

رؤیت در میقات و معراج در مقایسه المیزان و مفاتیح الغیب

شکرالله وفائی مهر<sup>۱</sup>، عباس همامی<sup>۲</sup>، بخشعلی قنبری<sup>۳</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۶/۱۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۷/۲۷)

چکیده

این پژوهش درصدد مقایسه دیدگاه تفسیرالمیزان و مفاتیح الغیب در موضوع «رؤیت» است. رؤیت، دیدن خداوند با چشم ظاهر یا مشاهده قلبی است. المیزان رؤیت در دنیا با چشم ظاهر را نپذیرفته، و امکان رؤیت قلبی در آخرت، برای مؤمن را منتفی نمی‌داند. مفاتیح الغیب با استدلال به ظواهر آیات، رؤیت در دنیا را جایز، و در آخرت را قطعی می‌داند، و معتقد است که ظاهر آیات در این مورد گویا است و نیازی به تأویل آنها نیست. بنابراین حضرت موسی(ع) درخواست رؤیت خداوند در کوه طور را، از طرف خود ابراز نمود، و در حداقلی بدان نائل شد، زیرا صحنه وقوع صاعقه و مدهوش شدن آن حضرت مؤید این مطلب است. پیامبر اسلام(ص) در معراج گرجه به عالی‌ترین جایگاه تقرب انسان به خداوند رسید، اما آن حضرت هم خداوند را با چشم ظاهری ندید. گزارش قرآن از «رؤیت» در معراج واقعی است، که درک کیفیت آن برای بشر عادی روشن نیست.

کلید واژه‌ها: رؤیت، میقات، معراج، المیزان، مفاتیح الغیب

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ vafaemehr.sh@gmail.com
۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ info@hemamia.ir
۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ bbiqarar@yahoo.com

## مقدمه

یکی از اشاره‌های قرآن، مسأله «رؤیت» است. این واژه از مصدر ثلاثی مجرد رأی یری که به صورت‌های مختلف در قرآن کریم آمده است. معنای لغوی «رأی» دیدن با چشم ظاهری، عقل، قلب، و قوه خیال است. چنانچه با یک مفعول بیاید به معنای دیدن ظاهری و با دو مفعول معنای علم می‌دهد (راغب، ۳۳۲؛ ابن‌منظور، ۲۹۱/۱۴). از نظر اصطلاحی؛ رؤیت در قرآن دیدن خدای متعال است، آنچنانکه برای موسی و همراهانش رخ داد، اما این رؤیت، مشاهده با چشم ظاهری نیست، زیرا خدای متعال دارای کیفیاتی که ما می‌شناسیم، نیست، تا دیده شود (طریحی، ۱۶۴/۱). رؤیت ادراکی مراتبی دارد، و ادراک عقلی حاصل از اراده الهی برای انسان بالاترین نوع آن است (گنابادی، ۲۰۴/۲). دیدن در باره خدای متعال مجاز است، زیرا خداوند میرا از جسم و جهت است، تا رؤیت در باره‌اش صدق نماید. در مضامین قرآنی، مراد خداوند از رؤیت، مشاهده ظاهری نیست. فرق اسلامی هر کدام تعریفی از رؤیت ارائه داده‌اند، که مشاهده ظاهری را منتفی می‌دانند، اما آنچه قطعی است، ایجاد رابطه‌ای بین بنده با خداوند متعال است که معنا و مفهوم رؤیت را نشان می‌دهد.

رؤیت خداوند از مباحث کلامی و مذکور در بعضی از آیات قرآنی است. عده‌ای به دنبال اعتقاد به رؤیت، به وادی اعتقاد به جسمانی بودن خداوند کشیده شدند، و عده‌ای دیگر خدای متعال را منزله از عوارض جسم و ماده دانستند. در قرن دوم، اهل حدیث مدعی شدند که می‌توان خدا را دید، این ادعا شائبه جسمانیت خداوند را بوجود آورد، و بحث تشبیه و تجسیم شکل گرفت. به دنبال چنین نگرشی، در قرن سوم که عصر ظهور نحله‌های کلامی است، عده‌ای دیگر از مسلمانان که اعتقاد به «رؤیت» ظاهری خداوند نداشتند و ساحت کبریایی خالق جهان را از هرگونه تشبیه به محسوسات میرا می‌دانستند، در مخالفت با عقیده اهل حدیث قیام نموده و با دلائل قرآنی، روایی و عقلی در صدد نفی مسأله «رؤیت» ظاهری برآمدند. در نتیجه، تقابل اهل حدیث همچون احمد بن حنبل (م ۲۴۴ق)

رؤیت در میقات و معراج در مقایسه المیزان و مفاتیح الغیب // ۲۹۷

با مخالفان رؤیت، مناقشات زیادی را بوجود آورد. در ابتدای قرن چهارم ابومنصور ماتریدی (۳۳۳ق) از خراسان با تفکیک معنای «ادراک» و «رؤیت» معتقد شد که آنچه غیر قابل دسترسی است ادراک است نه رؤیت. در نظر او «ادراک» آگاهی تام و تمام است، در حالی که «رؤیت» چنین نیست. در همین دوران ابوالحسن اشعری (۳۳۰ق) با استدلال به قرآن و استمداد از عقل، سعی در تحکیم اعتقاد به رؤیت داشت. این بحث رؤیت الهی از قرن چهارم تا قرن هفتم با تغییرات مختصری در نوع نگاه صاحب نظران موافق و مخالف همچنان مورد بحث جدی بود و در مجامع علمی مطرح می شد، تا اینکه در قرن هفتم مفسر بزرگ سنی مذهب، فخرالدین رازی، عقلی بودن رؤیت را غیر قابل اثبات دانست (فخررازی، البراهین، ۱/۱۷۱). او در تفسیر مفاتیح الغیب، با استدلال به ظواهر آیات معتقد بود مراد از «رؤیت»، دیدن با چشم ظاهری است (همو، مفاتیح الغیب، ۱۴/۳۵۴)<sup>۱</sup>، که در سرای آخرت برای مؤمنین محقق خواهد شد (مفاتیح الغیب، ۱۳/۹۷). در اهمیت و جایگاه این تفسیر همین بس که بعضی آن را «اثری بی بدیل دانسته اند که به بسیاری از نگرانی های دنیای امروز پاسخ می گوید» (اولیورلیمن، ۲۴/۱۳۹۰). به نظر می رسد آنچه فخررازی عنوان کرده، نه در صحنه میقات موسی (ع) و نه در خلوت قاب قوسین معراج پیامبر اسلام (ص) عملاً اتفاق نیفتاده است، بلکه نظریه او مبنی بر جواز رؤیت، صرفاً برداشتی از ظواهر آیات است. المیزان با استناد به آیات قرآن نتیجه می گیرد که «ادراک» ما از رؤیت خداوند، به معنای دیدن با چشم ظاهر نیست و آیاتی مانند: «لیس کمثله شیء» (الشوری، ۱۱)، نشان می دهند که دیدن خداوند از جنس دیدنی که ما از اجسام داریم، نخواهد بود (المیزان، ۲۵۸/۸). در نتیجه می توان گفت «از دیدگاه عقل و فلسفه و قرآن و حدیث، امکان ارتباط و رؤیت متقابل میان جسم و ذات اقدس الهی وجود ندارد» (دائرة المعارف تشیع، ۴۰۴). در

۱. فخررازی، مفاتیح الغیب، ۱۴/۳۵۴ می نویسد: «المسألة الثالثة: قال أصحابنا هذه الآية تدل علی انه سبحانه یجوز ان یری و تقریره من اربعة أوجه»، و در صفحه ۳۵۶ می گوید: «ثبت بهذه الوجوه الاربعة دلالة هذه الآية علی انه تعالی جائز الرؤیة»، و در صفحه ۳۵۷ نتیجه گیری می نماید که: «و اعلم ان أصحابنا قالوا: الرؤیة كانت جائزة الا انه علیه السلام سالها بغير الإذن و حسنات الأبرار سیئات المقربین فكانت التوبة عن هذا المعنی».

این نوشتار سعی بر این است تا نقاط اشتراک و افتراق تفسیر المیزان و مفاتیح‌الغیب (تفسیرکبیر) در موضوع «رؤیت» مورد بررسی و مقایسه قرار گیرند.

## ۱- طرح مسئله

قرآن در میقات حضرت موسی (ع) و در واقعه بی‌ظنیر معراج پیامبر اسلام (ص) از «رؤیت» خداوند، توسط این دو پیامبر *أولو العزم* سخن گفته است. مفسران، متکلمان، و فلاسفه، تحلیل‌های متفاوت از چگونگی و ماهیت «رؤیت» ارائه داده‌اند. عموم مفسران عقیده‌ای به مشاهده ظاهری خداوند ندارند؛ متکلمان به امکان مشاهده و بعضی به تحقق آن باور دارند؛ فلاسفه و عرفا به رؤیتی قلبی عقیده دارند و رؤیت ظاهری را نمی‌پذیرند. به نظر می‌رسد که دیدگاه علامه طباطبائی و فخررازی در مسأله «رؤیت» بسیار به هم نزدیک است. علامه طباطبائی در المیزان و رساله‌الولایه، و فخررازی در مفاتیح‌الغیب، معالم‌اصول‌الدین، الاربعین فی اصول‌الدین و البراهین، به این موضوع پرداخته‌اند<sup>۱</sup>. فرض این نوشتار آن است که شیوه نقل و نقد مبسوط فخررازی ارجح و قانع‌کننده‌تر است.

## ۲- اشتراک معنای واژه «رؤیت» و «نظر»

واژه نظر برای دیدن با چشم و تأمل بکار برده می‌شود، که سپس توسعه معنایی پیدا کرد و در معنای استعاره هم بکار رفته است (ابن فارس، ۴۴۴/۵). نظر به اجسام و معانی واقع می‌شود، با چشم اجسام دیده می‌شوند و با بصیرت معانی درک می‌شوند (ابن منظور، ۲۱۸/۵). در آیه «الی ربها ناظره» نگاه با همین چشم مراد است؛ زیرا عرب در آن زمان چنین

۱. در موضوع رؤیت با رویکردهای متفاوت مقالات فراوان نگارش یافته است، تا جایی که نگارنده بررسی نموده چند مقاله مرتبط یافت شد، که عبارتند از: ۱- مقایسه دیدگاه علامه طباطبائی و محی‌الدین ابن عربی در مسأله رؤیت و مشاهده، نویسندگان فروغ السادات رحیم پور و سوده یآوری. ۲- رؤیت خداوند از نگاه فخرالدین‌رازی و علامه طباطبائی، نویسندگان مرتضی عرفانی، ابراهیم نوری و هانیه یعقوبی. ۳- بررسی نظریه کلامی فخررازی و علامه طباطبائی در باره رؤیت خدا، نویسنده سیدرضا مؤدب. در این مقالات مسأله «رؤیت»، در کلیت آن مورد بررسی قرار گرفته است. اما مقاله حاضر، واکاوی مسأله «رؤیت» در صحنه میقات، و واقعه معراج دو پیامبر (ص) با خداوند را بررسی، مقایسه و شباهت‌های آن دو را نشان می‌دهد، و این مطلب، رویکرد خاص این مقاله است.

رؤیت در میقات و معراج در مقایسه میزان و مفاتیح الغیب // ۲۹۹

کاربرد و استعمالی از لفظ نظر داشته است و معنای انتظار رحمت داشتن از کارکردهای زبانی نظر، در آن دوره نبود (همانجا، ۲۱۶). گر چه امروزه می‌گویند «برای نگاه کردن به یک چیز سه راه وجود دارد، نگاه چشم، نگاه فکر، نگاه قلب» (جوادی‌آملی، ۱۳۵/۷). به نظر می‌رسد، کارکرد معنایی این دو واژه در دیدن، و نگاه همراه با تأمل و تفکر است.

### ۳- نحله‌های اسلامی و رؤیت خداوند

اختلاف آراء میان علماء در بعضی موضوعاتی از جمله بحث رؤیت باعث ظهور بالغ بر ده فرقه‌ی مختلف کلامی شد (اشعری، مقالات الاسلامیین/۶۵). در باره رؤیت خدای متعال، در یک نگاه کلی، دو دیدگاه وجود دارد، گروهی منکر رؤیت هستند، مانند: شیعه و معتزله، که معتقدند اصولاً این قابلیت در انسان وجود ندارد تا بتواند خدا را مشاهده نماید. لذا انسان، نه در این دنیا و نه در سرای آخرت نمی‌تواند خداوند را با چشم ببیند. گروه دوم که سر دسته آنها اهل حدیث و اشاعره هستند، معتقدند خداوند را می‌توان دید، اگر رؤیت در این دنیا حاصل نشود، در دنیای بعد از مرگ محقق خواهد شد. در حالی که علامه حلی این تعمیم برداشت اهل حدیث را نپذیرفته و می‌گوید: «بجز اشاعره، کلیه فرق اسلامی به عدم رؤیت خداوند معتقدند» (حلی، ۸۳).

#### ۳-۱. دیدگاه کلامی نحله‌های اسلامی در باره رؤیت

۳-۱-۱. متکلمین امامیه از دوره صدوق (م ۳۸۱ق) تا زمان علامه حلی (م ۷۲۶ق) و پیروان آنان همگی امکان رؤیت حسی و مادی خداوند را نفی و رد کرده‌اند (دائرة المعارف تشیع، ۴۰۵) بنابراین شیعه معتقد است که رؤیت خدای متعال با چشم، غیر ممکن است. (حلی، ۵۳).

۳-۱-۲. معتزله همچون شیعه دیدن خداوند را نفی می‌کنند و این موضوع مورد توافق همه علماء آنان است (دائرة المعارف تشیع، ۴۰۸؛ زمخشری، ۱۴۱/۱).

۳-۱-۳. اشاعره بر این عقیده‌اند که در جهان پس از مرگ برای انسان ادراکی حاصل

می‌شود که می‌تواند خدا را ببیند، اشعری در بحث رؤیت از واژه بلاکیف استفاده کرده و اعتقاد به آن را امری لازم ولی کیفیت آن را نامعلوم می‌داندست (اشعری، ۲۲ و ۲۱۱).

۳-۱-۴. ماتریدیه معتقدند که عقل رؤیت را مجاز نمی‌داند اما این امر جزو نصوص قرآنی است باید پذیرفت. ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ ق)، آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (الانعام، ۱۰۳) ناظر به انکار «ادراک» الهی، نه نفی «رؤیت» است (ماتریدی، ۵۹). از این جهت وی میان «ادراک» و «رؤیت» تفاوت قائل است.

۳-۱-۵. اهل حدیث، ابتناکنندگان احکام بر احادیث هستند (ابن‌شاذان، ۷). و با تمسک به ظواهر آیات معتقدند، دیدن خدای متعال از امور ممکن است (ابن‌حزم اندلسی، ۲/۳۴).  
 ۳-۱-۶. مجسمه مدعی هستند که خداوند صفاتی مانند صفات انسان دارد، گرچه تشبیه را جایز نمی‌دانند، اما صفات را بلاکیف برای خداوند در نظر می‌گیرند، در نتیجه معتقدند می‌توان خداوند را دید (شهرستانی، ۱۳۲).

#### ۴- رؤیت از دیدگاه صاحب‌المیزان

علامه دو کاربرد برای واژه رؤیت مطرح کرده است، قسم اول اموری که نمی‌توان در باره آنها از واژه رؤیت استفاده کرد، حتی اگر آن امر یقینی باشد مانند علم ما به وجود داشتن فردی خاص در دوره‌ای از تاریخ. قسم دوم، اموری که آنها را با همه وجود حس و لمس می‌کنیم مانند: شب و روز و حب و بغض در اینها می‌توان از واژه رؤیت استفاده کرد، زیرا اموری وجدانی هستند (همو، ۸/۲۳۸). دیدن خداوند از این قسم امور است، لذا می‌توان واژه رؤیت را برای آن بکار برد و هیچگونه ملازمه‌ای بین رؤیت و دیدن با چشم ظاهری وجود ندارد. بنابر این او منکر رؤیت خداوند متعال با چشم ظاهر است. علامه بر این باور است «دیدن یک عمل مادی است که در عضوی به نام چشم بروز پیدا می‌نماید، اما خدای متعال جسم و ماده نیست تا بوسیله چشم دیده شود» (همانجا، ۸/۲۳۷). و مادامی که چشم همین خصوصیات مادی فعلی را دارد، قادر به دیدن مجردات عالم نیست.

رؤیت در میقات و معراج در مقایسه‌ی میزان و مفاتیح‌الغیب // ۳۰۱

درخواست حضرت موسی در میقات هم دیدن با چشم ظاهری نبوده است، و جوابی هم که دریافت نمود، به غیر از این دیدن ظاهری بوسیله چشم بوده است، و اینجا اصولاً جای سوال و جواب نیست (همانجا). او نظریه‌ی رؤیت خداوند توسط موسی را نگرشی عوامانه به موضوع مهم رؤیت دانسته و ساحت پیامبری همچون حضرت موسی را از چنین درخواستی منزّه می‌داند (همانجا، ۲۳۸). در مورد رؤیت مطرح شده در واقعه‌ی معراج نیز علامه منکر رؤیت ظاهری است؛ زیرا در آیه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (النجم، ۱۱) دلیلی ندیده تا نشان دهد متعلق رؤیت، خدای متعال بوده است (المیزان، ۳۰/۱۹). علامه تنافی ظاهری بین آیات دال بر رؤیت مانند آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامه، ۲۳)، با آیاتی که به عدم رؤیت دلالت دارند را اینگونه بیان می‌نماید: «آیا منظور قرآن از کاربرد واژه «رؤیت» همان علم ضروری نیست، که به دلیل مبالغه در ظهور اصولاً قابل تردید نیست؟» (همانجا، ۲۳۸/۸). سپس تأیید می‌نماید که بعضی از دریافت‌های انسان به دلیل وضوح و روشنی به هیچ وجه قابل انکار نیستند، در این صورت می‌توان با واژه رؤیت در باره آنها سخن گفت، زیرا گویی انسان با همه وجود به حقیقت آنها یقین دارد. علامه سخنی دارد که به نظر می‌رسد به ادعای اشاعره نزدیک است، او می‌گوید: «آنچه از کلام خدای متعال استفاده می‌شود این است که، این علمی که بدان رؤیت و لقاء گفته می‌شود، در روز قیامت برای بندگان صالح به واقعیت تبدیل خواهد شد» (همانجا، ۲۴۱). در صحنه ملاقات موسای کلیم الله و پیروانش با خداوند متعال در کوه طور، صاحب تفسیر تسنیم می‌گوید: «موسای کلیم اصلاً شک نکرد که مسموع وی کلام الله است» (جوادی‌آملی، ۱۱۸). مادامی که انسان این عضو بینایی را دارد که خاصیت آن دیدن اجسام است، نمی‌تواند مجردات عالم را مشاهده نماید، تفاوتی هم بین این دنیا و دنیای آخرت نیست، یعنی اگر در عالم آخرت چشم انسان دگرگون نشود و ماهیتی دیگر پیدا ننماید، در آنجا هم قادر به رؤیت خدای متعال نخواهد بود. علامه می‌گوید: «والاخبار الكثيره الاخری، تنفی کونه معرفه بالحقیقه، فضلا عن کونه رؤیه و شهودا» (رساله‌الولایه، ۵۲). وی شناخت و علم واقعی پیدا کردن به حقیقت وجود

خدای متعال را دیر یاب، بلکه از دیدگاه روایات آن را منتفی می‌داند، چه رسد به اینکه قائل به رؤیت ظاهری خداوند باشیم. بنا بر این روشن است که علامه رؤیت خدای متعال در دنیا را قطعا نپذیرفته است (المیزان، ۲۳۸/۸). و در آخرت تحقق رؤیت برای مؤمنین را با تغییر ماهوی در قوای ادراکی محتمل دانسته است. و از آنجا که علامه معراج پیامبر اسلام را روحانی می‌داند نه جسمانی، بنا بر این در واقعه عظیم معراج، رؤیت با چشم ظاهری نبوده است (همانجا، ۳۲/۱۳).

### ۵- رؤیت از دیدگاه صاحب مفاتیح‌الغیب

اشاعره و فخررازی (م/۶۰۲ یا ق/۶۰۶) بر این باورند که می‌توان خدا را دید، اما نه به این معنا که برای خداوند جسمی قائل شویم و خدا را این جسم بپنداریم و یا جسم را مظهر او بدانیم، بلکه معتقدند چنانچه خدای متعال بر امری اراده نماید هر آنچه اراده فرماید رخ می‌دهد و از این زاویه به مسأله رؤیت وارد می‌شوند. لذا اشاعره به خدایی معتقدند که به علل و عوامل شناخته شده نزد بشر محدود نیست، زیرا تمام علت‌ها را خداوند آفریده و بخشی از آن علل را به انسان شناسانده است. در موضوع رؤیت، اشاعره برای دیدن، کیفیت بیان نمی‌کنند، و نکته مهم همین جا است، در واقع به رؤیت بلاکیف معتقدند، یعنی امکان رؤیت را به دلیل صراحت قرآن در این موضوع پذیرفته‌اند، اما چگونگی آن را تعیین نمی‌کنند که مثلا برای خدا وجهی هست، یا جسمی دارد و در شکلی ظاهر می‌شود، نه هیچ‌کدام نیست، اما اگر خدا بخواهد به کیفیتی که خود صلاح بداند برای بشر قابل مشاهده خواهد شد. فخررازی معنای ادراک را وصول و لحوق (رسیدن و پیوستن) در نظر گرفته است (همو، مباحث المشرقیه، ۳۶۷/۱). او همچنین می‌گوید: زمانی واژه ادراک معنای خود را درست منتقل می‌نماید که بیننده بر شیء دیده شده از هر جهت اشراف و تسلط کامل داشته باشد، و هیچ وجهی از وجوه آنچه دیده شده برای بیننده مخفی نماند، اما اگر نتوان چنین رؤیتی حاصل نمود، بدان ادراک گفته نمی‌شود، زیرا ادراک جنسی است که ذیل آن



دو نوع رؤیت قرار می‌گیرد، رؤیتی با داشتن ویژگی ادراک و رؤیتی بدون این ویژگی، اگر نتوان رؤیت خداوند را با ملاحظه ویژگی ادراک پذیرفت، رؤیت او را بدون این ویژگی هم نمی‌توان نفی کرد (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۱۳/۱۰۰). بنا براین رؤیت مورد نظر فخررازی این است که، نه می‌توان خدای متعال را ادراک نمود و نه می‌توان به نادیدنی بودن او معتقد شد. و می‌گوید درست است که نمی‌توان خدای متعال را ادراک نمود، اما دیگران هم نمی‌توانند رؤیت، بدون ویژگی ادراک را نفی کنند. فخررازی با این دیدگاه می‌گوید، می‌توان خدا را از یک منظر رؤیت نمود، و این بدون اشکال است و توجیه پذیر است. به دلیل اینکه ادراک، اخص از رؤیت است، اثبات اخص مؤید اثبات اعم می‌شود، اما نفی اخص، مؤید نفی اعم نمی‌شود. فخررازی در تفسیر آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الانعام، ۱۰۳) بر این نظر است که؛ از این آیه رؤیت خداوند برای مؤمنین بدست می‌آید. حتی اگر در این دنیا میسر نشود در آخرت محقق خواهد شد (همانجا، ۹۷). در اینجا آنچه مهم است و باید مورد توجه قرار بگیرد لحاظ نمودن معنای ادراک، در نگاه فخررازی است. وقتی او و همفکرانش از رؤیت سخن می‌گویند، ممکن است تصور شود که آنها برای خداوند محدودیتی مطرح نموده‌اند، در حالی که فخررازی امکان رؤیت را مطرح نموده و از آن بحث کرده است، و این امکان را بدون ویژگی ادراک، مورد نظر قرار داده است، که به نظر می‌رسد بطلان چنین نظریه‌ای ساده نیست. منکرین رؤیت خداوند معتقدند که اعتقاد به رؤیت نهایتاً به جسمانیت خدا منتهی می‌شود، به گونه‌ای که می‌توان با چشم او را مشاهده نمود. اما فخررازی بر این باور است که موسی (ع) از خداوند درخواست نمود، به او قدرتی عطا نماید تا بتواند خدا را ببیند، و این با ادعای منکرین رؤیت متفاوت است، که می‌گویند اگر قاتل به دیدن خدا شدیم، برای خدا جسمانیت قائل شده‌ایم (همانجا، ۱۴/۳۵۸). به نظر می‌رسد، فخررازی هم معتقد است که خدا را با چشم نمی‌توان دید، به این معنا که با این چشم نمی‌توان به هیچ وجه تصویری از وجود خداوند در ذهن ایجاد نمود، بلکه در صورتی چنین امری برای انسان ممکن می‌گردد که خدای متعال در قوه بینایی بشر تغییری اساسی ایجاد نماید که بتواند آنچه را فعلاً قادر به دیدن آن نیست، با آن تغییر مشاهده نماید.

فخررازی در کتاب «معالم»، براهین متعدد در تحکیم نظریه خود اقامه نموده است، از جمله: ۱- خداوند خود را از چشم انسان‌ها پنهان نموده است، به همین دلیل خود را ستوده است، اهمیت این ستایش زمانی آشکار است که معلوم شود خداوندی که در همه جا حاضر و ناظر است، کاری کرده که دیده نشود و بر این فعل خدا ستایش تعلق می‌گیرد، و إلا اگر خداوند نادیدنی بود که ستایش نمودن معنا نداشت. ۲- خداوند دیده شدن خود را از همه افراد نفی نموده است، مفهوم این استدلال آن است که بعضی افراد می‌توانند خداوند را ببینند. ۳- کارکرد عبارت «لن ترانی» بیانگر آن است که دیدن خدای متعال جائز است (همو، معالم، ۷۳-۷۸). دیدگاه فخررازی در مورد رؤیت، برگرفته از نظریه ابومنصور ماتریدی است، همانگونه که او اعتقاد به اصل موضوع داشت، فخررازی هم معتقد به رؤیت است و می‌گوید: «اگر مخالف ما در صدد تأویل آیات برآید، باید او را از تأویل در اینجا با دلیل باز داریم» (همو، البراهین، ۱/۱۷۱). بنا بر این خلاصه نظریه فخررازی این است که بر اساس ظاهر آیات قرآن، می‌توان خداوند را دید، اما این دیدن آنگونه که اشیاء را می‌بینیم نیست، درواقع هیچ کس نمی‌تواند رؤیتی با ویژگی «ادراک» از خداوند داشته باشد، اما «رؤیت» بدون ویژگی ادراک امکان پذیر است، و کیفیت رؤیت را هم مشخص نکرده، بلکه هرطور که خداوند صلاح بداند به انسان رؤیت خود را افاضه می‌نماید. در اینجا به نظر می‌رسد آنچه فخررازی معتقد است که با امکان بیان می‌کند با نظریه علامه همخوانی دارد، زیرا علامه هم معتقد است برای رؤیت خداوند لازم است تا در قوای ادراکی انسان تغییرات ماهوی ایجاد شود تا انسان بتواند خداوند را ببیند، پس در نهایت دو بیان متفاوت از یک موضوع و مفهوم است، که در سخنان علامه و فخررازی دیده می‌شود.

## ۶- استناد المیزان به آیات در امتناع رؤیت بصری

۶-۱. آیه‌ای که محور اصلی بحث مذاهب کلامی در باره رؤیت خدای متعال است، آیه ۱۰۳ از سوره الانعام (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) است. این آیه از نظر الفاضلی

که در آن قرار گرفته، بالقوه آنچنان ظرفیتی را ایجاد نموده است که هر دو گروه منکران و معتقدان رؤیت الهی، می‌توانند در اثبات مدعای خود بدان استناد نمایند. علامه طباطبایی فهم آیه را ارجاع داده به آیه ۱۰۲ از سوره الانعام، که خداوند متعال برای برطرف نمودن کج فهمی مشرکین در تصور نمودن جسمانیت برای خداوند، آیه ۱۰۳ را برای تنویر افکار مردم جاهلی آورده است تا تصور نکنند اگر خداوند وکیل بر امور آنها است لزوماً باید جسمی داشته باشد تا امر وکالت را عهده‌دار شود (همو، میزان، ۲۹۲/۷). اما با دقت در چندین آیه قبل یعنی از آیه ۹۵ تا ۱۰۲ می‌بینیم که خداوند انواع نعمت‌هایی را که به بشر داده متذکر شده، و بشر را به پرستش خدای خالق، رهنمون می‌شود. و این امری طبیعی است که تنها خالق مطلق لزوماً صلاح و فساد مخلوقات را می‌داند و خود را وکیل بر همه چیز معرفی نموده است، و می‌توان گفت آیه ۱۰۳ نتیجه چندین آیه را در خود دارد، زیرا در آیات متعدد قبل، خدای متعال انواع خلقت و نعمت‌ها را بیان نموده است، در نتیجه ممکن است تصور جسمانی بودن خداوند، برای مردم ایجاد شود، که خداوند در آیه ۱۰۳ این تصور باطل را مطرح نموده و انسان را از آن برحذر داشته است. به هر حال عبارت «لا تدرکه الابصار» ناظر به این معنا است که خداوند را نمی‌توان با این چشم دید، در حالی که او بواسطه صفت لطیف و خبیر بودن به تمام حرکات و سکانات انسان حتی حرکت مختصر چشم انسان آگاه و بینا است. بنابراین آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (الانعام، ۱۰۳) به، غیر قابل ادراک بودن خداوند برای بشر صراحت دارد. در باره این آیه فخررازی معتقد است که خداوند قابل دیدن است و مدح او در اینجا کاملاً بجاست، چون خود را از چشم مخلوقات پنهان نموده است، اما علامه چنین نظری ندارد بلکه او معتقد است خدای متعال قابل دیدن با این چشم مادی نیست، برای رؤیت خداوند ساز و کار دیگری نیاز است تا این جسم و قوه بینایی تقویت شود و قادر به رؤیت پروردگار شود. همان‌طور که ملاحظه می‌شود در اینجا به نظر می‌رسد گفتار فخررازی قانع‌کننده‌تر است، زیرا در صورتی که خدای متعال غیر قابل دیدن باشد، وجهی برای مدح باقی نمی‌ماند، پس

خداوند باید قابل دیدن باشد تا به مخفی نمودن خود از چشم‌ها قابلیت مدح داشته باشد.

۶-۲. دومین آیه مورد مناقشه و اختلاف آراء در تبیین رؤیت، میان معتقدان و مخالفان رؤیت، آیه ۱۴۳ از سوره الاعراف «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا...» است. آنچه در کلام علامه جلب توجه می‌نماید این است که او می‌گوید: «این درخواست و رد درخواست، دیدن ظاهری نیست و این امری بدیهی است که مورد سوال و جواب قرار نمی‌گیرد» (طباطبایی، میزان، ۲۳۸/۸). صاحب تفسیر تسنیم در تأیید نظر علامه می‌گوید: «موسای کلیم رؤیت قلبی مسئلت کرد و برای خود هم مسئلت کرد نه برای قوم و خدای سبحان نیز بهره‌ای از آن رؤیت قلبی را نصیب او کرد (جوادی‌آملی، ۱۵۶/۷). او همچنین نظریه محقق طوسی در تجرید الاعتقاد را که گفته است: «درخواست موسی برای قوم بود» را سخنی نادرست دانسته است، و می‌گوید منظور از رؤیت، رؤیت با قلب بود که خدای سبحان حدی از آن را نصیب موسای کلیم کرد (همانجا). اما در باره نظر علامه، که گفته است «موسی (ع) رؤیت قلبی را درخواست نموده است»، به نظر می‌رسد، بتوان تشکیک کرد، زیرا «لن ترانی» با رؤیت قلبی سازگار نیست، و اصولاً رؤیت قلبی اجازه نمی‌خواهد، بلکه یک درک و دریافت درونی است. در دیدگاه علامه در تبیین این آیه نکته ظریف و دقیقی دیده می‌شود، وی معتقد است: «از تعالیم قران برمی‌آید که هیچ موجودی به هیچ وجهی از وجوه شباهت به خدای سبحان ندارد، و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او ولو به وجهی از وجوه یافت نمی‌شود» (همو، میزان، ۲۳۸/۸). با این عبارت علامه معلوم می‌شود که وی نمی‌تواند با کسانی که معتقد به رؤیت الهی هستند هم‌نوایی داشته باشد، و این از اختلافات بسیار روشن دیدگاه او با فخر رازی است.

## ۷- استناد علامه طباطبایی به آیات قرآن در جواز رؤیت قلبی

علامه طباطبائی مخالف نظریه رؤیت ظاهری خداوند است، اما او در تفسیر آیه «السی ربها ناظره» (القیامه، ۲۳) بیانی دارد که نشان می‌دهد با احتیاط در باره رؤیت در آخرت

سخن می‌گوید، و کمی خوش بین است، گرچه این نگاه خوش بینانه، رؤیت با چشم را تأیید نکند. از دیدگاه او این چشم فعلی و کارکرد آن، امکان رؤیت خداوند را ندارد، او دریافتی را برای انسان مطرح نموده و بر این نظر است که می‌توان خدا را به آن کیفیت دید، او می‌گوید: «نوعی ادراک برای انسان حاصل می‌شود که نه از طریق حواس بلکه از طریق نفس و آن خود درونی هر انسان است، مثلاً هر کس می‌بیند که وجود دارد، این دیدن کار چشم یا عقل نیست بلکه با تمام وجود به چنین دیدی می‌رسد» (همو، میزان، ۲۳۸/۷). این چنین دریافتی را علامه علم حضوری نامیده است که معتقد است دیدن خداوند از این نوع است. به نظر می‌رسد علامه در تفسیر تمام آیاتی که «رؤیت» را برای انسان مطرح نموده‌اند، با قاطعیت به غیرقابل رؤیت بودن خداوند سخن نگفته است، گرچه تلاش زیادی نموده تا خداوند را میرا از دیده شدن نشان دهد، اما باز روزه‌هایی در گفتار ایشان دیده می‌شود که نشانگر ضعف در برابر آیات ناظر به رؤیت است. (مانند آیه ۱۰۳ از سوره الانعام «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» که در تفسیر این آیه بسیار کوتاه سخن گفته و احتمالات و ابهام‌ها را برطرف ننموده است).

۱-۷. علامه آیات دال بر رؤیت خدا را با آیات دیگر تبیین و تأویل می‌کند تا از این طریق ثابت کند که خداوند در دنیا قابل رویت نیست. اما اینکه در آخرت بتوان خدا را دید، به نظر می‌رسد علامه کلام قاطعی نگفته است. او می‌گوید: «خدای متعال در موارد متعدد از کلام خود در مقام تأیید نوعی از رؤیت برآمده است که با چشم ظاهری نیست مانند: «إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (القیامة، ۲۳)، «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (النجم، ۱۱) و «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ...» (الأنعام، ۷۵)، علامه با استناد به این آیات و آیات دیگری، به رؤیت خدای متعال در آخرت اذعان نموده است (همان). اما آنچه مهم است، اینکه کلام او صراحت در رؤیت بصری ندارد، بلکه نوعی رؤیت قلبی را اثبات می‌کند، و آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» را آیه‌ای متشابه دانسته است.

۲-۷. در واقعه معراج براساس قرآن کریم بنا بود خدای متعال به پیامبر(ص) آیات کبرائی را نشان دهد که در ابتدای سوره الاسراء که با جمله «لنریه» وعده داده شده است و

در آیه ۱۷ و ۱۸ سوره النجم فرمود «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى؛ لقد رای من آیات ربه الكبرى» چشم خطا نکرد و از حد درنگذشت، هر آینه پاره‌ای از آیات بزرگ پروردگارش را بدید. بنابراین در آن سفر استثنایی، پیامبر اسلام(ص) بعضی از آیات کبرای الهی را دید. گزارش قرآن از «اسراء عبد» دلیل رؤیت ظاهری است. در باره مرحله دوم سفر یعنی عروج به آسمان‌ها، در قرآن کریم و لسان پیامبر اسلام(ص) مکرر واژه رؤیت بکار رفته است. صرف‌نظر از اینکه در این مرحله رؤیت پیامبر، رؤیت با چشم بوده یا رؤیت از نوعی دیگر، آنچه مسلم است پیامبر اسلام اموری را دیده و گزارش نموده است، شاید این گزارش پیامبر(ص) بهترین دلیل بر امکان رؤیت باشد. (همو، المیزان، ۷/۱۳؛ ۳۰/۱۹).

۳-۷. علامه درباره «لقاءالله» در آیه «مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ» (العنكبوت، ۵)، می‌گوید: «جایگاه بنده در قیامت به‌گونه‌ای است که بین بنده و خداوند هیچ حجابی وجود ندارد؛ زیرا قیامت جایگاه ظهور حقایق است و این معنای لقاءالله است (همو، المیزان، ۱۰۲/۱۶). در واقع در اینجا علامه صریحاً ملاقات خداوند در آخرت را مطرح نموده است، اما به کیفیتی که نامعلوم است، به تعبیر دیگر این ملاقات مشاهده قلبی است، یا مشاهده ظاهری با تغییر حواس انسان، اینها مسائلی است که نمی‌توان با اطمینان اثبات یا رد نمود، اما آنچه واقع خواهد شد، نوعی از لقاء و مشاهده خدای متعال در قیامت است. و این همان چیزی است که فخررازی نیز می‌گوید.

#### ۸- استدلال فخررازی به آیات قرآن در اثبات «رؤیت»

فخررازی در مفاتیح‌الغیب به طور مبسوط به طرح دیدگاه‌های مخالفین رؤیت پرداخته است، از نظر او ایرادی که به بعضی آیات متشابه وارد می‌کنند این است که، فرّق اسلامی بنابر دیدگاه کلامی فرقه خود آیات قرآن را گزینشی معنا می‌کنند، مثلاً کسی که قائل به رؤیت است تمسک می‌کند به آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامه، ۲۳)، کسی که منکر رؤیت است، استدلال می‌کند به «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (الانعام، ۱۰۳)، و هر کدام آیه مورد نظر خود را

رؤیت در میقات و معراج در مقایسه میزان و مفاتیح الغیب // ۳۰۹

ناظر به آیات دیگر می‌دانند، از دیدگاه او این از محسنات قرآن است که برای گروه‌های مختلف، بالقوه قابل استفاده است (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۱/۷). او برای اثبات دیدگاه خود در کتاب «الاربعین» ابتدا بدیهی بودن عدم رؤیت را نفی می‌کند، دلیل او این است که می‌گوید «اگر عدم رؤیت بدیهی است، لازمه اینکه امری بدیهی باشد، اتفاق نظر عقلا در آن موضوع است، و حال آنکه هر یک از علمای فرق مسلمان نظر خاصی دارند، گروهی رؤیت را در دنیا و آخرت جایز می‌دانند، مانند مجسمه، گروه دیگر اعتقاد به عدم رؤیت دارند مانند معتزله و امامیه» (فخررازی، ۱۸۳). فخررازی معتقد است خداوند دارای جسم نیست و در مکانی خاص هم نیست اما مدعی است که می‌توان او را دید، گرچه با حسی دیگر که نمی‌دانیم چیست. او پس از بررسی جهات مختلف ادعای عقلی بودن رؤیت که توسط اشاعره مطرح شده است در نهایت با وجود آنکه خود وی هم اشعری است اما از اثبات عقلی رؤیت برمی‌گردد و اعتراف می‌کند که عقل در این موضوع قابل اعتماد نیست و نظریه ابومنصور ماتریدی را اختیار می‌کند، یعنی دلیل عقل را کنار گذاشته به ظواهر آیات و روایات برای اثبات قول به رؤیت استناد می‌کند (همو/۱۹۰؛ ۱۷۱/۱). بنابر این او به دلیل اشکال‌هایی که به استدلال عقلی نظریه رؤیت وارد نمود و آن اشکال‌ها را بی‌پاسخ یافت، از نظریه استدلال عقلی اشعری مبنی بر جواز رؤیت عدول نمود.

#### ۸-۱. اولین آیه جواز رؤیت «لاتدرکه الابصار»

از آنجایی که قرآن کریم کتابی است دارای بطون متعدد معنایی، بسیار دیده می‌شود که مفسران برداشت‌های ضد و نقیض در موضوعی واحد ارائه داده‌اند. حال کدام استنباط در واقع امر مورد نظر خدای متعال است، تشخیص این مطلب کار ساده‌ای نیست، چون صاحب هر نظریه به قرآن استدلال می‌نماید و مقدمات استدلال منطقی‌ای هم ارائه می‌دهد. همچنانکه تاریخ نشان داده است بعضی از برداشت‌ها از متن قرآن دچار تغییر شده و یافته‌های گذشته را مخدوش نموده‌اند. فخررازی آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (الانعام، ۱۰۳) را مدح خداوند،

و دلیل بر جواز رؤیت دانسته است. یعنی باید رؤیت الهی جایز باشد تا بر ممانعت از رؤیت بتوان مدح نمود (فخررازی، ۹۷/۱۳-۹۸). در حالی که علامه طباطبائی این آیه را برای دفع توهم جسمانی بودن خداوند می‌داند (طباطبائی، ۲۹۲/۷). اما در مجموع، استدلال فخررازی از استحکام بیشتری برخوردار است و ارجح می‌نماید، زیرا جهت مدحی که او طرح نموده است، به خوبی می‌تواند توجیه‌کننده مدح مطرح شده در آیه باشد.

### ویژگیهای آیه «لاتدرکه الابصار» در اثبات «رؤیت» از دیدگاه فخررازی

#### الف- سلب عموم (نفی عموم)

فخررازی معتقد به سلب عموم آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» است. سلب عموم دلالت دارد بر اینکه بعضی از افراد از شمول آن حکم خارج می‌شوند، بدین نحو که اگر گفته شود همه مردم خدا را نمی‌بینند، معنایش این است که بعضی از مردم خدا را می‌بینند (فخررازی، ۹۸/۱۳). در حالی که علامه چنین برداشتی ندارد و معتقد است از آیه عموم سلب (عموم نفی) برداشت می‌شود، بنابراین نظریه، هیچکس در هیچ حالتی و هیچ زمان و مکانی نمی‌تواند خدا را ببیند.

#### ب- ادراک بصری، «رؤیت» نیست

فخررازی در بیان مراد (لاتدرکه الابصار) در مقام انکار نظریه مخالفین برآمده و می‌گوید ادراک بصری به معنای رؤیت با چشم نیست، زیرا واژه «ادراک» به معنای «رسیدن و پیوستن» است، و آیاتی را برای تأیید مدعای خود می‌آورد، از جمله استناد می‌کند به آیه «قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ» (الشعراء، ۶۱) که «مدرکون» در اینجا به معنای رسیدن است. و آیه «حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ» (یونس، ۹۰) در اینجا هم «ادراک» نزدیکی غرق شدن را نشان می‌دهد. و یا «ادراک الغلام» زمانی است که فرزند به سن رشد و بلوغ رسیده باشد. و «ادراک الثمر» زمانی که میوه رسیده و قابل چیدن باشد (همو، ۱۰۰). توضیحات فخررازی بیانگر این است که او در صدد نشان دادن قابلیت انسان برای درک و نیل به نوعی معرفت



رؤیت در میقات و معراج در مقایسه میزان و مفاتیح الغیب // ۳۱۱

از خدای متعال است که لزوماً نیاز نیست با چشم ظاهری باشد، و این مطلبی است که علامه هم بدان اشاره دارد. در واقع فخررازی با بیان معنای این مفرد قرآنی، یعنی «ادراک»، قائل به قابلیت انسان برای رؤیت خداوند است، گرچه نتوان کیفیت رؤیت را دقیق تبیین کرد که چگونه است، اما اجمالاً به امکان آن باید ایمان داشت.

### ج- رؤیت با احاطه و رؤیت بدون احاطه

از دید فخررازی، اگر موجود دیده شده حدودی داشته باشد و با چشم به تمام حدود آن احاطه و تسلط پیدا شود، این رؤیت «ادراک»، نامیده می‌شود، و چنانچه این تسلط میسر نشود، به آن رؤیت، «ادراک» گفته نمی‌شود. نتیجه اینکه رؤیت جنسی است، که ذیل آن دو نوع «رؤیت» قرار می‌گیرند: ۱- رؤیت با احاطه ۲- رؤیت بدون احاطه. نفی رؤیت در آیه متوجه رؤیت با احاطه است، که نفی آن موجب نفی رؤیت بدون احاطه نمی‌شود، در واقع رؤیت با احاطه اخص از رؤیت بدون احاطه است، که نفی رؤیت با احاطه موجب نفی رؤیت بدون احاطه نمی‌شود (همانجا).

### د- رؤیت مشروط

فخررازی می‌گوید: «با این چشم فعلی و خصوصیتی که از آن سراغ داریم کسی قادر به رؤیت خدای متعال نیست، اما چنانچه این چشم تغییرات ماهوی داشته باشد می‌توان خدا را دید» (همانجا). در اینجا هم ملاحظه می‌شود که نظر فخررازی و علامه یکی است، چون علامه هم برای رؤیت خدای متعال چشم فعلی بشر را ناقص می‌داند.

### ۲-۸. دومین آیه جواز رؤیت

فخررازی از آیه ۱۴۳ سوره الاعراف «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا» چهار دلیل بر جایز بودن رؤیت خداوند، اقامه نموده (همو، ۱۴/۳۵۴-۳۵۶). که خلاصه آن عبارت است از:

- ۱- اگر رؤیت خدای متعال ممتنع بود، موسی(ع) درخواست رؤیت نمی‌کرد.
- ۲- اگر رؤیت امکان نداشت، باید می‌فرمود، من دیدنی نیستم. در حالی‌که «لن ترانی» جواز را نشان می‌دهد.
- ۳- رؤیت مشروط شده به امری جایز (ثابت‌ماندن کوه فی‌نفسه امری جایز است) پس رؤیت خداوند جایز است.
- ۴- تجلی اتفاق افتاده است (فلما تجلی ربه)، پس معلوم می‌شود که خداوند جائزالرؤیه است. برخی از علمای متقدم اهل سنت بر این باورند که حضرت موسی؛ دیدن خداوند را به درخواست قومش تمنا نمود، زیرا او می‌دانست که خدای متعال دیدنی نیست (قاضی‌عبد الجبار، ۱۴۴). طبرسی نیز از قول بعضی علمای اهل سنت نقل می‌کند که موسی؛ به درخواست قوم این کار را کرد و می‌دانست که عملی نیست، اما دوست داشت از راه لطف به او عنایتی شود (طبرسی، ۷۳۱/۴). گرچه به نظر می‌رسد این توجیه صحیحی نیست، که پیامبر خدا بداند درخواستش عملی نیست، اما به دلیل درخواست قوم، آن را مطرح کند. جامع‌البیان ضمن روایتی نقل می‌نماید که حضرت موسی صدای قلم خداوند را می‌شنید و بسیار مشتاق بود که خداوند را ببیند، وقتی درخواست دیدار را مطرح نمود خداوند فرمود هر کس مرا ببیند خواهد مرد، در اینجا موسی دوست داشت خداوند متعال را ببیند و جان به جان آفرین تسلیم نماید (طبری، ۳۴/۹).

#### ۹- دیدگاه المیزان به روایات در امتناع رؤیت

از مجموع روایاتی که علامه ذیل آیات رؤیت نقل کرده، بدست می‌آید که وی معتقد به رؤیت ظاهری جسمانی نیست، گرچه انسان مومن می‌تواند در اثر تهذیب نفس مورد عنایت خدای متعال قرار گرفته، در این دنیا فی‌الجمله به بعضی از امور غیبی آگاهی پیدا نماید، اما در این عالم و عالم آخرت هیچ‌کس نمی‌تواند خدای متعال را مشاهده ظاهری جسمانی نماید، بلکه فقط می‌تواند به معرفت و مشاهده قلبی نائل شود، و یا ممکن است با

رؤیت در میقات و معراج در مقایسه میزان و مفاتیح الغیب // ۳۱۳

تغییر ماهوی بعضی از ویژگی‌های انسان مانند چشم، به مشاهداتی نائل شود، که در امکان بشر فعلی نیست. علامه با نقل بعضی روایات (المیزان، ۳۰۹/۷). نشان داده که رؤیت، با چشم ظاهر، مراد خداوند نبوده است. اگر در روایاتی به رؤیت تصریح شده، در آن روایات معنای قلبی رؤیت مورد نظر بوده است. و از نظر معصومین (ع) خدای متعال در دنیا و آخرت قابل رؤیت نیست، بنابراین آیات رؤیت را باید تأویل نمود.

### ۱- دیدگاه مفاتیح الغیب به روایات در جواز رؤیت

فخررازی که معتقد به امکان رؤیت خداوند است، در جهت تأیید مدعای خود روایاتی را ذکر نموده است، و سعی در تقادری روایات داشته است، همچنانکه وقتی از قول عایشه مطلبی نقل شد، و عایشه را عالم به لغت و ادب عربی قلمداد نمودند، فخررازی با ادعای آنان مخالفت کرده، در بحث علمی تقلید را روا نمی‌داند (همو، مفاتیح الغیب، ۱۰۰/۱۳). او در تأیید جواز رؤیت به روایت مشهوری از پیامبر استناد نموده و می‌گوید: «در باره رؤیت خدای متعال در قیامت روایات بسیار زیادی داریم، از جمله پیامبر (ص) در یکی از شبهای بدر خطاب به اصحاب فرمودند: «سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر لا تضامون فی رؤیته» بزودی شما پروردگارتان را بدون هیچگونه سختی‌ای خواهید دید، همچنان که این ماه را می‌بینید» (فخررازی، ۱۰۳/۱۳).

### ۱۱- اختلافات علامه با فخررازی در معنای رؤیت

در تفسیر تمام آیاتی که در آنها به نحوی از موضوع رؤیت سخن بمیان آمده است علامه طباطبائی رؤیت را تفسیر معنوی نموده، که ملکوت اشیاء مورد نظر است، نه ظاهر محسوس آنها، بنابراین چشم و قلب دخالتی در رؤیت ندارند، بلکه حقیقت رؤیت، آن درک و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می‌شود (همو، المیزان، ۲۳۷/۸-۳۴۰). در حالی که دیدگاه فخررازی در این خصوص کاملاً با علامه در تضاد است، زیرا او با دلائل متعدد، معتقد است که منظور از رؤیت دیدن با همین چشم ظاهری و محسوس

است (همو، مفاتیح‌الغیب، ۳۵۴/۱۴).

در بیان مراد آیه ۱۰۳ از سوره الانعام «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، تفسیری که علامه ارائه می‌دهد بسیار مختصر است و بیشتر مستند به روایات در نفی رؤیت ظاهری سخن گفته است (همو، المیزان، ۲۹۲/۷). این در حالی است که فخررازی در تبیین این آیه مفصل بحث نموده است، و این آیه را دلیل بر امکان رؤیت الهی در دنیا و آخرت می‌داند (همو، مفاتیح‌الغیب، ۹۷/۱۳).

### ۱۲- جدول مقایسه تشابهات دو دیدگاه

مقایسه المیزان با مفاتیح‌الغیب در همسویی دیدگاه نسبت به «رؤیت»		
مفاتیح‌الغیب	المیزان	
امکان بلاکیف	امکان با تغییر حواس	۱
عدم تحقق در دنیا	عدم تحقق در دنیا	۲
قطعی در آخرت	واقع شدن برای صالحین در آخرت	۳
«ادراک»، دریافت محدود	«ادراک»، فهم انسان از خداوند	۴
نفی ادراک مدح است	نفی ادراک در آیه مدح است	۵
لن ترانی دلیل جواز	لن ترانی دلیل امکان	۶
رؤیت موسی حس	رؤیت موسی شهود	۷

### ۱۳- جدول مقایسه اختلافات دو دیدگاه

مقایسه المیزان با مفاتیح‌الغیب در اختلاف دیدگاه نسبت به «رؤیت»		
مفاتیح‌الغیب	المیزان	
رؤیت در میقات جواز	رؤیت در میقات امتناع	۱
رؤیت امری محسوس و ظاهری (۳۵۴/۱۴)	رؤیت امری معنوی و ملکوتی (۲۳۷/۸)	۲
بیهوشی موسی از عظمت صحنه (۳۵۸/۱۴)	بیهوشی موسی از شرمندگی سوال (۲۴۳/۸)	۳
لاتدرکه‌الابصار، دلیل بر ندیدن (۹۷/۱۳)	لاتدرکه‌الابصار، دلیل بر ندیدن (۳۱۰/۷)	۴

## ۱۴- نتایج مقاله

رؤیت خداوند، در قرآن مطرح شده اما در امکان، کیفیت و زمان وقوع آن اختلاف است. نظر عموم مفسران این است که رؤیت قلبی خداوند، توسط مؤمنین در آخرت رخ می‌دهد. فخررازی جواز رؤیت در دنیا را مطرح نموده است، اما علامه طباطبائی به امکان چنین رؤیتی با قابلیت‌های انسان قائل نیست. فخررازی معتقد به نفی عموم در آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» است، بنابراین بعضی از افراد از شمول آن حکم خارج می‌شوند (یعنی امکان رؤیت برای بعضی در دنیا وجود دارد). علامه معتقد به عموم نفی است، بنابراین دیدگاه هیچ یک از افراد در هیچ شرایطی نمی‌توانند از شمول حکم خارج شوند. هر چند نتیجه این دو نگرش با هم متفاوت است، اما از مجموع مباحث فخررازی بدست می‌آید که در این دنیا کسی توفیق رؤیت خداوند را پیدا نکرده است، علامه هم معتقد است در این دنیا کسی نمی‌تواند خدای متعال را ببیند، بنابراین یکی به عدم تحقق و دیگری به عدم امکان در دنیا سخن گفته‌اند. در نتیجه برآیند نظر فخررازی و علامه در دنیا یکسان است، و در مورد آخرت هر دو مفسر معتقد به رؤیت خداوند هستند، گرچه فخررازی به رؤیت ظاهری و علامه به رؤیت قلبی معتقد است. از دیدگاه فخررازی و علامه، در امکان «رؤیت» در میقات اختلاف است. فخررازی رؤیت را جایز و علامه به امتناع رؤیت معتقد است. در باره رؤیت پیامبر اسلام (ص) در معراج، علی‌رغم تعبیرهایی که در آیات سوره النجم آمده، و همچنین کاربرد واژه رؤیت توسط پیامبر اسلام (ص) در گزارش معراج، نمی‌توان به رؤیت ظاهری آن حضرت قائل شد، زیرا در ماهیت جسمانی یا روحانی بودن معراج اختلاف است، علامه از معتقدین به روحانی بودن معراج است، که مشاهده خدای متعال را «رؤیت» قلبی می‌داند، در نتیجه رؤیت پیامبر اسلام (ص) هم رؤیت با چشم ظاهر نبوده است. فخررازی در اثبات «رؤیت» به بعضی روایات نیز استناد نموده است، اما علامه روایات وارده را تأویل نموده، آنها را ناظر به رؤیت ظاهری نمی‌داند.

## کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه. محمد بن علی. التوحید. جامعه مدرسین. قم. ۱۳۹۸ ق.
۳. ابن شاذان. فضل. الايضاح. موسسه انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۹۵. چاپ سوم.
۴. ابن حزم اندلسی. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل. تعليق احمد شمس الدين. دارالکتب العلمیه. بیروت. ۱۴۱۶ ق.
۵. ابن فارس، أحمد، معجم مقاییس اللغة. محقق: هارون. عبد السلام محمد. مکتب الاعلام الاسلامی. قم. ۱۴۰۴ ق. اول.
۶. ابن منظور. محمد بن مکرم. لسان العرب. محقق: میردامادی. جمال‌الدین. دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر. بیروت. ۱۴۱۴ ق. سوم.
۷. اشعری. ابوالحسن علی بن اسماعیل. مقالات الاسلامیین. ج اول. بی‌جا. بی‌تا.
۸. اشعری. ابوالحسن. الابانه عن اصول الديانه. تحقیق فوقیه حسین محمود. کلیه البنات جامعه عین الشمس. القاهره. ۱۳۹۷ ق.
۹. اولیورلیمین. دانشنامه قرآن کریم. انتشارات اطلاعات. تهران. ۱۳۹۰ ش.
۱۰. جوادی آملی. عبدالله. تفسیر موضوعی قرآن کریم. سیره پیامبران در قرآن. مرکز چاپ اسراء. ۱۳۹۲ ش. چاپ هشتم.
۱۱. حلّی. حسن بن یوسف. نهج‌الحق و کشف‌الصدق. ۱۴۰۷ ق. به کوشش شیخ عین‌الله الحسینی الارموی. قم.
۱۲. همو. باب حادی عشر. شرح فاضل مقداد. ناشر تراوا. ۱۳۸۵. چاپ اول.
۱۳. راغب اصفهانی. حسین بن محمد. مفردات الفاظ قرآن. ترجمه خدایپرست. حسین. دفتر نشر نوید اسلام. قم. ۱۳۹۲ ش. چاپ ششم.
۱۴. زمخشری. محمود. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. دارالکتب العربی. بیروت. ۱۴۰۷ ق. سوم.
۱۵. شهرستانی. ابوالفتح محمد. الملل والنحل. قاهره. ۱۳۸۷ ق.
۱۶. صدر حاج سید جوادی. احمد. خرماهای بهاء‌الدین. فانی. کامران. دائره المعارف تشیع. نشر محی. ۱۳۷۹ ش. چاپ اول.
۱۷. طباطبائی. محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. قم. ۱۴۱۷ ق.
۱۸. همو. رساله الولایه. دارالتعارف للمطبوعات. بیروت. ۱۴۰۷ ق.
۱۹. طبرسی. فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. انتشارات ناصر خسرو. تهران. ۱۳۷۲. سوم.
۲۰. طبری. ابوجعفر محمدبن جریر. جامع البیان فی تاویل القرآن. دارالکتب. بیروت. ۱۴۰۸ ق.
۲۱. طریحی. فخرالدین. مجمع البحرین. موسسه الوفاء. بیروت لبنان. ۱۴۰۳ ق. چاپ دوم.
۲۲. فخررازی. محمدبن عمر. مفاتیح الغیب. داراحیاء التراث العربی. بیروت. ۱۴۲۰ ق. چاپ سوم.
۲۳. همو. البراهین. دانشگاه تهران. تهران. ۱۳۴۱ ش.
۲۴. همو. ۱۴۱۱ ق. المباحث المشرقیه. مکتبه بیدار. قم. الطبعة الثانیه.

رؤیت در میقات و معراج در مقایسه المیزان و مفاتیح الغیب // ۳۱۷

۲۵. همو. کتاب الاربعین فی اصول الدین. انتشارات دارالجلیل. بیروت. ۲۰۰۴م - ۱۴۲۴ق. چاپ اول.
۲۶. همو. معالم اصول الدین. ناشر دارالکتب العربی. لبنان. بی تا.
۲۷. قاضی عبدالجبار. بن احمد. تنزیه القرآن عن المطاعن. ناشر کتابفروشی میراث الازهر. قاهره. ۲۰۰۶م.
۲۸. گنابادی. سلطان محمد. بیان السعاده فی مقامات العباده. چاپخانه دانشگاه تهران. تهران. ۱۳۴۴ش.
۲۹. ماتریدی. ابومنصور محمد بن محمد. التوحید. ناشر دارالکتب العلمیه. بیروت. ۱۹۷۱م.