



## امام رضا علیه السلام و مسئله رؤیت خداوند متعال

محمدهادی توکلی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۰۱

### چکیده

بحث از امکان رؤیت خداوند که سابقه‌ای طولانی در میان ملل و نحل دارد، متجاوز از بیست بار در بیانات امام رضا علیه السلام مطرح شده است. دلالت ظاهر آیات قرآن و وجود برخی از روایات موجب عقیده برخی از مسلمین به امکان رؤیت بصری شد اما امام رضا علیه السلام صریحاً و همراه با استدلال‌های قرآنی و عقلی به نفی رؤیت بصری و وهمی در نسبت با خداوند پرداخت و آیات و روایات را به نحوی که مستلزم رؤیت بصری خداوند نباشند، تفسیر نمود. در عین حال حضرت در برخی موارد و در نسبت با مخاطبان خود، رؤیت قلبی خداوند را مطرح کرده و از معروفیت و مورد شناخت عموم بودن خداوند در نسبت با مخلوقات پرده برداشته، و به بیان چرایی احتجاب مخلوقات پرداخته است. در این نگارش مجموعه بیانات حضرت در بحث از رؤیت خداوند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### واژگان کلیدی

رؤیت، علم ضروری، علم کسبی، علم حضوری.

## مقدمه

یکی از باسابقه‌ترین مسائل کلامی در میان ملل و نحل، مسئلهٔ رؤیت‌پذیری خداوند است که با بحث از تشبیه و تنزیه حق تعالی پیوند ناگسستنی دارد. در موارد متعددی از کتب عهد قدیم سخن از رؤیت خداوند به میان آمده است (سبحانی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۹۳-۱۹۴) و شواهدی دال بر توجه مسلمین به این مسئله در نخستین سدهٔ پس از ظهور اسلام وجود دارد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۶-۴۵؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۳۰۵-۳۰۶) که یکی از عوامل ظهور چنین مسئله‌ای را می‌توان برخی از آیات قرآن و روایات (اعم از ضعیف و صحیح) دانست. مسلمانان در اتخاذ موضع در قبال این مسئله رویکردهای متنوعی را ارائه نمودند؛ جمهور اهل سنت و اشاعره، رؤیت بصری خداوند را حکم عقل و یا قرآن و روایات می‌دانند، اما اکثریت معتزله، امامیه و برخی دیگر از فرق کلامی به حکم عقل و استمداد از نقل قائل به عدم رؤیت بصری خداوند شده و در صدد توجیه آیات و روایات دال بر رؤیت برآمدند؛ عده‌ای سعی در حفظ ظاهر آیات و روایات کذایی کرده و سخن از عدم انحصار رؤیت در رؤیت بصری به میان آوردند و عده‌ای دیگر دست از ظاهر قرآن برداشته و به تأویل و توجیه آیات و روایات پرداختند و هر کدام از دو دستهٔ اخیر به لحاظ اتخاذ آرای مختلف تکثر پیدا کردند.

در این میان، اهل‌بیت علیهم‌السلام در عین نفی رؤیت بصری و وهمی، در مخاطبات خود با اصحابشان بر رؤیت قلبی صحنه نهادند و بیان فرمودند که: «الرؤية علی وجهین: رؤية القلب و رؤية البصر» و «لَيْسَتِ الرَّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرَّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ»، و در ادعیه خود که مخاطبشان ذات کبریایی حق است، سخن از «انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک» و لذت نظر به وجه ذوالجلالش به میان آوردند (رازی، ۱۴۰۱ق: ۲۶۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۷؛ ابن‌طاووس، ۱۳۷۶، ۳: ۲۹۹ و ۱۳۷). اما فهم دقیق بیانات ایشان میسر کمتر کسی از ارباب حال و اصحاب مقال آن روزگار بوده است؛ چنان‌که مباحثهٔ ابوبصیر با امام صادق علیه‌السلام - بدان جهت که حضرت، ابوبصیر را از نقل امکان رؤیت قلبی در دنیا به دیگر مردمان نهی می‌کند - دال بر این امر است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۷).

بسیاری از روایاتی که از اهل‌بیت علیهم‌السلام در زمینه رؤیت خداوند به دست ما رسیده، از لسان مبارک امام رضا علیه‌السلام نقل شده است. مباحث حضرت علیه‌السلام - که در بیش از بیست مورد سخن از رؤیت خداوند را مطرح کرده‌اند - در دو عنوان کلی: ۱. نفی رؤیت خداوند به معنای غیر

صحیح و ۲. اثبات رؤیت خداوند متعال به معنای صحیح بر پایه آیات و روایات قرار می‌گیرد که عنوان ابتدایی خود شامل سه بخش ذیل است:

۱. تحلیل حضرت علیه السلام از آیاتی که عده‌ای از مسلمین آن‌ها را بر رؤیت خداوند حمل می‌کردند که ایشان آن آیات را بر معنایی غیر از رؤیت ناصحیح حمل کرده‌اند.
  ۲. تحلیل حضرت علیه السلام از روایات موجود در میان عده‌ای از مسلمین که سخن از رؤیت خداوند را در بر داشتند، که ایشان یا روایات را بر معنایی دیگر حمل کرده و یا آن‌که صحت آن‌ها را از ریشه مخدوش دانسته است.
  ۳. استدلال عقلی و نقلی بر نفی رؤیت ناصحیح.
- این نوشتار، به تبیین و تقریر بیانات امام رضا علیه السلام در زمینه رؤیت خداوند در حول محورهای مذکور می‌پردازد.

## ۱. نفی رؤیت خداوند به معنای غیر صحیح آن در بیان امام رضا علیه السلام

### ۱-۱. مواجهه امام علیه السلام با روایات دال بر رؤیت

یکی از روایات دال بر رؤیت خداوند - که در کتب اهل سنت به چشم می‌خورد (ترمذی، ۱۹۹۸، ۵: ۲۴۷؛ ابن راهویه، ۱۹۹۱، ۳: ۷۹۰) - آن است که «خداوند رؤیت و تکلم با خودش را میان دو تن تقسیم کرده؛ تکلم به موسی علیه السلام و رؤیت را به محمد صلی الله علیه و آله». شخصی به نام ابوقرة محدث - که ظاهراً از روات عامه است - نظر امام علیه السلام را درباره روایت مذکور جویا می‌شود که حضرت از طریق استدلال به عدم وجود تناقض در گفته‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و قرآن به ردّ این روایت می‌پردازد. استدلال حضرت به بیان تفصیلی تر آن است که آیات «لا تدرکه الأبصار» (انعام: ۱۰۳)، «و لا یحیطون به علما» (طه: ۱۱۰) و «لیس کمثله شیء» (الشوری: ۱۱) با نقل مذکور منافات دارد و این امر که انسانی به سوی تمام مردم فرستاده شود و بگوید که از جانب خداوند آمده و به دستور خداوند مردم را هدایت می‌کند و از طرفی بر خلاف آیات مذکور بگوید که من با چشمم او را دیدم و به او علم پیدا کردم و با علم به او احاطه پیدا کردم و خداوند به شکل یک انسان است، قابل پذیرش نیست.

بر این اساس حضرت نقل مذکور را اساساً فاقد صحت دانسته و بر این امر در پاسخ به سؤال ابوقرة: پس روایات را تکذیب می‌کنید؟ تصریح کرده است: هرگاه روایات با قرآن مخالف

باشد، می‌گوییم آن‌ها دروغند، و آنچه مسلمین بر آن اتفاق دارند این است که احاطه علمی به او پیدا نشود، دیدگان او را ادراک نکنند و چیزی مانند او نیست.

از استدلال امام (علیه السلام) به آیات مذکور روشن می‌شود که رؤیت بصری<sup>۱</sup> که لازمه آن احاطه علمی به خداوند و تشبیه حضرتش بوده و نیز هر رؤیتی که موجب احاطه علمی و نیز رؤیتی که لازمه آن تشبیه خداوند است، مردود هستند، اما این‌که آیا رؤیت خداوند می‌تواند دارای معنای حقیقی یا مجازی باشد، مورد اشاره حضرت واقع نگشته است.

نکته قابل توجه آن است که سند روایت مورد استدلال ابوقرة، به کعب الاحبار می‌رسد (ترمذی، ۱۹۹۸، ۵: ۲۴۷؛ ابن راهویه، ۱۹۹۱، ۳: ۷۹۰. و نیز ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳، ۳: ۲۳۷؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۲۲۸) و او منشأ انتشار روایت مذکور در میان مسلمین بوده است (سبحانی، ۱۳۷۲، ۱: ۸۴؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۲۱۵). لذا نقل وی به لحاظ ملاحظات سندی به کلی از درجه اعتبار ساقط است، اما امام رضا (علیه السلام) بدون لحاظ این امر، با عرضه روایت به قرآن، عدم اعتبار آن را آشکار فرمود.

در روایت دیگری که در زمینه رؤیت خداوند از حضرت به دست رسیده، اباصلت از امام (علیه السلام) درباره روایت «أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَزُورُونَ رَبَّهُمْ مِنْ مَنَازِلِهِمْ فِي الْجَنَّةِ» (صدوق، ۱۳۷۸، ۱: ۱۱۶-۱۱۵؛ صدوق، ۱۳۹۸، ۱: ۱۱۸-۱۱۷؛ صدوق، ۱۳۷۶، ۳: ۴۶۰-۴۶۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ۲: ۴۰۸-۴۰۹) سؤال می‌کند که حضرت رؤیت خداوند را به رؤیت اولیای خویش تأویل می‌برد، با اشاره بر این امر که خداوند متعال پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را بر جمیع خلق از پیغمبران و ملائکه تفضیل داده و طاعت و پیروی از او را طاعت و پیروی خود و زیارت او را در دنیا و آخرت، زیارت خود قرار داده و فرموده: «مَنْ يَطْعُ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» وَ «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايَعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايَعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ۱۰) و خود نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز تصریح کرده: «مَنْ زَارَنِي فِي حَيَاتِي أَوْ بَعْدَ مَوْتِي فَقَدْ زَارَ اللَّهَ تَعَالَى» و درجه پیغمبر در بهشت بلندترین درجات است و کسی که از منزل خود در بهشت آن جناب را در درجه او زیارت کند، خداوند تبارک و تعالی را زیارت کرده است.

اباصلت در ادامه از روایت دیگری سؤال می‌کند که: «ثَوَابُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، نَظَرَ كَرْدَنَ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ اسْت» (صدوق، ۱۳۷۸، ۱: ۱۱۶-۱۱۵؛ صدوق، ۱۳۹۸، ۱: ۱۱۸-۱۱۷؛ صدوق، ۱۳۷۶، ۳: ۱۳۷۶).

۱. در ادامه، تفسیر حضرت از کریمه «لا تدرکه الابصار» بیان خواهد شد.

۴۶۱-۴۶۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۰۸-۴۰۹) و حضرت نیز با کافر شمردن مشبهه و نفی تشبیه، بیان می‌کند که مقصود از «وجه الله»، انبیا و رسل و حجج اولیاء هستند که خلق به سبب این‌ها روی به خداوند و روی به دین خدا و معرفت او می‌کنند، و در ادامه نیز حضرت به نفی رؤیت حسی و تشبیه خداوند اشاره کرده است.

لذا حاصل مجموع بیان حضرت درباره دو روایتی که اباصلت مطرح می‌کند، نفی رؤیت حسی و تفسیر رؤیت خداوند و رؤیت وجه خداوند، به رؤیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز رؤیت انبیا و رسل و حجج الهی است. در مجموع ظاهر پاسخ حضرت به اباصلت، آن است که ایشان رویکرد تأویلی اتخاذ کرده‌اند.<sup>۱</sup> حضرت به تشریح چگونگی رؤیت نبی اکرم یا سایر اولیا توسط بهشتیان پرداخته‌اند - که آیا رؤیت حسی است یا غیرحسی؟ - و البته همان‌گونه که در ادامه بیان خواهد شد، رؤیت خداوند بدون تأویل، خود دارای معنایی صحیح است، چنان‌که در لسان معصومین علیهم السلام بر آن تصریح شده است، و از سوی دیگر تأویل رؤیت خداوند به رؤیت پیامبر اکرم یا سایر انبیا و اولیا این اشکال را به ذهن متبادر می‌کند که درخواست رؤیت حق تعالی و یا نظر به وجه الله توسط انبیا و حتی خود رسول اکرم صلی الله علیه و آله چه معنایی دارد؟ و این‌که حضرت ذره‌ای از نور عظمت را دید و از حال رفت، بر چه معنایی باید حمل گردد؟ (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۷).

در روایتی دیگر دو شخص به نام‌های ابراهیم خزاز و محمد بن حسین، درباره روایت: «محمد صلی الله علیه و آله پروردگارش را به صورت جوان آراسته سی‌ساله دیده است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۴۸-۲۵۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۳-۱۱۵) از حضرت سؤال کرده و اشاره به برخی از مشایخ شیعه<sup>۲</sup> می‌کنند که سخنی دال بر تشبیه خداوند بیان کرده‌اند.<sup>۳</sup>

۱. قابل ذکر است که اگر اثبات شود که رؤیت ولی الله، عین رؤیت خداوند به معنای صحیح آن - یعنی علم حضوری بالوجه به خداوند - است، بر اساس امتناع رؤیت خداوند بذاته و علم حضوری بالکنه به او، حداکثر معرفتی که می‌توان به خداوند پیدا کرد، شناخت حضوری بزرگ‌ترین آیه و نشانه اوست؛ لذا رؤیت نبی اکرم یا صاحب ولایت کلیه تامه - که خود به حکم «ما لله آیه اکبر منی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۶: ۱-۳) بزرگ‌ترین آیه خداوند است - در بالاترین منزل وی در بهشت، به معنای عالی‌ترین نحوه از شناخت حضوری اوست - که گویا همین شناخت است که از آن به معرفت به نورانیت نیز تعبیر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۶: ۱).

۲. هشام بن سالم و صاحب طاق و میثمی.

۳. بیان ایشان این بود که: خدا تا ناف میان خالی بود و باقی تنش تو پر.

حضرت در پاسخ به ایشان، گویا به سبب شناعت گفتاری که از آن مشایخ صادر گشته (قمی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۲۹۹)، ابتدا سجده کرد و به تنزیه خداوند در ضمن مناجات خویش پرداخت، و سپس در پاسخ دو شخص مذکور با بیان «مغایرت خداوند با خطورات ذهنی» و با اشاره به رویکرد اعتدالی اهل بیت علیهم السلام - که گویا مقصود ایشان، اعتدال در زمینه تشبیه و تنزیه حق تعالی است - به تفسیر روایت مذکور پرداخته و فرمودند: «هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله به عظمت پروردگارش نظر افکند، خود حضرت جوان آراسته سی ساله بود.»<sup>۱</sup> و در ادامه بیان فرمود که: «پروردگار من عظیم تر و جلیل تر از آن است که به صفت آفریدگان باشد.»<sup>۲</sup>

بیان «مغایرت خداوند با خطورات ذهنی» که دال بر نفی تعلق علم حصولی ماهوی به خداوند است و لذا رؤیت حسی و رؤیت خیالی را - که هر دو از اقسام علم حصولی ماهوی هستند - شامل می شود، و نیز «علو خداوند از اتصاف به صفات مختص مخلوقین» دو محور استدلال حضرت علیه السلام در رد فهم عوامانه از روایت مورد سؤال هستند، و حضرت در ارائه تفسیر صحیح از روایت مذکور - برخلاف تصور دو شخص پرسشگر که ظرف (یعنی «فی هیئة الشاب») را به اصطلاح نحویون «حال» از خداوند متعال (یعنی خداوند را در حالی که در صورت جوان سی ساله بود) قرار داده بودند - بیان فرمود که ظرف مذکور حال از فاعل رؤیت، یعنی وجود مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است (مازندرانی، ۱۳۸۸، ۳: ۲۶۹).

بر این اساس، حضرت اصل رؤیت خداوند متعال توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نفی نکرد، بلکه رؤیت خداوند در صورت جوان سی ساله را نفی نمود، و از سوی دیگر در ادامه روایت نحوه‌ای از رؤیت خداوند، یعنی رؤیت قلبی را - با بیان «إِذَا نَظَرَ إِلَى رَبِّهِ بِقَلْبِهِ» - برای حضرت ثابت دانسته‌اند، که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. در پاسخ به اشکال ممکن است این اشکال به ذهن متبادر گردد که حضرت رسول بعد چهل سالگی مبعوث شد؛ پس چطور می توان گفت که ایشان در سن سی سالگی به دیدار خداوند نایل گشته است؟ پاسخ آن است که اولاً، ادعا نشده که رؤیت پیامبر بعد از بعثت صورت گرفته است؛ ثانیاً، امام علیه السلام فرمود پیامبر در آن وقت سی سال داشته، بلکه فرمود در هیئت جوان سی ساله بود (مازندرانی، ۱۳۸۸، ۳: ۲۶۹).

۲. ممکن است بتوان گفت: حضرت با توجه به ارائه تفسیر صحیح از روایت مورد سؤال، بر اصل صدور حدیث صحه نهاده‌اند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ۳: ۱۸۳؛ قمی، ۱۳۷۹: ۲۰۱). هم چنین قابل ذکر است که روایت دنباله‌ای دارد که بحث از آن خارج از این مقال است. برخی بزرگان در خصوص این روایت به نگارش شرحی مستقل پرداخته‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۳۸۷: ۶۳۹؛ قمی، ۱۳۷۹: ۱۸۹).

## ۱-۲. مواجهه حضرت با آیات دال بر رؤیت

### ۱-۲-۱. بیان حضرت درباره مسئله موسی علیه السلام: «رَبِّ أَرْنِي»

حضرت علیه السلام در پاسخ سؤال مأمون درباره آیه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي» (الاعراف: ۱۴۳) که چطور می شود موسی کلیم الله عالم به این مسئله نباشد که رؤیت و دیدن خدا جایز نیست که این پرسش را بنماید؟! با اشاره به این که موسی بن عمران می دانست که خداوند با چشم دیده نمی شود، جوابی مفصل افاده فرمود که حاصل جواب آن است که درخواست موسی، درخواستی از جانب قوم وی بوده است<sup>۱</sup> (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۲۱؛ صدوق، ۱۳۷۸، ۱: ۲۰۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۲۹).

پاسخ حضرت در آثار متکلمان شیعی همچون سید مرتضی و شیخ طوسی و نیز متکلمان معتزلی همچون ابوعلی، ابوهاشم و قاضی عبدالجبار بیان شده است.<sup>۲</sup>

### ۱-۲-۲. بیان حضرت درباره کریمه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»

یکی دیگر از آیات مورد استدلال قائلان به رؤیت خداوند، کریمه «وَجُودٌ يُؤْمِنُهَا نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامة: ۲۲) است که امام علیه السلام بیان کرده اند که آیه بدین معناست که: تابان است و منتظر ثواب پروردگار خود است (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۰۹؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۰۹).

لذا امام «ناظر» را به «منتظر» تفسیر نموده و در مورد «ثواب رب» یا ثواب را مقدر دانسته اند و یا آن که «إلی» را به معنای مفرد آلاء (نعمت‌ها) بیان کرده اند (ر.ک: علم الهدی، ۱۳۸۱: ۲۵۷-۲۶۴) و این بیان حضرت نیز در آثار متکلمان شیعی و معتزلی بیان شده است (علم الهدی، ۱۳۸۱: ۲۶۳؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۲۱۳).

۱. علامه طباطبائی با اشاره به ضعف سند این روایت و از سوی دیگر، وجود روایات متعددی که بر رؤیت خداوند به معنای صحیح آن دلالت می کنند، تفسیر این آیه را به این که مسئله از جانب قوم بوده، نمی پذیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۲۵۸).

۲. درباره متکلمان شیعی ر.ک: علم الهدی، بی تا: ۷۶؛ طوسی، بی تا، ۱: ۲۵۲ و در مورد متکلمان معتزلی، ر.ک: رازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۷۸؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۲۱۸؛ عبدالجبار، بی تا: ۲۹۳.

### ۳-۲-۱. بیان حضرت درباره «انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون»

برخی قائلان به رؤیت خداوند، بر اساس آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (المطففين: ۱۵) چنین استدلال کرده‌اند که: کفار محجوب از خداوند بوده و در نتیجه مؤمنان محجوب نیستند (رازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۹۵؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۲۲۰).

در پاسخ این استدلال، امام رضا علیه السلام بیان کرده‌اند که: خداوند به مکانی وصف نمی‌شود که در آن حلول کند، پس بندگانش در آن از او محجوب شوند؛ و مقصود از آیه مزبور آن است که ایشان از ثواب پروردگار خویش محجوبند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۱۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۶۲).

### ۴-۲-۱. بیان حضرت درباره «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ»

در مجلس ابوقرة محدث با حضرت علیه السلام، ابوقرة هم‌چنین در تقویت گفتار خویش به کریمه «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ» (النجم: ۱۳) استناد می‌کند. حضرت دو پاسخ حلی و نقضی در جواب وی بیان می‌کند:

پاسخ حلی آن که، ادامه آیه: «لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (النجم: ۱۸) بر آنچه حضرت دید دلالت می‌کند، که عبارت است از آیات الهی و روشن است که آیات الله غیر از الله است. حضرت در پاسخ نقضی خود با بیان این‌که از سوی دیگر، رؤیت بصری با آیه «و لا يحيطون به علما» معارض است، رؤیت بصری را ابطال می‌کند، چراکه لازمه رؤیت بصری، احاطه علمی به خداوند است.

حاصل آن‌که، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با چشمان مبارک خویش آیات الهی، و نه خداوند، را مشاهده کرد، و به نظر بدوی می‌رسد که در بیان حضرت، ضمیر در «رأه» به قرینه ادامه آیه به «آیات الله» باز می‌گردد نه به «الله»، که بررسی این مطلب را در ادامه و در ضمن بیان دیگر حضرت درباره این آیه، موکول می‌کنیم.

### ۳-۱. استدلال‌های حضرت در نفی رؤیت

حضرت بیانات متعدد دیگری درباره نفی تشبیه خداوند دارند که جهت پرهیز از اطاله، از بیان آن‌ها پرهیز می‌کنیم (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۴؛ صدوق، ۱۳۷۸، ۱: ۱۱۷)، و در این‌جا به استدلال‌های نقلی و عقلی حضرت در نفی رؤیت می‌پردازیم:



### ۱-۳-۱. نفی رؤیت بصری و وهمی با استدلال به کریمه «لا تدرکه الابصار» و «لا یحیطون به علما»

در بخش دوم روایت ابوقرة اشاره شد که حضرت با استدلال به کریمه «و لا یحیطون به علما» به بطلان رؤیت استدلال فرمود، چراکه لازمه رؤیت بصری، احاطه علمی به خداوند است. غیر از آن روایت، امام علیه السلام در چندین روایت دیگر با استدلال به کریمه «لا تُدرِکُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳)، به نفی رؤیت بصری و رؤیت خیالی خداوند پرداخته‌اند، که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

در تفسیر عیاشی نقل شده است که فضل بن سهل (وزیر مأمون) درباره رؤیت خداوند از حضرت سؤال کرد که حضرت در پاسخ اشاره می‌کند: هر که خداوند را بر خلاف آنچه خود، خویشتن را بدان توصیف کرده، دروغ بزرگی بر خداوند بسته است، چراکه خداوند متعال می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». (انعام: ۱۰۳)، مقصود از «ابصار» در این آیه، چشم سر نیست، بلکه چشمانی است که در قلوب قرار دارد؛ یعنی حتی اوهام هم بر خداوند راه ندارند (عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۳۷۳. و نیز ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۲؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۴۴).

اما این‌که مقصود از اوهام قلوب، همان رؤیت خیالی است - و نه رؤیت قلبی که تعلق آن به خداوند متعال در بیانات اهل بیت علیهم السلام پذیرفته شده است - روایتی است از امام جواد علیه السلام که به ابوهاشم جعفری فرمودند: «با وهم، هند و سند و شهرهایی را که داخل آن نشدی درک می‌کنی، ولی با چشم آن‌ها را نمی‌بینی. خداوند را با اوهام قلوب هم نتوان درک کرد، چه رسد به چشمان سر» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۴۵).

### ۱-۳-۲. استدلال عقلی حضرت بر نفی رؤیت بصری خداوند در دنیا و آخرت

محمد بن عبیده در نامه‌ای به حضرت، از رؤیت و آنچه عامه و خاصه پیرامون آن روایت کرده‌اند، سؤال می‌کند، و حضرت در جواب چنین استدلال می‌کنند: همه اتفاق دارند و اختلافی میان آن‌ها نیست که شناسایی از راه دیدن، ضروری و قطعی است؛ پس اگر درست باشد که خدا با چشم دیده شود قطعاً شناختن او حاصل شود. آن‌گاه این شناختن بیرون از این نیست که: یا ایمان است و یا ایمان نیست؛ اگر این شناسایی از راه دیدن ایمان باشد، پس شناسایی در دنیا که از راه کسب دلیل است ایمان نباشد، زیرا این شناسایی ضد آن است و باید در دنیا مؤمنی وجود نداشته باشد، زیرا ایشان خداوند - عز ذکره - را ندیده‌اند. و اگر شناسایی از

راه دیدن ایمان نباشد، شناخت اکتسابی یا در معاد نابود می‌شود و یا نمی‌شود. این دلیل است بر این‌که خداوند به چشم دیده نشود، زیرا دیدن به چشم به آنچه گفتیم می‌رسد<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۴۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۹).

در ابتدا امام علیه السلام این قاعده را بیان می‌کنند که معرفت حاصله از رؤیت، ضروری و واجب‌القبول است و نمی‌توان آن را انکار کرد؛ البته معرفت با اکتساب هم یقین‌آور است و انکار نمی‌شود، اما معرفت با رؤیت، فراتر از آن است.<sup>۲</sup>

حال این سؤال پیش می‌آید که معرفتی که در آخرت بر اثر رؤیت حاصل می‌شود<sup>۳</sup>، ایمان است یا آن‌که در دنیا حاصل شده ایمان است؟ به عبارت دیگر، آنچه در آخرت پیدا شد ایمان است یا ایمان نیست؟

با فرض این‌که «ایمان از طریق دلیل کسبی» با «ایمان از طریق رؤیت» متقابل و غیر قابل جمع باشند - و حضرت نیز به ضدیت این دو اشاره کرد - (که در نتیجه نمی‌توان گفت هر دو ایمان است) و قبول این مطلب که بالأخره کسانی که قائل به وجود خداوند در دنیا یا آخرت هستند مسلماً ایمان دارند و کافر نیستند (و در نتیجه نمی‌توان گفت هیچ‌کدام ایمان نیست)، دو حالت بیشتر نداریم:

الف. آنچه در آخرت با مشاهده حاصل می‌شود ایمان است و آنچه در دنیا با اکتساب حاصل شده، ایمان نیست.

ب. آنچه در دنیاست و با اکتساب حاصل شده ایمان است و آنچه در آخرت با مشاهده حاصل می‌شود ایمان نیست.

۱. استدلال امام علیه السلام در این روایت مشکل و پیچیده است و فهم آن برای شارحان ایجاد صعوبت کرده است؛ چنان‌که علامه مجلسی بیان می‌کند: «أن الناظرین فی هذا الخبر قد سلکوا مسالک شتی فی حلها»، و خود وی به بیان سه مسلک پرداخته و در نهایت می‌گوید: «و لا یخفی أن شینا من الوجوه لا یخلو من تکلفات إما لفظیة و إما معنویة» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۳۱-۳۳۴).

۲. قابل ذکر است که منطقیون و فلاسفه، علم را به دو دسته ضروری و کسبی (نظری) تقسیم می‌کنند؛ علم ضروری عبارت است از آن قسم از علم حصولی که حاصل اندیشیدن نیست و در مقابل آن، به آن دسته از علوم حصولی که برای دریافت آن نیازمند تفکر هستیم، اصطلاح علم نظری و کسبی به کار می‌رود.

۳. به نظر می‌رسد در این روایت، سخن از رؤیت خداوند متعال در دنیا نیست، بلکه تنها رؤیت خداوند در آخرت مطرح است.

امام علیه السلام می فرمایند: هر دو فرض باطل است؛ فرض اول بدان سبب باطل است که لازمه آن عدم وجود مؤمن در دنیا است. فرض دوم نیز بدان سبب باطل است که اگر شناخت کسبی در آخرت از بین برود، لازمه اش آن است که هیچ مؤمنی در آخرت موجود نباشد، و اگر از بین نرود به سبب آن که با مشاهده بصری در آخرت تقابل دارد، قابل جمع با آن نیست.

اما یکی از ادله تقابل «ایمان از طریق دلیل کسبی» با «ایمان از طریق رؤیت» که حضرت به ضدیت این دو اشاره کرد، آن است که معرفت دنیایی با فکر و استدلال حاصل می شود، اما معرفت اخروی بدون استدلال حاصل می شود؛ یعنی معرفت اخروی، معرفتی بدیهی است و معرفت دنیایی، معرفتی نظری است. نظری بودن با بدیهی بودن مقابل هم هستند.<sup>۱</sup>

شایان ذکر است همان گونه که علامه مجلسی بیان کرده، احتمالاً بیان حضرت مبتنی بر مقدمات مسلمه در میان موافقان رؤیت بوده که حضرت این استدلال را در ملزم کردن ایشان بیان داشته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۳۴).

به نظر نگارنده، شاید در آن زمان عده ای قائل به آن بودند که آنچه اهمیت دارد ایمان است، و خداوند در آخرت مورد رؤیت بصری همگان واقع می شود؛ لذا لزومی به ایمان در این دنیا نیست، و حضرت با استدلال مزبور در صدد نفی دیدگاه ایشان برآمده است. بنابراین مسئله اصلی در استدلال امام بحث ایمان است نه رؤیت خداوند، و شاید در تأیید این نظر بتوان به این امر استشهاد جست که حضرت رؤیت قلبی را که مرتبه عالی ایمان، نه در مقابل ایمان<sup>۲</sup> است، و در آخرت برای اهل بصیرت، و نه برای همه اهل بصر، حاصل می گردد، مطرح نکرد.

### ۳-۳-۱. استدلال حضرت بر نفی رؤیت بصری بر اساس تفاوت میان خالق و مخلوق

حضرت در بیان دیگری که در پاسخ به عده ای از زندیقان افاده کرده اند، علت عدم ادراک بصری را تفاوت میان خالق و مخلوق بیان می کند، چراکه بر خلاف خالق متعال، مخلوقات قابلیت دیده شدن را دارند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۴۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۹).

۱. قاضی سعید قمی به دو دلیل دیگر نیز اشاره کرده است (ر.ک: قمی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۲۸۴).

۲. چنان که خداوند فرمود: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (الانعام: ۷۵).

#### ۴-۱. جمع‌بندی بیانات حضرت در نفی رؤیت خداوند

غیر از مطالب استدلالی، حضرت در برخی از بیانات خویش نیز در قالب خطابه از عدم تعلق رؤیت حسی و ادراکاتی همانند آن به خداوند سخن گفته‌اند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۷، ۵۶، ۵۷، ۱۰۹). در مجموع بیانات حضرت در نفی رؤیت، نفی رؤیت خداوند به معنای رؤیت حسی، خیالی و به طور کلی حصول صورت علمیه ماهوی است، اما همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، علم منحصر در ادراکات حصولی نیست و از سوی دیگر، برخی از اقسام علم حصولی، همانند شناخت معلوم خارجی از طریق مفاهیم کلیه - همانند وجود، وجوب، وحدت و... - به خداوند تعلق می‌گیرند (توکلی، ۱۳۹۴، ۱۲۲-۱۲۴؛ توکلی... قاسمی، ۱۳۹۶، ۱۹-۱) که البته اطلاق رؤیت خداوند بر این اقسام از علم حصولی، صحیح نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۴۳؛ ۸: ۲۳۹).

باید توجه داشت که اصرار معصومان علیهم‌السلام بر نفی رؤیت خداوند، به سبب آن است که معمول سائلان و مخاطبان حضرت، رؤیت حسی را مدنظر داشتند، چنان‌که از روایت ابوقرة این امر قابل استفاده است؛ اما در برخورد با مخاطبان خاص خود، همچون معاویه بن وهب، ابوبصیر (رازی، ۱۴۰۱ق: ۲۶۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۷) و غیر ایشان از امکان رؤیت، به معنای رؤیت قلبی، سخن به میان آورده‌اند.

#### ۲. اثبات رؤیت خداوند به معنای صحیح آن در بیان امام رضا علیه‌السلام

##### ۲-۱. استدلال به آیه «ما کذبَ الفؤادُ ما رأى»

حضرت<sup>۱</sup> در روایتی در پاسخ پرسش محمد بن فضیل درباره رؤیت خداوند توسط رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، با استدلال به آیه «ما کذبَ الفؤادُ ما رأى» (النجم: ۱۱) بیان می‌فرماید که حضرت خداوند را نه با بصر، بلکه با قلب خویش مشاهده فرمود (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۶). ممکن است این اشکال پیش آید که در روایت ابوقرة، حضرت «ما کذبَ الفؤادُ ما رأى» را این‌گونه تفسیر کرد که بصر فاعل رؤیت است، اما در این روایت حضرت فؤاد را فاعل رؤیت می‌داند. به بیان دیگر، حضرت آیه را به گونه‌ای تفسیر کرد که بنا بر آن، متعلق رؤیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آیات الهی بوده است نه خداوند، اما بنا بر تفسیر حضرت در روایت کنونی، مشهود پیامبر،

۱. در روایت «ابا الحسن» آمده است، که ممکن است مقصود موسی بن جعفر علیه‌السلام باشد.

خداوند متعال معرفی شده است. قابل ذکر است که برخی مفسران درباره فاعل رؤیت در «ما كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» چیست، سه احتمال مطرح کرده‌اند: ۱. فاعل رسول الله (صلی الله علیه و آله) باشد؛ ۲. فاعل فؤاد باشد؛ و ۳. فاعل بصر باشد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۸: ۲۴۱).

با فرض صحت صدور دو روایت مذکور، می‌توان از طرق ذیل به جمع این دو روایت پرداخت:

الف. توجیه اختلاف دو روایت بر اساس تفاوت فهم مخاطبان: فیض کاشانی و استاد حسن‌زاده آملی در حل اختلاف در مورد این آیه، به این توجیه متمسک شده‌اند (فیض، ۱۴۱۵ق، ۵: ۸۹؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۴۰۰ق، ۱۷: ۳۰۷). البته باید توجه داشت که در روایت ابوقرة، حضرت رؤیت قلبی را نفی نکرد، و گویا بنا بر میزان فهم مخاطب خود، سخن از رؤیت قلبی به میان نیاورد، بلکه تنها معنای مورد نظر ابوقرة را در مورد آیه «و لقد رآه نزله اخری» ابطال کرد. و به تعبیر استاد حسن‌زاده آملی: «أن أبا الحسن (علیه السلام) احتج علی ابي قره فی الحديث المقدم علی زنة معرفته و قدر عقله، و لو وجده الامام أهلا للآشارات الرقیقة لفسر له قوله تعالی «ما كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» بما رأى الفؤاد» (حسن‌زاده‌آملی، ۱۴۰۰ق، ۱۷: ۳۰۷).

ب. حضرت در صدد مجاب کردن ابوقرة است نه تفسیر آیه: علامه طباطبائی که فاعل رؤیت را فؤاد می‌داند و صریحاً فاعل بودن رسول الله (صلی الله علیه و آله) و فاعل بودن بصر را رد می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۹: ۳۰) می‌نویسد: کلام امام (علیه السلام) برای ملزم کردن ابوقرة وارد شده است، زیرا او در صدد اثبات رؤیت حسی خداوند بوده، اما حضرت وی را ملزم کردند که رؤیت، به آیات الله تعلق گرفته است، و آیات الله غیر الله هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۹: ۳۵).

ج. توجیه اختلاف دو روایت بر اساس تفسیر دیگر از روایت ابوقرة: توجیه برخی از اندیشمندان در حل تعارض آن است که «ما» در عبارت «مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ» در بیان حضرت: «إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى حَيْثُ قَالَ: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» يَقُولُ مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ ص مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ» نافیه است نه موصوله و از طرف دیگر «كذب» مشدد است و مفعول آن که «ما رأی» است<sup>۱</sup> حذف شده است (تبریزی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۱۲۱).

۱. مرحوم تبریزی به احتمال دلیل حذف مفعول را تقیه دانسته است، چرا که در نظر وی آنچه مورد رؤیت حضرت بوده نور وصی او بوده است.

د. توجیه بر اساس اختلاف قرائت: حدیث ابوقرة بر اساس قرائت «كذَّب» (همراه با تشدید است)، و حدیث محمد بن فضیل بر اساس قرائت «كذب» است، که بنا بر قرائت اول، معنای آیه بدین قرار است: قلب پیامبر تکذیب نکرد آنچه را که چشمانش دید، و بنا بر قرائت دوم آیه چنین معنا می‌شود: قلب پیامبر در آنچه دید، دروغ نگفت (خراسانی، ۱۴۱۶ق: ۲۶۹).

ه. توجیه بر اساس اختلاف ظاهر و باطن: توجیه دیگری که در حل این تعارض ارائه شده است آن است که روایت ابوقرة مربوط به ظاهر قرآن است و حدیث محمد بن فضیل مربوط به باطن قرآن (خراسانی، ۱۴۱۶ق: ۲۶۹).

ی. عدم اختلاف در معنا: وجه دیگر در رفع تعارض آن است که رؤیت آیه از جهت آیه بودن، همان رؤیت صاحب آیه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۹: ۳۲ و ۳۵). این توجیه به سبب آن که در روایت ابوقرة، حضرت فاعل را بصیر دانسته نه قلب، مخدوش به نظر می‌رسد.

## ۲-۲. رؤیت نور عظمت خداوند

رؤیت قلبی که در بیانات اهل بیت علیهم‌السلام پذیرفته شده، به معنای احاطه علمی به ذات خداوند نیست و ذات خداوند مشهود احدی قرار نمی‌گیرد و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، امام رضا علیه‌السلام از طریق استدلال به «و لا یحیطون به علما»، رؤیتی که موجب احاطه علمی شود را نفی نمود. لذا در برخی دیگر از بیانات اهل بیت علیهم‌السلام، متعلق رؤیت، نور عظمت خداوند، و نه ذات خداوند، بیان شده است؛ چنان‌که ابونصر بزنطی از امام رضا علیه‌السلام نقل می‌کند: «پیامبر فرمود: چون مرا به آسمان بردند، جبرئیل مرا به جایی رسانید که خود جبرئیل هم هرگز گام ننهاده بود و بعد از آن، پرده از برایم برداشته شد و خداوند از نور عظمت خود آن‌قدر که دوست داشت و خواست، به من نمود» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۸؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۴۳).

## ۲-۳. کیفیت نظاره رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

در ادامه روایت مربوط به تفسیر حضرت از «رَأَى رَبَّهُ فِي هَيْئَةِ الشَّابِّ» - که پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت - حضرت در بخشی از پاسخ سؤال دیگری از محمد بن حسین بیان فرمودند: «پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با قلب خویش به خداوند نظر کرد. خدا او را در نوری چون نور حجب درآورد تا

آنچه در حجب است برای او هویدا گردد. نور خدا سبز دارد و سرخ دارد و سفید و رنگ‌های دیگر» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۴۸-۲۵۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۳-۱۱۵)

این روایت نیز بر رؤیت قلبی پیامبر صحنه نهاده است، و البته بخش اخیر آن که از غوامض روایات است، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و هر یک بیاناتی درباره آن افاده کرده‌اند (میرداماد، ۱۴۰۳ق: ۲۲۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ۳: ۱۸۲؛ فیض، ۱۴۰۶ق، ۱: ۴۰۷، مجلسی، ۱۳۸۷: ۶۳۹؛ ۱۴۰۳ق، ۴: ۴۱؛ ۵۵: ۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۹).

#### ۲-۴. بیان متجلی و مورد شناخت بودن خداوند

الف. حضرت در یکی از مجالسی که مأمون تشکیل داده بود، خداوند را چنین توصیف فرموده‌اند: «مُتَجَلِّ لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيَةٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۵۵؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۹۹؛ و نیز ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۳۹). این تعبیر نشان‌گر نحوه‌ای از آشکاری خداوند دارد که حاصل از رؤیت نیست.<sup>۱</sup>

گویا نشر روایات امام رضا علیه السلام و یا پدران بزرگوار ایشان در ایران، خصوصاً با توجه به این‌که خطبه‌ای که تعبیر مذکور در آن به کار رفته، در خراسان ایراد شده است، سبب آن گشته تا واژه «متجل» در آثار فلسفی فلاسفه ایرانی نیز راه یابد؛ چنان‌که بوعلی در *رسالة العشق* می‌گوید: «و الخیر الأول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات و لو كان ذاته محتجبا عن جميع الموجودات بذاته غیر متجل لها لما عرف و لا نیل منه بته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۹۳).

ب. روایت دیگری از امام رضا علیه السلام، در پاسخ به محمد بن زید که درباره توحید از حضرت سؤال کرده بود، حضرت اشاره می‌کند: «احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور، عُرِفَ بغير رؤية»؛ یعنی بی‌پرده نهان است و بی‌پوشش پوشیده و شناخته شده است، بدون نیاز به رؤیت.

معروف و آشکار بودن خداوند در بیانات معصومین علیهم السلام با عبارات دیگری، همچون: «معروف عند كل جاهل» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۲۹)، «أن الله أجل من أن يحتجب عن شيء» (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ۱: ۲۲۴)، «انك لا تحتجب عن خلقك الا ان تحجبهم الأعمال السیئة دونك» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ۱: ۵۸)، «لیس بینة و بین خلقه حجاب غیر خلقه»

۱. ملاصالح مازندرانی در شرح این عبارت می‌نویسد: «بندگان خدا، خداوند را به اندازه استعداد قلوبشان برای مشاهده او، شهود می‌کنند» (مازندرانی، ۱۳۸۸، ۴: ۲۱۸).

(صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۷۹)، «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۸۴) و... اشاره شده است، که نوعاً این عبارات بر نحوه‌ای معرفت به خداوند دلالت می‌کنند که با جهل ما به این معرفت آمیخته است؛ یعنی فقدان علم به علم، و این جهل به معرفت از خود روایات فهمیده می‌شود: «معروف عند کل جاهل»، «احتجب بغير حجاب محجوب»، «استتر بغير ستر مستور»، معرفت هست و در عین حال علم به معرفت حاصل نیست.

این شناخت عمومی، در عین آن‌که به کنه ذات حق تعالی تعلق نمی‌گیرد، شناخت حصولی نیست، چراکه در میان مردم، عده‌ای به طور کلی خداوند متعال را انکار می‌کنند، که بنا بر روایاتی که بیان شد، انکار آن‌ها در عین آن شناختی است که به حکم «معروف عند کل جاهل» دارند.

اما این‌که دلیل نفی رؤیت توسط امام علیه السلام با تعبیر «بغير رؤية» و «بغير استهلال رؤية»، که با اثبات نحوه‌ای از معرفت همراه شده - که آن را معرفت حضوری می‌نامیم - یا به این دلیل است که لفظ «رؤیت»، رؤیت حسی و یا امثال آن را به ذهن متبادر می‌کند، و رؤیت خداوند به صورت حسی، خیالی و عقلی - رؤیت‌های حصولی - محال است، و به تعبیر امام رضا علیه السلام: «هُوَ أَجَلُّ مِنْ أَنْ تُدْرِكَهُ الْأَبْصَارُ أَوْ يَحِيطَ بِهِ وَهُمْ أَوْ يَضْبِطَهُ عَقْلٌ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۴۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۹)، و یا آن‌که مقصود رؤیت قلبی است، به این بیان که حضرت در صدد بیان آن است که این شناخت، همراه با جهل ما به این شناخت است، چراکه با وجود این معروفیت باز هم به دنبال دلیل بر وجود خداوند و شناخت حصولی آن هستیم. مانند این‌که شخصی در عین مشاهده چیزی، از آن غافل بوده و بدان جاهل باشد و به عبارت دیگر، علم به معرفت به خداوند حاصل نیست. بنابراین امام علیه السلام رؤیت قلبی را که ملازم با برطرف شدن این جهل است، از عامه مردم نفی می‌کند، گرچه برای اولیا ثابت است؛ یعنی به خداوند شناختی حضوری داریم<sup>۱</sup>، اما در عین حال از این شناخت غافلیم و خداوند را نمی‌بینیم. لذا بر این اساس رؤیت مورد نفی، رؤیت محال نیست، بلکه رؤیتی است که با نیل به کمال حاصل می‌شود.

۱. درباره این‌که استعمال رؤیت در مورد علم حضوری حقیقی است ر.ک: (توکلی... شیروانی، ۱۳۹۳، ۱۰۵-۱۲۲).



البته ممکن است، اولاً تبادر معنای رؤیت حسی از لفظ «رؤیت» و ثانیاً مورد توجه قرار دادن فهم مخاطبان و ثالثاً بیان دیگر امام علیه السلام: «أَعْرَفُهُ بِمَا عَرَفَ بِهِ نَفْسَهُ أَعْرَفُهُ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۷) مؤیداتی بر تفسیر اول باشند، اما از آنجایی که حضرت «رؤیت» را به صورت مطلق بیان نموده تفسیر دوم نیز قابلیت آن را دارد که مراد امام علیه السلام باشد، چرا که لفظ رؤیت در لسان اهل بیت - با توجه به روایاتی که رؤیت قلبی را در مورد خداوند متعال برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و یا امیرالمومنین علیه السلام (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۹) و دیگر اولیاء اثبات نموده و یا آن را در عرض رؤیت بصری بیان نموده‌اند، همانند: «الرؤیة علی وجهین رؤیة القلب و رؤیة البصر فمن عنی برؤیة القلب فهو مصیب و من عنی برؤیة البصر فقد كفر بالله و بآیاته» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۵۴؛ رازی، ۱۴۰۱ق: ۲۶۱)، و نیز «لَیْسَتِ الرُّؤیَةُ بِالْقَلْبِ كَالرُّؤیَةِ بِالْعَیْنِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۷)، - به معنای رؤیت قلبی، به نحو حقیقت و نه مجاز، استعمال شده است.<sup>۱</sup>

#### ۱-۴-۲. بیان چرایی محجوبیت خداوند<sup>۲</sup>

در این جا سؤالی پیش می‌آید که اگر خداوند متعال، آشکار و ظاهر است، سبب جهل به خداوند چیست؟ پاسخ این سؤال در بیاناتی از امام رضا علیه السلام بیان شده است. در ضمن همان خطبه‌ای که حضرت در مجلس مأمون ایراد فرمود، حضرت علت احتجاب را نفس «مخلوقیت» معرفی کرده است: «خلق الله الخلق حجاب بینه و بینهم» (مفید، ۱۴۱۳ق: ب): ۲۵۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۹۹؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۵) و چگونگی پی بردن به این امر را نیز این‌گونه بیان می‌کند که خداوند برخی از مخلوقات را از برخی دیگر

۱. البته بیان حضرت در موضع دیگری که فرمود «إِنَّمَا نَحَدُ الْأَدْوَاتُ أَنْفُسَهَا وَ تُشِيرُ الْأَلَّةُ إِلَى نَظَائِرِهَا وَ فِي الْأَشْيَاءِ تُوَجَّدُ فِعَالُهَا ... بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ وَ بِهَا اِحْتَجَبَ عَنِ الرُّؤْيَةِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۰۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰) با قرینه دیگر سخن ایشان: «خلق الله الخلق حجاب بینه و بینهم» می‌تواند مویدی بر تفسیر دوم باشد. در اینکه ر «بها تجلی ...» در اینکه مرجع ضمیر «ها» چیست، اختلاف وجود دارد. و سه احتمال بازگشت به اشیاء، به عقول، و یا به آلات و ادوات داده شده است؛ اولی قول علامه طباطبایی، دومی قول علامه مجلسی و ابن میثم و سومی قول ابن ابی الحدید است. ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۲۴۴؛ بحرانی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۲۸۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳، ۱۳: ۷۷

۲. در این زمینه روایات متعددی از اهل بیت علیهم السلام بیان شده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۱۹؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴۰: ۳۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۲۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۴).

محبوب نمود تا دانسته شود که حجابی بین او و مخلوق نیست، مگر خود مخلوق: «حَجَبَ بَعْضَهَا عَنْ بَعْضٍ لِيَعْلَمَ أَنَّ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرَهَا»<sup>۱</sup> (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۸).

حضرت در ضمن پاسخ به نامه فتح بن یزید جرجانی، بیان می‌کند که حجابی نیست که خداوند را محبوب کند، و دلیل محجوبیت مخلوقات آن است که آنچه برای مخلوقات ممکن است، برای او ممتنع است و آنچه برای او ممتنع است، برای مخلوقات ممکن است، و نیز فرق میان صانع و مصنوع، ربّ و مربوب و محدودکننده و محدود دلیل دیگری بر محجوبیت مخلوقات است. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۵۶).

و در روایتی دیگر امام علیه السلام در پاسخ جمعی از زندیقان که پرسش از علت احتجاب خداوند کرده‌اند، کثرت گناهان را علت احتجاب معرفی می‌کند: «إِنَّ الْحِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لِكثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ»<sup>۲</sup> (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۱۹).

از بیانات حضرت چنین استفاده می‌شود که حجاب، خود مخلوقیت است، که برخی اندیشمندان آن را به معنای التفات آدمی به خویشتن خویش و توجه به اغیار معنا کرده‌اند (قمی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۰۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۲۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۵) که درباره اهل معصیت، غفلت از او به طریق اولی وجود دارد. بر این اساس اگر انسان بتواند از التفات به خود رهایی یابد، به ادراک حضوری خود در نسبت با خداوند راه می‌یابد.<sup>۳</sup>

## ۲-۵. نظاره محبان و شیعیان اهل بیت علیهم السلام

برقی روایتی از امام رضا علیه السلام نقل کرده که در آن حضرت به وقوع رؤیت بدون حجاب حق تعالی برای شیعیان در قیامت وعده داده است: «هر کسی دوست دارد که بدون

۱. در ضمن همین خطبه، حضرت بیان می‌کند: «بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ وَبِهَا احْتَجَبَ عَنِ الرُّؤْيَةِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۰۰). به سبب تشبث آرا درباره این‌که مرجع ضمیر «ها» چیست، و بنا بر هر ارجاع عبارت چه معنایی پیدا می‌کند، از شرح و بسط این بیان صرف نظر می‌کنیم.

۲. این دلیل بر زبان مبارک امام سجاد، امام صادق و امام کاظم علیهم السلام نیز جاری شده است: «أَنْتَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحُجِّبَهُمُ الْأَعْمَالُ السَّيِّئَةُ دُونَكَ» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ۱: ۵۸، ۳: ۲۷۷؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق: ۳۸۵).

۳. علامه طباطبائی در تأیید این امر به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد می‌کنند که حضرت در پاسخ به شخصی که راهنمایی درباره خداوند را از حضرت طلب کرده بود، یادآور جریان شکستن کشتی و در آستانه غرق قرار گرفتن وی می‌شود که در آن حال متذکر موجودی قادر و فریادرس گشته بود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۲۶۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۳۱).

حجاب خداوند را نظاره کند و خداوند بدون واسطه نظر به او افکند، باید آل محمد علیهم السلام را دوست داشته باشد و از دشمنان آن‌ها بیزاری جوید و به امام مؤمنین که از اهل بیت علیهم السلام است، اقتدا کند. در روز قیامت، خداوند بر چنین شخصی بدون حجاب بر او نظر می‌کند و او نیز بدون وجود حجاب نظاره‌گر خداوند خواهد بود.<sup>۱</sup>» (برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۶۰) در این روایت شرط رؤیت حق تعالی، تحت ولایت اهل بیت بودن بیان شده است؛ به بیان دیگر، مقام لقای خدا بدون تبعیت از امام صورت نخواهد گرفت که بیان ملازمه، مجال دیگری را می‌طلبد.

### نتیجه‌گیری

همان‌گونه که اشاره شد، بیانات امام رضا علیه السلام در رابطه با رؤیت خداوند در دو محور کلی: «نفی رؤیت خداوند به معنای غیر صحیح» و «اثبات رؤیت خداوند متعال به معنای صحیح» قرار می‌گیرد. رؤیتی که مورد نفی از خداوند است و به شدت مورد نفی حضرت قرار گرفته، رؤیت بصری و فراتر از آن رؤیت وهمی است، چراکه علاوه بر تعارض با آیاتی همچون «لا تدرکه الابصار» و «لا یحیطون به علما»، مستلزم تشبیه خداوند و قبول اوصاف مادی برای حق تعالی است، که عقلاً محال است.

اما رؤیتی که مورد پذیرش حضرت قرار گرفته، رؤیتی است که مربوط به آلات و حواس انسانی نمی‌شود، بلکه رؤیتی است که به قلب استناد داده می‌شود، که این تعبیر گویای آن است که چنین رؤیتی بدون واسطه آلات مذکور برای نفس حاصل می‌گردد. به عبارت دیگر، نفس بی‌واسطه صورت علمیه به ادراک شهودی خداوند نایل می‌گردد، زیرا رؤیت که یکی از انحای علم است، در یکی از دو شق علم حصولی یا حضوری قرار می‌گیرد. برخی از اقسام علم حصولی نیز که به خداوند تعلق می‌گیرند، رؤیت نامیده نمی‌شوند، و تعلق برخی دیگر از اقسام علوم حصولی که رؤیت نامیده می‌شوند، همچون رؤیت حسی، به خداوند محال است، و از طرفی اطلاق رؤیت بر علم حضوری، اطلاقی است صحیح، چنان‌که در استعمالات عرفی به

۱. این روایت در المحاسن، قرب الاسناد و الاصول الستة عشر با اندکی اختلاف در نقل ذکر شده است؛ در منبع اول این روایات مستقیماً توسط بکر بن صالح از امام رضا علیه السلام نقل شده (برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۶۰) و در منبع دوم در نامه‌ای که امام رضا علیه السلام به محمد بن ابی نصر نوشته، حضرت این روایت را از ابوجعفر (امام باقر علیه السلام) نقل کرده (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۱)، و در منبع سوم جابر بن یزید جعفی این روایت را مستقیماً از امام باقر علیه السلام نقل کرده است (عده‌ای از علما، ۱۴۲۳ق: ۲۱۳).

کار می‌رود؛ همانند این‌که: خود را چنین و چنان می‌بینم و... . رؤیت مذکور از انحای علم حضوری و شهودی خواهد بود.

ره یافتن به این علم شهودی مستلزم غفلت از خود و ترک گناه و معصیت و پذیرش ولایت و تبعیت از معصومین - ارواحنا لهم الفداء - است.

## منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، (۱۳۷۸-۱۳۸۳)، شرح نهج‌البلاغه، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
  ۲. ابن‌راهویه، اسحاق، (۱۹۹۱)، مسند اسحاق بن راهویه، مدینه، مکتبه الایمان.
  ۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن‌سینا، قم، بیدار.
  ۴. ابن‌طاووس، سید علی بن موسی، (۱۳۷۶)، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
  ۵. بحرانی، ابن‌میثم، (۱۴۱۷ق)، ترجمه شرح نهج‌البلاغه، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
  ۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱)، المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم.
  ۷. ترمذی، ابو‌عیسی، (۱۹۹۸)، سنن الترمذی، بیروت، دار الغرب الإسلامي.
  ۸. توکلی، محمدهادی، شیروانی، علی، (۱۳۹۳)، «رؤیت حق تعالی از منظر علامه طباطبایی؛ با تکیه بر تفسیر المیزان»، حکمت عرفانی، سال ۳، ش ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
  ۹. توکلی، محمدهادی، (۱۳۹۴)، «تأملی در تبیین فلسفی علامه طباطبایی از مسأله رؤیت خدا»، پژوهشنامه فرهنگ و تمدن اسلامی، سال ۲۲، ش ۱، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
  ۱۰. توکلی، محمدهادی، قاسمی، اعظم، (۱۳۹۶)، «امکان معرفت عقلی به خداوند متعال از منظر حکیم سبزواری»، حکمت معاصر، سال ۸، ش ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
  ۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۴۰۰ق)، تکمله منهاج البراعة فی شرح نهج‌البلاغه، تهران، مکتبه الإسلامية.
  ۱۲. حمیری، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم، مؤسسة آل‌البيت علیه‌السلام.
  ۱۳. خراسانی، ابو‌جعفر، (۱۴۱۶ق)، هداية الأمة الى معارف الأئمة، قم، مؤسسه البعثة.
  ۱۴. رازی، علی بن محمد خزار، (۱۴۰۱ق)، کفاية الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، قم، بیدار.
  ۱۵. رازی، فخرالدین، (۱۹۸۶)، الأربعین فی أصول الدین، القاهرة، مکتبه الکلیات الأزهرية.

۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۰ق)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۲)، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، *الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، (۱۳۷۶)، *الأمالی*، تهران، کتابچی، چاپ ششم.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داوری.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۹ق)، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
۲۵. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم، دار الثقافة.
۲۷. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۸. عبدالجبار، قاضی، (۱۹۶۲-۱۹۶۵)، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، القاهرة، الدار المصریة.
۲۹. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *متشابه القرآن*، القاهرة، مكتبة دار التراث.
۳۰. عدهای از علما، (۱۴۲۳ق)، *الأصول الستة عشر*، قم، دار الحديث.
۳۱. علم الهدی، سید مرتضی، (بی تا)، *تنزیه الأنبیاء*، قم، الشریف الرضی.
۳۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، *المالخص فی أصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیة.
۳۴. فیض، ملامحسن، (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۳۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران، مكتبة الصدر، چاپ دوم.
۳۶. قمی، قاضی سعید، (۱۳۷۹)، *شرح الاربعین*، تهران، میراث مکتوب.
۳۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، *شرح توحید الصدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. کفعمی، ابراهیم بن علی، (۱۴۱۸ق)، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم، دارالحديث.
۴۰. مازندرانی، ملاصالح، (۱۳۸۸)، *شرح أصول الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۴۱. معجذوب تبریزی، محمد، (۱۴۲۹ق)، *الهدایا لشیعة أئمة الهدی (شرح اصول الکافی للمعجذوب التبریزی)*، قم، دارالحديث.

۴۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم.
۴۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، شرح ثلاثة حديث (در ضمن مجموعه رسائل در شرح احاديثی از الكافي) قم، دار الحديث.
۴۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۴۵. مفيد، محمد بن محمد بن محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم، كنگره شيخ مفيد.
۴۶. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۴۱۳ق)، الأمل المفيء، قم، كنگره شيخ مفيد.
۴۷. ملكي تبريزي، ميرزا جواد، (۱۳۸۵)، رساله لقاء الله، قم، آل علي عليه السلام.
۴۸. ميرداماد، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، التعليقة على أصول الكافي، قم، خيام.
۴۹. شيرازي، صدرالدين محمد، (۱۳۸۳)، شرح أصول الكافي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.