

Islamic Knowledge and Insight

معرفت و بصیرت اسلامی

Examining the Vision of God in Mystical Exegesis with Emphasis on Introspective Interpretation

بررسی رؤیت خداوند در تفاسیر عرفانی، با تأکید بر تفسیر انفسی

1. Mohsen Nouraei: Faculty Member, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran. (m0nouraei@umz.ac.ir)

2. Akram Hoseinzade: PhD Student, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.

۱. محسن نورائی: عضو هیات علمی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران.

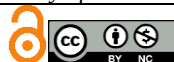
(m0nouraei@umz.ac.ir)

۲. اکرم حسین زاده: دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران.

Abstract

The vision of God is one of the significant theological discussions. Corporeal and non-corporeal vision with the physical eye, the impossibility of vision, and the vision of God through the heart are among the prominent theological perspectives. The viewpoints of theologians in this regard are supported by strong Qur'anic and hadith-based foundations. Existing studies in this domain have generally focused on the critique and analysis of theologians' theories, which exegetes have addressed from the past to the present. It appears that no new work has been conducted specifically on the vision of God; however, from a mystical perspective, this issue holds considerable potential for scholarly inquiry. This article, using a descriptive-analytical method, reports the mystical views found in Shi'a and Sunni tafsirs and examines the opinions of introspective exegetes. It maintains that most Sunni mystic exegetes have adopted the Ash'arite view, while the majority of Shi'a mystic exegetes have accepted the Imāmi perspective. Nevertheless, within introspective tafsir, there is no essential difference between Shi'a and Sunni exegetes due to the adoption of a shared interpretive foundation regarding the verses. The vision of God in both this world and the hereafter is considered possible due to the manifestation of the divine names and attributes in the Perfect Human. The highest level of this vision pertains to the doctrine of the Unity of Existence, and gazing upon the Imams (peace be upon them) as the Face of God (wajh Allah) is understood as the vision of God itself.

Keywords: Vision of God, wajh Allah, liqa' Allah, Perfect Human, Unity of Existence.



How to cite: Mohammadi Zaer, S., Anjomshoa, Z., Salajegheh, S., Nazari, A., Pour Rashidi, R. (2024). Examining the Vision of God in Mystical Exegesis with Emphasis on Introspective Interpretation. *Islamic Knowledge and Insight*, 2(4), 110-126.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 2024-11-25

Revise Date: 2025-01-09

Accept Date: 2025-01-29

Publish Date: 2025-03-15

چکیده

رؤیت خداوند، از مباحث مهم کلامی است. رؤیت جسمانی و غیر جسمانی با چشم سر، عدم رؤیت و رؤیت قلبی خداوند از نظرات مهم کلامی است. دیدگاه‌های متکلمان در این باب، دارای پشتوانه قوی قرآنی و روایی است. پژوهش‌های سامان یافته در این حوزه، بطور معمول به نقد و بررسی نظریات متکلمان اختصاص یافته است که مفسران، از گذشته تا کنون به آن پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد کاری جدید در حوزه رؤیت خداوند صورت نگرفته؛ در حالیکه در دیدگاه عرفانی، مسئله رؤیت، قابلیت پژوهش را داراست. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن گزارش دیدگاه‌های عرفانی تفاسیر شیعه و اهل سنت، به بررسی دیدگاه مفسران انفسی، پرداخته، معتقد است که بیشتر مفسران عارف اهل سنت دیدگاه اشاعره و اکثر مفسران عارف شیعه، دیدگاه امامیه را پذیرفته‌اند؛ اما در تفسیر انفسی، تفاوتی میان مفسران انفسی شیعه و اهل سنت به دلیل اتخاذ مبنایی واحد در تفسیر آیات، وجود ندارد. رؤیت خداوند در دنیا و آخرت به دلیل تجلی اسماء و صفات خداوند در انسان کامل، ممکن بوده که عالیه‌ترین مرتبه‌ی آن، مربوط به وحدت شخصی وجود است و نظر به معصومین (ع) به عنوان وجه‌الله، همان رؤیت خداوند است.

کلیدواژه‌گان: رؤیت خداوند، وجه‌الله، لقاء الله، انسان کامل، وحدت شخصی وجود.

شیوه استناددهی: محمدی زائر، سارا، انجم شعاع، زهرا، سلاجقه، سنجر، نظری، اکبر، و پور رشیدی، رستم. (۱۴۰۳). بررسی رؤیت خداوند در تفاسیر عرفانی، با تأکید بر تفسیر انفسی، معرفت و بصیرت اسلامی، ۲(۴)، ۱۱۰-۱۲۶.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

مقدمه

خداشناسی و مسایل مربوط به آن از دیر باز در جوامع بشری مطرح است. دیدگاه‌های سامان یافته در این باره یکسان نیست و به شدت با هم اختلاف دارد. متون مقدس از جمله قرآن کریم کوشیده است تا تصویری روشن، عمیق و حقیقی از خداشناسی ارائه نماید و اختلاف‌های موجود در این زمینه را فرونشاند. هر چند معارف والای قرآن با بیان حقایق زدایش این اختلاف‌ها را در پیش گرفت: «وَمَا أَرْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ...» (نحل / ۶۴). اما تنوع دیدگاه‌ها همچنان در جامعه اسلامی استمرار یافت. پس از رحلت پیامبر (ص)، دامنه اختلافات رفته رفته گسترده‌تر شد و برخی از مسائل مربوط به خداشناسی خصوصاً در حوزه اسماء و صفات خداوند، شبهه برانگیز و گاهی دستاویزی برای بیمار دلان گردید. رؤیت خداوند از مسائل مهم کلامی است که نخست در بین متکلمان اسلامی مطرح شد. هر یک از فرقه‌های کلامی کوشیدند تا دیدگاه خود را با استنادات قرآنی استوار ساخته و از آن دفاع نمایند. نوعاً تفسیر ارائه شده از سوی هر فرقه بیشتر در میان پیروانشان مقبول و از نظر دیدگاه رقیب چندان موجه نمی‌نمود.

فارغ از نتیجه نزاع علمی متکلمان در این باره، بررسی دیدگاه مفسران دارای گرایش عرفانی حایز اهمیت است. زیرا همانگونه که می‌دانیم، قرآن کریم مشتمل بر معارف والای عرفانی است. این معارف گاه برای مسلمانان عصر نزول نیز مبهم و غیر روشن و نیازمند شرح و تبیین گردید. تلاش برای تبیین این معارف که از سوی جناب رسول الله (ص) آغاز شد «...وَأَرْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...» (نحل / ۴۴). از سوی مفسران اصیل اسلامی به ویژه مفسران عرفانی ادامه یافت. آنچه در ادبیات تفسیر عرفانی مشهود است در بیشتر موارد، تمرکز عمده مفسر بر استوار سازی دیدگاه کلامی و فرقه‌ای نیست بلکه و کوشش اصلی ایشان بر کشف و استخراج معارف بلند آیات قرآن است.

این رهگذر تا اندازه در بیان دیدگاه‌های خود، به روایات و آیات قرآنی استناد می‌کنند که برای هر کدام از آن‌ها قابل پذیرش است؛

بررسی تطبیقی میان تفاسیر عرفانی اهل سنت و شیعه است. که جهت یافتن پرسشهای ذیل نگارش یافته است: ۱- دیدگاه تفاسیر عرفانی اهل سنت در خصوص رؤیت خداوند چیست؟ ۲- تفاسیر عرفانی شیعه، چه دیدگاهی در مورد مسئله رؤیت، بیان کرده‌اند. ۳- آیا وجه افتراق و اشتراکی میان دیدگاهها وجود دارد؟ ۴- آیا دیدگاه عرفانی بر تفسیر آیات مربوط به رؤیت خداوند، تأثیر گذار بوده است؟ ۵- مهمترین و بهترین دیدگاه در خصوص رؤیت خداوند در دیدگاه عرفانی مربوط به کدام فرقه (شیعه و اهل سنت) است.

بنابراین هدف از نگارش مقاله فوق، دریافت وجوه اشتراک و افتراق دیدگاههای مفسران عارف شیعه و اهل سنت است که به نظر می‌رسد؛ تنها از یک طریق دو فرقه در مسئله رؤیت خداوند، دارای دیدگاه یکسان باشند و آن هم مربوط به شناخت از نفس و معرفت به اطوار وجودی آن است.

پیشینه تحقیق

غیر از پژوهش‌های صوت گرفته در حوزه مسائل کلامی مجسمه، معتزله، اشاعره، امامیه و... در خصوص رؤیت خداوند که معروف و مشهور است؛ مقاله «رؤیت خدا» (Heshmatpour, 2006)، «حدیث رؤیت» (Wahidi Mehrjari & Khatami, 2016)، «حوزه مفهومی رؤیت در قرآن کریم» (Olamaei & Lotfi, 2015).... نوشته شده‌اند که هر یک بخشی از دیدگاههای کلامی اشخاص و افراد را پوشش دادند. مقاله (Nabiyan, 2011) با عنوان «رؤیت حق تعالی از دیدگاه عرفان اسلامی و مقایسه آن با برخی دیدگاههای کلامی و تفسیری مشهور»، از نظر محتوا به نوشتار فوق نزدیک است. در بخش کوتاهی از مقاله نامبرده شده که مربوط به مبانی عرفانی است؛ دیدگاه دو مقاله به هم نزدیک است؛ اما نوشتار حاضر از جهات زیادی با مقاله گفته شده متفاوت است؛ مانند نظریه، انسان کامل و همتایی وی با قرآن و جهان هستی و تبیین مسئله وجه الله که جنبه نوع آوری مقاله فوق است. آنچه مقاله نگارندگان را متمایز می‌سازد.

دیدگاه مفسران عارف اهل سنت در مسئله رؤیت خداوند

برخی از مفسران اهل سنت که با شیوه عرفانی به تفسیر قرآن پرداخته و در تفسیر تعدادی از آیات قرآن که به بحث رؤیت خداوند اشاره دارد؛ قائل به رؤیت خداوند با چشم سر هستند که عبارتند از:

۱- تستری (۲۰۰ یا ۲۰۱-۲۸۳ق): از مفسران اهل سنت که قائل به رؤیت خداوند از طریق بصر بوده؛ ذیل آیه: «إِلَى رَبِّهَانَاظِرَةٌ» (قیامت/ ۲۳) می‌نویسد: کسی که دوست داشتن خداوند، سبب مرگش شود؛ فدیة‌اش رؤیت خداوند است، پاداش کارهای نیک بهشت است و پاداش انسان موحد که توحید داشته؛ رؤیت خداوند است. از ابو الدرداء حکایت شده که می‌گفت: به سوی بلا بروید و آماده فناء و مستعد لقاء الهی باشید. سپس از ابو الدرداء نقل می‌کند که وی همیشه می‌گفت: خدایا من دنیا را برای یاد کردن از تو و آخرت را برای دیدن تو دوست دارم (Tashtari, 2004).

وی ذیل آیه ۱۵ سوره مطففین: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» آورده: کافران در روز قیامت از رحمت و نظر کردن به خداوند محروم هستند و در آیه دلالت آشکاری است بر اینکه مؤمنان به صورت خاص، خداوند را رؤیت می‌کنند (Tashtari, 2004).

۲- قشیری (۳۷۶-۴۶۵): از دیگر مفسران اهل سنت و شافعی مذهب، ذیل آیه «لا تدرکه الابصار» معتقد است: که خداوند که ذات اقدس است و صمدیت دارد از اینکه دارای حد و جهتی باشد و مُدرک واقع شود؛ مبراست (Qushayri, 2000)... «ناظره» نیز به معنای رؤیت خداوند است و واژه «نظر» زمانی که مقرون به «باء» باشد و به «وجه» اضافه شود، معنایی جز رؤیت نمی‌دهد، خداوند رؤیت را در چهره‌های آن‌ها در بهشت قرار داده و وجوه خداوند را نظاره می‌کنند. همچنین در مورد آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ» (قیامت/ ۲۲) گفته شده: این آیه دلیل است بر این که آن‌ها از صفت و مقام صحو برخوردار بوده‌اند و بر آن‌ها هیچ گونه حیرت و سرگشتگی وارد نمی‌شود،

«نضره» از نشانه‌های بسط است، به این دلیل که مقام بقاء داشتن در حال لقاء از مقام بقاء کامل‌تر است و رؤیت نزد اهل تحقیق، بقاء رؤیت‌کننده را اقتضاء می‌کند و نزد آن‌ها ذوب شدن بنده در وجود حق کامل است (Qushayri, 2000).

همچنین وی ذیل آیه: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین/ ۱۵) می‌نویسد: قلبهای آنان به سبب آنچه که از گناهان کسب کردند؛ تاریک شد و در روز قیامت همانطور که از معرفت و شناخت خداوند ممنوع هستند؛ از رؤیت او نیز محروم خواهند بود و به دلیل خطایی که در آیات وجود دارد؛ مشخص می‌شود که مؤمنان، خداوند را در روز قیامت می‌بینند؛ همانطور که به معرفت نسبت به او می‌رسند (Qushayri, 2000).

۳- رشید الدین میبدی (وفات ۵۳۰ق): از مفسرانی که در اصول پیرو اهل حدیث و در فروع، شافعی مذهب است. معتقد به رؤیت خداوند با چشم سر بوده و از ابن عباس نقل می‌کند که گفت: آن‌ها به پروردگارشان بدون حجاب نظر می‌کنند. حسن بصری گفته که به خالق نگاه می‌کنند و حق نیز همین است (Maybudi, 1992).

رسول خدا (ص) فرمود: پایین‌ترین درجه و جایگاه در بهشت برای کسانی است که به نگهبانان، همسران، تخت‌ها، نعمت‌های وافر و خدمه‌اش نگاه می‌کنند و وسعت آن به اندازه یک مسیر هزار ساله است و گرامی‌ترین آن‌ها نزد خداوند، کسی است که به وجه خداوند، صبح و شام نگاه می‌کند، سپس رسول خدا (ص) این آیه: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَانَاظِرَةٌ» را قرائت کردند (Bayhaqi, 2006). در روایت دیگری از رسول خدا (ص) نقل شده که: پروردگار برای ما تجلی می‌کند تا این که به وجه خداوند می‌نگرند و برای او سجده می‌کنند. به آن‌ها گفته می‌شود؛ سرهایتان را بالا بیاورید؛ امروز، روز عبادت نیست (Darqutni, 1990). از عمار

۱- وَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّغَارِ، ثنا هشامُ بْنُ عَلِيٍّ، ثنا ابنُ رَجَاءٍ، أَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ ثَوْبَرٍ وَهُوَ ابْنُ أَبِي فَاخْتَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَحْدُثُ، رَفَعَ الْحَدِيثَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنَزَلَهُ مَنِيظَرُ إِلَى جَنَّتِهِ"، أَوْ قَالَ: "زَوْجَانِهِ، وَخَدَمِهِ، وَنَعِيمِهِ، وَسُرُرِهِ مَسِيرَةَ أَلْفِ سَنَةٍ، وَأَكْرَمَهُمْ عَلَى

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ غَدَوَةً وَعَشِيَةً، ثُمَّ لَا: وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (۲۲) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (۲۳).
۲- حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ عِيسَى بْنُ السُّكَيْنِ الْبَلَدِيُّ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عُمَرَ بْنِ يُونُسَ الْيَمَامِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا رَبَّاحُ بْنُ زَيْدٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ،

یاسر نقل شده که دعاء پیامبر (ص) این بود که می گفت: پروردگارا نظر به وجه تو و شوق به لقائت را درخواست می کنم. اهل علم نیز معتقدند زمانی که «نظر» مقرون به «وجه» شود و با حرف جر «الی» متعدی شود معنایی جز رؤیت آشکار، عقلانی نیست (Maybudi, 1992).

همچنین وی در تفسیر آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...» (انعام/ ۱۰۳) معتقد است: «معنی ادراک، دیدار چشم است، زیرا که دیدن چشم را ادراک بصر گویند، و شنیدن گوش را ادراک سمع گویند، اگر مراد اینست پس در دنیا خواهد نه در آخرت، از بهر آنکه خلق در دنیا خدای را نبینند، و مؤمنان در آخرت ببینند، که می گوید: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»، و رسول خدا (ص) فرمود: «انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا» همچنین مقاتل این یک وجه را اختیار کرده و می گوید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» فی الدنيا، ای لاتراه و هو یری فی الآخرة (دیدگان در دنیا نمی توانند خدا را ببینند؛ در حالی که در آخرت خداوند را می بینند) (Maybudi, 1992).

وی در ادامه برای تأیید نظرش به روایتی از پیامبر (ص) استناد کرده که حضرت به اصحاب می فرماید: آیا شما در رؤیت ماه در شب بدر مزاحمتی دارید؟ آیا دیدن خورشید برای شما با مزاحمت همراه است؟ شما همانطور که ماه را در شب بدر می بینید؛ خداوند را نیز خواهید دید و در رؤیت خداوند، مزاحمتی برای شما به وجود نخواهد آمد (Tirmidhi, 1993). همچنین از حسین بن واقد نقل می کند که گفت: خداوند اقتضاء کرده که احدی در دنیا او را نبیند به این دلیل که کسی که او را ببیند؛ نمی میرد، (مؤمنان) خداوند را در آخرت می بینند و به همین دلیل است که نمی میرند (Maybudi, 1992).

میبدی نظر معتزله در مورد رؤیت خداوند را نپذیرفته و در رد آن می نویسد: اگر معتزلی در نفی رؤیت به عموم این آیه تمسک کند، جواب وی آنست که اگر چه لفظ عام است، تخصیص در آن شد که الله جای دیگر می گوید «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت/ ۲۲-۲۳). پس (ندیدن خداوند) به دنیا مخصوص است نه به

آخرت، چنانکه بیان کردیم (Maybudi, 1992).

میبدی میان ادراک و رؤیت فرق گذاشته؛ می گوید: «دیگر وجه آنست که معنی ادراک دریافتن است به خرد، پس از دیدن بچشم، و اگر مراد این است اندر هر دو جهان نشاید، و رؤیت روا است، و ادراک روا نیست، زیرا که رؤیت بر موجود افتد و الله موجود است و ادراک بر کیفیت افتد و او را کیف گفتن روا نیست. دیدار در عقبی همچون معرفت است در دنیا. در دنیا شناسد و دریافت نه، در عقبی بیند و دریافت نه (Maybudi, 1992). از دید وی، خداوند نه در دنیا و نه در آخرت، ادراک نمی شود؛ زیرا هیچ کس نمی تواند خداوند را دریابد؛ زیرا، درک خداوند به کیفیت، نیاز است و خداوند دارای کیفیت نیست؛ اما از آنجا که خداوند موجود است؛ قابل رؤیت و دیده شدن هست. وی برای مثال: آسمان، آفتاب و ماه را مثال می زند که مرئی هستند؛ ولی مدرک نیستند و عرض و طول و مساحت آن قابل رسیدن نیست. آنچه وی گفته اکنون با علم ناسازگار است؛ اما در مورد خداوند می خواهد عنوان کند که به خاطر احاطه خداوند بر همه چیز و عدم احاطه اشیاء بر او «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه/ ۱۱۰)، خداوند قابل درک نیست. در حالی که اشاعره، ادراک در قیامت را پذیرفته اند. جهت دریافت دیدگاه کلامی میبدی.

۴- مهائمی (۷۷۶ق- ۸۳۵ق) از اهل سنت و حنفی مذهب (Mahdavi Rad, 1996) ذیل آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت/ ۲۳)

البدر؟ تضامون فی رؤیة الشمس؟ قالوا لا، قال: فإنکم سترون ربکم كما ترون القمر لیلة البدر، لاتضامون فی رؤیة.

أَخْبَرَنِي زِيَادُ بْنُ سَعْدٍ، أَنَّ أَبَا الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " يَتَجَلَّى لَهُمُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، يَنْظُرُونَ إِلَىٰ وَجْهِهِ فَيَخِرُّونَ لَهُ سُجَّدًا، فَيَقُولُ: ارْقَعُوا رُءُوسَكُمْ، فَلَيْسَ هَذَا يَوْمَ عِبَادَةٍ

^۱- حدثنا محمد بن طريف الكوفي، حدثنا جابر بن نوح الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تضامون في رؤیة القمر لیلة

معتقد است: آیه بدین معنا است که آن‌ها به (نور) پروردگارشان به صورت آشکار و بدون حجاب و حیرت نگاه می‌کنند و تأویل آیه به این که منتظر پاداش از جانب خداوند باشند؛ مردود است به این دلیل که انتظار به وجه نسبت داده نمی‌شود (Mahaimi, 1993).

نقد و بررسی تفاسیر عرفانی اهل سنت در مورد رؤیت خداوند

آنچه تا کنون از تفاسیر عرفانی اهل سنت بیان شده؛ نشان‌دهنده یک مطلب است و آن اینکه با استقراء ناقص، آنان دیدگاه اشاعره را پذیرفته و ترجیح داده‌اند و چون دارای دیدگاه عرفانی هستند؛ کسی از آنان قائل به عدم رؤیت خداوند نیست. جالب اینکه هیچ کدام از آن‌ها، رؤیت را مربوط به نشأه دنیا نمی‌دانند و آن را در آخرت ممکن می‌دانند و مستمسک آنان بیشتر بعد روایی و قرآنی است. یکی از معیارهایی که برای صحت آنچه از معانی باطنی آیات برای قرآن گفته شده، روایت معتبر است. و نیاز است تا روایتی معتبر و قابل اعتماد از پیامبر (ص) و یا یکی از ائمه (ع) از مقصود بودن آن معانی باطنی از آیه خبر داده باشند (Babaei, 2012). میبیدی از جمله مفسرانی بوده که به رؤیت خداوند با چشم سر معتقد است و در این مورد روایاتی را نیز گزارش کرده که همه آن‌ها به لحاظ سندی و محتوایی ناصحیح هستند.

روایت اولی که از رسول خدا (ص) نقل کرده دارای سندی ضعیف است چرا که در سلسله سند آن ثویر بن ابی فاخته قرار دارد، این راوی از جمله روات شیعه محسوب می‌شود که در کتب متقدم رجالی از وی مدح و ذمی نرسیده است؛ اما علامه حلی قائل به توقف در روایات ثویر می‌باشد (Hilli, 2004)؛ لذا سند روایت ضعیف است.

میبیدی برای تأیید نظرش در مورد رؤیت خداوند در روز قیامت به روایت دیگری از رسول خدا (ص) تمسک جسته که این روایت نیز دارای ضعف در سند است. در سلسله سند این روایت که در کتاب رؤیه الله و از رسول خدا (ص) نقل شده است. احمد بن محمد بن عمر بن یونس الیمامی قرار دارد که ذهبی از وی با تعبیر «کذاب» یاد کرده

است (Dhahabi, 2009). با این اوصاف هر دو روایت تا اینجا دارای ضعف سندی هستند. اما ضعیف بودن این روایات فقط منحصر به سند آن‌ها نمی‌باشد؛ بلکه به لحاظ دلالت نیز غیر قابل استناد است؛ چرا که در روایات صحیح «وجه الله» به چیز دیگری تعبیر شده است و مراد از آن رؤیت خداوند نمی‌باشد. در ضمن روایتی، امام علی (ع) می‌فرماید: در آیه «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ» (بقره / ۱۱۵)، منظور از «وَجَّهَ اللَّهُ» بقیه الله یعنی حضرت مهدی (عج) است که بعد از انقضاء این زمان ظهور می‌کند و زمین را از عدل و قسط پر می‌کند؛ همانطور که از ظلم و جور پر شده است (Tabarsi, 1993).

در روایت دیگری، امام رضا (ع) کسی که قائل به وجه داشتن به معنای صورت برای خداوند باشد را کافر دانسته‌اند، در این روایت اباصلت می‌گوید: به امام رضا (ع) گفتم: ای فرزند رسول خدا (ص) معنای این خبر که ثواب گفتن «لا اله الا الله» نظر کردن به «وجه الله» است؛ چیست؟ امام در پاسخ فرمودند: ای اباصلت هر کس که خداوند را به داشتن چهره مانند چهره دیگران توصیف کند؛ بی شک کافر است، معنای «وجه الله» انبیاء و رسولان و حجت‌های خداوند هستند کسانی که مردم به وسیله آن‌ها به خداوند و دین و معرفت متوجه می‌شوند. خداوند می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن / ۲۶-۲۷) و «كُلُّشَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸)، در نتیجه نظر کردن به انبیاء و رسولان حجت‌های خداوند در درجات والای آن‌ها در روز قیامت ثوابی بزرگ برای مؤمنان است (Tabarsi, 1993).

همچنین در روایت دیگری از امام باقر (ع) روایت شده که فرمودند: منظور از «وجه الله» ما اهل بیت هستیم و خداوند بزرگتر از این است که به داشتن صورت توصیف شود (Majlisi, 1993). نکته مهم دیگر این که، در تفاسیر عرفانی اهل سنت، از روایاتی بهره برده شده که نظر به «وجه الله» را بیان می‌کند که در تفسیر انفسی رؤیت خداوند، مسئله وجه الله بودن، بررسی می‌گردد.

روایتی که میبیدی از رسول خدا (ص) گزارش کرده است که حضرت به اصحاب چنین وعده‌ای را دادند دارای ضعف در سند می‌باشد، در

سلسله سند این روایت جابر بن نوح الأعمش قرار دارد که رجالیان اهل سنت از وی با تعبیر: «لیس حدیثه بشیء»، «لم یکن بثقه»، «کان ضعیفا»، «ضعیف الحدیث» (Muzi, 1998)، «لا یحتج به» (Dhahabi, 2008) و «لیس بقوی» (Nesai, 2006) تضعیف کرده‌اند.

در نتیجه این روایت ضعیف السند بوده و قابلیت استناد ندارد و علاوه بر ضعف در سند، مدلول روایت نیز با توجه به روایاتی که در بالا ذکر شد؛ صحیح نمی‌باشد چرا که خداوند صورت و چهره‌ای مانند دیگران ندارد تا بتوان او را رؤیت کرد؛ لذا یا باید روایت را کنار گذاشت یا باید آن را به نحو دیگری تأویل کرد. در روایتی، امام هادی (ع) می‌فرماید: «به کسی که قائل به جسمانیت خداوند است؛ زکات ندهید و برای نماز به او اقتدا نکنید» (Tabarsi, 1993). در نتیجه نظراتی که در تفاسیر عرفانی اهل سنت مبنی بر رؤیت خداوند با چشم سر گزارش شده؛ صحیح نمی‌باشند.

دیدگاه مفسران عارف شیعه در مورد رؤیت خداوند

از ویژگی‌های تفاسیر عرفانی شیعه در مسئله رؤیت حق، اشاره به مقام شهود حق به حق در مرتبه عین الیقین و حق الیقین است. در این زمینه به آیات و روایات استناد شده است که تفسیر ضابطه‌مندی از آیات مربوط به رؤیت، ارائه شده است. رسیدن به معرفت وجدانی و شهود که فراتر از دیدن با چشم سر است نیز از دیگر مواردی است که با شروط تفسیر ضابطه مند عرفانی سازش دارد. استقرای ناقص از تفاسیر عرفانی شیعه عبارتند از:

۱- کاشفی (متوفای ۹۱۰ ق): از مفسران شیعه که اعتقادات کلامی وی با توجه به کتاب مواهب، قابل دریافت نیست؛ زیرا وی به هر دو فرقه شیعه و اهل سنت در تفسیر خود، با دیده احترام نگریسته و بحث‌های تفرقه‌انگیز را مطرح نمی‌کند؛ از این رو، عارفان شیعه و اهل

سنت، وی را از خود می‌دانند. وی ذیل آیه ۱۰۳ سوره انعام: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...» می‌نویسد: خداوند در دنیا قابل رؤیت نیست؛ اما به نص آیات و روایات در آخرت دیده می‌شود (کاشفی، بی‌تا: ۲۹۶). در تفسیر آیه ۱۵ سوره مطفین: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» می‌نویسد: صحیح آن است که آن‌ها (کافران) از دیدار پروردگارشان در روز قیامت محروم باشند، وی در تأیید سخنش از مالک نقل می‌کند که از وی در مورد این آیه پرسیدند و او در پاسخ گفت: خداوند دشمنانش را از دیدار محروم می‌کند و برای اولیاء خودش تجلی می‌کند، شافعی نیز معتقد بود که «لَمَحْجُوبُونَ» در آیه کافران بوده و مؤمنان می‌توانند خداوند را ببینند (Kashefi).

۲- گنابادی (۱۲۵۱-۱۳۲۷): از مفسران شیعه در تفسیر آیه: «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت / ۲۲) قائل به رؤیت خداوند نبوده و می‌نویسد: به پروردگارشان به صورت مضاف نظر می‌کنند به این دلیل که ولایت و صاحب ولایت در آن ظهور می‌کنند، یا اینکه به پروردگار به صورت مطلق نظر می‌کنند؛ چرا که آثار خداوند ظهور پیدا می‌کند و به آثار او می‌نگرند، یا اینکه در انتظار ثواب پروردگارشان هستند (Gonabadi, 1998). وی در ادامه و برای تأیید نظرش به روایتی از امام علی (ع) استناد کرده که می‌فرماید: اولیاء الهی بعد از اینکه از محاسبه فراغت یافتند به سمت نهری به نام «حیوان» می‌روند که در آن غسل می‌کنند و از آن می‌نوشند. چهره‌های آنان درخشان است و هر ناپاکی از آن‌ها دور می‌شود. سپس امر به وارد شدن در بهشت می‌شوند و از آن مقام، به پروردگارشان نگاه می‌کنند که چگونه به آن‌ها پاداش می‌دهد، سپس حضرت فرمودند: این سخن خداوند: «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» نیز اینگونه و به این معنا است؛ مؤمنان به ثواب خداوند نظر می‌کنند (همان).

۱- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْجَوَادِ عَ أَنَّهُمَا قَالَا مَنْ قَالَ بِالْجِسْمِ فَلَا تُعْطَوُهُ مِنَ الزَّكَاةِ وَلَا تُصَلُّوا وَرَاءَهُ.

وی ذیل آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...» (انعام/۱۰۳) معتقد است: چشم‌های سر و چشم‌های دل خداوند را درک نمی‌کنند؛ چرا که خداوند محیط است و محاط که بخواهد محیط را درک کند؛ قاصر است؛ اما قلب-ها، می‌توانند او را با حقیقت ایمان درک کنند و «هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ» خداوند دیده‌ها را درک می‌کند؛ برای این که شأنیت محیط ادراک محاط است (Gonabadi, 1998).

همچنین در تفسیر آیه ۱۵ سوره مطففین: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» به روایتی از امام کاظم (ع) اشاره کرده که می‌فرماید: منظور از آیه امیر المؤمنین علی (ع) است. گفته شد آیا این معنای تنزیل است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: آری. وی در شرح حدیث فوق، می‌نویسد «با این اوصاف معنای آیه این چنین است که آن‌ها از علی (ع) و دیدن او در حجاب خواهند بود؛ سپس به آن‌ها گفته می‌شود این علی (ع) است که او را تکذیب می‌کردید» (Gonabadi, 1998).

۳- مستنبط از دیگر مفسران شیعی ذیل آیه ۱۵ سوره مطففین می‌نویسد: این آیه به منزله انکاری است برای جمله قبل «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛ از این جهت که بر قلوب آن‌ها زنگار عارض شده و موجب تکذیب روز قیامت توسط آن‌ها نیز همین مسأله بود، آن‌ها در روز قیامت با وجود شدت احتیاجی که به خداوند دارند؛ از توجه به او ممنوع و در حجاب هستند، این که آن‌ها از دیدار خداوند ممنوع هستند؛ دلیل محکمی است بر این که در دنیا نیز از توجه به او در حجاب به سر می‌برند، همانطور که آیه ۷۸ سوره طه: «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» به آن دلالت می‌کند، محجوبیت در دنیا نیز حاصل ارتکاب گناهان کبیره است (Mostanbat Gharawi, 2002).

۴- بانو امین (۱۲۶۵ ش- ۱۳۶۲ ش) می‌نویسد: معتزلی‌ها و نیز فرقه امامیه بر آنند که رؤیت خدا، بچشم سر بحکم عقل و منطق صحیح، محال و غیر واقع است و فطرت سلیم بر بطلان آن گواهی می‌دهد، هر کس دانست که مبدأ و خدای عالم مجرد از جسم و جسمانیت است؛ البته اعتراف می‌نماید که رؤیت به آلت جسمانی منحصر به

اشیاء مادی و جسمانی است، مجرد را به آلت جسمانی نتوان ادراک نمود که «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ» شاهد بر این است. در دعای صباح که منسوب به حضرت امیر المؤمنین (ع) است در مقام مناجات گوید: «یا من قرب من خواطر الظنون و بعد عن ملاحظة العیون» (ای کسی که از خواطر و گمان‌ها، نزدیک‌تری و از دیدگان دور هستی)، چگونه توان خدا را به چشم سر دید در صورتی که چشم جهت بین است و به جز اجسام و الوان و اشکال چیزی مورد ادراک آن نمی‌شود (Amin, 1982).

وی در ادامه می‌نویسد: در توجیه آیه گویند در قرآن مجید که استوارترین و صحیح‌ترین مأخذ دینی ما است در هیچ جا ذکر رؤیت نشده و ظاهر آیاتی که منشأ توهم مثبتین رؤیت شده؛ همه جا با عبارت نظر است نه (رؤیت)، رؤیت با نظر بسیار فرق دارد. در ترجمه فارسی نظر به معنی نگرستن و رؤیت بمعنی دیدن است. گویند نظر بمعنی لغوی بر گردانیدن حدقه چشم است بسوی مرئی برای دیدن نه بمعنی دیدن چنانچه گویند نظر کردم به سوی هلال و ندیدم آن را و نیز نظر را سبب رؤیت قرار می‌دهند؛ مثل اینکه گویند: نگاه می‌کنم تا بینم فلان چیز یا فلان کس را و این طور استعمالات راجع به نظر در کلام عرب بسیار دیده شده است. پس بایستی (ناظره) که در آیه عنوان شده را توجیه نمود (Amin, 1982).

گفتنی است در برخی تفاسیر عرفانی اهل سنت به دیدگاه اشاعره و تأیید آن در مورد رؤیت خداوند در دنیا اشاره شده (Ibn Ajiba, 1998) و مستمسک آن‌ها نیز داستان حضرت موسی (ع) در سوره اعراف می‌باشد، حال آن که در تفاسیر عرفانی شیعه چنین مسأله‌ای رد شده است، بانو امین در نقد این دیدگاه معتقد است: خواهش موسی (ع) راجع به رؤیت، به زبان قوم بوده که عظمت مطلب، باعث شد که مورد عتاب قرار گیرد و اگر رؤیت ممکن بود؛ (لن ترانی) مورد پیدا نمی‌نمود و شاید مقصود آن حضرت از طلب رؤیت چنین بوده که قوم از جانب حق تعالی جواب رد و نفی بشنوند و دست از این خواهش بردارند و بدانند که دیدن خدا به چشم سر محال است (Amin, 1982).

وی ذیل آیه ۱۵ سوره مطففین: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» معتقد است: «رؤیت بچشم سر مخصوص بجسم و جسمانیات و ذات حق تعالی منزله از جسم و جسمانیات و رؤیت بچشم سر، نسبت به خداوند سبحان، محال است. نه در دنیا توان به چشم او را دید و نه در آخرت؛ اما دیدن به چشم دل یعنی معرفت وجدانی که به چندین مرتبه ظاهرتر از دیدن به چشم سر است؛ برای اهل دل که از آن تعبیر به مشاهده و مکاشفه کنند در دنیا نیز برای اهلس میسر است و در آخرت به منتهی درجه‌ی شهود می‌رسد (Amin, 1982).

تفاسیر عرفانی شیعه، رؤیت را به معنای شهود و ایمان قلبی، پذیرفته‌اند که متأثر از تعالیم و روایات معصومین است؛ از این‌رو همانند ابن عجیبه، رؤیت خداوند به این معنا را در دنیا و آخرت ممکن می‌دانند. آنچه تا کنون بیان شد دیدگاه تعدای از مفسران شیعه و اهل سنت پیرامون مسئله رؤیت خداوند است. اما اینکه از طریق بررسی نظرات آنان نمی‌توان، دیدگاه خاصی را استخراج نمود زیرا آنچه تا کنون مطرح شد؛ در حقیقت مباحث کلامی است که هر یک از اشاعره، معتزله و یا امامیه بیان داشته‌اند؛ گرچه اکثر مفسران اهل سنت دیدگاه اشاعره و اکثر مفسران شیعه دیدگاه فرقه امامیه را پذیرفته‌اند. اما همه‌ی تفاسیر عرفانی به چند مفسر نامبرده شده ختم نمی‌شود. رؤیت خداوند از بعد دیگری نیز مطرح است که به مظهریت انسان برای اسماء الهی اشاره دارد. به این معنا که انسان و نفس او دارای قابلیت است که توانایی رسیدن به مدارک و معارج عالی را داراست؛ همانگونه که رسول اکرم (ص)، دارای چنان قابلیت بوده و قرآن کریم از رؤیت قلبی خداوند برای پیامبر در آیه (نجم/ ۱۱) و از نزدیکی وی به خداوند به اندازه قاب قوسین و یا نزدیکتر از آن اشاره دارد. پس مسئله مهم این است که آیا انسان، توانایی درک حقیقت وجودی خداوند را دارد؟

تفسیر انفسی آیات مربوط به رؤیت خداوند

از دیگر انواع تفاسیر عرفانی، تفسیر انفسی قرآن کریم، است. ویژگی تفسیر انفسی در ارتباط با دیگر انواع تفاسیر عرفانی، در شناخت و معرفت نفس، به عنوان پایه و اساسی برای تفسیر قرآن است. در این

نوع تفسیر، مبانی فلسفی نفس، ویژگی‌های آن و اطوار وجودی نفس، قابلیت آن برای درک حقایق و... در تفسیر قرآن، کارآمد است. مفسران فیلسوف عارف که به شیوه انفسی به تفسیر قرآن پرداخته‌اند؛ در مورد مسائل مهم کلامی نیز نظریات خویش را دارند. از آنجا که مفسران انفسی در شیعه و اهل سنت، محور و مدار تفسیر قرآن را بر شناخت نفس گذاشته‌اند؛ در تفسیر آیات مربوط به رؤیت خداوند، نظرات مبنایی یکسان دارند. ۱- وحدت وجود (بعدها وحدت شخصی وجود) ۲- نظریه انسان کامل (ولایت) ۳- همتایی انسان و قرآن و جهان هستی، مبنا و اساس تفسیر انفسی را شکل می‌دهد. بنابراین در مسئله رؤیت خداوند در نگاه انفسی، تفاوتی میان شیعه و اهل سنت وجود ندارد و کسانی که در زمره مفسران انفسی هستند؛ حتی اگر مذهبشان تشیع نباشد؛ از نظر کلامی نیز دیدگاهی نزدیک به دیدگاه ائمه معصوم دارند؛ از این‌روست که برخی قائل به شیعه بودن آنان شده‌اند (Hosseinzadeh & Sharifi, 2018). آنچه پیشتر در مورد دیدگاه‌های عرفانی درباره رؤیت خداوند، گفته شده؛ یا دیدگاه منسوب و نزدیک به اشاعره بوده (رؤیت با چشم ظاهر و یا با ابزار متناسب آخرت) که بیشتر تفاسیر اهل سنت را در بر گرفته، یا دیدگاه مورد پذیرش شیعه بوده که با الهام گرفتن از رهنمودهای ائمه علیهم السلام (دیدار قلبی) صورت گرفته است. برخی معرفت به خداوند را در دنیا و آخرت پذیرفتند؛ برخی رؤیت خداوند را و برخی قائل به ادراک خداوند شده‌اند. در دیدگاه انفسی، قلب به عنوان محور اصلی ادراک در آدمی نقش بزرگی ایفاء می‌کند. شهید مطهری در توصیف زبان قرآن از دو نوع ادراک در آدمی سخن می‌گوید: عقل و قلب (Motahari, 1990). قلب به عنوان بزرگترین مدرک در آدمی که نقش بزرگی در رسیدن به مدارج عرفانی ایفاء می‌کند؛ در مرحله‌ی شناخت؛ تشکیکی و مبهم است. برخی قلب را به معنای تمامی مشاعر باطنی اعم از خیالات و وهم و عقل و نفس ناطقه دانسته که مدرک غیبات است (Sadr al-Muta'allihin, 1987a). مسئله رؤیت خداوند نیز با معرفت قلبی پیوند خورده است.

در دیدگاه انفسی، معرفت جدای از رؤیت و ادراک است. برخی معرفت را به سه نوع: معرفت ذات، معرفت صفات و معرفت افعال احکام خداوند تقسیم می‌کنند که آیه (فصلت/ ۵۳) به معرفت افعال اشاره داشته و معرفت صفات را در آیه «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ» (توبه/ ۱۲۸) دانسته و معتقدند که معرفت ذات خداوند امکان ندارد (Hamadani, 1962) اما رؤیت خداوند مربوط به مرحله معرفت افعال است که دو قسم ملک و ملکوت تقسیم می‌شود که اگر انسان از مرحله ملک به ملکوت برسد؛ سپس از آنجا به مرحله ربوبیت، جمال الهیت، عزت، عظمت برسد؛ پس از مرحله عظمت، وارد مرحله کبریا می‌شود که در این مرحله «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/ ۲۶-۲۷) همه چیز جز ذات خداوند، فانی می‌گردد... در این مرحله است که تمام معارف از بین می‌رود و از عارف چیزی باقی نمی‌ماند و هر چه هست همه معروف است. در این مرحله، دیگر وجودی باقی نمی‌ماند: « اینجا سالک هیچ نبود، خالق سالک باشد و از برای وی، ندا در ملک و ملکوت دهند و «و إذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلاً» (Hamadani, 1962).

معرفت، به عنوان عامل مهم در مسئله رؤیت خداوند، در نگرش عرفانی غزالی به عنوان مفسر سنی مذهب، اثر گذاشته و به دیدگاه شیعه نزدیک می‌سازد؛ گرچه، در دیدگاه کلامی، وی دیدگاه اشاعره را در مسئله رؤیت خداوند پذیرفته است. پس از غزالی (۴۰۵-۵۰۵ق) که رؤیت خداوند را به شیوه عرفانی خویش تفسیر می‌کند. ابن عربی به عنوان مفسر انفسی، با استناد به آیه‌ی «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/ ۱۶)، علت عدم رؤیت خداوند را در نزدیکی بیش از حد خداوند به انسان می‌داند؛ همانگونه که انسان از نفس خویش بیخبر است و آن را نمی‌بیند؛ به دلیل نزدیکی زیاد، خداوند را نیز نمی‌تواند؛ مشاهده کند؛ پس «نزدیکی زیاد همانند دوری زیاد، مانع رؤیت است» (Ibn Arabi) و علت در حجاب بودن فجّار «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ

رَبِّهِمْ يَوْمِنَذٍ لَمَّحُجُوبُونَ» (مطففین/ ۱۵) بخاطر دوری زیاد آنان و درخواست از غیر طریق است (Ibn Arabi).

آنچه ابن عربی گفته مربوط به بینش خاص وی در خصوص وحدت وجود است. وی تجلی خداوند بر کوه را پذیرفته؛ معتقد است که خداوند بر صقع نفس موسی (ع) نیز تجلی نموده است؛ پس امکان رؤیت خداوند به معنای تجلی وی بر قلب انسان، امری شدنی است و مخصوص آخرت نیست بلکه در دنیا نیز اتفاق می‌افتد (Ibn Arabi). ابن عربی دیدگاه اشاعره و معتزله را در خصوص شناخت خداوند، درست می‌داند؛ وی معتقد است کسی که رؤیت خداوند را شدنی می‌داند در حقیقت معتقد به اسم ظاهر خداوند و کسی که معتقد به عدم رؤیت است؛ معتقد به اسم باطن خداوند است (Ibn Arabi).

به نظر می‌رسد؛ ارتباط اسم ظاهر و باطن داشتن خداوند با دیدگاه اشاعره و معتزله، این است که هر کس با توجه به استعداد و فهم خویش خداوند را می‌یابد و اگر معتزله قائل به عدم رؤیت خداوند هستند به این خاطر است که آن‌ها به اسم باطن خداوند اعتقاد دارند و در مورد اشاعره برعکس مطلب فوق صدق می‌کند. اما آنچه را که نمی‌توان از ابن عربی پذیرفت این است که خداوند با یکی از دو اسم (ظاهر یا باطن) خویش بر هریک از اشاعره و معتزله تجلی نموده باشد که آنان قائل به چنین دیدگاهی شده‌اند، زیرا کسی از آن‌ها چنین ادعایی نداشته است؛ از طرفی دیگر، این پرسش به ذهن متبادر است که آیا هر گروه (اشاعره و یا معتزله) به دیگر اسم خداوند معتقد نبوده‌اند؟ به نظر، پاسخی برای پرسش فوق وجود نداشته و منظور ابن عربی مشخص نیست.

ابن عربی به عنوان نخستین فردی که نظریه وحدت وجود و انسان کامل را مطرح ساخته، در مسئله رؤیت خداوند نیز از همین دیدگاه عرفانی خویش بهره می‌برد. از دید ابن عربی، وجود تنها یکی است و منحصر به خداوند است و آنچه افرادی چون حلاج گفته‌اند؛ وحدت شهود است نه وحدت وجود، یعنی خداوند در ذات خود، هیچ تعینی ندارد تا شناخته شود؛ بلکه شناخت او پس از مرحله ذات

و در مرحله ظهور است یعنی در مرحله اول، موجودات در علم خداوند آشکار هستند و در مرتبه دوم، آثار موجودات در جهان خارج بروز می‌یابد (Hosseinzadeh & Sharifi, 2018). بنابراین در تفسیر انفسی، رؤیت در معنای یکی شدن با مخلوق تعبیر می‌شود که ابتدا از آن با عنوان وحدت وجود و بعدها در سیر تکاملی نظریه، به وحدت شخصی وجود رسیده است. پس از نظریه وحدت وجود، نظریه انسان کامل مطرح است؛ یعنی کسی که توانایی رسیدن به مرحله‌ی فانی فی الحق را دارد و می‌تواند به مرحله وحدت وجود برسد.

بنابراین انسان‌های کامل نیز در جهان تنها یک وجود، مشاهده می‌کنند و آن نیز وجود خداوند است (Najm al-Din Razi, 1973). انسان کامل در مقامی قرار می‌گیرد که مظهر تمام اسماء الهی می‌گردد. در توصیف انسان کامل، از امام علی (ع) به عنوان امام عارفان در شیعه و اهل سنت نام برده می‌شود که مظهر تام صفات خداوندی و «جامع اضداد است که صفات ناهمگون را بایکدیگر همگون ساخته است» (Najm al-Din Razi, 1973). بنابراین انسان کامل کسی است که مظهر تمامی اسماء الهی است؛ زیرا «اگر آدمی، چشم و گوش خود را به خدا بسپارد؛ مظهر سمیع و بصیر می‌شود و اگر علم خود را در راه رضای او به کار گیرد؛ مظهر علیم می‌گردد و اگر ارادتی به محضر باری تعالی ببرد؛ مظهر مرید می‌گردد...» (Javadi Amoli, 2010b). انسان کامل شدن، مخصوص انبیاء نیست و می‌تواند شامل انسان‌های دیگر نیز باشد؛ زیرا در حدیثی آمده که «إِنَّ اللَّهَ عِبَادًا لِّسَوا بَانِيَاء، يَغْطِهِمُ النَّبُوَّةُ» (Sadr al-Muta'allihin, 1987b). در مرحله‌ی انفسی، از رؤیت خداوند با عنوان تجلی، بحث می‌گردد (Ibn Arabi) که در این مرحله تفاوتی میان مفسران انفسی شیعه و اهل سنت وجود ندارد و این تجلی هم در دنیا و هم در آخرت قابل مشاهده است.

مفسران انفسی شیعه نیز، دیدن خداوند را با تکیه بر تعلیمات معصومین (ع)، و با دیدگاه انفسی خویش و پذیرش معصومین به عنوان انسانهای کامل هر عصر، تجلی خداوند در ظرف وجودی انسان تفسیر کرده‌اند. علامه حسن‌زاده آملی می‌فرماید: «انسان بزرگترین جدول بحر وجود است؛ اگر این جدول؛ درست تصفیه و لایروبی شود؛ مجرای آب حیات و مجلای ذات و صفات می‌گردد؛ پس آنچه بر تو فائض می‌شود در تو فائض می‌شود... دراعتلای به مقام قرب الی الله و لقاء الله به انتظار اینکه چیزی از خارج حقیقت تو از در، در آید و در نزد تو صورت یابد و حضور بهم‌رساند؛ نیست؛ بلکه آن علوم و معارف و تمثلات، همه در تو تحقق می‌یابند و آن اعتلاء، ارتقا و اشتداد و سعه وجودی تو به حسب کمال یعنی اتصات گوهر ذات تو به صفات ربوبی و تخلق تو به اخلاق الهی است» (Hasan Zadeh Amoli, 1992).

رؤیت در نگاه مفسران انفسی

ابن عربی، مسئله رؤیت را از نگاه معتزله و اشعریان در منع و اثبات از نظر شرع و عقل دانسته و در مورد اهل الله (عارفان)، از لحاظ کشف و ذوق می‌داند (Ibn Arabi) که رؤیت با چشم سر به دلیل وجود حجاب بین خداوند و خلقتش امکان پذیر نیست (Ibn Arabi). وی از تفاوت میان شهود و رؤیت، سخن می‌گوید و درخواست موسی (ع) را در آیه (اعراف/ ۱۴۳) چنین توضیح می‌دهد که موسی (ع) گفته «رب أرني انظر إليك» و نگفته «أشهدني» زیرا خداوند مشهود او بوده و از او غائب نبوده (Ibn Arabi). بنابراین، آنچه مقصود نظر عارفان از رؤیت است؛ مرحله‌ی شهود و معرفت است که در آیه (فصلت/ ۵۳) نیز به آن اشاره شده؛ علامه جوادی نیز تفسیری، شبیه تفسیر ابن عربی دارد، وی معتقد است که خداوند مشهود هر انسانی است؛ حتی اگر جاهل باشد؛ زیرا «خداوند معلوم هر جاهلی قرار می‌گیرد» (Kulayni, 1997) و بخاطر همین در آیه (فصلت/ ۵۳)، «أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» نیامده؛ بلکه «أَنَّهُ

^۱ - خداوند بدگانی دارد که پیامبر نیستند، اما پیامبری به آنان غبطه می‌خورد.

می‌گوید: «روز قیامت مردم به حقانیت خدا علم پیدا می‌کنند و لقای علمی برایشان حاصل می‌شود» (Tabatabai, 1998).

اما از نظر مفسران انفسی، در روز قیامت، وجه واحد خدای سبحان، ظهور می‌کند که اگر کسی اهل توحید ناب باشد؛ هم اکنون آن را مشاهده می‌کند (Javadi Amoli, 2008b). نظر به وجه الله، با چشم دل در دنیا ممکن است نه با چشم سر (Javadi Amoli, 2008c). برخی مراد از نظر در قیامت را به نظاره پیوسته به فیوضات الهی تفسیر نموده‌اند که بخاطر توجه به فیض الهی، به نعمات الهی توجهی ندارند (Hosseini Hamadani, 1995). پس لقاء الله در حقیقت رسیدن به فیوضات الهی است و صرفاً مسائل جسمانی و نعمات بهشتی نیست (Amin, 1982).

وجه الله، به معنای فیض خداوندی آمده و در همه عالم هستی حضور داشته و هیچ حقیقت مستقلی به نام زمین و آسمان و انسان و... نیست؛ بلکه وجه و آیت الهی است؛ از این‌روست که اگر وجه الله بودن چیزی از او برداشته شود؛ فانی می‌شود و انسان به هر سوی بنگرد، جز وجه خداوند نمی‌بیند (Javadi Amoli, 2008b). توفیق لقاء خداوند، نصیب بندگان بهشتی می‌شود؛ اما این لقاء، «لقای ذات خداوند نیست که آن مشهود احدی نیست و اولیای الهی فیض و ظهور خاص خدا را که از آن به اسماء الهی یاد می‌شود؛ ملاقات می‌کنند و مراد از وجه الله که مفسران آن را به رضوان معنا کرده‌اند از باب تطبیق است نه تفسیر و مراد از وجه الله، جنت لقاء الله است» (Javadi Amoli, 2010c).

تفاوت وجه الله با ذات خداوند در این است که وجه خداوند با ذات او متحد است اما عین ذات نیست و «مراد از لقاء الله، دیدن و رؤیت کنه ذات خداوند نیست؛ زیرا شناخت کنه ذات او برای غیر خودش ممکن نیست» (Hasan Zadeh Amoli) «در قرآن کریم، هر جا سخن از فنای اشیاء و هلاک آن‌هاست؛ فقط وجه الله استثناء شده؛ چون وجه خدا در هر چیزی و با هر چیزی است و ذات بسیط الهی، هیچ خبری از او و برای او نیست. چون نه معقول حکیم و نه مشهود عارف است» (Hasan Zadeh Amoli). از این‌روست که «نیل به

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» گفته است (Javadi Amoli, 2008a, 2008b, 2008c, 2010a) اما مراحل رؤیت، متفاوت است. ۱- رؤیت بصری ۲-خیالی ۳- منامی ۴-فوق منامی ۵- عقلی ۶- شهودی، رؤیت از این منظر نوعی ادراک اشتدادی و تشکیکی است و مراد از رؤیت خداوند در آیات و روایات، ناظر به مقام شهود و مرحله‌ی عالی لقاء الله است (Hasan Zadeh Amoli, 2002). پس مراد از رؤیت قلبی، مرتبه‌ای از ادراک قلب است که در مرحله عالی‌ی شهود قرار دارد. در این مرحله است که انسان پروردگار خویش را با قلب خویش مشهود می‌بیند.

وجه الله و لقاء الله

مسئله رؤیت خداوند در قرآن با واژگان «وجه و لقاء» پیوند خورده است. در تفسیر دو واژه وجه الله و لقاء الله، سخن مفسرین گونه‌گون است. اکثر مفسران «وجه» را به معنای رضا و خشنودی خداوند گرفته‌اند و برخی معتقدند که وجه در معنای صورت آمده و در مورد خداوند به «ذات خداوند» اشاره دارد که تأکیدی است به معنای «برای خدا» و هنگامی که از «وجه» سخن گفته می‌شود؛ نظر به شرافت و اهمیت است (Ibn Ashour; Makarem Shirazi, 1995). برخی از مفسران، وجه خداوند را به جهت الهی داشتن فکر و نیت و عمل تفسیر نمودند (Tabatabai, 1998).

برخی از مفسران عارف اهل سنت، مراد از «ابتغاء وجه» (لیل / ۲۰) را به لقاء پروردگار در روز قیامت و دیدار خداوند تفسیر نمودند (Nakhjavani, 1999) که بر اساس دیدگاه اشاعره تفسیر شده، «وجه رب» به ملکوت ولی امر و «ابتغاء» به درخواست افتتاح باب قلب، برای ظهور و تمثل ملکوت ولی امر در قلب طالب، تفسیر شده است (Gonabadi, 1998). در دیدگاه عرفانی، خداوند متعال به ازای هر اسم خویش وجهی دارد که با آن هر کسی که او را با زبان حالش بخواند؛ تجلی می‌کند (Haqi Buroosi; Ibn Arabi, 2001). برخی مراد از لقاء الله را به مرگ، رسیدن با پاداش خداوند، بعثت و... تفسیر کرده‌اند؛ علامه طباطبایی با رد نظریات فوق، مراد از لقاء الله را علم یافتن به وجود خدا، در روز قیامت تفسیر می‌کند و

وجه الله، کمال برین انسان کامل است» (Javadi Amoli, 2010d) که از حقیقت انسان کامل جدا نبوده است. از این روست که به ائمه معصوم علیهم السلام، عنوان وجیهه الله داده می‌شود. امام علی علیه السلام، وجه الله است چون «پایان سیر ذاتی نفوس کامل، وجه الله شدن است» (Javadi Amoli, 2006).

آنچه در میان عارف و حکیم، اختلاف است؛ در مرحله‌ی اسماء حسنا‌ی الهی و چگونگی اتصاف به آن است نه شهود ذات خداوند؛ چون قابل ادراک نیست «وجه الله دارای مراتب است و هر یک از این درجات آیه‌ای از آیات الهی و آینه‌ای از آینه‌های خداوندی است که هر آینه به اندازه خود نور خدا را نشان می‌دهد» (Javadi Amoli, 2008a). از این روست که امام خمینی (ره) می‌فرماید: خداوند در مقام غیبی خود معبود نیست؛ زیرا مشهود نیست^۱ (Khomeini, 1990). پس آیه «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم/ ۱۱)، به مرحله رؤیت شهودی اشاره دارد که مربوط به مرتبه‌ای از قلب هست و آن هم شهود وجه الله است نه ذات خداوند. از این- روست که علامه طباطبایی می‌فرماید: «برای انسان یک نوع ادراک شهودی هست که ورای ادراک‌هایی است... که نه چشمی در کار است و نه هیچ حواس ظاهری و باطنی دیگری... این درک دیگر ربطی به آن حس ندارد، بلکه کار نفس است که قرآن کریم از آن تعبیر به فؤاد فرموده و در آیه شریفه هیچ دلیلی که دلالت کند بر اینکه متعلق رؤیت خدای سبحان است و خدا بوده که مرئی برای آن جناب واقع شده، نیست بلکه آنچه مرئی آن جناب واقع شده همان افق اعلی و دنو و تدلی بوده است» (Tabatabai, 1998).

پس مطابق با دیدگاه انفسی، انسان دارای وجودی مجزا از خالق نیست؛ هر چه هست همه خالق است و این خداوند است که در هر چیزی متجلی است پس دیدار در دنیا به دلیل تجلی مداوم و پیوسته خداوند امکانپذیر است اما چشم حقیقت بین لازم است. وجه الله که

در همه عالم هستی سریان دارد؛ در مرتبه‌ی عالی به انسان‌های کامل اطلاق می‌شود؛ زیرا آنان کسانی هستند که بطور کامل، متجلی اسماء حسنا‌ی الهی هستند؛ کسانی که صفات خداوندی را در درست‌ترین صورت منعکس می‌کنند و عنوان وجه الله یا وجیهه الله برایشان صادق است. از این روست که نظر کردن در صورت اهل بیت عصمت و طهارت همان رؤیت حق است.

نتیجه‌گیری

مسئله رؤیت خداوند، از مباحث مهم کلامی، مربوط به اشاعره، معتزله و امامیه و دارای پشتوانه قوی روایی و قرآنی است. تفاسیر عرفانی شیعه و اهل سنت نیز به تفسیر آیات مربوط به رؤیت خداوند پرداختند و هر یک به روایاتی استناد کرده‌اند. تفاسیر اهل سنت در مستندات روایی خود، از روایاتی بهره جسته‌اند که دارای ضعف سندی است. علاوه بر آن غیر از ابن عجبیه، بقیه مفسران عارف اهل سنت، رؤیت خداوند را دردنیای غیر ممکن و در آخرت امکان پذیر می‌دانند. اما نکته قابل ذکر در تفاسیر عرفانی نامبرده شده در اهل سنت این است که آنان، چیزی فراتر از دیدگاه اشاعره بیان ننموده‌اند. تفاسیر عرفانی شیعه نیز، با توجه به دیدگاه ائمه معصوم، سعی در تبیین رؤیت قلبی خداوند در دنیا و آخرت نموده‌اند و آنان نیز چیزی فراتر از دیدگاه امامیه، بیان نکردند. در این میان برخی تفاسیر عرفانی معروف وجود دارند که رؤیت قلبی خداوند را به معنای نوعی ادراک شهودی دانسته‌اند که بالاترین نوع ادراک است که در صقع نفس اتفاق افتاده و در قرآن به قلب و یا فؤاد تعبیر شده است. ادراک قلبی خداوند وجود دارد زیرا وجود انسان، مظهری از وجود حق تعالی است و در مرحله وحدت شخصی وجود انسان به مقامی می‌رسد که ظرف وجودی‌اش مظهر اسماء الهی می‌گردد که از چنین انسانی با نام انسان کامل نام برده می‌شود. انسان کامل در حقیقت وجه خداوند متعال است که در قیامت رؤیت می‌گردد؛ زیرا مراد از رؤیت و لقاء الله، رؤیت وجه و لقاء وجه است که وجه الله همان فیض جاری و

حَتَّىٰ عِبَادَةُ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ أَلَّا أَنَّهُ عَابِدُ اسْمِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ وَغَيْرِهِ يَعْبُدُونَ سَائِرَ الْأَسْمَاءِ حَسْبَ دَرَجَاتِهِمْ وَمَقَامَاتِهِمْ مِنَ الْمَشَاهِدَاتِ وَالْمَعَارِفِ...

^۱...فَإِنَّ الْحَقَّ بِمَقَامِهِ الْغَيْبِيِّ غَيْرُ مَعْبُودٍ فَأَنَّهُ غَيْرُ مَشْهُودٍ وَلَا مَعْرُوفٍ وَالْمَعْبُودُ لَا يَدْرِي أَن يَكُونَ مَشْهُودًا أَوْ مَعْرُوفًا وَالْعِبَادَةُ دَائِمًا تَقَعُ فِي حِجَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

ساری حق تعالی در عالم هستی است که نمونه اعلای آن، انسان

کامل است که در روایات، از آن‌ها به وجهه الله یاد می‌شود.

مشارکت نویسندگان

EXTENDED ABSTRACT

The question of the vision of God has long been one of the most intricate and contentious issues in Islamic theology. Throughout centuries of exegetical inquiry, Muslim thinkers have approached this subject from divergent theological and mystical perspectives, leading to fundamentally different interpretations of relevant Quranic verses. Within this theological domain, the discourse commonly bifurcates into corporeal vision with the physical eye, non-corporeal vision with the spiritual eye, and ultimately, the impossibility of vision. However, these categories are not rigid, and mystical interpretations often transcend the limitations of theological formalism. Exegetes who interpret the Quran through a mystical lens, particularly those aligned with introspective or “nafs-centric” exegesis, present an alternative framework in which the heart becomes the primary organ of divine perception. In this interpretive paradigm, the Perfect Human, as the mirror of divine names and attributes, emerges as the locus through which the vision of God is realized. This aligns with the doctrine of the Unity of Existence, wherein all contingent beings are merely manifestations of the One True Being. Thus, the highest and most authentic vision of God is not merely visual or conceptual, but existential and ontological, grounded in an unveiling (kashf) that reveals the divine presence in and through the human soul. This framework makes it possible to reconcile the perspectives of Sunni and Shi’a mystics in the field of introspective exegesis, despite their traditional theological divergences.

Sunni mystical exegetes, especially those affiliated with early Sufi traditions, often endorsed the Ash’arite position on the vision of God, though they reframed it through a mystical lens that emphasized spiritual vision rather than physical sight. For instance, scholars like Sahl al-Tustari

interpreted verses such as “Looking toward their Lord” (Qiyamah: 23) as referring to a posthumous beatific vision of the divine essence, achievable only by those who have purified themselves entirely of worldly desires and reached the threshold of annihilation in God (Tashtari, 2004). Al-Qushayri, while upholding the transcendence and incomparability of God, still affirmed the possibility of a spiritual vision in the afterlife that grants the righteous a perception of divine beauty unmarred by distraction or separation (Qushayri, 2000). This interpretive direction was followed by Rashid al-Din Maybudi, who maintained that the vision of God in the hereafter was both rationally and scripturally sound, even if such vision was not possible in this worldly life (Maybudi, 1992). However, the underlying problem with these interpretations lies in their heavy reliance on hadiths of questionable authenticity, as evidenced in the writings of Maybudi, where several narrations used to justify physical vision of God were traced to weak or unreliable chains of transmission (Dhahabi, 2009; Hilli, 2004). This dependence on problematic narrations diminishes the epistemic reliability of the Sunni mystical position when assessed through the criteria of hadith scholarship. Additionally, later critics from the Shi’a tradition have pointed out that these hadiths contradict the foundational principle of divine transcendence and the impossibility of anthropomorphic attributes (Tabarsi, 1993).

In contrast, Shi’a mystical exegesis is more cautious in its interpretation of the vision of God, emphasizing a heart-based knowledge and vision that aligns with the Imāmī theological perspective. Thinkers like Banu Amin and Sultan Ali Gonabadi explicitly deny the possibility of seeing God with the physical eye, arguing instead for an ontological form of vision wherein the heart, purified through divine love and devotion, becomes capable of

perceiving God's manifestations through His attributes and signs (Amin, 1982; Gonabadi, 1998). Shi'a mystics draw heavily on the teachings of the Imams, who clarified that the "face of God" (wajh Allah) mentioned in Quranic verses is not to be understood as a physical face but as a reference to God's chosen representatives on earth, including the Prophet and the Imams (Majlisi, 1993; Tabarsi, 1993). These human figures serve as mirrors reflecting divine realities, and through their perfected souls, believers can witness divine attributes such as mercy, justice, and wisdom. Furthermore, Shi'a exegetes interpret Quranic verses like "No vision can grasp Him, but His grasp is over all vision" (An'am: 103) as affirming the impossibility of comprehending God's essence, while still leaving open the possibility of witnessing divine manifestations in an experiential, non-corporeal manner (Kashefi). Such perspectives elevate the spiritual journey to a quest for divine proximity, achievable through inner purification and submission to divine guidance, rather than through speculative theology or dogmatic assertions.

The turning point in this discourse arises with the development of introspective exegesis, or *tafsir-i nafsī*, which grounds the interpretation of divine vision in the ontology of the self. In this framework, both Sunni and Shi'a mystics converge on a shared interpretive axis, rooted in the metaphysical unity between the soul and the divine. This is most evident in the works of Ibn 'Arabī and his intellectual descendants, who established a robust philosophy of vision based on the Unity of Existence (*wahdat al-wujūd*). According to Ibn 'Arabī, the inability to see God is not due to God's remoteness but due to His radical immanence: God is closer to the human being than their jugular vein, and just as one cannot see one's own essence, one cannot see God because of His ontological nearness (Ibn Arabi). This paradox is further developed in the idea that vision is not an act of the physical eye but of the heart, and true vision of God occurs when the self is annihilated (*fanā'*) and only the Real (*al-Ḥaqq*) remains. This state, characterized by self-

effacement and divine absorption, allows the seeker to witness the manifestations of God in all things, including the self. Therefore, vision is not a discrete event but an ongoing process of unveiling, facilitated through spiritual discipline, divine grace, and inner illumination.

The theory of the Perfect Human (*al-insān al-kāmil*), closely associated with Ibn 'Arabī and later Shi'a mystics, further illuminates this theme. In this view, the Perfect Human serves as the ultimate mirror of divine attributes and is the most complete embodiment of God's will in the created world. This concept is particularly potent in Shi'a mysticism, where the Imams are seen as the most perfect manifestations of divine light and knowledge. Figures like Allama Hassan Zadeh Amoli emphasized that the human soul, when purified, becomes the locus for divine self-disclosure and the site of the vision of God (Hasan Zadeh Amoli, 1992). This aligns with the prophetic saying that whoever sees Ali has seen God, not because Ali is divine, but because he perfectly reflects the divine names and attributes. In this way, the heart's vision of the Perfect Human becomes a vision of God's *wajh*, or face. Furthermore, mystics like Najm al-Din Razi argued that the final destination of the spiritual journey is the realization that all things are the face of God, and to see anything is to see God's manifestations (Najm al-Din Razi, 1973). The result is a spiritual ontology in which vision, knowledge, and being are unified through the divine presence that saturates all levels of existence.

The Quranic terms *wajh Allah* (the face of God) and *liqā' Allah* (meeting with God) are thus reinterpreted by mystical exegetes to signify profound metaphysical truths. Rather than a physical or anthropomorphic understanding, *wajh* denotes the presence of God as reflected in His signs, attributes, and chosen representatives. Similarly, *liqā' Allah* is not a physical encounter but an existential realization of divine proximity and self-disclosure. In this context, scholars like Allama Tabataba'i and Ayatollah Javadi Amoli interpret verses referring to divine vision as

referring to epistemological or experiential insights into divine reality (Javadi Amoli, 2010d; Tabatabai, 1998). The vision of God becomes a vision of meaning, a witnessing of the divine through the heart and soul, achievable in both this world and the hereafter. The culmination of this journey is described as the annihilation of the knower in the Known, where the duality of subject and object collapses, and only the Real remains. Such an interpretation avoids theological contradictions while preserving the spiritual richness of the Quranic text.

In conclusion, the mystical interpretation of the vision of God provides a comprehensive and spiritually profound alternative to traditional theological discourse. While Ash'arite and Imāmī theologians continued to debate the technicalities of divine visibility, mystics moved the conversation toward existential and experiential terrain. The vision of God, in this framework, is not about optical sight or conceptual knowledge but about a transformative encounter that occurs within the purified soul. This vision is both a gift and a responsibility—an unveiling that demands the annihilation of the ego and the embrace of divine presence in all things. Whether through the face of the Imam, the signs in the universe, or the depths of the self, the mystic sees God not as an object but as the ground of all being. The implications of this shift are immense: it dissolves sectarian boundaries, integrates theology with spirituality, and redefines religious experience as a journey of inner unveiling. Through the lens of mystical and introspective exegesis, the vision of God emerges not as a dogma but as the heart of the Islamic spiritual quest.

References

- Allport, G. W. (1961). *Pattern and Growth in Personality*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
https://ia601408.us.archive.org/30/items/in.ernet.dli.2015.199562/2015.199562.Pattern-And-Growth-In-Personality_text.pdf
- Bugental, J. F. T. (1965). *The Search for Authenticity: An Existential-Analytic Approach to Psychotherapy*. New York,

- NY: Holt, Rinehart & Winston.
<https://a.co/d/4cz3O4L>
- Bugental, J. F. T., Schneider, K. J., & Pierson, J. F. (2014). *The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice*. California: SAGE Publications.
<https://doi.org/https://doi.org/10.4135/9781483387864>
- Darabi, J. (2018). *Theories of personality psychology (Comparative approach)*. Tehran: Ayij Publishing.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1980). Self-determination Theory: When Mind Mediates Behavior. *The Journal of Mind and Behavior*, 1(1), 33-43.
<https://www.jstor.org/stable/43852807>
- Feast, G. J., Roberts, T., & Face, J. (2012). *Theories of personality*. Tehran: Ravan Publishing.
- Frankl, V. E. (1984). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. California: Touchstone.
<https://a.co/d/7QFIZ1c>
- Ibn Manzur, M. b. M. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Sader.
- Kamalvand, P., & Mohammad Ali Nejad, R. (2016). Comparative conceptualization of self-esteem in the Quran and humanistic psychology. *Journal of Counseling and Psychotherapy Culture*, 7(27), 1-32.
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir-e Namuneh* (Vol. 14). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Maslow, A. H. (1968). *Toward a psychology of being*. New York: Insight Books; D. Van Nostrand Company.
<https://archive.org/details/towardpsychology1968masl/page/n8/mode/1up>
- Maslow, A. H. (1987). *Motivation and personality*. Longman Publishers.
<https://a.co/d/4FLO206>
- Maslow, A. H. (1993). *The Farther Reaches of Human Nature*. Louisiana: Arkana.
<https://a.co/d/fys7dNN>
- Miri, S. M. H., & Khademi Afzal, F. (2018). An examination and critique of Abraham Maslow's view on self-actualization with an emphasis on Islamic sources. *Journal of Comparative Exegesis Studies*, 4(7), 57-78.
- Noorbala, A. A. (2011). Mental-social health and strategies for improvement. *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology*, 17(2), 151-156.
- Pourafkari, N. (2003). *Comprehensive dictionary of psychology and psychiatry and related fields*. Tehran: Contemporary Culture Publishing.
- Raghib Isfahani, H. b. M. (1993). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Damascus, Beirut: Dar al-Qalam.

- Rogers, C. R. (1995a). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. California: HarperOne.
<https://a.co/d/cArrBd8>
- Rogers, C. R. (1995b). *A Way of Being*. California: HarperOne.
<https://a.co/d/78G7jj7>
- Rosenberg, M., & Owen, J. (2020). *Self-esteem and its role in resilience*. London: Sage Publications.
- Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (2012). *Theories of personality*. Tehran: Virayesh Publishing.
- Smith, E. R., & Mackie, D. M. (2021). *Social psychology*. New York: Psychology Press.
- Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (2014). *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*. New York: SAGE Publications.
<https://a.co/d/3ORzFhv>
- Tabatabai, M. H. (1997). *Al-Mizan* (Vol. 6). Qom: Dar al-Ilm.
- Veysi, O., Amiri, M., & Mohammadi, M. (2021). A comparative study of the concept of mental health from the perspective of Islam and modern psychology. *Journal of New Advances in Psychology*, 4(40), 23-45.
- Amin, S. N. (1982). *Makhzan al-Irfan fi Tafsir al-Quran*. Tehran: Movement of Muslim Women.
- Babaei, A. A. (2012). *An Investigation of Interpretive Schools and Methods*. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Bayhaqi, A. B. (2006). *Al-Ba'th wa al-Nashur*. Beirut: Cultural Research and Services Center.
- Darqutni, A. B. A. (1990). *Ru'yat Allah*. Jordan: Maktabat al-Manar.
- Dhahabi, S. D. (2008). *Diwan al-Du'afa wa al-Matrukin wa Khalk min al-Majhulin wa Thiqat Fihi Malin*. Mecca: Maktabat al-Nahda al-Haditha.
- Dhahabi, S. D. (2009). *Mizan al-I'tidal*. Beirut: Dar al-Ma'rifa for Printing and Publishing.
- Gonabadi, S. M. (1998). *Tafsir Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-Ibadah*. Beirut: Al-Alami Foundation for Publications.
- Hamadani, A. Q. (1962). *Tamhidat*. Tehran: University of Tehran.
- Haqi Buroosi, I. *Ruh al-Bayan*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Hasan Zadeh Amoli, H. *Risalah Liqa Allah*. [Place of publication not identified]: [Publisher not identified].
- Hasan Zadeh Amoli, H. (1992). *Risalah Nur 'ala Nur*. Qom: Tashayyu Publishing.
- Hasan Zadeh Amoli, H. (2002). *One Thousand and One Words*. Qom: Bustan Ketab.
- Heshmatpour, M. H. (2006). Vision of God. *Philosophical-Theological Research*, 8(2), 39-66.
- Hilli, I. B. D. (2004). *Rijal Ibn Dawood*. Tehran: Tehran University Press.
- Hosseini Hamadani, S. M. H. (1995). *Anwar-i Darakhshan*. Tehran: Lotfi Bookstore.
- Hosseinzadeh, A., & Sharifi, M. (2018). The nature of the self-referential interpretation of the Holy Quran. *Quranic Teachings*, 27, 83-112.
- Ibn Ajiba, A. (1998). *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*. Cairo: [Publisher not identified].
- Ibn Arabi, M. *Futuh al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Arabi, M. (2001). *Tafsir attributed to Ibn Arabi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn Ashour, M. B. T. *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. [Place of publication not identified]: [Publisher not identified].
- Javadi Amoli, A. (2006). *Guidance in the Quran*. Qom: Israa.
- Javadi Amoli, A. (2008a). *Adab Fanāy-i Muqarrabān, Volume 6*. Qom: Israa.
- Javadi Amoli, A. (2008b). *Ayn al-Nadhaf*. Qom: Israa.
- Javadi Amoli, A. (2008c). *Tasnim, Volume 1*. Qom: Israa.
- Javadi Amoli, A. (2010a). *Adab Fanāy-i Muqarrabān, Volume 1*. Qom: Israa.
- Javadi Amoli, A. (2010b). *Imam Mahdi: The Present Promised One*. Qom: Israa.
- Javadi Amoli, A. (2010c). *Tasnim, Volume 6*. Qom: Israa.
- Javadi Amoli, A. (2010d). *Tasnim, Volume 13*. Qom: Israa.
- Kashefi, H. B. A. *Tafsir Husayni (Mawahib 'Aliyyah)*. Saravan: [Publisher not identified].
- Khomeini, R. (1990). *Annotations on the Explanation of Fusus al-Hikam and Misbah al-Ins*. Qom: Pasdaran Islam.
- Kulayni, M. B. Y. (1997). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Mahaimi, A. B. A. (1993). *Tafsir al-Quran al-Masnu Tabsir al-Rahman wa Taysir al-Manan*. Beirut: Alam al-Kutub.
- Mahdavi Rad, M. A. (1996). The history of writing Quranic sciences. *Baynat*, 10, 47-57.
- Majlisi, M. B. B. M. T. (1993). *Bihar al-Anwar al-Jami'a li Durar Akhbar al-A'imma al-Athar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Maybudi, A. B. M. (1992). *Kashf al-Asrar wa Tiddat al-Abrar*. Tehran: Amir Kabir.

- Mostanbat Gharawi, M. (2002). *Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Quran*. [Place of publication not identified]: Sharekat Sahami Chap Kitab Azerbaijan.
- Motahari, M. (1990). *Introduction to the Quran*. Tehran: Sadra Publishing.
- Muzi, J. D. Y. (1998). *Tahdhib al-Kamal*. Lebanon: Foundation al-Risalah.
- Nabiyani, P. (2011). The vision of the Divine Essence from the perspective of Islamic mysticism and its comparison with some famous theological and interpretive views. *Comparative Theology*, 2(5), 131-148.
- Najm al-Din Razi. (1973). *Mirsad al-Ibad*. Tehran: Book Translation and Publication Agency.
- Nakhjavani, N. B. M. (1999). *Al-Fawatih al-Ilahiyyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyyah*. Egypt: Dar al-Kabi for Publishing.
- Nesai, A. B. S. (2006). *Al-Du'afa wa al-Matrukin*. Lebanon: Dar al-Ma'rifa for Printing, Publishing, and Distribution.
- Olamaei, N., & Lotfi, M. (2015). The conceptual domain of vision in the Holy Quran. *Quranic Studies*, 6(22), 85-101.
- Qushayri, A. B. H. (2000). *Lata'if al-Isharat*. Cairo: Egyptian General Authority for Book.
- Sadr al-Muta'allihin, M. B. I. (1987a). *Sharh Usul al-Kafi*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Sadr al-Muta'allihin, M. B. I. (1987b). *Tafsir al-Quran al-Karim (Sadr)*. Qom: Bidar Publishing.
- Tabarsi, A. B. A. (1993). *Al-Ihtijaj 'ala Ahl al-Lajaj*. Mashhad: Maktab al-Murtaza.
- Tabatabai, S. M. H. (1998). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Teachers.
- Tashtari, S. B. A. (2004). *Tafsir al-Tashtari*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Tirmidhi, M. (1993). *Sunan al-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution.
- Wahidi Mehrjari, S. D., & Khatami, M. (2016). Hadith of vision. *Journal of Mystical Research*, 15, 217-242.