

## معناشناسی واژه رویت با تأکید بر مسأله رویت الله

احسان پوراسماعیل<sup>۱</sup>

### چکیده

مسأله رویت الله در زمره مباحث مهم کلامی است که مکاتب مختلف نظریات متفاوتی در این باره مطرح می‌کنند. رویت خدا از زوایای مختلف قابل بررسی است؛ یکی از این امور، معناشناسی واژه رویت است. هم چنان که در مسأله رویت شاهد اقوال گوناگونی هستیم، در معناشناسی این واژه هم، هیچ گونه وحدت نظری در میان مسلمانان ملاحظه نمی‌شود. بعد از بررسی معنای لغوی، اصطلاحی، مجازی، فلسفی و عرفانی واژه رویت باتوجه به آن چه که قرآن و عترت به ما در مفهوم این لفظ آموخته‌اند، پرداختن به معنای اصیل این واژه در رویت الله از جمله امور پراهمیت به حساب می‌آید.

کلیدواژه‌ها: قرآن، حدیث، رویت الله، معناشناسی، اشاعره، معتزله، شیعه، فلسفه، عرفان.

### طرح مسأله

رویت خدا از جمله مسائل مهم، در میان مباحث توحیدی است که از زوایای مختلف قابل بررسی است. به نظر می‌رسد قبل از ورود به این بحث ابتدا باید واژه رویت از دیدگاه معناشناسانه در زبانی‌شناسی دین مورد بحث قرار گیرد.

---

۱- دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی و مدرس مدعو همان‌جا  
[ehsanpouresmaeil@yahoo.com](mailto:ehsanpouresmaeil@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۹

۱۲۸ ----- منہاج - سال ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹

موضوع زبان شناسی پیشنهادی دیرین در ادبیات هر مکتب داشته است؛ یکی از مسائل مهم زبان شناسی دین در فلسفه دین، پاسخ به این پرسش است که : واژگان مشترک میان خدا و بشر دارای چه بار معنایی است؟

در یک طبقه بندی بحث های مربوط به زبان شناسی، دین را به یک بخش خاص یعنی خدا شناسی و عام یعنی دین شناسی تقسیم می کنند. (نک: ربّانی گلپایگانی، ۲۴) نظریات مختلف در حوزه زبان شناسی دین مطرح است که خلاصه آن به شرح زیر است: (نک: همان)

۱- نظریه اشتراک معنوی (اشتراک مفهومی، تفاوت مصداقی): الفاظ و واژه ها، مشترک میان خالق و مخلوق است، معنایی یکسان دارند و تفاوت آن ها مربوط به مصداق آن ها است؛ مانند مفهوم وجود که در نزد فلاسفه مشترک میان خدا و انسان است. (مطهری، ۵۸/۳)

۲- نظریه تأویل (معنای مجازی): در این منظر چون نمی توان نظریه اشتراک معنوی را عمومیت بخشید، باید با تأویل آن را کاوید؛ مانند صفت اراده که در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) به عنوان صفت فعل شناخته شده است (کلینی، ۱۰۹/۱) اما در مشرب اغلب فلاسفه صفت ذات<sup>۱</sup> است. (نک: صدر المتألهین، ۳۱۶/۶)

۳- نظریه اشتراک لفظی : کسانی که مخالف اشتراک معنوی میان صفات خالق و مخلوق اند، قائل به این نظریه اند. (نک: ربّانی گلپایگانی، ۲۶)

۴- نظریه تمثیل<sup>۲</sup> (تفاوت تشکیکی): مفاهیم در مورد خالق و مخلوق، نه به طور یکسان و نه به دو معنای متفاوت به کار می رود. مانند: صفت خیر که در خدا و انسان متفاوت است.

۵- نظریه تشبیه (انسان وار انگاری خدا): ظاهر گرایان، گذشته از اشتراک معنوی مفاهیم مشترک میان انسان و خدا به مشابهت و همانندی مصداقی نیز قائل اند. ایشان تأویل صفات نصوص دینی را جایز نمی دانند.<sup>۳</sup>

---

۱- علامه طباطبایی از معدود فلاسفه ای که اراده را صفت فعل می داند. (نک: نهایه الحکمه، مرحله ۱۲، فصل ۱۳)

۲- این نظریه در قرون وسطی توسط «توماس آکوئیناس» (۱۲۲۴-۱۲۲۵ م) مطرح شد.

۳- مجسمه در میان مسلمانان و یهودیان به این اعتقاد رسیده اند که خدا به شکل و هیأت انسان است. (نک: ولسف، ۱۰۸ و پوراسماعیل، ۲۸۸)

معناشناسی واژهٔ رویت با تأکید بر مسألهٔ رویت الله ----- 129

- ۶- تفسیر سلبی صفات: وقتی متکلم صفات کمال خداوند را به صورت سلبی تفسیر می‌کند. به این ترتیب، علم، سلب جهل و قدرت، نفی عجز است.<sup>۱</sup>
- ۷- توقّف و تفویض: چون معنای برخی صفات میان خداوند و انسان مشترک است و این نتیجه‌ای جز تجسیم ندارد، تفسیر آن را به خداوند و راسخان در علم واگذار می‌کنیم. (فخر رازی، ۲۲۳ و شهرستانی، ۹۳/۱ و ۹۲)
- ۸- نظریهٔ تجسید و معنی شناسی کلامی: صفات اخلاقی خدا، تا آن جا که ممکن است در یک حیات محدود بشری، تجسّد یافته است؛ حضرت عیسی (ع) در میان مسیحیان (نک: جان هیک، ۱۷۹-۱۸۹)
- ۹- نظریهٔ تجلّی: این نظر که تنها در بعضی صفات کاربرد دارد بر آن است که اولیای الهی از نظر کمالات وجودی در مرتبه‌ای قرار گرفته‌اند که مشیت خدا به خواست آن‌ها گره خورده است و برترین مصداق تجلّی صفات خدایند. خشم و رضای خدا در آنان متجلّی شده است.
- شیخ کلینی و صدوق از امام صادق (ع) در تفسیر آئین شریف «فلما اسفونا انتقمنا منهم» (الزخرف، ۵۵) نقل می‌کنند: «ان الله عزوجل لا یأسف کأسفنا و لکن ه خلق اولیاء لنفسه أسفون و یرضون و هم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه لانه جعلهم الدّعاء الیه و الادّلاء علیه فلذلک صاروا کذلک و لیس ان ذلک یصل الی الله کما یصل الی خلقه لکن هذا معنی ما قال من ذلک و قد قال من أهان لی ولیاً فقد بارزنی بالمحاربه و دعانی الیها و قال «من یطع الرسول فقد اطاع الله» و قال «ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللّه بحالّه فوق ابديهم» فکلّ هذا و شبهه علی ما ذکرک لک و هكذا الرضا والغضب و غیرهما من الاشياء ممّا یشاکل ذلک و...» یعنی: خداوند، آن گونه که ما غضب می‌کنیم، غضب نمی‌کند، بلکه اولیایی را برای خود آفریده است که آنان خشم

۱- چنانچه، شیخ صدوق (ره) در باره صفات ذات چنین اعتقادی دارد: «کَلَّمَا وَصَفْنَا اللَّهَ تَعَالَى مِنْ صِفَاتِ ذَاتِهِ، فَانَّمَا نَرِيدُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا نَفْيَ ضِدِّهَا عَنْهُ عَزَّوَجَلَّ» (همو، الاعتقادات فی دین الامامیه، ۸)، یعنی: هر گاه خداوند را به صفات ذاتی او توصیف می‌کنیم، مقصود نفی ضد آن صفات از خداوند است.

۱۳۰----- منہاج - سال ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹  
می کنند یا راضی می شوند و خشم و رضایت آن ها را خشم و رضایت خود به شمار آورده است؛ زیرا خداوند آنان را دعوت کنندگان و راهنمایان به سوی خود قرار داده است؛ از این رو فرموده است: هرکس به ولیّ من اهانت کند، به من اهانت کرده و هرکس با ولیّ من جنگ کند؛ با من جنگ کرده است. و نیز فرموده است: هرکس پیامبر را اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده است و آنان که با پیامبر بیعت می کنند، با خدا بیعت می کنند و دست خدا بالای دست های آنان است. تفسیر همه بیانات همان است که گفته شد و غضب و رضای خداوند و صفات همانند آن ها از همین قبیل اند .  
(کلینی، ۱/۴۴ و صدوق، التوحید، ۱۶۸)

هر معنا را کالبدی است جامع و مانع اغیار تا در آن ظهوری ویژه و متمایز از دیگر معانی یابد؛ بنابراین می شود گفت فلسفه وجود و ساخت واژگان، نمود ظهوری متمایز از سایر مظاهر در وادی زبان است برای یک معنای ویژه که در طول تجلی ظهوری اش قرار دارد؛ به عبارت دیگر ارزش هر واژه در ارتباط با واژه های دیگر مشخص می گردد و از راه حضور هم زمان آن، با سایر واژه ها به دست می آید. (نک: مشکوه الدینی ، ۸۱ و ۸۲؛ ویگوتسکی، ۱۸۳)

پیرامون رویت هم، دانشمندان مسلمان، بر اساس همین تقسیم بندی، هر یک طرفدار نظریه ای شده اند؛ در این مقاله درصدد بررسی یکان یکان این آراء نیستیم بلکه قصد داریم با رویکردی معناشناسانه در واکاوی ادبیات عرب به حقیقت رویت خدا بپردازیم.

## ۱- معنای لغوی رویت

«رویت» به معنی مطلق دیدن با چشم سر بلکه قلب است. اگر دیدن توأم با احاطه کامل باشد، «ادراک» نامیده می شود. از مضاهات و مضافات رویت می توان به «مشاهده»، «نظر» و «لقاء» اشاره کرد.

۱-۱- الفراهیدی: رویت در نظر وی به معنای نظر است. «رأیت بعینی رویه و رأیته رأی العین ای حیث یقع البصر علیه» (همو، ۳۰۷/۸) قرائت کلمه «رأی» به معنای دیدن نیز از

معناشناسی واژه رویت با تأکید بر مسأله رویت الله ----- 131  
نظر این گونه است که: «من اراد الرویه قرأها بكسر الرّاء «أرنا الله جهره» (النساء، ۵۶)،  
«أرنا مناسکنا». (البقره، ۱۲۸)

۱-۲- ابن المنظور: «الرویه بالعين تتعدى الى مفعول واحد و بمعنی العلم تتعدى الى  
مفعولين». (همو، ۸۴/۵)

۱-۳- ابن مکرّم: «الرویه: النّظر بالعين و القلب» (همو، ۲۹۱/۱۴ و فراهیدی، ۳۱۰/۸)

۱-۴- الخوری الشرتونی: وی، رویت را به مطلق دیدن با چشم و قلب معرفی می کند که  
اصل آن «یرای» است که بر اصل خودش به جز به ضرورت استعمال نمی شود.  
«رای یریع رویه و لاءه و رثیانا: نظر بالعين و بالقلب و اصل یری (یرای) لکن لا تستعمل  
على اصلها الا فی الضروره»

هم چنین درباره دیدن با چشم سر می گوید: «رأى - یری - رویه نظر بالعين؛ و نیز «ترأى»  
در تراثیا: تصدی له لیراه و فی المراه: نظر فیها؛ تراثینا: نظرنا فیها». (همو، ۳۷۹/۱)  
وقتی رویت با عین (چشم) مقرون باشد، معنای آن فقط دیدن با چشم است. به این  
مطلب خلیل بن احمد هم اشاره دارد.

۱-۵- راغب الاصفهانی: ادراک مرئی به حسب قوای نفس، معنای راغب از رویت است  
که به چهار دسته تقسیم می شود: «الرویه: ادراک المرئی، و ذلك اضرب بحسب قوی  
النفس: (همو، ۲۰۸)

الاول: بالحاسه و ما یجری مجراها؛ نحو «لثرون الجحیم ثم لثرونها عین الیقین» (التکاتیر ،  
۶ و ۷) و قوله «فسیری الله عملکم» (التوبه، ۱۰۵) فانه ممّا اجری مجری الرویه الحاسه لا  
تصحّ على الله تعالى عن ذلك.

و الثانی: بالوهم و التخیل؛ نحو اری أن زیداً منطلق.

و الثالث: بالتفکر؛ «فائی اری ما لا ترون». (الانفال، ۴۸)

و الرابع: بالعقل؛ و على ذلك قوله «و ما کذب الفواد ماأرى». (النجم، ۱۱)

۱۳۲----- منہاج - سال ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹

۶-۱- ابراهیم انیس و دیگران: برخی، رویت را هم به معنای «ابصار» به حاسه بصر، هم اعتقاد و تدبیر در امری می‌دانند؛ نظیر ابراهیم امین که می‌گوید: «(رآه) یراه (علی قله) رایا و رویه: ابصر بحاسه البصر و اعتقده و دبره» (همان‌ها، ۱/۳۲۰)

۷-۱- الشیخ محمد رضا: رویت: دیدن با چشم است؛ که در این صورت متعدی و یک مفعولی است؛ و اگر دو مفعولی باشد به معنای علم است؛ مانند: اری زیداً عالماً . (همو، ۲/۵۲۲)

۸-۱- انطوان الیاس: الرویه: النظر بالعين و القلب: رأی آی أبصر. (همو، ۲۳۶)

۹-۱- احمد بن فارس بن زکریا: «رای الرء و الحمزه و الیاء اصل یدل علی نظر و ابصار بعین و بصیره» (همو، ۲/۴۷۲) بر این اساس او نیز رویت را به معنای مطلق دیدن می‌گیرد.  
۱۰-۱- محمد جواد مصطفوی: «ان الاصل الواحد فی هذه الماده: هو النظر المطلق بای وسیله کان، بالعين الباصره أو بقلب بصیر، أو بشهود روحانی، أو بمتخیله متفکره بترکیب الصور و المعانی» (همو، ۴/۱۵) یعنی، اصل این معنا دیدن مطلق است خواه با چشم سر یا با قلب یا با شهود روحانی یا باقوه خیال.

## ۲- معنای اصطلاحی رویت

۱-۲- سمیع دغیم: در اصطلاح علم کلام، رویت، انطباع شیء در رطوبت جلیدیه است و آن تشخیص یافتن مرئی است و تشخیص برای چیزی ممکن خواهد بود که دارای جهت باشد. (همو، ۱/۶۰۷)

۲-۲- بحرانی: «الادراک بحسن النظر» (همو، ۷۶) یعنی: رویت همان ادراک و دیدن با چشم است.

۳-۲- بزودی: البدایه فی اصول الدین «الرویه اثبات الشیء کما هو بحاسه البصر»، یعنی: رویت، ثابت نمودن چیزی با چشم سر همان‌گونه که هست. (اکبری‌سندی، ۸۶)

معناشناسی واژهٔ رویت با تأکید بر مسألهٔ رویت الله ----- 133

بزودی در کتاب «اصول الدین» می‌گوید: رویت همان دیدن با چشم و قلب است، ولی رویت در عین، حقیقت و در قلب، مجاز است؛ پس معنای حقیقی رویت همان دیدن با چشم است؛ بنابراین معنای اصطلاحی رویت و معنای حقیقی آن مترادف هستند. (همو، ۴۲) در ادامه می‌گوید: رویت، چیزی است که به وسیلهٔ آن، موجودات درک می‌شوند و رویت چیزی است که به کمک آن رنگ‌ها درک می‌شوند. (همو، ۸۵)

۴-۲- تفتازانی: «هی عباره عن تقلیب لحدقه نحو المرئی طلباً لرويته»، یعنی: رویت عبارت است از برگرداندن مردمک چشم به سوی هدف دید، به جهت طلب نمودن رویت آن. (همو، ۱۱۶/۲)

۵-۲- غزالی: «تدل علی معنی له محل و هو العین و له متعلق و هو اللون و القدر و الجسم و سائر المرئیات»، یعنی: رویت بر معنایی دلالت دارد که جایگاه آن چشم و متعلق آن معنی، رنگ، مقدار، جسم و سایر دیدنی‌هاست. (همو، ۶۲)

۶-۲- شریف جرجانی: «الرویه: المشاهده بالبصر حیث کان ای فی الدنیا و الاخره»، یعنی: رویت، مشاهده کردن هر جایی یعنی در دنیا و آخرت با چشم است. (همو، ۴۸)

۷-۲- علامهٔ حلّی: وی برای رویت هشت شرط بیان کرده است: «همهٔ عقلا به جز اشاعره اتفاق نظر دارند که رویت مشروط به هشت امر است:

۱- سالم بودن چشم

۲- مقابل یا در حکم مقابل بودن شیء مرئی، در اعراض و صورت‌ها در آئینه‌ها، پس چیزی که در مقابل شما یا در حکم مقابل شما نیست را نمی‌توانید ببینید.

۳- قرب مفرط (نزدیکی بیش از حد) نباشد؛ زیرا اگر جسمی به چشم چسبیده باشد دیدن آن ممکن نخواهد بود.

۴- بعد مفرط (دوری بیش از حد) نباشد، زیرا اگر جسمی بسیار دور باشد دیدن آن محال است.

۵- حجاب و مانعی میان بیننده و شیء مورد رویت نباشد، زیرا در صورتی که چنین مانعی باشد رویت آن ممکن نخواهد بود.

۱۳۴-----منهاج - سال ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹

۶- جسم، شفاف نباشد، زیرا جسم شفاف که رنگی ندارد مانند هوا، رویت آن ممکن نیست.

۷- بیننده (رائی) قصد رویت داشته باشد.

۸- نور و روشنی بر او بتابد، زیرا جسمی که دارای رنگ است در تاریکی دیده نمی‌شود.

و این حکمی است ضروری و بدیهی و عقلاء در این حکم هیچ شکی ندارند و اشاعره در این مسأله با همه عقلاء مخالفت کرده‌اند و برای رویت هیچ شرطی را قایل نیستند و این زورگویی محض است و هیچ عاقلی در آن شکی ندارد.» (همو، ۴۰ و ۴۱)

### ۳- معنای مجازی رویت

«رویت» در معنی مجازی آن به معنی «علم» استعمال شده است؛ چنان چه در معنای ابن منظور در قسمت قبل ملاحظه شد؛ وی درباره قول «ألم تر الی الذین اتوا نصیباً من الكتاب» (آل عمران، ۲۳) می‌گوید: «قیل معناه ألم تعلم أی ألم ینته علمک الی هولاء» (همو، ۹۰/۵) رویت در معنی علم به دو مفعول نیاز دارد بر خلاف معنای دیدن با چشم که تک مفعولی است، بنابراین واژه‌ای متعدی است و طالب مفعول است؛ «رای، الرویه: بالعین تتعدی الی مفعول واحد و بمعنی العلم تتعدی الی مفعولین، یقال: رأی زیداً عالماً» (الجواهری، ۲۳۴۷/۶) فخر رازی می‌گوید: «رای» دلالت بر رویت با چشم دارد و مجازاً بر علم و ادراک دلالت می‌کند. مانند: «الم تر کیف فعل ربک باصحاب الفیل» (الفیل، ۱) ای تعلم؛ و نیز مانند: «الم تر الی ربک کیف مد الظل» ای لم تدرک ذلک بعقلک. (الفیقان، ۴۵). (همو، ۹۵)

### ۴- معنای فلسفی رویت

شیخ اشراق می‌گوید: «رویت بصری کار نفس است؛ جلیدیه در برابر اشیاء مرئی قرار می‌گیرد و از سوی نفس، اشراق حضوری بر اشیاء مستتیر حاصل می‌شود و این



معناشناسی واژه رویت با تأکید بر مسأله رویت الله ----- 135  
نفس است که بر اشیاء مستنیر خارجی تابش می کند و اشیاء خارجی مبصر به ابصار  
می شوند؛ یعنی رویت کار نفس است به واسطه جلیدیّه و اعضای بینایی که سمت  
واسطه دارند.» (همو، ۱۹۸)

در فلسفۀ جدید، رویت به عنوان وظیفۀ حس بینایی به کار رفته است. (صلیبا، ۳۶۹)  
رویت دیدن با چشم است. در فلسفه، چشم را هفت طبقه می دانند: ملتجه، قرنیه، عرینیه،  
عنکبوتیه، شبکیه، مشیمیه، صلیبه. (نک: حسن زاده آملی، نصوص الحکم، ۲۴۶)

اشک حرم نشین نهان خانۀ مرا زان سوی هفت پرده به بازار می کشی  
حقیقت رویت هر گاه به چشم نسبت داده شود رویت به بصر نام دارد و آن رویت را  
حسی می گویند و در مقابل آن رویت وهمی و تخیل و رویت به تفکیر و رویت به عقل  
است که کاربرد مجازی آن علم است و رویت با احاطه را ادراک گویند. (المعجم  
الشامل لمصطلحات الفلسفیّه، ۳۸۶)

مشاهده، ادراک مشاهد است، که آن یا به واسطه و ملاقات انجام می گیرد و یا بدون  
آن ها، حالت دوّم را رویت می نامند. (جهامی، ۳۱۹) در این تعریف رویت، بدون واسطه  
استدلال تلقی شده است؛ در حالی که در تعریف دیگری آمده است: «رویت، جز انطباق  
صورت شی در رطوبت جلیدیّه نمی باشد». (نک: شرح مصطلحات الفلسفیّه، ۱۴۲) به  
این ترتیب شاهد وحدت تعریف در نزد فلاسفه نیستیم.

## ۵- رویت در اصطلاح عرفان

در اصطلاح عرفا، رویت عبارت از مشاهده به بصر، چه در دنیا و چه در آخرت است؛  
این معنا را عرفا از آئ (و من کان یرجوا لقاء ربّه فإن اجل الله لات « (العنکبوت، ۲۹)  
استفاده می کنند و به رویت و لقاء حق قائل اند. عرفا در تعریفی از اخلاص می گویند: «  
اخلاص، نسیان رویت خلق بود به دوام نظر به خالق». (نک: قشیری، ۳۲۵)  
ابن عربی، رویت را به معنای دیدن با چشم با یک مفعول آورده است؛ وی در این زمینه  
می گوید: «معدن الرویه هو الفواد «ما کذبّ الفواد ما رای « الرویه : المشاهده بالبصر لا

۱۳۶-----منهاج - سال ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹  
بالبصیره» (همو، التعریفات، ۲۳) حسن زاده آملی می گوید: رویت ابصار غیر از رویت  
بصائر است. (همو، هزار و یک کلمه، ۱۰۴)  
عارف، رویت را به «فواد» که مرتبه‌ای از قلب است نسبت می‌دهد، نه به بصر و چشم  
سر، چنانچه ترمذی در «بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفواد و اللب» می‌گوید: محل و  
معدن رویت، فواد است و فواد مشتق از فائده است، زیرا آن فوائد حب حق را از حق  
رویت می‌کند، پس فواد با رویت حق تعالی، مستفید می‌گردد. (العجم، ۳۷۵)  
عارفان، برای موحد به توحید عیانی ویژگی‌هایی قائل‌اند، از آن جمله که می‌گویند:  
«موحد، کسی است که غیر حق را نبیند، به غیر حق ناظر نباشد، جز به الله نشنود، جز  
از الله نفهمد، جز با الله جلیس نگردد، جز با او ناطق نشود، جز در راه او عشق نورزد،  
جز برای حق خاضع نباشد و شکر را جز نزد او نبرد». (مکی، ۱۸) بایزید بسطامی به  
نقل از ابوطالب مکی می‌گوید: «و ما رایت شیئاً الا و رایت الله قبله و بعده و معه و فیه»  
(همان‌جا) در نگاه عرفا، وجود حقیقی و حقیقت وجود خداست.

## ۶- معنای رویت در اصطلاح معتزله و شیعه

### ۶-۱- معتزله:

قاضی عبدالجبار، رویت را به معنای ادراک به بصر و علم می‌داند. «الرویه بمعنی العلم فی  
اللغه و بمعنی الادراک بالبصر» (همو، ۱۹۱) وی، با اقامه براهین عقلی شرایط رویت را  
بیان می‌کند. او برای اثبات مدعای خویش در مورد عدم رویت خداوند دلالت مقابله را  
به شکلی خاص بیان می‌کند که طی آن در صورتی که مانعی وجود نداشته باشد و بیننده  
در برابر آن قرار گیرد و دارای حس صحیح بینایی باشد، رویت شکل می‌گیرد.  
او معتقد است: «الرویه فی الحقیقه واقعہ بالعین و ان کان یحتاج فی ذلک الی واسطه تاره  
واستغنائها عنها اخری». (سمیع دغیم، ۶۰۴/۱)

معناشناسی واژه رویت با تأکید بر مسأله رویت الله ----- 137

هرگاه شرایط مذکور جمع نشوند، رویت ممکن نیست، و باید صحت حواس در آن موثر باشد، و این بر ما مشخص می‌کند که شرایط رویت برای وقوع رویت ضرورت دارد. (نک: شیخ الاسلامی، ۸۷)

همه معتزله بر این باورند که خداوند قابل رویت بوسیله چشم سر نیست. اما دربارۀ این که خدا بوسیله قلوب دیده می‌شود اختلاف نظر دارند.

بسیاری از معتزله معتقدند که خداوند از طریق قلب قابل رویت است، یعنی هر انسان توسط قلب خویش خدا را می‌شناسد؛ اما برخی دیگر چون «عباد بن سلیمان» و «فوطی» این موضوع را منکر شده‌اند.

قاضی عبدالجبار با اقامه براهین عقلی و نقلی به اثبات رَأَى معتزله پرداخته است. در برهان نقلی، او به «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» (الانعام، ۱۰۳) استناد می‌کند و می‌گوید: وجه دلالت در این آیه این است که هر گاه ادراک با بصر مقارن و برابر شود به جز دیدن احتمال دیگری نمی‌رود، درحالی که ثابت شده است که خدا، دیدن خود را با چشم نفی کرده است. وی می‌گوید: ادراک خدا به وسیله چشم‌ها موجب نقص است و قول به آن جایز نیست. قاضی معتقد است که رویت و ادراک با هم مرادفاند و هر آنچه قابل درک نباشد، قابل رویت هم نیست.

۶-۲- شیعیه:

دانشوران شیعه اتفاق نظر دارند که خداوند نه در این دنیا و نه در آخرت دیده نمی‌شود، زیرا آنچه جسم نیست و در جسم حلول نمی‌کند و در جهت یا مکان یا چیزی واقع نیست، دیدن او ممکن نیست و آیات قرآن و روایات وارده از اهل بیت (ع) بر این مطلب تصریح دارد. از امام سجّاد (ع) نقل است که این گونه زبان به سپاس خداوند می‌گشود: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الأول بلا أول كان قبله و الآخر بلا آخر يكون بعده الذي قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين وعجزت عن نعته أوهام الواصفين...» (شعیری، ۱/۱)

۱۳۸-----منهاج - سال ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹

در حقیقت، حلول خداوند در چیزی عقلاً غیر ممکن است. فلاسفه حلول را بر سه قسم تقسیم کرده اند:

۱- حلول عرض در معروض: یعنی هستی حال بدون هستی محل امکان ندارد. چون خدا به محل نیاز ندارد این حلول خود به خود رد می شود.

۲- حلول صورت در ماده: یعنی صورت وقتی بخواهد وجود پیدا کند نیاز به ماده دارد. اما مگر نمی گوئیم خداوند خود قائم به ذات است، پس بنابر این او به غیر نیازی ندارد و اگر در چیزی حلول کند - به دلیل وجود پیدا کردن - واجب الوجود بودن اش زیر سوال می رود.

۳- حلول نفس در بدن: یعنی چیزی در تکامل خود از نظر علم و عمل در بدنی حلول کند. این درباره بشر صادق است ولی درباره واجب الوجود (ذات باری) اشتباه است. چراکه او چه در علم و چه در عمل کامل است و نیازی ندارد برای تکامل، بدنی اتخاذ کند؛ بنابر این نوع حلول نیز رد می شود. (نک: صفایی، ۹۴)

از امام علی (ع) تعابیر مختلفی با این مضمون آمده است که «من، خدایی را که ندیده باشم، نمی پرستم» (نک: کلینی، ۹۷/۱) وقتی «ذُعَلِبَ» از ایشان در این زمینه پرسید، فرمودند: «چشم سر، او را ندیده، بلکه چشم دل با حقیقت ایمان، او را دیده است. وای بر تو، ای ذعلب! پروردگار من، آن قدر ظریف است که به ظریف بودن هم توصیف نمی شود و چنان بزرگ است که به بزرگی هم توصیف نمی شود، چنان سترگ است که به سترگی هم توصیف نمی شود، جلیل و پرشکوه است، اما به درستی توصیف نمی شود، پیش از همه چیز بوده و هیچ چیز پیش از او نیست، و پس از هر چیز است و بعد از او چیزی وجود ندارد.

کارها را می خواهد، اما نه به همّت گماردن. درک کننده همه چیزهاست، اما نه با تفکر. نه با اشیاء آمیخته است و نه از آن ها جداست؛ پدیدار است، اما نه لمس شدنی؛ آشکار است، اما نه دیدنی؛ دور است، اما نه به مسافت، نزدیک است، اما نه به نزدیکی مکانی».

(مجلسی، ۵۳/۴)

معناشناسی واژه رویت با تأکید بر مسأله رویت الله ----- 139  
طبق فرهنگ اهل بیت (ع) بادرک سیرآفاقی و انفسی می‌توان به معرفت ترکیبی حق متعال رسید که از این آگاهی وجدانی به رویت الله تعبیر شده است. با این حال باید توجه داشت که به بیان امام علی (ع): خداوند کالبدی ندارد تا کسی را توان باشد به انتهایش برسد. (نک: همان، ۳۰۶/۷۷) «انه لاجسم و لاصوره و لایحس و لایجس و لایدرك بالحواس الخمس و لا تدرکه الاوهام» (کلینی، ۸۰/۱)، یعنی، همانا، خدا نه جسم است، نه صورت دارد، نه قابل حس و لمس است، با حواس پنج‌گانه درک نمی‌گردد و اوهام او را در نیابد. امام صادق (ع) منقول است که فرمود: «لا تدرک الابصار موضع أیئتک و لا تُحدّ فتکون محدوداً و لا تمثّل فتکون موجوداً و لا تلد فتکون مولوداً» (سیدبن طاوس، ۳۹۲)

### نتایج مقاله

نظریه اشتراک معنوی در بحث رویت خدا مردود است و طبق آیات قرآن و روایات مأثور نمی‌توان واژه رویت را مشترک میان خالق و مخلوق دانست؛  
واژه رویت بین ما و خدا دارای اشتراک لفظی است و طبق نظر شیعه این تفاوت هرگز تشکیکی نیست، از این رو هرگونه انسان‌انگاری از خداوند سلب می‌شود؛ چه این که تجسد ملازم با محدودیت و نیازمندی است و با نامتناهی بودن خداوند منافات دارد. بسیاری از لغت‌شناسان، رویت را به معنای مطلق دیدن با چشم سر گرفته اند. واژه «رؤیت» اگر به معنای دیدن با چشم باشد، به معنای نظر کردن و دیدن است؛ و اگر به معنای دیدن با دل و عقل باشد، به معنای «علم» است. ملاک و مناط‌گزینش واژه‌ها توانایی ارائه کاملی از معنایی ویژه است؛ از این رو علم در معنای رویت براساس سیر آفاقی و انفسی است که در پی آن انسان به معرفت ترکیبی می‌رسد که از آن به «رویت‌الله» نیز نام برده شده است.

### کتابشناسی

۱- قرآن مجید.

- ۱۴۰-----منهاج - سال ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹
- ۲- ابن المنظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق: علی شیری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- ۳- احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغه، قم، چاپ عبدالسلام محمد هارون، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۴- اکبری سندی، شیخ دیدار علی، تنزیه باری از رویت بصری، مجلّ سفری، سال دوم، شماره هفتم، پاییز ۱۳۸۷ هـ.ش.
- ۵- الیاس، انطوان، فرهنگ نوین، ترجمه القاموس العصری، به اهتمام : سیّدمصطفی طباطبائی، کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۶۱ هـ.ش.
- ۶- انیس، ابراهیم، و دیگران (عبدالحلیم منتصر، عطیّه الصوالحی، محمد خلف الله احمد ) معجم الوسیط، بی ج، مکتب نشرالتقافه السلامیّه، چاپ چهارم، ۱۳۷۲ هـ.ش.
- ۷- بحرانی، کمال الدین میثم بن علی، قواعد المراد فی علم الکلام، قم، تحقیق: سیّد احمد حسین؛ به اهتمام: سیّد محمود مرعشی، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، بی تا.
- ۸- بزودی، محمد ابن عبد الکریم، اصول الدین، مصر، دار الاحیاء الکتب العربیّه، ۱۳۸۳ هـ.ق.
- ۹- تفتازانی، سعد الدین، قم، شرح المقاصد، شریف الرضی، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۱۰- دغیم، سمیع، موسوعه مصطلحات علم الکلام الاسلامی، مکتبه لبنان ناشرون، لبنان، چاپ اول، ۱۹۹۸ م.
- ۱۱- رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسینی، اساس التقدیس فی علم الکلام، تحقیق : محمد العربی، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳ م.
- ۱۲- راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ قرآن، تحقیق: ندیم مرعشی، دارالکتب العربی، بی تا.
- ۱۳- ربّانی گلپایگانی، علی، معنی شناسی گزاره های دینی، مجلّ کلام، سال پنجم، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۷۵ هـ.ش.
- ۱۴- پوراسماعیل، احسان، درخواست دیدار خدا توسط حضرت موسی (علیه السلام) در تطبیق و مقایسه میان قرآن و تورات، پژوهش دینی، شماره ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ هـ.ش.
- ۱۵- جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الفلسفیّه، مجمع البحوث الاسلامیّه، مشهد، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۱۶- الجواهری، اسماعیل بن حمار، الصحاح تاج اللغه، تحقیق : احمد عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ اول، ۱۳۶۸ هـ.ش.

- معناشناسی واژهٔ رویت با تأکید بر مسألهٔ رویت الله ----- 141
- ۱۷- جهامی، حیار، موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول، ۱۹۹۸ م.
- ۱۸- حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزهٔ علمیه قم، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- ۱۹- همو، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵ هـ.ش.
- ۲۰- حلّی، الحسن بن یوسف المطهر، نهج الحق و کشف الصدق، قم، موسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۲۱- الخوری الشرتونی اللبنانی، سعید، اقرب الموارد فی فصیح العربیّه و الشوارد، تهران، سازمان حج و اوقاف و امور خیریه، اسوه، ۱۳۸۵ هـ.ش.
- ۲۲- سهروردی، شهاب الدّین یحیی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، تصحیح: هنری کرین، موسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ هـ.ش.
- ۲۳- سیّدین طاوس، رضی الدّین علی بن موسی، الاقبال، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۷ هـ.ش.
- ۲۴- شریف جرجانی، علی بن محمّد (میر سیّد شریف)، التعریفات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۲۵- شعیری، تاج الدّین، جامع الاخبار، قم، انتشارات رضی، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۲۶- شیخ الاسلامی، اسعد، تحقیقی در مسائل کلامی از نظر: متکلمان اشعری و معتزلی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳ هـ.ش.
- ۲۷- الشیخ محمّد رضا، معجم متن اللغه، منشورات دارالمکتبه، بیروت، ۱۳۷۷ هـ.ق.
- ۲۸- شهرستانی، ابوالفتح محمّد بن عبد الکریم بن احمد، الملل والنحل، تحقیق سیّد محمّد گیلائی، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
- ۲۹- صدر المتألّهین، محمّد بن ابراهیم شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، انتشارات مولی، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- ۳۰- صدوق، ابی جعفر محمّد بن علی بن حسین بن بابویه، الاعتقادات، قم، موسسه الامام الهادی (علیه السلام)، ۱۳۸۹ هـ.ش.
- ۳۰- همو، التوحید، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق و ۱۳۵۷ هـ.ش.
- ۳۱- صفایی، احمد، علم کلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ هـ.ش.

- ۱۴۲ ----- منہاج - سال ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹
- ۳۲- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجم ه منوچهر ص انعی درّه بیدی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- ۳۳- طباطبائی، سید محمدحسین، نهایه الحکمه، قم، انتشارات جامع مدرّسین حوز ه علمیّه قم، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- ۳۴- غزّالی، ابو حامد محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، تحقیق: پرویز رحمانی، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۸۶ هـ.ش.
- ۳۵- الفراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- ۳۶- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح: بدیع الزّمان فروزان فر، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- ۳۷- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ هـ.ش.
- ۳۸- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۳۹- مشکوه الدینی، مهدی، سیر زبان شناسی، مشهد، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی، چاپ اول، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۴۰- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۵ هـ.ق.
- ۴۱- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ هـ.ش.
- ۴۲- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفیّه، مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۴۳- ولسفن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، الهدی، چاپ اول، ۱۳۶۸ هـ.ش.
- ۴۴- ویگوتسکی، لوسیمونوویچ، تفکر و زبان، ترجمه بهروز غربدفتری، تبریز، انتشارات نیما، چاپ دوّم، ۱۳۷۰ هـ.ش.
- ۴۵- هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، بی جا، الهدی، چاپ اول، ۱۳۷۲ هـ.ش.