



University of Tehran

A Study of the Concept of the “Vision” of Sublime God and its Reflection in Transcendental Theosophy

Ali Asghar Jafari Valani^{1*} | Faiza Bani Khazai²

1. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. Email: jafari_valani@yahoo.com

2. Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. Email: banikhazae94@yahoo.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received June 8, 2022
Revised November 12, 2022
Accepted November 15, 2022

Keywords:
vision the Almighty,
Intuition of the heart,
Farabi,
Avicenna,
Suhrawardi,
Mulla Sadra,
Allameh Tabatabai

ABSTRACT

The concept of the vision of sublime God according to the verses of the noble Qur'an is one of the main discussions among Islamic theologians. However, the purpose of this study was to examine the ways in which Islamic philosophers have analyzed this issue in the light of their religious background. Although Islamic philosophers such as Avicenna and Suhrawardi have pointed out the possibility of attaining knowledge of God and having a relationship with Him, they have not given in a distinctive theory about the vision of God. Of course, based on the principles of Islamic philosophy proposed by philosophers such as Farabi and Avicenna, the term “vision” cannot refer to the sensory vision as it is in the material issues; rather, it means a level of intuitive knowledge. However, examining the varied and dispersed opinions of Islamic philosophers such as Suhrawardi and especially Mulla Sadra, it can be inferred that the in his perfection path as well as his move in quality and quantity, the human achieves a station in which he can observe God via his heart. The reason is that the perfected soul will have a perfected representation over reason via the light of heart. This makes it ready to attain levels higher than the pure reason. Thus, vision by heart is a type of knowledge about God and connection with Him. Of course, the conduction of vision via heart means that this type of knowledge and perception is intuitive and immaterial, available for those who have attained the station of Servantship. Therefore, based on some qur'anic verses, reason gets help from heart to enter a station beyond the pure reason station. Of course, everyone can achieve a station of knowledge and perception about God based on his own existential capacity. In fact, the human soul should go through certain stages based on his substantial movement, and in this path, it should perfect its theoretical and practical reason so that after removing the veils, it can finally observe God via intuition and vision by heart, though to the extent of his existential and immaterial capacity.

Cite this article: Jafari Volni^{*}, A.A., Bani Khazai, F.(2023). A Study of the Concept of the “Vision” of Sublime God and its Reflection in Transcendental Theosophy. *Philosophy of Religion*. 19(4), 511-522. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2022.344173.1005907>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2022.344173.1005907>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

جریان‌شناسی مفهوم «رؤیت» حق تعالی و بازتاب آن در حکمت متعالیه

علی اصغر جعفری ولنی^{۱*} | فائزه بنی خزاعی^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه: jafari_valani@yahoo.com

۲. گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه: banikhazae94@yahoo.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

کلیدواژه:

ابن‌سینا،

رؤیت حق تعالی،

سهروردی،

شهود قلبی،

فارابی،

ملاصدرا.

مسئله رؤیت حق تعالی که ناظر بر آیات قرآن کریم است، از جمله مهم‌ترین مباحث مورد توجه متکلمان اسلامی محسوب می‌شود. اما چگونگی مواجهه فیلسوفان اسلامی در تحلیل این مسئله با توجه به سابقه دینی آنها، دغدغه اصلی این پژوهش است. فلاسفه اسلامی مانند ابن‌سینا و سهروردی اگرچه به امکان دستیابی علم به خدا و ارتباط با حق اشاراتی داشته‌اند، اما به صورت مستقل در خصوص مسئله رؤیت نظریه‌پردازی نکرده‌اند. البته بر اساس مبانی حکمت اسلامی از جمله فارابی و ابن‌سینا، مراد از رؤیت، نمی‌تواند رؤیت حسی مأخوذ در امور مادی باشد؛ بلکه منظور از آن، مرتبه‌ای از علم حضوری است. اما با بررسی آرای گوناگون و پراکنده حکمای اسلامی مانند سهروردی و به‌ویژه ملاصدرا، چنین استنباط می‌شود که انسان در مسیر تکامل و حرکت اشتدادی خود به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند حق را با قلب خود مشاهده کند. چراکه نفس تکامل یافته از طریق نور قلب، تجلی متکاملی بر عقل خواهد داشت و آن را برای دست یافتن به مراتبی بالاتر از مراتب عقل صرف، مهیا می‌سازد. از این‌رو رؤیت قلبی نوعی علم به خداوند و ارتباط با اوست. البته قلبی بودن رؤیت ناظر بر وجدانی و غیرمادی بودن این نوع از علم و ادراک است که برای واصلان به مقام عبودیت حاصل می‌شود. از این‌رو و به گواهی برخی از آیات، عقل با کمک قلب به مرتبه‌ای ورای مرتبه عقل محض وارد می‌شود. البته هر کس به اندازه سعه وجودی خود، می‌تواند به مرتبه‌ای از علم و ادراک نسبت به خدا برسد. در واقع نفس انسان بر اساس حرکت جوهری خود، باید مراحل طی کند و در این مسیر، عقل نظری و عملی خود را به تکامل برساند تا در نهایت با کنار زدن حجاب‌ها، البته به اندازه سعه وجودی و تجردی خود، به شهود و رؤیت قلبی حق دست یابد.

استناد: جعفری ولنی، علی اصغر؛ و بنی خزاعی، فائزه (۱۴۰۱). جریان‌شناسی مفهوم «رؤیت» حق تعالی و بازتاب آن در حکمت متعالیه. *نشریه فلسفه دین*. ۵۱۱(۴)۱۹-۵۲۲. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2022.344173.1005907>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2022.344173.1005907>



۱. مقدمه

از دیرباز چگونگی ارتباط با خالق هستی امری حائز اهمیت و بحث‌برانگیز بوده است. عقل و گرایش‌های فطری انسان همواره در پی یافتن پاسخ این پرسش پرچالش بوده‌اند. کتاب مقدس قرآن در برخی آیاتش به همین خواست انسان با عنوان رؤیت اشاره می‌کند و حق تعالی را قابل رؤیت برای انسان جلوه می‌دهد. همین اشارات در کنار میل فطری انسان مبنی بر ارتباط با خالق هستی باعث می‌شود تا در میان نحله‌های فکری گوناگون، اندیشمندان مختلف، نظرهای متفاوت کلامی و تفسیری ارائه دهند که هر نظریه بر اساس مقبولات فکری آن مکتب، متفاوت از دیگری است و همین مسئله سبب عدم پدید آمدن رأیی واحد در زمینه رؤیت شده است به‌گونه‌ای که حتی مکاتب مختلف کلامی هم در این زمینه اختلاف نظر دارند. در این میان طرح مسئله رؤیت در میان فلسفه اسلامی و مواجهه آن با آرای مکاتب مختلف فلسفی حائز اهمیت است که البته کمتر به آن پرداخته شده است. اینکه سردمداران مکاتب فلسفه اسلامی چه رویکرد عقلانی به رؤیت حق تعالی دارند و مراد از رؤیتی را که حق تعالی به خود نسبت داده است، چه می‌دانند؛ می‌تواند نقش مهمی در جهان‌بینی فلسفی ایفا کند. در این مقاله، بر آنیم تا ضمن بررسی مبانی و آرای فلاسفه اسلامی، به تحلیل مفهوم و کیفیت رؤیت پردازیم و امکان رؤیت خدا را از منظر هریک بررسی کنیم. در این زمینه جریان و سیر تحولات دیدگاه‌های حکما در خصوص این مسئله، از فارابی (به‌عنوان پیشینه حکمت مشایی)، ابن‌سینا و سهروردی گرفته تا نظریات صدرالمতألهین و نوصداریان بررسی شده است، که می‌توان آن را از این حیث، پژوهشی متفاوت و بدیع نسبت به پژوهش‌های پیشین دانست.

۲. پیشینه تحقیق

می‌توان گفت که عمده پژوهش‌های انجام‌گرفته در زمینه رؤیت حق تعالی، جنبه کلامی و تفسیری دارد و به صبغه فلسفی این مسئله، کمتر پرداخته شده است. البته شاید علت غلبه رویکرد کلامی و تفسیری بر جنبه فلسفی مسئله در پژوهش‌های صورت‌گرفته، این باشد که برخی از بزرگان مثل فخر رازی و علامه طباطبایی، که جایگاه شایان توجهی در فلسفه اسلامی هم دارند، از موضع کلامی و تفسیری به بررسی مسئله رؤیت پرداخته‌اند؛ توکلی (۱۳۹۳) رؤیت حق تعالی را در آرای علامه طباطبایی مبتنی بر تفسیر *المیزان* بررسی کرده است و اگرچه مبانی فلسفی وی در تفسیری که ارائه داده، بی‌تأثیر نبوده است، اما نظرش در این زمینه را نمی‌توان فلسفی محض دانست. همچنین حشمت‌پور (۱۳۸۵) در مقاله «رؤیت خدا، وجوه کلامی و عدم امکان رؤیت مادی» را بررسی می‌کند. بسیاری از پژوهش‌ها به بررسی اندیشه اشاعره در این زمینه می‌پردازند؛ مثل منافیان (۱۳۸۵)، نجفی (۱۳۹۲)، جعفری (۱۳۸۹) و حتی طباطبایی (۱۳۸۹) در مقاله «مسئله رؤیت در حکمت متعالیه»، نقد نظرهای اشاعره و مجسمه را بیان کرده است. نجارزادگان (۱۳۸۶) در بررسی ارزیابی ادله نظریه رؤیت به وجه کلامی رؤیت می‌پردازد و به نظرهای اشاعره، معتزله و شیعه اکتفا می‌کند. هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین، برخلاف پژوهش پیش رو، جامع نظریات حکمای اسلامی نیست.

۳. تبیین رؤیت حق نزد حکمای مشاء

فارابی در *فصوص الحکم* ذیل بحث ادراک در فص پنجاهوهفتم، رؤیت را ادراک یقینی دانسته و آن را امری خاص و بدون واسطه ادراک حسی یا استدلال معرفی می‌کند.

وی ابتدا در تبیین رؤیت به‌نحو عام می‌گوید: هر ادراکی، یا ادراک شیء خاصی است، مانند ادراک زید، یا اینکه ادراک بر شیء عام تعلق گرفته است، مانند ادراک انسان. آنچه عام است، رؤیت بر آن واقع نمی‌شود، یعنی به حاسه‌ای در نمی‌آید. اما وجود شیء خاص یا به‌واسطه استدلال قابل درک است یا بدون استدلال. اگر وجود امری بعینه و بدون واسطه استدلال ثابت شود، مشاهده نامیده می‌شود؛ زیرا استدلال بر غائب آورده می‌شود، یعنی از راه استدلال می‌توان به غائب دست یافت. از این‌رو امری که استدلال بر آن راه ندارد درعین حال بتوان به انیت او حکم کرد، چنین امری نمی‌تواند غائب باشد. هر موجودی هم که غائب نیست مشاهده است و ادراک مشاهده را مشاهده گویند. مشاهده یا به مباشرت و ملاقات است یا بدون مباشرت و ملاقات. قسم اخیر رؤیت نام دارد (فارابی، ۱۹۹۸: ۳۱۹).

فارابی در ادامه به‌طور خاص به رؤیت حق تعالی اشاره می‌کند و آن را نوعی مشاهده بدون مباشرت و ملاقات می‌داند، اگر

بدون مباشرت و نیاز به استدلال تجلی کند؛ مرئی می‌شود و ممکن است که خداوند در قیامت بدون کیفیت رؤیت شود. باری تعالی از ابتدا ذاتش برای خود او پوشیده نیست؛ پس بر ذات او رواست که کمالتش را جدای از ذاتش مشاهده کند، لذا هنگامی که برای غیرش بدون مباشرت و ممارست و نیاز به استدلال تجلی کند، مرئی آن غیر خواهد شد؛ چراکه اگر مباشرت و واسطه در ادراک حق تعالی ممکن باشد لازم می‌آید که خداوند متعال، ملموس، مذوق و... نیز باشد و چون خداوند مبری از این امور است، بعید نیست که خدا در روز قیامت مرئی باشد، البته بدون تشبیه و تکییف و مسامتت و محاذات (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۴۴۱).

همچنین فارابی رؤیت را یکی از اقسام مشاهده یعنی مشاهده بدون ملاقات دانسته است و هر کس به اندازه فیض وجودی و ربط فقری، خدایین است؛ اگرچه گاهی با توجه نمودن به امور دنیوی و دل بستگی‌های آن که مانع از مشاهده درونی می‌شود، به آن علم ندارد؛ اما اگر خود را از نشئه دنیا برهاند و از اشتغالات این جهان مادی اعراض کند، به آن علم نخستین در وجود خویش عالم خواهد شد.

در حقیقت می‌توان گفت رؤیتی که فارابی آن را قصد کرده است همان «لقاءالله» است و مقصود از آن تجلی قلبی است؛ چراکه حتی عقل هم نمی‌تواند وجود غیرمتناهی را درک کند. تصرف حس در عالم خلق است و تصرف عقل در عالم امر؛ لذا آنچه فوق خلق و امر است از حس و عقل محجوب است، و حجاب او هم چیزی جز انکشاف او نیست؛ همانند خورشید اگر اندک نقابی گیرد و پرتو آن کم و ضعیف شود، بیشتر آشکار می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۲۹). به بیان دیگر خداوند قابل درک و تصرف توسط حس و حتی عقل نیست، لذا رؤیت او جز با شهود قلبی حاصل نمی‌شود.

با بررسی آثار ابن‌سینا می‌توان گفت که او مباحث کلامی را با اصطلاحات کلامی متکلمان بیان نمی‌کند؛ لذا اصطلاح «رؤیت» به‌طور مستقیم در کتب او به چشم نمی‌خورد. گرچه می‌توان از مباحث دیگر، نظر وی را در مورد رؤیت استنباط کرد. ابن‌سینا معتقد است: هر آنچه مشاهده می‌شود در واقع با چشم به سمت آن چیز اشاره می‌رود؛ درحالی که اشاره طبیعی حسی به حضرت حق تعالی امکان‌پذیر نیست، چراکه حس، محدود به ماده بوده ولی خداوند متعال صمد غیرمتناهی مجرد است (ابن‌سینا، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

رؤیت با چشم سر صرفاً برای اجسام حاصل می‌شود. در چنین شرایطی این‌گونه می‌توان استدلال کرد: اگر جسم مرکب از هیولی و صورت باشد، از آنجا که قوام هر کل به اجزای خود است، حتی اگر آن اجزا واجب باشند، مرکب از اجزا، محتاج و معلول غیر خواهند بود. لذا واجب‌الوجود نه جسم است و نه جسمانی، و هر آنچه جسم و جسمانی نباشد، نمی‌تواند با چشم بصری رؤیت شود.

هنگام مشاهده چیزی، در واقع چشم به سمت مکان آن شیء می‌نگرد و چون آن شیء در آن مکان معین قرار دارد، پس ما آن را مشاهده می‌کنیم؛ درحالی که خداوند در مکان قرار نمی‌گیرد، زیرا اگر خداوند را مکان مند در نظر بگیریم مستلزم آن است که در یک جهتی باشد و در نسبت با چیزی دیگری در جهت دیگری وضعی پیدا کند تا بتوان برای او مکانی قائل شد؛ درحالی که خدا چنین نیست، یعنی خداوند میرا از جهت و مکان است. از این رو نمی‌توان او را مشاهده کرد، یعنی رؤیت حق تعالی محال است.

۴. مسئله رؤیت الهی در حکمت اشراق

سهروردی در نظام نوری که برای عالم ترسیم می‌کند، خداوند متعال را نورالانوار و سرسلسله عالم می‌داند. او یکی از احکام کلی نور را شهود انوار نسبت به یکدیگر می‌داند؛ بدین معنا که انوار برخلاف مادیات که از یکدیگر در حجاب و خفا هستند، هیچ حجاب و فاصله‌ای از هم نداشته و نسبت به هم شهود و علم دارند.

بر این اساس، تمامی عقول نسبت به خدای سبحان و نسبت به یکدیگر از علم شهودی برخوردارند. به بیان دیگر در نظام نوری، مسئله شهود انوار عالی توسط انوار سافل امری مسلم است و مقتضای نور بودن این است که شاهد و مشهود که هر دو از سنخ نور مجردند، نسبت به یکدیگر علم و شهود داشته باشند. علت نوری، معلول نوری خود را می‌بیند؛ همان‌طور که معلول نوری از علت نوری خود، آگاهی شهودی دارد.

روشن است که شهود علت به‌واسطه معلول به معنای شهود تام نیست؛ بلکه این شهود از ناحیه معلول به اندازه ظرفیت وجودی معلول انجام می‌گیرد و هرچه نور مجرد شدت بیشتری داشته باشد، آگاهی شهودی او نسبت به نور مافوق خود بیشتر است. با اینکه شدت نوری نور عالی موجب نمی‌شود که نور عالی برای سافل در حجاب بماند و مشهود معلولات نوری واقع نشود؛ ولی این شدت، خود سبب عدم احاطه معلول به علت است و مانع دریافت همه جوانب حقیقت نوری می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۹: ۵۶).

با توجه به اینکه انوار در برابر یکدیگر دارای حجاب نیستند و یکدیگر را مشاهده می‌کنند، این پرسش به میان می‌آید که چرا نفس ناطقه که از انوار مجرد به حساب می‌آید، گاهی در حجاب می‌افتد و مفارقات و انوار عالیّه از جمله نورالانوار را مشاهده نمی‌کند؟!

شیخ اشراق پاسخ می‌دهد که در واقع تعلقات مادی و جلب توجه به عالم ماده و مشغول شدن به حواس ظاهری باعث در حجاب رفتن نفس ناطقه می‌شود تا نتواند عالم نور را مشاهده کند. اگر انسان از مشغله‌های مادی دست بردارد و حجاب تعلقات از او زدوده شود، می‌تواند عوالم قدسی و انوار مجرد و از همه بالاتر، نورالانوار را شهود کند. این معنا بر اساس یک ضابطه کلی است: در فرایند مشاهده، اگر حجاب و مانعی در کار نباشد، مشاهده‌ای که انجام می‌یابد کامل‌تر، و شهود حاصل از آن نیز روشن‌تر خواهد بود: «فالنوریه مع عدم الحجاب فی المجردات أتم»؛ یعنی نوریت با نبود حجاب در مجردات تمام‌تر است (سهروردی، ۱۳۸۹: ۲۱۶)، البته رفع حجاب زمانی امکان می‌یابد که نوعی ریاضت و مجاهده صورت گرفته باشد و انسان طی آن، از تعلقات دنیوی و ظلمانی‌رهایی یابد تا بتواند موانع شهودی خود را برطرف سازد.

سهروردی در این باره بیان می‌کند که اگر کسی تلاش خالصانه و شایسته در مقام باری به انجام رساند و بر ظلمات و تیرگی‌ها غلبه نماید، انوار عالم اعلی (خدا و مفارقات دیگر) را کامل‌تر از دیدن مبصرات دنیوی مشاهده خواهد کرد. بنابراین نورالانوار و انوار قاهره، به شهود نور اسفهدی مشهود خواهند بود؛ همچنین برخی از آنها به واسطه برخی دیگر مشاهده می‌شوند. چراکه همه انوار مجرد، چشم هستند و علم آنها هویت مبصر و شهودی دارد. یعنی چنین نیست که دیدن آنها به علم برگردد؛ بلکه علم آنها به دیدن یعنی شهود بازمی‌گردد (سهروردی، ۱۳۸۹: ۲۱۳-۲۱۴)، البته گرچه حکم‌هایی مانند تشکیک انوار، همه انوار را (حتی انوار عرضی) شامل می‌شود؛ ولی این حکم که حجابی میان انوار وجود ندارد، نور عرضی را دربر نمی‌گیرد، چراکه شهود مربوط به انوار مجردی است که جوهری هستند، نه عرضی (سهروردی، ۱۳۸۹: ۵۷-۵۸).

سهروردی علم به مجردات از جمله نورالانوار را مبتنی بر شهود می‌داند و معتقد است که از طریق شهود می‌توان علم به مجردات از جمله نورالانوار پیدا کرد.

اشراق نفس بر اشیای مادی ظلمانی به معنای پرتوافکنی و نورانی ساختن آنها برای خود است، اما این اشراق بر اشیای مجرد نورانی به معنای رفع حجاب مبتنی بر حضور آنها برای نفس قابل تحقق است. البته باید دانست که التفات نفس، خواه به امور مادی و خواه مجرد، موجب شهود آنهاست. در واقع، چنین توجهی همان اشراق است که در این اشراق شهود تحقق می‌یابد (سهروردی، ۱۳۸۹: ۲۸۳).

سهروردی تصریح می‌کند که نورالانوار و انوار قاهره با دیدن انوار اسفهدی دیده می‌شوند و نور اسپهد بر صورت‌های مثالی خیالی (که همان صور معلقه در عالم مثال منفصل هستند)، و نیز بر ابصری که از صورت بی‌نیاز است و مانند آن، اشراق دارد. البته برای نور مدبر آگاهی اجمالی است که این اشراق بر خیال همانند اشراق بر ابصار است (سهروردی، ۱۳۸۹: ۲۱۳-۲۱۴).

قطب‌الدین شیرازی این سخن را چنین شرح می‌دهد که برای نور اسفهد اشراقات زیادی است و او به همه این اشراقات علم دارد. البته اشراق او بر یکی مشابه اشراقش بر عوالم دیگر است و چون مشابه بودن معلوم هنگام تخیل با معلوم در زمان ابصار، دقیق و پیچیده است، نیازمند بحثی گسترده و مفصل است. گرچه نور مدبر به‌طور اجمال شباهت این دو را می‌فهمد.

از دیدگاه سهروردی، حقیقت علم به اشیای دیگر، همان اشراق است؛ نه آنکه در نفس الامر دو حقیقت باشد: یکی اشراق و دیگری علم به اشراق. برای مثال، ما برای احضار یک صورت ذهنی در ذهن، به دو امر (توجه و علم به توجه) نیاز نداریم، بلکه فقط با خود همان توجه، امری که مورد توجه قرار گرفته، حاضر می‌شود و علم پدید می‌آید. این ویژگی هم در اشراق بر اشیاء مادی وجود دارد و هم در اشراق بر امور مجرد (سهروردی، ۱۳۸۹: ۲۸۴).

۵. مواجهه حکمت متعالیه با مسئله رؤیت خداوند

به‌طور کلی ملاصدرا شناخت هر امری را منوط به عالمی می‌داند که امر موردنظر در آن عالم تحقق دارد. وی معتقد است که مدرکات آدمی یا مربوط به عالم شهادت و دنیاست که از طریق حواس پنج‌گانه و با وجود شرایط خاص روی می‌دهد؛ و یا مربوط به عالم غیب و آخرت است که از راه قلب شناخته می‌شود.

او در شرح حدیث دوازدهم از باب ابطال رؤیت در کتاب *شرح اصول کافی*، در این باره می‌گوید: تمامی اشیاء با دو چیز ادراک می‌شوند؛ یعنی ادراکات با همه فزونی خود، محدود در دو جهت هستند، چون عوالم با همه فراوانی خود، محدود در دو عالم هستند: نخست عالم شهادت و دنیا، و دوم عالم غیب و آخرت؛ از این رو ادراک‌کننده آنچه در عالم شهادت و دنیاست، یکی از حواس پنج‌گانه بوده، و ادراک‌کننده آنچه در عالم غیب است، قلب می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۷۴-۱۷۳).

چنانکه چشم و گوش راه رسیدن به معرفت امور محسوس و علم حصولی‌اند، قلب نیز راه وصول به علم کشفی و باطنی است. به نظر ملاصدرا، وجه تسمیه قلب این است که آن همواره در انتقال از معلومی به معلوم دیگر است. البته وی، قلب را اصل ابواب هدی و مشعر الهی معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۴: ۳۰).

مطابق قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا» در فلسفه صدرایی حقیقت نفس انسان بسیط بوده و در عین بساطت دارای مراحل تکاملی متعددی است که در هر مرتبه و مرحله‌ای تجلی متناسب با همان مرتبه از نفس پدیدار می‌شود و ادراکات و شهودات مختلفی را رقم می‌زند؛ در کنار شهود حسی و خیالی و روحی، می‌توان ارتباط دو نوع شهود عقلی و قلبی و در مرتبه‌ای اتحاد این دو را شاه‌راه اصلی حکمت متعالیه دانست که طی آن، عقل با کمک قلب به مرتبه‌ای ورای مرتبه عقل محض وارد می‌شود و به مشاهداتی دست می‌یابد که دست‌یابی آنها برای عقل بدون یاری قلب ممکن نبود. از این رو صدرا شهود قلبی را نیز تکمله و شدت تعقل می‌داند. به عبارت دیگر در امتداد شدت تشکیکی قوه عاقله به شهود قلبی می‌رسیم: «هنگامی که تعقل اشتداد یابد به مشاهده قلبی تبدیل می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۲).

در واقع عقل انسانی در آرا ملاصدرا، عقل بسط‌یافته و گشوده به روی شهود است. او بارها به بسیاری از حقایق اشاره می‌کند که در مرتبه‌ای فراتر از مرتبه عقل قرار دارند و عقل ابتدائاً به آن راه ندارد و صرفاً از طریق شهود قلبی می‌توان به ادراک دقیق از آن حقایق دست یافت (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۷۶).

نفس تکامل‌یافته از طریق نور قلب، تجلی متکاملی بر عقل خواهد داشت و آن را برای دست یافتن به مراتب بالاتر از مراتب عقل صرف، مهیا می‌سازد. به تعبیری ساده‌تر؛ نفس به‌واسطه شهود قلبی، سعه می‌یابد و در نتیجه، عقل قوی‌تر شده و متعالی می‌شود؛ البته مطابق آرا صدرا، مرحله اول دسترسی به شهود قلبی، قوت در ادراک عقلی است. لذا می‌توان گفت شهود قلبی به‌نوعی تکامل ادراک و شهود عقلی همراه با تزکیه نفس است.

بدون تردید میان معارف عقلی و شهودات قلبی ارتباط وثیقی برقرار است، اگرچه تمایز این دو نیز حائز اهمیت و شایان توجه است. به نظر می‌رسد معارف عقلی از سنخ علم، دانش و آگاهی است؛ اما آنچه از طریق شهود قلبی به‌دست می‌آید، از سنخ یافت و وجدان است. در واقع تأثیر و حضور معارف شهودی بسیار پررنگ‌تر از معارف عقلی است؛ ضمن اینکه دستیابی به معارف عقلی سهل‌تر از شهودات قلبی است.

بدیهی است که هر قلبی نمی‌تواند در حقایق معارف الهی غور کند، بلکه تنها کسی که خداوند چشم بصیرت او را برای مشاهده عالم آخرت، به نور خود گشوده باشد، می‌تواند از حدود معقول و عقل تجاوز کند و به مدد نور نبوت، ولایت و قرب الهی از چشمه یقین بنوشد و به احوال ملکوت، اسرار قیامت، لقاءالله و معنی بازگشت همگی به‌سوی او، دست یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۹۶).

ملاصدرا رؤیت حق تعالی را به‌منزله درک و شهود قلبی دانسته و دیدن خداوند با بصر را کاملاً منتفی می‌داند؛ چراکه خداوند متعال از مدرکات عالم غیب است، درحالی‌که بصر ابزاری برای شناخت عالم شهادت است. در نتیجه مقصود از رؤیت حق تعالی شهود قلبی اوست. البته این شهود در افراد مختلف، متناسب با شدت و ضعف تعقل منتهی به شهود قلبی، متفاوت است. به عبارت دیگر او معتقد است عموم انسان‌ها به علت شدت تعلق به عالم ماده، به ضعف در شهود قلبی مبتلا هستند و توان رؤیت (شهود) خداوند در دنیا را ندارند؛ اما انسان‌هایی مانند حضرت محمد(ص) و اولیای خدا که به بهره قابل توجهی از تجرد دست یافته‌اند، در همین دنیا به میزان ظرفیت وجودی خود، خدا را به درک قلبی و شهودی رؤیت می‌کنند. البته در آخرت که تجرد برای همگان فراهم است، عده بیشتری به رؤیت الهی نائل می‌شوند. نکته قابل توجه این است که هرچه اشتیاق قلبی برای رؤیت حق تعالی بیشتر باشد مشاهده کامل‌تری رخ می‌دهد.

صدرالمتألهین تصریح می‌کند که نفوس عموم انسان‌ها، جز عده معدودی، به بدن‌های طبیعی تعلق داشته و تمام افعال، انفعالات و ادراکات آنها با مشارکت ماده به همراه وضع انجام می‌گیرد؛ لذا برای آنان امکان مشاهده آنچه در مکان و وضع مخصوص نباشد؛ وجود ندارد؛ چراکه خداوند از آن دو منزله است. از این رو دیدن خداوند متعال از جانب آنان (نه به واسطه حس و نه به واسطه عقل) محال و غیرممکن است؛ زیرا عقول آنان بالقوه بوده و حصول بالفعل نیافته است. اما پیغمبر از آن رو که جوهر عقل قدسی او از تنگنای عالم مکان و زمان به فعلیت خارج شده است؛ دیده عقلش نور عظمت الهی و جلال او را بدون جهت و مکان و وضع می‌بیند. در واقع دیدن خداوند تعالی توسط پیغمبر به کنه و حقیقت تام نبوده، چون نور خداوند بی‌نهایت است، از این رو نیروی نبوت توان دیدن آن را ندارد؛ یعنی رؤیت نور عظمت الهی به مقدار استعداد و مشاهده عقلی به مقدار شوق و محبت فرد بستگی دارد و هر چه شوق به خداوند تمام‌تر باشد انجذاب و کشش تمام‌تر و مشاهده روشن‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۸۷).

ملاصدرا در تفسیر آیه «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»^۱ می‌گوید: متکلمان امامیه و معتزله این آیه را دلیل بر امتناع رؤیت الهی دانسته‌اند. به این ترتیب که نازل شدن عذاب به سبب طرح درخواستی محال و ناشدنی حکایت می‌کند؛ درحالی که در برابر دیگر درخواست‌های این قوم مانند تغییر طعام، عذاب و عقوبتی بر آنها نازل نشد، ضمن اینکه آن درخواست‌ها ظلم و سرپیچی بزرگ شمرده نشد.

سپس ملاصدرا احتمالات ممکن در این زمینه را مطرح می‌کند: اینکه همیشه عقوبت به دنبال درخواست امر محال نازل نمی‌شود، بلکه ممکن است در پی درخواستی باشد که آن درخواست در سطح بالایی از درجه درخواست‌کننده مطرح شده باشد. همچنین از آنجایی که دلایل و معجزات روشنی بر صدق پیامبران اعلام شده بود، لذا درخواست دلیلی دیگر (آن هم از سر لجاجت و سرپیچی) موجب عذاب و عقوبت شد. یا اینکه خداوند در پی مصلحت مهمی، خلق را در برابر درخواست رؤیت عذاب کرد؛ همان‌گونه که انزال کتب و ملائک دیگر درخواست شده توسط آنها، در پی دفع مفسده صورت نگرفت.

سرانجام ملاصدرا به نظر مختار خود می‌پردازد که عدم شناخت و معرفت به موضوع و محمول مسئله رؤیت الهی، باعث ایجاد نزاع و اختلافات زیادی می‌شود. لذا معتقد است که انسان مسلمان پس از شناخت و معرفت پروردگار و آگاهی و علم به خویش، ضرورت دارد که به این مسئله بپردازد.

ملاصدرا در ادامه وارد بحث اصلی می‌شود و طی تقسیماتی، پیچیدگی این مسئله را حل می‌کند. وی رؤیت و نیز متعلق رؤیت را به چهار قسم تقسیم می‌کند و سپس به رد یا اثبات آنها می‌پردازد. مراد از رؤیت خداوند یا چشم سر و آلت مخصوص دیدن است و یا منظور دیدن با چشم دل است، و هر کدام از این دو، یا به ذات خدای متعال تعلق می‌گیرد یا به مظهر و مثال خاصی از مظاهر خدای تعالی.

قسم اول که با چشم سر ذات احدی پروردگار را ببیند، به نحو واضح و روشن محال و ممتنع است. اما قسم دوم که انسان با چشم سر مظهري از مظاهر ذات خداوند و مثالی از او را ببیند، در این صورت علم یا عدم علم به اینکه آن شیء مظهر و مثال است، اثری در جواز چنین امری ندارد؛ بلکه این نوع از رؤیت به وقوع پیوسته است و قول پیامبر اکرم (ص) آن را تأیید می‌کند که فرمودند: «من رآنی فقد رأى الحق». همچنین آیات قرآنی از قبیل: «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» و «مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ». اما قسم سوم که انسان با چشم دل مظهري از مظاهر ذات خدای تبارک را ببیند، مستلزم علم به مثال بودن مظهر برای خداوند است و مسلماً چنین رؤیتی در دنیا حاصل نمی‌شود، چراکه مکاشفات روایت‌شده از رسول اکرم (ص)، دلالت بر تجرد روح از امور دنیوی دارد. قسم چهارم که با چشم باطن ذات الله تعالی رؤیت شود، تنها مختص علمای راسخین به‌ویژه انبیاء و اولیاء الله است. البته با توجه به اینکه این نوع از رؤیت با حقایق ایمان حاصل می‌شود دیگر تعیین در آخرت ندارد؛ بلکه در این دنیا نیز دست‌یافتنی است. چنانکه امیرالمؤمنین در پاسخ به سائل، از رؤیت الله به حقیقت این امر اشاره فرمودند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۸، ج ۳: ۴۰۸-۴۱۳).

علامه طباطبایی به‌عنوان یکی از شارحان حکمت صدرایی در تفسیر المیزان ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف با توجه به سایر آیات، به تحلیل مفهوم «رؤیت» به نحو مبسوط پرداخته‌اند که بیانگر رویکرد وی در این مسئله است. او می‌گوید:

۱. هنگامی که گفتید: ای موسی ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد؛ مگر اینکه خدا را آشکار ببینم. پس صاعقه شما را فراگرفت درحالی که تماشا می‌کردید. (بقره/ ۵۵).

خدای تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است، بلکه یک نوع درک و شعوری است که با آن می‌توان حقیقت و ذات هر چیزی را ادراک کرد، بدون اینکه چشم و یا فکر در آن به‌کار رود. حق تعالی برای انسان، شعوری را قرار داده که آدمی به‌وسیله آن، به وجود پروردگار خود پی برده و به او معتقد می‌شود. یعنی انسان پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ ستر و پرده‌ای درک می‌کند، و اگر این درک حاصل نشود به‌دلیل اشتغال به خود و امور دنیوی است و شاید مرتکب گناهانی شده است. البته این عدم درک انسان، از باب غفلت از یک امر موجود مشهود است نه اینکه علم او به کلی از بین رفته باشد. لذا هیچ آیه‌ای از قرآن هم بر زوال علم دلالت نمی‌کند، بلکه همیشه از این جهل به غفلت تعبیر شده که معنای آن این است که انسان به علمی دیگر مشغول بود و در نتیجه خدا را از یاد برده است نه اینکه علم به وجود او به کلی از بین رفته باشد، و این همان نکته‌ای است که کلام خدا آن را بیان کرده و عقل هم با براهین روشن، آن را تأیید می‌کند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۰۳-۳۱۳).

امام خمینی نیز به‌عنوان یک فیلسوف صدرایی، در ابتدا به نفی رؤیت مادی می‌پردازد، یعنی رؤیت با بصر را از خداوند متعال نفی می‌کند: «حضرت حق نباید مرئی باشد؛ زیرا مرئیت مستلزم جسمیت است و اگر ذات بین مرئی و نور خارج از بصر، واقع نشود رؤیت نمی‌شود» (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۱۱۰). در ادامه به تأسی از صدرا بیان می‌کند که به هر میزان از طبیعت و عالم مادی فاصله گرفته شود و به تجرد نزدیک‌تر شود، انسان بهره بیشتری از معرفت الهی کسب می‌کند: «باید امر مجرد مکان و زمان نداشته و به عین و خارج بصیرت داشته باشد تا بتواند جمال مجردات را تماشا کند. البته به دیده طبیعت نمی‌توان رؤیت کرد؛ زیرا مادامی که نفس، طبیعی است و تخلص از این قید و محبس برای او حاصل نشده است، چشم بصیرت ندارد، چراکه این بصر طبیعی است و با عنصر طبیعی، صرفاً طبیعت را می‌توان دید، یعنی دیده و بصر محتاج این است که نور بر مردمک آن بیفتد و سپس آن نور به معلوم منعکس شود تا صورتی از آن در او انعکاس یابد و او هم به نفس بسپارد. پس حق و ذات اقدس الهی را نمی‌توان با بصر دید بلکه انسان با بصیرت او را می‌بیند و دیده بصیرت هم در مجردات محقق است؛ یعنی اگر نفس توانست خود را از این قشر و حجاب طبیعت خلاص کند دارای بصیرت می‌شود» (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۳۸۶).

آیت‌الله جوادی آملی اقسامی برای رؤیت در نظر می‌گیرد: الف) رؤیت ظاهری و حسی: اشیا و اجسام مادی توسط چشم ظاهری انسان رؤیت می‌شوند؛ ب) رؤیت نظری و فکری (رؤیت مفهومی): نظر و فکری که انسان به‌واسطه تصور و تصدیق و ابزار اندیشه به‌دست می‌آورد، همان رؤیت مفهومی است که در واقع از سنخ علم حصولی است؛ ج) رؤیت شهودی: در این قسم از رؤیت، اموری مانند چشم ظاهری یا تصور و تصدیق (اندیشه) واسطه نیستند، بلکه انسان فقط با درون خود و چشم دل به چنین رؤیتی نائل می‌شود. مانند علم انسان به حقیقت و عقاید و اعمال خود، که از هرگونه علم حصولی و ادراکات حسی جداست؛ لذا نه با رؤیت ظاهری حاصل می‌شود و نه با فکر و اندیشه.

او ذیل تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف بیان می‌کند که شهود و رؤیت بی‌واسطه برای همگان قابل درک نخواهد بود و وصول به این مقام، مقدماتی را می‌طلبد. می‌توان گفت که حضرت موسی هنوز به چنین مقامی نرسیده بود که آن را از خداوند طلب می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۶۵). اگرچه مناظرات حضرت موسی با قوم بنی‌اسرائیل گواه این است که ایشان بر همه معارف و براهین حصولی تسلط و احاطه علمی داشته است. ضمن اینکه او نه رؤیت حسی را تقاضا کرده و نه علم حصولی و اندیشه ذهنی مدنظر او می‌تواند باشد، چون از تعلیم چنین علمی به «ارائه» (آن هم بدون قرینه) تعبیر نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۶۲).

آیت‌الله جوادی آملی شهود حق را هم در دنیا و هم در آخرت ممکن می‌داند و می‌گوید: شهود قلبی کامل بی‌واسطه برای کاملان و واصلان به مقام فنا مانند رسول اکرم (ص) و حضرت امیرالمؤمنین (ع) و دیگر اولیای الهی میسر است که در این دنیا برای این حضرات محقق شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۶۸).

عن ابی الحسن الرضا (ع) قال: «قال رسول الله (ص): لما اسرى بي الى السماء بلغ بي جبرئيل مكانا لم يطاه جبرئيل قط فكشف لي فاراني الله (عزوجل) جبرئيل من نور عظمته ما احب». امام رضا (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند: «در شب معراج به جایی رسیدم که جبرئیل هرگز پا نگذاشته بود. پرده برای من کنار رفت و خدای عزوجل از نور عظمت خود هر اندازه که دوست داشت و حکمت او اقتضا می‌کرد به من نشان داد» (صدوق، بی‌تا، ج ۴: ۱۰۸).

۶. تحلیل دیدگاه‌های حکما در زمینه مسئله رؤیت الهی

دستیابی به علوم پیچیده‌ای از سنخ رؤیت منوط به شرایط و زمینه‌های لازم مانند نورانیت قلب با نور معارف الهی و شرح صدر است. در چنین شرایطی، انسان با شناخت خود و معرفت یافتن نسبت به پروردگار خویش در قالب صفاتی لایق ذات مقدس خداوند، و با نظر گرفتن این نکته که خداوند منزله از نقص و عیب و تشبیه است، شک و تردیدی در رؤیت خداوند نخواهد داشت. البته رؤیت نزد حکمای مشاء به علم و ادراک بازگردانده شده و نفس ناطقه نیز مجردی قائم‌به‌ذات خود تلقی می‌شود؛ و از آنجا که مجرد قائم‌به‌ذات خود، همان عقل و عاقل و معقول است، اگر تعلق نفس از بدن عنصری گرفته شود به رؤیت الهی نائل می‌آید.

اگرچه اشراق نفس بر موجودات عالم ماده با اشراق نفس بر عالم مجردات بر مبنای رویکرد اشراقی، باوجود اشتراک در اصل اشراق و توجه نفس، تا حدی متفاوت است؛ اما می‌توان گفت که معلوم به اضافه اشراقی نفس نزد سهروردی، تنها منحصر در اشیاء مادی نبوده، بلکه صور مثالی عالم مثال منفصل، مجردات و حق سبحانه را نیز دربرمی‌گیرد. البته اشراق در عالم ماده به دلیل ظلمانی بودن این عالم، به دو عنصر پرتوافکنی برای اظهار و آشکارسازی معلوم مادی و حضور آن نیاز دارد. اما معلوم مجرد نوری خود روشن و پیداست و نیازی به پرتوافکنی و آشکار شدن ندارد، بلکه صرفاً با توجه و اشراق نفس بر این معلومات عاری از جهت و بعد، و تنها با حضور آنها محقق می‌شود.

به نظر می‌رسد با توجه به اشراق انوار مجرد بر همدیگر در نظام نوری سهروردی، نور نفس می‌تواند با تخلیه از مشروبات با نورالانوار ارتباط برقرار کند و به درکی حضوری از آن برسد. البته رؤیت شهودی طبق نظام صدایی، بر دو قسم است: یا باواسطه است یا بی‌واسطه. شهود باواسطه که تنها برای برخی از اولیای الهی حاصل می‌شود و به مرحله بالاتر از آن راه نمی‌یابند. مانند تجربه وحی که برای انبیای عظام از جمله حضرت موسی (ع) صورت می‌گرفت که وحی را به نحو شهود مع الواسطه دریافت می‌کردند یا مانند برخی مشاهداتی که برای پیامبر اکرم (ص) در شب معراج از مجرای سمع و بصر حاصل شد. اما شهود و رؤیت بی‌واسطه همان مشاهداتی است که تنها برای کمترین درگاه حق حاصل می‌شود یعنی به شهود قلبی نائل می‌شوند.

بدیهی است که حجاب و محرومیت از طرف خلق بوده، و گرنه نور حق بر همه متجلی است و هیچ مانعی از طرف فاعل نیست، بلکه این قابل است که باید مستعد دریافت باشد؛ یعنی آنچه حجاب است گناه و تعلق به غیر است که مانع این استعداد می‌شود. اگر زنگار گناه و معصیت، چشم دل را آلوده کرد و پرداختن به مادیات، نفس را به اسارت این جسم و تن مادی کشاند، دیگر توان شهود حضرت حق را (نه بی‌واسطه و نه باواسطه) ندارند؛ بلکه صرفاً به لقاء اسماء قهریه (و نه اسماء لطفیه و رحمانیه) حق نائل می‌شود. البته به استعداد هر فردی بستگی دارد که تا چه اندازه به این توفیق تقرب می‌جوید یا از آن فاصله می‌گیرد. به همین دلیل افرادی که مراتب بالای ایمان را طی کرده‌اند موفق به این مقام می‌شوند. لذا عقل و مسائل فکری در این مهم توان یاری ندارد بلکه تنها حقیقت ایمان و یقین است که توانایی یاری چشم دل را دارد که با دیده دل به سوی حضرت حق نظر کند.

در واقع سالک تا به مقام فنا نرسد و تا از نفس خود که فاصله بین او و خدای اوست، غافل و رها نشود، به آن مرحله عالی از شهود راه نمی‌یابد. البته باید توجه داشت که فنا به معنی نابودی نیست که در این صورت دیگر کمالی در آن نخواهد بود؛ بلکه فنا همان عامل غافل شدن از غیرخداست. به عبارت دیگر انسان به جایی می‌رسد که اصلاً خود را نمی‌بیند و به خود نمی‌اندیشد و فقط خدا را می‌بیند. در واقع این همان فنا فی الله است.

می‌توان گفت که رؤیت الهی با چشم حقیقت بین دل متوقف بر پاکی دل، و پاکی دل متوقف بر حسن فعلی و فاعلی است. به عبارت دیگر تنها راه شهود قلبی خداوند جمع بین حسن فاعلی و حسن فعلی است یعنی همان ایمان کامل و عمل صالح. هرچه توفیق انسان در زمینه توبه و کنار گذاشتن گناه بیشتر باشد و در عین حال به نحو مستمر از اعمال خود مراقبت کند، امکان رسیدن به درک اسمای کامل الهی نیز افزون تر می‌شود، تا جایی که مراتب و مدارج بالا را نیز طی می‌کند.

چنین اثباتی و امکان رؤیت و شهود قلبی خداوند را می‌توان خط بطلانی بر ادراک خداوند از طریق خیال، وهم، حس و... دانست؛ چون ذات اقدس الهی در ظرف خیال وهم نمی‌گنجد. در واقع انسانی که بتواند بر خیال و وهم خویش مسلط باشد و علوم حصولی و افکار مزاحم را تعطیل کند، توانسته است تمام جوارح خویش را در بند عقل و قلب خویش آرام قرار دهد و بعد از آن و با تکامل عقل به وسیله چشم دل (البته به اندازه سعه وجودی خود) به نظاره جمال الهی بنشیند. از این رو نقص ره‌آوردهای

معرفتی عقلی در باب حضرت حق تعالی را باید طبق «لیس کمثله شیء» و «ما عرفناک حق معرفتک» جبران کرد.

۷. نتیجه

می‌توان گفت که مسئلهٔ رؤیت قلبی خداوند به‌عنوان عنصر مقتبس از آیات قرآن کریم، بر اساس مبانی مختلف فلسفی قابل اثبات و تبیین است؛ چراکه بر اساس دیدگاه عموم حکمای اسلامی، خداوند برخوردار از ماده و جسم نبوده و مآلاً از احکام ماده نیز منزّه و میراست؛ لذا با انتفای مادیت از خدا، هرگونه رؤیت (با چشم یا خیال یا عقل نظری یا خواب) دربارهٔ خداوند نیز موجه نخواهد بود. از این رو رؤیت تنها به‌عنوان مرتبه‌ای از علم حضوری و در قالب رؤیت قلبی قابل تصور است. البته در سرآغاز و نقطه عزیمت جریان تحولات دیدگاه‌ها در این زمینه، حکمای مشاء به‌ویژه فارابی از رؤیت با عنوان لقاءالله یاد کرده و بیان می‌کند هر کس به اندازهٔ فیض وجودی خود به ادراک حضوری از باری تعالی نائل می‌آید. در نقطهٔ عطف این مسیر، سهروردی با ارائهٔ نظامات نوری و کیفیت ارتباط با انوار با هم نور نفس را در صورت تجرد محض بهره‌مند از درک حضوری و رؤیت حق تعالی می‌داند. ملاصدرا به‌مثابهٔ پایان‌بخش جریان‌شناسی مسئلهٔ رؤیت الهی، بر مبنای اینکه نفس آدمی به‌وسیله حرکت جوهری، تکامل در مراتب وجود را طی می‌کند تا به تجرد روحانی و عقلانی برسد و به برترین مراحل علم و حضور دست یابد، معتقد است: نفس در مرتبه‌ای که بتواند از مادیت و بدن جدا شود، به فنا فی‌الله رسیده و مآلاً می‌تواند با تمام توجه و وجود خود، به رؤیت قلبی و شهودی جمال و جلال الهی نائل شود؛ چراکه نفس به‌واسطهٔ شهود قلبی، سعه می‌یابد و در نتیجه، عقل قوی‌تر شده و متعالی می‌شود؛ از این رو می‌توان گفت که مقصود از رؤیت در فلسفهٔ اسلامی، رؤیت مادی و مشتقات آن نیست، لذا تفسیر آن را در قالب ادراکی حضوری در سطوح عالی تجرد، امری ممکن و قابل تحقق می‌دانند.

منابع

- قرآن کریم
۱. ابن‌سینا، حسین بن محمد (۱۳۸۶). *اشارات و تنبیهاات*. شرح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: آیت اشراق.
 ۲. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۲). *تقریرات فلسفه امام خمینی(ره)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۳. توکلی، محمدهادی و شیروانی، علی (۱۳۹۳). *رؤیت حق تعالی از منظر علامه طباطبایی؛ با تکیه بر تفسیر المیزان*. حکمت عرفانی، ۷، ۱۰۵-۱۲۲.
 ۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. قم: مرکز نشر اسوه.
 ۵. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 ۶. حشمت‌پور، محمدحسین (۱۳۸۵). «رؤیت خدا، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۳۰، ۳۹-۶۶».
 ۷. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۹). *الحکمه الاشراقی*. شرح یدالله یزدان‌پناه، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۳). *تفسیر القرآن الکریم*. ج ۳، ۶ و ۷، قم: بیدار.
 ۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ج ۱ و ۲ و ۳، طبعه الثالثه، بیروت: داراجاء.
 ۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*. تصحیح محمد خواجه‌وی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
 ۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۳). *اسرار الآیات*. طبعه الاولی، بیروت: دارالصفوه.
 ۱۲. صدوق، محمدبن علی بن حسین (بی‌تا). *التوحید*. قم: منشورات جماعه المدرسین فی حوزه العلمیه فی قم المقدسه.
 ۱۳. طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). *تفسیر المیزان*. قم: انتشارات وابسته به جامعه مدرسین.
 ۱۴. طباطبایی، محمد (۱۳۸۹). *مسئله رویت در حکمت متعالیه*. حکمت اسراء، ۵، ۹۷-۱۱۲.
 ۱۵. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۹۸). *فصوص الحکم*. لبنان: مکتب ناشرون.
 ۱۶. منافیان، سید محمد (۱۳۸۵). *تأملی در رویکرد عقلانی اشاعره به مسئله رویت خدا، نقد و نظر*، ۴۳ و ۴۴، ۱۵۳-۱۶۹.
 ۱۷. نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۶). *بررسی و ارزیابی تطبیقی از مبانی و ادله نظریه رؤیت حق تعالی*. مجله علمی-پژوهشی مقالات و بررسی‌ها، ۳۸، ۱۱۳-۱۳۲.
 ۱۸. نجفی، محمدجواد و بهشتی، نرگس (۱۳۹۲). *تطور نظریه اشاعره درباره رؤیت خدا، نشریه علمی - پژوهشی تحقیقات کلامی*، ۱، ۷۹-۱۰۰.

References

- Holy Quran (in Arabic)
1. Ardabili, A.G. (2012). *Narratives of the philosophy of Imam Khomeini (RA)*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. (in Persain)
 2. Avicenna, Ho. B.M. (2017). *Hints and reprimands*. Commentary on Hasan Hassan Zadeh Amoli. Tehran: Ayat Ashraq Publishing House. (in Persain)
 3. Farabi, A.N. M. bin. (1998). *Fuss al-Hakm*. Lebanon: Nashron school. (in Arabic)
 4. Hassanzadeh Amoli, H. (1996). *The texts of al-Hakm on the passages of al-Hakm*. Tehran: Raja Cultural Publishing Center. (in Persain)
 5. Heshmatpour, M, H. (2006). View of God. *Philosophical and Theological Researches*. 30, 39 - 66. (in Persain)
 6. Javadi Amoli, A. (2006). *Thematic interpretation of the Holy Quran*. Qom: Osweh Publishing Center. (in Persain)
 7. Manafian, S. M. (2006). Reflection on the rational approach of Ash'ari to the problem of seeing God. *Naqd and Nazar*, 43 & 44, 153 - 169. (in Persain)
 8. Najafi, M. J., & Beheshti, N. (2012). The development of the Ash'arite theory about the vision of God. *Scientific-Research Journal of Theological Research*, 1, 79 - 100. (in Persain)
 9. Najarzagdegan, F.(2007). Comparative examination and evaluation of the foundations and evidences of the theory of the vision of the Supreme Being. *Scientific-Research Journal of Articles and Reviews*. 38, 113 - 132. (in Persain)
 10. Sadouq, M. A. B. H. *Al-Tawheed*. Qom: the charters of the Jama'at al-Mudrasin in the Al-Alamiya seminary in Qom, al-Maqdisa. (in Persain)
 11. Sadr al-Din Shirazi, M. B. I. (1994). *Tafsir of the Holy Qur'an*. Vol. 3, 6 & 7, Qom: Bidar Publications. (in Persain)
 12. Sadruddin Shirazi, M. B. I. (1987). *Description of sufficient principles*. Corrected by Mohammad Khajawi. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education publications. (in Persain)

13. Sadruddin Shirazi, M. B. I. (1988). *Al-Hikma al-Muttaliyyah in al-Isfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*. Vol. 1, 2 & 3, Tabah al-Alhirah, Beirut: Darahia. (in Arabic)
14. Sadruddin Shirazi, M. B. I. (1992). *The secrets of the verses*. Taaba Al-Awli, Beirut: Dar al-Safwa. (in Arabic)
15. Suhrawardi, S. (2010). *Al-Hikma al-Ishraq Description of Yadullah Yazdan-Panah*. Tehran: Hozha and University Research Center. (in Persain)
16. Tabatabai, M.Hossein. *Tafsir al-Mizan*. Qom: publications affiliated with the community of teachers. (in Persain)
17. Tabatabai, M. (2010). The problem of vision in transcendental wisdom. *Hikmat Isra*. 5, 97 - 112. (in Persain)
18. Tavakoli, M. H., & Shirvani, A. (2013). The view of the Almighty from the perspective of Allameh Tabatabai. Relying on Al-Mizan's interpretation. *Hikmat Erfani*, 7, 105 - 122. (in Persain)