

میقات موسی در قرآن

* مهدی مطیع

** محمد رضا حاجی اسماعیلی

*** موسی مدبرپور

تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۲۲

چکیده

هنگامه تقرب به پروردگار در اصطلاح عارفان قرآن‌پژوه «میقات» نام دارد، میقات حضرت موسی در سوره اعراف طی دو قالب «ساختاری: گزارش میقات مقدماتی به مدت سی شب و تکمیلی به مدت ده شب» در آیه ۱۴۲ از سوره اعراف، و مرحله محتوایی گزارش «تقاضای رؤیت توسط موسی و پاسخ پروردگار» در آیه ۱۴۳ از همین سوره، مطرح شده است. در این رابطه سه دیدگاه ۱- تقاضای دیدار حسی یعنی رؤیت پروردگار با چشم سر به نیابت از قومش، ۲- تقاضای دیدار حسی یعنی رؤیت پروردگار با چشم سر برای خودش، ۳- تقاضای دیدار شهودی بی واسطه برای خودش، مطرح شده ولی با توجه به شأن پیغمبری و قرائن قرآنی از جمله نزول عذاب آسمانی «صاعقه» در پی درخواست دیدار حسی توسط قومش، هرگز آن حضرت تقاضای دیدار حسی به نیابت از قوم و یا برای خودش نداشته؛ بلکه با توجه به اینکه قبلاً از شهود با واسطه در شنیدن ندایی از درخت در کوه طور بهرمنند شده بود در میقات تقاضای دیدار شهودی بی واسطه از پروردگار نمود که با توجه به نداشتن ظرفیت لازم برای دیدار شهودی بی واسطه، خداوند بر کوه تجلی نمود و موسی مدهوش گردید.

کلیدواژگان: تجلی، تقاضای دیدار، رؤیت، عدم رؤیت، شهود.

mahdimotia@gmail.com

m.hajis1@gmail.com

science63@yahoo.com

* دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان.

** دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان.

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان، اصفهان.

نویسنده مسئول: موسی مدبرپور

مقدمه

در رابطه با عنوان پژوهش «میقات موسی در قرآن» کتاب یا مقاله‌ای مجزا نگاشته نشده است و بیش‌تر ذیل آیات مربوطه شاهد اظهار نظر مفسرین هستیم. ولی در مقاله‌ای تحت عنوان «میقات موسی در قرآن، عهد عتیق و تفاسیر اسلامی» اثر «مژگان سرشار» نویسنده سعی نموده با رویکرد بررسی تطبیقی این موضوع در کتب عهد عتیق و قرآن و تفاسیر اسلامی، مقایسه تحلیلی خویش را بیان نماید؛ وی در چکیده چنین می‌گوید: «بناست که از رهگذر این مقایسه تحلیلی، میزان تأثیر منقولات توراتی را بر برخی از اهم مفسران مسلمان بررسی کنیم» (سرشار، ۱۳۹۱: ۳۱-۵۷).

میقات در لغت و اصطلاح

«میقات» مصدر سماعی از ماده «وقت» بر وزن مفعال است، و دلالت بر انجام کاری یا وعده‌ای دارد که در زمانی معین یا مکانی مشخصی صورت می‌پذیرد، این واژه در قرآن دارای کاربردهایی از جمله مکان و زمان محشور شدن مردم در قیامت است که آیاتی از قبیل ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفُصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾: «روز جدایی (حق از باطل) وعده‌گاه همه آن‌هاست» (دخان/۴۰)؛ ﴿لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾: «همگی در موعد روز معینی گردآوری می‌شوند» (واقعیه/۵۰) بر آن دلالت دارند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۰۸، نک: فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۱۹۹). میقات حضرت موسی در آیه ۱۴۲ و ۱۴۳ از سوره اعراف ذکر شده است، با بررسی متن دو آیه این نکته روشن می‌شود، که طرح بحث میقات و بیان آن به دو روش صورت پذیرفته است، در مرحله اول بیان ساختاری و شکلی میقات و در مرحله دوم بیان محتوایی آن مطرح شده است به بیان دیگر آیه اول بیان‌کننده مرحله شکلی و ساختاری میقات، و آیه دوم بیان‌کننده مرحله محتوایی و مضمونی میقات می‌باشد که در ادامه ذکر می‌گردند.

مرحله ساختاری میقات موسی

آیه ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَتَنٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ﴾: «و ما با موسی، سی شب وعده گذاشتیم؛ سپس آن را با ده شب (دیگر) تکمیل نمودیم؛ به این ترتیب، میعاد

پروردگارش (با او)، چهل شب تمام شد» (اعراف / ۱۴۲) اشاره به موضوع ساختاری و شکلی میقات دارد و مدت زمان آن را بیان می‌کند با این توضیح که خداوند با موسی در ابتدا سی شب وعده گذاشت؛ سپس آن را با ده شب دیگر تکمیل نمود؛ که در مجموع میقات و میعاد آن حضرت چهل شب طول کشید، بنابراین میقات او شامل دو مرحله می‌باشد، اول میقات و میعاد مقدماتی که با توجه به آیه ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً﴾ «سی شب» و دوم میقات و میعاد تکمیلی که بر اساس ﴿وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ﴾ و آن را با ده شب دیگر تمام کردیم (اعراف / ۱۴۲) «ده شب» طول کشیده است.

مرحله محتوایی میقات موسی

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرْتِنِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرْتِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (اعراف / ۱۴۳)

آیه فوق مربوط به بیان محتوایی و مضمونی میقات و رخدادهای آن است و بیان می‌دارد هنگامی که موسی به میعادگاه خداوند آمد، و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: «پروردگارا! خودت را به من نشان ده، تا تو را ببینم!» گفت: «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: «خداوند! منزهی تو! من به سوی تو باز گشتم! و من نخستین مؤمنانم!» محتوای این آیه بیان کننده مواردی از جمله «تکلم خداوند با موسی، تقاضای رؤیت، جواب لَنْ تَرَانِي خداوند، دستور خداوند به موسی برای نگاه کردن به کوه، تجلی خداوند به کوه، متلاشی شدن کوه بعد از تجلی خداوند، مدهوش شدن، به هوش آمدن می‌باشد که در ادامه بررسی می‌شوند.

سخن گفتن خداوند با حضرت موسی

تعابیری مثل «سخن گفتن - کلام - کلمه» در عرف ظاهری مربوط به آن لفظ یا الفاظی می‌باشند که برای مفاهیم وضع شده‌اند و اشخاص با استمداد از حنجره و فضای

دهان آن را ادا می‌کنند و با تلفظ چند کلمه در کنار یکدیگر کلام شکل می‌گیرد؛ با توجه به آیه «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ»؛ «بعضی از آن رسولان را بر بعضی دیگر برتری دادیم برخی از آنها، خدا با او سخن می‌گفت» (بقره / ۲۳۵).

هرچند سخن گفتن خدا با یک پیامبر، دلیل افضلیت مطلق او نیست ولی دلیل فضیلت وی خواهد بود، و یکی از معیارهای برتری پیامبران نسبت به برخی دیگر مربوط به نوع سخن گفتن پروردگار با آنان می‌باشد و آیاتی از قرآن از جمله «وَكَلَّمَ رَبُّهُ»؛ «خداوند با او سخن گفت» (اعراف / ۱۴۳). «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»؛ «خداوند آشکارا با موسی سخن گفت» (نساء / ۱۶۴).

در مورد سخن گفتن خداوند با موسی هستند ولی اصل سخن گفتن خداوند با رسولانش فقط مخصوص حضرت موسی نیست و بر همین اساس مطابق آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ»؛ «و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می‌فرستد» (شوری / ۵۱). خداوند با انبیای خود، از سه طریق «وحیانی - حجابی - فرشته‌ای» سخن گفته است؛ و برترین نوع سخن گفتن پروردگار با بندگانش «طریقه وحیانی» است که خداوند بدون واسطه با آنها سخن می‌گوید، از همین رو سخن گفتن پروردگار با پیامبر در شب معراج از سخن گفتن خداوند با حضرت موسی برتر بوده است (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۱۲: ۴۱).

درباره سخن گفتن پروردگار با موسی در قرآن در قالب‌های «وحیانی - حجابی» و با تعبیرات «أَوْحَيْنَا - نُودِيَ - كَلَّمَ اللَّهُ - كَلَّمَهُ رَبُّهُ» در آیات «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى»؛ «و به موسی وحی نمودیم» (اعراف / ۱۱۷) و «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى»؛ «هنگامی که نزد آتش آمد، ندا داده شد که ای موسی» (طه / ۱۱) و «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»؛ «و خداوند با موسی سخن گفت» (نساء / ۱۶۴)، «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ»؛ «هنگامی که به میقات ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت» (اعراف / ۱۴۳) سخن به میان آمده است، و با توجه به آیه «قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي»؛ «[خداوند فرمود:] ای موسی! من تو را با رسالت‌های خویش، و با سخن گفتن‌ام (با تو)، بر مردم برتری دادم و برگزیدم؛ پس آنچه را به تو داده‌ام بگیر و از شکرگزاران باش» (اعراف / ۱۴۴). حضرت موسی برای تکلم با

پروردگار انتخاب شد، و یکی از نکات مهم مربوط به محتوای آیات میقات موسی با پروردگار این است که آن حضرت بعد از سخن گفتن با خداوند تقاضای دیدار می‌نماید: ﴿وَكَلَّمَ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ﴾: «و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: «پروردگارا! خودت را به من نشان ده، تا تو را ببینم» (اعراف/۱۴۳) که در ذیل به موضوع تقاضای رؤیت و منظور آن پرداخته می‌شود.

بررسی بحث رؤیت در میقات

آن حضرت بر اساس آیه ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ﴾ (اعراف/۱۴۳) تقاضای دیدار الهی را می‌نماید و از خداوند درخواست می‌نماید که خودش را به او بنماید تا به او بنگرد، برای مشخص شدن بحث «رؤیت» در ابتدا مختصراً رؤیت و انواع آن مورد بررسی قرار می‌گیرد، تا در ادامه به منظور اصلی «رؤیت» مورد نظر آن حضرت نائل شویم. برای نظر و نگاه کردن و دیدن یک چیز سه راه وجود دارد که عبارت‌اند از «نگاه چشمی - نگاه فکری - نگاه قلبی». رؤیت ظاهری و نظر حسی آن است که چیزی با چشم ظاهر قابل دیدن باشد، مانند دیدن اجسام، اجرام و رنگ‌ها. نظر و نگاه فکری این است که از طریق فکر و اندیشه متوجه مطلبی شویم و نظر شهودی این است که انسان به خود و افکار و عقاید خود بنگرد. نگاه انسان به خود نه نظر حسی است و نه نظر فکری و حصولی بلکه نظر شهودی است. انسان، درون و حقیقت خود را با چشم دل و علم شهودی می‌یابد» (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۱۳۶). دیدگاه‌های و برداشتهای مربوط به نوع «رؤیت» مورد نظر آن حضرت متعدد و متفاوت می‌باشد که در ذیل به هر کدام اشاره می‌شود.

برداشت اول: تقاضای دیدن حسی

یکی از معمول‌ترین و ابتدایی‌ترین نظراتی که ذیل آیه ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَانِ﴾ (اعراف/۱۴۳) مطرح شده این است که منظور از تقاضای «رؤیت» مورد نظر همان دیدن حسی و طبیعی و با به واسطه چشم سر بوده است که توسط آن حضرت مطرح شده است، که البته کسانی که به این دیدگاه اعتقاد دارند دو گروه هستند که برای توجیه نظر خویش دلایلی را به شرح زیر ذکر می‌کنند.

گروه اول: تقاضای رؤیت حسی به نیابت از مردم

طرفداران این نظر مفسرین معتزلی و عده‌ای از مفسرین امامیه هستند و می‌گویند به دلیل آنکه آن حضرت می‌دانست که خداوند با چشم سر مشاهده نمی‌شود، بنابراین تقاضایش برای «رؤیت» همان تقاضای دیدن با چشم سر و دیدن حسی و ظاهری بود ولی نه برای خودش بلکه به نیابت از آن گروه هفتاد نفری بود که با او به میقات رفته بودند.

﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾

همانا آن هنگام که یارانش گفتند: «ای موسی! ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد؛ مگر اینکه خدا را آشکارا (با چشم خود) ببینیم». حضرت موسی به دلیل این سخن و همچنین نازل شدن صاعقه بعد از تقاضای دیدن حسی توسط یارانش و اینکه بعد از نزول صاعقه گفت آیا ما را به آنچه سفیهان مان انجام داده‌اند، (مجازات و) هلاک می‌کنی؟! درخواست دین حسی نمود (ابو مسلم اصفهانی، بی تا، ج ۳: ۲۵۱).

گروهی از مفسرین شیعی نیز بر همین عقیده می‌باشند و در توجیه نظر خویش پیرامون اثبات تقاضای حسی و ظاهری آن حضرت با تکیه بر حدیثی منقول از امام رضا(ع) می‌گویند که منظور از طلب «رؤیت» همانا تقاضا به نیابت از آن گروه هفتاد نفری بوده که از موسی خواستند که خداوند را ببینند و آن حضرت برای دفع این شبهه و برای ایجاد اطمینان برای آن‌ها که خداوند با چشم سر دیده نمی‌شود چنین تقاضایی را مطرح نمود، این گروه از مفسرین امامیه این برداشت را بهترین پاسخ قلمداد کرده‌اند و می‌گویند: «بهترین جواب‌ها از این اشکال جوابی است که حضرت رضا(ع) به مأمون داده که در سوره بقره ذیل آیه ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ﴾ مفصلاً ذکر شد و حاصلش آن است که وقتی حضرت موسی به بنی اسرائیل فرمود خدا با من سخن گفت آن‌ها گفتند ما تا خودمان سخن خدا را نشنویم باور نمی‌کنیم و حضرت موسی هفتاد نفر از میان آن‌ها انتخاب نمود و با خود به کوه طور برد و کلام خدا را از شش جهت شنیدند و گفتند ما تا خدا را نبینیم باور نمی‌کنیم این سخن از خدا است لذا صاعقه آمد و همه مردند و به دعای آن حضرت زنده شدند و تقاضا نمودند که حضرت موسی از خدا بخواهد که خودش را به او بنمایاند تا او حق را مشاهده نموده اوصافش را برای آن‌ها نقل

نماید و این موجب مزید معرفت آن‌ها گردد و حضرت آن‌ها را ملامت فرمود و علت عدم امکان محسوس شدن خدا را به حواس ظاهره بیان کرد و آن‌ها قانع نشدند ناچار حضرت موسی مقاله آن‌ها را به خدا عرضه داشت و امر را موکول به مشیت و اراده الهی نمود پس خطاب رسید از من بخواه آنچه خواستند من تو را مؤاخذه به جهل آن‌ها نمی‌کنم. در این موقع حضرت موسی سؤال آن‌ها را بر زبان جاری نمود و جواب منفی رسید به نفی ابد و معلق شد رؤیت بر استقرار جبل با آنکه در حال سقوط باشد، و چون تجلی کرد خدا برای کوه به آیتی از آیات خود خورد و پراکنده کرد آن را و موسی بیهوش افتاد و چون به هوش آمد توبه نمود از جهالت بنی اسرائیل و عرضه داشت که من اول مؤمنم به آنکه تو مرئی نخواهی شد» (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۲: ۴۷۱؛ نک: جعفری، ۱۳۷۶، ج ۴: ۲۰۷).

پاسخ به طرفداران «طلب رؤیت به نیابت از مردم»

در پاسخ به این نظریه باید گفت یکی از تقاضاهای جاهلان و سفیهانه قوم موسی همانا تقاضای مشاهده خداوند با چشم سر بود و این مطلب چندین بار توسط آنان مطرح شد و آیاتی از قرآن از جمله در سوره‌های بقره و نساء به این موضوع اشاره می‌نماید و بیان می‌کند که آن افراد به واسطه تقاضای جاهلان خویش گرفتار عذاب آسمانی از نوع «صاعقه: صدای رعب انگیز و خیره کننده» (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۵۸) و در جایی دیگر با تعبیر «الرجفه: لرزش شدید زلزله بزرگ» (همان، ج ۶: ۳۹۰) شدند از جمله در این آیات:

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾
(بقره / ۵۵)

«و (نیز به یاد آورید) هنگامی را که گفتید: «ای موسی! ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد؛ مگر اینکه خدا را آشکارا (با چشم خود) ببینیم!» پس صاعقه شما را گرفت؛ در حالی که تماشا می‌کردید»

﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرًا مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (نساء / ۱۵۳)

«اهل کتاب از تو می‌خواهند کتابی از آسمان (یک جا) بر آنها نازل کنی؛ (در حالی که این یک بهانه است) آنها از موسی، بزرگ‌تر از این را خواستند، و گفتند: «خدا را آشکارا به ما نشان ده!» و به خاطر این ظلم و ستم، صاعقه آنها را فرا گرفت»

در جایی دیگر آمده وقتی حضرت موسی با پیشنهاد قومش پیرامون انتخاب یک خدای محسوس و دیدنی با چشم سر و از جنس بت مواجه می‌شود به مقابله برمی‌خیزد و پیشنهاد آنان را جاهلانه می‌نامد:

﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (اعراف/۱۳۸)

«و بنی اسرائیل را (سالم) از دریا عبور دادیم؛ (ناگاه) در راه خود به گروهی رسیدند که اطراف بت‌هایشان، با تواضع و خضوع، گرد آمده بودند. (در این هنگام، بنی اسرائیل) به موسی گفتند: «تو هم برای ما معبودی قرار ده، همانگونه که آنها معبودان (و خدایانی) دارند!» گفت: «شما جمعیتی جاهل و نادان هستید!»

همچنین در جایی دیگر از همین سوره آمده که:

﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا أَلِيمَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَآيَاتِي أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الشَّقَاءُ مِنَّا﴾ (اعراف/۱۵۵)

«موسی از قوم خود، هفتاد تن از مردان را برای میعادگاه ما برگزید؛ و هنگامی که زمین لرزه آنها را فرا گرفت (و هلاک شدند)، گفت: «پروردگارا! اگر می‌خواستی، می‌توانستی آنها و مرا پیش از این نیز هلاک کنی! آیا ما را به آنچه سفیهانمان انجام داده‌اند، (مجازات و) هلاک می‌کنی»

این آیه دلالت دارد بر اینکه آن گروه هفتاد نفری در میقات کوه طور درخواست رؤیت خداوند را با چشم ظاهری نمودند و بدین جهت عذابی از نوع «رجفه» که همان لرزش شدید در اثر «صاعقه» آسمانی بود آنان را فرا گرفت و موسی تقاضای آنان را کاری جاغلانه و سفیهانه نامید. بنابراین تقاضای رؤیت به نیابت از مردم توسط آن

حضرت کاری لغو و بیهوده و خارج از شأن پیامبری می‌باشد زیرا آن حضرت یقین داشت که خداوند با چشم ظاهر قابل رؤیت نیست، و هرگز از خدا طلب رؤیت ظاهری نکرد، و به همین جهت این مطلب نشان از درخواست موسی برای خودش یا به نیابت از قومش برای رؤیت حسی ندارد و در حقیقت طرح اولیه آن خلاف شأن پیامبری و خارج از قداست آن حضرت می‌باشد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۶: ۳۵۶؛ نک: قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۶۷؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۹۰؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۵۰۴). ﴿وَكَلَّمَ رَبُّهُ﴾ (اعراف/ ۱۴۳) و ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء/ ۱۶۴). در تفسیر تسنیم آمده که: «خدای سبحان موسای کلیم را به عظمت ستود و گفت: وی از بندگان مخلص ماست: ﴿وَإِذْ كَرَفَى الْكِتَابَ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾، کسی که جزو بندگان مخلص است، یعنی از حد وهم و مجرد خیالی و وهمی گذشته و به جایی رسیده است که شیطنت در آنجا راه ندارد، ممکن نیست نداند که خدا با چشم ظاهر دیدنی نیست. خود مقام اخلاص و جان ملکوتی مخلصین با چشم دیده نمی‌شود، چه رسد به خدای آنان» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۱۳۸). بنابراین پیغمبری مثل حضرت موسی که خداوند در شأنش می‌فرماید:

﴿يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾
(اعراف/ ۱۴۴)

«ای موسی! من تو را با رسالت‌های خویش، و با سخن گفتنم (با تو)، بر مردم برتری دادم و برگزیدم؛ پس آنچه را به تو داده‌ام بگیر و از شکرگزاران باش»

بالتر از این است که در میقات با پروردگارش حرف باطل یا لغوی بزند، و یا پرسشی را مطرح کند که سابقاً قومش آن را مطرح نمودند و مستحق عذاب در قالب صاعقه آسمانی گردیدند و یا اینکه پرسشی را مطرح کند که مورد سرزنش خداوند واقع شود.

گروه دوم: تقاضای رؤیت حسی از طرف خودش

طرفداران این نظریه علمای اشعری مسلک هستند که از خودشان تعبیر به «اهل السنة» می‌کنند. این گروه با تمسک و استدلال به ظاهر آیه که دلالت بر دیدن می‌کند، و همچنین با تکیه بر طرح این تقاضا از طرف حضرت موسی که گفت ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ﴾

إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نُرَانِي ﴿﴾ عرض کرد: «پروردگارا! خودت را به من نشان ده، تا تو را ببینم» (أعراف/ ۱۴۳). رؤیت ظاهری با چشم سر را مجاز می‌شمارند. فخر رازی به عنوان مشهورترین مفسر اشعری ضمن دفاع از رؤیت ظاهری با چشم سر، به صراحت در خواست حضرت موسی را دلیل رؤیت می‌داند و می‌گوید: «قال أصحابنا هذه الآية تدل على أنه سبحانه يجوز أن يرى وتقريره من أربعة أوجه، الأول: إن الآية دالة على أن موسى عليه السلام سال الرؤية ولا شك أن موسى عليه السلام يكون عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سالها وحيث سالها الحجة»: «اصحاب ما بر این عقیده‌اند که این آیه به چهار دلیل، دلالت بر این می‌نماید که خداوند دیده می‌شود اول اینکه این آیه می‌گوید که موسی تقاضای رؤیت نمود و بدون شک شخصی مثل موسی می‌دانست که چه چیزی در این رابطه با دیدن خداوند مجاز و یا محال است و اگر بحث رؤیت خداوند محال و ممتنع بود موسی هرگز این تقاضا را مطرح نمی‌کرد و طرح این سؤال خود برهان و جحت رؤیت خداوند است» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴: ۳۵۳ - ۳۵۶). نسفی یکی دیگر از مفسرین اشعری نیز درخواست آن حضرت را دلیل بر جواز رؤیت حسی می‌داند و می‌گوید: «هو دليل لأهل السنة على جواز الرؤية، فإن موسى عليه السلام اعتقد أن الله تعالى مرئي حتى سأله واعتقاد جواز ما لا يجوز على الله كفر». «اصل مطرح نمودن درخواست پیرامون رؤیت توسط موسی خود دلیل بر این است که خداوند را می‌توان دید زیرا که طرح مواردی که جایز نباشد باعث کفر می‌گردد» (نسفی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۱۱۰) و جمهور مفسرین اشعری مسلک نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند (نک: حوی، ۱۴۲۴، ج ۴: ۲۰۱۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۳۳؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۱۱۰؛ ابوحیان، ۱۴۰۷، ج ۵: ۱۶۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳: ۴۲۱؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۴؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۷۴؛ ابن عرفه، بی تا، ج ۲: ۲۴۹؛ سیواسی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۸۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸: ۲۷۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۱۸). طرفداران اشعری مسلک، ایده معتزلیون را پیرامون عدم رؤیت حسی مردود می‌شمارند همچنان که /بن عرفه /شعری در این باره بر زمخشری می‌تازد و می‌گوید: «وتحامل الزمخشری هنا وأساء الأدب على أهل السنة وأنكر الرؤية» (زمخشری با انکار «رؤیت ظاهری» نسبت به اهل سنت بی احترامی نموده است) (ابن عرفه، بی تا، ج ۲: ۲۴۹). در پاسخ به دیدگاه اشعریون با توجه به چند قرینه

می‌توان این مطلب را مطرح و تبیین نمود که منظور حضرت موسی رؤیت حسی برای خود و همچنین به نیابت از قومش نبوده است، بلکه مطلبی فراتر از نظر و نگاه چشمی بوده است، که قرائن زیادی بر این مطلب تأکید دارد و در ادامه خواهد آمد.

قرینه اول: دلالت واژگان «صاعقه» و «صعقه»

استفاده از واژگان «صاعقه» به معنی بیهوشی و «صعقه» به معنی مدهوشی نشان از این دارد که اگر حضرت موسی تقاضای رؤیت ظاهری برای خودش داشت آنگاه می‌بایست به بلایی گرفتار می‌شد که قومش بعد از تقاضای ظاهری یعنی رؤیت با چشم ظاهری گرفتار آن شدند، چون قوم موسی بعد از تقاضای طلب رؤیت ظاهری گرفتار عذابی با عنوان «الرجفة» و «الصاعقة» شدند، ولی می‌بینیم که آن حضرت بعد از تقاضای طلب رؤیت در قالب آیه ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ (اعراف/ ۱۴۳) دچار عذاب در قالب «الرجفة» و «الصاعقة» نشد بلکه به تعبیر قرآن «وَوَحَّرَ مُوسَى صَعِقًا» دچار صعقه یعنی مدهوشی می‌شود که هرگز دلالت بر نزول عذاب ندارد.

جوادی در این باره می‌گوید: «آنچه در میقات و در پی طرح پیشنهاد رؤیت حسی، پدیدار شد نسبت به قوم موسی کلیم رجفه و صاعقه‌ای بود که مرگ و هلاکت آنان را در پی داشت، لیکن آنچه نسبت به حضرت موسی علیه‌السلام پس از تقاضای رؤیت پیش آمد تجلی ربّ بود که باعث صعقه و مدهوشی (نه بیهوشی) آن حضرت گردید.

از این رو خدای سبحان وقتی این جریان را نسبت به بنی‌اسرائیل مطرح می‌کند تعبیر به «فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ» یا «فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ» می‌کند، لیکن وقتی نظیر همین مسأله را نسبت به رسول بزرگوار خود، حضرت موسی علیه‌السلام نقل می‌کند می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾.

توضیح اینکه، گاهی صاعقه‌ای انسان را از بین می‌برد و گاهی صعقه‌ای او را مدهوش می‌کند و این مدهوشی عبارت از بیهوشی همراه با فقدان تعقل نیست، بلکه این مدهوشی ویژه، از هر هوشمندی و ادراکی بالاتر است؛ زیرا وقتی عقل بیهوش می‌شود، تحت سلطه وهم و خیال و حس قرار می‌گیرد، ولی وقتی مدهوش می‌شود تحت الشعاع

ما فوق عقل قرار می‌گیرد، نه اینکه نورش را از دست بدهد و تاریک شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۵۱۲).

قرینه دوم: تعالیم مشترک پیامبران

از منظر وحی و قرآن و بنا به مقتضای تعالیم مشترک پیامبران روشن و آشکار است که یکی از مطالب محوری و اساسی فرستادگان الهی که با تعبیر «کَلِمَةٍ سَوَاءٍ» در آیه ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾: «بگو ای اهل کتاب، بیاید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم» (آل عمران/ ۶۴) از آن یاد می‌کردند همانا مطرح نمودن «الله» به عنوان پروردگار و از طرف دیگر نفی رؤیت او با چشم سر بوده است: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾: «چشم‌ها او را نمی‌بینند؛ ولی او همه چشم‌ها را می‌بیند» (أنعام/ ۱۰۳). بنابراین هیچ گاه پیامبران خلاف رسالت هدایت‌گری مطالبی را مطرح نمی‌کردند، و در مسیر تعالی بخشی به رشد علمی و اخلاقی بشر از هیچ حرکتی فروگذار نمی‌کردند.

قرینه سوم: برهان عقلی

بر اساس استدلال عقلی که لا یتناهی بودن جزو اوصاف پروردگار می‌باشد و خداوند وجودی ازلی و ابدی و فرا مکان و فرا زمان می‌باشد و به همین خاطر محدود به جهت و زمان خاصی نیست و با اسباب دیدن که مختص به دنیای محدود است دیده نمی‌شود. همچنان که آیات ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾: «او کسی است که در آسمان معبود است و در زمین معبود» (زخرف/ ۸۴) و ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾: «هر کجا باشید او با شماست» (حدید/ ۴) به الوهیت و معیت نامحدودش اشاره می‌کند و بیان می‌دارند که در همه جا حضوری یکسان دارد و هیچ جهت و بعدی از او خالی نمی‌باشد ﴿فَإَيَّمَاتُؤَلُّوا فَكَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾: «و به هر سو رو کنید، خدا آنجاست» (بقره/ ۱۱۵). رضایی /صفهانی در این رابطه می‌گوید: «دلایل عقلی نیز حکم می‌کند که خدا را نمی‌توان با چشم سر مشاهده کرد؛ هر چه با چشم حسی دیده شود، جسم است و جسم محدود و مخلوق است، اما خدا

نامحدود و نامتناهی است و جسم نیست، پس دیده نمی‌شود» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۲۳۷).

برداشت سوم: تقاضای رؤیت به منظور دریافت علم ضروری

علم به موجودات و شناخت پدیده‌ها گاهی به این شکل است که با کمک گرفتن از اندیشه و علم و استدلال‌های عقلی و براهین محکم به وجود پدیده‌ای دست پیدا می‌کند و در حقیقت با تفکر و تعقل در آیات الهی و آثار و نشانه‌های عظمت آفرینش به نوعی از وصول که همانا رؤیت و میقات برهانی و فکری می‌باشد نائل می‌شود. همچنان که در آیات زیادی خداوند به این موارد اشاره دارد از جمله:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل

عمران / ۱۹۰)

«مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمد و رفت شب و روز، نشانه‌های (روشنی) برای خردمندان است»

گاهی نیز علم به موجودات و پدیده‌ها از راه علم حضوری پیدا می‌شود که به این دست از معلومات حضوری رؤیت اطلاق می‌شود. علامه عقیده دارد که طلب رؤیت حضرت موسی از سنخ طلب علم حضوری بود ایشان چنین می‌گوید: «در میان معلومات ما معلوماتی است که اطلاق رؤیت بر آن‌ها می‌شود و آن معلومات به علم حضوری ما است، مثلاً می‌گوییم: من خود را می‌بینم که منم و می‌بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم، تعبیر از اینگونه معلومات به رؤیت تعبیری است شایع. هر جا که خدای تعالی گفت‌وگو از دیده شدنش کرده در همانجا خصوصیات ذکر کرده که از آن خصوصیات می‌فهمیم منظور از دیده شدن خدای تعالی همین قسم از علمی است که خود ما هم آن را رؤیت و دیدن می‌نامیم: مثلاً در آیه:

﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِلَّا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

مُحِيطٌ﴾

که یکی از آیات اثبات کننده رؤیت است، قبل از اثبات رؤیت نخست اثبات کرده که خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است، و حضورش به چیزی و یا به جهتی معین و به

مکانی مخصوص اختصاص نداشته بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است، این است معنای دیدن خدا و لقای او نه دیدن به چشم و ملاقات به جسم که جز با روبه‌رو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی‌گیرد. بنا بر آنچه که گذشت موسی(ع) در جمله «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» از پروردگار متعال درخواست کرده که او را علم ضروری به مقام پروردگارش ارزانی بدارد، چون خدای تعالی قبلاً به وی علم نظری(پی بردن از آیات و موجودات او به خود او) را ارزانی داشته بود،(...) موسی(ع) می‌خواست از طریق رؤیت که همان کمال علم ضروری است نیز علم به او پیدا کند»(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۰۷ - ۳۱۰).

برداشت چهارم: تقاضای رؤیت به منظور دیدن قلبی و شهودی

در مورد امکان رؤیت شهودی پروردگار از طریق قلب در حدیثی از حضرت علی(ع) به این نکته اشاره شده که خدایی را که نبینم نمیپرستم: «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۸). در این باره باید گفت که رؤیت شهودی بر دو قسم «بی‌واسطه - با واسطه» می‌باشد و عده‌ای طلب رؤیت موسی در آیه ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (أعراف / ۱۴۳) را ناظر به رؤیت شهودی مستقیم می‌دانند چون قبلاً و در ابتدای رسالت در سرزمین «طوی» از شهود با واسطه الهی در قالب دیدن نور و شنیدن صدایی از درخت بهره مند شده بود لذا در میقات خاص با پروردگار در کوه طور طالب شهود بی‌واسطه و حضوری گردید ولی در جواب درخواستش «لن ترانی» را شنید.

طیب در این باره می‌گوید: «حضرت موسی به مقدار استعداد خود معرفت داشت و از آثار، مشاهده مؤثر می‌نمود در این مورد که خداوند با او تکلم کرد و کلیم الله شد تصور کرد که بیش از این استعدادی که داشت که به مقام نبوت و رسالت و کلیمیت رسیده باز هم استعداد مشاهده انوار جلال و عظمت پروردگار را دارد لذا تمنای بیش‌تری کرد، از این جهت می‌فرماید: وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا» که مورد دعوت الهی شده «وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ» که خداوند بدون واسطه ملک ایجاد کلام فرمود و کلیم الله شد. «قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» بیش‌تر از آنچه مشاهده کرده‌ام به من ارائه فرما. خطاب رسید که استعداد بیش‌تر از آنچه به تو عنایت شده نداری و طاقت مشاهده در تو نیست، لذا فرمود لَنْ تَرَانِي، هرگز

نمی‌توانی؛ و برای اینکه بر او معلوم شود که طاقت مشاهده ندارد خطاب شد: «وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ» (طیب، ۱۳۶۹، ج ۵: ۴۵۲).

جوادی آملی نیز طلب رؤیت موسی را شهودی ولی نتیجه حاصله را تجلی و شهود با واسطه می‌داند و در این رابطه می‌گوید: «نفی مشاهده بی واسطه برای کسانی که تجلی مستقیم الهی را تاب نمی‌آورند، در قرآن کریم آمده است. موسای کلیم آنگاه که اربعینی را گذراند، به خدای سبحان عرض کرد: پروردگارا خود را به من بنما تا بر تو بنگرم و خدا فرمود تو من را نمی‌بینی؛ لیکن به کوه بنگر، پس اگر بر جای خود باقی ماند، به زودی مرا خواهی دید. اگر در بین انسان‌های کامل، کسی از مرتبه موسی فراتر آید، آن‌گاه می‌تواند بگوید- ما کنت أعبد رباً لم أره- من خدایی را که نبینم، نپرستیده‌ام؛ لیکن کسی که به آن مرحله نرسیده است، نمی‌تواند بگوید: «رَبِّ أَرْنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ» خود را به من بنما تا تو را ببینم. نتیجه آنکه تجلی ذاتی هیچ‌گاه به اندازه متجلی نیست، بلکه همیشه به اندازه متجلی له است؛ لیکن تجلی اسمایی، گاه به اندازه متجلی است و گاهی کم‌تر از آن به اندازه متجلی له است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۵۰).

مطلق یا مقید بودن «لَنْ تَرَانِي»

در مباحث گذشته معلوم شد که شهود قلبی پروردگار امری ممکن می‌باشد و البته دارای مراتبی از جمله شهود بی واسطه و شهود با واسطه می‌باشد و اگر بنده‌ای به کمال نهایی برسد و مصداق این فرموده حضرت علی(ع): «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَأَمَاتَ نَفْسَهُ حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَلَطَفَ غَلِيظُهُ وَبَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرٌ الْبُرْقِ فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَسَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ» عقلش را زنده کرد و نفسش را کشت تا آنجا که بدنش لاغر و باریک شد و دل سختش نرم و ملایم گردید. و نوری بسیار درخشان برایش بدرخشید و راه را برایش روشن کرد و در همان روشنایی راه حق را پیمود» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۰، ج ۱: ۳۳۷). به بالاترین درجه سلوک یعنی شهود بی واسطه نیز برخوردار خواهد گردید، ولی در آیه مورد نظر با توجه به تعبیر «لَنْ تَرَانِي» عده‌ای بر این باورند که اصلاً رؤیت پروردگار امری محال و ممتنع می‌باشد ولی قرائن ذیل دلالت بر عدم مطلق بودن تعبیر مذکور دارند.

قرائن قرآنی بر عدم مطلق بودن «لَنْ تَرَانِي»

۱- تاب و توان تحمل و صبر محدود حضرت موسی در همراهی با خضر با توجه به سه خطاب عتاب آمیز ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾: «تو هرگز نمی توانی با من شکیبایی کنی» (کهف/ ۶۷ و ۷۲ و ۷۵) موضوعی است که می توان از آن غیر مطلق بودن و در حقیقت نسبی بودن و مقید بودن تعبیر «لَنْ تَرَانِي» را نیز به دلیل عدم رسیدن به بالاترین درجه کمال و ظرفیت وجودی جهت رؤیت بلا واسطه خداوند برداشت نمود و گویا مصداق این سخن شخص حضرت موسی و افراد مشابه ایشان هستند که هنوز به آن درجه ای از کمال نهایی برای شهود بی واسطه دست پیدا نکرده اند. برخی نیز آن را نفی در تأکید گرفته اند گفته اند که: «کلمه «لَنْ» برای نفی مؤکد است نه نفی ابد؛ زیرا گاهی حدّ و مرز آن ذکر می شود؛ مانند: فَلَنْ أBRح الأَرْضِ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي» من از این سرزمین حرکت نمی کنم، تا پدرم به من اجازه دهد» (جوادی، ۱۳۸۳: ۲۶۵).

۲- با توجه به صریح آیه ﴿وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجِبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ (اعراف/ ۱۴۳) خداوند بعد از بیان تعبیر «لَنْ تَرَانِي» بر کوه طور تجلی می نماید و این تجلی که به آن تجلی خاص و بی واسطه گفته شده دلیل بر امکان وقوع اصل تجلی و نفی مطلق بودن «لَنْ تَرَانِي» می باشد و نشان دهنده این است که اگر ظرفیت وجودی انسان و مراتب کمال او کامل باشد می تواند به دیدار خاص پروردگار نائل شود. جوادی در این باره می گوید: «نشانه عدم توانایی حضرت موسی علیه السلام برای شهود قلبی مستقیم، آیه ﴿وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجِبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ است. علت مدهوش شدن حضرت موسی علیه السلام صرف متلاشی شدن کوه بر اثر تجلی خدا نبود؛ زیرا آن حضرت امثال این آیات و سوانح هولناک را، که همگی در اثر تجلی قدرت الهی بود چون ازدها شدن عصا و شق دریا و... دیده بود، بلکه باید این تجلی را ویژه دانست که آن حضرت را نیز تحت تأثیر قرار داده است» (جوادی، ۱۳۸۳: ۲۶۷).

۳- آیات قرآن نیز در رابطه با شادابی گروهی در اثر نگرستن به خداوند در روز قیامت سخن به میان آورده است: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاصِرَةٌ﴾: «در آن روز چهره هایی شاداب اند، و به سوی پروردگار خود می نگرند» (قیامت/ ۲۲ و ۲۳). یعنی در آن روز چهره هایی شاداب اند، و به سوی پروردگار خود می نگرند و از طرف دیگر سخن از

کسانی به میان آمده است که در قیامت از پروردگار خویش در حجاب‌اند و از دیدن خداوند با چشم دل و شهود باطنی محروم هستند. ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ چنین نیست که می‌پندارند، بلکه آن‌ها در آن روز از پروردگارشان محجوب‌اند (مطففین/ ۱۵) و مهم‌ترین دلیل برای ندیدن خداوند و داشتن حجاب همانا نرسیدن به فنای از فنا یعنی ندیدن خود می‌باشد همچنان که گفته شده «وجودک ذنب لا یقاس به ذنب» وجود انسان باعث گناه و دوری از خداوند است و این گناه با گناهی دیگر قابل مقایسه نیست (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۳۵، شرح أصول الکافی، ج ۴: ۱۳۵).

قرائن روایی بر عدم مطلق بودن «لَنْ تَرَانِي»

۱- «روی العیاشی بالاسناد المتصل أن الفضل بن سهل ذا الریاستین سأل أبا الحسن علی بن موسی الرضا(ع) فقال أخبرنی عما اختلف الناس فیهِ من الرؤیة فقال من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقال أعظم الفریة علی الله «لا تُدرِکُهُ الأبصارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الأبصارَ» وهذه الأبصار لیست هی الأعین إنما هی الأبصار التی فی القلوب لا یقع علیهِ الأوهام ولا یدرک کیف هو» (طبرسی، بی تا، ج ۴: ۵۳۳) یعنی عیاشی نقل کرده است که فضل بن سهل مشهور بذو الریاستین به حضرت امام رضا(ع) عرض کرد در مسأله دیده شدن خدا در قیامت مردم اختلاف کرده‌اند، شما برای من توضیح بدهید، فرمود: هر که بر خلاف آنچه خدا فرموده است نسبتی بدهد دروغ و تهمت بزرگی به خداوند داده است، و او فرموده است «لا تُدرِکُهُ الأبصارُ» و مقصود از ابصار بینائی چشم نیست بلکه بصیرت دل و بینائی در دل است یعنی که هیچ فکر و وهم به او نمی‌رسد و کسی چگونگی او را درک نمی‌کند.

۲- «جاء حبر الی امیر المؤمنین فقال: یا امیر المؤمنین! هل رأیت ربک حین عبدته؟ فقال: ویلک! ما کنت أعبد ربّاً لم أره. قال: وکیف رأیته؟ قال: ویلک! لا تدرکه العیون فی مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان» (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۰۱) یعنی یکی از عالمان دینی یهود نزد امیر مؤمنان آمد و گفت: ای امیر مؤمنان! آیا در آن هنگام که خدای خود را عبادت می‌کنی او را می‌بینی؟ امیر مؤمنان گفت: وای بر تو! من خدایی

را که نبینم نمی‌پرستم. گفت: چگونه او را دیدی؟ گفت: وای بر تو! چشم‌ها او را مانند چیزهای دیدنی دیگر نمی‌بیند، ولی دل‌ها با حقایق ایمان او را می‌بیند.
اینچنین گفتند سالاران دین
نحن لم نعبد إلهها لم نره
ما خدایی را که نبینیم نمی‌پرستیم» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۳۹).

۳- «عَنِ الرَّضَاءِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ بَلَغَ بِي جِبْرِئِيلُ مَكَانًا لَمْ يَطَّأهُ جِبْرِئِيلُ قَطُّ فَكَشَفَ لِي فَأَرَانِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ نُورٍ عَظَمَتْهُ مَا أَحَبُّ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸: ۳۶۹) یعنی امام رضا (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل می‌کند: در شب معراج به جایی رسیدم که جبرئیل هرگز پا نگذاشته بود؛ پرده برای من کنار رفت و خدای عز و جل از نور عظمت خود، هر اندازه که خود دوست داشت و حکمت او اقتضا می‌کرد، به من نشان داد.

۵- «عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم وقد رأوه قبل يوم القيامة. فقلت: متى؟ قال: حين قال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ (الأعراف/ ۱۷۳) ثم سكت ساعة ثم قال: إن المؤمنين ليرونها في الدنيا قبل يوم القيامة أ لست تراه في وقتك هذا؟ قال أبو بصير: فقلت له: جعلت فداك فاحدث بهذا عنك؟ فقال: لا فأتك إذا حدثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما نقوله ثم قدر أن ذلك تشبيهه كفر، و ليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين، تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون» (هاشمی خوئی، بی تا، ج ۱۷: ۳۲۰) یعنی ابوبصیر می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را می‌بینند؟ حضرت فرمود: آری چنانکه پیش از قیامت هم خدا را دیده‌اند. عرض کردم کی؟ فرمود: آنگاه که خدا به آنان فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و آنان جواب مثبت دادند. ابوبصیر می‌گوید: حضرت امام صادق علیه السلام پس از لحظه‌ای سکوت فرمود: ای ابوبصیر آیا تو هم اکنون خدا را نمی‌بینی؟ ابوبصیر از حضرت صادق علیه السلام پرسید: آیا اجازه دارم این سخن را برای دیگران نقل کنم؟ حضرت صادق علیه السلام فرمود: نه؛ چون ممکن است شخص نادانی معنای این سخن را آنگونه که تو می‌گویی نفهمد و انکار کند که در واقع ما را تکذیب کرده یا بد بفهمد که به تشبیه کشیده می‌شود و کفر است.

آنگاه فرمود: رؤیت قلبی چون رؤیت با چشم سر نیست، خدا منزّه است از آنچه مشبّهه و ملحدان او را وصف می‌کنند.

۶- «لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ اِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَاسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۳۲۷) یعنی بین خدا و مخلوقات او حجابی جز خود پدیده‌های خلقی نیست. او در حجاب است بدون حجاب و در پوشش است بدون پوشش. نیست خدایی جز همان خدای بزرگ و والا.

نتیجه بحث

همانگونه که در متن مقاله تبیین گردید، میقات آن حضرت در سوره اعراف طی دو قالب «ساختاری» یعنی بیان مدت زمان میقات در دو مرحله مقدماتی سی شب و تکمیلی ده شب و «محتوایی» یعنی بیان مواردی از جمله «سخن گفتن خداوند با موسی - تقاضای دیدار - جواب لن ترانی - تجلی خداوند بر کوه - و متلاشی شدن کوه و مدهوش شدن موسی» مطرح شده است، که مهم‌ترین موضوع میقات همانا بحث تقاضای رؤیت بود که در این رابطه عده‌ای آن را تقاضای دیدار حسی ولی به نیابت از قومش می‌دانند و عده‌ای دیگر آن را تقاضای دیدار حسی برای خودش قلمداد نموده‌اند ولی همانگونه که در متن مقاله تبیین گردید تقاضای رؤیت از طرف آن حضرت تقاضای رؤیت شهودی بود ولی با توجه به دانش ظرفیت، استعداد لازم و کمال نهایی آن حضرت نتوانست به دیدار شهودی پروردگار نائل شود و در عوض خداوند بر کوه تجلی نمود و آن حضرت در اثر مشاهده غیر مستقیم دچار مدهوشی شد و مشخص شد که جواب «لن ترانی» پیرامون مطلق دیدن نبود بلکه مقید و نسبی بود یعنی مادامی که به آن درجه از استعداد و ظرفیت لازم دست پیدا نشود از دیدار شهودی نیز بهره مند نخواهد شد.

کتابنامه

قرآن کریم با ترجمه مکارم- فولادوند.

نهج البلاغه.

کتب فارسی

- امین، نصرت‌بیگم. بی تا، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، بی جا: بی نا.
- ثقفی تهرانی، محمد. ۱۳۹۸ش، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، تهران: برهان.
- جعفری، یعقوب. ۱۳۷۶ش، تفسیر کوثر، قم: مؤسسه انتشارات هجرت.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸ش، فلسفه صدرا، قم: انتشارات صدرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۳ش، توحید در قرآن، قم: انتشارات اسری.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴ش، حیات حقیقی در قرآن، قم: انتشارات صدرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹ش، تسنیم، جلد ۴، قم: انتشارات صدرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹ش، سیره پیامبران در قرآن، قم: انتشارات اسری.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. ۱۳۶۳ش، تفسیر اثنا عشری، تهران: انتشارات میقات.
- حسینی همدانی، محمد. ۱۴۰۴ق، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: لطفی.
- حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد و حکیمی، علی. ۱۳۸۰ش، الحیاة، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. ۱۳۸۷ش، تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر. ۱۳۷۲ش، متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة، تهران: سر الأسرار.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۳ش، شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- قرائتی، محسن. ۱۳۸۳ش، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر. ۱۳۷۷ش، تفسیر أحسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- موسوی همدانی، سید محمدباقر. ۱۳۷۴ش، ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

کتب عربی

- ابن عاشور، محمدطاهر. ۱۴۲۰ق، تفسیر التحریر والتنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

ابن عرفه، محمد بن محمد. لا تا، تفسير ابن عرفة، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

ابن كثير، اسماعيل بن عمر. ۱۴۱۹ق، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

ابو مسلم اصفهاني، محمد بن بحر. لا تا، موسوعة تفاسير المعتزلة (تفسير أبي بكر الأصم) - تفسير أبي علي الجبائي - تفسير أبي القاسم الكعبي البلخي، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

ابوحيان، محمد بن يوسف. ۱۴۰۷ق، تفسير النهر الماد من البحر المحيط، بيروت: دار الجنان.

ابوحيان، محمد بن يوسف. ۱۴۲۰ق، البحر المحيط في التفسير، بيروت: دار الفكر.

برقي، احمد بن محمد بن خالد. ۱۳۷۱ش، المحاسن، قم: دار الكتب الإسلامية.

بيضاوي، عبدالله بن عمر. ۱۴۱۸ق، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد. ۱۴۱۸ق، تفسير الثعالبي المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

حوي، سعيد. ۱۴۲۴ق، الأساس في التفسير، قاهره: دار السلام.

خازن، علي بن محمد. ۱۴۱۵ق، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

سيواسي، احمد بن محمود. ۱۴۲۷ق، عيون التفاسير، بيروت: دار صادر.

سيوطي، عبدالرحمن بن ابي بكر. ۱۴۰۴ق، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قم: كتابخانه عمومی حضرت آيت الله العظمى مرعشي نجفي (ره).

طبرسي، فضل بن حسن. ترجمه تفسير مجمع البيان، مترجمان: حسين نوري همداني، احمد بهشتي، هاشم رسولي، ضياء الدين نجفي، علي صحت، علي كاظمي، ابراهيم ميرباقری، محمد رازی، تهران: فراهانی.

طيب، عبدالحسين. ۱۳۶۹ش، أطيب البيان في تفسير القرآن، تهران: اسلام.

فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۲۰ق، التفسير الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

فرغاني، سعيد الدين سعيد. ۱۳۷۹ش، مشارق الدراري (شرح تأييه ابن فارض)، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.

فيض كاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى. ۱۴۰۶ق، الوافي، اصفهان: كتابخانه امام أمير المؤمنين علي عليه السلام.

قرطبي، محمد بن احمد. ۱۳۶۴ش، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. **لطائف الإشارات**، بیروت: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
کاشانی، فتح الله بن شکر الله. ۱۳۷۰ش، **منهج الصادقين في إلزام المخالفين**، تهران: کتابفروشی
اسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب. ۴۰۷ق، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. ۴۰۳ق، **بحار الأنوار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
نسفی، عبدالله بن احمد. ۴۱۶ق، **مدارک التنزیل وحقایق التأویل**، لبنان - بیروت: دار النفائس.
هاشمی خویی، میرزا حبیب الله. لا تا، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، تهران: مکتبه الإسلامیه.

مقالات

سرشار، مژگان. ۱۳۹۱ش، «مبقات موسی(ع) در قرآن، عهد عتیق و تفاسیر اسلامی»، مجله
صحیفه مبین، مقاله ۳، دوره ۱۸، شماره ۱۵.

Bibliography

The Holy Quran

Sharif Rezi, (1414), Nahj-ol-Balaghah, Publisher: Hijrat, Qom.

Ibn Ashour, Mohammad Taher,(1420), Tafsir alTahrir, Publisher: Institute of Arabic History, Lebanon-Beirut.

Ibn Arafa, Muhammad ibn Muhammad, Ibn Arafat's commentary, Lebanon-Beirut.

Abouhayan, Mohammad ibn Yusof, (1407), Tafsir alNahr Publisher: Dar al-Janan, Beirut.

Ibn Kathir, Ismail ibn Omar, (1419), Tafsir al-Quran Publisher: Dar al-kotob, Lebanon-Beirut.

Amin, Nusrat Beygum, the Interpretation of Sufism in Qur'anic Sciences, Publisher: Beynae, Place of Printing: Bejaj.

Abouhayan, Mohammad bin Yusof,(1420), Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir, Publisher: Dar al-fekr, Beirut.

Baeghi, Ahmad ibn Muhammad ibn Khalid, (1371), Almhasan, Publisher: Dar al-kotob al islami, Qom.

Bezavi, Abdullah bin Omar, anvandr al-Tanzil: -Beirut.

soaabi, Abdurrahman ibn Muhammad,(1418), tafsi al soaabi al-Hesan fi al tafsi al-Qur'an, Lebanon-Beirut.

Saghafi, Mohammad, (1398), Ravan Javid in the commentary of the Holy Quran, Publisher: Burhan, Iran-Tehran.

Javadi Amoli, Abdullah, (1999),Sadra Philosophy, Sadra Publications, Qom.

Javadi Amoli, Abdullah, (2004),Monotheism in the Quran, asra Publishing, Qom.

Javadi Amoli, Abdullah,(2005), True Life in the Quran, Sadra Publication, Qom.

Javadi Amoli, Abdullah,(2010), Tasnim Volume 4, Sadra Publications, Qom.

Javadi Amoli, Abdullah,(2010), The Prophets' Sire in Quran, asra Publishing, Qom.

Jafari, Yaghoub,(1997), Tafsir Kosar, Publisher: Hijrat Publishing Institute, Iran-Qom
Year of publication.

Hakimi, Mohammad Reza and Hakimi, Mohammad and Hakimi, Ali, (2001), Alhayat /
Translation by Ahmad Aram, Publisher: Office of the Publishing of Islamic Culture,
Tehran.

Hosseini Shah Abdolazimi, (1983), Tafsir Esna ashari, Publisher: Meybot Publishing,
Tehran.

Rezaei Isfahani, Mohammad Ali, (2008), Tafsir Quran Mehr, Publisher: Quranic
Interpretation and Science Research, Qom.

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ebrahim, (2004), Describing Ōusel Al-Kafi (Sadra),
Publisher: Institute for Cultural Studies and Research, Tehran.

Fakhr Razi, Mohammad bin Omar, (1420), al-Tufsir al-Kabir, Lebanon-Beirut.

Faiz Kashani, (1406), Al-Wafi, Publisher: Imam Ali library, Isfahan.

Gharaati Mohsen, (2004), Commentary on Noor, Publisher: Cultural Center Lessons from
the Qur'an, Tehran.

Makaram Shirazi, Naser, (1374), tafsir al nomoneh, Publisher: Dar Philosophy, Tehran.

Majlesi, Mohammad Baqer bin Muhammad Taghi, (1403), Bihar al-Anvar, Beirut.

