

نقد ادله قرآنی اشاعره در باب رؤیت خدا با تکیه بر دیدگاه علامه حلی و علامه طباطبایی

فرحناز رزمی^۱

نقیسه فیاض بخش^۲

بابک عباسی^۳

علیرضا دارایی^۴

چکیده

موضوع رؤیت خدا از قدیمی‌ترین مباحث کلامی است که همواره مورد توجه ادیان و مکاتب فکری بشر بوده است. در اسلام نیز اشاعره به عنوان بزرگترین فرقه‌ی کلامی اهل سنت، دیدگاه خاصی در این خصوص دارند و رؤیت خدا با چشم را در دنیا محال ولی در آخرت جائز می‌دانند در مقابل امامیه و از جمله علامه حلی با نقد این نظریه و با بررسی ابعاد مختلف آن، با استفاده از آموزه‌های فلسفی و عرفانی این امر را ناممکن می‌داند. در عصر ما علامه طباطبائی نیز دقیقترین تحلیل را در مسئله رؤیت با تکیه بر فطرت الهی انسان و رفع حجب و موضوع شهود ارائه نموده است. در این مقاله که از نوع استنادی و روش آن، تحلیل و تبیین محتوا از نوع مقایسه‌ای است، برای اولین بار دیدگاه علامه حلی که در این باب مستدل بحث نموده و حجم بسیاری از آثارش را به خود اختصاص داده در مقابل با دیدگاه اشاعره را مورد بررسی قرار می‌دهد. سپس به بررسی مقایسه‌ای آرای متکلم قرن یازدهم (علامه حلی) با مفسر قرن پانزدهم (علامه طباطبایی) می‌پردازد که بیانگر سیر تطور نگاه کلامی فلسفی و تفسیری طی این چهار قرن می‌باشد.

واژگان کلیدی

رؤیت خدا، اشاعره، علامه طباطبایی، علامه حلی، ادله قرآنی.

۱. دانشجوی دکتری رشته کلام - فلسفه دین و مسایل جدید کلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران.
Email: farahrazmi111@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: nafisefayazbakhsh@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: babbasi@gmail.com

۴. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

طرح مسأله

از جمله مسائلی که از روزگاران کهن نزد متکلمان مورد بحث بوده مسأله رؤیت خداوند متعال است. آیا خداوند را در دنیا یا در آخرت، به چشم سر یا با چشم بصیرت می‌توان دید؟ در این زمینه اقوال مختلفی وجود دارد و امروز نیز از مهمترین بحثهای کلام جدید در فلسفه غرب است که در چند سال اخیر نیز موضوع کتاب‌ها و مقالات بسیاری در این خصوص به خود اختصاص داده است که مهمترین موضوعات آنها عبارتست از:

در اسلام اولین کسی که این بحث را مطرح نمود، کعب الاحبار بوده که سابقه یهودیت داشته و متأسفانه توسط خلفاء بعد از رحلت پیامبر(ص) و خانه نشینی امیرالمومنین (ع)، کرسی تفسیر متون دینی را در دست گرفت. او به طور صریح آیات رؤیت در قرآن را مطابق با نگاه مطرح شده در کتب یهود تفسیر می‌نمود بعد از او این بحث همچنان مورد مناقشه در محافل کلامی (اهل حدیث و معتزله) مسلمانان بود ولی حنابله و مجسمه در دو قرن بعد نیز با بیان‌های دیگری به این بحث پرداختند به طوری که اکثر فرقه‌های اسلامی را درگیر نمود و حجم زیادی از مباحث را به خود اختصاص داد، تا آنجا که وهابیت امروز هم قائل به جسمانیت پروردگار بوده و اعتقاد خلاف آن را کفر میدانند (مطهری، ۱۳۸۳، ۱۷).

گرچه دامنه این نزاع تا قرن چهارم ادامه یافت، ولی بعد از آن این بحث اولین بار توسط ابوالحسن اشعری مطرح شد و موجب کناره‌گیری وی از فرقه‌ی اعتزال گردید. اشاعره یکی از مکاتب کلامی اهل سنت بوده که همواره در طول تاریخ، بیشترین پیروان را در مقایسه با سایر مکاتب کلامی به خود اختصاص داده است. اشاعره در مقابل معتزله به عقل بیشتر از نقل اهمیت میدهند و اگر روایتی را مخالف با عقل میدانند، دست به تاویل می‌برند. این بحث گرچه از تفسیر قرآن آغاز شد ولی به تدریج شکل کلامی به خود گرفت و مورد مناقشه‌های کلامی قرار گرفت. منشاء اختلاف در باب رؤیت چشمی خدا در روز قیامت، ناشی از عقلگرایی شیعه و معتزله و در مقابل تمسک به ظاهر آیات و روایات، بدون فکر و تفحص، در اشاعره و اهل حدیث است همین اختلافات موجب ارائه مکتوبات و آثار بسیاری در این زمینه شد که جزو مباحث مهم عقائدی گردید و لذا بیشترین پیشینه این بحث را در قرآن و

خصوصاً آیات مرتبط با مجادلات انبیاء و معاصرینشان جستجو نمود. اما از جهت تحقیقات جدید، مقالاتی در باب دیدگاه اشاعره و ادله آنها در بحث رؤیت خدا و پاسخ علمای شیعه نوشته شده که هر کدام اشاراتی نیز به بحث پیش رو داشته‌اند که از نزدیک‌ترین موضوعات به این مقاله، می‌توان به این موارد اشاره کرد. مقاله «بررسی نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبایی درباره رؤیت خدا» نوشته دکتر سیدرضا مؤدب؛ پایانه‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن تیمیه در مسأله رؤیت خداوند متعال»، «فخر رازی» نوشته اصغر دادبه، «ایمان گرایی خرد پیشه در اندیشه فخر رازی»، تألیف محمدحسین مهدوی نژاد؛ «فخرالدین رازی» تألیف محمد صالح الزرکان؛ مقاله «مسئله رؤیت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله»، مصطفی ذاکری؛ مقاله «تطور نظریه اشاعره درباره رؤیت خدا» نجفی و بهشتی؛ مقاله «رؤیت خداوند از نگاه فخر رازی و علامه طباطبایی» مرتضی عرفانی و همکاران. بنابراین به نظر میرسد تحقیقی که به طور خاص و تفصیلی، دلایل قرآنی اشاعره بر مدعای خود و پاسخ علامه حلی و علامه طباطبایی به آنها را مورد نقد قرار داده باشد در دسترس نیست.

علمای کلام برای دیدگاه خود مبنی بر امکان رؤیت یا عدم رؤیت خدا با چشم سر، دلایل و براهین فراوانی اقامه کرده‌اند. ولی آنچه در این نوشته‌ها کمتر به آن توجه شده، نگاه اشاعره به مقوله رؤیت است که با توجه به وسعت پیروان این مکتب فکری در جامعه بزرگ امروز اهل سنت، نقد و تحلیل آن ضروری می‌نماید. در این مقاله به طور خاص ادله قرآنی اشاعره مبنی بر امکان رؤیت خدا با چشم و سپس نقد علامه حلی و علامه طباطبایی بر این ادله مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است. نوآوری مقاله مربوط به بررسی دیدگاه علامه حلی متفکر بزرگ شیعی که بیشترین نوشته در پاسخ به نقد و تصحیح آرای در باب رؤیت خداوند را دارد، برای اولین بار می‌پردازد. این مقاله در صدد پاسخ به این سوالات است که اولاً: اشاعره با چه تحلیلی و با تکیه بر کدام آیات قرآن رؤیت خدا با چشم سر را در قیامت اثبات نمودند؟ ثانیاً: علامه حلی بعنوان متکلم قرن ۱۱ و علامه طباطبایی بعنوان فیلسوف قرن ۱۵ در خصوص ادله قرآنی اشاعره چه نظری دارند و چه اشتراک و افتراق در کجاست؟ ثالثاً: آرای دو اندیشمند شیعی در نقد دیدگاه اشاعره از چه ویژگی‌هایی برخوردار

است و کدام یک را میتوان پاسخی قاطع و مستند بر ادله قرآنی اشاعره در باب رؤیت دانست؟

مفهوم‌شناسی و تبیین اصطلاحات

۱.۱ اشاعره

اشاعره نامی است برای پیروان ابوالحسن اشعری (برنجکار، ۱۳۹۵، ۱۲۴). وی بنیان‌گذار مکتب اشعری در عقاید اسلامی است که از نظر فکری به معتزلیان پیوست و تا ۴۰ سالگی بر مسلک فکری خود باقی بود تا اینکه دچار تحول شد. وی پس از تحول، مکتب اشعری را بنیان نهاد و به مقابله با باورهای عقیدتی پیشین خود و مکتب معتزله برخاست. (ابن عساکره، ۱۴۱۶، ۳۸-۴۳ و سبکی، بی تا، ۲، ۲۴۵). و لذا پس از شیوع افکار پرطرفدار او در جامعه‌ی اهل تسنن، اهل حدیث به دو دسته تقسیم شدند: ۱- اشاعره که کلام و استدلال را در قرآن و حدیث جاز شمردند. ۲- حنابله یعنی تابعان احمد بن حنبل که هرگونه استدلال را در قرآن و حدیث بدعت و حرام می‌دانستند. (مطهری، ۱۳۸۹، ۵۶)

۲. رؤیت خدا

ابن فارس «رأی» را ریشه‌ای می‌داند که جمع آن «آراء» و دلالت بر «نظر و إِبصار» با چشم یا بصیرت دارد (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۴۷۲). برخی از لغوین گفته‌اند اصل در معنای این ماده، مطلق نظر است با هر وسیله‌ای که باشد. اما در قرآن کریم شیوه‌های مختلفی برای تحقق مفهوم «نظر» آمده است از جمله رؤیت با چشم «فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا» (انعام: ۷۷)، رؤیت با قلب «بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» (اسراء: ۱) رؤیت با شهود روحی «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳)، رؤیت در رویا و خواب «قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ» (صافات: ۱۰۲)، رؤیت با عقل نظری «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» (حج: ۱۸)، رؤیت با متخیله «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا» (معارج: ۶)، (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ذیل معنای «رأی» در قرآن) برخی نیز گفته‌اند رؤیت در لغت به معنای دیدن با چشم یا دل است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۹۱) یعنی همان مطلق دیدن، راغب نیز در «المفردات»، رؤیت را به چهار معنی آورده و همان آیات اشاره شده را استناد کرده است (راغب اصفهانی، بی تا، ذیل ماده «رأی»). برخی تنها به معنای دیدن با چشم سر معنا

کرده‌اند؛ چه در دنیا باشد چه در آخرت (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ۴۸) «رؤیت خدا» در مباحث کلامی به این معنی است که آیا امکان دیدن خدا وجود دارد یا خیر (ذاکری و همکاران، ۱۳۹۴، دانشنامه جهان اسلام). آنچه در مسئله رؤیت خدا در علم کلام محل بحث و گفتگو قرار گرفته است، دیدن خدا با چشم سر است، نه معانی و اقسام دیگر (سبحانی، ۱۴۱۲، ۲، ۱۲۷ و بهبهانی، ۱۴۲۶ق، ۱۶). متکلمین شیعی، برای رؤیت سه معنا ذکر کرده‌اند: ۱- رؤیت ظاهری، مانند دیدن اجسام و رنگ‌ها با چشم سر. ۲- رؤیت به معنای رأی و نظر، یعنی انسان مطلبی را پس از اندیشه و فکر کشف کند. ۳- نظر و رؤیت شهودی، یعنی انسان حقیقت چیزی را با چشم دل بنگرد و آن را کشف کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ۲۵۶ و ۲۵۷)

دیدگاه امامیه و اشاعره در باب رؤیت خدا

محققان در بررسی‌های خود مبنی بر دیدگاه فرقه‌های مختلف در بحث رؤیت به این نتیجه رسیده‌اند که در دیدگاه فرقه‌های امامیه، اختلاف نظری در عدم جواز رؤیت بصری خدا وجود ندارد (توکلی مقدم، ۱۳۹۲، ۲۳) اما اشاعره اعتقاد دارند خدا در قیامت برای مومنان قابل رؤیت است (اشعری، بی تا، ۶۱؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ۱۱۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۸، ۱۱۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴، ۱۸۱؛ و...). ابوالحسن اشعری مؤسس فرقه اشاعره، اهتمام خاصی به مسئله رؤیت خدا داشت و برای امکان رؤیت خدا با چشم سر در کتب خود، دلایل نقلی (اشعری، ۱۴۱۴ق، ۱۳-۱۶) و عقلی (اشعری، ۱۴۰۸ق، ۳۲ و ۳۳) فراوانی آورده است. به نظر اشعری هیچ مانع عقلی، امکان رؤیت خدا با چشم سر را از بین نمی‌برد (اشعری، ۱۴۰۸ق، ۳۲ و ۳۳). علاوه بر عدم وجود مانع عقلی، دلایل نقلی نیز بر این موضوع وجود دارد (اشعری، ۱۴۱۴ق، ۱۳) و لذا از دیدگاه ابوالحسن اشعری خداوند در روز قیامت چهره خدا می‌تواند مثل ماه شب چهارده بر بندگانش منکشف شود (اشعری، ۱۴۱۴ق، ۱۳-۱۶) و حتی صدای خداوند نیز در روز قیامت قابل شنیدن است (فخر رازی، ۱۴۰۵ق، ۲۳، ذیل آیه ۱۰۳، انعام)

اشعری رؤیت خدا را درد و کتاب خویش با عنوان الابانه و اللمع مورد بحث قرار داده است به دلیل اهمیت مسئله رؤیت بحث کلامی کتاب الابانه را با رؤیت خدا در آخرت شروع کرده و با آن که کتابی مختصر نگاشت ولی دو فصل از آن را به این مسئله

اختصاص داده است. اشعری در اثبات رؤیت به دلایل نقدی احتجاج کرده و اعتقاد داشته که چون این مسئله با اصل توحید منافات ندارد نباید آن را تعویض نمود زیرا ظاهراً آیات قرآن برای ما حجت است و بدون دلیل نمی‌توان از این ظاهر دست برداشت. او معتقد است که بر اساس آیات ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت مومنان در آخرت می‌توانند خدا را با چشم سر ببینند و آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف اثبات کرده که خدا قابل رؤیت است ایشان به آیات دیگری چون لا تدرکه الابصار نیز استناد کرده و تفسیر صحیح "لا تدرکه الابصار" را عدم رؤیت خدا با چشم دانسته است. بنابراین از نظر وی این آیه با روایت خداوند در قیامت منافات ندارد بلکه تنها رؤیت خدا را در دنیا نفی می‌کند و یا بیانگر حال کافران در آخرت است که از دیدار خدا محجوبند. اشعری برای پاسخگویی به اشکال‌های معتزله از دلایل عقلی نیز بهره برده و این دلائل را هم سو با نظر خود دانسته است به نظر او هیچ مانع عقلی برای امکان دیدن خداوند با چشم نیست و امکان رؤیت خداوند موجب اثبات حادث بودن خدا نیست و نه آنکه او تشبیه به چیزی شود و آن نه از جنس چیز دیگری قرار گیرد و یا از هویت خود به هویت دیگری تبدیل شود (اشعری، بی تا، ۶۲، ۶۱) وی تنها شرط امکان رؤیت را وجود دانسته و معتقد است که خدا می‌تواند هر چه وجود دارد که به ما نشان دهد که یکی از این موجودها خودش است. پس از اشعری از عقل‌گرایی بیشتر مورد توجه قرار گرفت و از بزرگان اشاعره در دوره متاخر دلیل عقلی شیخ اشکالی بر اثبات رؤیت خدا را به نحو دیگری گسترش دادند. اینان معتقدند که وقتی خداوند موجود است پس می‌توان او را دید و همین وجود دلیل بر رؤیت است (موسی، ۱۹۸۲، ۳۴۹) وی ملاک رؤیت را عمر مشترک میان واجب و ممکن یعنی وجود دانستند و آن را این طور تقریر نمودند که رؤیت امری مشترک بین جوهر و عرض است و به ناچار باید برای رؤیت مشترک میان این دو علت واحدی باشد و این علت یا وجود است و یا حدوث. باقلانی یکی از این دلایل نقلی را آیه ۴۴ سوره مبارکه احزاب دانسته که در آن مومنان در بهشت به لقای پروردگار خویش خواهند رسید از نظر او "لقا" در این آیه به معنای رؤیت است زیرا گفته است وقتی "لقا" با تحیت همراه شود مقتضای آن چیزی جز رؤیت نیست. باقلانی آیه ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت را نیز بیان نموده و مانند اشعری نظر را رؤیت معنا کرده است و تاکید نموده که

مومنان بدون شک خدا را در بهشت خواهند دید ولی بدون کیفیت تشبیه و تحدید. در نگاه غزالی موضوع رؤیت خدا دارای دوجنبه عقلی و نقلی است. وجه عقلانی مباحث نمودی خاص دارد چراکه غزالی به عقل از نقل بیشتر اهمیت میداده و تلاش کرده تا به اشکال‌های معتزله با دلایل عقلی پاسخ دهد بعد از دلایل عقلی به ادله نقلی و شرعی تاکید داشته و به کمک این دلایل اثبات نموده که این رؤیت در آخرت واقعی میشود. (غزالی، ۱۴۰۹ق، ۴۱-۴۸) غزالی معتقد است که خدا در این جهان دانستی است اما در آن جهان دیدنی. و کیفیت این دیدن از جنس دیدار این جهان نیست و آنچه اهمیت دارد حالت ولذتی است که از این دیدار برای مومنین به دست می‌آید. در حالی که اشعریان معتقد به رؤیت بصری بلا کیف دارند (پور جوادی، ۱۳۶۹، ۲۰۸) در مکتب اشعری بحث کیفیت رؤیت خدا سه مرحله را پیموده است: اول- از دوران اشعری تا دوران غزالی، جواز دیدن خداوند با چشم مطرح است ولی این رؤیت طوری است که با تنزیه خدا از تشبیه و کیفیت سازگار است. دوم- تاویل غزالی از رؤیت که نوعی دیدار می‌داند با لذتی مخصوص مومنین؛ اما درباره کیفیت این رؤیت سکوت کرده است. سوم- فخر رازی رؤیت در روز قیامت را منوط به اعطای حس ششمی میدانند که مخصوص مومنین بوده و این حالت را کشف تام می‌نامد. به این ترتیب نظریه تاویل گرایي رؤیت را کامل نمود

ادله قرآنی اشاعره بر امکان رؤیت خدا در قیامت

اشاعره بر وقوع رؤیت به اجماع و نصّ استناد می‌کنند. اشعری به استناد آیه «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» سوره مبارکه الرحمن / آیه ۲۷ برای خدا قائل به صورت بوده و معتقد است که چهره خداوند در قیامت قابل رؤیت است بنابراین ایشان وجه را در این آیه تفسیر به صورت خدا می‌کند لازم به ذکر است که او مانند حنبله و کرامیان به استناد آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَشْوَى» (طه: ۵) و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده: ۶۴) معتقد است که می‌توان خدا را مانند سایر اجسام مادی محدود به جایگاه تعالیش که مجاور جزء فوقانی عرش است دانست. ولی عموم اشاعره به استناد آیات ذیل قائل به رؤیت خدا با چشم سر هستند (قوشچی، ۱۳۰۱ق، ۳۶۷). اشعریان در دلیل نص از قرآن، به آیات مختلفی استناد می‌کنند که اهم این آیات که در کتب اشعری و علما و مفسران پیرو دیدگاه کلامی وی به

آنها استناد شده، عبارتند از:

۱- «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» در آن روز چهره‌هایی شاداب است و به خداوندگار خود در حال نگریستن‌اند» (قیامت: ۲۲ و ۲۳). اشعری در اثبات رؤیت از این آیه، ضمن اذعان به عدم منافات رؤیت با توحید، مخالف تأویل آن است و معتقد است که ظاهر آیه برای ما حجت است و بدون دلیل نمی‌توان از ظاهر آیه دست برداشت (اشعری، ۲۰۰۹، ۲۱) وی همه معنای «نظر» در این آیه، به جز معنای «رؤیت» را رد میکند و با استناد به این آیه و همچنین آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف معتقد است خداوند در قیامت قابل رؤیت است. (اشعری، ۲۰۰۹، ۱۹-۲۳) وی معتقد است آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) با آیه مورد بحث منافات ندارد چراکه در سوره مبارکه قیامت بحث از رؤیت خدا در قیامت است و این آیه رؤیت خدا در دنیا را انکار می‌کند (همان، ۲۴). اما رؤیت خدا مانند ماه شب چهارده در قیامت مقدور می‌شود (همان، ۲۵). شاگردان اشعری نیز از آیات یاد شده بر مدعای خود مبنی بر رؤیت خدا استفاده کرده‌اند. از باب نمونه، باقلانی در استدلال خود برای دفاع از دیدگاه اشعری، به همین آیات ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت استناد نموده و همان برداشت اشعری از کلمه «نظر» را ترجیح می‌دهد (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ۷۳-۷۴) سایر علما و مفسران اشعری نیز در معنای نظر در آیات یاد شده، همانند اشعری از معنای رؤیت دفاع کرده‌اند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ۲۰۷؛ بغدادی، ۱۴۲۷ق، ص ۸۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۸۱، ۸۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۴، ۱۹۳؛ و)

۲- «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) بعضی متکلمان اشعری این آیه را بر عدم امکان رؤیت در دنیا تعبیر کرده و گفتند منافاتی با رؤیت در آخرت ندارد (فخر رازی، بی‌تا، ۱۳، ۱۲۴؛ طبرسی، بی‌تا، ۳، ۵۳۲). اما بعضی متکلمان اشعری از این آیه به نحو دیگری استفاده و استدلال کرده و آن اینکه در «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» منظور از ادراک بصری همان رؤیت نیست زیرا لفظ «ادراک» در لغت به معنای رسیدن و پیوستن است و اگر بتوان چیزی را با همه حدودش دید، ادراک است و ادراک اخص از رؤیت است و نفی ادراک نفی رؤیت نیست بلکه نفی عموم، موجب ثبوت خصوص است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳، ۱۰۰) و این آیه خود دلیل بر جواز رؤیت ذاتی خدای متعال است (شهرستانی، بی‌تا، ۱۰۰؛ فخر رازی،

همان، ۱۲۵) مفسران هر گروه، آیه مذکور را سندی مناسب برای دیدگاه خود دانسته و براساس روش خود بدان استدلال نموده‌اند؛ استاد هر گروه و چگونگی آن در این پژوهش بررسی شده تا صحت و یا عدم صحت هر یک معلوم گردد؛ از طرف دیگر، چون ظاهر آیات قرآن و از جمله آیه مذکور، تحمل معانی چندگونه‌ای را به استناد روایتی از حضرت علی (ع) دارد که حضرت فرمود: «با قرآن بر آنان حجت می‌آور که قرآن تاب معانی گوناگونی را دارد» (نهج البلاغه، نامه ۷۷)

۳- «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا تحیت مؤمنان، روزی که به لقاء خدا نائل شوند، سلام خدا است و برای آنها پاداش با کرامت فراهم شده است» (احزاب: ۴۴). از نظر باقلانی، لقاء در این آیه به معنای رؤیت است و وقتی لقاء با تحیت همراه می‌شود مقتضای آن چیزی جز رؤیت نیست (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ۷۲)

۴- «كَأَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ تکذیب کنندگان قرآن در آن روز از پروردگار خود در پرده خفا مانده‌اند» (مطففین: ۱۵) اعتقاد بر این است که این حجاب برای غافلان است و مؤمنان این حجاب را ندارند و خدا را می‌توانند ببینند (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ۲۱۸؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۸، ۱۳۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴، ۱۹۵؛ جوزی، ۱۴۱۵ق؛ ۲، ۴۱۴)

۵- «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَيَّ الْجَبَلِ...» (اعراف: ۱۴۳) تعلیل اینکه اگر رؤیت محال بود، پیامبری مانند موسی (ع) آن را درخواست نمی‌کرد (نشریه فلسفه و کلام، تیر ۱۳۷۰، سال ۳۱، شماره ۳)

۶- لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» (یونس: ۲۶) اشاعره مراد از «زیاده» در این آیه را رؤیت دانسته‌اند (اسفراینی، ۱۳۷۵، ۳، ۹۷۹؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ۲۱۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴، ۱۹۵ و ...) و برای اثبات مدعای خود از این آیه، روایاتی نیز ذکر کرده‌اند.

۱. علامه طباطبایی و نقد ادله قرآنی اشاعره بر امکان رؤیت خدا

متکلمین شیعه و برخی از علمای عامه از جمله معتزله با ادله خود و نقد ادله اشاعره، رؤیت خدا با چشم را رد می‌کنند (مفید، ۱۴۱۳ق، ۵۷؛ صدوق، ۱۳۹۸، ۱۱۹-۱۲۰؛ خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، ۳۱۶؛ زمخشری، ۱۳۷۹ق، ۲، ۱۱۲؛ و...). علامه طباطبایی نیز در پاسخ به برداشت‌های اشاعره از قول به رؤیت خدا در آیات یاد شده، به‌طور کلی می‌گوید: «هرجا در هر آیه‌ای از قرآن که از دیده شدن خدا سخن گفته شده، منظور از رؤیت، علم حضوری به خداست و خداوند در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است و یک نوع درک و شعور است بدون اینکه چشم و فکر در آن به کار رود. این نوعی رؤیت است که بدون ابزار حسی انجام می‌شود و انسان نسبت به خدا چنین احساس و رؤیتی را دارد که همان اعتقاد به وجود اوست» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۲۳۹-۲۴۰). علامه طباطبایی در مورد آیه ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» نیز می‌گوید مراد از نظر در این آیه، نظر و رؤیت قلبی است؛ آنان قلوبشان متوجه پروردگار است و سببی از اسباب، آنان را به غیر او مشغول نمی‌کند. یا در آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف نیز که درخواست موسی (ع) از خدا، دیدن اوست، مراد از رؤیت، درخواست علم ضروری به معنای علم حضوری است (طباطبایی، همان، ۲۳۸-۲۴۲). زیرا هنوز وجود بشری حضرت موسی (ع) باقی بود و با این اوصاف، نمی‌توانست مظهر تمام صفات حق قرار گیرد و آئینه تمام‌نمایی حق گردد؛ یعنی با این حال، امکان نداشت خداوند خود را به او بنمایاند تا اینکه حق تعالی بر کوه وجود او تجلی نمود و در نتیجه وجود بشری او خرد گشت و از آن چیزی باقی نماند، حضرت موسی (ع) هوش ظاهری خود را از دست داد تا هوش حقیقی و الهی بیاید. با این هوش، با مشاهده خود در مقام بیخودی - که همان مقام ظهور صفات حق است - در حقیقت خدا را مشاهده می‌نماید. پس حضرت موسی (ع) توبه می‌نماید، چرا که او در مرحله قبل از این بی‌خودی، دیدار حق را درخواست نموده بود. البته روشن است این آیه چگونگی مشاهده خداوند متعال را در این دنیا، نفی ابدی میداند کلمه لن ترانی اشاره به این نفی ابدی دارد بنابراین مادامی که از خود بشری آثاری باقی است، شخص در لن ترانی قرار می‌گیرد و به شهود قلبی نائل نمی‌گردد و الا در آخرت همه مؤمنان حقیقی به دلیل کنار

رفتن حجاب ها، از جمله حجاب خودبینی می توانند به مشاهده حضرت حق نایل گردند. (ترجمه المیزان، ۱۴۰۷ق، ۸، ۳۱۱) خدا مجرد است و مجرد قابل رؤیت نیست پس رؤیت در ذات خدا و صفات ذاتیه محال است چرا که ذات اجل از ادراک است. به جز علامه، برخی از مفسرین شیعه و سنی نیز در این آیه همین دیدگاه را دارند. (جرجانی، ۱۳۳۷ق، ۳، ۲۴۳؛ امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ۸، ۲۸۴؛ بروجردی، ۱۳۴۱ق، ۴، ۱۹۱؛ طوسی، ۵۳۳؛ رازی، ۱۳۵۲، ۸، ۳۸۶) علامه طباطبایی در بحث از آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» می گوید این آیه در مقام دفع شبهه ای است که عبارت قبل از آن برای مشرکین مبنی بر جسمانیت خدا ایجاد کرده است (طباطبایی، همان، ۷، ۲۹۲) از دیدگاه علامه، اگر مسئله نظر کردن به خداوند را به فهم عام مردم عرضه کنیم، بلافاصله آن را بر رؤیت و نظر انداختن با چشم حمل می کنند در حالی که این فهم صحیح نیست ... عملی که ما آن را دیدن می خوانیم، عملی طبیعی است و به ماده جسمانی در مبصر و باصره نیازمند است و حال آنکه بدیهی است که خدا جسم نیست و ابصار به چنین موجودی تعلق نمی گیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۸، ۳۰۵). بدیهی است که موجود مجرد و به طور کلی مجردات به هیچ وجه قابل رؤیت حسی نیستند و این امر فقط مختص به خدا نیست چرا که پروردگار عالم مجرد محض بوده و به هیچ عنوان قابل رؤیت حسی نیست. علامه طباطبایی معتقد است که خداوند متعال قابل رؤیت نیست و لازمه رؤیت، جسمانیت و محدودیت است که از ذات خداوند متعال به دور است و خداوند، شبیه ندارد و در مورد او مکان، زمان و جهت بی معنی است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ۸، ۲۳۷). بدین جهت او در ذیل آیه مذکور، معتقد است که عبارت «لا تدرکه الابصار» در مقام دفع شبهه ای است که عبارت قبل از آن، آن را برای برخی از مشرکین، ایجاد کرده است و آن جمله «وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكَيْلٌ» (انعام: ۱۰۲) است که توهم جسمانیت خداوند را در ذهن ساده و ناسالم مشرکین ایجاد می کند. از نگاه علامه طباطبایی، «زیاده» در آیه مستند اشاعره (که ذکر شد)، عبارتست از آنچه خداوند اضافه بر استحقاق شخص به او می دهد و لذا به معنای آیه ۱۷۳ سوره مبارکه نساء «يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» می باشد. در آیه حجاب هم مراد از اینکه آنان در قیامت، محجوب از رب هستند، این است که از کرامت قرب و منزلت محروم هستند. اما رفع حجاب به معنای سقوط اسباب متوسطه بین

خدا و خلق است که برای هر کسی ممکن و حاصل است چنانکه در آیه ۱۶ سوره مبارکه غافر و آیه ۲۵ سوره مبارکه نور به طور عام بیان شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۰، ۲۳۴) دیدگاه علامه در باب رؤیت خدا از آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف نیز قابل استفاده است. آنجا که خداوند می فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲)، هر چند این آیه مورد استناد متکلمان بنام مکتب اشعری قرار نگرفته ولی از بیان علامه طباطبایی ذیل این آیه می توان دیدگاه ایشان را در بحث رؤیت به خوبی درک نمود. علامه طباطبایی بر این عقیده است که این آیه از اساس در مقام بیان این است که با اخذ میثاق، حجت خدا در روز قیامت تمام است و مردم نمی توانند بگویند خدایا ما در دنیا نمی توانستیم تو را مشاهده نمائیم و عقلمان هم در پاره‌ای مسائل خطا می رفت و ... چرا که خدا با این آیه به چند نکته اشاره می فرماید: اولاً مشاهده خداوند با چشم مادی نیست زیرا انسان با دیدن حقیقت و ذات خود اذعان به ربوبیت خدا نمود و انسان ذات خود را هرگز با چشم مادی نمی بیند. ثانیاً همان طور که انسان دائماً به ذات خود توجه دارد و اگر غافل شود، در واقع از توجه به خود غافل شده و نه آنکه جاهل مطلق به خود باشد بنابراین همه انسان‌ها توجه به خدا دارند و او را با حقیقت خود مشاهده می کنند و اگر غفلتی از خدا دارند جهل مطلق نیست بلکه غفلت و فراموشی خداوند است. ثالثاً حقیقت انسان همان فطرت الهی است که خداوند در آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف به آن اشاره می فرماید و در نتیجه راه فطری برای توجه به خدا، پاک کردن فطرت از زنگار گناهان و حجاب‌هایی است که به واسطه اعمال و اعتقادات غلط عارض بر فطرت انسانی می شود، چنان که در ادامه آیه می فرماید «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» بنابراین مشاهده خداوند هرگز با چشم مادی نیست گرچه دائماً انسان با علم حضوری توجه به او دارد، همان طور که به حقیقت خود توجه دارد. علامه طباطبائی علم حضوری را متفاوت از مشاهده با چشم سر می داند و ذیل تفسیر آیه ۱۵ سوره مبارکه مائده نیز بار دیگر اشاره کرده است که «مراد از علم حضوری، عارف شدن به نفس خود و به قوا و اطوار وجودی خود است و اینکه ماهیت علم چیزی از قبیل مشاهده و عیان است (طباطبایی، ۱۳۹۶، منبع الکترونیکی، دانشنامه اسلامی،

ahlolbait.com، ذیل آیه ۱۰۵ مائده). علامه طباطبایی در تفسیر آیه «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ»
سوره مبارکه اعراف آیه ۱۴۳ می فرماید: این آیه و خصوصاً عبارت «تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ» خود
دلیل واضحی است بر اینکه رؤیت پروردگار به صورت تجلی تحقق یافته است. اگر مراد
حضرت موسی (ع) از درخواست رؤیت، دیدن با چشم بود، معنا نداشت مقام شامخ پیامبری
از عدم امکان این امر ساده مطلع نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۳۸)

۲. دیدگاه علامه حلی و نقادان قرآنی اشاعره

اعتقاد علامه حلی در رؤیت مادی و با چشم سر این است که همواره چیزی قابل
رؤیت است که جسم باشد، به گونه‌ای که نور را منعکس کند و نور او به چشم بتابد، و چون
خداوند جسم نیست دیدن او با عدسی چشم غیر ممکن خواهد بود. از آنجا که لازمه‌ی دیده
شدن یک چیز، قرار گرفتن آن در جهت و سمت معینی است. تا چیزی در جهت خاصی
قرار نگیرد، دیدن آن ممکن نخواهد بود و می‌دانیم که خداوند جهت ندارد. (حلی، ۱۳۶۳،
۸۳) بنابراین اگر معتقد باشیم که خداوند با چشم ظاهر قابل رؤیت باشد لازم است که یا
در مقابل بیننده باشد و یا در حکم مقابل، مثل تصویر صورت در آئینه و می‌دانیم که تا چیزی
در مقابل ما نباشد با چشم سر قابل دیدن نیست تازه در مقابل هم که هست، مقدار محدودی
چشم سر قدرت دیدن دارد و از آن محدوده که خارج شد برای ما قابل دید نیست. اما هر
چیزی که در مقابل باشد ناگزیر دارای جهتی از جهات ست و خداوند در جهتی نیست،
در نتیجه خداوند دیدنی نیست. علیرغم اینکه واجب الوجود بودن خدا اقتضا می‌نماید که
ذات او مرئی نباشد و با چشم سر هم دیده نشود. تا شیء مادی در جهت و مکان خاصی
مقابل بیننده قرار نگیرد دیدن با چشم امکان ندارد و رؤیت در مورد خداوند متعال محال
می‌شود. (محمدی، ۱۳۷۸، ۲۹۶-۲۹۷) از طرفی دیگر از نظر عقلی رویت به دو صورت
خواهد بود: الف - همه خدا با تمام وجودش دیده شود در این فرض خدا محاط و محدود
خواهد بود و بشر محیط بر او و برخلاف عقل و قرآن و لازمه آن محدود بودن و ناقص
بودن است که خدا را محدود و متناهی کرده‌ایم ب - بخشی از وجود خدا رؤیت میشود در
این فرض خدا مرکب بوده و بخشی مرئی و بخشی نامرئی خواهد بود که لازمه آن تبعیض
و ترکیب و داشتن جزء است و هیچ عاقلی قائل به مرکب بودن خدا نیست. که هر دو فرض

درباره‌ی خدا محال است. از منظر علامه حلّی لازمه وجوب وجود خداوند، مجرد بودن خدا و نفی جهت و مکان از اوست. با نفی این موارد، رؤیت خدا با چشم ظاهری غیر ممکن می‌شود. (حلی، ۱۳۸۲، ۴۶ و ۴۷) خداوند یا به تمام ذات قابل رؤیت است یا فقط جزئی از ذاتش دیده می‌شود، در صورت اول به متناهی و محدود بودن خدا می‌انجامد، و در صورت دوم مستلزم مرکب، مکانمند و جهت‌دار بودن خداست که هر دو صورت محال و باطل است. پس خدا قابل مشاهده و دیدن نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲، ۱۲۷) چرا که دیدن با انعکاس اشعه‌ای از شیء قابل مشاهده به چشم محقق می‌شود که در مورد خدا، این مطلب مستلزم جسم بودن خداست. (شرف الدین، ۱۴۲۳ق، ۲۶-۲۸) گفته شده پایه ادله عقلی این است که دیدن خدا همراه با اثبات جسم یا صفات جسم برای خداست. (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲، ۱۲۸) از نظر علامه حلّی اقتضای وجوب وجود خداوند، مجرد بودن خدا و نفی جهت و مکان از اوست. با نفی این موارد، رؤیت خدا با چشم ظاهری منتفی می‌شود. (حلی، ۱۳۸۲، ۴۶ و ۴۷) رؤیت مستلزم جهت مکان برای باری تعالی خواهد بود که محال عقلی است. خواجه طوسی معتقد است وجوب وجود بر نفی جهت رؤیت دلالت دارد. علامه حلّی در شرح این عبارت آورده است وجوب وجود مستلزم تجرد آن نفی جهت مکان از آن است پس ناگزیر رؤیت آن نیز منتفی است.

نکته قابل توجه اینکه علامه حلّی تلاش نموده آیات و روایات مرتبط با مسئله رؤیت را با توجه به معنای ظاهری آنها تفسیر کند و لذا برای حل تعارض ظاهری در معنای لغوی رؤیت در روایات و آیات معتقد است که این واژه دارای دو معنای متفاوت است، رؤیت بصری و رؤیت قلبی. رؤیت بصری همان دیدن با چشم است و رؤیت قلبی که از سنخ علم حضوری است و به مجردات تعلق می‌گیرد برخی از آیات و روایات رؤیت قلبی خداوند را تأیید نموده اند که عقل هم آنرا می‌پذیرد و رویت چشمی را رد نموده اند زیرا رؤیت به این معنی، مستلزم آن است که خداوند مثل و مانند داشته باشد نتیجه آنکه از نظر دلایل فلسفی دلیل بر نفی رؤیت جسمی خداوند این است که اگر رؤیت با چشم ظاهر امکان داشت، بنابراین باید غیر خدا بر خدا احاطه پیدا میکرد چون آنچه که موضوع و محل رؤیت بوده، ذات خداوند یا بخشی از ذات خداوند می‌بود که در هر دو حال، محال است. از سوی

دیگر هرگونه جسمیت و مادیت و مکانیت از خداوند نفی می‌گردد در نتیجه بحث امکان رؤیت نیز از حضرت حق منتفی خواهد شد رؤیت خداوند بطور مادی از نظر ثبوتی امکان پذیر نیست چون ملازم با جسمانیت و جهت و حیزدار بودن خداوند است و منافات با مبانی واجب الوجودی و تجرد ذات خدا دارد. علامه حلی برای ردّ نظریه تفسیری اشعری در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف معتقد است که این استدلال در صورتی صحیح است که حضرت موسی (ع) واقعاً از خداوند طلب رؤیت با چشم را کرده باشد در حالی که با مطالعه سیاق آیات مربوطه مشخص می‌شود که ایشان از طرف پیروان و برگزیدگان قومش که او را در میقات همراهی کرده بودند و همچنین برای متقاعد کردن آنها از خدا چنین درخواستی نموده بود و لذا از نظر علامه حلی مقام والای نبی بزرگی مانند حضرت موسی (ع) عظیم‌تر از آن است که از خدا طلب رؤیت با چشم داشته باشد (حلی، ۱۴۱۳ق، ۳۹) بنابراین معنای آیه ۱۴۳، سوره مبارکه اعراف این است که حضرت موسی (ع) درخواست دیدار قلبی - و نه حسی و نه علم استدلالی - حق را نمود، اما پاسخ خداوند لن ترانی بود. ایشان در تفسیر عبارت «لن ترانی» در آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف می‌فرماید «لن» افاده نفی ابد در دنیا و آخرت می‌کند و چنانکه رؤیت با چشم موسی ناممکن عنوان شده، به طریق اولی برای غیر موسی نیز ناممکن است (حسینی مرعشی، ۱۳۷۷، ۱، ۱۲۸). علامه حلی می‌گوید منظور حضرت موسی (ع) از رؤیت خدا متقاعد کردن اصحاب است نه دیدن با چشم (حلی، ۱۴۱۵ق، ۳۳۹) علامه حلی برای مقابله با دیدگاه اشاعره در رؤیت خدا، این تحلیل را بر اساس بافت و مفهوم سیاق کلی آیات داشته است چراکه آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف درخواست حضرت موسی (ع) مبنی بر رؤیت قلبی است و «لن» فقط نفی این رؤیت را می‌کند.

علامه حلی در کتاب کشف المراد هشت شرط ضروری^۱ برای تحقق رؤیت ذکر کرده و بحث مفصلی در نقد ادله عقلی و قرآنی اشاعره بر رؤیت خدا ارائه نموده است. ایشان با

۱ - سالم بودن حس بینایی - رویارویی با شیء مرئی - رعایت فاصله نزدیکی - رعایت فاصله دوری - نبودن مانع میان بیننده و دیده شده - شفاف نبودن - انگیزه و آهنگ دیدن - قرار گرفتن شیء در نور

تأکید بر واجب الوجود بودن پروردگار و تجرد تام او، رؤیت خدا را با چشم سر محال و ممتنع می‌داند، و تصریح می‌کند که همه دانشمندان علوم طبیعی، تحقق رؤیت را در صورت حصول این شروط، ضروری دانسته و در این مسئله اتفاق نظر دارند و اظهار تعجب نموده که چگونه ممکن است اشاعره که خدا را مجرد محض می‌دانند برای او قائل به امکان رؤیت باشند. (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، ۱۷۷) از نظر علامه حلی لازمه رؤیت، جسمانیت است و هر موجود جسمانی نمی‌تواند عاری از مکان و زمان و جهت باشد و لذا خدا نه تنها در دنیا با چشم سر، بلکه در آخرت هم با اعضاء و جوارح مادی قابل ادراک نیست (حلی، ۱۳۸۲، ۴۶ و ۴۷). علامه حلی معتقد است که ادراک به سبب معنی نیست و صفت ادراک از شخص زنده و تندرست پدید می‌آید در حالیکه اشعریان عقیده دارند که ادراک، تنها به سبب معنایی که در مدرک حاصل می‌شود تحقق می‌یابد. اگر این معنا در مدرک فراهم آمد، حتی اگر هیچ شرطی موجود نباشد، ادراک پدیدار می‌گردد و اگر آن معنا حاصل نبود ادراک تحقق نمی‌یابد. وی این رأی اشاعره را مبنی بر جواز ادراک معدومات می‌داند زیرا ادراک به چیزی که در نهاد خویش مرئی است تعلق می‌گیرد و این امر در عدم شیء نیز مانند وجودش متحقق است اما همان گونه که دیدار معدوم را به ضرورت، محال میدانیم، علم داریم که رؤیت مزه و بو ناممکن است

علامه حلی در پاسخ به استدلال‌ات عقلی و نقلی اشاعره می‌گوید واجب الوجود بودن مقتضی نفی رؤیت است و کسانی مانند مجسمه که رؤیت خدا را ممکن می‌دانند، قائل به جسمانیت خدا هستند و اگر اعتقاد به تجرد خدا داشتند، قائل به رؤیت نمی‌شدند (حلی، بی‌تا، ۲۳۰) از دیدگاه علامه حلی، آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» دلیل واضحی بر نفی جسمانیت خدا است زیرا دیدن چیزی مستلزم جدا بودن و تمایز آن چیز از چشم است و این دلیل بر محدودیت آن شیء خواهد بود و این خود نقص برای خدا بوده و محال است (حلی، ۱۴۱۳ق، ۴۰) همچنین معتقد است که اگر رؤیت با چشم ظاهر امکان داشت، بنابراین باید غیر خدا بر خدا احاطه پیدا می‌کرد چون آنچه که موضوع و محل رؤیت بوده، ذات خداوند یا بخشی از ذات خداوند می‌بود که در هر دو حال، محال است. و تصریح می‌کند که رؤیت خداوند به طور مادی از نظر ثبوتی امکان پذیر نیست چون ملازم با جسمانیت و

جهت و حیزدار بودن ذات خدا است و منافات با مبانی واجب الوجودی و مجرد ذات باری تعالی دارد. (حلّی، ۱۳۷۶، ۵۷). همچنین علامه حلّی برای رد تعلیل اشاعره به آیات فوق، به آیات دیگری استناد می کند از جمله «وَيَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرًا مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا رَنَا اللَّهُ فَخَذَتْهُمْ السَّاعِقَةُ يُظْلِمُهُمْ، سورة مبارکه نساء / آیه ۱۵۳» در این آیه به وضوح روشن است که تقاضای رؤیت خداوند توسط قوم حضرت موسی (ع) بوده و ایشان به شدت از جانب خداوند به خاطر این تقاضا مورد مواخذه واقع شدند (حلّی، ۱۴۱۵ق، ۳۳۵)

۳. تطبیق دیدگاه فخر رازی و حلّی و علامه طباطبائی بر ادله قرآنی اشاعره در بحث رؤیت خدا

با توجه به بیانی که از دیدگاه های علامه طباطبایی و علامه حلّی گذشت، مشخص می شود.

* اشتراکات:

۱- علامه طباطبایی و علامه حلّی و فخر رازی رؤیت خدا را در این دنیا با چشم سر ممکن نمیدانند چرا که خداوند مجرد است و مجردات قابل رؤیت نیستند.

* افتراقات:

۱- علامه طباطبایی رؤیت را درک و شعور درونی می داند که بدون ابزار حسی انجام می شود و انسان نسبت به خدا چنین احساس و رؤیتی را دارد که نوعی علم حضوری و اعتقاد قلبی به وجود خداوند است. اما علامه حلّی رؤیت را شهود قلبی می داند. و فخر رازی در بیان دیدگاه اشاعره در خصوص جواز رؤیت الهی معتقد است که رؤیت خدا، دیدن با چشم سر است.

۲- علامه طباطبایی معتقد است تمام آیاتی که به هر نحو به رؤیت خدا اشاره دارند، تاویل می شوند. اما علامه حلّی سعی کرده است آیات رؤیت را به معنای ظاهری حمل کند اما در معنای «رؤیت» تشکیک قائل شود.

۳- علامه طباطبایی برای معنای رؤیت فقط علم حضوری را به کار میبرد. اما علامه حلّی دو معنا برای رؤیت ذکر می کند رؤیت چشمی و رؤیت قلبی که معنای «رؤیت قلبی»

برای آیات رؤیت خداوند برگزیده است.

۴- طبق نظر مفسران امامیه از جمله علامه طباطبایی و علامه حلی آیه لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ معلوم گردیده که خداوند در مقام مدح خود به نفی کلی رؤیت الهی می‌پردازد و اثبات آن نقص برای خداوند متعال می‌باشد زیرا خداوند از هر نقصی مبرا است و آیه در مقام عموم نفی است و الفاظ و عبارات آیه در صدد تنزیه ذات از هر گونه نقص و محدودیت و تجسم می‌باشد. دیدگاه فخر رازی بر نفی عموم، صحیح نبوده بلکه و روایات مطرح شده در خصوص رؤیت خدا در روز قیامت، مستند نیستند.

۵- علامه طباطبایی و علامه حلی بیشتر ادله و مباحث خود را به مباحث فلسفی و نفی جسمانیت خدا اختصاص داده و بیشتر با ادله عقلی، امکان رؤیت با چشم سر را نفی میکند. اما فخر رازی ادله عقلی بر امکان رؤیت را نپذیرفته و با ادله نقلی بحث را دنبال می‌کند.

نتیجه‌گیری

پس از اضمحلال معتزله، اشاعره پرطرفدارترین تفکر کلامی در تاریخ اهل سنت بودند. نکته قابل توجه که در این مقاله مشاهده میشود غلبه‌ی فکری اشعری بر معتزله، آسیب زیادی از حیث حاکمیت ظاهر گرایی بر تفکر عقلانی دینی برجای گذاشت. هرچند بعد از اشعری بسیاری از دانشمندان مسلمان مانند ابن سینا افکار او را نقد کردند و حتی از پیروان خودش شخصیت‌هایی مانند ابوبکر باقلانی و امام جوینی و محمد غزالی و فخر رازی تلاش فراوانی برای اصلاح افکار او نمودند، ولی تأثیر فراوان تفکر قشری گری او را در کل جهان اسلام نمیتوان انکار نمود. دیدگاه اشاعره در خصوص مسئله رؤیت الهی نمونه بارزی از ضعف بنیان‌های فکری در آنهاست که در مقاله از زبان علامه حلی به عنوان متکلم شیعی و علامه طباطبائی به نقد آن پرداختیم. اشاعره علیرغم ادعای پایبندی به منطق و استدلال عقلانی تجرّد تام در ذات الهی را نتوانستند اثبات کنند. قبل از اشعری، حنبله و مشبهه و مجسمه برای پروردگار قائل به اعضاء و جوارح بودند. ولی شیوه استدلال با آنان که به کل مخالف منطق و هرگونه تفکر عقلانی بودند بسیار با اشاعره تفاوت داشت. در میان متکلمان شیعی، علامه حلی اولین شخصیتی است که با استناد به اعتقادات عقلی خود اشاعره در اثبات تجرّد تام برای ذات خداوند، پاسخ قاطعی به آنان داده و دلایل نقض بر علیه خودشان اقامه نمود. بعد از علامه حلی، حکمت متعالیه و فلاسفه صدرایی پاسخ‌های دقیق‌تری در رد مسئله رؤیت پروردگار دادند. از جمله علامه طباطبائی با استفاده از ابتکار تفسیری خود در بحث فطرت و در تفسیر آیه ۱۷۳ سوره مبارکه اعراف به روش فلسفی-عرفانی مسئله رؤیت خدا را در قرآن تفسیر نموده است. وی مانند علامه حلی رؤیت خدا را با علم حضوری هم در دنیا و هم در آخرت برای مؤمنین امکان‌پذیر می‌داند ولی با تحلیل دقیق‌تری معتقد است انسان همان‌طور که همواره حقیقت خود را با علم حضوری شهود میکند، جلوه‌های اسمائی و صفاتی خدا را نیز در تمام عالم با علم حضوری شهود میکند و لذا مؤمنین متناسب با مقام و مرتبه‌ای که دارند می‌توانند تجلیات خدا را در تمام عالم مشاهده کنند. هر دو معتقدند که خدا قابل رؤیت به معنای عرفی از رؤیت نیست بلکه مراد از رؤیت، رسیدن به حقیقت و کسب و معرفت است. ضمن آنکه هم علامه حلی و هم علامه طباطبائی رؤیت و مشاهده‌ی ذات پروردگار را هم در دنیا و هم در آخرت محال ممتنع می‌دانند.

فهرست منابع

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة، تحقیق محمد رشاد سالم، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیة، بی‌جا.
۲. ابن عساکر، (۱۴۱۶ق)، تبیین الکذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الاحسن اشعری، تحقیق احمد حجازی سقا، دارالجلیل، بیروت.
۳. ابن فارس، احمد، (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغة، دارالفکر، بی‌جا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۴۱۴ق)، چاپ سوم، لسان العرب، دارالفکر، بیروت.
۵. امین، احمد، بی‌تا، ظهیر الاسلام، دارالکتاب العربی، بیروت.
۶. اسفراینی، شاهفورین طاهر، (۱۳۷۵ش)، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، تحقیق نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۷. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۱۴ق)، الابانة عن اصول الدیانة ابی الحسن علی بن اسماعیل اشعری، دراسة و تحقیق عباس صباغ، دارالنفائس، بیروت.
۸. اشعری، ابوالحسن، (۲۰۰۹م)، الابانة فی اصول الدیانة، مکتبة الثقافة الدینیة، قاهره.
۹. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۸ق)، اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، تحقیق عبدالعزیز عزالدین سیروان، دار لبنان للطباعة و النشر، بیروت.
۱۰. اصفهانی، امین، (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان، نهضت زنان مسلمان، تهران.
۱۱. انجمن علمی ادیان و مذاهب و مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، (۱۳۸۹ش)، آشنایی با فرق تسنن، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم.
۱۲. باقلانی، ابوبکر بن طیب، (۱۴۰۷ق)، الانصاف فیما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به، عالم الکتب، بیروت.
۱۳. باقلانی، محمد بن طیب، (۱۴۲۵ق)، الانصاف فیما یجب اعتقاده، تحقیق زاهد کوثری، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۴. بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۴ش)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه صابری، حسین، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد.

۱۵. برنجکار، رضا، (۱۳۹۵ش)، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، کتاب طه، قم.
۱۶. بروجردی، ابراهیم، (۱۳۴۱ش)، *تفسیر جامع*، انتشارات صدر، تهران.
۱۷. بغدادی، ابومنصور، (۱۴۲۷ق)، *اصول الايمان*، مدرسة الالهيات بدارالفنون التوركية، استانبول.
۱۸. بهبهانی، عبدالکریم، (۱۴۲۶ق)، *فی رحاب اهل البيت (ع): رؤیة الله بین التنزیه و التشبیه*، مجمع جهانی اهل بیت، استانبول.
۱۹. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیر، الشریف الرضی، قم.
۲۰. جرجانی، حسین، (۱۳۳۷ش)، *تفسیر گازر*، چاپخانه دانشگاه تهران، تهران.
۲۱. جرجانی، میرسید شریف، (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، تصحیح بدالدین نعسانی، الشریف الرضی، قم.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، *تفسیر تسنیم*، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵ش)، *توحید در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۴. جوزی، ابن قیم محمد بن ابوبکر، (۱۴۱۵ق)، *شرح القصيدة النثرية*، شرح محمد خلیل هراس، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۲۵. حسینی مرعشی، نورالله، (۱۳۷۷ق)، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۲۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵ش)، *الباب الحادی عشر*، موسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۲۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، *الرسالة السعدية*، دارالصفوة، بیروت.
۲۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۵ق)، *منهاج اليقين فی اصول الدین*، دار الاسوة، تهران.
۲۹. حلی، حسن بن یوسف، بی تا، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مکتبه المصطفی، قم.
۳۰. ذاکری، مصطفی، (۱۳۸۵ش)، *مسئله رویت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله*، نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۳، شماره ۲، مشهد.

۳۱. ذهبی شمس الدین، (۱۴۱۲ق)، تهذیب سیر اعلام النبلاء، دارالحدیث، قاهره.
۳۲. رازی، نجم الدین، (۱۳۵۲ش)، مرصادالعباد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۳۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، المفردات فی غریب القرآن، مكتبة المرتضوية، نجف.
۳۴. زرکلی، خیرالدین، (۲۰۰۲م)، الاعلام، بیروت.
۳۵. زمخشری، ابوالقاسم، (۱۳۷۹ش)، الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل، دارالفکر، بیروت.
۳۶. سبکی، عبدالوهاب، (۱۳۶۵ش)، طبقات الشافعية الكبرى، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، دارالحدیث، قاهره.
۳۷. سبکی، عبدالوهاب، بی تا، طبقات الشافعية الكبرى، تحقیق محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، دار احیاء الکتب العربیه، بی جا.
۳۸. سیدمرتضی، علی بن حسین، (۱۳۴۶ش)، جمل العلم والعمل، تحقیق رشید صفار، مكتبة النعمان، نجف.
۳۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، بی تا، المحل و النحل، دارالمعرفة، بیروت.
۴۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، محمد بدران، الشریف الرضی، قم.
۴۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۲۵ق)، نهاییه الاقدام فی علم الکلام، تحقیق احمد فرید مزیدی، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۴۲. صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۴۳. طباطبائی، سیدمحمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۴۴. طباطبائی، سیدمحمد حسین، (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۴۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۳ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی، بیروت.
۴۶. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۶ش)، منبع الکترونیکی، دانشنامه اسلامی، ahlolbait.com.

۴۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، دارالاضواء، بیروت.
۴۸. عرفانی، مرتضی و همکاران، بهار و تابستان (۱۳۹۵ش) رویت خداوند از نگاه فخر رازی و علامه طباطبایی، مجله الهیات تطبیقی، سال هفتم، شماره ۱۵.
۴۹. فخر رازی، محمد عمر، (۱۴۰۵ق)، تفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، دارالفکر، بیروت.
۵۰. فخر رازی، محمد عمر، بی تا، تفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
۵۱. فخر رازی، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
۵۲. قوشچی، علاءالدین علی بن محمد، (۱۳۰۱ش)، شرح قوشچی بر تجرید العقاید خواجه نصیر، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۵۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۵۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱ش)، آشنایی با علوم اسلامی: کلام، عرفان، حکمت عملی، انتشارات صدرا، تهران.
۵۵. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، فی المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۵۶. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، کنگره شیخ مفید، قم.
۵۷. نجفی، محمدجواد و بهشتی، بهار و تابستان (۱۳۹۲ش)، نرگس، تطور نظریه اشاعره درباره رؤیت خدا، نشریه تحقیقات کلامی، دوره ۱، شماره ۱.
۵۸. نشریه فلسفه و کلام، تیر (۱۳۷۰ش)، درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۳۱، شماره ۳.

