

مقدمه

مسئله رؤیت‌پذیری خداوند، که با بحث از تشبیه و تنزیه حق تعالی پیوند ناگسستنی دارد، دارای سابقه‌ای طولانی در میان ملل و نحل می‌باشد. در موارد متعددی از کتب عهد قدیم، سخن از رؤیت خداوند به میان آمده است (سبحانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۴). شواهد حاکی از این است که در نخستین سده پس از ظهور اسلام، اذهان مسلمانان متوجه این مسئله بوده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۵-۴۶، ۷۸ و ۳۰۶-۳۰۵). منشأ این امر را می‌توان برخی از آیات قرآن (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص ۴۶-۴۵، ص ۷۸، ص ۳۰۶-۳۰۵) و روایات، اعم از ضعیف و صحیح (مانکدیم، ۱۴۲۲، ص ۱۸۰-۱۸۱؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۶-۱۲۲) و نیز اختلاط مسلمانان با یهودیان (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ص ۸۹۱-۸۹۲) دانست.

تطور بحث رؤیت خداوند در اندیشه‌اندیشمندان مسلمان

اقوال بسیاری از اندیشمندان جهان اسلام در باب رؤیت خداوند وجود دارد. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین، اشاره به وجود ۱۹ قول، که البته این تعداد نظریه مربوط به آن دوره است، در این زمینه نموده است. به حصر عقلی، تمامی اقوال متکلمان در رؤیت بصری خداوند تحت سه قول ذیل قرار می‌گیرد:

۱. خداوند در دنیا و آخرت دیده نمی‌شود (ابن‌حزم، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۴؛ الاشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۱۶)؛
۲. خداوند در دنیا، بلکه در آخرت دیده می‌شود (ابن‌حزم، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۴)؛
۳. خداوند هم در دنیا و هم در آخرت دیده می‌شود (الاشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۱۷؛ ابن‌حزم، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۴)؛

جمهور اهل سنت و اشاعره، به‌زعم خود به، رؤیت بصری خداوند را حکم عقل و یا قرآن و روایات می‌دانند. اکثر معتزله و امامیه و برخی دیگر از فرق کلامی، به حکم عقل و استمداد از نقل، قایل به عدم رؤیت بصری خداوند شده و درصدد توجیه آیات و روایات دال بر رؤیت برآمدند. عده‌ای سعی در حفظ ظاهر آیات و روایات نموده و سخن از عدم انحصار رؤیت در رؤیت بصری به میان آوردند. عده‌ای دیگر، دست از ظاهر قرآن برداشته و به تأویل و توجیه آیات و روایات پرداخته‌اند و هریک از دو دسته اخیر، به لحاظ آراء گوناگون، تکثر پیدا نموده‌اند.

عَلَّامَه طَباطبائی، با استمداد از معارف حکمت متعالیه، چنین معرفتی را مورد تدقیق قرار داد. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، «حضرت استاد [عَلَّامَه طَباطبائی] آن را [یعنی علم معلول به علت را] در باب اتحاد عالم و معلوم و با استمداد از حمل حقیقت و رقیقه حل کرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۴۸).

رؤیت حق تعالی از منظر عَلَّامَه طَباطبائی؛ با تکیه بر تفسیر المیزان

محمدهدای توکلی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی iranianhadi@yahoo.com
علی شیروانی / دانشیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه shirvani@rihu.ac.ir
دریافت: ۱۳۹۳/۴/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۱۰

چکیده

مسئله رؤیت‌پذیری خداوند سابقه‌ای طولانی در میان ملل و نحل دارد. در جهان اسلام، اقوال متعددی از سوی اندیشمندان در این زمینه ابراز شده است، عده‌ای بر رؤیت بصری حکم نمودند. عده‌ای دیگر، حکم بر عدم رؤیت بصری خداوند داده و درصدد توجیه آیات و روایات دال بر رؤیت برآمدند. عده‌ای نیز سعی در حفظ ظاهر این گونه آیات و روایات برآمده، و از عدم انحصار رؤیت در رؤیت بصری سخن به میان آوردند. عده‌ای هم، دست از ظاهر قرآن برداشته و به تأویل و توجیه آیات و روایات پرداخته‌اند. عَلَّامَه طَباطبائی، مطابق با روایات، رؤیت قلبی خداوند را می‌پذیرد، اما از آنجاکه خداوند از جسمیت و لوازم آن منزّه است، رؤیت بصری خداوند را مردود می‌داند. از نظر ایشان رؤیت قلبی خداوند، به معنای علم حضوری به حضرتش می‌باشد، نه به معنای علم حصولی.

کلیدواژه‌ها: رؤیت خداوند، علم حضوری، علم حصولی، علم ضروری.

با توجه به اینکه علامه طباطبائی در *المیزان*، در صدد تطبیق معنای رؤیت خداوند بر علم حضوری به حضرتش بر آمده، به نظر می‌رسد که پیش از ورود به مباحث تفسیری ایشان، بحثی فلسفی درباره علم حضوری خالی از لطف نیست. از این رو، با بنای بر اختصار مطالبی را بیان می‌داریم:

۱. تبیین فلسفی رؤیت حق تعالی از منظر علامه طباطبائی

تقسیم علم به حصولی و حضوری

علامه طباطبائی، بر اساس تمایز میان ماهیت و وجود و نیز بر پایه اصالت وجود، علم را به نحو انحصاری، به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم نموده (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۷)، و علم حضوری را علم به وجود شیء، و علم حصولی را علم به ماهیت شیء تعریف می‌کند. به عبارت دیگر، در نظر ایشان، علم حضوری عبارت است از: شناخت شیء بدون واسطه صورت و ماهیت، و علم حصولی عبارت است از: شناخت با واسطه صورت و ماهیت و به تعبیر دقیق‌تر، شناخت با واسطه مفاهیم.

منشأ این تقسیم این است که ما در پاره‌ای از ادراکات، به خود معلوم راه پیدا می‌کنیم و در سایر ادراکات به صورت معلوم، برای نمونه، در علم به یک امر خارج از نفس ما، همانند خورشید، علم به ماهیت آن حاصل می‌شود و ماهیت و صورت خورشید، که در اصطلاح معلوم بالذات است، واسطه شناخت خورشید خارجی، که معلوم بالعرض است، قرار می‌گیرد. ولی در ادراکی که نسبت به ذات خود داریم، علم به وجود یک شیء تعلق گرفته است و بدون واسطه صورت، معرفت به حقیقت شیء پیدا شده است.

بررسی تعلق علم حصولی به خداوند متعال

علم حصولی را از جنبه‌های گوناگون می‌توان مورد تقسیم قرار داد. اما از جمله تقسیماتی که مربوط به بحث ما در اینجا است، تقسیم آن به کلی و جزئی می‌باشد. کلی عبارت است از: صور معقوله که قابل انطباق بر افراد خود می‌باشد. به عبارت دیگر، کلی همان ماهیت من حیث هی می‌باشد و جزئی عبارت است از: صور محسوسه و متخیله.

در علم حسی، قوای حاسه با ماده معلوم خارجی اتصال و ارتباط دارد. علم خیالی مسبوق و متوقف بر علم حسی می‌باشد و به واسطه حس با معلوم خارجی ارتباط می‌یابد؛ و چون این اتصال و ارتباط با خارج، همانند خود خارج، امری شخصی است، هر گاه صورت ذهنی همراه با اتصال و ارتباطش با خارج اعتبار گردد، جزئی خواهد بود و تنها بر همان معلوم خارجی، که آن ارتباط ویژه را با آن دارد،

منطبق خواهد گشت. اگر ارتباط و اتصال اندام و قوای حس با ماده معلوم خارجی لحاظ نشود، صورت علمی، اعم از حسی، خیالی و یا غیر آن، فی‌حدنفسه و با نظر به خودش قابل صدق بر موارد متعدد خواهد بود (همان، ص ۲۴۳).

علم حسی، به نوبه خود، تقسیم به مسموع، مذوق، مشموم، ملموس و مبصر می‌شود. در نظر مرحوم علامه، علم حسی نه به خود جوهر مادی و نه به تمامی عوارض آن، بلکه تنها به برخی از کیفیات عارض بر آن، که عبارتند از کیفیات محسوس، تعلق می‌گیرد: حواس ما از امور خارجی، فقط أعراض و اوصاف جواهر را نایل می‌شوند، نه جوهر را؛ چه در ما حسی که جوهر را ادراک کند، وجود ندارد. همه حواس، اعم از بصر، سَمع، ذوق، شَم و کَمس، أعراض و اوصاف اجسام را درک می‌کنند... سپس انسان که أعراض و اوصاف را به هیئت اجتماع و دسته‌جمعی درک می‌کند، به واسطه بطلان بعضی از مدرکات خود، به ابقاء موضوع، پی به وجود یک موجود مستقل، که این أعراض و اوصاف قائم به او هستند، می‌برد که آن جسمیت و جوهریت می‌باشد. از عده‌ای از اوصاف نزدیک وی حدی تهیه کرده، و او را معرفی کرده و می‌شناساند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶۰).

با این بیان، روشن می‌شود که تعلق علم حسی، که شامل دیدن به چشم سر می‌شود، و خیالی، که مسبوق به علم حسیست، به خداوند محال است. رؤیتی که به معنای احساس یا تخیل باشد، در مورد حضرتش راه ندارد؛ زیرا در نظر جمهور مسلمین خداوند از ماده و اوصاف ماده مبرا است.

در نظر علامه طباطبائی، تعلق علم عقلی و ادراک کلی، به معنای علم به ماهیت من حیث هی، نیز به خداوند محال است؛ زیرا خداوند متعال از داشتن ماهیت مبرا است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۷۳).

دو انقسام دیگر از علم حصولی، که مرتبط با بحث این نوشتار است، عبارتند از: تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق و نیز تقسیم آن به حقیقی (علم به ماهیات) و اعتباری (علم به معقولات ثانی منطقی و فلسفی) (همان، ص ۲۵۰ و ۲۵۶؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۶).

در نظر علامه، خداوند گرچه ماهیت ندارد، اما از آنجاکه تعطیل در نسبت با معرفت خداوند صحیح نیست (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۹)، حضرتش قابل شناخت از دریچه مفاهیم می‌باشد. این امر مستلزم آن است که خداوند موضوع قضایای اثباتی (علم تصدیقی) قرار گیرد، همانند خداوند علیم است. خداوند قادر است؛ یعنی هم علم حصولی تصدیقی در مورد حق تعالی رواست و هم علم حصولی تصویری. اما اینکه این نوع علم حصولی را بتوان رؤیت نامید، محل مناقشه است؛ زیرا مفهوم خداوند تنها به حمل اولی خداست و نه به حمل شایع، و مفهوم تنها مرآتیی برای شناخت مصداق خارجی

می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۰؛ طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۰۲). چنان‌که خواهد آمد، مرحوم علامه اطلاق رؤیت خداوند بر گزاره‌های تصدیقی در مورد حضرتش را صحیح نمی‌داند.

بررسی تعلق علم حضوری به خداوند

همان‌طور که گفته شد، معرفت منحصر در علم حصولی و شناخت با واسطه نیست و در کنار علم حصولی، علم حضوری بخش مهمی از معلومات ما را تشکیل می‌دهند، درواقع، بازگشت علم حصولی، به علم حضوری است که تبیین و تحلیل آن از عهده این مقال خارج است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۹).

در نظر علامه طباطبائی، علم حضوری و ادراک بدون واسطه مفاهیم، مختص ادراک شیء مجرد نسبت به ذات خویش نیست، بلکه شامل علم علت به معلول و نیز علم معلول به علت نیز می‌باشد (همان، ص ۲۶۰). علامه بیان می‌کند که به دلیل تقوّم وجود معلول به وجود علت، علت برای آن حضور دارد. حضور معلول برای علت خود، به اندازه سعه وجودی معلول است. همین امر، مصحح علم حضوری معلول به علت خود می‌باشد. از این رو، ملاک تحقق علم حضوری در این قسم، آن است که علت، که مقوّم معلول است، برای معلول خود حاضر است و به لحاظ وجودی با آن اتحادی از نوع حقیقت و رقیقت دارد. پس معلول به دلیل اینکه با آن علت ربط وجودی دارد و با آن متحد است، به اندازه سعه وجودی خود، به اندازه‌ای که علت در آن تجلّی می‌کند، بدان علم دارد (همان، ص ۲۴۲ و ۲۶۰، همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۳).

اشتداد علم حضوری به خداوند

مرحوم علامه بیان می‌کند: «هیچ موجودی دارای شعور بل هیچ موجود مخلوق (اعم از با شعور و بی شعور) از این علم خالی نیست، پس میان خدا و خلقتش حجابی نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۲۳). اما علم مخلوقات به خداوند، ضرورتاً به اندازه ثابت باقی نمی‌ماند، بلکه این علم قابل اشتداد است. با توجه به اینکه علم نفس انسان به خودش، به عنوان وجهی از وجوه علت، ملاک علم حضوری به خداوند می‌باشد، با قبول حرکت جوهری و اشتداد وجودی در نفس، هرچه نفس تکامل بیشتری پیدا کند، معرفت انسان به علتش بیشتر می‌شود، از این رو، نفسی که در قوس صعود به عالم مجردات محضه و بلکه بالاتر از آن راه می‌یابد، نسبت به نفوسی که در مراتب ادنی قرار دارند، معرفت عالی تری می‌یابد.

عالی‌ترین نوع معرفت مربوط به موجوداتی است که به مقام فنا نائل می‌شوند. مرحوم علامه بیان می‌کنند: رسیدن هر موجودی به کمال حقیقی، مستلزم فناء آن موجود است، چون رسیدن به کمال حقیقی مستلزم «فناء» و از بین رفتن قیود و حدود ذاتی یا عرضی به تنهایی است ... و کمال حقیقی برای انسان نیز همان

است که انسان به طور مطلق و مرسل درآید و به فنا رسد، و البته جز این برای انسان کمالی نیست... و این مقام عبارت است از: اینکه انسان با شهود خود می‌یابد که هیچ ذاتی و وصفی و فعلی، جز برای خداوند سبحان آن هم به گونه‌ای که درخور و شایسته قدس حضرتش - جلت عظمته - باشد، در میان نیست، بدون اینکه به «حلول و اتحاد» بینجامد، که خداوند، پاک و منزّه از این دو است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳).

۲. تفسیر قرآنی رؤیت حق تعالی از منظر علامه طباطبائی

مرحوم علامه بیان می‌کند که در موارد متعددی از آیات قرآن، سخن از ثبوت رؤیت نسبت به خداوند به میان رفته است. همانند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۳)، «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (نجم: ۱۱)، «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ» (عنکبوت: ۵)، «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (سجده: ۵۴)، «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰) و... از طرفی، آیات دیگری دالّ بر نفی رؤیت خداوند می‌باشند: همانند: «قَالَ لَنْ تُرَٰنِي» (اعراف: ۱۴۳) و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) و... .

ایشان با این رویکرد که تفسیر واقعی قرآن، تفسیری است که آیه با استمداد از تدبر و استنتاج معنای آن از مجموع آیات مربوط و استفاده از روایت در مورد امکان، تفسیر گردد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۷۸)، به تبیین معنای رؤیت خداوند در آیات مرتبط با این موضوع می‌پردازد:

۱. کاربردهای مختلف رؤیت مخلوقات در قرآن و تطبیق آنها بر رؤیت خداوند در دیدگاه علامه طباطبائی؛

۲. رؤیت حسی و بررسی تطبیق آن بر رؤیت خداوند؛

ماده «رأى» در قرآن، به صورت مکرر، به معنای رؤیت حسی به کار رفته است. آیات ذیل را

می‌توان نمونه‌هایی از این کاربرد دانست:

«وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَىٰ الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (اعراف: ۱۹۸)؛

«فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ» (احزاب: ۱۹)؛

«فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي» (انعام: ۷۷)؛

«قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةَ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا» (فرقان: ۲۱)؛

«فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً» (نساء: ۱۵۳).

آیات متعدد دیگری نیز بر این نوع رؤیت دلالت دارند. مرحوم علامه در ذیل تفسیر کریمه «أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَّبِعُونَ ظِلَّالَهُ عَنِ الْأَيْمِينِ وَالشَّمَائِلِ جِدًّا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ» (نحل: ۴۸)

اشاره می‌فرمایند: مراد از «رؤیت» در این آیه، رؤیت بصری و نظری حسی و دیدن موجودات جسمانی است؛ چون عنایت به این است که نظرها را متوجه اجسام سایه‌دار کند، نه خود سایه (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۶۴).
مرحوم علامه بیان می‌کند:

رؤیت عبارت است از اینکه جهاز بینایی به کار بیفتد و از صورت جسم مبصر، صورتی به شکل آن و به رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم کند. خلاصه اینکه، عملی که ما آن را دیدن می‌خوانیم، عملی است طبیعی و محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر هر دو، و حال آنکه به‌طور ضرورت و بدها، از روش تعلیمی قرآن برمی‌آید که هیچ موجودی به هیچ وجهی از وجوده، شباهت به خدای سبحان ندارد. پس از نظر قرآن کریم خدای سبحان جسم و جسمانی نیست، و هیچ مکان، جهت و زمانی او را در خود نمی‌گنجاند، و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او و لو به وجهی از وجوه یافت نمی‌شود. معلوم است کسی که وضعش اینچنین باشد، ابصار و دیدن به آن معنایی که ما برای آن قائلیم به وی متعلق نمی‌شود، و هیچ صورت ذهنی منطبق با او نمی‌گردد، نه در دنیا و نه در آخرت (همان، ج ۸، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ ج ۷، ص ۲۹۲).

۲. رؤیا و رؤیت مثالی و بررسی تطبیق آن دو بر رؤیت خداوند

نوع دیگری از انحاء رؤیت، رؤیت مثالی است که در آن، امر مرئی در عین فقدان ماده، از عوارض آن، همانند رنگ و مقدار، میرا نمی‌باشد و مدرک چنین امری هم چشم سر نمی‌باشد. رؤیا و خواب دیدن، یکی از بارزترین نمونه‌های رؤیت مثالی است که در آیات متعددی از قرآن، سخن از آن به میان آمده است. روشن است چنین خوابی با چشم سر صورت نمی‌گیرد، بلکه آنچه را که از رؤیای انبیاء و غیر ایشان در آیات قرآن بیان شده است، می‌توان رؤیت با چشم مثالی دانست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۲۴).

«إِنِّي أُرِي فِي الْمَنَامِ أَنِّي أُدْبِحُكَ» (صافات: ۱۰۲)؛

«يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (يوسف: ۴)؛

«إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ» (انفال: ۴۳)؛

«وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ» (اسراء: ۶۰)؛

«قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ» (يوسف: ۳۶).

آیات مذکور، بر رؤیت در خواب دلالت می‌کنند، اما در قرآن از مکاشفه مثالی، که می‌توان آن را از اقسام رؤیت دانست، با واژه «تمثل» یاد شده است. این اصطلاح، در موارد متعددی از روایات به کار

گرفته شده است. اما در قرآن تنها یک جا و آن هم در کریمه «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷)، سخن از آن به میان آمده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۶-۳۸؛ ج ۳، ص ۲۲۱).

در قرآن آیاتی وجود دارد که بر رؤیت ملائکه توسط انبیا و حتی غیر ایشان در عالم دنیا دلالت دارد. همانند «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ... وَأَمْرَاتُهُ قَائِفَةٌ حَكَتْ فَبَشَّرَ بِرَنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمَنْ وَرَاءَ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» (هود: ۷۳). در مورد این آیات، مرحوم علامه بیان می‌کنند که بیش از رؤیت مثالی را افاده نمی‌کنند (همان، ج ۳، ص ۲۲۲؛ ج ۱۷، ص ۱؛ ج ۶، ص ۱۲۱).

رؤیت ملائکه در آخرت نیز در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است: «يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَبَسُوا رِيًّا يَوْمَئِذٍ لِّلْمُجْرِمِينَ» (فرقان: ۲۲) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۰۰). البته تبیین این نوع رؤیت و همین‌طور رؤیت اعمال که آیا مثالی است یا عقلی و...؟ مرتبط با چگونگی معاد، که آیا با جسم مثالی است و یا با جسم عنصری، می‌باشد، و هم به رتبه وجودی رائی و مرئی بستگی دارد (همان، ج ۷، ص ۲۴).

از آنجاکه رؤیت مثالی، دلالت بر مقدار و اندازه امر مورد رؤیت می‌کند، و اینکه خداوند متعال منزله از اتصاف به صفات ماده و احوال آن است، چنین رؤیتی در نسبت با ذات مقدسش محال است.

۳. علم حصولی قطعی و بررسی تطبیق آن بر رؤیت خداوند

برخی از اندیشمندان، حمل کرده‌اند که به احتمال *ابوالقاسم بلخی* برای نخستین بار رؤیت را به معنای علم قطعی در نظر گرفته است (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸). پس از وی، عده‌ای دیگر از اندیشمندان نیز معتقد به این دیدگاه شدند (مانکدیم، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱؛ فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۲۰؛ علم‌الهدی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹). علم قطعی از نوع حصولی را می‌توان به دو صورت تصویر نمود: علم ضروری و علم نظری.

پیش از ورود تفصیلی به بحث، لازم به یادآوری است که مؤلف کتاب *روش علامه طباطبائی در تفسیر المیزان*، در ص ۳۴۱ از این کتاب، قول علامه در باب رؤیت حق تعالی را همان قول بلخی دانسته است. در صورتی‌که در ادامه بیان می‌شود که مقصود علامه از رؤیت حق تعالی، تعلق به علم به حضرتش به نحو علم حضوری است و بسیار بعید است که بلخی غیر از علم حصولی را قصد کرده باشد.

علم ضروری

«علم ضروری» در اینجا عبارت است از: آن قسم از علم حصولی که حاصل اندیشیدن نیست. در مقابل آن، به آن دسته از علوم حصولی که برای دریافت آن نیازمند تفکر می‌باشیم، اصطلاح «علم نظری» به کار می‌رود. علم ضروری، همانند علم نظری، شامل تصور و تصدیق می‌شود. تصور مفهوم وجود، شیء و... از نوع تصور ضروری و محال بودن اجتماع نقیضین و محال بودن ارتفاع نقیضین از نوع تصدیق ضروری می‌باشند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۷۳ و ۲۲۰؛ همو، ۱۴۲۴ق، ص ۲۵۲).

مرحوم علامه به‌طور کلی، اطلاق رؤیت بر این معنا از علم ضروری، که از اقسام علم حصولی است و در نزد منطقیون به شش دسته اولیات، محسوسات، متواترات، تجربیات، فطریات و وجدانیات تقسیم می‌شود، را جایز نمی‌داند، چه رسد بر تفسیر رؤیت خدا بدین معنا، وی می‌گوید:

هر علم ضروری به رؤیت تعبیر نمی‌شود. مثلاً ما به علم ضروری می‌دانیم که شخصی به نام ابراهیم خلیل و یا به نام اسکندر و یا کسری وجود داشته، و با اینکه علم ما به وجود ایشان ضروری است، علم خود را رؤیت نمی‌خوانیم. همچنین ما به علم ضروری می‌دانیم که شهری به نام لندن و یا شیکاگو و یا مسکو وجود دارد، و لیکن صحیح نیست به صرف داشتن این علم، بگوییم: «ما لندن را دیده‌ایم». حتی در مقام مبالغه در عالم بودن، باید بگوییم: «وجود ابراهیم و اسکندر و کسری آن‌قدر برای من روشن است که تو گویی من ایشان را دیده‌ام» نه اینکه بگوییم: «من ایشان را دیده‌ام».

از این مثال، روشن‌تر علم ضروری به بدیهیات اولیه از قبیل «یک نصف عدد دو است» و یا «عدد چهار جفت است» می‌باشد؛ زیرا این بدیهیات به‌خاطر کلیتی که دارند، محسوس و مادی نیستند و چون محسوس نیستند، می‌توانیم اطلاق علم بر آنها بکنیم و لیکن صحیح نیست آنها را رؤیت بنامیم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۳۹).

لازم به یادآوری است مثال‌هایی که علامه بیان فرموده‌اند، مربوط به متواترات و اولیات می‌باشند، ولی اگر همانند قدما، محسوسات را از اقسام ضروریات بدانیم، علم ضروری، شامل رؤیت بصری هم می‌شود که اطلاق رؤیت بر آن حقیقی است. همچنین باید توجه داشت که وجدانیات، که از معلومات حضوری حکایت دارند؛ یعنی از مفاهیم و گزاره‌های حاصل از تبدیل علم حضوری به علم حصولی، همانند گزاره من هستم (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۶-۸۷) می‌باشد، یکی دیگر از اقسام علم ضروری است. از این‌رو، علامه اطلاق رؤیت بر این امور را هم صحیح می‌داند، به همین دلیل در عبارت مذکور فرمود: از هر علم ضروری، تعبیر به رؤیت نمی‌شود.

همچنین مرحوم علامه در بیان تفسیر کریمه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ»، بیان می‌کنند که مراد از رؤیت، علمی است که به اندازه محسوسات، وضوح و ظهور دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج

۲۰، ص ۳۶۱). این امر به دلیل تواتر جریان عذابی بر اصحاب فیل است. تواتر نیز از اقسام علم ضروری شمرده می‌شود. به تعبیر فخر رازی، «خبر التواتر یفید العلم الضروري، و العلم الضروري جار مجری الرؤیة فی القوة و الجلاء و البعد عن الشبهة» (فخر رازی، ج ۳۱، ص ۱۵۲). همان‌طور که اشاره شد، ایشان در مورد وجود اسکندر و... که از طریق تواتر، به علم ضروری بدان‌ها شناخت داریم، تعبیر به رؤیت را منتفی می‌داند.

مرحوم علامه، در مورد کریمه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ»، نیز رؤیت را به معنای علم گرفته‌اند که از فرط ظهور و وضوح بدان رؤیت اطلاق شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۷۹). همچنین است آیاتی همانند «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ»، «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ» و... .

علم نظری قطعی

در لغت عرب بین «رویه» و «رؤیه» تفاوت است؛ رویه، به معنای اندیشیدن و تفکر در چیزی و برگرداندن تصور آن چیز به میان خاطرات نفسانی است، برای کسب نظر و اندیشه صحیح. چنان‌که حضرت علی علیه السلام فرموده‌اند: «لیست الرویة کالمعاینة مع الأبصار. فقد تكدب العیون أهلها و لا یغش العقل من استنصحه» (نهج البلاغه، ص ۵۲۵)؛ یعنی تروی و استدلال عقلی مانند دیدار حسّی با صرّه نیست؛ زیرا گاهی چشم‌ها در گزارش به بیننده خود دروغ می‌گویند، ولی عقل برهانی، هرگز نسبت به عاقلی که بخواهد دلیل ناصح و برهان خالص اقامه کند، خیانت نمی‌کند. از این‌رو، فکر، به تکاپو و جنبش ذهن در میان معلومات اطلاق می‌شود. نمی‌توان آن را بر صور علمیه اطلاق نمود. مرحوم علامه اطلاق رؤیت بر تفکر عقلی را مردود می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۳۶). اما در مورد صحت اطلاق رؤیت، بر نتیجه حاصل از تفکر، که همان معلوم نظری می‌باشد، مرحوم علامه حکم به عدم صحت چنین اطلاقی کرده، و می‌فرماید:

تمامی تصدیقات عقلی فکری و معانی وهمی، و به‌طور کلی هر آنچه که ما اطلاق علم حصولی بر آنها می‌کنیم، آنها را رؤیت نمی‌نامیم، اگرچه اطلاق علم بر آنها نموده و می‌گوییم علمناها (علم بدانها داریم)، اما نمی‌گوییم آنها را دیدیم، مگر آنکه رأی را به معنای حکم کردن و اظهار نظر به‌کار ببریم و نه به معنای مشاهده و وجدان (همان، ج ۸، ص ۲۳۹؛ ج ۳، ص ۴۳).

اما ایشان در موارد متعددی، در صورت شدت ظهور و وضوح زیاد علم به‌دست آمده، حکم به صحت چنین اطلاقی نموده، می‌فرمایند: «فکثیرا ما یعبر عن العلم الجازم بالرؤیة» (همان، ج ۱۵، ص ۱۳۴). البته ایشان این‌گونه از کاربرد رؤیت را از روی استعاره و مجاز می‌دانند (همان، ج ۱۹، ص ۱۸۴).

برای نمونه، ایشان در مورد آیات زیر، بیانات ذیل را افاده نموده‌اند:

الف. «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء: ۳۲). مراد از رؤیت، علم فکری است. اینکه از آن تعبیر به «رؤیت» شده است، به سبب وضوح آن می‌باشد که تفکر در امر محسوس است (همان، ج ۱۴، ص ۲۷۷).

ب. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (ابراهیم: ۱۹)، مقصود از رؤیت و دیدن، علم قاطع است؛ چون علم است که می‌تواند به کیفیت خلقت آسمان‌ها و زمین تعلق بگیرد، نه رؤیت به چشم (همان، ج ۱۲، ص ۴۱؛ ج ۲، ص ۲۷۹).

ج. «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (عنکبوت: ۱۹)، مراد از رؤیت، نظر کردن علمی است، نه دیدن به چشم (همان، ج ۱۶، ص ۱۱۷).

همچنین مرحوم علامه، در مورد آیات «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَبَّحَ مَاوَاتِ طَبَاقًا» (نوح: ۱۵)، «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُمْ بِقَادِرٍ» (احقاف: ۳۳)، «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (مجادله: ۷) و «أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» (یس: ۷۸)، رؤیت را به معنای علم، تفسیر نموده‌اند (همان، ج ۲۰، ص ۳۲؛ ج ۲، ص ۲۷۹؛ ج ۱۸، ص ۲۱۷؛ ج ۱۹، ص ۱۸۴؛ ج ۱۷، ص ۱۱۱).

و در دو آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۴۱) و «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّيْسَ جُدُّ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ» (حج: ۱۸)، علاوه بر رؤیت به معنای علم، احتمال اینکه خطاب سوی نبی اکرم ﷺ بوده و مقصود رؤیت قلبی، که بدان اشاره خواهد شد، باشد را نیز محتمل دانسته‌اند (همان، ج ۱۵، ص ۱۳۴؛ ج ۱۴، ص ۳۵۹).

مرحوم علامه بر اطلاق رؤیت بر علم نظری قطعی، مناقشه نموده و حمل رؤیت خداوند را بر این معنا منتفی می‌داند (همان، ج ۱۹، ص ۲۹).

اعتقاد و حکم نمودن

مرحوم علامه در برخی آیات، رؤیت را به معنای رأی و حکم گرفته‌اند (همان، ج ۲، ص ۲۴۸). تفاوت این نوع رؤیت با رؤیت علمی، اعم از علم ضروری و یا نظری، آن است که رؤیت به این معنا، دو مفعولی است به معنای حکم، از آن جهت که فعلی است نفسانی و امری را بر امر دیگر نسبت می‌دهد. اما رؤیت علمی، یک مفعولی است و تصویری است که از حکم جدا نیست، بلکه نوعی از انواع تصور است که مستلزم حکم است. چنین تصویری، همان تصدیقی است که در تقسیم علم به تصور و

تصدیق، آن را تقسیم تصور قرار می‌دهیم (صدرالمতألّهین، ۱۳۷۱، ص ۳۱۳). البته مرحوم علامه، اطلاق رؤیت بر اعتقاد و حکم نمودن را مجاز می‌داند (همان، ج ۲۰، ص ۸). رؤیت مذکور در آیات «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»، «فَانظُرْ مَاذَا تَرَى»، «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا»، «أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَى» و به احتمال رؤیت مذکور در کریمه «إِنْ تَرَنْ أَنَا أَقَلٌّ» را بر این معنا حمل می‌کنند (همان، ج ۸، ص ۱۷۴؛ ج ۱۷، ص ۱۵۲؛ ج ۲۰، ص ۸؛ ج ۲۰، ص ۳۲۵؛ ج ۱۳، ص ۳۱۵).

روشن است که این معنا از رؤیت، مربوط به محل نزاع نیست؛ زیرا در آیاتی که سخن از رؤیت خداوند است، رؤیت به معنای رأی و فعل دو مفعولی نمی‌باشد.

رؤیت قلبی و بررسی تطبیق آن بر رؤیت خداوند

رؤیت به معنای رؤیت قلبی نیز در لغت عرب به کار رفته است. چنان‌که از ابی ذؤیب هذلی، این بیت نقل شده است:

رَأَاهَا الْفُؤَادُ فَاسْتَضَلَّ ضَلَالَةً نِيَافًا مِنَ الْبَيْضِ الْحَسَنِ الْعَطَائِلِ

(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۲۹)

مرحوم علامه از طریق محاورات عرفی و نیز خود آیات قرآن، سعی در شناخت چنین مصداقی از رؤیت نموده، آن را بر علم حضوری تطبیق می‌دهد و علاوه بر رؤیت قلبی، از آن با عناوین دیگری همچون رؤیت به نور ایمان و معرفت، رؤیت البصيرة، بصیرت یاد می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۲۸؛ ج ۲۰، ص ۳۵۲ و ۱۰۶).

رؤیت قلبی در محاورات

در میان معلومات ما، معلوماتی است که اطلاق رؤیت بر آنها می‌شود. مثلاً می‌گوییم: «من خود را می‌بینم که منم» و «می‌بینم که فلان امر را می‌خواهم و دیگری را نمی‌خواهم». معنای این دیدن‌ها، این است که من ذات خود را چنین می‌یابم و آن را بدون اینکه چیزی بین من و آن حائل باشد، چنین یافتم، و من اراده باطنی (خواستن) خود را، که نه محسوس است و نه فکری، می‌یابم و مشاهده می‌کنم. این تعبیر، غیر از تعبیر «می‌بینم که فلان چیز را دوست می‌داری و فلان چیز را دشمن می‌داری» و... می‌باشد؛ زیرا معنای این تعبیر، این است که من با چشم خود، تو را در هیأتی می‌بینم که آن هیأت و قیافه دلالت دارد بر اینکه تو در دل، فلان چیز را دوست می‌داری. اما حکایت انسان از خودش که «می‌خواهد» و «نمی‌خواهد» و «دوست دارد» و «دشمن می‌دارد» و... اموری هستند که آن انسان حقیقت

و واقعیت این امور را در نفس خود می‌یابد، نه اینکه از چیزی دیگر پی به وجود آنها برده و به وجود آنها استدلال کند.

نامیدن این دسته معلومات، انسان خود معلوم را با واقعیت خارجی آن می‌یابد، به رؤیت، امری است شایع. این معلومات عبارتند از: علم انسان به خود و قوای باطنی خود و اوصاف ذات و احوال داخلی اش که در آنها، هیچ‌گونه دخالت جهت و مکان و زمان و حالت جسمانی راه ندارد (همان، ج ۸ ص ۲۳۹؛ ج ۱۹، ص ۲۹).

استنباط وجود رؤیت قلبی (به معنای عام آن) از قرآن

در قرآن، گاهی سخن از نوعی رؤیت آمده است که همگان از آن بهره ندارند. همانند «نُرى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» و «لَوْلا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ»، ولی سخنی از نحوه رؤیت در این آیات، به میان نیامده است. اما در آیه «ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ ما رَأَى»، به‌طور صریح، رؤیت به «فؤاد» استناد داده شده است: «فؤاد» غیر از بصر است. تفاوت این رؤیت با رؤیت بصری این است که در رؤیت بصری، چشم واسطه در ادراک است. اما در این نوع رؤیت، واسطه‌ای در کار نیست، بلکه فعل خود نفس، و نه قوای آن، است که قرآن کریم از آن تعبیر به «فؤاد» نموده است (همان، ج ۱۹، ص ۲۹؛ ج ۸، ص ۲۴۰).

مرحوم علامه در مورد حقیقی یا مجازی بودن استعمال رؤیت در مورد چنین رؤیتی اشاره می‌کند که به دلیل آنکه قرائن [وجود آیاتی که از این نوع رؤیت حکایت می‌کنند]، بر وجود چنین رؤیتی دلالت می‌کنند، بحث از حقیقی یا مجازی بودن چنین استعمالی از رؤیت اهمیت ندارد؛ زیرا اگر حقیقی باشد، قرائن تعیین‌کننده‌اند و اگر مجازی باشد، قرائن صارفه می‌باشند (همان، ج ۸، ص ۲۴۱).

بررسی تطبیق رؤیت قلبی بر رؤیت خداوند

مرحوم علامه لقاء، شهود، رؤیت و نظاره خداوند، که در آیات متعددی از قرآن، مانند کریمه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أِلى رَبِّها نَاطِرَةٌ»، «يا أَيُّها الْإِنسانُ إِنَّكَ كادِحٌ أِلى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلأِقِبه»، «رَبِّ أَرِنِ أَنْظُرِ إِلَيْكَ»، آمده است، را بر آن نحوه از رؤیت مستفاد از کریمه «ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ ما رَأَى»، تطبیق داده، می‌فرماید:

قرآن کریم بعضی آیاتش مفسر بعضی دیگر است، پس متشابه مفسر دارد، و مفسر آن جز آیات محکم نمی‌تواند باشد، مثال این تفسیر، آیه شریفه: «إِلى رَبِّها نَاطِرَةٌ» است که آیه‌ای است متشابه؛ زیرا معلوم نیست منظور از نظر کردن مردم به پروردگار خود چیست. اما وقتی ارجاع داده شود به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ» و آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبصارُ»، معلوم می‌شود که مراد از نظر کردن و دیدن خدا از سنخ دیدن محسوسات به وسیله چشم نیست و چون خدای تعالی در سوره نجم، برای قلب هم اثبات دیدن کرده و فرموده: «ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ

ما رَأَى أَقْتَمارُونَهُ عَلِى ما يَرى ... لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى»، معلوم می‌شود قلب هم دیدنی خاص به خود دارد، نه اینکه منظور فکر باشد؛ چون فکر مربوط به تصدیق و ترکیبات ذهنی است، و رؤیت مربوط به تک‌تک اشیای خارجی و عینی است. معنا ندارد واژه رؤیت را در مورد فکر استعمال کنند.

پس با این بیان روشن شد که این رؤیت، عبارت است از: یک نحوه توجه خاص قلبی، توجهی غیرحسی و مادی، و غیرعقلی و ذهنی (همان، ج ۳، ص ۴۳-۴۴).

البته ایشان غیر از رؤیت خداوند متعال، رؤیت ملکوت در کریمه «نُرى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، جحیم در کریمه «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ»، برهان رب در کریمه «لَوْلا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ»، افق اعلى و دنو و تدلی و وحی الهی در آیات ابتدایی سوره نجم، و نیز به احتمال رؤیت تسبیح موجودات در کریمه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (الخ)» و رؤیت سجده موجودات در کریمه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فى السَّمَاوَاتِ (الخ)» را از نوع رؤیت قلبی دانسته‌اند (همان، ج ۷، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ ج ۸، ص ۲۴۰؛ ج ۲۰، ص ۳۵۲؛ ج ۱۱، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ ج ۱۹، ص ۲۹؛ ج ۱۵، ص ۱۳۴؛ ج ۱۴، ص ۳۵۹). البته ممکن است برخی موارد را بتوان بر رؤیت مثالی تطبیق نمود، اما از آنجاکه موضوع این نوشتار رؤیت خداوند متعال است، از بحث در مورد آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

بررسی ویژگی‌های رؤیت قلبی در قرآن

مرحوم علامه، از تحلیل آیاتی که دلالت بر رؤیت قلبی خداوند دارند، سعی در شناخت ویژگی‌های آن نموده‌اند:

الف. عدم دخالت امور مادی در رؤیت قلبی خداوند

مرحوم علامه از دو آیه «أَوَلَمْ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلِى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فى مَرِیةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِیطٌ» و «ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ ما رَأَى»، استنباط می‌کنند که رؤیت خداوند به صورت مواجهه جسمانی نیست. بدین بیان که:

آیه اول، دال بر آن است که خداوند نزد هر چیزی حاضر و مشهود است، و حضورش به چیزی و یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص نداشته، بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است. به‌طوری‌که اگر به فرض محال کسی بتواند او را ببیند، می‌تواند او را در وجدان خودش و در نفس خود و در ظاهر هر چیز و در باطن آن ببیند. پس اگر لقاء خداوند ممکن باشد، شخص ملاقی او را در همه جا حاضر و محیط بر همه ملاقات خواهد کرد، نه به صورت لقاء جسمانی که جز با روبه‌رو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی‌گیرد. در آیه دوم نیز بدون تردید مراد از فؤاد، نفس انسانیت و آن حقیقتی است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌سازد، نه قلب صنوبری شکل که در قسمت درونی طرف چپ سینه قرار دارد (همان، ج ۸، ص ۲۴۰).

ب. رؤیت از ورای حجاب و عدم علم اکتناهی به خداوند

مرحوم علامه در بیان تفسیر «لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ»، اشاره می‌کند که:

رؤیت خداوند با مشاهده آیات بزرگ خداوند تام و کامل گشت؛ زیرا مشاهده قلبی خداوند جز با مشاهده آیات او حاصل نمی‌شود؛ زیرا آیت بدان جهت که آیت است، به جز صاحب آیت را حکایت نمی‌کند، و از خودش هیچ حکایتی ندارد، و گرنه از جهت خودش اگر حکایت کند، دیگر آیت نمی‌شود؛ و اما دیدن ذات متعالیه حق بدون حجاب یعنی بدون وساطت آیت، امری است محال، همچنان‌که خودش فرمود: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (همان، ج ۱۹، ص ۳۲؛ ج ۲۰، ص ۱۱۲).

ج. تلازم رؤیت قلبی با یقین

مرحوم علامه از آیه «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» استنباط می‌کند که ارائه ملکوت، مقدمه‌ای برای افاضه یقین به حضرت ابراهیم علیه السلام بوده است و بیان می‌کند که یقین و مشاهده ملکوت از یکدیگر منفک نمی‌شوند. چنان‌که «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ»، بر این امر گواه است (همان، ج ۱، ص ۲۷۳؛ ج ۸، ص ۳۴۸؛ ج ۲۰، ص ۳۵۲).

د. رؤیت همگانی خداوند پیش از ورود به عالم ماده

ایشان در بیان تفسیر «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ أَقْبَادًا هَدَاهُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِمْ هَلْئَلْ تَأْتُوا بَرَبَّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا (اعراف: ۱۳۲)» بیان می‌کند که حق تعالی با ارائه نفوس انسان‌ها به خودشان، خود را نیز به ایشان نمایاند (همان، ج ۸، ص ۳۲۱).

ه. جدال‌ناپذیر بودن

مرحوم علامه در بیان کریمه «أَفْتَمَارُوهُ عَلَيَّ مَا يَرَىٰ»، بیان می‌کنند که ممارات و مجادله در مسئله فکری و نظری می‌تواند ورود داشته باشد. اما در امور دیدنی، جایی برای ممارات و بگو مگو نیست (همان، ج ۱۹، ص ۳۱-۳۰).

و. التزام عملی بر طبق مشهود (عصمت)

علامه طباطبائی در ضمن تفسیر «لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ»، با اشاره به اینکه گاهی علوم متعارفی که در مورد حسن و قبح اعمال و مصلحت و مفسده آنها هستند، با گمراهی، معصیت و عدم التزام عملی شخص عالم به آنها همراه می‌باشند، چنان‌که خداوند با بیان «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (جاثیه: ۲۳) و «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل: ۱۴)، از چنین امری خبر داده، بیان می‌کنند که:

آن برهانی که یوسف از پروردگار خود دید، همان برهانی است که خدا به بندگان مخلص خود نشان می‌دهد و آن نوعی از علم مکشوف و یقین مشهود و دیدنی است، که نفس آدمی با دیدن آن چنان مطیع و تسلیم می‌شود که دیگر به هیچ وجه میل به معصیت نمی‌کند (همان، ج ۱۱، ص ۱۶۳).

بیان دو نکته

در پایان این نوشتار بیان دو نکته قابل توجه است:

۱. مرحوم علامه بیان می‌کنند:

قرآن کریم اولین کتابی است که به صورت بدیعی از روی این حقیقت پرده برداشته، چون در کتاب‌های آسمانی پیشینان که هم اکنون در دسترس داریم، اثری از این نحوه معرفت به خداوند دیده نمی‌شود و کتب فلاسفه‌ای هم که در پیرامون این‌گونه مسائل صحبت می‌کنند، از این حقیقت خالی است؛ چراکه در نزد فلاسفه علم حضوری منحصر است به علم هر چیزی به خودش، تا آنکه اسلام از این امر پرده برداشت، پس قرآن در تفتیح معارف الهی بر همگان منت دارد (همان، ج ۸، ص ۲۴۱).

۲. اینکه علامه در المیزان، بحث فلسفی مستقلی را به مسئله رؤیت اختصاص نداده‌اند، و خود دلیل این امر را این‌گونه بیان می‌کند:

اگر ما در مسئله رؤیت و دیدن خدای تعالی بحث فلسفی جداگانه‌ای ایراد ننمودیم، برای این بود که بیانات ائمه علیهم السلام در روایات این باب، خود بیاناتی بود فلسفی و با نقل روایات مذکور دیگر حاجتی به ایراد بحث فلسفی جداگانه‌ای نبود (همان، ج ۸، ص ۲۶۸).

بحث از تحلیل علامه از روایات رؤیت خداوند نیز مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان موارد ذیل را خلاصه نمود:

۱. اصطلاح رؤیت در قرآن، به انحای مختلفی به کار رفته است. با توجه به رایی و مرئی، معانی متعددی از آن استنباط می‌شود که البته معنای دیدن در همه آنها مشترک است.

۲. با توجه به معانی متعدد رؤیت، تفاسیر متعددی از رؤیت خداوند ارائه شده است. از جمله آن تفاسیر، حکم به رؤیت قلبی خداوند است که پیش از ظهور هر متکلم و فیلسوف و عارفی در جهان اسلام، این قول را می‌توان در بیانات قطب‌العارفین، امیرالمؤمنین علی علیه السلام و پس از آن، در کلام فرزندان ایشان به روشنی مشاهده نمود. البته در تفسیر رؤیت قلبی نیز اختلاف شده است. برخی آن را بر علم حصولی روشن و قطعی حمل نموده و برخی دیگر بر علم حضوری.

۳. علامه طباطبائی، گرچه اطلاق رؤیت را بر علم حصولی روا ندانسته، ولی خود در تفسیر برخی از

منابع

- نهج البلاغة، ۱۴۱۴ق، تصحیح فیض الاسلام، قم.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
- ابن حزم، ۱۴۱۶ق، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ۱۳۷۵، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن منظور، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چ سوم، بیروت، دار الفکر.
- الاشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چ سوم، آلمان، ویسبادن.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، توحید در قرآن، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، سرچشمه اندیشه، چ پنجم، تحقیق عباس رحیمیان، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، عیون مسائل النفس، شرح العیون فی شرح العیون، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۹۸۶م، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مکتبة الکلیات الأزهریة.
- _____، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۲، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، التصور و التصدیق (به همراه جوهر النضید)، چ پنجم، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، الإنسان و العقیده (رسالة الولاية)، چ دوم، قم، باقیات.
- _____، ۱۳۸۷، مجموعه رسائل علامه طباطبائی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، بررسی‌های اسلامی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، قرآن در اسلام، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۰۳ق، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، تصحیح اصغر ارادتی، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- _____، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبة النشر الإسلامی.
- _____، ۱۴۲۴ق، نهاية الحکمة، قم، چ صد و هیجدهم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی، ۱۳۷۷، تنزیه الأنبیاء، قم، الشریف الرضی.
- مانکدیم، قوام‌الدین، ۱۴۲۲ق، شرح الاصول الخمسة، تعلیق احمدبن حسین ابی‌هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربیة.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، التعلیقه علی نهاية الحکمة، قم، در راه حق.
- _____، ۱۳۷۳، ترجمه و شرح برهان شفاء، تهران، امیرکبیر.

آیات، که در آنها به نحوه‌ای از رؤیت اشارت رفته، رؤیت را به معنای علم حصولی دانسته‌اند. اما در مورد رؤیت قلبی خداوند، با استشهاد از محاورات عرفیه و سایر آیات قرآن، آن را به علم حضوری تفسیر می‌کنند.

۴. در نظر علامه، رؤیت قلبی در قرآن منحصر به رؤیت خداوند نمی‌باشد، بلکه مصادیق دیگری همچون رؤیت ملکوت، رؤیت برهان ربّ، رؤیت جحیم در دنیا را نیز دربرمی‌گیرد.

۵. از نظر علامه علم حضوری به خداوند از مواردی است که نه در کتاب‌های آسمانی قابل دسترس، از آن یاد شده و نه در کلام و آثار فلاسفه. از سوی دیگر، بیانات ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} در این باب، مطالبی فلسفی‌اند که با وجود آنها، ذکر بحث فلسفی جداگانه‌ای درباره رؤیت در تفسیر المیزان لازم نبود.