمه گروهی هستند که ملاک اعتقادات خویش را ظواهر آیات و روایات قرار داده‌اند و در نتیجه، آیات و روایاتی را که برای

خداوند صفاتی همچون مخلوقات بیان می‌کند، در معنای ظاهری آن پذیرفته، بدون هیچ تأویلی عیناً آنها را برای خداوند قائل می‌شوند و از این جهت در شمار مشبّهه قرار می‌گیرند. این فرقه صفات اجسام را برای حق پذیرفته و او را همانند جسم پنداشته‌اند: بعضی از آنان او را به صورت نور، بعضی به صورت انسانی جوان، بعضی به چهره انسانی پیر، بالاخره بعضی هم به صورت حیوان تصور کرده و برایش اعضایی مانند چهره، دست، پا و امثال آنها و نیز اوصافی مثل شکل، وزن، مکان و اشباه آنها قائل شده‌اند (رک: اشعری، ۱۹۳۰: ج ۱، ۱۰۶-۱۰۸؛ شهرستانی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۱۸۴؛ قاضی شوشتری، ۱۳۷۶: ج ۱، ۱۷۳). البته، از میان این فرقه کسانی نیز چون داوود جواری تصریح کرده‌اند که: «او جسم است، نه مانند سایر جسم‌ها، گوشت است، نه مانند سایر گوشت‌ها و خون است، نه مانند سایر خون‌ها» (شهرستانی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۱۰۵). اما به طور کلی این گروه درباره رؤیت خداوند معتقدند که خداوند را هم در دنیا و هم در آخرت با چشم ظاهری و حسی می‌توان رؤیت کرد که چون سخافت این نظریه روشن است، در این نوشتار به این نظریه پرداخته نمی‌شود.

۲- نظریه اشاعره: اشاعره بر آنند که خدا را در دنیا نمی‌توان دید، اما در آخرت او را می‌توان دید و

که از امر ناروا و ناممکن اطلاع ندارد و نمی‌داند که دیدن خدا ممکن نیست، شایستگی پیامبری و کلیم‌الله شدن را ندارد، در حالی که خداوند در قرآن او را بدین صفات ستوده است.

اما از جهت دوم گفته‌اند که خدا دیدن خود را معلق و موکول به پایدار ماندن کوه کرده بود و این امر کاملاً امکان‌پذیر است؛ پس چیزی را که بر امر ممکن الوقوع موکول شده باشد، خود نیز ممکن خواهد بود (قوشجی، ۱۳۰۱: ۳۶۴-۳۶۶؛ ذاکری، ۱۳۸۵: ۱۴۸-۱۵۰).

توبه حضرت موسی (ع) نیز که دنباله آیه شریفه به آن اشاره دارد: «فلما افاق قال سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنان» (اعراف، ۱۴۳): «و هنگامی که به هوش آمد گفت منزه‌ی تو، به سوی تو بازگشتم و من نخستین ایمان آورندگانم»، از نظر اشاعره به دلیل جرأت و درخواست رؤیت بدون کسب اجازه از خدا یا به علت درخواست رؤیت خداوند در دنیا بوده است و اینکه گفته است من نخستین مؤمن هستم، منظورش از ایمان تصدیق به این امر بوده که خدا را در دنیا نمی‌توان دید؛ اگرچه دیدن او ممکن بوده است (همان: ۱۵۹).

یکی دیگر از دلایل قرآنی اشاعره، آیه شریفه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامت، ۲۲-۲۳) است که می‌فرماید: «در آن روز (قیامت) چهره‌هایی شاداب است و به پروردگار خود در حال نگرستن‌اند». اشاعره می‌گویند اگر «نظر» با حرف جرّ «الی» قرین باشد، به معنای دیدن است؛ چنانکه در این آیه آمده است و برای همین باید «ناظرة» را در

مؤمنان در بهشت به چنین مقامی می‌رسند، بدون این که لازم باشد خدا در مقابل بیننده یا دارای جهت و مکان باشد. آنان در این مسأله با منکران رؤیت، اختلافی ندارند که در مورد خداوند ارتسام صورت از شیء مرئی در چشم یا اتصال شعاع خارج شده از چشم به سوی شیء مرئی غیر ممکن است، اما معتقدند که بدون قرار گرفتن خداوند به عنوان شیء مرئی در مقابل چشم و در جهت آن، حالت ادراکی در قیامت برای مؤمنان ایجاد می‌شود که رؤیت نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، اشاعره معتقدند رؤیت خدا در قیامت به صورتی خواهد بود که با شرایط رؤیت در این دنیا متفاوت است. بنابراین، متفاوت با رؤیت این جهانی است. یکی از دلایل آنان بر این رأی، آیه شریفه قرآن است که از زبان حضرت موسی می‌فرماید: «ربّ ارنی انظر الیک قال لن ترانی و لکن انظر الی الجبل فان استقرّ مکانه فسوف ترانی» (اعراف، ۱۴۳) هنگامی که موسی به وعده‌گاه ما آمد و خداوند با وی سخن گفت، موسی گفت: «پروردگار من خود را به من نشان ده تا به تو بنگرم، خداوند فرمود تو هرگز مرا نخواهی دید، ولی به کوه نگاه کن؛ اگر به جای خود پایدار ماند، تو مرا خواهی دید». استدلال به این آیه برای رؤیت خدا از دو جهت بوده است: اول این که حضرت موسی درخواست رؤیت خدا را کرد، پس اگر خدا قابل رؤیت نبود، او این درخواست را نمی‌کرد، زیرا که در این صورت یا حضرت موسی می‌دانست، که دیدن خدا ناممکن است یا نمی‌دانست؛ اگر می‌دانست عاقل نباید طلب امری محال بکند، چون این درخواست بی فایده و نشدنی است و اگر نمی‌دانست در این صورت کسی

این آیه به معنای رؤیت کننده و بیننده گرفت (قوشچی، ۱۳۰۱: ۳۶۸).

آیه دیگر مورد استناد اشاعره «کلاً انهم یومئذ عن ربهم لمحجوبون» (مطففین، ۱۵): «تکذیب کنندگان قرآن در آن روز (قیامت) از پروردگار خود در پرده خفا مانده‌اند» است. در این آیه خداوند کفار را تحقیر می‌کند و می‌فرماید که آنها در پس پرده قرار می‌گیرند، پس مؤمنان این حجاب را ندارند و می‌توانند خدا را ببینند (همان: ۳۷۰).

اشاعره برای اثبات نظر خود از روایات پیامبر اکرم (ص) نیز استفاده نموده‌اند که در اینجا به نقل قسمتی از یکی از این فرمایش‌ها اکتفا می‌گردد:

«گرامی‌ترین بهشتیان نزد خدا کسانی هستند که به وجه خدا هر صبح و شب می‌نگرند، سپس آن حضرت این آیه را تلاوت نمود: وجوه یومئذ ناظرة الی ربها ناظرة» (همان: ۲۷۴).

سعد تفتازانی نیز که از اشاعره است، با توجه به مبنای اشاعره در نفی اسباب می‌گوید: رؤیت نوعی ادراک است که خدای تعالی هر گاه بخواهد آن را می‌آفریند (و نیازی به اسباب در این مورد نیز وجود ندارد) (تفتازانی، ۱۴۰۳: ج ۴، ۱۹۷).

فخر رازی در تلاش برای برطرف کردن اشکالات اندیشه اشعریان و حفظ اصل جواز رؤیت در آخرت، بیان می‌کند که درست است که چشم‌ها نتوانند خدا را ببینند، ولی چرا روا نباشد که انسان خدا را با حس ششم - که مغایر این حواس است - ادراک کند؟ (فخر رازی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۱۳۵)، اما او مراد خود را از حس ششم بیان نکرده است. در نقد سخن او می‌توان گفت اگر منظور وی از حس ششم، معرفت قلبی و

شهودی باشد، سخنی متین است، اما در این صورت لزومی ندارد از رأی اشاعره در این خصوص دفاع نماید بلکه نظر او می‌باید در مخالفت با عقیده اشاعره مطرح گردد، در حالی که خود او این نظر را به طرفداری از آنان بیان نموده است و اگر منظور از حس ششم، حسی در کنار حواس پنجگانه باشد، دلایل امتناع رؤیت حسی این حس را نیز در بر می‌گیرد.

نظریه معتزله:

آنان خداوند را منزّه از جسمانیت و مکان می‌دانند؛ لذا با توجه به عدم شرایط رؤیت در ارتباط با خداوند، او را نه در دنیا و نه در آخرت قابل رؤیت نمی‌دانند. منکران رؤیت خداوند، علاوه بر دلایل عقلی به آیات متعددی از قرآن استدلال می‌کنند، مانند آیات شریفه: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام، ۱۰۳): «دیدگان او را ادراک نمی‌کنند و او دیدگان را ادراک می‌کند»، «و قال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملائکة او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتواً کبیراً» (فرقان، ۲۱): «و آنان که به دیدار ما امید ندارند، می‌گویند چرا بر ما فرشتگان فرود نیامدند یا ببینیم پروردگار خویش را همانا در دل‌هایشان برتری جستند و سرکشی کردند؛ سرکشی بزرگ» که خداوند در این آیه درخواست کفار را در مورد رؤیت خداوند امری بسیار بزرگ و ناهنجار می‌شمارد و آن را ظلم و سرکشی و طغیان می‌نامد؛ «و اذ قلتم یا موسیٰ لن نؤمن لک حتیٰ نری الله جهرة فاخذتکم الصاعقة و انتم تنظرون» (بقره، ۵۵): «و هنگامی که گفتید ای موسیٰ ما به تو ایمان نمی‌آوریم،

سوی امت‌ها تا به زبان آنان سخن گویند^(۱). پس اگر کسی که خدا با او سخن می‌گوید، او را در وقت سخن گفتن نبیند، در سایر اوقات هم نخواهد دید و اگر پیامبران خدا را نبینند، دیگران هم به طریق اولی نخواهند دید (قوشجی، ۱۳۰۱: ۳۷۶).

نظر متکلمان شیعه

متکلمان شیعه امامیه نیز همچون معتزله رؤیت خدای تعالی را با چشم انکار می‌کنند. ایشان علاوه بر ارائه دلایل عقلی، با اشاره به پاسخ «لن ترانی» خداوند در مقابل سؤال حضرت موسی (ع) در آیه ۱۴۳ سوره اعراف با توجه به این که «لن» را در آیه شریفه مفید ابدیت در دنیا و آخرت می‌دانند، معتقدند خداوند نه در دنیا و نه در آخرت برای هیچ کس با چشم قابل رؤیت نیست» (قاضی شوشتری، ۱۸۵۲: ج ۱، ۱۲۸)؛ و در پاسخ ادعای اشاعره مبنی بر این که اگر رؤیت ممکن نبود، موسی (ع) از خدا آن را درخواست نمی‌کرد، خواجه نصیر پاسخ می‌دهد که سؤال موسی برای قومش بود نه برای خود... (طوسی، بی‌تا: ۷۹). در حقیقت، خدای تعالی دیدن خود را بر امر محال که همان بر جای ماندن کوه بود، معلق کرد زیرا کوه در حال حرکت، ساکن و مستقر نیست، فرمود: اگر این کوه حرکت نکرد و ثابت ماند مرا خواهی دید (حلی، بی‌تا: ۲۳۱)؛ در حالی که اشاعره همچنانکه اشاره شد، این را امری ممکن دانسته‌اند.

شیخ مفید نیز در بحث «القول فی نفی رؤیه علی الله تعالی بالابصار» می‌گوید: رؤیت حضرت باری به وسیله دیدگان صحیح نمی‌باشد و عقل به این مسأله شهادت می‌دهد و قرآن به این مسأله گویاست و ائمه هدی -علیهم السلام- اخبار متواتر بر این حقیقت

مگر اینکه خدا را آشکارا ببینیم. پس آنان را صاعقه در گرفت، در حالی که شما نگران بودید»، «یسنلک اهل الكتاب ان تنزل علیهم کتاباً من السماء فقد سألوا موسی اکبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم» (نساء، ۱۵۲): «اهل کتاب از تو می‌خواهند که بر آنان کتابی از آسمان فرود آوری. همانا از موسی درخواست بزرگتری داشتند پس گفتند خدا را آشکارا به ما نشان ده؛ پس به دلیل ظلم آنان، صاعقه آنان را در گرفت» (قوشجی، ۱۳۰۱: ۳۵).

همچنین، اینان به «لن ترانی» در آیه شریفه ۱۴۳، اعراف در پاسخ سؤال حضرت موسی (ع) برای دیدن خداوند نیز اشاره می‌کنند «ولن» را در این آیه لن نفی ابد دانسته‌اند و استدلال می‌کنند که اگر موسی تا ابد نمی‌تواند خدا را ببیند سایرین هم نمی‌توانند او را ببینند (زمخشری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۱۲). اشاعره در پاسخ می‌گویند که «لن» برای نفی ابدی نیست، بلکه نفی دیدار خداوند در این دنیاست؛ چنانکه در آیه شریفه خداوند در مورد یهودیان می‌فرماید: «و لن یتمنوه ابداً» (بقره، ۹۵) که «هرگز یهود آرزوی مرگ نخواهد کرد». شک نیست که در قیامت یهود برای نجات از عذاب آرزوی مرگ خواهند کرد، پس «لن» در اینجا نفی ابدی نمی‌کند (قاضی شوشتری، ۱۳۷۶: ج ۱، ۱۳۱).

از دیگر دلایل قرآنی منکران رؤیت جسمانی، این آیه شریفه است: «و ما کان لبشر ان یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء» (شوری، ۵۱). در این آیه شریفه سخنگویی خدا با انسان منحصر شده است به وحی به رسولان او و سخن گفتن او با آنان از پشت پرده و ارسال ایشان به

فرموده‌اند و جمهور امامیه و همه متکلمان امامیه بر این عقیده‌اند، مگر گروه نادری از آنها به علت شبهه‌ای که در تأویل اخبار برای آنها عارض شده است و همه معتزله نیز با امامیه در این مسأله توافق دارند (مفید، ۱۳۷۱: ۶۲-۶۳). وی در پاسخ به این سؤال که نظر وی در باره مجبران موجود در امامیه چیست که به جبر اعتقاد دارند و رؤیت خداوند را جایز می‌دانند، می‌فرماید: آنان کافرند (مفید، بی تا، بخش المسائل السرویه: ۵۵).

متکلمان شیعی نیز همانند معتزله در مورد نوع دیگر رویت سخنی به میان نیاورده‌اند.

آرای برخی مفسران پیرامون رؤیت حق تعالی

مفسرین در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف آراء گوناگونی ارائه نموده‌اند:

۱- برخی از آنها تقاضای حضرت موسی (ع) را دیدار حسی و جسمانی دانسته، بر این باورند که موسی برای خود درخواست رؤیت نمود، بلکه برای قومش تقاضای رؤیت کرد، زیرا می‌دانست که خداوند را با چشم حسی نمی‌توان دید. علت درخواست موسی این بود که قوم او می‌گفتند تا خدا را آشکارا ننگریم، به تو ایمان نمی‌آوریم (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۳۲ - بحرانی، ۱۳۱۵: ج ۲، ۱). مرحوم طبرسی در جوامع الجامع می‌گوید: «قال رب ارنی انظر الیک»؛ یعنی پروردگار من امکان رؤیت خود را برای من فراهم کن؛ به این طریق که برای من تجلی داشته باشی تا به تو نظر کنم و تو را ببینم. و در این آیه همانا موسی رؤیت را برای قومش طلب کرد (نه برای خودش) زیرا قوم او گفته بودند: «ای موسی ما

به تو ایمان نمی‌آوریم، مگر این که خدا را آشکارا ببینیم» (بقره، ۵۵).... حضرت موسی آنها را نسبت به حق تعالی آگاه نمود، اما آنان لجاجت به خرج دادند پس او خواست که آنها به نص خداوند حقیقت (عدم امکان رؤیت خداوند) را بشنوند و خداوند «لن ترانی» فرمود تا شبهه آنان از بین برود و «لن» تأکید نفی است. «لن ترانی» تأکید و بیان این حقیقت است که رؤیت حق با صفات او منافات دارد. در حقیقت خداوند می‌فرماید: نظر به من محال است پس آن را درخواست مکن، اما تو نظر دیگری کن «ولکن انظر الی الجبل» به کوه بنگر که در برابر تو و آنان که به خاطرشان درخواست رؤیت مرا کردی، می‌لرزد بین که من با آن چه می‌کنم و چگونه به خاطر درخواست رؤیت من آن را خرد می‌کنم تا بدانی آن چه خواستی چه قدر عظیم است. این مسأله شبیه مفهوم این آیه شریفه است: «و تخر الجبال هدأاً ان دعوا للرحمن ولداً» (مریم، ۹۰-۹۱). پس اگر کوهی که ثابت و پابرجاست، در جای خود ثابت ماند، مرا خواهی دید. «فلما تجلی ربه للجبل....» هنگامی که خداوند اقتدارش را بر کوه آشکار نمود و فرمان و اراده‌اش را جاری ساخت کوه را متلاشی نمود... «و خر موسی صعقاً» موسی از وحشت آنچه دید، بیهوش افتاد و هنگامی که به هوش آمد، گفت: «سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنین» من تو را منزّه می‌کنم از امری که بر تو جایز نیست و از درخواست رؤیت توبه می‌کنم و من اولین ایمان آورندگان به این حقیقت هستم که تو دیده نمی‌شوی (طبرسی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۶۶۷-۶۶۹).

از این تفسیر روشن است که با وجود این که طبرسی ابتدا در معنای رؤیت حق تجلی حق را مطرح

از طریق آیات و نشانه‌های حق در نظر گرفته شده است.

۳- برخی دیگر مراد از درخواست رؤیت حق را درخواست علم ضروری به معنای علم حضوری دانسته‌اند: علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۴۳، اعراف می‌فرماید: «در میان معلومات ما، معلوماتی است که اطلاق رؤیت بر آنها می‌شود و آن همان معلومات حضوری است؛ مثلاً می‌گوییم: من خود را می‌بینم که منم و می‌بینم که نسبت به فلان چیز ارادت یا نفرت دارم. معنای این دیدن‌ها، این است که من ذات خود را بدون حائل چنین می‌یابم و این امور نه به حواس محسوسند و نه به فکر، بلکه درک آنها از این باب است که برای ذات انسان حاضرند و درک آنها احتیاجی به استعمال فکر یا حواس ندارد (طباطبایی، ۱۳۵۰: ج ۸، ۳۴۲) و خداوند سبحان هم در آیاتی که رؤیت خویش را اثبات نموده، خصوصیات را ذکر می‌کند که نشان می‌دهد مراد از رؤیت این قسم از علم است... مانند «ما کذب الفؤاد ما رای» (نجم، ۱۱): «قلب آنچه را دید، دروغ ندانست» که از آنجا که رؤیت به فؤاد نسبت داده شده، شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که مراد از فؤاد همان نفس انسانی است... (همان، ۲۵۱-۲۵۰).

از نظر این دسته مفسران «لن» در «لن ترانی» نفی ابد در دنیا است، زیرا هنگامی که رؤیت به علم ضروری به معنای علم حضوری تفسیر می‌شود، از آنجا که انسان در دنیا به تدبیر بدن اشتغال دارد و انقطاع انسان به سوی حق تعالی - و در نتیجه رؤیت حضوری او - جز با قطع ارتباط کامل انسان با هر چیز دیگر، از جمله بدن حاصل نمی‌گردد و این امر با

می‌نماید، اما مراد وی از تجلی همان سخن عرفا (که) تفصیل آن خواهد آمد) نیست، بلکه همان رؤیت با چشم ظاهر است، زیرا اولاً معتقد است که موسی رؤیت را برای قومش درخواست کرد، نه برای خودش، در حالی که اگر مراد او درخواست تجلی حق بود، اشکالی وجود نداشت که درخواست خود موسی هم باشد. ثانیاً این درخواست را با آیه ۹۰-۹۱ سوره شریفه مریم مقایسه می‌کند؛ به این معنا که هم چنان که زشتی نسبت دادن فرزند به خداوند روشن است؛ زشتی رؤیت جسمانی حق تعالی نیز آشکار است. ثالثاً توبه موسی را مربوط به اصل درخواست رؤیت می‌داند، در حالی که اگر نظر وی در تفسیر آیه، رؤیت قلبی بود، دلیلی برای توبه او وجود نداشت.

۲- بسیاری از مفسران شیعه درخواست رؤیت حق تعالی را از طرف موسی (ع) رؤیت حسی نمی‌دانند بلکه آن را درخواست علم ضروری نسبت به او می‌دانند تا به واسطه آن به شناخت بیشتری دست یابند:

طبرسی در ادامه تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف، وجه دیگر مقصود آیه را این گونه بیان می‌نماید که مقصود از «ارنی انظر الیک» این بوده که خدایا خودت را به من با اظهار برخی از آیات آخرت واضح بشناسان تا به تو معرفت ضروری پیدا کنم؛ همانند آنکه به تو می‌نگرم. «لن ترانی»؛ یعنی تو را طاقت معرفت من به این حد و به این طریق نیست و تحمل آن را نداری (همان، ۶۶۹ - فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ج ۳، ۱۰۶). روشن است که مقصود از علم ضروری در اینجا نوعی علم حصولی است، زیرا حصول این علم

مرگ تحصیل می‌شود، پس در دنیا علم حضوری به حق حاصل نمی‌گردد... در این صورت، می‌توان آیاتی چون «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامت، ۲۲) را هم مقیدی برای «لن» در نظر گرفت که نفی ابدی تنها در دنیا را اثبات می‌نماید (همان: ۲۵۴-۲۵۳).

خداوند در دنباله آیه با تعلیق دیدارش به استقرار کوه در جای خویش و بر جای نماندن و اندکاک کوه با تجلی حق در آن، اثبات نمود که موسی (ع) در این دنیا نمی‌تواند او را حضوراً و قلباً ادراک (رؤیت) نماید و موسی (ع) با مشاهده اندکاک و از هم پاشیدن کوه با تجلی حق در آن، به معنای حقیقی درخواست خویش و عظمت قهر الهی پی برد، این بود که بیهوش گشت و پس از به هوش آمدن چون برای او روشن شد که درخواست او در غیر وقت خودش (دنیا) بوده و خداوند این حقیقت را خود به او (با تجلی اش بر کوه) شناسانده، توبه و رجوع به حق کرد (همان: ۲۵۵-۲۵۴).

نظریه مستفاد از روایات ائمه شیعه علیهم السلام:

آنچه از روایات معصومین - علیهم السلام - استفاده می‌گردد، این است که خدای تعالی با چشم ظاهر مطلقاً چه در خواب و چه در بیداری، چه در دنیا و چه در آخرت قابل مشاهده نیست، اما آنها به امکان نوع دیگری از رؤیت که همانا رؤیت قلبی است، تصریح نموده‌اند. روایات متعددی در خصوص این موضوع در کتب روایی از آن جمله اصول کافی، باب ابطال رؤیت نقل شده که برای اختصار تنها به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌گردد:

حضرت علی (ع) می‌فرمایند: «پروردگاری که ندیده باشم، عبادت نمی‌کنم... چشم‌ها او را با مشاهده دیدگان ندیده‌اند، ولی دلها و قلوب او را با حقایق ایمان دیده‌اند» (کلینی، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۱).

علامه طباطبایی در تأیید نظر خویش مبنی بر اینکه رؤیت خداوند از سنخ علم حضوری است، می‌فرماید: منظور از رؤیت خداوند در روایات باب رؤیت، اعتقاد و ایمان قلبی که به وسیله دلیل بدست آمده باشد، نیست؛ بلکه حقیقت رؤیت همان رسیدن شیء به مشاهده از طریقی غیر از استدلال فکری است (طباطبایی، ۱۳۵۰: ج ۸، ۲۷۶)؛ ایشان روایتی از کتاب توحید صدوق نقل می‌کند که در آن محمد بن فضیل از حضرت رضا (ع) سؤال می‌کند که آیا رسول خدا پروردگارش را دید؟ فرمود: آری با قلبش او را دید، آیا نشنیده‌ای خدای عزوجل می‌فرماید: «ماکذب الفؤاد ما رای» (نجم، ۱۱) او با چشم پروردگارش را ندید، بلکه با فؤادش دید (همان، ۲۷۷).

البته، شیخ صدوق در تفسیر روایات مربوط به رؤیت حق بر این عقیده است که: «معنی رؤیت خدا که در روایات ذکر آن آمده، معرفت است. این جهان، جهان شک‌ها و عدم یقین‌ها و اوهام و تخیلات است. در روز بازپسین از آیات خدا و پاداش و کیفر او پرده برداشته می‌شود و مردمان چنان آنها را می‌بینند که همه شک‌های ایشان در باره خدا از میان می‌رود و حقیقت قدرت الهی بر آنان آشکار می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۸۷: ۱۲۰). هم چنان که از این سخنان روشن می‌گردد، شیخ صدوق معنای رؤیت حق تعالی را دیدن آیات خدا و پاداش و کیفر او و از بین رفتن همه شکوک و شبهات در مورد خداوند و در نتیجه

رؤیت ممکن است... به همان اندازه که قلب روشن و پاک می‌شود، با جانب حق رویارویی می‌گردد و انوار حقایق به آن می‌تابند (غزالی، بی‌تا: جزء اول، ۱۶).

تا حق خود را ننمایاند، رؤیت حاصل نگردد که انسان خود به پای خود توان رؤیت نامحدود را ندارد. این است قول ذوالنون مصری که: رأیت ربی برسی و لولا ربی لما قدرت علی رؤیة ربی (ملاصدرا، ۱۳۶۱):

ج ۴، ۴۲۱): پروردگارم را به وسیله پروردگارم دیدم و اگر پروردگارم مرا بینا نمی‌ساخت، بر دیدن پروردگارم قادر نبودم.

در حقیقت، حق تعالی با تجلی خود در قلب انسان (کامل) صفات و اسماء خود را به او می‌نمایاند؛ به گونه‌ای که چنین انسانی هر گاه خود را می‌یابد، خدا را می‌یابد. چنین انسانی کاملترین نسخه تجلیات الهی و جامعترین مرتبه از مراتب هستی است (رک: ابن عربی، ۱۳۶۶: فص آدمی). چنین انسانی که مظهر تام صفات حق گشته است، هر وصفی که برای حق توصیف می‌کند، وصف خود است، جز وصف وجوب خاص ذاتی، پس چون خود را می‌بیند، او را می‌بیند و چون او را می‌بیند، خود را می‌بیند (همان).

آنچه در تبیین سخن عرفا در این باره می‌توان بیان کرد، این است که رؤیت - که همان علم شهودی و حضوری است - جز به خود انسان و متعلقات او تعلق نمی‌گیرد. اکنون انسانی که تمامی وجودش به دلیل مظهریت صفات حق، حقانی گشته است، در واقع هر گاه که خود را می‌بیند، خدا را می‌بیند و هر گاه اراده می‌کند خدا را ببیند، در حقیقت خود را دیده است. این است معنای فرمایش حضرت رسول اکرم (ص) که: من رأنی فقد رأی الحق (جامع الصغیر،

معرفت انسان به حق می‌داند که این نوع معرفت، معرفت از آیات به ذوالآیات است که لزوماً معرفتی حصولی است، در حالی که اهل بیت -علیهم السلام- خود در فرمایش‌هایشان به معرفت قلبی که البته معرفتی حضوری است، تأکید ورزیده‌اند.

معنای قلب و رؤیت قلبی از نظر عرفا

ملاصدرا در تفسیر معنای قلب می‌گوید: قلب عبارت است از تمامی مشاعر و ادراکات باطنی اعم از خیال و وهم و عقل که ادراک کننده عالم غیب هستند. همچنین می‌توان گفت مراد از قلب، نفس ناطقه است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۳، ۲۸۲).

عرفا مراد از قلب را که در کتاب و سنت آمده، حقیقت جامع انسانیت که مظهر هویت ذاتیه با تمامی اسماء و صفات است (کاشانی، ۱۳۲۱: ۱۴۳) و لطیفه ربانی روحانی (تهانوی، ۱۹۶۷: ج ۲، ۱۱۷) می‌دانند. در حقیقت، قلب است که محل معرفت الهی است، چرا که فکر بر باری تعالی که کل و مطلق است، تسلط و احاطه پیدا نمی‌کند و برای احدی چنین راه و مقامی وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۴، ۴۲۱).

معرفت مطمئن و دانش راستین و وصول به مقامات، تنها از راه پاک گردانیدن قلب از شوائب و آلودگی‌ها و بیرون کردن اغیار از آن حاصل آید (ابن عربی، ۱۳۳۰: ۷-۶)، حق در چنین قلبی تجلی می‌کند و خود را به صاحب آن می‌نمایاند. در حقیقت، رؤیت حق نوعی مکاشفه است که حجاب برداشته شود و صاحب این علم ظهور حق در اشیا را آشکارا و عیان ببیند، چنانکه شک و شبهه به آن راه نیابد. برای دلی که به آلودگی‌های دنیا زنگار بر نگرفته، حصول این

۱،۱۳۲ به نقل از ملاصدر، ۱۳۶۱: ج ۲، ۴۲۰؛ چرا که حق در آینه قلب پیامبر (ص) ظهور کرده است. و برای همین خداوند در قرآن کریمش می‌فرماید: «انّ الذین یبایعونک انما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم» (فتح، ۱۰): «همانا کسانی که با تو بیعت می‌کنند، با خدا بیعت می‌کنند؛ دست خدا بالای دست ایشان است»؛ چرا که دست پیامبر به دلیل وجود حقانی او دست خداست.

برای تبیین نظر عرفا در خصوص مفهوم رویت قلبی، لازم است از سه رکن «ولایت»، «عشق» و «وحدت وجود» به عنوان مبانی رویت عرفانی سخن به میان آوریم:

ولایت

ابن عربی و پیروان او به دو نوع ولایت قائلند: ولایت عامه که همه مؤمنان از آن برخوردارند، زیرا همه آنان از برکت ایمانشان به حق تعالی نزدیکند و او یار و یاور و مدبّر و متولّی امور ایشان است؛ و ولایت خاصه که مخصوص اصلاان ارباب سیر و سلوک (انسان کامل) است و عبارت است از فنای عبد در حق و قیام عبد با حق؛ یعنی عبد در این مقام از خود رها شده، در حق فانی گشته و با بقای او باقی مانده است. خداوند خود را به اسم ولیّ نامیده است: «هو الولیّ الحمید» (شوری، ۲۷)، لذا این اسم همواره در دنیا و آخرت در بندگانش جریان و سریان می‌یابد و ظاهر می‌گردد. مظاهرش اولیاء الله‌اند که جهان هرگز از وجودشان خالی نمی‌ماند (رک: ابن عربی، ۱۳۶۵: فص شیء، ۶۴؛ فص عزیری، ۱۳۴-۱۳۵؛ ابن عربی، ۱۳۹۲: ج ۲، ۲۵۶-۲۵۸-آملی، ۱۳۴۷: ۱۰۰). در حقیقت، اولیاء خدا کسانی هستند که به دلیل فنای

در حق و انقطاع از صفات بشری، مظهر صفات حق و خلیفه خدا در روی زمین شده‌اند. اینان حجت‌های حق هستند که حق تعالی از طریق آنان شناخته می‌گردد. همه اسماء حسناى الهی بر صاحب ولایت مطلقه قابل حمل است و صاحب این مقام، اسم اعظم الهی شناخته می‌شود. مسلم است اطلاق اسماء الهی بر صاحب مقام ولایت مطلقه وقتی می‌تواند صحیح باشد که صاحب مقام ولایت به عنوان اسمیت ملحوظ نظر باشد، نه به عنوان مسمی بودن (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۴۲)؛ به عبارت دیگر صاحبان این مقام متصف به عین صفات حق تعالی نیستند، بلکه مظهر و تجلی صفات اویند، زیرا همان گونه که خداوند متعال در مقام ذات، بی مثل و بی همتاست، در مرتبه صفات نیز بی مثل و بی نظیر است «لیس کمثله شیء» (۱۱، شوری). ذات او عین صفات او و صفاتش با ذات او یکی است و هیچ تعددی در کار نیست، بنابراین، صاحب ولایت مطلقه به لحاظ مظهریت حق تعالی را نشان می‌دهد. پس برای کسب معرفت کمالی باید حق تعالی را از طریق این آیات و مظاهر کامله اش شناخت که خداوند در کتاب مجید خود، آنان را به صور گوناگون معرفی کرده و بندگان خود را به سوی ایشان سوق داده است: «و له الاسماء الحسنی فادعوه بها» (اعراف، ۱۸۰) امام صادق (ع) می‌فرماید: به خدا سوگند اسماء حسنی مائیم (عروسی حویزی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۰۳). و نیز در تفسیر واژه اعراف می‌فرماید:

«... مائیم اعراف که خدای عزوجل جز از طریق معرفت ما شناخته نشود» (همان: ۲۶۰).

«عشق»

«عشق» در سیر الی الله (عرفان عملی) مهم ترین رکن است، عشق رمز رسیدن به مقام ولایت و مظهریت صفات حق است. حقیقت عشق و محبت، رابطه‌ای است از روابط اتحاد که عاشق و محب را به محبوب بندد و جذبه‌ای است از جذبات محبوب که محب را به خود کشد. محبت آن است که صفات محبوب بر دل محب نشیند. عرفا عشق را اساس هر حقیقتی می‌دانند. زبان حال هر عاشق این است: من بی من در آئینه وجود معشوق می‌نگرم تا کدامم. چون دوستی خدا باطن بنده را نورانی کرد، وی را از هر مشغول کننده و هر یادی جز یاد او تهی می‌سازد. دارنده چنین محبت از حیث باطن، خالصترین مردمان است. درد و رنج عشق تنها عطیه‌ای است که برای تکامل جان انسان‌ها از سوی حق اهدا می‌شود، عاشق حق به محض مراجعه به قلب خویش، آواز محبوب را می‌شنود و مظاهر اسماء او را مشاهده می‌نماید، جمال خدایی را می‌بیند که در چنین قلب ساکن است و ندای لطیف او را می‌شنود. این قلب را محدودیتی نیست؛ چنان که ذات احدیت را آغاز و انجامی نیست. چنین عشق و قلبی را نیز نهایی نیست، چرا که دل عاشق به بی نهایت متصل است؛ لا یسعی ارضی و لا سمائی و انما یسعی قلب عبدی المؤمن (غزالی، بی تا، ج ۳، ص ۱۲). در حقیقت به وسیله عشق الهی است که هر کمالی برای انسان میسر می‌گردد، چرا که تنها طریق نیل به مقام بی خودی و فنا و در نتیجه مظهریت صفات حق، طریق عشق است. با رسیدن به مقام عشق است که فرمان حق بر جمله اعضا و صفات غالب آید که «و الله غالب علی

امره» (یوسف، ۲۱)، در این مقام است که هیچ عضوی و صفتی نتواند به طبع خود تصرف کند، الا به امر و اشارت حق که «كنت له سمعاً و بصرأ و لساناً و یداً، فبی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطنش»: من برای او گوش و چشم و زبان و دست می‌شوم، پس به وسیله من می‌شنود و می‌بیند و سخن می‌گوید و عمل می‌کند» (چرا که عاشق طبعی از خود ندارد) پس در این مقام، دل محل ظهور جملگی صفات حق گردد (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۲۰۸). عاشق حق از خود و اوصاف خود و از دنیا و عقبی بگذرد، او مسلوب الاختیار است و هر چه می‌کند، به اختیار معشوق می‌کند، عاشق جلوه معشوق است. این خاصیت عشق است که همه آرزوها و آمال را تبدیل به یک آرزو و منظور می‌نماید، تنها معشوق را قبله دل می‌سازد و آیین دو قبلگی و شرک را از بین می‌برد، عشق کیمیای تبدیل کثرت به وحدت است. عاشق است که در عالم وجود جز یک نمی‌بیند، به این معنا که در حقیقت تنها اوست که مؤمن به وحدت وجود است. (رک: نجم رازی، ۱۳۵۲: ۲۰۶-۲۲۲-۲۳۹؛ همدانی ۱۳۸۷: ۱۶۶-۱۶۹؛ الله وردیخانی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۴-۶۴).

وحدت وجود

طبق تقریر ابن عربی، حقیقت وجود اصل است و واحد به وحدت شخصی و ذاتی، نه وحدت سنخی عددی؛ از جمیع قیود حتی از قید اطلاق، مطلق است. حقیقت وجود به این معنا عبارت از حق تعالی است که وجود صرف و خالص است و مبدأ و منشأ جمیع آثار است. پس در دار هستی تنها یک حقیقت و یک

كنت له سمعاً و بصرأ و يدأ و لساناً فبی یسمع و بی
یبصر و بی یبطنش و بی ینطق (نجم رازی، ۱۳۵۲:
۲۰۸).

صاحب مقام ولایت خاصه (انسان کامل)، به حکم
احراز مقام عشق و بی خودی جز معشوق نمی بیند،
او به مقام وحدت شهود رسیده است. به حکم
وحدت وجود در عالم جز یک وجود (حق) نیست و
هر چه غیر او هست، ظهور و تجلی اوست و برای
همین غیر او نیست. هر چه موجودی ظرفیت بیشتری
برای ظهور و تجلی حق داشته باشد، میزان
نمایندگی اش نسبت به حق بیشتر است؛ تا می رسد به
انسان کامل (صاحب مقام ولایت) که به علت
برخورداری از مقام عشق، ماهیت و خودی ندارد در
نتیجه می تواند مجلا و مظهر تام حق قرار می گیرد.
حق به وسیله انسان کامل خود را در عالم می نمایاند
و چنین انسانی است که به شهود و علم حضوری
نسبت به حق رسیده است. در علم حضوری، خود
(وجود) معلوم نزد عالم حاضر است و روشن است
که برای نفس انسانی تنها نفس و آثار نفس حاضر
است، آن گاه که این نفس صفات حقانی می یابد و
مظهر تام صفات حق می گردد، علم حضوری به
چنین نفسی علم حضوری به حق و صفات حق
است. چنین شهودی، شهود حق است. او که خود را
در این مقام می بیند، در واقع حق را می بیند و این
است معنای حقیقی دیدار حق. بقیه انسانها به نسبت
معرفت و در نتیجه قرب به چنین انسانی- که هیچ
گونه استقلال وجودی از خود ندارد و هرکمالی که
در او هست، ظهور حق است- به مقام مشاهده و
دیدار حق نایل می گردند، این است که پیامبر اکرم

وجود و یک موجود راستین است و او حق است: «لا
وجود و لا موجود ألا الله» جز حق موجود راستین
نیست؛ نهایت، این حقیقت بحث و این حق واحد را
شئون و اطوار و تجلیات و ظهوراتی است که در
مرتبه عالم عین در موجودات خارجی ظهور می یابد و
در نتیجه این ظهور و تجلی، کثرت پیدا می شود و
عالم پدیدار می گردد، پس هم حق است و هم خلق؛
منتها وجود حق ذات وجود و وجود راستین است،
وجود خلق تجلیات و ظهورات آن (کاشانی، ۱۳۲۱
:فص ادریسی، ۶۹؛ قیصری، ۱۲۹۹: فص ادریسی،
۱۶۶؛ جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۶۴-۲۶۵). بدین ترتیب،
هر یک از موجودات عالم وجود، مظهري از مظاهر
اسماء و صفات اوست و هر یک به تناسب مرتبه
وجودی خویش جلوه و ظهور اویند. در این میان،
وجود انسان کامل و صاحب مقام ولایت یا عاشق
کامل بالاترین مرتبه ظهور حق است که به بالاترین
وجه وحدت وجود را به نمایش می گذارد.

استنتاج از سه رکن عرفانی مذکور

مراد از رؤیت قلبی حق، همانا نایل شدن به مقام
مظهریت تام صفات حق است، قلبی که به دلیل
ادراک فقر وجودی به مقام بی خودی رسیده است و
هیچ اثری از نفسانیات و خودیها از او باقی نمانده
است، صاحب مقام ولایت خاص است که می تواند
آیینة تمام نمای حق گردد، زیرا خداوند صفات خود
را تنها در چنین دلی ظاهر می سازد. به عبارت دیگر،
تمام آثار وجودی صاحب چنین قلبی، آثار وجودی
حق است که حق تعالی در حدیث قدسی می فرماید:
لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته

(ص) می‌فرمایند: من رأنی فقد رأی الحق (جامع الصغیر، ۱۳۲، ۱؛ به نقل از ملاصدر، ۱۳۶۱، ج ۲: ۴۲۰). دیدار پیامبر اکرم (ص) (و اهل بیت ایشان) به عنوان ظهور حق و مظهر تمام نمای حق و اسم حق (نه تنها دیدار ظاهری او)، دیدار حق است.

مفهوم عرفانی آیه ۱۴۳، اعراف

بدین ترتیب، تأویل آیه شریفه ۱۴۳، اعراف با تکیه بر مبانی عرفانی می‌تواند این باشد که خداوند در کوه وجود موسی تجلی کرده، جلال او جهان تن او را نابود می‌سازد و موسی (ع) از کمال استغراق و محویت از هوش می‌رود و چون به حالت طبیعی باز آید، عشق و ایمان او خالص‌تر و استوارتر می‌گردد (الله وردیخانی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۴۲). موسی از سوز عشق خواست ناظر شود «ارنی انظر الیک» گفت و زخم «لن ترانی» بر او خورد و آن دیگری در مسند منظوری نشست و ناظر شد (ما کذب الفؤاد ما رای). عارف! او باید دیده (چشم) شود، آنگاه دیده شود، تا منظور نگرددی ناظر نشوی (همان، ۶۱). موسی (ع)، از راه خود رفت که «و لما جاء موسی لمیقاتنا» لا جریم چون گفت «ارنی انظر الیک» بنما تا ببینم گفتند «لن ترانی» ای موسی از راه خود آمدی، نبینی ما را. این حدیث به کسی ندهند که از در خود در آید، بدان دهند که از خود به در آید (همان، ۳۳۰-۳۳۱).

در حقیقت، آنگاه که عارف بر اثر تجلی حق به مقام فنا و نیستی می‌رسد، خود حقیقی خود را در می‌یابد، موسی بیهوش و بی‌خود گشت تا هوش حقیقی یافت، آنکه هوش ظاهری و بشری را که نگهبان منافع فردی و خودخواهی‌های اوست، با

انتخاب خویش از دست می‌دهد، هوشیار حقیقی است، زیرا تنها در این صورت است که می‌تواند مجلای صفات الهی قرار گیرد، «فلما افاق قال سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنان» آنگاه به درگاه حق بازگشت و توبه کرد، چرا که او خود را خطاکار می‌دانست: او با حفظ انانیت خود درخواست دیدار حق کرده بود. آری اگر انسان در بحر بی پایان شهود مستغرق شود و وجود مشاهد متلاشی گردد، وجود شاهد ماند و بس (نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: ۳۰۶-۳۰۵). در حقیقت مشاهده او خود را، مشاهده حق است.

با توجه به تحلیل فوق، می‌توان نتیجه گرفت حق تعالی را به رؤیت قلبی هم در دنیا و هم در آخرت می‌توان دید. ومعنای عبارت «لن ترانی» در آیه شریفه ۱۴۳، اعراف، نه نفی رؤیت قلبی به طور ابدی در دنیا و نه در آخرت است، بلکه به این معناست که خداوند به موسی می‌فرماید: ای موسی تا زمانی که از خودی تو چیزی برجاست و از هوش بشری خود بیهوش نگشته‌ای، هرگز نمی‌توانی مرا ببینی؛ به طوری که هر گاه به قدرت و عنایت و نظر من بی خود گشتی و در نتیجه، مظهر صفات و آئینه تمام نمای من شدی، حتی در این دنیا نیز مرا می‌توانی ببینی.

رشیدالدین میبدی نیز در تأویل این آیه شریفه چنین می‌گوید:

«... و لما جاء موسی لمیقاتنا، سفر طرب موسی بود: موسی آمد از خود بی خود گشته، سردر سر خود گم کرده، از جام قدس شراب محبت نوش کرده، درد شوق این حدیث در درون وی تکیه زده و از بحار عشق موج «ارنی انظر الیک» برخاسته، فرشتگان سنگ

ملامت در ارادت وی می‌زدند که: ما للتراب و لرّب الارباب؟ خاکی و آبی را چه رسد که حدیث قدم کند... موسی از سرمستی و بی‌خودی به زبان تجرید جواب می‌دهد که: معذورم دارید که من نه به خویشتن اینجا افتادم؛ نخست او مرا خواست، نه من خواستم... . گفته‌اند که موسی آن ساعت که «لن ترانی» شنید، مقام وی برتر بود از آن ساعت که «ارنی انظر الیک» می‌گفت. زیرا که این ساعت در مراد حق بود و آن ساعت در مراد خود... «فلما تجلی ربه للجبیل» چون از آیات جلال و آثار عزت احدیت شطیه‌ای به آن کوه رسید، به حال نیستی باز شد و از وی نشان نماند... «و خرّ موسی صعقا» چون هستی موسی در آن صعقه از میان برخاست و بشریت وی با کوه دادند، نقطه حقیقی را تجلی افتاد که اینک ماییم. چون تو از میان برخاستی، ما دیده وریم... «فلما افاق قال سبحانک تبّ الیک» چون به هوش آمد، گفت: خداوندا، پاکی از آن که بشری به خود تو را جوید... خداوندا توبه کردم و زبان حال موسی می‌گوید: من وصل تو خواستم و تو هجر مرا خواستی. پس من آنچه را که خواستم، به خاطر آنچه خواستی ترک می‌کنم. چون به عجز بندگی به مقام توبه باز شد، ربّ العالمین تدارک دل وی کرد، او را از رؤیت بازداشت، اما به فضایل بسیار (رسالت و تکلم و ...) و تخصیص داد» (میبیدی، ۱۳۶۳: ۷۳۱-۷۳۴).

راه رسیدن به مقام رؤیت حق

همچنانکه بیان شد، رؤیت حق، کار قلب است، در نتیجه، هر چه چنین قلبی از تأثیر حواس و اوهام و تخیلات خالص تر باشد و هر چه از آلودگی‌ها

مبراتر و پاکتر باشد، هر چه از منیت‌ها و خود پرستی‌ها و خود بینی‌ها آزادتر باشد، محجوبیت او از حق کمتر و در نتیجه، به دیدار حق نزدیکتر است. بنابراین، راه رسیدن به مقام شهود و دیدار حق تزکیه نفس است. این است رمز تأکید دین مبین اسلام و عرفان برآمده از این دین پاک، نسبت به امر تزکیه نفس و مسلم است که سریعترین و مطمئن ترین راه تزکیه نفس نیز عشق است، چرا که در حقیقت رؤیت حق، به حق امکان پذیر است و تنها دلی که به واسطه عشق جلوّه معشوق گشته است و وجودش حقانی گشته است، به دیدار حق نایل می‌گردد.

نتیجه

اغلب متکلمان اشعری به نوعی دیدن و رؤیت حق در آخرت قائل‌اند که با توجه به آنچه گفته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که منظور نظر آنان هرگز رؤیت قلبی نیست. تنها فخر رازی رؤیت حق را از طریق حس ششم می‌داند که در این مورد نیز منظور او را رؤیت قلبی دانستن، محل تردید جدی است. به نظر می‌رسد اشاعره از آن جا که به قانون سببیت و رابطه ضروری علی و معلولی قائل نیستند و وجود اسباب را در پیدایش معلول ضروری ندانسته، تنها آنها را به عادت خداوند منسوب می‌کنند، در موضوع رؤیت حق تعالی نیز شرایط ابصار را ضروری نشمرده، معتقدند در قیامت بدون اینکه لازم باشد که خداوند به عنوان شیء مرئی در مقابل چشم و در جهت آن قرار بگیرد، حالت ادراکی برای مؤمنان ایجاد می‌شود که رؤیت نامیده می‌شود؛ این رؤیت در قیامت رؤیت با چشم است، بدون اینکه لازم باشد شرایط رؤیت

مراد موسی را علم ضروری حصولی می‌دانند نیز قابل قبول نیست، زیرا معرفت از آیات به ذوالآیات معرفتی ممکن و قابل حصول است که نه تنها موسی، بلکه هر انسانی که عقل خویش به کار گیرد، می‌تواند آن را به دست آورد و حضرت موسی قطعاً در مقام نبوت، نهایت چنین معرفتی را که از نظر عرفا مرتبه علم الیقین است - و حتی بالاتر از آن را - دارا بوده است؛ پس چگونه موسی طلب حصول حاصل نموده است؟ و چگونه خداوند متعال نفی امکان چنین رؤیتی را اعلام نموده است؟

اما نظر مفسرانی که درخواست موسی را رؤیت قلبی دانسته‌اند، این اشکالات و سستی‌ها را ندارد هرچند نظر بزرگانی چون علامه طباطبایی را مبنی بر عدم امکان رؤیت قلبی و حضوری حق تعالی در این دنیا نمی‌توان بدون اشکال دانست. این بزرگان مقام کمالی انسان را که در همین دنیا می‌تواند به آن نایل شود، نادیده گرفته‌اند؛ مقامی که در آن انسان واجد شرایط و در رأس آن فرد نبی می‌تواند به رؤیت حق تعالی نایل گردد؛ همچنانکه حضرت علی (ع) فرموده‌اند: «ما کنت اعبد رباً لم اره ... لا تدرکه العیون فی مشاهده الابصار ولکن رأته القلوب بحقایق الایمان» (کلینی، بی تا، کتاب التوحید، ح ۶، ۱۳۱): پروردگاری را که ندیده‌ام عبادت نمی‌کنم... دیدگان هنگام مشاهده او را درک نکنند، ولی دل‌ها با حقایق ایمان او را دیده‌اند.

عرفای اسلامی با استفاده از فرمایش‌های ائمه معصومین - علیهم‌السلام - نیز مراد از رؤیت حق را رؤیت قلبی و شهودی دانسته‌اند که آن را هم در دنیا و هم در آخرت ممکن دانسته‌اند؛ یعنی انسان می‌تواند

بصری تحقق پذیرد. عادت حق بر این تعلق گرفته است که در دنیا برای تحقق رؤیت، این شرایط محقق گردد، برای همین، در این دنیا رؤیت حق امکان پذیر نیست، اما در قیامت خداوند چنین عادتی را برای رؤیت خود در مورد مؤمنین روا نمی‌دارد.

اما متکلمان معتزلی و شیعی ضمن نفی رؤیت جسمانی، در مورد امکان نوع دیگر رؤیت حق سخنی به میان نیاورده‌اند.

آرای مفسران در مسأله رؤیت حق بیشتر در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف مطرح شده است که ایشان در باره مراد حضرت موسی (ع) از درخواست رؤیت حق تعالی نظریات متفاوتی ارائه نموده‌اند: برخی چون طبرسی و بحرانی مراد او را درخواست رؤیت حسی برای قومش می‌دانند؛ برخی دیگرهم چون طبرسی (به عنوان وجه دیگر تفسیر آیه) و فیض کاشانی، مراد موسی را درخواست علم ضروری - البته از نوع علم حصولی - دانسته‌اند و برخی دیگر چون علامه طباطبایی، مراد او را درخواست علم ضروری حضوری یا به عبارت دیگر، نوعی معرفت قلبی دانسته‌اند. وجه مشترک این آراء در این است که خداوند به هیچ یک از این معانی رؤیت خود را در این دنیا امکان پذیر نمی‌داند و البته، در مورد لااقل رؤیت حسی امکان آن را در آخرت نیز نفی می‌کند. در تحلیل این آراء باید گفت، مسلماً نمی‌توان نظر مفسرانی که درخواست موسی را رؤیت جسمانی می‌دانند، پذیرفت؛ چرا که شأن مقام معرفتی نبی، اجل از این است که چنین درخواستی را حتی برای قومش نماید، زیرا امری که ذاتاً محال است هم برای موسی محال است و هم برای قوم او. اما نظر مفسرانی که

مادامی که از خود بشری آثاری باقی است را نشان می‌دهد و الا در آخرت همه مؤمنان حقیقی به دلیل کنار رفتن حجاب‌ها، از جمله حجاب خودبینی می‌توانند به مشاهده حق نایل گردند.

پی نوشت ها

۱- قوشجی رسول را در اینجا به معنای پیامبر گرفته است در حالی که به معنای فرشته است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آملی سید حیدر. (۱۳۴۷ش). **جامع الاسرار و منبع الانوار**، تهران: انستیتو ایران‌شناسی فرانسه.
- ۳- ابراهیمی دینانی غلامحسین. (۱۳۸۶). **اسماء و صفات حق تبارک و تعالی**، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
- ۴- ابن بابویه ابوجعفر محمدبن عبدالله القمی. (۱۳۸۷ق). **کتاب التوحید**، ویرایش هاشم الحسینی، تهران: مکتبه الصدوق.
- ۵- ابن عربی. (۱۳۶۶ق). **فصوص الحکم**، تصحیح ابوالعلاء عقیقی، تهران: انتشارات الزهرا.
- ۶- _____ (۱۳۹۲ق). **فتوحات مکیه**، تحقیق عثمان یحیی، قاهره: الهیه المصریه العامه الکتاب
- ۷- _____ (۱۳۳۰ق). **تحفة السفارة الی حضره البرره**، قاهره.
- ۸- اشعری ابوالحسن. (۱۹۳۰م). **مقالات الاسلامیین**، استانبول: جمعیه المستشرقین الالمانیه.

به مقامی نایل شود که قلباً حق تعالی را هم در دنیا دیدار نماید و هم در آخرت و این مقام زمانی تحقق می‌پذیرد که قلب انسان از ماسوای حق خالی گشته، به یاری عشق الهی به مقام فنا برسد و محل تجلی انوار اسماء و صفات حق گردد و به عبارت دیگر، به مقام ولایت (انسان کامل) نایل آید. در این صورت با توجه به مبنای وحدت وجود، به وحدت شهود رسیده، وجود چنین انسانی حقانی می‌گردد و آن گاه که خود را شهود می‌کند، خدا را شهود کرده است؛ همچنانکه بقیه انسان‌ها نیز به درجه معرفت به چنین انسان حقانی، می‌توانند به دیدار حق نایل گردند. بدین ترتیب، معنای آیه ۱۴۳، اعراف این است که: حضرت موسی (ع) درخواست دیدار قلبی - و نه حسی و نه علم استدلالی - حق را نمود، اما پاسخ حق تعالی «لن ترانی» بود، زیرا هنوز وجود بشری موسی (ع) باقی بود و با این اوصاف، نمی‌توانست مظهر تمامی صفات حق قرار گیرد و آئینه تمام‌نمای حق گردد؛ یعنی با این حال، امکان نداشت خداوند خود را به او بنمایاند تا اینکه حق تعالی بر کوه وجود او تجلی نمود و در نتیجه وجود بشری او خرد گشت و از آن چیزی باقی نماند، موسی هوش ظاهری خود را از دست داد تا هوش حقیقی و الهی بیاید. با این هوش، با مشاهده خود در مقام بیخودی - که همان مقام ظهور صفات حق است - در حقیقت خدا را مشاهده می‌نماید. پس موسی توبه می‌نماید، چرا که او در مرحله قبل از این بی‌خودی، دیدار حق را درخواست نموده بود. البته، روشن است این آیه چگونگی مشاهده حق تعالی را در این دنیا نقل می‌کند و بنابراین، «لن» در «لن ترانی» ابدیت در دنیا

- ۹- الله وردیخانی علی. (۱۳۸۱ش). سفر به کعبه جانان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۳.
- ۱۰- بحرانی هاشم بن سلیمان. (۱۳۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
- ۱۱- تفتازانی مسعود بن عمر بن عبدالله. (۱۴۰۳ق). شرح المقاصد، تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره، مصر: مکتبه الازهره.
- ۱۲- تهانوی محمداعلی بن علی. (۱۹۶۷م). کشف اصطلاحات الفنون، تهران.
- ۱۳- جهانگیری محسن. (۱۳۸۳). محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
- ۱۴- حلّی، حسن بن یوسف. (بی تا). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مکتبه المصطفوی.
- ۱۵- ذاکری مصطفی. (۱۳۸۵). «مسأله رؤیت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله»، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال سوم، شماره دوم.
- ۱۶- زمخشری ابوالقاسم. (۱۳۷۹ق). انکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت: دارالفکر.
- ۱۷- شهرستانی ابوالفتح محمد. (۱۳۸۷ق). الملل و النحل، قاهره: ج ۱.
- ۱۸- طباطبایی محمد حسین. (۱۳۵۰). المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالمکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- ۱۹- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- ۲۰- طبرسی فضل بن حسن. (۱۳۶۷ق). جوامع الجامع، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به شورای مدیریت حوزه علمیه قم، جلد اول، چاپ دوم.
- ۲۱- طوسی نصیرالدین. (بی تا). تجرید العقاید، چاپ سنگی.
- ۲۲- عروسی حویزی علی بن جمعه. (۱۳۷۳ش). تفسیر نورالثقلین، قم: موسسه اسماعیلیان.
- ۲۳- غزالی محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین، مصر.
- ۲۴- فخر رازی محمد. (۱۴۱۵ق). تفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، بیروت: دارالفکر.
- ۲۵- فیض کاشانی ملا محسن. (۱۳۸۷ش). تفسیر شریف صافی، زیر نظر عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، تهران: نشر نوید اسلام.
- ۲۶- قاضی شوشتری سید نورالله. (۱۳۷۶ق). احقاق الحق و ازهاق الباطل، تهران.
- ۲۷- قوشجی علاءالدین علی بن محمد. (۱۳۰۱). شرح قوشجی بر تجرید العقاید خواجه نصیر: چاپ سنگی.
- ۲۸- قیصری داوود. (۱۲۹۹ق). شرح فصوص الحکم، تهران: دارالطباعه.
- ۲۹- کلینی رازی محمد بن یعقوب. (بی تا). اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
- ۳۰- کاشانی عبدالرزاق. (۱۳۲۱ق). شرح فصوص الحکم، مصر: مطبعه عثمانیه، ج ۳.

۳۱- مفید ابو عبدالله محمدبن نعمان حارثی.

(۱۳۷۱ق). **اوائل المقالات فی مذاهب**

المختارات، مقدمه و تعلیق شیخ الاسلام زنجانی،

تبریز: نشر چرندابی، چاپ دوم.

۳۲- مفید ابو عبدالله محمدبن نعمان حارثی. (بی تا).

الثقلان: الكتاب و العترة، تهران: دارالکتب

التجاریه.

۳۳- ملاصدرا. (۱۳۶۱ش) **تفسیر القرآن الکریم**، قم:

انتشارات بیدار.

۳۴- ملاصدرا. (۱۳۶۶ش). **شرح اصول کافی**،

تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۵- میدی رشیدالدین. (۱۳۶۳ش). **کشف الاسرار**

و عدة الابرار، اهتمام علی اصغر حکمت، تهران:

ج ۳، انتشارات امیرکبیر.

۳۶- نجم رازی. (۱۳۵۲ش). **مرصاد العباد**، به اهتمام

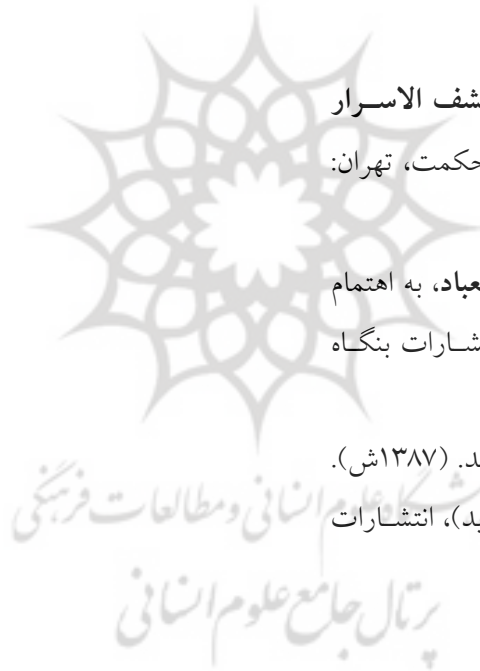
دکتر محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات بنگاه

ترجمه و نشر کتاب.

۳۷- همدانی مولى عبدالصمد. (۱۳۸۷ش).

بحر المعارف، تهران: (ویرایش جدید)، انتشارات

حکمت، ج ۱.



پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی