

حدیث رؤیت

شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی*

مریم خاتمی**

چکیده: رؤیت از واژه‌ها و اصطلاحاتی است که حتی پیش از اسلام در ادیان مسیحیت و یهودیت مطرح بوده است و در قرون اولیه اسلام مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و در سده دوم و سوم هجری قمری به اوج خود رسیده و بحث درباره آن ادامه یافته است. همین امر سبب تشکیل فرقه‌ها و گروه‌های مختلفی گردیده است. این مسئله بیشتر در حوزه‌های ادبی، کلامی و عرفانی تحلیل و نقد شده است. در این گفتار می‌کوشیم تا پس از معنی رؤیت به بررسی این مسئله از نظر قرآن کریم و احادیث و آرا و گروه‌های مختلف اسلامی از شیعه و سنی پردازیم. ضمناً آثار و احوال کوتاه جمعی از مشایخ و عرفا و نظرات عده‌ای از متکلمین (اشاعره، معتزله، شیعه) و نیز برخی از بزرگان تصوف و عرفان و خط مشی آنها نیز ذکر گردیده است.

کلیدواژه‌ها: رؤیت، رؤیت بصری، رؤیت قلبی، لقاءالله، کشف و شهود، دلایل عقلی، دلایل نقلی بر رؤیت

e-mail: vahidishahab@yahoo.com

e-mail:khatami307@gmail.com

*استادیار دانشگاه آیت‌الله حائری-مید

** دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۸/۲۶؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۰/۶

مقدمه:

اصل توحید در ادیان ابراهیمی به عنوان یکی از اصول اساسی و بنای استوار دین محسوب می‌گردد که حتی پیش از اسلام در مسیحیت و یهودیت مطرح بوده است و در اسلام نیز در قرون اولیه مورد بحث و بررسی قرار گرفته و در سدهٔ دوم و سوم قمری به اوج خود رسیده و بحث دربارهٔ رؤیت استمرار یافته است. اصل توحید نیز دارای ارکانی است از جمله اسما، صفات و افعال. اندیشهٔ رؤیت خداوند نیز جزء آن ارکان می‌باشد. بحث رؤیت علاوه بر قرآن کریم در احادیث و روایات معصومین (علیهم السلام) نیز وارد شده است. همچنین رؤیت خداوند در حوزه‌های متعدد از جمله کلام، فلسفه، عرفان، تفسیر و ادبیات آمده است. همین امر باعث شکل‌گیری فرقه‌ها و گروه‌های متعددی گردیده است و متکلمان، عرفا و مفسران در آثار متعدد خود به بحث در این باره پرداخته‌اند. یکی از زمینه‌های اصلی اندیشهٔ رؤیت در اسلام و بین مسلمانان آیاتی است که در قرآن کریم به مسئلهٔ رؤیت پرداخته است. و اینکه آیا می‌توان خداوند را رؤیت کرد؟ این رؤیت با چشم ظاهر و جسمانی می‌تواند باشد؟ تحت عنوان موضوع رؤیت در متون اسلامی مطرح شده و همین امر باعث شده تا مفسران، متکلمان، عرفا و ادبا از اهل سنت و شیعه به تفسیر و تبیین و برداشت‌های متعدد از این آیات بپردازند.

مفسران اهل سنت، در تفسیر آیات مربوط به رؤیت خداوند بر این باورند که با توجه به این آیات، دیدن خداوند با چشم سر در قیامت جایز و حتی واجب است. اما مفسران معتزلی و شیعی با استناد نمودن به همان آیات - که اهل سنت آن‌ها را اثبات رؤیت خداوند دانسته‌اند - آن را انکار می‌کنند. متکلمان اهل سنت، قائل به رؤیت خداوند با چشم ظاهر در قیامت می‌باشند. در مقابل متکلمان اهل سنت، متکلمان معتزلی و شیعی قرار دارند که متکلمان این دو گروه رؤیت را با چشم سر هم در دنیا و هم در قیامت محال می‌دانند و اما اختلاف متکلمان شیعی و معتزلی در این مسئله است که متکلمان شیعی رؤیت قلبی را می‌پذیرند اما متکلمان معتزلی، جز تعداد بسیار اندکی از آن‌ها، رؤیت خداوند با دل و قلب را هم منکر شده‌اند. فلاسفه اسلامی نیز با توجه به اهمیت موضوع رؤیت و دیدار خداوند به بحث در این باره پرداخته‌اند، و فلاسفهٔ اسلامی هرگونه رؤیت با چشم سر را از خداوند دور می‌دانند. لازم به ذکر است که فلاسفهٔ اسلامی حقیقت رؤیت را بر خداوند جایز می‌دانند که آن را با نام علم ضروری، حضوری و یقینی مطرح می‌کنند و می‌گویند این نوع از علم

همان حقیقت رؤیت است که نیاز به ابزار جسمانی ندارد. عرفا نیز به بحث رؤیت و دیدار خداوند پرداخته‌اند. آنان بر این اعتقادند که رؤیت و دیدار خداوند را در قلب و دل و با فنای مرتبه بشریت در مقام ربوبیت می‌توان شهود کرد. البته عارفان وادی معرفت این نوع رؤیت را بیشتر به عنوان لقا یا فنای در حاق حقیقت، تعبیر می‌کنند.

تحقیق حاضر کوششی است در باب رؤیت از دیدگاه قرآن کریم، روایات و آرا و نظریه‌های فرقه‌های مختلف اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت که علاوه بر سیر تاریخی رؤیت، اصل رؤیت را مورد بررسی قرار داده است.

رؤیت از دیدگاه کلام و عرفان

رؤیت در لغت به معنای دیدن با چشم سر است، راغب اصفهانی در معجم مفردات الفاظ قرآن برحسب قوای نفس چهار معنی را برای رؤیت در نظر گرفته است:

۱. دیدن به چشم سر؛
۲. دیدن به قوه وهم و تخیل؛
۳. دیدن به قوه تفکر؛
۴. دیدن به قوه عقل (راغب اصفهانی، ۱۴۲۵: ۳۷۳).

ولی اهل تشبیه و تجسم (صفاتیون) در قرن دهم هجری قمری همان معنای لغوی دیدن به چشم سر را پذیرفته‌اند.

اهل حدیث و حنابله و حتی بیشتر اشاعره نیز همین معنی را برای رؤیت به کار می‌برند و گاهی نیز برای آن از الفاظ معاینه و ابصار استفاده می‌کنند.

البته هنگامی که دیدار به چشم مطرح می‌گردد، باید خداوند واجد صفات و کیفیاتی باشد که به اشیای دیدنی تعلق داشته و هنگام دیدن در برابر بیننده قرار گیرد؛ همین امر سبب منازعات متکلمان گردید و به موجب آن جهیمیه و معتزله و بعداً متکلمان شیعه امامیه رؤیت با چشم سر را از خداوند سلب کردند.

رؤیت در قرآن

ریشه مسئله رؤیت به قرآن کریم و تفسیر آیات آن برمی گردد و بهترین نمونه آن تقاضای موسی (ع) برای دیدار خداست: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (اعراف: ۷) با توجه به اینکه موسی، پیامبری معصوم است و امر ناشدنی درخواست نمی نماید، پس رؤیت امکان پذیر است؛ البته پاسخ «لَنْ تَرَانِي» است. عده ای همین را دلیل بر عدم رؤیت خدا می دانند و بعضی معتقدند این رؤیت در دنیا به وقوع نمی پیوندد، و رؤیت در قیامت را مطرح می کنند. آیاتی که بیشتر مورد بحث متکلمان قرار گرفته است، آیه شریفه: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲)، و آیه: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵)؛ است؛ با این استدلال که اگر کفار در حجاب اند، مؤمنان در حجاب نیستند و می توانند خداوند را ببینند. «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (نجم: ۱۱). از آیات قرآن کریم است که اگر پیامبر (ص) به رؤیت خداوند در معراج نائل شده باشد، این امر در دنیا تحقق پیدا کرده و در نتیجه رؤیت خداوند در دنیا ممکن و مجاز است. آیه دیگری که برای مسئله رؤیت به آن استشهاد شده آیه «ذر» است: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲). این آیه به وضوح مسئله شهود حق را مطرح می کند، ولی اینکه عالم «ذر» چگونه عالمی است و چگونه بنی آدم به بارگاه حق بار یافتند قابل تأمل است.

البته در تفسیر این آیات اختلاف نظرهایی وجود دارد ولی این گونه آیات برانگیزاننده ذهن مسلمانان درباره مسئله رؤیت نیز هست.

رؤیت در احادیث

قرن دوم هجری دربر دارنده انواع عقاید و آرای کلامی است. خوشبختانه بزرگ ترین موهبت مسلمانان این است که قرآن کریم اندکی پس از رحلت رسول اکرم (ص) توسط ائمه اطهار (ع) و صحابه جمع آوری گردید و از تحریف مصون ماند، ولی رکن دیگر اعتقاد مسلمانان که احادیث نبوی است به کتابت درنیامد. فاصله بین رحلت پیامبر اکرم (ص) و جمع آورندگان حدیث، فاصله کوتاهی نبود و ضایعاتی که بر اثر ضبط نکردن و به کتابت درنیوردن احادیث به علوم و معتقدات اسلامی وارد شد، به رغم کوشش های علمای بعدی حدیث، کاملاً جبران نشد؛ زیرا نه همه حافظان

حدیث امین بودند و نه حتی قوی‌ترین حافظه‌ها قادر است مطالبی را دست نخورده از نسلی به نسل دیگر منتقل کند.

یکی از مهم‌ترین احادیثی که قائلان به روایت بدان استناد می‌کنند حدیث «روایت ماه» است که البته بر اصالت آن میان شیعه و سنی اختلاف است. قاضی عبدالجبار با بررسی نشان داده است که به هیچ‌یک از این روایت‌ها نمی‌توان اعتماد کرد، قاضی می‌گوید این خبر واحد است و از لحاظ علمی پذیرفته نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۳۳۹، ج ۴: ۲۳۰-۲۲۴).

معنای حدیث با توجه به برخی تفاوت‌ها این است که: شما پروردگار خود را خواهید دید. چنان‌که هم‌اینک ماه را در شب بدر می‌بینید. بررسی این حدیث از آن‌رو که افق تازه‌ای را به روی مسلمانان گشوده از لحاظ تاریخی قابل بررسی است.

از بعد تاریخی این حدیث در اوایل قرن سوم به صحنه تاریخ وارد شده است، یعنی هنگامی که کتب حدیث تدوین گردیده و متکلمان سنی برای اثبات عقیده خود به روایت از آن استفاده می‌کردند. علمای شیعه به حدیث روایت ماه اعتنایی نکرده‌اند، ولی در کتب شیعی امامیه، از جمله توحید شیخ صدوق، نیز اخباری هست که نشان می‌دهد مسئله روایت در زمان پیامبر (ص) و همچنین ائمه (ع) مطرح بوده است.^۱

صرف نظر از صحیح بودن یا نبودن این حدیث تردیدی نیست که این مسئله در زمان پیامبر (ص) مطرح بوده و دلیل آن آیات قرآن است که به این موضوع اشاره دارد.

مفهوم روایت

علامه حلی در این باره می‌گوید: «انه تعالی يستجیل علیه الرویه البصریه لان کل مرئی فهو ذوجه لانه اما مقابل او فی حکم المقابل بالضرورة فیکون جسما و هو محال» (حلی، ۱۴۱۴: ۲۳۰).

عزالدین کاشانی جامع‌ترین تعریف و معانی را در باب روایت دارد:

قال الله تعالی، «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ» (عنکبوت: ۵) روایت عیان در این جهان متعذر است. چه باقی در فانی ننگنجد. اما در آخرت مؤمنان را موعود است «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲) و کافران را ممنوع. و در «کَلَّا

إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) مؤمنان در دنیا حق را بدیده عیان و نظر

بصیرت ببیند و در آخرت به نظر عیان و بصر (کاشانی، ۱۳۲۵: ۳۷).

آنچه مسلم است تولد این حدیث یا احادیث مشابه آن نتیجه حوادث اجتماعی و سیاسی و عقیدتی مهمی است که در اوایل قرن سوم در زمان خلافت مأمون و متوکل و واثق اتفاق افتاده است، حوادثی که قضیه معروف «محنه» از سال ۲۱۸ تا ۲۳۲ هجری پیش آورد و موضعی که اهل حدیث مخصوصاً احمد بن حنبل در برابر مسئله رؤیت اختیار کرد، قابل توجه است. چرا مسئله رؤیت در اوایل قرن سوم به صورت یک مسئله مهم عقیدتی و کلامی درآمد و چرا کسانی برای حل این مسئله به حدیث رؤیت ماه روی آوردند؛ با وجود اینکه مسئله رؤیت در میان علما و مذاهب مختلف مطرح بوده است، چرا پیش از قرن سوم یعنی در قرون اولیه کسی به این حدیث استناد نکرده است؟ و... درخور تأمل است.

رؤیت در مباحث کلامی

در قرن دوم هجری عده‌ای پیدا شدند که رؤیت خدا را نه تنها در دنیا بلکه در آخرت هم صریحاً منکر شدند. ظهور متکلمان معتزلی، که از سوی دربار بنی عباس حمایت می‌شدند، در این قرن بوده است. یکی از اصول اعتقادی معتزله نفی رؤیت خداوند است و آن‌ها این را به عنوان مخالفت با دیدگاه مجسمه و مشبهه و نیز به عنوان تنزیه ساحت قدس الهی مطرح کردند؛ روشی که این متکلمان در اثبات عقاید خود اتخاذ کرده بودند روش عقلی بود و این گروه به عقلیون معروف شده اند.

این روش عاملی بود که مخالفان ایشان یعنی اهل حدیث طریقه دیگر یعنی نقل را در پیش گیرند. حدیث رؤیت ماه در شب بدر مهم‌ترین دلیل بود که اهل حدیث در مواجهه با معتزله و جهیمه بدان استناد کردند. معتزله معتقد بودند جواز رؤیت خدا به جسمانیت او منتهی می‌شود و کسانی که می‌گویند می‌توان خدا را دید خواه یا ناخواه خدا را به صفاتی متصف می‌کنند که معمولاً به مخلوقات نسبت داده می‌شود.

مورخان عقاید کلامی که بیشتر اهل سنت بودند عقایدی که شائبه تشبیه و تجسیم در آن‌ها بوده است به غلاة شیعیان یا به تعبیر آن‌ها به روافض نسبت داده‌اند؛ این گزارش‌ها و داوری‌ها گرچه

مبالغه آمیز است ولی چندان هم بی پایه نیست زیرا غلاة شیعه (که مورد قبول شیعه امامیه هم نیستند)، عقایدی داشتند که جنبه تشبیه و حتی تجسیم دارد^۲ (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۵۲).

الف. روایت در دیدگاه معتزله و حنابله: معتزله عقل گرا به منظور تبیین دیدگاه خود از روش های عقلی استفاده می کردند. قاضی عبدالجبار ادله عقلی را چنین بیان می کند: همه ما به وسیله حس می بینیم، آنکه به وسیله حس می بیند چیزی نخواهد دید مگر آنکه، با هر آنچه در حکم مقابل است قرار گیرد.

این دلیل بر چند اصل مبتنی است: ۱. اینکه هر یک از ما به وسیله حس می بینیم؛ ۲. حس اشیا مقابل یا در حکم مقابل را می بیند؛ ۳. ممکن است قدیم (تعالی) مقابل حال (یا در حکم مقابل باشد).

حال آنکه ثابت است که خداوند امکان ندارد مقابل یا در حکم مقابل است، باشد.

معتزله فقط به شیوه عقلی اکتفا نکرده و از دلائل نقلی نیز غفلت نورزیده اند، از این رو به آیاتی از قرآن تمسک جستند که به صراحت روایت خدا نفی شده و یکی از این آیات: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۲) است. قاضی عبدالجبار ذیل آیه فوق بحث مبسوطی را مطرح می کند که خلاصه آن چنین است:

ثابت شده است چون دیده با ادراک همراه شود جز روایت معنایی نخواهد داشت و از طرف دیگر خداوند ادراک با دیده را از خود نفی کرده است یا در این نفی ستایش و حمدی می یابیم که به ذات او برمی گردد و اثبات این قضیه یعنی روایت خداوند نقض خواهد بود و نقص و کاستی به هیچ وجه بر خداوند روا نیست.

اگر گفته شود چرا می گویند وقتی ادراک با بصر همراه شود جز روایت معنایی نخواهد داشت؟ در پاسخ می گوئیم بیننده هیچ وصف زاید بر اینکه مُدْرِك است و درک می کند، ندارد؛ زیرا اگر دیدن امر زاید بر ادراک می بود، جدایی یکی از این دو (ادراک و دیده) از دیده امکان نداشت؛ زیرا هیچ رابطه معقولی میان این دو وجود ندارد و این در حالی است که می دانیم واقعیت برخلاف این است. آیه دیگر: «قَالَ رَبِّ ارْنِي مَا أُبْصِرُ» (آیه ۵۵) و دیگری «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ» (نسا: ۱۵۳) است. با توجه به این آیات

رؤیت خداوند به دلیل نقلی نیز منتفی می‌شود. دلیل دیگر معتزله نورشناسی است. معتزلیان برای رؤیت یک شیء می‌گفتند: اولاً شخص بیننده باید دارای باصره سالم باشد؛ ثانیاً موضوع رؤیت باید جلوی چشم یا مقابل چشم باشد؛ همان‌گونه که برای انعکاس و رؤیت شیء، شیء باید در برابر آینه باشد؛ ثالثاً شیء نباید از چشم زیاد دور یا بیش از حد به چشم نزدیک باشد؛ رابعاً شیء نباید آن چنان لطیف یا رقیق باشد که به چشم نیاید؛ به عبارت دیگر، باید دارای رنگ و تکائف باشد. از آنجا که شرایط فوق درباره خدا به عنوان شیء موضوع رؤیت صادق نیست، پس خداوند با چشم سر قابل رؤیت نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۲۳۴-۲۳۳).

روش دیگر معتزله این بود که در برابر آیات شیوه تأویل را برگزیدند و آن‌ها را از معنای ظاهری تهی کردند. حتی گاهی معنای معنوی برخی مفردات آیات را تغییر دادند مثلاً درباره وجوه «یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲) نظر را به معنی انتظار (و نه رؤیت) گرفتند. آن‌ها با انکار رؤیت خدا و استدلالی کردن آن عقاید اهل تجسم و تشبیه را از صحنه خارج کردند. همچنین با تأویل آیات متشابه در زمینه مسئله رؤیت خداوند موضعی خاص را مطرح کردند (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۷۴).

احمدبن حنبل که پیروان او از جانب خلفای عباسی حمایت می‌شدند از مخالفان معتزله بود. از نظر او منکران رؤیت، کافرند و دلیل او نیز همان حدیث رؤیت ماه است که به انحاء گوناگون نقل شده است.

پیروان حنبله در خراسان به وسیله اسحاق بن خزیمه این شیوه را ادامه دادند و بعد اعتقادی به جواز رؤیت را در بغداد و اصفهان به تدریج اشاعه دادند و در این راه بیشتر از روش نقلی استفاده کردند.

معتزله و احمدبن حنبل هر دو از فرقه‌های مسلمانی بودند که به منظور دفاع از عقاید خود مبارزه می‌کردند. اختلاف مهم آن‌ها برای رسیدن به هدف خود بود. معتزله و فرقه جهیمه برای اثبات عقاید خود به عقل متمسک بودند و احمدبن حنبل مدعی بود که عقاید صحیح را فقط از راه کتاب و سنت می‌توان به دست آورد. البته بر سر آیات آن هیچ کدام اختلافی نداشتند؛ منتها در رهیافت به کتاب خدا معتزله به خصوص در آیات متشابه دست به تأویل زدند و در تفسیر و تأویل قرآن هم به عقل متوسل شدند. ولی احمد می‌گفت برای درک معانی آیات باید به حدیث و سنت استناد کرد.

و به همین دلیل است که نهضت او در واقع نهضت اهل حدیث و سنت و آغاز سنی‌گری در اسلام بوده است (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۷۴).

ب. رؤیت در نظر ماتریدیه: ابومنصور ماتریدی (د: ۳۳۳ق) مؤسس مکتب ماتریدی و پیروان او از حیث اعتقادات، نزدیکی بیشتری با اهل حدیث داشتند، به‌ویژه در مسئله توحید صفات الهی با آنان همراه بودند. وی اساس بحث خود را براساس نقل و تفسیر قرآن و حدیث نهاده است. درعین حال در برابر معتزله نیز کوشیده است که با دلایل عقلی به آن‌ها پاسخ دهد. نکته مهمی که ابومنصور در بحث رؤیت مطرح می‌کند تمیزی است که میان ادراک و رؤیت قائل شده است. وی این تمیز را براساس تفسیری که از آیه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» کرده بنا نهاده است. به نظر او در این آیه ادراک نفی شده نه رؤیت و ادراک مستلزم احاطه یافتن به چیزی محدود است و خداوند محدود نیست. او می‌گوید این آیه در اثبات رؤیت است چراکه اگر خداوند دیده نمی‌شد ادراک هم نمی‌گردید: «ولو كان لا يرى لم يكن لنفى لادراك حكمه اذ يدرك غيره بغير رؤيه فموضع نفى الادراك - و غيره من الخلق لا يدرك الا بالرؤيه لا معنى له» (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۷۴).

او برای مدعای خود حدیث رؤیت ماه را مثال زده است و می‌گوید: انسان نمی‌تواند حدّ ماه و وسعت آن را بشناسد تا بدان واقف شود، ولی درعین حال می‌تواند آن را ببیند. شاید همین عقیده ابوالفضل میبدی را نیز برانگیخته تا در کشف الاسرار برای تفسیر «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» به دو وجه قائل باشد:

معنی ادراک نیافتن است به خرد پس از دیدن به چشم. و اگر مراد اینست اندر هر دو جهان نشاید و رؤیت رواست و ادراک روا نیست زیرا که رؤیت بر وجود افتد و الله موجود است و ادراک بر کیفیت افتد و مرو را کیف گفتن روا نیست (میبدی، ۱۳۳۱، ج ۳: ۴۴۶).

ج. اشاعره: ابوالحسن اشعری (د: ۳۳۰ق) معاصر ماتریدی بوده است. او با اهل حدیث در عقیده جواز رؤیت اشتراک نظر داشت. همچنین همانند ماتریدی کوشید در برابر معتزله از روش عقلی و استدلالی استفاده کند.

اشعری عقیده خود را در کتاب‌های *اللمع* و *الابانه* شرح داده است. مباحث کتاب *اللمع* دلایل عقلی و *ابانه* بیشتر مبتنی بر نقل است (اشعری، ۱۴۱۴: ۱۳).

او سعی می‌کند ثابت کند که رؤیت خدا در آخرت از راه ابصار انجام می‌گیرد. او حتی برخلاف کسانی که رؤیت را مشاهده قلبی می‌نامیدند سعی دارد به نظر اهل حدیث و حنابله وفادار بماند و رؤیت خدا را همان ابصار معرفی کند. این موضوع را در *ابانه* و هم در *اللمع* مورد بحث قرار داده است (اشعری، ۱۴۱۴: ۳۵؛ ۱۹۵۵: ۶۴). این تأکید و اصرار او می‌تواند از لحاظ تاریخی قابل اهمیت باشد.

غزالی

متکلم اشعری دیگری که بحث عقلی خود را بدون استدلال آیات قرآن و احادیث دنبال می‌کند غزالی است. تفکرات وی دارای دو دوره است: غزالی متکلم و غزالی عارف و صوفی. موضع غزالی درباره رؤیت را می‌توان حد وسط موضع افراطی (مشبهه و جهمیه) و معتزله نام نهاد.

بحث کلامی غزالی بیشتر در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* مطرح شده است و هدف اصلی او ردّ معتزله است. او با دلایل نقلی و به قول خود او شرعی نیز به اثبات این موضوع می‌پردازد، ولی رؤیت از راه عقل بخش اعظم کتاب را به خود اختصاص داده است (غزالی، ۱۴۰۹: ۶۱). بحث کلامی رؤیت در کتاب *الاقتصاد* و ظاهراً پیش از انقلاب روحی غزالی نوشته شده است. ولی اهمیت غزالی در بحث عرفانی و صوفیانه او در کتاب *احیاء علوم الدین* است که یکی از عمیق‌ترین مباحث عرفانی است.

تعریف رؤیت از نظر غزالی:

«رؤیت را برای آن رؤیت خوانند که غایت کشف است» (غزالی، ۱۳۷۷: ۶۸۰) این جمله بیانگر عقیده عرفانی غزالی است. او در مقام یک صوفی بر رؤیت قلبی تأکید می‌ورزد؛ ولی به هر حال از عقاید رسمی اهل سنت (که رؤیت قلبی است) عدول می‌کند و رؤیت با چشم سر را مطرح می‌کند. دلیلی هم که برای این دعوی اقامه می‌کند شرعی است نه عقلی. وی می‌گوید:

حق آن است که اهل سنت و جماعت را ظاهر شده است از شواهد شرع که آن در چشم آفریده شود تا لفظ رؤیت و نظر، و دیگر لفظها که در شرع آمده است بر ظاهر رانده می شود؛ چه ازاله ظاهرها روا نباشد مگر به ضرورت (غزالی، ۱۳۷۷: ۶۸۰).

رؤیت از دیدگاه متکلمان شیعه:

دیدگاه متکلمان شیعه در مسئله رؤیت متأثر از امام جعفر صادق^(ع) است. که دیدگاهی کاملاً معنوی و عرفانی است، که در ضمن احادیثی از اجداد طاهرینش روایت کرده‌اند. تفسیر منسوب به ایشان از آیات قرآن، از طریق ابوعبدالرحمن سلمی (صوفی سنی) و هم از طریق یک شیعه به دست ما رسیده است.^۳ امام صادق^(ع) در چندین مورد نظر خود را ابراز نموده‌اند. مثلاً در تفسیری از «بسم الله» در توصیف نام الله چنین آورده‌اند: «والله هو الاسم الفرد المنفرد لا یضاف الی شیء بل تضاف الاشیاء کلها، الله و تفسیره المعبود الذی اله الخلق منزه عن کل درک ماهیته و الاحاطه یکیفه و هو المستور عن الابصار و الاوهام و المحتجب بجلاله عن الادراک» (سلمی، ۱۳۸۸: ۳۰).

چنان که ملاحظه می شود امام درک ماهیت و کیفیت خداوند را محال می داند و با جمله «هو المستور عن الابصار» عجز انسان را از ادراک حضرت حق به وسیله چشم تصریح می فرماید.^۴ سلمی در تفسیر خود درباره آیه «رَبِّ اَرْنِی اَنْظُرُ اِلَیْکَ» سخن پروردگار با موسی می گوید: امام صادق^(ع) می فرماید به موسی گفت «لاتقدر ان ترانی لانک الفانی فکیف السبیل الفان الی باق». تو قادر نیستی که مرا ببینی زیرا تو فانی هستی و چگونه موجود فانی می تواند به باقی راه برد؟ پس چگونه موسی می تواند پروردگار خود را با چشم ببیند (فکیف له برؤیه عبانا). در اینجا سلمی در تفسیر خود تقاضا را از زبان موسی می داند (سلمی، ۱۳۸۸: ۳۱) ولی علامه حلی سؤال را تقاضای قوم موسی می داند (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۸۶).

در اینجا رؤیت مربوط به دنیاست و حضرت هم به انکار آن در دنیا تصریح کرده‌اند و در ضمن تفسیر آیه: «أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ» می فرماید: «انک لا تری فی دنیا». بسیاری از متکلمان نیز رؤیت در دنیا را محال دانسته‌اند و بیشتر جدالشان در مسئله رؤیت در آخرت است.

رؤیت در آخرت و چگونگی آن

مسئله‌ای که در اینجا مطرح است یکی مسئله رؤیت در آخرت و دیگری چگونگی این رؤیت است. درباره مسئله اول یعنی رؤیت در آخرت می‌توان گفت پاسخ امام مثبت است؛ مثلاً در ذیل آیه: «... وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» می‌فرماید: «بشاره برؤیته فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» و یا در جای دیگر «و بَشِّرِ الْمُشْتَاقِينَ إِلَى النَّظَرِ إِلَى وَجْهِ» (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۸۶). در تفسیری که برای عطای الهی در تعبیر «جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا» (نبا: ۳۶) می‌فرماید: دو وجه برای این عطا ذکر می‌شود: در اولی ایمان است و اسلام، و دیگری بخشش الهی و داخل کردن بنده در بهشت است (دخول العبد فی الجنة). و بالأخره «النَّظَرِ إِلَى وَجْهِ الْكَرِيمِ» است. بشارتی که به مؤمنان داده می‌شود و عطائی که در نهایت نصیب مؤمنان می‌شود بشارت به رؤیت و نظر به وجه الهی است. بنابراین با این تعبیری که ذکر شد و منسوب به امام صادق^(ع) است. رؤیت از نظر امام^(ع) در آخرت برای مؤمنان محقق است. ولی این رؤیت و نظر به وجه الهی چگونه و با چه وسیله‌ای صورت می‌گیرد؟ علمای شیعه امامیه مانند شیخ صدوق و علامه حلی و علمای متأخر همگی مراد از رؤیت را در سخنان ائمه اطهار از جمله حضرت امام صادق^(ع) رؤیت قلبی می‌دانند. حدیثی که از امام صادق^(ع) در توحید صدوق نقل شده به‌خوبی نشان‌دهنده این موضوع است (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۱۷). حدیث دیگری از امام باقر^(ع) در جواب سؤال یکی از خوارج گفته شده که متن حدیث چنین است:

یا اباجعفر ای شی نبعد؟ قال الله: رایتہ؟ قال لم تره العیون المشاهدة العیان ولكن

رأیتہ القلوب بحقائق الایمان لا یعرف بالقیاس ولا یدرک بالحواس ولا یشبه بالناس

موصوف یا لآیات معروف بالعلامات لا یحوزفی حکمه ذلک الله لا انه الا هو و قال

الرجل و هم یقولون الله اعلم حیث یجعل رسالته (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۱۷).

در سخنان ائمه اطهار^(ع) همه‌جا مراد از رؤیت، رؤیت قلبی است. در تفسیر امام صادق^(ع) بارها به قلوب عارفان و عاشقان اشاره شده است و دیدن قلب را گاه با لفظ مشاهده و گاه با لقا بیان فرموده‌اند. مسئله قابل توجه این است که شیخ صدوق رؤیت را علم می‌داند در این صورت این مسئله خارج از بحث است و رؤیتی که صرفاً علم باشد اصلاً رؤیت نیست و لفظ رؤیت از معنای حقیقی خود خارج می‌شود.

قاضی عبدالجبار معتزلی نیز در معنی رؤیت خدا، و در حدیث رؤیت ماه می گوید به فرض صحت حدیث رؤیت به معنای علم است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۳۹، ج ۴: ۲۳). در احادیث و اخبار شیخ صدوق در باب رؤیت و تعبیر از آن‌ها جنبه دفاعی او به خوبی مشهود است؛ وی می‌خواسته دامن تشیع را از اتهاماتی که از طرف اهل سنت و حنبله به آن وارد می‌شود پاک گرداند.

در توحید شیخ صدوق سایه نزاع‌هایی که از اوایل قرن سوم تا نیمه قرن چهارم میان معتزله و اهل حدیث و سنت پدید آمده، دیده می‌شود.

رؤیت خدا با چشم سر (ابصار) از نظر شیعه محال است، و علمای شیعه بر اثبات آن به ادله عقلی و نقلی متمسک شده‌اند:

ادله عقلی:

۱. دیدن چیزی با چشم و انعکاس اشعه در صورتی ممکن است که مرئی در جهت و طرف معینی قرار گیرد و میان مرئی و شخصی که او را می‌بیند، مسافت معینی باشد؛ اگر فاصله کمتر یا بیشتر باشد دیدن ممکن نیست، دیگر آنکه بیننده مقابل شیئی دیدنی باشد. با توجه به این جهات موضوع رؤیت منتفی است. لازمه ذات متقابل و فاصله منجر به جسم بودن خداوند تبارک و تعالی و در مکان بودن او می‌گردد و ذات خداوند منزّه از آن است که در مکان یا جهت قرار گیرد.

۲. رؤیت خداوند، اگر به همه وجود او تعلق بگیرد، لازمه اش محدود بودن و در مکان بودن اوست که محال است و اگر دیدار ما به یک نقطه و یک قسمت تعلق بگیرد لازمه اش این است که خداوند دارای جزء و ترکیب باشد که این هم محال است.

ادله نقلی:

علمای شیعه به دلایل نقلی بسیار تمسک جسته‌اند برای نمونه در توحید صدوق حدیثی بدین مضمون نقل شده است:

کتبت الی ابی الحسن الثالث؟ علیه السلام أسأله عن الرؤیه و ما فیہ الناس فکتب علیہ السلام لا یجوز الرؤیه مالم یکن بین الرائی و المرئی هواء ینفذه البصر فاذا تقطع الهواء و عدم الضیاء بین الرائی و المرئی تصح الرؤیه و کان فی ذلک الاشتباه لان الرائی متی

مساوی المرئی فی السبب المؤجل بینهما فی الرویه وجب الاشتباه و کان فی ذلک
النسبیه لان الاسباب لا یدین اتصالها با الاسباب (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ح ۷: ۱۰۹).

خداوند نه محدود است، نه دارای جزء و ترکیب است و نه در مکان خاصی می‌گنجد. امام عسگری^(ع) اسلوب دیگری در عدم رؤیت خداوند با چشم دارد که با فلاسفه نیز موافق است و کلینی در باب ابطال رؤیت خداوند در اصول کافی به استناد احمد بن اسحاق آن را استخراج نموده است.

در آیه «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» امام صادق^(ع) اضافه می‌کند: «لمشاهدتی و مطالعتی» و درباره لقا می‌فرماید: «لئن نظرت الی سواء لتحرمن فی الاخره لقاء». البته زمان این مشاهده و لقا در درجه اول قیامت و مکان آن بهشت است. امام صادق^(ع) مطالب جالبی از راه تحلیل اسم «الصمد» و شرح و معنای رمزی هر حرف در تفسیر خود بیان می‌کنند: حرف الف بر «احدیت» و حرف لام بر «الوہیت» دلالت می‌کند و این دو حرف دلالت بر این است که حواس نمی‌تواند احدیت و الوہیت خدا را دریابد و عقول از درک و احاطه علمی به آن‌ها عاجز است، اما ظاهر شدن این دو حرف در کتابت دلیل است که خدای تبارک و تعالی بر قلب عارفان ظاهر می‌شود (سلمی، ۱۳۸۸: ۲۲۹).

سپس حضرت به نکته دیگری اشاره می‌کنند: «و اظہارہ فی الکتابہ دلیل علی أنه یظہر علی قلوب العارفين و یدو لأعین المحبین فی دارالسلام» (سلمی، ۱۳۸۸: ۲۲۹). پس دلیل دیگر بر اظہار دو حرف «الف» و «لام» در کتابت آشکار شدن پروردگار به چشم محبان در «دارالسلام» است. بنابراین امام^(ع) به دو تجربه و ظهور یکی ظهور به قلب‌ها و دیگری ظهور به عین قائل شده‌اند. ولی در همه‌جا مراد حضرت در ادراک خداوند با چشمی غیر از چشم سر است. گاهی حضرت صادق^(ع) نظر یا «اعین» را به دل نسبت داده است و گاهی به «فؤاد»؛ می‌فرماید: «الفؤاد معدن النظر» فؤاد خود مرتبه‌ای از مراتب قلب است، از این رو تجربه عارفان و محبان هر دو قلبی است؛ نهایت آنکه عارفان به معرفت قلبی می‌رسند و محبان به مشاهده قلبی (سلمی، ۱۳۸۸: ۲۲۹).

رؤیت از دیدگاه متصوفه و عارفان

پس از بررسی رؤیت از دیدگاه قرآن و احادیث و دیدگاه برخی متکلمان به مسئله رؤیت از دیدگاه تصوف و عرفان می‌پردازیم؛ زیرا آرا و اندیشه‌های کلامی بر متصوفان بی‌تأثیر نبوده است.

شیوه و بیان صوفیه گاهی تحت تأثیر متکلمان کلامی است ولی گاهی هم به صورت عرفانی درمی آید. به بیان دیگر یا مانند اهل حدیث، به نقل‌ها اتکا داشته و سنت‌گرا بودند و یا از کشف و شهودهای قلبی خود بهره می‌بردند.

در *حلیة الاولیا* شعری از یکی از شعرای قرن اول بنام احمد انطاکی نقل شده که نشان‌دهنده همین واقعیت است.

فعدی من الابناء علم مجرب فمنه بالهام و منه سماعیا
فاصبحت بالتوفیق للحق واضحا و ذالک بالهام من الله ماضیا
(ابونعیم، ۱۴۰۷، ج ۹: ۲۹۶)

می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین منابع برای مسائل عرفانی خصوصاً رؤیت، شعر است. عرفا برای بیان عقاید و احوال و مقامات خود ناچار زبان شعر را برای بیان حالات و مقامات خود را ابداع کردند. اشعار صوفیانه به خصوص مثنوی‌های داستانی از ذخایر و منابع فکری و عقیدتی ایرانیان به شمار می‌رود، و مسائلی چون مشاهده، نظر، قدوقامت، سرو زلف و چشم و ابرو، و ... همه مسائلی است که از ترسیم روی دوست به وجود آمده است.

برای بیان جنبه عرفانی رؤیت الزاماً باید به قرن دوم که می‌توان آن را عصر پیدایش تصوف نامید، نظری بیندازیم. متأسفانه ما تاریخ مدونی از آن قرن در دست نداریم، البته در قرون بعد در تذکرها سخنان صوفیان نخستین و احوال آن‌ها به جای مانده است و اقوالی دال‌بر عقیده به رؤیت خداوند از آن‌ها نقل شده است.

حسن بصری

باید گفت عرفان، بُعد نظری و تصوف بعد عملی عارفان است. عرفان و تصوف با مکتب زهد آغاز می‌شود. حسن بصری مؤسس مکتب زهد است. عقاید وی نشان‌دهنده تفکر زهاد قرن اول و اوائل قرن دوم است. عقیده رؤیت در نزد حسن بصری قدری مبهم است؛ زیرا حسن بصری مانند همه زهاد دیگر آن عصر اهل خوف است و نسبت به دنیا دیدی منفی دارد. مسلماً برای او مسئله رؤیت به آخرت مربوط می‌شود. فریدالدین عطار در کتاب *تذکرة الاولیا* فصلی را به او اختصاص داده و قول او را که به تجلی خدا در بهشت تصریح شده، می‌آورد.

اول که اهل بهشت به بهشت نگرند هفت صد سال بی خود شوند از بهر آنکه حق تعالی بر ایشان تجلی کند. اگر در جلالش نگرند مست هیبتش شوند و اگر در جمالش نگرند غرق وحدت شوند (عطار، ۱۳۸۷: ۴۴).

بنابراین سخن حسن بصری با صوفیان بعدی که رؤیت را بی واسطه دیدن روی خدا می دانند فرق دارد.

عبدالواحد بن زید

یکی از نخستین کسانی که از محبت و لقای پروردگار در بهشت سخن به میان آورده است عبدالواحد بن زید (د: ۱۷۷) است. در مناجاتی که از او نقل شده وی از لفظ رؤیت چنان که متکلمان به کار برده اند استفاده نکرده، ولی از لفظ لقا و نظر که معادل رؤیت است استفاده کرده است.^۵ وی می گوید:

و بعزتک لا اعلم لمحبتک فرحاً دون لقاؤک و الاستشفاء من النظر الی جلال وجهک
فی دار کرامتک. قسم به عزت تو که محبت تو را هیچ شادی جز لقای تو نیست و
شفایی که از دیدن جلال روی تو در سرای کرامت به دست خواهد داد نمی شناسم
(ابونعیم، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۵۶).

ملاحظه می کنیم که او این تجربه دیدار را که قرار است پس از مرگ رخ دهد به عنوان یک امر مسلم تلقی می کند و نظر به وجه خداوند در بهشت را کرامتی برای مؤمنان می داند.

رابعه عدویه

رابعه (د: ۱۸۰ یا ۱۸۵) نیز از یکی از صوفیان بزرگی است که از دیدار خداوند سخن گفته است. وی در یکی از مناجات هایش می گوید: «الهی کار من در دنیا یاد توست و در آخرت لقای تو» (عطار، ۱۳۸۷: ۸۷).

مفهوم رؤیت در قرن سوم

نهضت ترجمه و به همراه آن ورود علوم مختلف به جهان اسلام، مباحث و منازعاتی را همراه داشت. صوفیه در صدد علمی کردن دیدگاه های خود برآمدند و مسائل جدیدی مانند وحدت وجود

و فنا را مطرح کردند؛ رؤیت نیز از جمله مسائلی است که با رنگی بدیع در این قرن مطرح شده است.

حارث محاسبی

محاسبی^۶ (د: ۲۴۳) یکی از نویسندگان کثیرالتألیف در تصوف است. شاهکار عمده او کتاب *الرعايه لحقوق الله و قیام بها* است. محاسبی در مسئله رؤیت خدا ضمن همراهی با اهل حدیث، شیوه عقل گرایانه را برگزیده است و در کتاب خود *الرعايه لحقوق الله* ضمن اشاره به مسئله رؤیت نکات جالبی را بیان می‌کند. او مخالفان خود و عقایدشان را به طور خلاصه چنین معرفی می‌کند.

هم الذين يقولون أن القرآن مخلوق و هم الذين يقولون بالوقف والذين يكذبون بالقدر و الذين ينكرون ان الله يرى في الاخره و الذين يغلطون الموازين و منهم رافضه و المرجه و المحروريه (حارث محاسبی، ۱۴۲۰: ۴۶۴).

در اینجا می‌بینیم او در لفظ با اصطلاحات اهل حدیث، از موضع آن‌ها دفاع کرده ولی برای اثبات آن‌ها چه از طریق نقل و چه از طریق عقل کوششی نمی‌کند و با اشاره کوتاهی از رؤیت در آخرت نیز بدون اثبات می‌گذرد. در قسمت‌های دیگر کتاب ضمن بحث محبت و شوق برای تجربه دیدار از لفظ‌های لقا و نظر استفاده می‌کند. صحنه‌آرایی حارث در کتاب *التوهم* بسیار زیباست. وی براساس آیات قرآن و روایات صحنه بهشت را به گونه‌ای اعجاب‌انگیز به تصویر می‌کشد و پس از ذکر نعمات بی‌شمار یک چیز را کم می‌داند و آن نظر است به سوی او که پس از رفع حجب حاصل می‌شود (حارث محاسبی، ۱۴۲۸: ۶۰).

ذالنون مصری

ذالنون (د: ۲۴۵^۷)، از جمله کسانی است که از تعبیر «رؤیت» استفاده کرده است. «مطاببات الدنيا آلا بذکره و لطاببات الاخره آلا بعفوه، و لطاببات الجنان آلا بروئيته» (ابونعیم، ۱۴۰۷، ج ۹: ۳۲۷). او در عبارت هم از تعبیر رؤیت استفاده نموده و هم آن را مختص به بهشت دانسته، یعنی رؤیت را در آخرت محقق می‌داند. ذالنون رؤیت را با شوق پیوند داده و آن را با بعد عرفان عاشقانه مطرح می‌کند. او به عنوان یکی از بنیان‌گذاران نظریه معرفت شناخته می‌شود (ابونعیم، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۲۴).

عزالدین کاشانی در کتاب *مصباح الهدایه* می‌گوید: ذوالنون ضمن تقسیم انواع معرفت قائل به معرفت توحید و معرفت حجت و بیان معرفت صفات وحدانیت است و آخری را مخصوص اهل ولایت اله می‌داند و این شهود تجلی حق بر باطن عارف است که شهود قلبی است و می‌تواند در دنیا نیز رخ بدهد (کاشانی، ۱۳۲۵: ۵۷۱).

بنابراین می‌توان گفت که ذوالنون از کسانی است که معتقد به رؤیت حق تحت عنوان لقاء الله و شهود حق که در این دنیا امکان‌پذیر است، می‌باشد.

بایزید بسطامی

بایزید (د: ۲۶۸، ۲۶۱) یکی از بزرگان متصوفه است که شرح حال او مجهول است ولی آنچه از تعلیم و عرفان او مانده، ناقص و مبهم نیست. احوال او در کتب *اللمع*، *تذکره الاولیا* و کتاب *النور من کلمات الی ربه الطینور*، تألیف ابوالفضل سهلکی صوفی درج شده است. گزارش‌هایی که از تجربیات و حالات بایزید نقل شده نشان می‌دهد که او علاوه بر اعتقاد به لقاء اخروی به «شاهده قلبی» در دنیا نیز معتقد بوده است. بایزید شاید از اولین کسانی باشد که به فناء فی الله اشاره کرده است. این موضوع در پیوند با رؤیت قابل ارزیابی است. او همچنان که از واژه‌های وصال و رؤیت استفاده کرده، در مواردی از تعبیری نظیر معاینه، مشاهده و لقا و کشف و حجاب نیز استفاده کرده است (فعالی، ۱۳۸۷: ۶۸).

مشایخ ایرانی

پس از محاسبی، صوفیانی نظیر سهل تستری، ابوالحسن نوری، و جنید بغدادی، مسئله رؤیت در آخرت را مطرح کرده‌اند.

سهل تستری (د: ۲۸۲) در آثارش، به‌ویژه در تفسیر قرآن خود مسئله رؤیت را در موارد متعدد مطرح می‌کند. مثلاً در تفسیر: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ» (مطففین: ۲۲) می‌نویسد مراد از نعیم همان لقا یا مشاهده است که خواص مؤمنان یعنی ابرار بدان نائل می‌شوند (تستری، ۱۴۲۵: ۱۸۰).

ابوالحسن نوری

از دیگر صوفیان ایرانی که دنیا و آخرت را پیوند داده است، ابوالحسن نوری (د: ۲۹۵) است. از نظر او گویی آخرت هم‌اکنون حاضر است و با دنیا پیوستگی دارد. براین اساس رؤیت بعد جدیدی پیدا

می‌کند و در دنیا برای محبان و عاشقان میسر است. برای آشنایی با نظرات وی می‌توان به کتاب *مقامات القلوب* او مراجعه کرد. نظریات وی تنها یک نظر ذهنی نیست، بلکه از تجربه شخصی خود که تجربه‌ای معنوی و قلبی است سخن می‌گوید.

جنید بغدادی

یکی از صوفیان پرآوازه جنید (د: ۲۹۸-۲۹۷) است. از او به نام‌های سید الطائفه و طاووس العلماء یاد شده است. جنید علامه و فقیهی بزرگ بود و تعلیم او در تصوف، فقه و مبتنی بر حفظ و رعایت شرع است. طریقت وی براساس تهذیب مستمر روح و ذکر دائمی و صحو بود. اصرار او بر صحو طرز تفکر او را از صوفیان اهل سکر مانند (حلاج و شبلی) جدا می‌کند؛ بنابراین مانند صوفیان اهل سکر بر وصال و لقا تأکید ندارد، گرچه در گزارش‌هایی در *تذکره الاولیا* در این مورد از او نقل شده است: «هر که گوید الله بی مشاهده این کس دروغزن است» (عطار، ۱۳۸۷: ۲۶۷).

جنید عنایت ویژه‌ای به سنت رسول اکرم (ص) داشته است، همچنین به مقام شامخ امیرالمؤمنین توجهی خاص نشان داده است. در کلامی گفته است: «اگر مرتضی یک سخن به کرامت نگفتی اصحاب طریقت چه کردند!» (عطار، ۱۳۸۷: ۴۲۰).

قرن چهارم

پس از قرن سوم، رؤیت ابعاد گوناگونی پیدا می‌کند و نویسندگان صوفیه این جنبه را در نظر دارند به‌خصوص در فصول و ابوابی که درباره شوق می‌نویسند، موضوع دیدار اخروی را نیز مطرح می‌کنند.

ابونصر سراج طوسی (د: ۳۷۸ق) در کتاب *اللمع* در باب شوق ابتدا دعای منسوب به پیامبر (ص) را مطرح می‌کند: «انه کان یقول فی دعا نه اسئلک الذه النظر الی وجهک و الشوق الی لقائک» (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۵). این دعا را پیش‌تر ابوسعید خراز نقل کرده ولی سراج در ادامه این دعا از زمان پیامبر (ص) «لذه النظر الی وجه الله تعالی فی الاخره والشوق الی لقائه فی دنیا» را نیز اضافه کرده است. این مطلب نشان می‌دهد که در فاصله قرن سوم و چهارم هجری قمری علاوه بر شوق دیدار در آخرت، شوق به دیدار در دنیا مورد توجه صوفیه واقع شده است.

قرن پنجم

در این قرن، با گسترش تصوف و عرفان موضوع شوق، به خصوص دیدار محبوب، بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد. قشیری و هجویری دو تن از نویسندگان بزرگ در نیمه این قرن هستند. هجویری در کتاب *کشف المحجوب* خود بحث لقا را بررسی کرده و به موضوع شوق اشاره کرده است.

قشیری نیز در کتاب خود به نام *الرساله التفسیریه مسئله رؤیت* را به طور مختصر مطرح می‌کند. استفاده از لفظ عشق به جای محبت نیز یکی از تحولات مهم این قرن است. از قرن پنجم به بعد مشایخ خراسان از قبیل ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم گرکانی، ابوعلی فارمدی و احمد غزالی محبت یا عشق را به منزله مدار اصلی تصوف در نظر گرفته و مسلکی پدید آورده‌اند که می‌توان آن را «تصوف عاشقانه» نامید.

شیخ احمد غزالی

احمد غزالی (د: ۵۲۰هـ) از عرفای بزرگ است و عرفان او بر مبنای عشق است. از نظر احمد غزالی عشق نیز با مشاهده (رؤیت) جمال آغاز می‌شود «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکند، تربیت او از تابش نظر بود ... حقیقتش قرآن بود [از راه دیده] میان دو دل (غزالی، ۱۳۵۹: ۲۱).

او معتقد است در عالم محسوس، در یک سطح، چشم حس جمال معشوق مجازی را می‌بیند و در عالم خیال چشم دل جلوه معشوق حقیقی را مشاهده می‌کند.

احمد غزالی در فصلی دیگر از کتاب *سوانح* خود می‌نویسد که: «کسی ذات الصفات عشق را قادر نیست دریابد، اما عشق در عالم خیال روی خود را نشان می‌دهد (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۳۱). باز در همان کتاب می‌گوید:

گاه نشان به زلف و گاه به خد بود و گاه به خال و گاه به قد و گاه به دیده و گاه به ابرو و گاه به غمزه و گاه به خنده معشوق و گاه به عطا و این معانی هر یک از طلبگاه عاشق نشانی دارد. آن را که نشان عشق بر دیده معشوق بود قوتش از نظر معشوق بود و از علت‌ها دورتر بود که دیده در ثمین دل و جان است. عشق که نشان به دیده

معشوق کند در عالم خیال، دلیل طلب جان و دل او بود و از علل جسمانی دور بود ...
(غزالی، ۱۳۵۹: ۱۳۱)

پس نشانه‌های عشق که به صورت اعضای معشوق در عالم خیال بر عاشق جلوه می‌کند متناسب با مقام و با خواص و ذهنیت عاشق هویدا می‌شود. او بهره بردن عاشق از پیکر خیالی معشوق را از بدایات احوال عشاق می‌داند. شاگرد و مرید او عین‌القضات همدانی پرده‌های ابهام و اشارات را کنار می‌زند و ضمن نوشته‌های خود سوگند می‌خورد که او از دیده‌ها سخن می‌گوید نه از شنیده‌ها. وی یکی از واقعه‌های روحانی خود را چنین بیان می‌کند

چون او - جل جلاله - خود را جلوه‌گر می‌کند بدین صورت که بیننده خواهد تمثیل به وی نماید، در این مقام، من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من بر آمد و هر دو نور بر آمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد چنان‌که چند وقت در این حال متحیر مانده بودند (عین‌القضات، ۱۳۷۷، بخش دوم: ۳۰۳).

عین‌القضات مشاهده این صور را به اقتضای خواست بیننده می‌داند. وی در یکی از مکتوباتش روشن می‌کند که اولاً این احوال از بدایات راه سلوک سالک معلوم می‌گردد؛ ثانیاً چنین تجربه‌هایی در شرایط ناآگاهی یعنی خواب و غیبت رخ می‌دهد؛ ثالثاً از این تجربه‌ها به هیچ وجه نباید نتیجه گرفت که حق تعالی دارای همان صورتی است که صاحب واقعه می‌بیند (عین‌القضات، ۱۳۷۷، بخش دوم: ۳۰۳).

با مطالعه واقعه‌هایی که عین‌القضات در کتاب تمهیدات یا نامه‌های خود نقل می‌کند، چنین برمی‌آید که صورتی که برای او متمثل می‌شود، ناشی از جلوه صفات حق است نه از ذات؛ وی می‌گوید:

دریغ این کلمه را گوش دار: انتها و اتصال جمله سالکان به نور مصطفی است اما ندانم که انتها و اتصال مصطفی به کیست؟ - من رأنی فقد رای الحق - بیان این کلمه بکرده است (عین‌القضات، ۱۳۷۷، بخش دوم: ۳۰۳).

از دیدگاه عین‌القضات تفسیر این حدیث این است که هر کس با چشم جان، نور محمدی را ببیند جلوه صفات حق را دیده است.

از دیدگاه فلاسفه مشاء، عقل دهم از عقول عشره با عقل فعال با جبرئیل و روح القدس یکی است. به وسیله همین عقل فعال است که نفوس انسانی به فیض می‌رسد؛ بنابراین هر کس عقل فعال را ببیند، حق را دیده است.^۷

از بزرگ‌ترین صوفیانی که به مسئله رؤیت پرداخته روزبهان بقلی شیرازی از عرفا و علمای قرن ششم هجری است. بدون اغراق رؤیت در فرهنگ معانی واژگان عرفانی روزبهان مهم‌ترین مقوله جامع برای بیان تجربه و ادراک عرفانی است.

بیشترین عباراتی که در کتاب کشف الاسرار تکرار گردیده «رأیته» هست. علاوه بر آن در کتب دیگر روزبهان روی کلمه رؤیت تأکید شده است. در کتاب مشرب الارواح از هزارویک مقام گفت‌وگو کرده و از انواع رؤیت سخن گفته است. روزبهان علاوه بر شواهد عقلی، شواهد نقلی زیادی نیز بر ادعای خود بیان می‌کند.

روزبهان کشف را از ویژگی‌های اولیاءالله می‌داند. به نظر روزبهان این مشاهده و کشف یک دریافت عرفانی بر مبنای آگاهی فلسفی یا انتزاعی و خیالی نیست، بلکه یک رؤیت تجسم یافته در قالب‌های درک ظاهری و حسی است. روزبهان گاهی با سخنان شطح‌آمیز خود با خدا گفت‌وگو می‌کند و موقعی که در رؤیت‌های او با حضرت حق و ملائکه و اولیا روبه‌رو می‌شویم، شاید آن را سست و بی‌پایه و حتی مخالف با شرع و عرف معمولی تلقی کنیم؛ ولی درباره کسی که خود از نفس‌های ضعیف و اغفال گردیده‌ای که تخیلات و رؤیاهای جسمانی را به اشتباه جای مکاشفات می‌گیرند، انتقاد می‌کند قضاوت آسان نیست (روزبهان بقلی، ۱۳۸۱: ۴۹).

روزبهانی فردی است فقیه و پای‌بند شریعت و معتقد است که پا را از جاده شریعت نباید بیرون گذاشت و این واقعیتی است که هر فردی که بخواهد صورتی از خداوند را در مغز خود منعکس کند مسلماً از نمودها و حقایقی بهره‌برداری خواهد کرد که برای او زیبا و با عظمت تلقی شده یا ممکن است نزد افراد ضعیف خداوند را با هیبتی عظیم تصور کرد.

حدیثی زیبا از امام باقر^(ع) نقل شده که مؤید این امر است. آنچه در آیین دل نموده می‌شود همان صورتی است که خود وجودش را آفریده است. «کَلَّمَا مِيزْتَمُوهُ بَاوَهَامِكُمْ فِي ادْقِ مَعَايِنَةِ، مَخْلُوقِ مَصْنُوعِ مَثَلِكُمْ مَرْدُودِ الْيَكْمِ» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۳۱).

ای تو را با هر دلی رازی دگر هر گدا را بر درت نازی دگر

صد هزاران پرده دارد عشق دوست می‌کند هر پرده آوازی دگر
(روزبهان بقلی، ۱۳۷۷: ۴۸)

نتیجه:

از بحث‌های گذشته می‌توان نتیجه گرفت که مسئله رؤیت یکی از مسائل مهم در نظر مسلمانان اعم از شیعه و اهل تسنن بوده است. دو دیدگاه درباره حدیث رؤیت وجود دارد: ۱. خداوند قابل دیدن است؛ ۲. خداوند قابل دیدن نیست، نه با چشم سر و نه با چشم دل. به نظر شیعه رؤیت با چشم سر یا (ابصار) محال است آن‌ها با استناد به تفسیر و روایاتی که از امامان به خصوص امام صادق^(ع) رسیده نظر و عقیده خود را ابراز می‌کنند. در سخنان ائمه^(ع) دیدن با چشم سر نیست، اما امام صادق^(ع) در سخنان خود بارها به شهود و قلوب عارفان و محبان اشاره کرده و این نوع دیدن را با لفظ مشاهده و گاه لقا نیز بیان فرموده‌اند.

اهل تصوف و عرفان نیز در تأویل‌های خود از این دو نظر تأثیر پذیرفته‌اند. در قرون اولیه و دیدگاه مبتنی بر زهد و گریز از دنیا رؤیت حضرت حق را در آخرت پذیرفته‌اند و با دیدگاه اهل صحو اشتراک نظر دارند. به موازات رشد عرفان و نگرش زیباشناسانه و از سر عشق به حضرت حق عرفای قرون سوم به بعد به‌ویژه در قرن پنجم و گسترش عرفان عاشقانه، عرفا رؤیت حضرت حق را با مشاهده چشم دل - حتی در این دنیا - امکان‌پذیر می‌دانسته‌اند و با اهل سکر همداستان بوده‌اند.

به عبارت دیگر از راه معرفت (شناخت) می‌توان به لقاءالله نائل شد؛ اگر این شناخت از طریق عقل صورت بگیرد، معرفت حاصل از آن معرفت فلسفی است و اگر از طریق رؤیت باطنی حاصل شود معرفت شهودی و عرفانی است. در این معرفت شهودی که حاصلش عشق است، عارف به نهایت طریقت و متتهای سلوک (که وصال است) می‌رسد. عارف در این مرحله دیگر خود را نمی‌بیند و فانی در حق می‌گردد. از حجاب‌های ظلمانی و نورانی رها شده به نور آزاد در عالم ملکوت واصل می‌گردد.

به‌رحال عرفا راه را یکسان ادامه نداده‌اند و برخی ممکن است در جایی متوقف شده باشند؛ در صورتی که راه به‌سوی او پایان یافتنی نیست.

پی‌نوشت‌ها:

۱. احادیث فراوانی از روی مسئولیت، یا از راه دلسوزی برای اسلام دانسته یا ندانسته وضع گردیده است. از طرف دیگر چه بسیار احادیثی که برای مقاصد سیاسی و مذهبی در حافظه‌ها مدفون گردیده و به نسل‌های بعدی منتقل نشده است (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۴۱). در کتاب *توحید صدوق* نقل شده است که نبی اکرم (ص) از راهی می‌گذشت و مردی را دید که چشم به آسمان دوخته و دعا می‌کند. پیامبر (ص) فرمودند: چشمت را ببند که او را نخواهی دید (عُضُّ بَصْرَكَ؛ فَإِنَّكَ لَنْ تَرَاهُ) (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، باب رؤیت، ۱۰۷). همچنین روایت شده از حضرت امام صادق (ع) که ابوالحسن موصلی - یکی از علمای یهود - خدمت امیرالمؤمنین (ع) آمد و عرض کرد آیا در هنگام بندگی پروردگار را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: وای بر تو عادت من این نبود که پروردگاری را بپرستم که ندیده باشم. سائل عرض کرد چگونه؟ با چه کیفیتی دیدی؟ حضرت در پاسخ فرمودند: چشم‌ها نمی‌تواند او را ببیند، ولی دل‌ها می‌تواند او را به حقایق ایمان دریابد (شیخ صدوق، باب رؤیت: ۹۹). اخبار دیگری در *توحید صدوق* درباره دیدار رسول اکرم (ص) با خدا در شب معراج و نیز احادیثی در انکار رؤیت آمده است.
۲. اصحاب مقاتل بن سلیمان جوالدوز (د: ۱۵۶) می‌پنداشتند که خداوند جسم است و به صورت انسان با گوشت و استخوان و اعضا و جوارح می‌باشد (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۵۶، ۴۸، ۴۶).
۳. تفسیری منسوب به امام صادق موجود است که به دست محمدبن ابراهیم نعمایی (د: ۳۲۸) شاگرد کلینی نویسنده *اصول کافی* فراهم است. دست‌کم دو نسخه از این تفسیر موجود است که می‌توان آن را همتای شیعی نسخه ابن عطا دانست (سلمی، ۱۳۸۸: ۳۰).
۴. پل نویا در کتاب *تفسیر قرآن و زبان عرفانی* می‌گوید: ما با اثری واحد سروکار داریم و با الهامی واحد و حتی از آن مهم‌تر در هر دو جملاتی با الفاظ یکسان می‌یابیم ولی در آن‌ها اختلافات محتوایی مهمی نیز هست که حاکی از انتقال آن‌ها از دو منبع متفاوت است. باین‌همه این مدارک گواه آن است که تفسیر (منسوب به امام) برخاسته صوفیان اهل سنت نیست؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که بر ما معلوم شود انتقال آن به محافل شیعه چگونه صورت گرفته است، وانگهی در دوره پیش از ذوالنون مصری نمی‌توان صوفی یافت که قادر به ساختن و پرداختن تفسیری با چنان غنا و عمقی به تفسیر قرآن پرداخته باشد (نویا، ۱۳۷۳، ۱۳۲-۱۳۰).
۵. در زبان عرفانی مفاهیمی مانند: لقاء، نظر، کشف، شهود، شوق مشاهده و مکاشفه گاهی معادل رؤیت قرار می‌گیرد و یکی از وجوه معنایی لقاء، رؤیت یا دیدن است. در این لفظ عبدالواحد لقا با مفهوم حبت و عشق مرتبط نیست، اما در مواردی این لفظ با مفهوم محبت یا تمایلی که عشق با حبت به وصال

- جوب دارد، به کار می‌رود. میل زیاد و بی‌تابی برای دیدار و طلب معشوق را شوق می‌گویند (دانش پژوه، ۱۳۷۹: ۴۷).
۶. او در این کتاب نفس را مایه غرور می‌داند و محاسبه نفس برای اجتناب از کید آن ضروری است. شاید نام محاسبی نیز از تأکید وی در محاسبه نفس باشد.
۷. نور یا حقیقت محمدی با عقل اول در فلسفه مشایی و جبرئیل یا روح القدس در شرع یکی است. چنان که جلال‌الدین آشتیانی در شرح مقدمه قیصری صفحه ۲۰۴ بیان کرده است. در این صورت «ربی» در حدیث فوق می‌تواند فرشته نوع انسانی یا جبرئیل باشد که به نظر عرفا با حقیقت محمدی یکی است؛ بنابر عقیده آن‌ها پیامبر^(ص) نور خود یا روحانیت خود را که بر وجود محسوس او در تاریخ مقدم است دیده است. این همان سخن امام هشتم^(ع) است در مسئله حدیث رؤیت که: صورت بشری که تصویر الهی است، بهتر از آتش سینا شایسته آن است که مظهر الهی گردد. در حقیقت محمد^(ص) جز صورت نفس خویشش را ندید. آن صورت زیباترین صور بود چه محققاً صورت (حقیقت جاوید محمدی) یعنی آدم بهشتی بود (کورین، ۱۳۸۸: ۸۵).

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- ابونصر سراج، عبدالله بن علی. (۱۳۸۸)، *اللمع فی التصوف*، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله. (۱۴۰۷ ق.)، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۱۴ ق.)، *الابانه عن اصول الدیانة*، بیروت: دارالنفائس.
- _____، (۱۹۵۵ م.)، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، قاهره: المكتبة الازهریه للتراث.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۵)، *رؤیت ماه در آسمان: بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۵ ق.)، *تفسیر القرآن العظیم*، مصر: دارالکتب العربیه الکبری.
- حارث محاسبی، حارث بن اسد. (۱۴۲۸ ق.)، *التوهم*، قاهره: مکتبه دار التراث.
- _____، (۱۴۲۰ ق.)، *الرعاية لحقوق الله*، مصر: دارالیقین.
- دانش پژوه، منوچهر. (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*، تهران: پژوهش فرزانه روز.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۳)، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تهران: مرتضوی.

- روزبهان بقلی. (۱۳۸۱)، رساله القدس و رساله غلطات السالکین، تهران: یلدا قلم.
- سلمی، محمدبن حسین. (۱۳۸۸)، مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیخ صدوق. (۱۳۸۹)، التوحید، ترجمه یعقوب جعفری، قم: اکرام.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۷)، تذکرة الاولیاء، تهران: جمهوری.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۳۸)، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، تصحیح نجمی زنجانی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۴۱۴ق)، نهج الحق و کشف الصدق، چاپ چهارم. قم: دار الهجره.
- عین القضاة، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷)، نامه های عین القضاة همدانی، تهران: اساطیر.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۹ق)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بغداد: مکتبه الشرق الجدید.
- _____ . (۱۳۷۷)، احیاء علوم الدین، به کوشش حسین خدیو جم، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، احمد بن محمد. (۱۳۵۹)، سوانح العشاق، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۸۷)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۳۸۴)، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، مصر: الدار المصریه للتالیف و الترجمة.
- _____ . (۱۳۳۹)، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، مصر: الدار المصریه للتالیف و الترجمة.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۲۵)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، چاپ دوم، تهران: سنایی.
- کورین، هانری. (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ هفتم، تهران: کویر.
- میبدی، احمد بن احمد. (۱۳۳۱-۱۳۳۹)، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: دانشگاه تهران.
- نوپا، پل. (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.