

تحلیلی بر «تجلی خدا» در قرآن

منصور پهلوان*

استاد دانشگاه تهران، تهران

محمود خیراللهی**

مرتب دانشگاه اصفهان، اصفهان

زهره خیراللهی***

استادیار دانشگاه پیام نور تهران، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۰۹)

چکیده

«تجلی» از اهم موضوعاتی است که در ادوار تاریخ، توجه اندیشمندان، به‌ویژه اهل معرفت و متکلمان را به خود مشغول ساخته است. پیگیری این موضوع، تأثیر بسزایی در مبانی معرفتی، باورهای دینی، حتی اخلاقی خواهد داشت. با این نگرش، آیات قرآن، به‌ویژه آیه میقات (الأعراف/۱۴۳) مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفته است. ملاقات حضرت موسی (ع) با خدای سبحان، افتخار تکلم و هم‌صحبتی با خدا و تمنای رؤیت جمال الهی، محور بحث آیه مزبور است. همچنین تجلی قادر متعال بر کوه و مدهوشی حضرت موسی (ع)، نظر مفسران و پژوهشگران را به خود جلب نموده است. نکات مزبور، نگارندگان را وادار به کاوش کرده است و دیدگاه‌های گوناگون، به‌ویژه مسأله «تمنای رؤیت» مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: تجلی خدا، حضرت موسی (ع)، میقات، کلیم‌الله، رؤیت حسی، رؤیت شهودی.

* E-mail: pahlevan@ut.ac.ir

** E-mail: mahmoodkheirollahi@yahoo.com

*** E-mail: zkheirolahi@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

«تجلی خدا» از موضوع‌هایی است که شایسته است در راستای آن ژرفنگری و دقت فراوانی به عمل آید. از این‌رو، در طول تاریخ مورد توجه مفسران، متکلمین، فلاسفه و به‌ویژه عرفا قرار گرفته است. همچنین گفته می‌شود: این اصطلاح و شرح و تفسیر آن، یکی از دشوارترین و ژرفترین اصطلاحات عرفان اسلامی به شمار می‌رود (ر.ک؛ خرمشاهی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۵۹۸). عارفان «تجلی» را در دو معنا به کار می‌گیرند: در معنای هستی‌شناسی و در معنای معرفت‌شناسی، و با زبان رمز، از تجلی خورشید حقیقت در آئینه جهان و نیز از تجلی خورشید حقیقت در آئینه دل سخن می‌گویند. بر همین اساس است که ایزوتسو بر اهمیت تجلی در اندیشه ابن عربی تأکید می‌ورزد و تصریح می‌کند که بحث از مسائل مختلف در فلسفه ابن عربی چیزی جز تفسیر تجلی از منظرهای گوناگون نیست. تعریف‌هایی که در متون عرفانی از تجلی شده است، جملگی تعریف‌های معرفت‌شناسانه هستند که می‌توان از آنها به جلوه‌گر شدن حقیقت در آئینه دل تعبیر کرد (ر.ک؛ موسوی، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ۵۸۸).

با این وصف، تجلی خدا در ساحت‌های گوناگون مطرح است؛ در هستی، در قلب عارف و نیز در قیامت. همین امر باعث گشته تا تجلی در ادبیات عرفانی جایگاه ویژه‌ای پیدا کند، همچنان که در قرآن، نیایش‌ها و سایر متون اسلامی، این عنوان به صورت بارزی به چشم می‌خورد. آیه مشهوری که در آن تجلی ذات اقدس احدیت مطرح گشته است، آیه ۱۴۳ از سوره اعراف است.

موضوع‌هایی از قبیل تجلی خدا، رؤیت شهودی خدا، رؤیت در دنیا و آخرت، رؤیت محسوس و غیرمحسوس، استعداد و قابلیت‌های گوناگون افراد و انسان‌های کامل، در رهیافت به تجلی خدا و رؤیت الهی و امثال آن، عنوان‌هایی است که زمینه‌ساز دیدگاه‌های گوناگونی گردیده است. مفسران کلام‌گرا تجلی را «ظهور» معنی می‌نمایند و از ظهور خدا بر کوه (الأعراف/ ۱۲۳) در جهت «رؤیت» استفاده می‌کنند و سنت‌گرایان اشعری از آن به اثبات «رؤیت خداوند» می‌رسند و خردگرایان معتزلی و شیعی بر اساس این آیه، از «نفی رؤیت» سخن می‌گویند و تجلی را دلیلی بر «وجود خداوند» دانسته‌اند و نتیجه آن را آشکار شدن اقتدار و استیلای حق تعالی بر کوه تفسیر می‌کنند (ر.ک؛ موسوی، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ۵۸۸).

در راستای رؤیت خدا در آیه مزبور، نیز دیدگاه‌های گوناگون و فراوانی ابراز شده است؛ از جمله رؤیت حسی، شهودی و رؤیت عقلانی، رؤیت دنیوی و اخروی. ولی نگارندگان بر این باورند که

حضرت موسی(ع) تمنای رؤیت محسوس داشته است، لکن نه رؤیت ذات اقدس الهی، بلکه نظیر فضای وادی ایمن که ابتدا «نار» دید و آنگاه کلام خدا را شنید، در جریان میقات نیز حضرت موسی(ع) به وجد آمده بود و در صدد بود که جلوه‌ای از جمال الهی را به طور محسوس مشاهده نماید. با این بیان، به واژه تجلی و پس از آن فصل‌های تفسیری آیه، به‌ویژه تجلی و رؤیت خدا خواهیم پرداخت.

واژه تجلی

«تجلی» اظهار شیء است و از همین باب است «جَلَّتِ الماشطه العروس جلوةً: آرایشگر، زیبایی‌های عروس را نمایان ساخت و تعبیر قرآن که ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ...﴾ (الأعراف/۱۸۷) اینگونه تفسیر شده است: «لَا يُعَرِّفُكُمْ وَقْتُهَا سِوَاهُ: هنگام قیامت را جز خدای متعال به شما معرفی نخواهد فرمود (ر.ک؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۴۱۰ق: مادة «تجلی»). در مفردات نیز چنین آمده است: «اصل الجَلْو: الكشف الظاهر، و منه خبر جلیّ، و قیاس جلیّ، و «تجلی» یا به ذات است نظیر ﴿وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى﴾ (اللیل/۲) و یا به امر و فعل است، نظیر ﴿...فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ...﴾ (الأعراف/۱۴۳)» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: مادة «تجلی»). در التحقیق می‌نویسد: «تجلی به معنای انکشاف است که نقیض خفاء به شمار می‌رود، همچنان که ظهور، خلاف بطون است: ﴿وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا﴾ (الشمس/۳)؛ روز پنهان بود و خدای سبحان این پرده را کنار زد. ﴿وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى﴾ (اللیل/۲)؛ وقتی شب کنار زده شد، روز نمایان گشت» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۱۲۲).

در بیان نورانی امیر مؤمنان(ع) نیز چنین آمده است: «الحمد لله، المتجلی لِخَلْقِهِ بخلقه: شکر و سپاس خدای سبحان را که با آفرینش خود، عظمت خویش را بر بندگان نمایان ساخت» (نهج/البلاغه / خ ۱۰۸). نیز می‌فرماید: «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه، مِن غیر أن یكونوا رأوه، بِمَا أراهم مِن قدرته، و خوفهم مِن سطوته: خدای سبحان در کتاب آسمانیش - قرآن - عظمت خویش را نمایان ساخت، بدون آنکه خلایق او را با چشم سر ببینند، به سبب قدرت والایی که از خود نشان داد و به خاطر ترساندن آنان از سلطه قهار خویش» (نهج/البلاغه / خ ۱۴۷).

تجلی خدا در قرآن

همانگونه که گذشت، تجلی در قرآن کاربردهای متعددی دارد. در سایر آیات، موضوع تجلی یا «نهار» است و یا «علم الهی» است، ولی آیه مشهوری که موضوع تجلی در آن خود ذات اقدس احدیت است، آیه میقات (الأعراف/۱۴۳) است. از این رو، به تحلیل و تفسیر پیرامون آیه مزبور خواهیم پرداخت. خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ و هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا! خود را به من نشان ده تا تو را ببینم! فرمود: هرگز مرا نخواهی دید، ولی به کوه بنگر؛ اگر در جای خود ثابت ماند، مرا خواهی دید! اما هنگامی که پروردگارش بر کوه جلوه کرد، آن را همسان خاک قرار داد و موسی مدهوش به زمین افتاد. چون به هوش آمد، عرض کرد: خداوندا! منزّه هستی تو (از اینکه با چشم تو را ببینم)! من به سوی تو بازگشتم و من نخستین مؤمنانم ﴿(الأعراف/۱۴۳)﴾.^۱ گرچه در این آیه سؤال‌ها و نکات تفسیری فراوانی مطرح است، ولی برای رعایت اختصار، در ذیل هر فصل به چند سؤال و جواب اکتفا خواهد شد.

ملاقات با خدا: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا﴾

منظور از «میقات» چیست؟ بین حضرت موسی(ع) و خدای سبحان، برای گرفتن الواح، موعدی مقرر گشته است و حضرت موسی(ع) بی‌درنگ به قرارگاه - میقات - می‌رود که همان طور سیناء است. در اینجا همانگونه که آن ذات یگانه با فرشتگان بدون واسطه سخن می‌گوید، با حضرت موسی (ع) نیز بدون واسطه سخن آغاز می‌کند: «مِنْ غَيْرِ وَاسْطَةٍ كَمَا يَكَلِّمُ الْمَلَائِكَةَ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۳۲).

تکلم با خدا: ﴿وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾

سؤال‌هایی در این مجال مطرح است که شایسته تحلیل و بررسی است:

۱- محتوای کلام چه بوده است؟

۲- صوت و کلام عرض است و نیازمند به جوهر. جوهر این عرض کدام است؟

۳- آیا همانگونه که ویژگی حضرت موسی(ع)، کلیم الله است، برای پیامبر بزرگ اسلام (ص) نیز ویژگی خاصی مطرح است؟

باید دقت کرد که در اینجا نفرمود: «وکلّمناه»؛ نظیر ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ و خداوند با موسی سخن گفت ﴿النساء/۱۶۴﴾، بلکه فرمود: «كَلَمَهُ رَبُّهُ». از یکسو ضمیر متکلم وحده که نشانگر عنایت بیشتر است و از سوی دیگر، واژه «رَبُّهُ» به کار برده شده که از نظر فن بیان، تعبیری عاطفی تر است، همچنان که در رویداد «وادی ایمن» می فرماید: ﴿وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ و نجواکنان او را (به خود) نزدیک ساختیم ﴿مریم/۵۲﴾.

عرض نیازمند جوهر

نکته دیگر این است که صوت و کلام از دیدگاه فلسفی «عرض» است و برای تحقق خارجی، به «جوهر» نیاز دارد؛ نظیر کلمات منقوش که در الواح نوشته می شود و همچنان که در وادی ایمن آن کلام در درخت تحقق یافت. این عرض در میقات با معیت کدام جوهر ایجاد شده است؟ در این موضع چنین نقل شده که حضرت موسی(ع) آن کلام را از تمام جهات می شنیده است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۵۲).

امین الاسلام در مجمع/البیان می نویسد: «در اینجا بیان نشده است که خدای سبحان از کجا سخن خود را به گوش موسی رسانید، ولی در جای دیگر گفته شده که سخن خود را از درخت به گوش موسی(ع) رسانید که با این وصف، شجر محلّ کلام قرار گرفته است، چرا که سخن عرض است و جز بر پایه جوهر و جسم قوام نمی یابد و گفته شده است که در اینجا خدای متعال سخن خود را از ابرها به گوش موسی رسانیده است» (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۴: ۷۳۱).

محتوای سخن

حال، محتوای کلام چه بوده است؟ این نکته از آیه بعد استنباط می شود که می فرماید: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (الأعراف/۱۴۴). مقام، مقام تجلیل از حضرت موسی(ع) و گزینش وی به عنوان پیامبر امین و ابلاغ

وحی و دستورات الهی به مردم است و اینکه منشور وظایف را با همه وجودش از خدای سبحان گرفته است و در ازای این نعمت بزرگ، خدای را شاکر و سپاسگزار باشد.

ویژگی پیامبر اسلام(ص)

اما ویژگی پیامبر عظیم الشان اسلام(ص) در ازای ویژگی حضرت موسی(ع) کدام است؟ خود رسول الله(ص) در حدیثی به جواب این سؤال پرداخته، می فرماید: «خدای سبحان موسی(ع) را به همسخنی با خود مفتخر فرمود و مرا به مزیت «رؤیت»، «مقام محمود» و «حوض کوثر» برتری بخشید» (آلوسی، ۱۴۱۵ق. ج ۵: ۵۱).^۳ در جای دیگر، از ابن عباس نقل شده که مقام «خلّت» به حضرت ابراهیم(ع) و «کلام» به حضرت موسی(ع) داده شد و حضرت محمد(ص) به مقام «رؤیت» مفتخر گردید (ر.ک؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۲۴).^۴

رؤیت خدا

وقتی که حضرت موسی(ع)، آن توجه ویژه و عنایت مخصوص را از ساحت قدس ربوبی احساس نمود، به وجد و سرور آمده، در صدد برآمد که با گوش و چشم و دل و با همه وجود، به لقاء محبوب خویش نایل آید. از این رو، تمنای رؤیت نمود که «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ: پروردگارا! خود را به من نشان ده تا تو را ببینم»^۵.

در این قسمت نیز سؤال های فراوانی مطرح است که به اختصار برخی از آنها را گزینش نموده، به جواب آنها خواهیم پرداخت:

- ۱- تمنای حضرت موسی(ع) برای کیست؟ برای شخص خود یا برای قوم و همراهان خویش؟
 - ۲- این تمنا در راستای رؤیت شهودی بوده یا رؤیت محسوس؟
 - ۳- اگر رؤیت محسوس بوده، چه نوع رؤیت حسّی مدّ نظر بوده است؟
- در تفسیر این قسمت، دیدگاه های گوناگونی ابراز شده است که به برخی از آنها اشاره خواهد شد:

رؤیت خدا از منظر مفسران و اندیشمندان

- ۱- این درخواست برای قوم خویش بوده است و نه برای خود.
- ۲- این رؤیت شهودی بود، نه محسوس و نه عقلانی.

۳- این رؤیت محسوس بود و برای خودش این تمنا را داشته است.

تمنای رؤیت برای قوم

محقق طوسی و برخی دیگر فرموده‌اند که این سؤال برای قوم بود و نه برای خود: «و سؤال موسی لقومه» (طوسی، بی تا، ج ۴: ۵۳۴). فخر رازی می‌نویسد: «در اینکه آیا حضرت موسی (ع) تنها بوده یا قوم او نیز در این مقام او را همراهی نموده‌اند، اختلاف است، لکن ظاهر آیه بیانگر آن است که حضرت موسی (ع) تنها بوده است، چرا که در این تشریف، اختصاص به ذکر یافته است و این تخصیص، نفی حکم از ماعدا می‌کند و نیز قرائن دیگر بیانگر آن است که این درخواست برای شخص خود بود و گرنه می‌فرمود: «أرهم ينظروا إلیک: خود را به آنان نشان بده تا تورا ببینند»^۷ و نیز می‌فرمود: «لن یرونی: هرگز مرا نخواهند دید» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴: ۳۳۵ و نیز ر.ک؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۱۶۵).

رؤیت شهودی

علامه طباطبایی می‌فرماید: «این رؤیت نه بصری و نه رؤیت عقلانی است، بلکه رؤیت شهودی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۲۴۱ و نیز ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۷: ۱۴۱). ناگفته نماند که مشاهده حضوری خدا قابل انکار نیست، خدای سبحان فوق آن است که مجهول باشد. از این رو، این تعبیر بلند در روایات آمده است که: «معروف عند کل جاهل» (کلینی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۹۱)؛ زیرا ممکن نیست کسی به خویش پی نبرد و خویشان هر انسانی عین ربط الی الله است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۷: ۱۵۷)، ولی در این آیه، رؤیت قلبی و شهودی، نظیر رؤیت عقلی و فکری با «انظرْ إلی الْجَبَلِ» سازگار نیست.

رؤیت حسی

علامه فضل‌الله نیز چنین مرقوم فرموده‌اند که: «هیچ مانعی نیست که حضرت موسی (ع) نظر محسوس اراده کرده باشد، بلکه جدا از فضای آیه، همین نکته استنباط می‌شود»^۸ (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰: ۲۳۹).

تفسیر مبین نیز رؤیت عینی و محسوس را اینگونه تبیین می‌کند: «رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ»؛ پروردگارا ترا با قلب و عقلم مشاهده نمودم، ولی دوست دارم در برابر چشمانم نیز متجلی شوی و این سخنی بود که حضرت موسی(ع) از روی شدت اشتیاق به ساحت ربوبی ابراز داشت.^۹ زمخشری می‌نویسد: «و دیدگاه دیگر اینکه منظور ﴿أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ این است که پروردگارا آنچنان خودت را بنمایان که در کمال وضوح ترا بشناسم، همچنان که در حدیث آمده است که به زودی پروردگار خود را همچون ماه شب چهارده مشاهده خواهید کرد؛ یعنی خدای سبحان آنچنان برای شما تجلی خواهد کرد که به سان دیدن ماه در پهنای شب باشد».^{۱۰}

این دیدگاه نیز با ظاهر آیه ناسازگار است. به نظر نگارندگان، هیچ بُعدی ندارد که این رؤیت برای شخص خود و محسوس، نظیر رؤیت در وادی ایمن بوده باشد، آنجا که می‌فرماید: ﴿إِنِّي أَنَسْتُ نَارًا﴾ (النمل/۷) و یا ﴿ثَوْدِي أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا...﴾ (النمل/۸)، در راستای این دیدگاه تفصیل بیشتری خواهد آمد.

رویکرد ابن‌عاشور نیز در این راستا به رؤیت محسوس است و اینگونه توجیه می‌فرماید که: «تمنای رؤیت ذات اقدس احدیت، باعث افزایش رتبه شناخت و معرفت الهی خواهد شد، چراکه قرارداد ملاقات بر دو چیز استوار است: یکی دیدن ذات شخص و دیگری شنیدن سخن او، که شنیدن برای حضرت موسی(ع) رخ داده است. از این رو، تمنای رکن ثانی را نیز در سر می‌پروراند و مانعی نیست که پیامبری قبل از فراگیری از ساحت قدس ربوبی، علم به تفصیل شؤون الهی نداشته باشد و بدین جهت است که خدای سبحان به پیامبر خویش حضرت محمد(ص) فرمود: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه/۱۱۴)» (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۴: ۲۷۷). لکن دیدگاه ابن‌عاشور ناتمام است و بسیار بعید است که پیامبر با عظمتی همچون حضرت موسی(ع) که در آن رتبه بلند از معرفت قدس ربوبی قرار دارد، از عدم رؤیت محسوس خدا بی‌خبر باشد.^{۱۱}

دیدگاه ابن‌جزی و نقد آن

برخی بر این باورند که حضرت موسی(ع) طاقت چنین دیداری را نداشت و گرنه اصل رؤیت محال نیست، چون نظیر حضرت نوح(ع) بر این سؤال عتاب می‌شد. ابن‌جزی در التسهیل می‌نویسد: «نمی‌توان این آیه را دلیل بر محال بودن رؤیت خدا دانست، چراکه علت نفی را نه محال بودن، بلکه عدم طاقت حضرت موسی می‌داند و اگر رؤیت محال بود، جوابی توأم با زجر و تندی داده

می‌شد، نظیر آنچه در جواب حضرت نوح (ع) آمد که: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ پس، آنچه را از آن آگاه نیستی، از من مخواه. من به تو اندرز می‌دهم تا از جاهلان نباشی! ﴿(هود/۴۶)﴾.^{۱۲} لکن فرمایش ابن جزی تمام نیست، چون اولاً سیاق آیه دلیل نفی رؤیت محسوس است. ثانیاً آیات فراوانی داریم که بیانگر عدم محدودیت و غیر قابل حس بودن خدای سبحان است نظیر: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...﴾ و آخر و پیدا و پنهان اوست... ﴿(الحديد/۳)﴾؛ ﴿...وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا...﴾ و خداوند بر همه چیز تواناست ﴿(الكهف/۴۵)﴾؛ ﴿...وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا...﴾ و خداوند به همه چیز آگاه است ﴿(الأحزاب/۴۰)﴾ و ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...﴾ چشمها او را نمی‌بینند، ولی او همه چشمها را می‌بیند... ﴿(الأنعام/۱۰۳)﴾.

آیات مزبور بیانگر چند نکته است:

- ۱- مجرد بودن خدای سبحان.
- ۲- بی‌نهایت بودن آن وجود مقدس که اول‌الاولین و آخرین‌الآخرین است.
- ۳- خدای سبحان دارای علم بی‌نهایت است و هیچ آشکار و نهان و نیز هیچ سرّ و فوق سرّی نیست، مگر آنکه خدا بر آن احاطه علمی دارد، همچنان که خدای متعال دارای قدرت بی‌نهایت است و هیچ کوچک و بزرگ، و ذره و خورشیدی نیست، مگر آنکه در قلمرو قدرت پروردگار است و علم و قدرت بی‌نهایت مستلزم وجود بی‌نهایت خواهد بود. بنابراین، چگونه ممکن است خدای باعظمت محدود گردد و قابل رؤیت حسّی باشد؟^{۱۴}

این موضوع در روایات و متون اسلامی نیز مورد تأیید قرار گرفته است. برای نمونه جابر بن عبدالله انصاری از نبی اکرم (ص) نقل می‌کند که فرمود: «هرگز کسی خدا را چه در دنیا و چه در آخرت نخواهد دید: «لَنْ يَرَى اللَّهَ أَحَدٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ» (جعفری، بی‌تا: ۱۸۱).^{۱۵} همچنین از نبی اکرم (ص) نقل شده که می‌فرماید: «خدای سبحان برای خلق خود ظهور و تجلّی فرموده است و در عین اینکه در جایگاه بلند و عالی‌رتبه‌ای قرار دارد، ولی هرگز دیده نخواهد شد» (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۶۶).^{۱۶}

دیدگاه بغوی و نقد آن

دیدگاه دیگر این است که چون استقرار کوه، امر ممکن است، پس رؤیت محسوس نیز امر محالی نخواهد بود. بغوی در معالم التنزیل این گونه استدلال نموده است: «دلیل بر اینکه رؤیت محال نیست، این است که خدای سبحان در این سؤال نسبت جهل به حضرت موسی (ع) نداده است و نیز نفرموده است که من دیده نمی‌شوم: «إِنِّي لَا أَرَى»، بلکه مسأله رؤیت را وابسته به استقرار کوه نموده است و برقراری کوه نیز امر محالی نیست و چیزی که وابسته به امر غیر محال شد، خودش نیز محال نخواهد بود» (بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲: ۲۲۹).^{۱۷} در جواب ایشان نیز باید گفت اگرچه استقرار کوه محال نیست، ولی سخن از واقعیت است نه ماهیت. سخن در این است که اگر کوه استقرار خود را حفظ نمود، خدا هم رؤیت خواهد شد و واقعیت عدم استقرار کوه را نشان داد. پس خدای سبحان رؤیت نخواهد شد. برخی برای فرار از شبهه «رؤیت» گفته‌اند که مضافی در تقدیر است: «أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَى أَمْرِك». لکن با سیاق آیه سازگار نمی‌باشد و دلیلی بر تقدیر مضاف نیست (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴: ۳۳۵).

رؤیت خدا از دیدگاه عارفان

عرفا نیز در تأیید رؤیت محسوس، به زبان ویژه خویش به اظهار نظر پرداخته‌اند که از باب نمونه به چند مورد اشاره می‌شود: «موسی چنان از جام کلام ربّانی بی‌خود شده و به ذوق و وجد آمده بود که استحاله رؤیت را فراموش کرده و از این رو، اظهار داشت: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (فیض کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۴: ۱۰۳ و نیز ر.ک؛ سید قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۳: ۱۳۶۸ و مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۳: ۳۹۱).^{۱۸}

گفته می‌شود که وقتی حضرت موسی (ع) سخن محبوب را شنید، چنان دچار سُکر و مستی شد که از خود بی‌خود گشت و آن سخن را بر زبان جاری ساخت و اصولاً مستان به گفتارشان مؤاخذه نمی‌شوند. مگر نه آن است که در کلام‌الله مجید نسبت به حضرت موسی (ع) هیچ عتابی^{۱۹} دیده نمی‌شود؟!^{۲۰} به قول شاعر: «هرچه انسان به دیار معشوق نزدیکتر می‌شود، شدت اشتیاق او به رؤیت معشوق بیشتر می‌گردد»^{۲۱} (ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۳۰۰). باز گفته می‌شود: موسی از روی نیاز سخن گفته؛ نیازی که عاشق به معشوق دارد، و تمنا کرده که «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» و به کمترین حدّ از نگاه هم قانع بود و راستی که انسان گشته چنین نگاهی است.^{۲۲} اما جواب رد

شنید که «لَنْ تَرَانِي». آری، و این چنین است قهر دوستان! و بدین سان است که شاعر می‌گوید: «جور هوی - معشوق - از عدلش دلنشین‌تر و بخلش از بذلش ظریف‌تر است!»^{۲۳} (قشیری، بی‌تا، ج ۱: ۵۶۶).

امتناع رؤیت محسوس ﴿لَنْ تَرَانِي﴾

در این مجال نیز باید به دو سؤال دقت شود:

- ۱- آیا این رؤیت برای حضرت موسی (ع) مقدور نیست یا به طور کلی، خدای سبحان دیدنی نیست؟
- ۲- آیا در دنیا چنین امری امکان ندارد یا به طور کلی، چه در دنیا و چه در عقبی، رؤیت حضرت احدیت امکان‌پذیر نیست؟

این تعبیر ظهور قوی دارد در اینکه خدای سبحان به هیچ وجه با چشم سر دیده نمی‌شود، لذا نفرمود: «لَنْ تَسْتَطِيعَ أَنْ تَرَانِي» و با نفرمود: «لَنْ تَرَانِي فِي الدُّنْيَا» و نیز نفرموده که رؤیت برای افراد ویژه ممکن است، چون که «لَنْ أَرَى» نیامده است (ر.ک؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۴: ۲۷۵ و عتیق نیشابوری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۸۰۳)^{۲۴}. همچنین این سخن منحصر به قوم موسی (ع) نبوده که منظور «لَنْ يَرَوْنِي» باشد، بلکه ظهور اقوی دارد در اینکه به طور کلی، خدای سبحان قابل رؤیت نیست.

ارزیابی سه دیدگاه

در اینجا شایسته است به بیان چند دیدگاه با تفصیل بیشتری بپردازیم:

- ۱- خدای سبحان قابل رؤیت است در دنیا و آخرت.
- ۲- خدا غیر قابل رؤیت است در دنیا و آخرت.
- ۳- خدا در دنیا قابل رؤیت نیست، ولی در آخرت دیده خواهد شد.

استدلال قایلان به رؤیت: آنان که به طور مطلق قایل به رؤیت هستند، می‌گویند:

الف) خدای سبحان خود را می‌بیند و آن کس که خود را می‌بیند، قابل رؤیت است و دیگری نیز او را خواهد دید. این صغری و کبری هیچ کدام صحیح نیست. اینکه گفته می‌شود خدای سبحان خود را می‌بیند، بدین معناست که بر خود علم حضوری دارد و از ذات خویش غایب نیست.

درباره مقدمه دوم نیز باید گفت هیچ ملازمه‌ای میان این دو مقدمه وجود ندارد، به‌ویژه که گفته شده مقصود از رؤیت خدا مشاهده ذات به علم حضوری است.

ب) وجود گواه بر رؤیت است و در صورت معدوم بودن، غیر قابل رؤیت است و این ملاک برای خدا نیز مطرح است. بنا بر این، خدای موجود قابل رؤیت خواهد بود.

جواب: وجود یکی از شرایط رؤیت است، نه علت تامه، به شهادت وجود امور مجرد که قابل رؤیت هم نیست، نظیر امور نفسانی، همچون اراده، کراهت و علم که در نفس انسان وجود دارد، ولی قابل رؤیت هم نیست. خدای سبحان مجرد محض است. پس قابل رؤیت نیست: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام/۱۰۳).

ج) اعتقاد به رؤیت هیچ نوع پیامد نادرستی در بر ندارد و موجب حدوث ذات یا حدوث چیزی در ذات و یا تشبیه به خلق نمی‌شود.

جواب: پاسخ این استدلال هم روشن است که رؤیت بدون تقابل امکان‌پذیر نیست و تا تقابل میان چشم و مری انجام نگیرد، دیدن امکان نمی‌پذیرد و لازمه تقابل، جسم و یا عرض بودن است.

د) دیدگاه رؤیت در آخرت: پیروان این دیدگاه نیز به برخی از آیات و روایات نظیر موارد ذیل استدلال نموده‌اند: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القیامة/۲۳-۲۲) و ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر/۲۲) و

جواب: آیات مزبور چنین دلالتی ندارد و «نظر» در اینجا به معنای «توجه و وضوح امر» است، نه اینکه خدای سبحان در جایی مستقر گشته است و عده‌ای او را نظاره می‌کنند و یا اینکه خدا از جای خود حرکت می‌کند و در صف ملائکه می‌آید و دیده می‌شود. در اینجا نیز «ربک» به معنای امر الهی و یا آیات خداست که به وضوح مشاهده می‌شود. در غیر این صورت، باید قایل به جسمانیت و یا عوارض جسمانی برای خدا شویم که با ساحت قدس کبریایی خدا سازگار نیست.

به روایت ذیل نیز استناد شده است که نبی اکرم (ص) فرمودند: «در قیامت خدای خود را خواهید دید به سان دیدن ماه در شب بدر: تَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ».

جواب: روایت مزبور از نظر سند مخدوش است، زیرا به «ابوهریره» منتهی می‌شود که از شاگردان برجسته کعب‌الأخبار، یهودی مسلمان‌نما، است که گاهی روایت استادش را از لسان نبی

اکرم(ص) نقل می‌کند و چون کعب پیامبر(ص) را درک نکرده بود، جرأت آن را نداشت که روایت خود را به رسول خدا نسبت دهد، در حالی که ابوهریره به خاطر سه سال و نیم مصاحبت، قسمتی از افکار و آرای خود را به رسول‌الله(ص) نسبت می‌داد. در سند این روایت، «قیس بن ابی حازم» وجود دارد که بغض علی(ع) را پیوسته در دل داشته است. گذشته از این، در اواخر عمر دچار فراموشی شد و در همان حال نیز نقل حدیث می‌کرد و از او أخذ حدیث می‌شد. همچنین این روایت خبر واحدی بیش نیست و به طور مسلم، چنین خبری نمی‌تواند سند عقیدتی باشد، چراکه مطلوب از عقیده و ایمان و اذعان یقین است و خبر واحد یقین‌آور نیست. افزون بر این، روایت مخالف قرآن است و فاقد ارزش خواهد بود. از سوی دیگر، همانگونه که قبلاً هم اشاره شد، نبی اکرم (ص) فرمود: «لَنْ يَرَى اللَّهُ أَحَدًا فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ» (قاضی، بی‌تا: ۱۸۱ و ۲۵۲).

حال به فرض صحت روایت ابوهریره، با روایت جابر قابل جمع است، بدین صورت که منظور از تشبیه در روایت ابوهریره چنین است که در قیامت شهود الهی به قدری جلی و آشکار است که به همان وضوحی که ماه را در آسمان شب چهارده می‌توان مشاهده کرد، خدا را هم به همان وضوح می‌توان شهود نمود و به معرفت او نایل آمد. بنابراین، با توجه به بیان مزبور و وجود بی‌نهایت و مجرد بودن حضرت احدیت، به هیچ وجه، چه در دنیا و چه در آخرت، رؤیت محسوس آن ذات مقدس ممکن نخواهد بود.

نفی رؤیت محسوس

در این مجال، سؤال دیگری مطرح است و آن اینکه چرا خدای سبحان در اینجا نیز جلوه‌ای خاص، ولو ناچیز، در نوری نظیر نار یا گلی یا درخت سرسبزی و یا.. را ارائه نفرمود؟ با اینکه در وادی مقدس ابتدا به حضرت موسی(ع) آن «نار» در درخت نشان داده شد و آنگاه شنید و گویا موسی(ع) با تصوّر همان فضا، در اینجا نیز به تمنّای رؤیت آمد و جلوه‌ای از تجلیات قدس ربوبی را آرزو نمود! شکی نیست که حضرت موسی(ع) در صدد آن نیست که خدای سبحان را آنگونه که هست، در کمال بی‌نهایت و با تمام هستیش رؤیت نماید، چون بدیهی است که چنین چیزی امکان‌پذیر نیست و آن پیامبر بزرگ الهی نیز بر این امر واقف است. گویا در این مقام، رویکرد خدای سبحان به ساز و کار دیگری است که به حضرت موسی(ع) و به همه بنی آدم تا قیامت نشان

دهد که خدای بی‌نهایت قابل رؤیت حسی نیست و کسی را نشاید که از ساحت قدس الهی چنین تمنایی را داشته باشد.

رؤیت در معراج

برخی بر این گمانند که نبی اکرم (ص) در شب معراج خدا را رؤیت نموده است و به ظاهر آیه نیز استشهاد می‌کنند که «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ» (التجم/۱۳). لکن این دیدگاه قابل قبول نیست؛ زیرا خود نبی اکرم (ص) راجع به شب معراج می‌فرماید: «خدای را با قلب خویش و نه با چشمان خود مشاهده نمودم: فَرَأَيْتُهُ بِقَلْبِي وَ مَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۴۸ و مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۸۹)^{۲۵}. از این رو، چه در آیات و چه در روایات، اگر سخن از رؤیت خدا در معراج مطرح است، رؤیت قلبی بوده و نه حسی.

تجلی بر کوه؛ «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ»

در این قسمت نیز حداقل دو سؤال ذیل جلب نظر می‌کند:

- ۱- معنای تجلی در اینجا چیست؟
- ۲- تجلی بر کوه تا چه حد بوده است؟

از آنجا که «کوه» از مصادیق بارز عالم حس و طبیعت است، وقتی حضرت موسی (ع) از خدای سبحان تمنای رؤیت محسوس نمود، خطاب آمد که به این کوه نگاه کن. اگر بر جای خویش مستقر ماند، رؤیت من هم برای تو مقدور خواهد بود. علامه مصطفوی می‌نویسد: «مخفی نماند که وقتی حضرت موسی با اشتیاق از ساحت ربوبی درخواست رؤیت با چشم ظاهر و طبیعی نمود، خدای تعالی فرمود: به کوه نگاه کن، چرا که کوه از مصادیق بارز طبیعت است. پس اگر هنگام تجلی بر آن توانست بر جای خود استوار بماند، برای تو هم امکان خواهد داشت که خدا را با چشم سَر ببینی. آنگاه می‌نویسد: «و در تعبیر به حرف «لام» سوای «فی»^{۲۶} لطف ظریفی نهفته است^{۲۷} (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۱۲۲). مضاف تجلی خدا بر کوه چیست؛ عظمت خدا یا نور خدا و یا کمال قدرت الهی؟ هر گزینه‌ای که باشد، نشانگر عدم ظرفیت کوه برای چنین هیبتی است. از این رو، برخی مضاف در تقدیر می‌گیرند و می‌فرمایند: اَی حَیْن ظَهَرَ «أَمْر رَبِّهِ» لِلْجَبَلِ وَ مَا فِیهِ وَ مِنْ فِیهِ وَ بَدَتْ مَظَاهِرُ عَظَمَتِهِ» (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۷۳).

ابن عباس نیز مضاف دیگری در نظر گرفته است و می‌فرماید: «أى ظهر «نور ربّه» للجبل فاندك» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۲۷). برخی نیز «تجلی» را به نور عرش معنی کرده‌اند، چرا که ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (النور/۳۵)؛ «قال الحسن: تجلّى أى بدا للجبل نور العرش» (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۷، ج ۹: ۷۶۱). نظیر آیه مزبور نیز در (القصص/۲۹) چنین آمده است: «آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا» که در آنجا نیز بدین معناست که: «تَجَلَّى رَبُّهُ لِلشَّجَرِ».

از دیدگاه برخی، کوه از حسن و ادراک برخوردار گشته است که در ازاء تجلی خدا تاب مقاومت نیاورد. ابن عطیه چنین نقل می‌کند: «متکلمان نظیر باقلانی و غیره می‌گویند: خدای عز و جل برای کوه حیات، حسن و ادراک آفرید تا امکان رؤیت برای آن میسر باشد»^{۲۸}. سپس بر آن تجلی نمود؛ یعنی سلطان و قدرت خویش را در کوه به منصفه ظهور رسانید و در نتیجه، کوه به خاطر شدت عظمتی که ظهورکننده داشت، طاقت نیاورد و متلاشی گشت و این تفسیر از ابن عباس نقل شده است»^{۲۹}.

فخر رازی نیز نزول قرآن بر کوه را اینگونه معنی می‌کند: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر/۲۱)، و المعنی آنه لو جعل فی الجبل عقل کما جعل فیکم، ثم أنزل علیه القرآن لخشع و خضع و تشقق من خشية الله: یعنی اگر این قرآن را بر کوه نازل کنیم، هر آینه خواهی دید که از خشیت خدا خشوع نموده است و از خوف خدا شکاف خواهد خورد و معنای آن این است که اگر همانگونه که به شما عقل داده شد، به کوه نیز عقل داده شود، سپس قرآن بر آن نازل شود، خاشع گشته، از خشیت خدا از هم می‌شکافد. نظیر آن نیز در (البقره/۷۴) اینگونه آمده است: «وَإِنْ مِنْهَا لَمَّا يَهَايِبُ مِنَ خَشْيَةِ اللَّهِ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹: ۵۱۲).

«جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا	طور مست و خَرَّ مُوسَى صَاعِقًا
	(مولوی، ۱۳۱۹: ۲).

تصویر کنایی

برخی بر این باورند که این رویداد تصویری کنایی است که بیانگر وجود بی‌نهایت و اقتدار خدای سبحان است: «و قيل هذا مَثَلٌ لظهور اقتداره سبحانه و تعلق ارادته بما فعل بالجبل لایان ثم تجلیا

و هو نظیر قوله تعالى: ﴿...أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس/۸۲) من أن المراد: أن ما قضاہ سبحانہ و أراد کونہ تحت الوجود من غیر توقف، لایان ثَمَّه قولاً (واعظزاده، ۱۳۸۷، ج ۹: ۷۷۸). دیدگاه‌های مزبور بیانگر نکات چندی است:

- ۱- از آنجا که حضرت موسی(ع) می‌خواهد با چشم طبیعی خدا را مشاهده کند، مسأله استقرار جبل و کوه که از مصادیق بارز طبیعت است، مطرح می‌شود.
 - ۲- نوری از عرش الهی بر کوه تجلی یافت.
 - ۳- امر الهی و نمودی از عظمت پروردگار بر کوه ظاهر گشت.
 - ۴- در آن شرایط خدای عز و جل کوه را از حس و ادراک برخوردار فرمود.
 - ۵- این حادثه تصویر کنایی بوده که بیان‌گر اقتدار الهی است؛ نظیر «كُنْ فَيَكُونُ».
- لکن دیدگاه «تصویرکنایی»، برخلاف ظهور و سیاق آیه است و فهم آیه به چنین تأویلی نیاز ندارد. بنابراین تجلی در اینجا، جلوه گوشه‌ای از عظمت پروردگار است، بر کوهی که از حس و ادراک برخوردار گشته است و چون طاقت نیاورد، آنگونه در هم شکسته شد: ﴿...فَسَأَلَتْ أَوْدِيَّتُهُ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد/۱۸) ۳۰.

برخی به دو شهود ناقص و کامل اشاره نموده‌اند و می‌نویسند: «شهود حضرت موسی(ع) برای حق در صورت «نار» شهود کاملی نبود، چون در آن مقام خدای سبحان با او تکلم نموده که: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ...﴾ (طه/۱۲) و مقام گفتگو اقتضای دوئیت دارد، اما مقام شهود حقیقی اقتضا می‌کند که بیننده فنای در مشاهده شده باشد و این نوع شهود در آیه ۱۴۳ از سوره اعراف بدان اشاره شده است که: ﴿...رَبُّ أَرْنِي أُنْظِرْ إِلَيْكَ... وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا...﴾ ۳۱.

نمایش عینی

در اینجا خدای سبحان به صرف اینکه ذات مقدس او از نظر علمی و نظری قابل رؤیت نیست، اکتفا نمی‌کند، بلکه از حضرت موسی(ع) دعوت می‌کند که به طور عینی و محسوس به مشاهده بپردازد: ﴿...وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي...﴾، درست نظیر ماجرای حضرت ابراهیم(ع) در ﴿...رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُخَيِّبُ الْمَوْتَى...﴾ (البقره/۲۶۰) «(ر.ک؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۳: ۳۹۱). نیز شک نیست که مشاهده عینی در باور و گرایش‌های انسان ابلغ است و اطمینان

بیشتری ایجاد می‌کند. همچنان که در ماجرای ذبح اسماعیل خدای سبحان در صدد است تا سنت خرافی ذبح فرزندان در برابر بُت‌ها و خدایان را برچیند، لکن به صرف دستور و گفتار اکتفا نمی‌فرماید، بلکه به طور عینی صحنه‌ای پیش می‌آورد که ابلغ و بسی نافذتر است، در اینجا نیز خدای سبحان در صدد بیان عدم رؤیت محسوس است، و باید به طور عینی صحنه‌ای نمایش داده شود تا بر بنی‌اسرائیل و دیگران به طور ابلغ ثابت شود که به طور کلی، خیال رؤیت محسوس را به ذهن خود خطور ندهند.^{۳۲}

از هم فرو ریختن کوه: ﴿جَعَلَهُ دَكَاً﴾

«دک» به معنای انهدام و کوبیدن و با خاک یکسان کردن است، به گونه‌ای که چیزی از آثار ظاهری آن باقی نماند. بنابراین، صرف انهدام نیست و قید یکسان شدن با خاک در آن لحاظ گشته است.^{۳۳} این تعبیر در آیه مزبور در کمال مبالغه بیان گشته است و از این رو فرمود: «إِنْدَكَ وَايَا صَارَ مَدْكُوكَا، بلکه فرمود: جَعَلَهُ دَكَاً» (عبدالقادر، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۷۶ و نیز ر.ک؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۴: ۲۷۷). نظیر این تعبیر را در سوره کهف می‌خوانیم که می‌فرماید: ﴿...فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَاً...﴾ (الکهف/۹۸). نیز در سوره الحاقه می‌فرماید: ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ (الحاقه/۱۴).

سؤالی که در اینجا مطرح است اینکه مرجع ضمیر «هو» در «جعل» چیست؟ آیا به خدا برمی‌گردد یا به تجلی؟ «جَعَلَ الرَّبُّ بِتَجَلِّيهِ الْجَبَلَ دَكَاً» یا «جَعَلَ تَجَلِّيهِ الْجَبَلَ دَكَاً؟» (ر.ک؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۲۳۶). هر دو محتمل است؛ گزاره‌ای که در هر دو صورت، بیان‌گر جلال و عظمت الهی و قدرت بی‌پایان اوست. تو گویی خدای سبحان «درخواست رؤیت» را همچون «نسبت ولد» به ساحت مقدس خود می‌داند، آنجا که می‌فرماید: ﴿...وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ (مریم/۹۰-۹۱).^{۳۴}

نکته دیگر آنکه در آیه ۹۰ از سوره مریم می‌فرماید: ﴿نَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ...﴾؛ یعنی نزدیک است (تکاد)، ولی ﴿جَعَلَهُ دَكَاً﴾، یعنی حاصل شد! و تفاوت این دو روشن است (فَکَم بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ فَرَقًا) (ر.ک؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۹۷).

بی‌هوش گشتن حضرت موسی (ع)؛ ﴿وَوَحَّرَ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾

«خرّ، یخرّ» به معنای سقوط شدید، همراه با صدای مخصوص به این حالت است که از آن حدّت و شدّت و قوّت در سقوط استنباط می‌شود (ر.ک؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۴۴). به برخی از نظایر آن اشاره می‌شود:

- ﴿...وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ (مریم/۹۱-۹۰).

- ﴿...فَكَانَ مَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ...﴾ (الحج/۳۱)

- ﴿...وَوَحَّرُوا لَهُ سَجْدًا...﴾ (یوسف/۱۰۰).

- ﴿...وَوَحَّرَ رَاكِبًا وَأَنَابَ﴾ (ص/۲۴).

«صَعِقًا» صوت شدید وحادّ را صاعقه گویند که غشوه و موت از آثار آن است و «صَعِقَ» نظیر «خشن» صفت است و به معنای کسی است که بر اثر شنیدن صوت شدید دچار غشوه و بی‌هوشی گشته است (ر.ک؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۶: ۲۹۳ و ابن‌منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۰: ۱۹۸) و نظایر آن در قرآن اینگونه آمده است: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ...﴾ (الزمر/۶۸) و ﴿فَذَرَهُمْ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ﴾ (الطور/۴۵).

در این مجال سؤال شایان نظر این است که منشأ این ترس و مدهوشی چه بوده است؟ «هیبت» یا «رُهبَت»؟ از شدّت شوق بوده یا از شدّت خوف؟

هنگامی که از امام صادق (ع) سؤال شد عامل مدهوشی پیامبر اکرم (ص) در حال وحی چه بود؟ فرمودند: به خاطر تجلی خدا بر ایشان بود: «ذَلِكَ إِذَا تَجَلَّى اللَّهُ لَهُ» (صدوق، ۱۳۵۷: ۱۱۵). در جریان حضرت یوسف (ع)، هنگامی که زن‌ها از خود بی‌خود شدند و به جای ترنج دست‌های خود را بردند، از هیبت بود و نه از رُهبَت. در اینجا چطور؟! ظاهر آیه اقتضا می‌کند که از رُهبَت باشد، چون «جَعَلَهُ ذَكَاً» گرچه امکان دارد که هر دو منظور باشد. مسأله مدهوشی در ساحت جلال و جمال الهی و نجوا با حضرت احدیت، منزلت بس والا و گرانشگی است که به احدی از افراد عطا نمی‌شود. از این رو، پیوسته یکی از آرزوهای ائمه هدی (ع) در مقام نیایش، تمنای همین جایگاه و منزلت بوده است: «إِلَهِي اجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتُهُ فَأَجَابَكَ، وَ لَاحَظْتُهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِكَ، فَتَنَاجَيْتُهُ سِرًّا وَ عَمِلَ لَكَ جَهْرًا: بارالها، مرا در زمره کسانی قرار ده که او را ندا دادی و اجابت کرد و او را در معرض

توجه قرار دادی و او در برابر جلال تو مدهوش گشت و از این رو، در پنهانی با او به رازگویی پرداختی و او هم آشکارا به انجام وظیفه پرداخت» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۶۵۹).

توبه حضرت موسی از چیست؟ ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾

نظیر این مفاد را می‌توان در سوره احقاف نیز مشاهده نمود: ﴿...إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الاحقاف/۱۵). اما سؤالی که اینجا مطرح است اینکه توبه حضرت موسی (ع) از چیست؟ دیدگاه‌های گوناگونی بیان شده است که ما به سه نمونه از آن اشاره می‌کنیم:

۱- شأن انبیاء الهی آن است که وقتی در چنین جایگاه و منزلتی قرار می‌گیرند، لازم است اذن الهی را برای چنین سؤالی احرار نمایند و چنین نشد. ۲- حضرت موسی (ع) با این درخواست، مرتکب صغیره‌ای شد که باید از آن توبه می‌کرد. ۳- گرچه حضرت موسی (ع) مرتکب هیچ گونه عصیانی نشد، ولی این توبه از باب اقبال کلی و کمال انقطاع بوده است و همان‌گونه که شیخ طوسی فرموده‌اند، همین دیدگاه سوم مورد اعتماد و تأیید خواهد بود (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴: ۵۳۸).^۱

حضرت موسی (ع) سرآمد مؤمنان ﴿أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾

متعلق ایمان مزبور چیست؟ گرچه متعلق ایمان بسی گسترده است، ولی چون سخن از تجرد آن ذات مقدس و عدم امکان رؤیت محسوس به میان آمده، متعلق ایمان نیز همان خواهد بود.

امام صادق (ع) در تفسیر این قسمت می‌فرماید: «أَنَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ وَ صَدَّقَ بِأَنَّكَ لَا تُرَى» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۷۳۲). همچنین از نبی اکرم (ص)، از حضرت علی (ع) و حضرت رضا (ع) نیز همین مضمون نقل شده است (ر.ک؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۶۶). نظایر این تعبیر در قرآن نیز شایان دقت است: ﴿قُلْ إِن صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام/۱۶۳-۱۶۲)؛ ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ (الزخرف/۸۱) و ﴿...وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ...﴾ (البقره/۴۱).

نتیجه‌گیری

- ۱- تجلی از موضوعات حایز اهمیتی است که تبیین آن در ابعاد مختلف فلسفی، عرفانی، کلامی و معرفت دینی، نقش بسزایی دارد.
- ۲- تجلی از معانی مختلف، اقسام متفاوت و مراتب گوناگونی شکل گرفته است.
- ۳- در موضوع تجلی و رؤیت خدا، با دیدگاه‌های متنوع و احياناً متضاد روبه‌رو می‌شویم.
- ۴- مهم‌ترین شاهد کاربرد تجلی در قرآن، آیه «مِیقَات» است.
- ۵- شناخت‌های محسوس، زمینه‌ساز و در عین حال، مکمل شناخت‌های شهودی و عقلی خواهد بود.
- ۶- شناخت و لذت بصری، بر شناخت و لذت سمعی تقدم دارد.
- ۷- این شنیدن و دیدن و تکلم به خاطر آن است که انسان از دو بُعد جوانحی و جوارحی شکل گرفته است و همانگونه که در بُعد قلبی به درک معانی می‌پردازد، دوست دارد از نظر محسوس نیز، هم بشنود و هم ببیند، لذا صرف تخیل محبوب، او را قانع نمی‌سازد.
- ۸- رؤیت محسوس خدا امکان‌پذیر نیست، چراکه خدای سبحان رؤیت خویش را متوقف بر استقرار کوه بر جای خویش دانسته که تعلیق بر محال است نظیر: ﴿...حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِطَابِ...﴾ (الأعراف/۴۰).
- ۹- خدای سبحان، مجرد و بی‌نهایت است. بنابراین، چه در دنیا و چه در عقبی، رؤیت محسوس خدا غیرممکن خواهد بود.
- ۱۰- درخواست رؤیت خدا همچون نسبت فرزند به ذات احدیت است و به همین دلیل است که در آیه ۹۰ از سوره مریم می‌فرماید: ﴿...وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا﴾.
- ۱۱- با همه قرب و منزلتی که حضرت موسی(ع) به ساحت قدس الهی داشت، در ازاء این تمنا، جواب «لَنْ تَرَانِي» شنید.

- ۱۲- همانگونه که از ویژگی‌های حضرت موسی (ع)، تکلم با خداست، از ویژگی‌های نبی اکرم (ص) نیز «مقام محمود» و «رؤیت الهی» است.
- ۱۳- ممکن است کوه و جمادی از روی اعجاز دارای ادراک و شعور گردد و در برابر تجلی خدا یا قرآن، تاب مقاومت نیاورد.
- ۱۴- گرچه عادت بر این است که امور عالم از طریق اسباب و مجاری ویژه خود به انجام رسد، ولی در ماجرای «میکات»، حضرت احدیت شخصاً و بدون واسطه اقدام فرموده است.
- ۱۵- منشأ ترس و مدهوشی حضرت موسی (ع)، «هیبت» بوده یا «رهبت»؟ امکان هر دو هست.
- ۱۶- در موضوعات حسّاس و سرنوشت‌ساز، به صرف تبلیغ و ارشاد اکتفا نمی‌شود که نمایش عینی لازم است. از این رو، در ماجرای رؤیت حضرت موسی (ع)، همچون ماجرای حضرت ابراهیم (ع) در «قربانی» و نیز در ماجرای آن حضرت در «معاد جسمانی»، با نمایش عینی و اعجاز از ساحت قدس ربوبی روبه‌رو می‌شویم.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- رویدادی که آیه مزبور اشاره می‌کند، بدین شرح است که: «حضرت موسی (ع) خویشتن را نظیف و معطر نمود و جامه نیکو در بر کرد و طبق زمانی که از ساحت قدس ربوبی مقرر گشته بود، به کوه طور - میقات - رفت. آنگاه خدای سبحان با او سخن آغاز کرد: «وَكَلَّمَ رَبُّهُ». حضرت موسی (ع) از این نجوی و گفتگو چنان به وجد و سرور آمد که گویی از خود بی‌خود شده است و از ذات اقدس الهی تمنا می‌کند که خودش را به او نشان دهد تا در عین اینکه از لذت سخن گفتن با او حظ می‌برد، از مشاهده جمال الهی نیز لذت ببرد، چراکه در رابطی با محبوب هیچ چیز، جای رؤیت و مشاهده چهره معشوق را پر نمی‌کند.
- ۲- همچنین نفرمود: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ» و نیز نفرمود: «وَوَكَّلْنِي» یا «وَكَلَّمْنَا»، بلکه فرمود: «وَوَكَّلَّمَهُ رَبُّهُ».
- ۳- «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْطَى مُوسَى الْكَلَامَ وَ أَعْطَانِي الرُّؤْيَا وَ فَضَّلَنِي بِالْمَقَامِ الْمَحْمُودِ وَ الْحَوْضِ الْمُرُودِ» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۵۱).

۴- «الْخُلَّةُ لِإِبْرَاهِيمَ (ع) و الْكَلَامُ لِمُوسَى (ع)، و الرُّؤْيَةُ لِمُحَمَّدٍ (ص)» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۲۴).
همچنین از نبی اکرم (ص) نقل شده است که: «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱۵۱).

۵- در آیات دیگری از قرآن نیز تمنای رؤیت محسوس باری تعالی از سوی اقوام اینچنین مطرح گشته که شایان توجه است: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا... و کسانی که امیدی به دیدار ما ندارند (و رستاخیز را انکار می کنند)، گفتند: چرا فرشتگان بر ما نازل نشدند و یا پروردگارمان را با چشم خود نمی بینیم؟!﴾ (الفرقان/۲۱)؛ ﴿...لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً... ای موسی! ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر اینکه خدا را آشکارا (با چشم خود) ببینیم!﴾ (البقره/۵۵)؛ ﴿...أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا: یا خداوند و فرشتگان را در برابر ما بیاوری﴾ (الاسراء/۹۲).

۶- «اختلفوا في أنه تعالى كلم موسى وحده أو كلمه مع اقوام آخرين و ظاهر الآية يدل على الأول لأن قوله تعالى: «وكلمه ربه» يدل على تخصيص موسى بهذا التّشريف، والتخصيص بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴: ۳۵۳).

۷- فخر رازی می نویسد: «در آن صورت باید گفته می شد: «أرهم ينظروا إليه»، و لقال الله تعالى: «لن يروني»، فلمّا لم يكن ذلك بطل هذا التّأويل» (همان، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴: ۳۳۵).

۸- «فليس هناك مانع من إرادة النظر بالمعنى الحسى فيما طلبه موسى، بل هو الظاهر الواضح جداً في أجواء الآية».

۹- «رأيتك بقلبي و عقلي، و أحب أن تتجلى لعيني، عن إفراط الشوق» (مغنیه، بی تا، ج ۱: ۱۴).
۱۰- «و تفسیر آخر: و هو أن يريد بقوله ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، عرفنى نفسک تعریفاً واضحاً جلیّاً... كما جاء في الحديث «سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ»، بمعنى ستعرفونه معرفة جلیّة هی فی الجلاء کابصارکم القمر» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۵۶).

۱۱- «و سؤال موسى رؤية الله، تطّلّع إلى زيادة المعرفة بالجلال الإلهی، لأنّه لما كانت الموداعة تتضمن الملاقات و كانت الملاقاة تعتمد رؤية الذات و سماع الحديث، و حصل لموسى أحد ركنی الملاقاة و هو التّكليم، أطمعه ذالك في الرّكن الثانی و هو المشاهدة و لا يمتنع على نبیّ

عدم العلم بتفاصيل الشئون الإلهية قبل أن يعلمها الله إياه و قد قال لرسوله محمد (ص) «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (۱۴ طه)» (ابن عاشور، بی تا، ج ۴: ۲۷۷).

۱۲- «و ليس فيه دليل على أنها محال، فإنه إنما جعل علّة التّفی عدم الطّاقة موسى الرّؤية لاستحالتها و لو كانت الرّؤية مستحيلة، لكان في الجواب زجر و أغلاظ كما قال الله لنوح ﴿...فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود/۴۶)» (ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۳۰۱).

۱۳- امام سجّاد (ع) می فرماید: «ألا إنّ للعبد أربعاً عين: عينان يبصر بهما أمر دينه و دنياه، و عينان يبصر بهما أمر آخرته، فإذا أراد الله بعبد خير إفتح له العينين اللّتين في قلبه فابصر بهما الغيب في أمر آخرته و إذا أراد بغير ذلك ترك القلب بما فيه: بنده چهار چشم دارد؛ با دو چشم امر دين و دنيايش را می بیند. این دو چشم ظاهری انسان است - و با دو چشم دیگر امر آخرت خود را رؤیت می کند. آنگاه که حق تعالی خیری را بر بنده اراده کند، چشم باطن وی را می گشاید و آنگاه به سبب این چشم ها عالم غیب را خواهد دید» (صدوق، بی تا، ج ۱: ۲۶۵).

۱۴- «...فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ فَسَوْفَ تَرَانِي...» تعلیق بر محال است، نظیر ﴿...وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ...﴾ (میددی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۲۷).

۱۵- «لن يرى الله أحد في الدنيا و لا في الآخرة» (جعفری، بی تا: ۲۱۸؛ به نقل از عبدالجبار، بی تا: ۱۸۱).

۱۶- «فتجلی لخلقه من غير أن يكون يرى و هو بالمنظر الأعلى» (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۶۶).

۱۷- «والدليل عليه - بأنّ الرّؤية غير محال - أنه لم ينسبه إلى الجهل بسؤال الرّؤية و أنّه لم يقل «أتى لا أرى» حتّى تكون لهم حجة، بل علّق الرّؤية على استقرار الجبل و استقرار الجبل غير مستحيل إذا جعل الله له تلك القوّة و المعلق بما لا يستحيل لا يكون محالاً» (بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲: ۲۲۹).

۱۸- (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۴: ۱۰۳؛ شاذلی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳: ۱۳۶۸ و مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۳: ۳۹۱).

۱۹- نظیر عتاب حضرت نوح (ع) که می فرماید: ﴿...إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ (هود/۴۶).

- ۲۰- «و یقال: صار موسى (ع) عند سماع الخطاب بعین السكر فنطق مانطق، و السكران لا یؤخذ بقوله، ألا ترى أنه ليس فی نصّ الكتاب معه عتاب بحرف» (قشیری، بی تا، ج ۱: ۵۶۵).
- ۲۱- «و أفرح ما یكون الشّوق یوماً * * * اذا دنت الدّبار من الدّبار».
- ۲۲- امام سجّاد (ع) در مناجات ذاکرین چنین می فرماید: «ولا تسکن النّفوس إلّا عند رؤیاک: و جانها جز به مشاهدۀ جمالت تسکین نیابند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۸۷).
- ۲۳- «و یقال نطق موسى (ع) بلسان الافتقار فقال: ربّ أرنی أنظر إلیک و لا أقلّ من نظرة - و العبد قتیل هذه القصّة - فقبول بالردّ و قیل له «لن ترانی» و کذا قهر الأحاب، و لذا قال قائلهم: «جورالهی أحسن من عدله * * * و بخله أظرف من بذله!».
- ۲۴- «و قیل معنی «لن ترانی» أي لا تقدّر أن ترانی».
- ۲۵- «سئل محمّد الحلبي عن أبي عبدالله (ع): هل رأى رسول الله (ص) ربّه؟ فقال نعم رآه بقلبه، فأما ربّنا جلّ جلاله فلا تدركه أبصار الناظرین و لا تحيط به أسمع السّامعین: محمّد حلبي از امام صادق (ع) سؤال کرد که آیا رسول الله (ص) پروردگارش را رؤیت نمود؟ فرمود: بله با قلب خود خدا را مشاهده نمود. سپس فرمود: خدای جلّ جلاله به گونه ای است که چشمهای بینندگان هرگز او را نخواهد دید و نه گوشهای شنوندگان بر او احاطه خواهد یافت» (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۶۶۱).
- ۲۶- شاید به خاطر این باشد که کوه نیز دارای ادراک و شعور است.
- ۲۷- «و لا یخفی أن موسى (ع) لما طلب الرّؤية بالبصر، مع حفظ حدود الطّبیعة شوقاً إلیه قال تعالی: «أنظر إلی الجبل» فإنه من عظم مصادیق عالم الطّبیعة فإن استطاع أن یتمکّن و یستقر عند التّجلی له، فیمكن لك النّظر إلیه، و فی التّعبیر بحرف اللّام دون فی «للجبل» لطف لطیف».
- ۲۸- روشن است که حسّ و ادراک یافتن کوه در اینجا یک استثناء است: «ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود».
- ۲۹- «قال المتأولون المتکلمون کالباقلائی و غیره: أن الله عزّ و جلّ خلق للجبل حیاة و حسّاً و إدراکاً یری به ثمّ تجلّی له أي ظهر و بدا سلطانه فاندکّ الجبل لشدة المطلاع فلما رأى موسى ما بالجبل صعق و هذا المعنی هو المروى عن ابن عبّاس» (واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۷، ج ۹: ۷۷۶).
- ۳۰- امیرمؤمنان (ع) نیز می فرماید: «لو أحبّنی جبلٌ لَتَهافت» (نهج البلاغه/ ق ۱۱۱).

٣١- «ولكن شهود موسى للحق في صورة «النار» لم يكن شهوداً كاملاً لأن الحق كلمه في ذلك المقام بقوله ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾ (طه/١٢) و مقام المكالمه يقتضى الإثنيّة، أمّا مقام الشهود الحقيقي فيقتضى فناء المشاهد في المشاهد و هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿...رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا...﴾ (قيصري، ١٣٦٣: ١٤٣).

٣٢- «ولكن حين أمر ابراهيم بذبح ابنه و لم تعمل السكين، كانت تلك المعجزة أبلغ أمراً في النفوس من الموعظة الكلاميّة و كذا لك حين طلب موسى عن ربه بأن ينظر إليه...» (مدرسي، ١٤١٩ق، ج ٣: ٤٣٩).

٣٣- «هو الهدم و القرع بحيث يجعله مستويّاً و يزيل صورة و جوده و تشخصه... فقيد الإستواء على الأرض ملحوظ في هذه المادّة دون مترادفاتهما» (مصطفوي، ١٤٣٠ق، ج ٣: ٢٥٢).

٣٤- «كأنه عزّ و علا حقّ عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبه الولد إليه فيقوله: ﴿وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾» (زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٢: ١٥٤).

منابع و مأخذ

قرآن كريم.

آلوسی، سیّد محمود. (١٤١٥ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیّه.

ابن جزى غرناطی، محمّد. (١٤١٦ق). *التسهيل*. بیروت: شرکت دار الأرقم.

ابن شهر آشوب، محمّد بن علی. (١٤١٠ق). *متشابه القرآن ومختلفه*. قم: نشر بيدار.

ابن عاشور، محمّد بن طاهر. (بی تا). *التحرير والتنوير*. بی جا.

ابن منظور، محمّد بن مکرم. (١٣٦٣). *لسان العرب*. قم: نشر أدب الحوزه.

ابوحيان اندلسی، محمّد بن یوسف. (١٤٢٠ق). *بحر المحيط فی التفسیر*. بیروت: دارالفکر.

امین، سیّد محسن. (١٤٠٦ق). *اعیان الشیعه*. تحقیق حسن امین. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

- بنغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق.). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق.). *کشف البیان عن تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفری، یعقوب. (بی تا). *تفسیر کوثر*. بی جا.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. قم: مرکز نشر اسراء.
- حویزی، عبدعلی. (۱۴۱۵ق.). *نورالتقلین*. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۶۶). *حافظنامه*. تهران: انتشارات سروش.
- راغب اصفهانی، محمد بن حسین. (۱۳۸۳). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان. چاپ چهارم. بیروت: نشر کیمیا.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق.). *تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض القرآن*. بیروت: دار الکتاب العربی.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب. (۱۴۱۹ق.). *تفسیر إرشاد الأذهان*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- شاذلی سید قطب. (۱۴۱۲ق.). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
- صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد. (بی تا). *خصال*. تهران: انتشارات علمی اسلامیه.
- _____. (۱۳۵۷). *توحید*. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق.). *احتجاج*. مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). *جوامع الجامع*. تهران: دانشگاه تهران.
- _____. (۱۳۷۲). *مجمع البیان*. تهران: نشر ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن الحسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات اسلام.
- عبدالقادر، ملاحویش. (۱۳۸۲ق.). *بیان المعانی*. دمشق: مطبعة الترقی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ق.). *تفسیر من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.

فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق.). *تفسیر صافی*. تهران: انتشارات الصدر.
 قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۴۱۸ق.). *محاسن التأویل*. بیروت: دار الکتب الإسلامیة.
 قاضی، عبدالجبار. (بی تا). *شرح الأصول الخمسة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 قشیری، عبدالکریم بن هوزن. (بی تا). *لطائف الاشارات*. مصر: الیهیئة المصریة العامة للكتاب.
 قیصری، داود. (۱۳۶۳). *شرح فصوص الحکم*. قم: انتشارات بیدار.
 کاشانی، ملا فتح الله. (۱۳۳۶). *منهج الصادقین فی إلزاماً لمخالفین*. تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۵ق.). *الأصول من الکافی*. بیروت: دار الأضواء.
 لاهیجی، محمد. (۱۳۳۷). *شرح گلشن راز*. تهران: کتابفروشی محمودی.
 مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۲). *بحار الانوار*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
 مدرسی، سید محمدتقی. (۱۴۱۹ق.). *من هدی القرآن*. تهران: دار محبتی الحسین.
 مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق.). *التحقیق فی کلمات القرآن*. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
 مغنیه، محمدجواد. (بی تا). *التفسیر المبین*. قم: بنیاد بعثت.
 _____ . (۱۴۲۴ق.). *تفسیر الکاشف*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
 مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). *مفاتیح نوین*. قم: مدرسه الإمام امیرالمؤمنین.
 موسوی بجنوردی، محمدکاظم. (۱۳۸۵). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. چاپ اول. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

مولوی بلخی، محمد. (۱۳۱۹). *مثنوی معنوی*. تهران: انتشارات خاور.
 میبیدی، رشیدالدین احمد. (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عده الابرار*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
 نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۶۵). *مرصاد العباد*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 نیشابوری، عتیق بن محمد. (۱۳۸۰). *تفسیر سورآبادی*. تهران: فرهنگ نشر نو.

واعظزاده خراسانی، محمد. (۱۳۸۷). *المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته*. مجمع بحوث اسلامی.

هاشمی زفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۳). *تفسیر رهنما*. ایران: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.