

بررسی نظریات کلامی درباره رؤیت خداوند متعال

محمدهادی قندهاری^۱

فائزه درمان^۲

چکیده

موضوع رؤیت حق تعالی در دیدگاه‌های تفسیری و کلامی شیعه، معتزله و اشاعره در دو نقطه متضاد با یکدیگر قرار دارد. شیعه و معتزله به امتناع رؤیت معتقدند و اعتقاد خود را بر ادله عقلی و نقلی استوار می‌سازند. اشاعره بر امکان رؤیت حق تعالی در دنیا و وقوع قطعی آن در آخرت باور دارند و آن را محصول ظاهر آیات و نصوص متواتر و عقیده سلف قلمداد می‌کنند. به طور قطع، این نزاع دیرینه برآیند مبانی و پیش فرض‌هایی است که سطوح پنهانی این تقابل و نتایج آن را سامان می‌دهد. اهمیت بحث از موضوع «رؤیت حق تعالی» نیز در بررسی و ارزیابی همین مبانی و پیش فرض‌های کلامی و تفسیری است. این موضوع محمل تضارب آراء است و از رهگذر آن می‌توان بیش از هر موضوع دیگری به مبانی فرق اسلامی راه یافت و آنها را به محک نقد درآورد. در غیر این صورت، اگر از دغدغه شناخت و نقد تطبیقی مبانی و ادله آن صرف‌نظر کنیم، بحث بر سر مسأله رؤیت دعوایی بی‌ثمر خواهد بود چه آن‌که بحث درباره حقیقت رؤیت حق تعالی جدالی بی‌ثمر و درازدامان است که معتزله و معارضان آنان از مفسران و متکلمان اهل سنت را فرا گرفته است. چون آنان با معیارهای زمینی و مدارک محدود دنیایی و با عقل‌هایی در بند، به این مسأله نگریسته‌اند.

باید توجه داشت که مشاهده با چشم عبارت است از شعاع نوری که جسم مرئی را در مقابل چشم فرا می‌گیرد. پس صورت آن شیء به واسطه این شعاع نوری در ذهن نقش می‌بندد و این مشاهده در حق خداوند متعال محال است؛ چراکه لازمه این کار تجسیم مرئی است و محدود بودن و جهت‌دار بودنش و همه اینها در حق خداوند محال است و به حکم عقل و تصریح قرآن مردود می‌باشد.

واژگان کلیدی

رؤیت، جسمانیت، علامه طباطبایی، فخر رازی

Email: dhadigh@gmail.com

۱. استادیار، عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد واحد تهران شمال

۲. معاونت دانشجویی و فرهنگی و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد تهران واحد جنوب، دانشجوی دکتری رشته کلام امامیه

Email: Faezeh.darman@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲۱

طرح مسأله

بررسی مسأله رؤیت حق تعالی از آنجا که محل تضارب آراء می‌باشد، به منظور کشف مبانی کلامی و تفسیری شیعه، معتزله و اشاعره اهمیتی به سزا دارد. لقا در لغت و در مفهوم و معنا دارای تفسیر و بیانی است. «راغب اصفهانی» در «مفردات» چهار معنی برای رؤیت آورده است:

الاول: بالحاسه و ما یجری مجراها نحو: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ۝۱ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ۝۷﴾ (تکواثر (۱۰۲): ۶-۷).

الثانی: بالوهم و التخیل نحو قوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَقَّى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (انفال (۸): ۵۰).

الثالث: بالتفکر: ﴿إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾ (انفال (۸): ۴۸).

الرابع: بالعقل: نحو: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ (نجم (۵۳): ۱۱).

رؤیت اگر با دو مفعول متعدی شود معنای علم را اقتضا می‌کند ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (سیا (۳۴): ۶) و اگر با (إلی) متعدی گردد معنای «نظری که منجر به اعتبار باشد» را اقتضا می‌نماید. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ (فرقان (۲۵): ۴۵؛ علامه راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق: ۳۷۵).

رؤیت اسم مصدر است از ثلالی مجرد "رأی، یری" که شقوق مختلف آن در قرآن به معنی دیدن و دانستن و علم هم آمده است (دائرالمعارف تشیع، ۱۳۸۶: ۸/۴۰۴).

کلمه لقا در قرآن مجید ۱۸۵ بار آمده است. از جمله: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، آنان که می‌پندارند خدا را ملاقات می‌کنند (بقره (۲): ۴۶).

﴿فَنَدَّرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُعَيْنِهِمْ يَوْمَهُمْ﴾؛ آنان که لقاء ما را امید ندارند؛ آنان را رها می‌کنیم (یونس (۱۰): ۱۱).

همچنین لقاء عبارت از رو به رو شدن با شیء و مصادف شدن با اوست، «اللقاء مقابله الشیء و مصادفته معا» (راغب اصفهانی، ۴۵۳).

«قال الازهری: التلقی هو الاستقبال» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۱۵/۲۵۶).

«لقاء» در ملاقات مادی منحصر نیست بلکه نسبت به امور معنوی هم صدق می‌کند. از

این رو وازهایی را مشاهده می‌کنیم که از این ماده گرفته شده و در امور معنوی به کار

رفته است.

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که در آنها واژه‌های مشتق شده از لقاء در امور معنوی بیان شده است، از جمله (بقره (۲): ۳۷). خداوند متعال در این آیه در مورد حضرت آدم می‌فرماید: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ ۖ كَلِمَاتٍ﴾، و یا در مورد حضرت موسی ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ (طه (۲۰): ۳۹) و در مورد رسول اکرم ﴿مِنِّي﴾ می‌فرماید: ﴿وَإِنَّكَ لَلَّذِي أَلْقَى الْقُرْآنَ مِنَ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل (۲۷): ۶). بدیهی است دریافت در این آیات مادی نبوده، بلکه فراگیری علمی بوده که دریافتی معنوی می‌باشد. در معنای لقاء در دعاهاى ائمه اطهار ؑ که نزدیکترین متون نسبت به قرآن کریم و زمان نزول وحی می‌باشد نیز چنین مطالبی مشاهده می‌شود. امام سجاد ؑ در دعای خود نسبت به خداوند متعال می‌گوید: «و تلقیت من عصاک بالحلم» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۵) و در مورد خودش می‌گوید: «و هذا مقام من استحی لنفسه ... فتلقاک بنفس خاشعه» (همان، دعای ۳۲) و نیز می‌گوید: «... تلقاک بالانابه» (همان، دعای ۱۲). بدیهی است که برخورد حلیمانه الهی با معصیتکار و برخورد خاشع آدمی با پروردگار برخوردی فیزیکی و لقای مادی نیست بلکه برخورد و لقای معنوی است زیرا حلم و خشوع از امور معنوی می‌باشند. در ادامه باید گفت آیاتی از قرآن کریم مورد نظر و توجه و تفسیر کلامی متکلمان و مفسران هر یک از فرق امامیه، اشاعره و معتزله می‌باشد که در بیان اعتقادی خود مبنی بر امکان رؤیت (اشاعره) و امتناع رؤیت (معتزله و امامیه) بر آن استناد کرده و استدلال نموده‌اند. آیه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام (۶): ۱۰۳) آیه‌ای است که هر یک از مفسران برای بیان دیدگاه خود به عنوان مستندی مناسب به آن مراجعه کرده و پرداخته‌اند. در این پژوهش استدلال و دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی بررسی و تحلیل شده و آراء تعدادی از هم‌فکرانشان نیز آورده شده است. علامه طباطبایی رؤیت خداوند متعال را محال دانسته و معتقد است لازمه رؤیت جسمانیت است که از خداوند به دور است. علامه طباطبایی در تفسیر آیاتی دیگر به تبیین این موضوع پرداخته که در مقاله پیش رو آورده شده است.

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب مسأله رؤیت خداوند

علامه فقید سید محمد حسین طباطبایی معتقد است رؤیت خداوند متعال محال است زیرا لازمه رؤیت جسمانیت است و جسمانیت و محدودیت از خداوند متعال دور می‌باشد. علامه طباطبایی در نوشتاری تحت عنوان «رساله الولایه»، پس از اقامه برهان عقلی بر این که «امکان این هست که انسان در همین نشئه دنیا بر حقایق پنهان و مستوری که پس از مرگ طبیعی با آن مواجه خواهد شد، فی الجمله آگاه گردد» می‌نویسد:

«عمده اخبار و آیات بر این مطلب دلالت دارد. اما انکار عمومی کسانی که این سعادت را رد کرده‌اند متوجه شهود حق است. ایشان گمان کرده‌اند شهود حق تعالی محال است و در مقام استدلال بر مدعای خود گفته‌اند: «وجود حق تعالی وجودی مجرد و مبرای از اعراض و جهات و امکانه است، و از این روی امکان ندارد او با چشم دیده شود، چرا که رؤیت بصری مستلزم جسمی است که دارای کیفیت و جهت و وضع خاصی باشد.»

محدثین ایشان نیز به اخباری تمسک کرده‌اند که رؤیت خداوند را نفی می‌کند، و همه آیات و روایاتی را که این امر را اثبات می‌کند تأویل برده‌اند و بر مجاز و مانند آن حمل کرده‌اند. لازم به ذکر است که دلیل ایشان اختصاص به نفی رؤیت بصری و دیدن با چشم دارد، که کسی مدعی امکان آن نیست، مگر گروه اندکی از متکلمین اهل سنت و کسانی از ایشان که ظاهرگرا هستند، بنا بر آنچه به ایشان نسبت داده می‌شود و همچنین روایاتی که رویت خداوند را نفی می‌کند؛ در مقام رد سخن همین گروه‌هاست اما باید دانست کسانی که رؤیت و شهود حق تعالی را اثبات می‌کنند، در مقام اثبات چیز دیگری هستند غیر از دیدن با چشم ظاهر و آن این که موجود امکانی با فقر محض و عدم استقلال ذاتی‌اش، با تمام وجود امکانی‌اش - نه با چشم حسی یا ذهن فکری - وجود پدیدآورنده خود را که غنی محض است، شهود می‌کند و این معنا را براهین قطعی اثبات می‌کند.

آنچه مطلوب است همانا علم به شهود و معرفت است، نه اصل شهود ضروری که همان علم حضوری به حق تعالی است؛ چرا که اصل این علم حضوری برای همگان حاصل است، و نیاز به طلب ندارد. حاصل آن که چون عمده نفی و انکار منکران، متوجه شهود حق تعالی است، برخی از ادله آن ذکر می‌گردد.

خدای متعال می فرماید:

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (قیامت (۷۵): ۲۲-۲۳)؛ ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُنْتَهَىٰ﴾ (نجم (۵۳): ۴۲)؛ ﴿وَالِيَهُ تُقَلَّبُونَ﴾ (عنکبوت (۲۹): ۲۱)؛ ﴿وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ﴾ (زخرف (۴۳): ۱۴)؛ ﴿وَالِيَهُ الْمَصِيرُ﴾ (مائده (۵): ۱۸)؛ ﴿أَلَا إِلَىٰ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (شوری (۴۲): ۵۳)؛ ﴿وَالِيَهُ تُرْجَعُونَ﴾ (یونس (۱۰): ۵۶)؛ ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ فَلَا تَكُن فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَائِهِ﴾ (سجده (۳۲): ۲۳)؛ ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾ (عنکبوت (۲۹): ۵).

دو واژه «لقاء» و «رجوع» فراوان در کتاب و سنت درباره خدای متعال به کار رفته است.

خدای متعال می فرماید:

به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانسان به آنها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است؛ آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شهید است؟ آگاه باشید که آنها از لقای پروردگارشان در شک و تردیدند؛ و آگاه باشید که خداوند به همه چیز احاطه دارد (فصلت (۴۱): ۵۳-۵۴).

سیاق آیه نخست یعنی ﴿سَتُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ...﴾ بیانگر آن است که مقصود از «شهید» در این آیه همان مشهود شهود شونده است نه شاهد شهود کننده.

و نیز عبارت ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ...﴾ بیانگر آن است که مقصود از شهید، شهود شونده است. (و این آیه گویا اعتراض است، و پاسخ آن است که ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾).

سیاق این آیه اخیر، یعنی ﴿أَلَا إِنَّهُمْ...﴾، منافات با این سخن دارد که گفته‌اند: معنای لقاء همان مرگ یا قیامت است که به طور مجازی قصد شده است. چرا که آیات خداوند و حقانیت او در آن روز ظاهر و نمایان می‌گردد؛ و چنان می‌شود که گویا خداوند دیده می‌شود و مشهود می‌گردد. دلیل ناسازگار بودن این سخن با آیه یاد شده آن است که خدای سبحان تردید آنان در مورد لقاء پروردگار را با تمسک به احاطه او بر همه چیز پاسخ داد و آن را رد و انکار نمود و احاطه خداوند اختصاص به هنگام مرگ یا روز قیامت ندارد، بلکه در دنیا و هنگام مرگ و روز قیامت، یکسان است. بنابراین، وجهی ندارد که

خداوند از مرگ یا قیامت، از جهت احاطه‌اش، به لقاء تعبیر کرده باشد. علاوه بر آن که در این صورت، آیه مورد نظر با آیه قبل بی‌ارتباط خواهد بود.

بنابراین، معنای آیه «و خداوند داناست» آن است که در حقیقت و ثبوت وجود خدای سبحان همین کافی است که او مشهود بر هر چیزی است، اما با این همه خداوند آیات خود را اطراف جهان و در جان‌های مردمان به ایشان می‌نمایاند، چرا که در شهود و لقاء او شک و تردید دارند؛ و جایی برای این شک نیست و چگونه روا باشد که مردم در این امر به خود شک و تردید راه دهند، حال آن که خداوند بر هر چیز احاطه دارد، پس او نزد هر شیء اول و آخر و ظاهر و باطن است و به هر سو رو کنید وجه الله آنجاست، هیچ نجوایی میان سه نفر نباشد مگر آن که چهارمین ایشان خداوند است و او با شماست هر کجا که باشید و کسی که شأن او چنین است، روا نباشد که در شهود و لقاء او تردید شود (محمد حسین طباطبایی، ۱۳۸۸: ۸۶).

با توجه به این که مرحوم علامه در این رساله تنها به ذکر آیاتی در موضوع مورد بحث پرداخته‌اند؛ لازم است مباحث تفسیری ایشان را از تفسیر گرانقدر المیزان جويا شویم.

دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام (۶): ۱۰۳).

ایشان در تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» ذیل این آیه شریفه گفته‌اند که این آیه آمده تا توهمی را که از آیه قبل به ذهن مشرکین آمده است دفع کند. و آن اینکه آنها وقتی آیه «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (انعام (۶): ۱۰۲) را شنیدند، توهم کردند که خداوند که وکیل است؛ پس حتماً جسم است مثل سایر اجسام. این آیه توهم جسمانی بودن خداوند را رد کرده و می‌گوید: «چشم‌ها خداوند را درک نمی‌کند و نمی‌بیند؛ چون شأن خداوند بالاتر از جسمانیات و ویژگی‌های آنهاست» و در ادامه آیه شریفه می‌فرماید: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ».

این فراز آیه نیز دفع توهم می‌کند؛ چرا که آنها با برخورد به فراز اول آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» و فهم اینکه خداوند جسم نیست خیال می‌کنند که پس خدایی که دیده نمی‌شود و جسم نیست از حیثه محسوسات خارج است و از مخلوقات منقطع و او نیز مخلوقات را نمی‌بیند. این فراز آیه دفع توهم کرده است و می‌فرماید: خداوند افراد و سایر اشیاء را

می‌بیند بر آنها احاطه دارد و برای این کلامش تعلیل می‌آورد و می‌فرماید: «و هو اللطیف الخیر» لطیف چیزی است که رقیق است و در هر چیزی نفوذ می‌کند؛ پس خداوند لطیف است. یعنی عالم به همه اجزای این عالم است و دارای خبرویت است؛ پس خداوند عالم به ظاهر و باطن همه اشیاء است و او را اشتغال به شیء ای از شیء دیگر باز نمی‌دارد، یا توجهش به چیزی مانع از توجه به سایر اشیاء نمی‌شود.

مرحوم علامه در بحث روایی خود روایتی را نقل می‌کند که مبین آیه شریفه است و می‌فهماند که آیه دالّ بر رویت خداوند، با چشم در قیامت نیست؛ بلکه صریحاً این را رد می‌کند. جناب علامه روایت را از کتاب توحید نقل کرده است:

«عن صفوان بن یحیی قال: سألتني أبو قره المحدث أن أدخله إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام - فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه - فسأله عن الحلال و الحرام و الأحكام - حتى بلغ سؤاله التوحيد فقال أبو قره: إنا روينا: أن الله قسم الرؤيه و الكلام بين نبين - فقسم الكلام لموسى و لمحمد الرؤيه، فقال: أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن و الإنس، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (انعام (۶): ۱۰۳)، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه (۲۰): ۱۱۰)، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوري (۴۲): ۱۱) أليس محمد عليه السلام؟ قال: بلى. قال: كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعا فيخبرهم - أنه جاء من عند الله، و أنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، و لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا، و لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، ثم يقول: أنا رأيتُه بعيني و أخطت به علما - و هو على صورته البشر، أما تستحون؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا - أن يكون يأتي من عند الله بشيء - ثم يأتي بخلافه من وجه آخر.

قال أبو قره: فإنه يقول. ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ (نجم (۵۳): ۱۳) فقال أبو الحسن عليه السلام: إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى - حيث قال: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (نجم (۵۳): ۱۱) ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ (نجم (۵۳): ۱۳) (طباطبایی، ۱۳۷۴/۷). اگر چه علامه در بحث روایی در تفسیر سوره اعراف، مساله رویت را به معنای دیگری که لایق ساحت قدس الهی باشد اثبات می‌کند؛ اما در آیات سوره انعام می‌فرماید: علت انکار شدید روایت در بحث رویت این است که در افواه مردم آن روز مراد از رویت، رویت جسمانی بوده و لذا امام عليه السلام در

مقام انکار آن است.

کلام علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٣﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٤﴾﴾ (قیامت (۷۵): ۲۳-۲۲).

علامه در (طباطبایی، ۱۹۷/۲۰) ذیل این آیه می‌نویسد:

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ یعنی چهره‌ها در آن روز نیکو و مسرور و بشاش است و در آیه ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ مراد از نظر کردن به سوی خداوند متعال، نظری حسی که به جسمانیت تعلق می‌گیرد نیست. چرا که براهین قطعی نظری حسی خداوند را محال می‌داند بلکه مراد نظر قلبی و رؤیت نمودن قلب با حقیقت ایمان است، کما اینکه این از روایات رسیده از معصومین علیهم‌السلام نیز برداشت و استفاده می‌شود. پس آیه می‌گوید قلوب مؤمنین متوجه پروردگار است و هیچ چیزی آنها را از فکر خداوند باز نمی‌دارد. مؤمنین در قیامت در هیچ موقف و مقطعی قرار نمی‌گیرند مگر اینکه در آنجا مشمول رحمت الهی هستند و به چیزی متنعم نیستند و چیزی را مشاهده نمی‌کنند، مگر اینکه به وسیله آن چیز خداوند را می‌بینند و مشاهده می‌کنند؛ چرا که آنها چیزی را که می‌بینند و مشاهده می‌کنند، آن را آیه‌ای از آیات خداوند می‌دانند و نظر کردن به آیات الهی نظر کردن به خود خداوند است. علاوه بر این آیات حضرت علامه در تفسیر مجموعه آیاتی که به موضوع رویت متصل می‌دانند؛ مواردی را ذکر می‌کنند. از جمله در ذیل آیه ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ ... ﴿... كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (عنکبوت (۲۹): ۵ و ۷) می‌فرمایند:

این آیات بیان می‌کند که هر کس به خدا ایمان آورد به این امید که به سوی او باز گردد، و به دیدار او نائل شود، باید بداند که روز دیدار او خواهد رسید.

پس مراد از جمله مورد بحث این است که: هر کس به خدا ایمان بیاورد، و یا هر کس که به زبان بگوید: من ایمان آوردم، امید لقای خدا را دارد، و اگر به جای این فرموده: «هر کس امید لقای خدا را دارد» از باب به کار بردن سبب در جای مسبب است (المیزان، ۱۶/۱۵۱).

مراد از ﴿لِقَاءَ اللَّهِ﴾ قرار گرفتن بنده است در موقعیتی که دیگر بین او و پروردگارش حجابی نباشد، هم چنان که روز قیامت نیز این چنین است، چون روز قیامت روز ظهور حقایق است، که قرآن کریم درباره‌اش فرمود:

﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْخَلْقُ الْمُبِينُ﴾ آن روز یقین می کنند که خدا حق آشکار است.

کلام علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (النجم (۵۳): ۴۲)

کلمه «منتهی» مصدر میمی و به معنای انتهاء است و در این آیه مطلق آورده شده؛ در نتیجه می فهماند مطلق انتهاء به سوی پروردگار تو است، پس آنچه موجود که در عالم وجود است در هستی و در آثار هستی اش به خدای سبحان منتهی می گردد، البته به خود خداوند، حال یا با وساطت چیزی و یا بدون واسطه، و نیز هیچ تدبیر و نظامی کلی یا جزئی در عالم جریان ندارد، مگر آنکه آن هم منتهی به خدای سبحان است، چون تدبیری که بین موجودات عالم است چیز دیگری جز این نیست که بین آنها روابطی برقرار کرده که هر موجودی به خاطر آن روابطی که با سایر موجودات دارد سر پا ایستاده و هستی اش حفظ شده، و معلوم است که پدید آورنده روابط موجودات همان پدید آورنده خود موجودات است، پس یگانه کسی که به طور اطلاق منتهای تمامی موجودات عالم است تنها و تنها خدای سبحان است هم چنان که در جای دیگر فرموده: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿۳۶﴾ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ و نیز فرموده: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾.

آیه مورد بحث از آنجایی که منتهای هر چیزی را به طور مطلق خدا دانسته، و این اطلاق شامل تمامی تدبیرها نیز می شود ناگزیر باید گفت که آیه شریفه شامل دو انتها در هر چیز می شود. یکی انتها از حیث آغاز خلقت که وقتی درباره خلقت هر چیز به عقب برگردیم به خدای تعالی منتهی می شود و دیگری از حیث معاد که وقتی از طرف آینده پیش برویم خواهیم دید که تمامی موجودات دوباره به سوی او محشور می شوند (المیزان، ۱۹/۱۵۷).

بررسی دیدگاه هم اندیشان علامه طباطبایی

گروهی از مفسران که متعلق به متکلمان امامیه هستند، رؤیت خداوند را محال دانسته و نظراتشان همانند علامه طباطبایی است که به بیان تعدادی از این موارد پرداخته می شود.

مفسر عالی قدر مرحوم امین الاسلام طبرسی، با توجه به این که ملاقات جسمانی را مردود می داند، در ذیل آیه: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ می فرماید: «ما وعدهم ربهم» یعنی ملاقات می کنند آنچه را که پروردگارشان وعده داده است (طبرسی، ۱۳۷۹ق: ۱/۱۰۱) و

در ذیل آیه «وَأَعْلَمُوا أَنكُمْ مُلْقَوُهُ» می‌فرماید: «ای ملاقو جزائه یعنی ثوابه ان اطعموه و ...» یعنی ملاقات می‌کنید ثواب و پاداش او را اگر اطاعت کردید و عقاب و کیفر او را اگر عصیان نمودید، سپس اضافه می‌کند که اضافه ملاقات به پروردگار نوعی از مجاز است. یعنی در این جا مضاف که عقاب یا ثواب باشد حذف گردیده است به طوری که در واقع عبارت چنین می‌باشد: «ملاقو ثوابه» (طبرسی، ۱۳۷۹: ۱ و ۲/ ۳۲۱). مرحوم طبرسی ذیل آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿۲۲﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿۲۳﴾» (قیامت (۷۵): ۲۳-۲۲) می‌فرماید: در تفسیر این آیه بر دو قول اختلاف شده است: ۱. بعضی می‌گویند مراد نظر با چشم است. ۲. نظر در آیه به معنای انتظار است. قائلین قول اول که گفته‌اند مراد از نظر، نظر با چشم است، اختلاف کرده‌اند بر دو نظر:

الف) بعضی گفته‌اند معنی آیه این است که الی ثواب ربها ناظره و گفته‌اند مراد از وجوه، اصحاب الوجوه است.

ب) عده‌ای دیگر از این آقایان گفته‌اند نظر به معنی رؤیت است و آیه می‌گوید که آنها خود خداوند را به عینه می‌بینند. مرحوم طبرسی می‌فرماید: این قول درست نیست؛ چون هر چیزی که با چشم دیده شود، مشارالیه قرار می‌گیرد و باید در مقابل رایی باشد و شعاعی از چشم رایی بر آن منطبق می‌شود و خداوند از این امور منزّه است و اصلاً نظر به معنی رؤیت نمی‌آید، مگر وقتی که همراه کلمه «عین» ذکر شود.

قائلین قول دوم در معنی این آیه باهم بر سه قول اختلاف کرده‌اند:

الف. برخی گفته‌اند معنی آیه این است که مؤمنان و بهشتیان منتظر ثواب پروردگار هستند، اگر کسی اشکال کند که نظر به معنی انتظار، متعدی به «الی» نمی‌شود؛ پس نظر که در این آیه همراه الی آمده به معنی انتظار نیست. در جواب می‌گوییم: خیر، چنانچه می‌گویید نیست که نظر با «الی» هیچ وقت به معنی انتظار نیامده باشد، بلکه مواردی در شعر عرب داریم که نظر با «الی» به معنی انتظار است.

ب. برخی دیگر از این افراد گفته‌اند که معنای آیه این است که: منتظرند و آرزومند تجدید کرامت و عطای خداوند هستند.

ج. عده‌ای گفته‌اند که معنی آیه این است که آنها طمعشان فقط از خداوند است و

طمعشان را از غیر او قطع کرده‌اند. خداوند طمع را با کنایه به لفظ «نظر» بیان نموده است. (طبرسی، ۱۳۷۹ق: ۱۰/۳۹۷).

از دیگر مفسران هم‌اندیش علامه طباطبایی «عارف والامقام مرحوم آیه الله حاج میرزا جواد آقا ملکی» است که می‌فرماید: در قرآن مجید متجاوز از ۲۰ جا عبارت «لقالله» وارد شده است. ایشان درباره معنای آن دو دیدگاه را مطرح می‌فرماید: یکی از عبارات تنزیه پروردگار مبنی بر این که خدا را به هیچ وجه نمی‌توان شناخت، دوم آن که معرفت ذات و کنه آن امکان‌پذیر نیست، ولی شناخت اسماء و صفات الهی به صورت اجمالی ممکن باشد. بنا بر آنچه تحقیق شده؛ الفاظ برای روح معانی وضع شده است خصوصیات و معانی دخالتی در موضوع له الفاظ ندارد مثلاً کلمه (میزان) وضع شده است برای آن چیزی که اشیاء با آن سنجیده و خصوصیت دو کفه داشتن ترازو، یا بقیه خصوصیات ترازو در موضوع له لفظ میزان دخالتی ندارد و همچنین است بقیه الفاظ عامه از قبیل صراط و نور و ثواب و عقاب و... یکی از الفاظ کلمه لقاء است که برای روح ملاقات وضع شده بدون آن که خصوصیتی از ملاقات در آن دخیل باشد. بنابراین ملاقات جسم با جسم یکی از افراد ملاقات است و ملاقات روح با روح یکی دیگر از مصادیق آن است و همچنین ملاقات هر معنایی با معنای دیگر حقیقتاً ملاقات است؛ ولی هر کدام به گونه‌ای که لایق حال ملاقات کننده و ملاقات شونده باشد؛ پس ملاقات جسم با جسم به طوری است و ملاقات روح با روح به طوری دیگر و همچنین سایر معانی. بنابراین می‌توان گفت که معنای ملاقات ممکن‌الوجود با خداوند جلیل هم روح ملاقات در او حقیقتاً هست ولیکن نحوه آن هم لایق این ملاقی (ملاقات کننده) و ملاقی (ملاقات شونده) است و آن عبارت از همان معنی است که در ادعیه و اخبار از آن به لفظ وصول و زیارت و نظر بر وجه و تجلی و دیدن قلب و تعلق روح تعبیر شده است و از ضد آن به فراق و بعد و حرمان تعبیر می‌شود (آیت الله جواد ملکی، ص ۵۷).

مفهوم رویت در روایات و ادعیه ماثوره

مساله شهود عرفانی و به ویژه رویت امور غیبی و دیدن حق تعالی با چشم دل و نیز دریافت علوم و معارف آسمانی از راهی غیر از راه‌های متداول حسی و عقلی مساله‌ای است که به صورت‌های مختلف در روایات شیعه منعکس شده و درباره آن سخن گفته شده است، به

گونه‌ای که در این نحوه از ادراک از نظر امامان شیعه به رسمیت شناخته شده و بلکه بالاترین درجه معرفت دانسته شده و همگان برای رسیدن به آن و دریافت آن دعوت شده‌اند، جایی برای شک و تردید باقی نمی‌گذارد. در این جا به بخشی از این روایات اشاره می‌کنیم.

روایاتی از رسول گرامی اسلام نقل شده و در جوامع روایی شیعه نیز آمده است که: «المومن ينظر بنور الله» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۷۳ و ۶۸/۳۵۵ و ۷۵/۲۰۱ و ۸۷/۳۲) این عبارت در ضمن روایتی از حضرت فاطمه علیها السلام نیز نقل شده است: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۸) از این روایات استفاده می‌شود که ایمان واقعی، منفک از عمل نیکو و تهذیب نفس و پالودن جان از زنگار گناهان نمی‌باشد، موجب می‌گردد بصیرتی خاص در انسان پدید آید که از آن به «نور خدا» تعبیر شده است. بصیرتی الهی که چراغ راه آدمی می‌شود و او را از انحراف و لغزش و خطا در ادراک باز می‌دارد.

در روایتی از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم آمده است:

«من عمل بما علم رزقه الله علم ما لم يعلم» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۴). هر کس بدان چه می‌داند عمل کند خداوند علم آنچه را نمی‌داند بدو عطا خواهد کرد. این حدیث شریف نیز دلالت بر این دارد که یکی از راه‌های کسب علم و معرفت، عمل به دانسته‌ها است. و چنان که روشن است مقصود، عمل به دانسته‌های از دستورات دینی است، نه عمل به هر گونه دانسته‌ای. بنابراین، قدم نهادن در شریعت و عمل کردن به دستورات دینی موجب می‌گردد دریچه‌ای از علوم به روی آدمی گشوده گردد.

در کتاب شریف (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۲۹) به نقل از ارشاد القلوب دیلمی در ضمن حدیث معراج چنین آمده است: «ای احمد! هر گاه بنده به خود گرسنگی دهد و زبانش را نگاه دارد، من بدو حکمت می‌آموزم و اگر او کافر باشد، حکمتش حجت بر او باری بر دوشش خواهد بود و اگر مومن باشد، حکمتش برای او نور و برهان و شفا و رحمت خواهد بود، پس او آنچه را نمی‌توانست بداند، خواهد دانست، و آنچه را نمی‌توانست ببیند، خواهد دید. پس نخستین چیزی که مشاهده می‌کند، عیب‌های خویش است تا از عیوب دیگران باز ماند، و من به او دقایق علم را می‌آموزم تا شیطان بر او وارد نشود. در فقره

دیگری از این روایت شریف آمده است: پیامبر عرض کرد: خدایا آغاز عبادت چیست؟ خداوند فرمود: آغاز عبادت سکوت و روزه‌داری است. عرض کرد: پروردگارا میراث روزه‌داری چیست؟ فرمود: میراث روزه‌داری، حکمت است و میراث حکمت، معرفت است و میراث معرفت، یقین است. دلالت این حدیث شریف بر این که انجام پاره‌ای عبادات و تحمل پاره‌ای ریاضات موجب پیدایش نوعی بصیرت و علم و حکمت و معرفت می‌گردد، روشن است و نیازمند توضیح نیست. نکته شایان توجه در این حدیث شریف آن است که این علم موهبتی را اختصاص به مومن نمی‌دهد، بلکه هر کس ریاضاتی را متحمل شود و علقه‌های دنیوی خود را بکاهد و تن‌پروری را کنار بگذارد، از آن بهره‌مند می‌شود، اگر چه کافر باشد.

امام صادق علیه السلام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که خدای متعال می‌فرماید:

«و ما يتقرب الی عبد من عبادی بشی احب الی ما افترضته علیه و انه لیتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الذی یبطش بها و ان دعانی اجته و ان تسئلتنی اعطیته» (شیخ حر عاملی، ۲۳۸).

این حدیث که به حدیث قرب نوافل شهرت دارد، از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده و در میان عرفا فراوان بدان تمسک شده است، و بر اساس آن مطالب فراوانی نگاشته‌اند. این روایت شریف دلالت بر آن دارد که بنده مومن با انجام عبادات شرعی به مقامی می‌رسد که خداوند چشم او می‌شود و او با چشم خدا به امور می‌نگرد و واضح است که برای چنین چشمی حقایقی مکشوف خواهد شد که دیگران، از طریق حس و عقل و دیگر راه‌ها عادی معرفت از شناسایی آن عاجز و ناتوان خواهند بود. عارف کامل مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی پس از ذکر این روایت شریف، از خواجه نصیرالدین طوسی مطلب ذیل را نقل می‌کند: «عارف هنگامی که از نفس خود بریده و به حق پیوست، می‌بیند که هر چه قدرت است در قدرت خویش که به همه مقدرات تعلق می‌یابد مستغرق است و هر چه دانش است در دانشش که چیزی از موجودات از دایره علم او بیرون نیست مستغرق است، و هر چه اراده هست، در اراده او که هیچ چیز از ممکنات سرپیچی از اراده او ندارد مستغرق است، بلکه می‌بیند هر چه وجود است از او سر می‌زند و سرچشمه فیض همه

اوست. پس در این هنگام چشمش که با آن می‌بیند و گوشش که با آن می‌شنود و توانی که با آن کار انجام می‌دهد، و علمی که با او اطلاع می‌یابد، و بالاخره تمام وجودش که در خارج متحقق است، همه حق می‌شود. پس این هنگام است که عارف اخلاق خدایی را حقیقتاً به خود می‌گیرد» (جواد ملکی تبریزی، ۳۰ و ۳۱).

مرحوم مجلسی در بحارالانوار به نقل از توحید صدوق می‌نویسد:

«در حالی که امیرمؤمنان مشغول سخنرانی بر منبر کوفه بود، مردی به نام ذعلب، که سخنوری آزموده و مردی شجاع بود، برخاست و پرسید: «ای امیر مومن! آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟» حضرت امیر در پاسخ به او فرمود: «وای بر تو ای ذعلب، من خدایی را که ندیده‌ام، پرستش نکرده‌ام». ذعلب گفت: «ای امیر مومن چگونه او را دیده‌ای؟ امام علیه السلام فرمود: او را چشمه‌ها با مشاهده حسی نمی‌بینند، بلکه او را دل‌ها با حقایق ایمان می‌بینند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲/۴، همچنین نگاه کنید به: مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/۳۰۴، ۵۲، ۲۷، ۱۱۸/۱۰ و ۱۵/۴۱). این روایت شریف به ویژه ذیل آن که می‌فرماید: «رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» دلالت بر آن دارد که خدای متعال را با چشم دل و با حقیقت ایمان می‌توان دید، و این امر منحصر در فرد یا افراد خاصی نیست، بلکه هر کس راه سلوک و تهذیب نفس را طی کند و بنده راستین حق شود، او را مشاهده خواهد کرد، اما مشاهده‌ای که از قبیل مشاهدات حسی نیست، بلکه از سنخ دیگری است و در نتیجه این مشاهدات انسان به جایی خواهد رسید که پرده‌ها از برابر او کنار رفته، حقایق غیبی را عیان خواهد دید، و زبان حالش چنین خواهد بود که: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا، اگر پرده‌ها کنار رود بر یقین من افزوده نخواهد شد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲/۴، ۳۰۴، ۲۷، ۱۱۸/۱۰ و ۱۵/۴۱).

این جمله شریف که از طرق مختلف از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده است، بیانگر آن است که هم اکنون پرده‌ها از برابر دیده آن حضرت برداشته شده و آنچه را دیگران در نشئه و نشئه‌های پس از دنیا با کنار رفتن پرده‌ها مشاهده خواهند کرد، او در همین نشئه دنیا مشاهده می‌کند.

از امام صادق علیه السلام پرسیدند:

چگونه شخص و ذات حاضر را پیش از صفاتش می‌شناسند. امام فرمود: نخست علم و معرفت تو به «عین» او متعلق می‌گیرد و آنگاه اوصاف او را می‌شناسی، و سپس خودت را

به وسیله او می‌شناسی، نه اینکه خودت را به واسطه و از جهت وجود خود و در نتیجه مستقل از وجود خداشناسی و بدانی که آنچه در وجود توست مال خودش و وابسته به خودش است. این شناسایی شخص در آغاز و صفاتش در انجام، مانند معرفت برادران یوسف در حق اوست چنان که به یوسف گفتند: تو همان یوسفی؟ گفت: آری من یوسفم و این برادر من است. برادرشان را به وجود خودش شناختند نه به وسیله دیگری، و نه با توهمات و خیالات باطنی خود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۶/۶۸). علامه فقید سید محمد حسین طباطبایی در معنای روایت می‌فرماید: «شما از تأمل در معنای این روایت شریف که از غرر روایات است به ویژه از جهت تشبیه معرفت خداوند به معرفت برادران یوسف نسبت به یوسف می‌توانی تمام اصولی را که پیش از این گفته آمد، استخراج نمایی. حاصل آنکه هر گاه بنده پرور گارش را مشاهده او را می‌شناسد، خودش را و هر چیز دیگر را با او می‌شناسد» (طباطبایی، ۴۹).

شواهد فراوانی در دعای عرفه بر تایید شهود حق تعالی یافت می‌شود. در این دعای شریف امام حسین با خدای خود چنین مناجات می‌کند: «الهی ترددی فی الآثار یوجب بعد الفرار، فاجمعنی علیک بخدمه توصلنی الیک ... انک علی کل شیء قدير و انت الذی لا اله الا غیرک تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء ... انک علی کل شیء قدير و الحمد لله وحده.» امام علیه السلام مضمون این آیه شریفه را بیان می‌کند که «او لم یکف برّبک آنه علی کلّ شیء شهید» و آن این که خداوند برای همه موجودات شناخته شده است و همه با او آشنایند، و موجودی نیست که جهل به خدای تعالی داشته باشد: «تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء» و سرانجام این حقیقت را بیان می‌کند که خداوند ظاهر است و این چشم دل انسان است که گاهی نابینا می‌شود و از دیدن آشکارترین امور نیز عاجز می‌گردد.

در دعاها می‌خوانیم: «و ارزقنی النظر إلی وجهک الکریم، مرا روزی کن تا به چهره کریم تو نظر کنم. لا تحرمنی النظر إلی وجهک مرا از نظر به وجه خودت محروم مکن.» در این باره روایات متعددی نیز وجود دارد: «إن روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» (مجلسی، ۲۷۷/۷۴). اتصال روح مؤمن به روح خدا از اتصال شعاع خورشید به خورشید شدیدتر و پیوسته‌تر است.

دیدگاه فخر رازی در باب رؤیت خداوند

فخر رازی با نام کامل «ابو عبدالله محمد بن حسین طبرستانی رازی» از بزرگترین مفسران و از شاگردان اشعری است. فخر رازی در بررسی‌های خود دیدگاه اشعری را تثبیت می‌کند. در مورد متکلمان اشعری باید گفت که خود ابوالحسن اشعری از جمله کسانی است که می‌گوید خدا را می‌توان دید، وی هم برهان عقلی و هم برهان نقلی (قرآن و حدیث) برای اثبات آن مطرح می‌کند. پس در نظر او عقلاً و نقلاً خدا را می‌توان دید. برهان اشعری برهانی سلبی است. می‌گوید در رویت حق با چشم مشکلی پیش نمی‌آید. رویت حق مستلزم حدوث ذات مثل حدوث صفات یا حدوث معنایی در خدا نیست. یعنی مستلزم محال نیست، پس ممکن می‌باشد و قرآن هم آن را تأیید کرده است.

فخر رازی نیز در این باره ۱۰ برهان در کتاب اصول و معالم‌الدین که کتابی کلامی است، آورده است. اولین برهان فخر رازی در مورد (قیامت (۷۵): ۲۳) است که «چشم‌ها به خدا می‌نگرد». وی می‌گوید: در همین دنیا هم می‌توان خدا را دید. او این رویت را مطلق می‌داند. استدلال وی (سوره اعراف (۷): ۱۴۳) مربوط به داستان حضرت موسی علیه السلام است. این آیه از ابتدا تا انتها سه بخش مهم برای استدلال دو طرف یعنی موافقان و مخالفان رویت خدا دارد. اولین سخنی که اشعری و فخر رازی می‌گویند این است که اگر رویت ناممکن نبود پیغمبری چون موسی از خدا آن را درخواست نمی‌کرد. چون خواستن ناممکن از جاهل امکان‌پذیر است نه از پیغمبری چون حضرت موسی علیه السلام. بنابراین آنان استدلال می‌کنند که اگر موسی علیه السلام درخواست کرد، پس شدنی و ممکن بوده است. در این آیه، شرط رویت استقرار جبل است. آن‌ها می‌گویند چون استقرار جبل محال نیست، پس شرط به امر ممکن است نه به امر ممتنع. در این آیه ﴿قَالَ لَنْ تَرِنِي﴾ آمده است و این که بگوییم لن برای نفی ابد می‌باشد، درست نیست. «لن» برای تأکید آینده است و برای آینده موکد می‌آید. در (سوره انعام (۶): ۱۰۳) که آمده است: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ اشعری در جواب گفته است، ابصار جمع بصر می‌باشد و در این آیه بصر این دنیایی مراد است و این مطلق با توجه به آیات دیگر مقید شده است.

فخر رازی در ذیل آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام (۶): ۱۰۳)، در (فخر

رازی، ۱۴۰۲: ۵/ ۹۷) می‌گوید: اصحاب ما (اشاعره) احتجاج کرده‌اند بر اینکه رؤیت جایز است و مومنان خداوند را در آخرت می‌بینند و این گونه استدلال می‌کنند که آیه در مقام مدح است و زمانی این مدح حاصل شود که رویت خداوند جایز باشد و قادر باشد خداوند از اینکه منع کند ابصار را از رؤیت خودش، مانند مدح کردن به نفی ظلم و عبث از خودش. اگر خداوند قابل رؤیت نبود مدح بی‌معنی می‌گردید. پس آیه مذکور دلالت بر رؤیت ذاتی خداوند دارد. فخر رازی چنین می‌گوید که اگر رؤیت در دنیا ممکن نبود در قیامت هم ممکن نبود.

استدلال دیگر فخر رازی بر رؤیت خداوند این است که درباره آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام ۶: ۱۰۳). معتقد است که آیه از نفی عموم برخوردار است به این معنا که رؤیت در آخرت برای همه ممکن است اما در دنیا برای همه امکان‌پذیر نیست.

نتیجه‌گیری

به طور کلی در مورد سه واژه لقاء، رویت و نظر به پروردگار با صرف نظر از نظریه تجسم و تشبیه که کاملاً مردود می‌باشد؛ سه دیدگاه وجود دارد: اضممار، ادراک، شهود. در مورد دیدگاه‌های مزبور با توجه به مطالبی که تاکنون بیان شده است مطالب زیر نتیجه می‌شود:

اول اینکه معانی الفاظ محدود به معانی مادی آنها نیست، بلکه با عنایت به روح معانی و اهدافی که الفاظ برای آنها وضع شده است دارای معانی وسیع‌تر و گسترده‌تر از معانی مادی باشند. دوم اینکه محدودنگری در معانی الفاظ سبب شده است که برخی قائل به تشبیه گشته و عده‌ای هم متمسک به تاویل و توجیه شده‌اند، ولی با تحلیل فوق دریچه وسیعی به روی تفسیر باز می‌شود. سومین نکته این است که اضممار برخلاف ظاهر و اصل است و فقط در صورتی که ضرورت اقتضا کند؛ می‌توان متمسک بدان جست. اختلاف روایات گاهی برای آن است که درجات افراد مختلف است؛ مثلاً برخی که در مراحل پایین قرار گرفته‌اند به ثواب الهی می‌نگرند و افرادی که در مراحل بالاتر قرار گرفته‌اند به اولیای الهی می‌نگرند و آنهایی که خود اولیاء هستند به خداوند متعال می‌نگرند، ثواب هم نسبت به مراحل دانی حور و قصور است و نسبت به مراحل عالی اضافه بر آن نظر به اولیاء

است و نسبت به مراحل اعلیٰ اضافه بر آنها نظر الی الله می‌باشد. رویت و نظر تنها علم نیست، بلکه چیزی به مراتب بالاتر از علم می‌باشد که به شهود تعبیر می‌شود. همه انسانها نوعی معرفت حضوری نسبت به حق تعالی دارند و این معرفت حضوری در اثر انجام اعمال عبادی و قطع علاقه‌های دنیوی و قدم نهادن در طریق شرع تقویت شده و بر وضوح و خود آگاهی آن افزوده می‌شود و تا آنجا می‌رسد که حق تعالی را در نظر انسان از هر چیز آشکارتر می‌سازد. از طرفی ارزش و اعتبار این معرفت در حوزه شناخت حقایق غیبی به مراتب برتر از شناخت عقلی و حصولی است؛ چنان که از شناخت عقلی به شناخت غایبانه و از ورای حجاب، و از معرفت شهودی به شناخت حاضرانه و بی‌واسطه تعبیر شده است و در اثر تهذیب نفس و پالوده ساختن جان از رذایل و پلیدی‌ها، معارف و علوم بی‌حد و حصری بر قلب انسان اشراق می‌شود. هدف از عبادت در واقع رسیدن انسان به این درجه از معرفت است که توأم با لذات و ابتهاج معنوی توصیف‌ناپذیری است. معلوم گردید که شیعه در امتناع رؤیت بر روایات متواتر از اهل بیت تکیه دارد که در برخی از آنها به برهان عقلی امتناع رؤیت تصریح شده است. ادعای اجماع سلف بر رؤیت حق تعالی که یکی از ارکان تفسیر اشاعره به شمار می‌رود صحت ندارد.

در خصوص آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (انعام: ۱۰۳). و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی و نیز هم‌اندیشان آنها نتیجه چنین حاصل شد فخر رازی با وجود اینکه در زمرة متکلمین برجسته اشعری قرار می‌گیرد، قائل به تأویل صفات خبری شده است و به معتزلیان گرایش دارد علامه طباطبائی رحمته‌الله با بیان استدلال‌هایی مشابه آنچه که فخر رازی در تفسیر خود آورده، تشبیه را باطل دانسته است و تمثیل را با قبول اصل صفات و ردّ محدودیت‌ها پذیرفته است و دیگر اینکه خداوند در آیه ذکر شده در بالا، در مقام مدح خود به نفی رؤیت الهی می‌پردازد. اگرچه هر دو مفسر به آیات متحدالموضوع، سیاق آیات قرآن، قواعد عربی و نیز استدلال‌های عقلی و بالأخره ارجاع متشابهات به محکّمات، ارجاع داده‌اند و استناد کرده‌اند و علامه طباطبائی رحمته‌الله با تأثیرپذیری از ائمه اطهار علیهم‌السلام عقل هدایت شده با نقل و نیز ارجاع محکّمات به متشابهات، به تفسیر صفات خبری می‌پردازد. برعکس، فخر رازی که در این امر نقل را فرع قرار داده، با استدلال عقلی به تأویل آیات خبری پرداخته است،

چنانچه صراحتاً کشف مخاطب را ملاک تبدیل محکّمات به متشابهات می‌داند و در نتیجه، در پاره‌ای موارد به تفویض گرایش پیدا کرده است. رؤیت خداوند نقص است و خداوند از هر نقصی مبرا است. بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی اثبات شد که ذات خداوند از هرگونه محدودیت و جسمانیت منزّه و مبرا است. رؤیت خداوند چه در دنیا و چه در آخرت محال است. هیچ‌یک از این دو نظریه، اعتقاد به جسم بودن خداوند را نمی‌پذیرند. با این تفاوت که فخر رازی معتقد به تنزیه و تأویل است و در پاره‌ای موارد به تفویض گرایش پیدا کرده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. صحیفه سجاده.
۴. الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۴)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
۵. دائره المعارف تشیع (۱۳۸۶) نشر شهید سعید محبی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ه ق)، بحار الانوار، داراحیاء التراث، چاپ سوم.
۷. ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری (۱۳۸۳ ه ق)، النهایه فی غریب الحدیث، المکتبه الاسلامیه، قاهره.
۸. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ه ق)، لسان العرب، ادب حوزه، قم.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مرکز منشورات اسلامی.
۱۰. الکلینی (۱۳۷۶)، اصول کافی، دارالاسوه، چاپ اول.
۱۱. پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۶)، رؤیت ماه در آسمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. تفسیر التحریر و التنویر.
۱۳. رازی، فخرالدین [فخر رازی] (۱۴۰۲ ه ق)، التفسیر الکبیر [مفاتیح الغیب]، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۵ ه ق)، مقدمه جامع التفاسیر، تحقیق احمد حسن فرحات.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، با تحقیق غلام رضا خسروی حسینی، تهران.
۱۶. شیخ الاسلامی، سعید (۱۳۶۳)، تحقیقی در مسائل کلامی (از نظر متکلمان اشعری و معتزله)، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
۱۷. عاملی، شیخ حر (بی تا)، الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، ترجمه کریم فیضی، انتشارات قائم آل محمد قم، چاپ دوم.
۱۸. طاهری، سید صدرالدین (۱۳۸۵)، علیت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸)، رساله الولایه، انتشارات مطبوعات دینی.
۲۰. — طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان.
۲۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۹ ه ق)، مجمع البیان، معارف الاسلامیه، تهران.
۲۲. طبری، محمد (۱۴۰۸ ه ق) جامع البیان فی تأویل القرآن، دار الکتب، بیروت.
۲۳. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۹ ه ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۴. طوسی، محمد [شیخ طوسی، شیخ الطائفة] (۱۴۰۲ ه ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۵. عبدخدایی، محمد، جلوه گاه عرفان، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ دوم.
۲۶. ملکی، حاج میرزا جواد آقا، رساله لقالله، ترجمه فهری، نهضت زنان مسلمان.
۲۷. نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۶)، بررسی و ارزیابی تطبیقی از مبانی و ادله نظریه «رؤیت حق تعالی»، مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۸۳.