



بررسی رویت خداوند از نظر اشاعره و مفسرین برگزیده شیعه

هانیه صالحی خنار^۱

سید احمد میریان آکندی^۲

چکیده

یکی از موضوعاتی که در علم کلام، همواره درباره آن گفتگوهای جدی، عمیق و وسیع صورت گرفته است، مبدا عالم و مباحث مربوط به آن است. رویت خداوند به ویژه در روز قیامت از جمله مسائل کلامی مرتبط با مبدا عالم است که همواره و از همان آغاز دعوت به یگانه پرستی، از دل مشغولی های اصلی دعوت شدگان بود. هدف از این پژوهش، بررسی رویت خدا از نظر اشاعره و مفسرین برگزیده شیعه با استفاده از روش کتابخانه ای و با ابزار فیش برداری و یادداشت برداری با دو سوال ۱. آراء متکلمین مشهور و صاحب نظران اشاعره و امامیه نسبت به رویت خداوند چگونه است؟ ۲. وجوه اشتراک آراء متکلمان مشهور امامیه و اشاعره نسبت به رویت حق تعالی چگونه است؟ انجام شده است. در این مقاله مشخص شد که رویت خداوند می تواند از صفات سلبی باشد و لازمه رویت بصری، جسم داشتن و مکان داشتن خداوند است. هر دو فرقه امامیه و اشاعره در نظریات خویش صراحتاً جسمانیت را از خداوند نفی می کنند، پس در این صورت رویت بصری هم می تواند جزء صفات سلبی خداوند باشد.

واژگان کلیدی: رویت خدا، اشاعره، شیعه، امامیه

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری. ahm4979@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری.

مقدمه

بشر ابتدا که پا به عرصه وجود گذاشت، بر اساس حس پرستش که در وجودش به ودیعه گذاشته شده به دنبال خدای دیدنی بوده است. بحث رؤیت خدا تنها به زمان خاصی تعلق نداشته بلکه به طور پیوسته چه در جامعه بدوی و چه در جامعه مدرنیته مورد کنکاش قرار گرفته است. حتی در جامعه ما مسلمانان نیز ادامه دارد. در عصر حاضر که جمعیت مسلمانان از مرز یک میلیارد و نیم گذشته است و به مرز دو میلیارد نزدیک می‌شود، شاید بیان این عقیده که مؤمنین خدای تعالی را در آخرت خواهند دید و باور آن در بین مسلمانان اهل سنت که بخش زیادی از آنان را فرقه‌های اهل حدیث، اشعری و ماتریدیه تشکیل می‌دهند، برای شیعیان تعجب‌برانگیز باشد. اما واقعیتی است که وجود دارد، در بین علما و بزرگان شیعه امامیه هیچ‌کس را پیدا نمی‌کنید که اعتقاد به رؤیت جسمانی خدای تعالی داشته باشد.

بدون تردید یکی از علوم که در مجموعه ی علوم و معارف متافیزیکی مطمع نظر اندیشمندان شرق و غرب اعم از دینی و غیردینی قرار گرفته علم کلام است که در آن از کم و کیف اندیشه ی فرد در خصوص واقعیات موجود و چگونگی تبیین و دفاع از آن سخن به میان می‌آید. یکی از موضوعاتی که در علم کلام همواره مورد گفتگوهای جدی، عمیق و وسیع قرار گرفته موضوع مبدا عالم و مسائل فراوان آن است. مسئله ی رویت خداوند به ویژه در روز قیامت از جمله مسائل کلامی موضوع مبدا عالم است که همواره و از همان آغاز دعوت به یگانه پرستی از دل مشغولی های اصلی دعوت شدگان بود. بطوری که دیده نشدن ظاهری خدای یگانه در مقابل دیده شدن بت های مشرکین دستاویزی برای مشرکان برای تشویش افکار تازه مسلمانان بود. این مسئله نه تنها از سوی پیروان آئین های بشری بلکه بوسیله ی افرادی از امم پیام آوران ادیان آسمانی نیز مورد استفسار قرار گرفته و سوال از واقعیت مسئله ی رویت مبدا در میان مسلمانان نیز جریان یافته و پاسخ هائی به تناسب سوال، مخاطب و سایر شرایط زمانی و مکانی از طرف آورنده و مبین محتوای دین یعنی پیامبر، اصحاب و جانشینان او داده شده است. این سوال و جواب ها با ایجاد اختلاف در میان مسلمانان کم و کیف دیگری پیدا کرد و با تاسیس حلقات درس و بحث و شکل گیری گروه های فقهی و مدارس فکری به گفتگوهای عمیق علمی و اختلافات مبنائی منجر و مکاتب گوناگونی در فروع دین (حنبلئ، حنفی، شافعی، مالکی و امامیه) و در اصول دین (اشعری، معتزلی و عدلیه) به منصفه ظهور رسید. بطوری که در همین مسئله ی تقریباً جزئی دچار اختلاف نظر شدند و امامیه بر عدم جواز رؤیت بصری و اشاعره، بر جواز رؤیت بصری خداوند در روز قیامت رای دادند. البته هر یک در مقام اثبات رای خود دلائلی ارائه کرده اند که در این نوشته ضمن بررسی دیدگاه کلامی و آرائ هر یک به نقد نظرات پرداخته و با مقایسه ی آراء و استخراج وجوه تشابه و افتراق، از رهگذر تامل در ظواهر و بواطن آیات و مطالعه ی تفسیر، تبیین و تاویل آیات و در پرتو راهنمائی ها و ارشادات سنت به رای صحیح و اندیشه درست یازیم. بنابراینچه گفته شد اهمیت و ضرورت انجام چنین تحقیقی بیش از پیش آشکار می‌گردد. بویژه که نتایج حاصله نه تنها می‌تواند مورد استفاده ی محققین قرار بگیرد، بلکه دستاویزی برای شکل گیری پژوهش های دیگر واقع شود. در بسیاری آیات قرآن از جمله آیاتی که در مورد بنی اسرائیل و تقاضای رؤیت خدا سخن می‌گوید، با صراحت کامل نفی امکان رؤیت از خداوند شده است، در میان علما امامیه اثناعشریه، در مورد عدم جواز رؤیت بصری خداوند اختلافی وجود ندارد. آنان بر محال بودن رؤیت بصری خداوند، چه در دنیا و چه در آخرت نیز اجماع دارند و دلائل عقلی و نقلی بر آن اقامه کرده اند.

سوالات تحقیق:

آراء متکلمین مشهور و صاحب نظران اشاعره و امامیه نسبت به رویت خداوند چگونه است ؟
 وجوه اشتراک آراء متکلمان مشهور امامیه و اشاعره نسبت به رویت حق تعالی چگونه است؟

روش انجام تحقیق:

کتابخانه ای و با استفاده از فیش برداری از منابع اطلاعات مجازی و کاغذی

دیدگاه علامه طباطبایی در باب رویت خدا:

طباطبایی در بحث رویت خداوند، به مانند دیگر متکلمان امامیه، جسمانیت را از خداوند نفی می کند و خداوند را منزّه و برتر از آن می داند که چشم ها او را درک کنند، و در تفسیر کلمه (نظر) آن را به رویت معنا می کند اما رویت قلبی.

الف: آیه « لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ »

ایشان در تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» ذیل این آیه شریفه گفته اند که آیه آمده تا توهمی را که از آیه قبل به ذهن مشرکین آمده است دفع کند. و آن اینکه آنها وقتی آیه « وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ » سوره انعام، آیه ۱۰۲ را شنیدند، توهم کردند که خداوند که وکیل است؛ پس حتماً جسم است مثل سایر اجسام. این آیه توهم جسمانی بودن خداوند را رد کرده و می گوید: چشم ها خداوند را درک نمی کند و نمی بیند؛ چون شأن خداوند بالاتر از جسمانیات و ویژگی های آنهاست و در ادامه آیه شریفه می فرماید: « وَ هُوَ يَدْرِكُ الْاَبْصَارَ » این فراز آیه نیز دفع توهم می کند؛ چرا که آنها با برخورد به فراز اول آیه « لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ » و فهم اینکه خداوند جسم نیست خیال می کنند که پس خدایی دیده نمی شود و جسم نیست، از حیثه محسوسات خارج است و از مخلوقات منقطع و او نیز مخلوقات را نمی بیند. این فراز آیه دفع توهم کرده است و می فرماید: خداوند افراد و سایر اشیاء را می بیند بر آنها احاطه دارد و برای این کلامش تعلیل می آورد و می فرماید: «وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» لطیف چیزی است که رقیق است و در هر چیزی نفوذ می کند؛ پس خداوند لطیف است. یعنی عالم به همه اجزای این عالم است و دارای خبرویت است؛ پس خداوند عالم به ظاهر و باطن همه اشیاء است و او را اشتغال به شیء ای از شیء دیگر باز نمی دارد، یا توجهش به چیزی مانع از توجه به سایر اشیاء نمی شود. مرحوم علامه در بحث روایی خود روایتی را نقل می کند که مبین آیه شریفه است و می فهماند که آیه دالّ بر رویت خداوند، با چشم در قیامت نیست؛ بلکه صریحاً این را رد می کند. جناب علامه روایت را از کتاب توحید نقل کرده است:

عن صفوان بن يحيى قال: سألتني أبو قرّة المحدث أن أدخله إلى أبي الحسن الرضا ع - فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه - فسأله عن الحلال و الحرام و الأحكام - حتى بلغ سؤاله التوحيد فقال أبو قرّة: إنا روينا: أن الله قسم الرؤية و الكلام بين نبين - فقسم الكلام لموسى و لمحمد الرؤية، فقال: أبو الحسن ع: فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن و الإنس، لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ، وَ لا يُحِيطُونَ به علماء ، و لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ أ ليس محمد (ص)؟ قال: بلى. قال: كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم - أنه جاء من عند الله، و أنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: ، لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، سوره انعام، آیه ۱۰۳ وَ لا يُحِيطُونَ به علماء، سوره طه، آیه ۱۱۰ وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، سوره شوری، آیه ۱۱ ثم يقول: أنا رأيت به عيني و أحطت به علماء - و هو على صورة البشر، أمتستحون؟ ما قدرت الزناذقة أن ترميه بهذا - أن يكون يأتي من عند الله بشيء - ثم يأتي بخلافه من وجه آخر.

قال أبو قرّة: فإنه يقول. «وَ لَقَدْ رَأَى نَزْلَهُ أُخْرَى» سوره نجم آیه ۱۳ فقال أبو الحسن (ع):

إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى - حيث قال: «ما كَذَبَ الْفُؤَادُ ما رَأَى» سوره نجم، آیه ۱۱ يقول:

ما كذب فؤاد محمد ما رآته عيناه - ثم أخبر بما رأى فقال: « لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى » سوره نجم، آیه ۱۸ فأيات الله غير الله و قد قال الله: « وَ لا يُحِيطُونَ به علماء » فإذا رآته الأبصار فقد أحاط به العلم و وقعت المعرفة.

فقال أبو قرّة: فتكذب بالروايات؟ فقال الرضا ع: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها، و ما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علماء، و لا تدرکه الأبصار، و ليس كمثل شئ.

سپس علامه اشاره دارد به اینکه این عده قائل اند که خداوند در قیامت با چشم دیده می شود و بهشتیان او را می بینند. روایاتی را که مورد استدلال قائلین به رویت است از کتاب طبری نقل می کنند؛ ففی تفسیر الطبری، عن عكرمة عن ابن عباس قال: "إن

النبی (ص) رأی ربه - فقال له رجل عند ذلك: أليس قال الله: لا تدرکه الأبصار؟ فقال له عكرمة: ألسنت ترى السماء؟ قال بلى، قال: فكلها ترى؟

عكرمه از ابن عباس نقل می کند که وی گفته: پیامبر خدا دیده است. از عكرمه سؤال شد: مگر خدا نمی فرماید عكرمه در جواب گفت: آیا تو آسمان را می بینی یا نه؟ سائل گفت: بله. عكرمه گفت: آیا تمام آسمان را می بینی؟ همانطور که تو آسمان را می بینی ولی به آن احاطه نداری و تمامش را نمی بینی، خدا هم در قیامت دیده می شود ولی تمامش دیده نمی شود به نحوی که مردم بر او احاطه داشته باشند و «لا تدرکه الابصار» نیز همین احاطه را نفی می کند نه مطلق رؤیت را. علامه بعد از نقل کلام عكرمه می گوید: این کلام عكرمه صریح در رؤیت جسمانی خداوند است و این هم به حکم عقل و نقل مردود و منفی است و عكرمه توجه نکرده که اگر مراد آیه «لا تدرکه الابصار» نفی احاطه باشد، این مختص خداوند نیست و فضیلتی برای او نیست؛ چراکه انسان هر چیزی را که دارای جسم و حجم باشد اگر به آن نگاه کند، به آن احاطه پیدا نخواهد کرد و فقط قسمتی را که در معرض دید اوست می بیند. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴ ش)

رویت خدا از دیدگاه شیخ مفید:

شیخ مفید معتقد است، رویت جز با انعکاس شعاع نور و رسیدن این شعاع نور به چشم میسر نمی شود، و می گوید «رویت جز به این طریق امکان پذیر نیست، و این مذهب ابوالقاسم و اکثر اهل توحید است [امامیه] (مفید، ۱۴۱۴)» و در جایی دیگر می گوید: «از لوازم رویت جسمانی بودن و ادراک آن به وسیله ی حس است و انعکاس صورت آن شی و نور آن به چشم و این امور در مورد خدای تعالی محال است، زیرا که خداوند متعال منزله از جسم و درک حسی است» و در اثبات قول خویش به آیه «لا تدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار و هو اللطیف الخبیر» و جواب خدای تعالی به درخواست حضرت موسی، «قال لن ترانی» استناد می کند. (مفید، ۱۴۱۴).

شیخ مفید، در استدلال خویش، و در نفی رویت خدا و در بابی با عنوان «القول فی نفی الرؤیه علی الله تعالی بالأبصار» می گوید: رویت باری تعالی با چشم [ابصار] صحیح نیست، و این مطلبی است که عقل و نقل و روایات متواتر از ائمه و جمهور امت [از شیعه] و متکلمین عامه [اهل سنت] بدان موقف هستند، و کسانی که مخالف این هستند در واقع در تاویل اخبار ناموفق بوده اند (مفید، ۱۴۱۴) همان طور که [در مباحث گذشته] گفتیم اشاعره در بحث اسماء و یا صفات خبری قائل به اثبات بلا کیف هستند، اما شیخ مفید معتقد است، صفت «ید» بر قدرت اطلاق می شود، و شیخ مفید در مورد دیدگاه اشاعره می گوید: «منشا نظری این باور اشاعره این بود که صفات خداوند را باید به همان معنای ظاهری که در قرآن آمده است به خداوند نسبت داد و باید برای آنها به همین معنا یک ما به ازاء عینی در نظر گرفت، این نظریه در بین امامیه و معتزله جایگاهی ندارد. (مفید ۱۴۱۴)» و شیخ مفید در کتاب النکت بر اساس آنچه در بحث صفات گفته شد می گوید: خداوند دارای صفاتی است ولی هیچ گاه شبیه مخلوق نیست، زیرا لازمه تشبیه کردن خداوند به مخلوقات دلالت کردن بر حدث است و این امکان پذیر نیست زیرا خداوند قدیم است. (مفید، ۱۴۱۴) و از آنجا که خداوند شبیه هیچ چیزی نیست نمی توان گفت که با چشم قابل رویت است (همان)، و ادله ی عقلی آیات قرآن و روایات رسیده از اهل بیت و پیامبر (ص) همگی بر این موضع دلالت می کنند!!!! و از این روست که جمهور امامیه آن را پذیرفته اند (مفید، ۱۴۱۴) و شیخ مفید بزرگترین دلیل قرآنی برای نفی رویت [بصری] خداوند را این آیه می داند «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر انعام ۱۰۳» و شیخ مفید می گوید کسانی که بحث رویت را پذیرفته اند به خاطر شبهاتی است که در تاویل اخبار رویت بر آنان ایجاد شده است وی گزارش می دهد که متکلمان معتزله در نفی رویت [بصری] با امامیه هم عقیده هستند (مفید، ۱۴۱۴) دیدگاه شیخ مفید در مورد آیه «إلی ربها ناظرة»: شیخ مفید در کتاب (اعتقادات [تصحیح اعتقادات الامامیه] ج ۱ ص ۳۴): ذیل آیه ۲۳ سوره قیامه می گوید که ناظره در این آیه به معنای انتظار ثواب خداوند است، و در تکمیل این سخن و در تفسیر آیه (کالا إنهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون) را هم محروم بودن کفار از ثواب خداوند می داند [نه رویت خدا]، (مفید، ۱۴۱۳)

و این دیدگاه شیخ مفید در واقع دیدگاه مورد اتفاق امامیه در تفسیر این آیات است و که (نظر) به معنای انتظار، و محروم بودن کفار از نعمت الهی است نه رویت برخلاف اشاعره.

نقش عقل در بحث رویت خدا و مسائل مربوط به آن از دیدگاه شیخ مفید:

همان طور که گفتیم، شیخ مفید ارزش فوق العاده ای، برای عقل و یافته های قطعی آن قائل است، اما این عقل حق اظهار نظر در همه ی مسائل را ندارد، و یکی از علل و لوازم بعثت پیامبران ووحی هم همین است، (مفید، ۱۴۱۴)

وی می گوید: «بدان که اصول احکام شرعی سه چیز است، کتاب خدا، سنت پیامبر، و سنت و اقوال ائمه، و برای رسیدن به دانش مشروع در اصول سه راه وجود دارد:

۱- عقل که راهی برای شناخت حجیت قرآن و دلایل اخبار است،

۲- زبان شناسی که وسیله ی شناخت معانی است

۳- اخبار که راهی برای اثبات همان اصول از کتاب و سنت و اقوال ائمه طاهرین است

و به همین دلیل است که گفته اند شیخ مفید از نخستین کسانی است، که از نقش عقل سخن گفته است (مظفر، ۱۴۰۳)

دیدگاه علامه حلی در باب رویت خدا:

آیت الله جمال الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن مطهر حلی (تولد ۵۴۸ ه.ق / متوفای ۵۷۲۶ ه.ق) بزرگترین متکلم و فقیه شیعه در قرن هفتم هجری بود و بالغ بر نود کتاب در فقه، اصول، رجال و منطق و کلام تالیف کرد، از جمله آثارش: «قواعد الاحکام، تذکره الفقهاء (در فقه)، کشف المراد در شرح تجرید الاعتقاد (در کلام)، خلاصه الاقوال (در رجال)، نهج الحق و کشف الصدق، منهاج الکرامه (در عقیده) و...» همان طور که گذشت از اصول و مبانی شیعه امامیه در مباحث عقیدتی کلامی و... بحث تاویل است که بر اساس تفسیر برخی از آیات قرآنی آن را اصل قرار داده اند، علامه حلی هم بر این اصل در بحث های عقیدتی و کلامی مخصوصا در بحث اسما و صفات خدا و هم چنین بحث رویت بسیار از این اصل بهره می گیرد. علامه حلی در مبحث تاویل بر این نظر است که تاویل نصوص و ظواهر قرآن واجب است و اکتفا کردن به ظواهر آیات قرآن امری است که نادیده گرفتن بطون معرفتی قرآن را به دنبال دارد و تاویل را در فهم معارف قرآنی و حقایق آن اصل و اساس قرار می دهد، و ایشان دست یابی به حقایق قرآنی را صرفا به ترجمه الفاظ و عبارات ها توسط مفسر نمی داند بلکه فهم دقیق آیات قرآنی و حقایق آن را در گروهی توجه به فراسوی ظواهر آیات و الفاظ می داند، و هم چنین در تمام آثار کلامی و اعتقادی خودش به رد و نقد کسانی می پردازد که به عدم به کار گیری تاویل اعتقاد دارند و در تفسیر ایه هفت سوره ال عمران «وَمَا يَلْمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» می گوید: «خدای تعالی حکم کرده است که دانش تاویل به گروه خاصی اختصاص پیدا کند که امتیازشان از دیگران به رسوخ در علم است و این وصف در غیر معصومان یافت نمیشود و آنچه در مذهب شیعه معروف است روایات بسیاری دلالت بر آن دارد این است که ایه به آل محمد اختصاص دارد و اگر معصومی که یقین به کلام او در تفسیر آیات متشابه است نباشد وجود آیه های متشابه مستلزم فتنه است چون نظر مجتهدان مختلف است» (علامه حلی، ۱۴۰۵)

علامه حلی دلیل نقلی را بدون تاویل به هیچ عنوان مفید یقین نمی داند و در کتاب انوار الملکوت می گوید: «بدان که دلیل نقلی گاهی عقلی محض است مانند وجود صانع، صداقت رسول الله ص و مانند آن و گاهی مرکب از عقل و نقل مانند سایر نقلیات که به ان قول رسول الله ص استناد دارد و یکی از دو مقدمه است که نقلی می باشد و وجوب صدق قول پیامبر ص که همان عقلی بودن آن است ممکن نیست که از سمعیات محض تشکیل شده باشد زیرا دلیل نقلی که حجتی بعد از علم به صدق مبلغ است نقلی نیست» (علامه حلی، ۱۳۶۳)

آنچه که از سخنان علامه حلی مستفاد می شود این است که دلایل نقلی فرع بر دلایل عقلی هستند و دلایل نقلی را با استعانت از دلایل عقلی می توان تاویل کرد که نتیجه اش استفاده از دلایل عقلی در شناخت خدا و اصول دین است، پس بر این اساس: ۱-

مقدمات نقلی به تنهایی مفید یقین نیستند. ۲-گاهی در مقدمات نقلی از مقدمات عقلی نیز استفاده می شود و طبق آنچه که ذکر شد دلایل نقلی فرع بر دلایل عقلی هستند باید تاویل شوند و اگر از طریق عقلی ثابت نشوند عمل کردن به آن ممکن نخواهد بود. علامه حلی در بحث اسما و صفات خداوند مثل جسمانیت، مکان داشتن، جهت داشتن و ریت خداوند و در دیگر مباحثی مثل این صریحا بر تاویل آیه ها و اخباری که در مورد صفات خداوند بیان شده اند و می گوید آیه ها و اخباری که مخالف عقل هستند باید تاویل بشود و در صورت تعارض و تخالف میان عقل و نقل اجتماع یا ارتفاع نفیضین لازم می آید که هر دو محال است! «تمام عقلا به جز کرامیه بر این عقیده هستند خداوند جهت ندارد و ضرورت حکم می کند که هر چیزی که در جهت باشد یا در آن ساکن است یا متحرک، در این صورت از حادثات جدا نخواهد بود و هر چیزی که از حادثات جدا نباشد، خود حادث است» (محمد حسن المظفر: ۱۳۴، بی تا)، (به نقل از مقاله تاویل ابن تیمیه وحلی در مورد صفات خداوند، فصلنامه پژوهش های اعتقادی-کلامی، سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۰ش، رویا شهابی: ۸۶)

دلایل اشعری درباره رؤیت خدا

و آنچه که از دیدگاه موسس مکتب کلامی اشعری یعنی ابوالحسن اشعری بر می آید این است که: ابوالحسن اشعری، صفات خبری را ثابت اما بدون کیفیت می داند او در این باره چنین نوشته است: قد سئلنا أتقولون إن لله یدین؟ قیل: نقول ذلک بلا کیف وقد دل علیه قوله تعالی، ید الله فوق أیدیهم (وقوله تعالی): لما خلقت بیدی، وروی عن النبی صلی الله علیه و سلم أنه قال (إن الله مسح ظهر آدم بیده فاستخرج منه ذریته، فثبتت الید بلا کیف) (اشعری، بی تا: ۳۷)

و واقعیت آن است که اکثر اهل سنت، نسبت به صفات خبری، هرچند از واژه تاویل گریزانند اما در مقام عمل، تاویل گرا هستند و شواهد نشان می دهد آنان به هنگام تفسیر و تبیین، دست به تاویل زده و در بسیاری از موارد به تاویل معنای ظاهری پرداخته اند (ابن جوزی حنبلی، ۱۴۲۱)

و دو اصل اساسی که در بحث رویت باید بیشتر مورد تامل قرار بگیرد: «بحث پرهیز از تجسیم، و اجماع در بحث رویت» پرهیز از تشبیه و تجسیم: در بحث صفات خبری که مسأله ای مهم در عقائد است، شیخ اشعری، هم گروهی را که مایلند به ظواهر قرآن و سنت عمل کنند، در نظر می گیرد تا خدشه ای به ظاهر آیات و روایات وارد نشود و هم روش اهل تنزیه را لحاظ کرده که معتقدند خدا از هرگونه تشبیه و تجسیم و آثار مادی منزّه است، لذا این نظریه را مطرح کرده که خداوند صفات خبری را به همان معنای لغوی آن ها داراست ولی کیفیت ندارد (اشعری، بی تا: ۲۱)

و بدین ترتیب خواسته است خود را جزء منزّهین باشد و برای «بلاکیفیه» و بدین ترتیب خواسته است خود را جزء مثبتین صفات خدا و با قید این مطلب به کلماتی از گذشتگان استدلال کرده اند. و علمای اشاعره بعد از ابوالحسن اشعری نیز برخی همین روش را پیموده اند. ولی برخی قائل به تاویل شده اند (آمدی، ۱۴۲۳) و برخی مثل فخر رازی قائل به لزوم تاویل یا تفویض شده اند (فخر رازی، ۱۹۸۶)

تفاوت ظریفی که در دیدگاه جمهور اهل سنت به ویژه اشاعره و ماتریدیه، پیرامون صفات خبریه با دیدگاه سلفیه، دیده می شود این است که اهل سنت مثبت ظاهر صفاتند به این معنی که؛ اصل وجود این صفات را می پذیرند اما کیفیت آن را به صورت جسمانی و لوازم جسمانی بودن، انکار می کنند اما سلفیه، معنای ظاهری الفاظ را برای خداوند ثابت می دانند لکن کیفیت آن معنی را مجهول می پندارند و به عبارتی، اصل کیفیت را می پذیرند اما چگونگی آن نظر اهل سنت بر این است که اصل استواء «الرحمن علی العرش استوی» را تفویض می کنند. به عنوان مثال؛ در مورد برای خداوند ثابت است اما نه استوائی که همراه با ملازمات جسمانی باشد بلکه کیفیت استواء را مجهول می دانند و چه بسا بسیاری از اهل سنت آن را تاویل نموده اند اما سلفی ها استواء را به معنای حقیقی و لغوی کلمه که عبارت از استقرار یا جلوس بر عرش باشد، را می پذیرند. هرچند چگونگی جلوس و استواء بر عرش را مجهول می دانند. همچنین مسئله رویت پروردگار در قیامت که هم اشاعره و هم سلفیه بدان معتقدند، از این

قرار است که؛ اشاعره، رؤیت را بدون لوازم آن مانند جهت داشتن، برای خداوند می پذیرند اما سلفیه به رؤیت و جهت هر دو معتقدند (کشیری، ۱۴۲۹)

آراء وافکار امام غزالی:

در بررسی و تبیین دیدگاه های امام غزالی قبل از پرداختن به نظریات او در باب رویت برخی از دیدگاه های کلی او در بحث مبانی اشاعره و عقل را بررسی می کنیم تا پس از آن و در بررسی رویت به نتایج روشن تری برسیم:

اولین مبحث بحث حسن و قبح عقلی است:

نفی حسن و قبح عقلی: یکی از مبانی اشاعره در عقائد، که درمسائل دیگر نیز بر اساس آن مشی کرده اند، انکار حسن و قبح عقلی است. بدین معنا که در مباحث خداشناسی عقل نقش کلیدی و مستقل ندارد بلکه ظاهر نص و نقل بیشتر مورد اهمیت است، اگرچه ابوالحسن اشعری در کتب خودش صراحتاً به این مطلب اذعان نکرده ولی لازمه برخی از مطالب او اثبات همین قاعده است مثلاً می گوید: «اگر کسی از ما بپرسد: آیا بر خدا جایز است کودکان را عذاب کند؟ می گوئیم، آری و اگر این کار را بکند عادل است و بر او زشت نیست که مومنان را عذاب و کفار را وارد بهشت کند. البته او این کار را نمی کند چون بما گزارش داده که کافران را مجازات می کند. و دروغ بر او جایز نیست.» و در ادامه می گوید: «فان قال: فانما یقبح الکذب لأنه قبحه. قيل له: أجل و لو حسنه لکان حسناً، و لو أمر به لم یکن علیه اعتراض» (اشعری، بی تا: ۱۱۵-۱۱۷)

یعنی کذب وامثال آن قبح عقلی ندارند و فقط قبح شرعی دارند. ولی علمای اشاعره به این مبنا تصریح کرده و آن را گسترش داده و برای اثبات آن به برخی آیات استدلال کرده اند که در کتب کلامی از آنها جواب داده شده است. مثلاً غزالی می گوید: «و عند أهل السنه ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن و لا بقبح، و إنما يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط» (غزالی، ۱۴۰۵)

یکی از نتایج مهم انکار تحسین و تقبیح عقلی، اعتقاد به «جواز تکلیف مالا یطاق» است، که با آیات متعددی در تقابل است. اشاعره، در مقابل معتزله، اعتقاد دارند خدا می تواند بندگان را به چیزی که طاقت و توان آن را ندارند مکلف کند و بر آن اساس عذاب نماید. و بر این مبنا در کتب شیخ اشعری به آیاتی استدلال شده است. (اشعری، بی تا: ۱۱۲) و برخی از علمای تابع اشعری نیز همین روش او را ادامه داده اند. (غزالی، ۱۳۸۱)

بر این اساس در میان صوفیه غالباً این عقیده، که محبت مقدمه ی رویت و دیدار خداست، اما امام غزالی معرفت را به عنوان مقدمه ای برای رویت خدا معرفی می کند، و در مقایسه با متکلمان اشعری دیگر تفاوت امام در این است که ایشان بر خلاف متکلمان دیگر بحث خود را نه از طریق دلایل نقلی که با دلایل عقلی بحث خود را شروع می کند و بحث خود را بدون ذکر آیات قران و حدیث در پیش می گیرد. غزالی رویت و معرفت خدا را همراه با شوق می داند، که دیدگاهی عرفانی است و هر چند که امام غزالی می خواهد مساله رویت خدا را به شیوه عرفا تبیین کند، اما نمی تواند خود را از تاثیر اهل کلام دور نگاه دارد، معرفت هم در اصطلاح به معنای شناخت مستقیم خدا بر پایه کشف و شهود یا دیدار رمزی و سری، و نکته ی مهم دیگری که آراء امام غزالی را از دیگران متمایز می کند این است که امام بر خلاف فلاسفه و متکلمان که عقل را یکه تاز می دانند امام دل را اصل و مبنا قرار می دهد و بر این باور است که فقط از راه دل می توان به دانش و معرفت یقینی دست پیدا کرد (عبدالحسین زرین کوب، ۱۳۴۹) و می گوید: «حقیقت انسان روح اوست که جای معرفت تعالی و تجلی گاه عشق اوست» (غزالی، ۱۳۸۱)

اما ذکر این نکته هم ضروری است که از نظر امام غزالی نقش دل در معرفت خداوند، به معنی نادیده گرفتن اهمیت و ارزش عقل نیست امام غزالی عقل را صفتی میداند که آدمی را از بهائتم متمایز می کند و معرفت حق تعالی نیز توسط این عقل امکان پذیر است در حقیقت در نظر غزالی عقل دارای دو جنبه ی کاملاً متفاوت است:

۱- جنبه ای که ان را نزد صوفیه منفور میسازد وان جنبه ی جدلی عقل است.

۲- جنبه ی دیگر جنبه معرفتی ان است واین کارکرد ان همواره مورد ستایش امام قرار می گیرد(غزالی، ۱۳۸۴)

دیدگاه امام فخر رازی :

در این محل امام فخر رازی یکی از متکلمان اشعری است، که آراء و نظریات شان بیشتر در دفاع از عقل است و تا حد زیادی موافق دیدگاه های امامیه:

فخر در بیشتر آثار خود از عبارت های «الادلہ العقلیہ»، «الادل السمعیه»، «القاطع العقلی»، «الظاهر السمعی» و... استفاده کرده است. به عقیده امام رازی، عقل از ماده «عقال» به معنای «بستن» می آید و آن را قوهای می داند که معصوم از خطاست و فقط وهم می تواند آن را به خطا بیندازد. (رازی، ۱۳۸۱) در جایی دیگر می گوید: «هو العلم بصفات الأشیاء من حسنها و قبحها و کمالها و نقصانها». (همان، ۱۴۲۲)

او کارکرد عقل را بسیار گسترده می داند و حتی پشتوانه نقل دینی را هم عقل می پندارد؛ زیرا اگر عقل نبود، حجیتی برای آن باقی نمی ماند. او این مطلب را در آثار گوناگون خود بیان می کند. فخر رازی در تفسیر خود، درباره ایمان بسیار سخن گفته است. او معنای لغوی ایمان را «تصدیق» می داند و برای معنای اصطلاحی از آن بهره می برد. وی از میان نظریه های ایمان (تصدیق گرایانه، عمل گرایانه، معرفت گرایانه و تجربه گرایانه) دیدگاه تصدیق گرایانه را برمیگزیند؛ والذی نذهب الیه ان الایمان عبارة عن التصدیق بالقلب... (همان: ج ۲: ۲۳) ادا عرفت هذا فنقول الایمان عبارة عن التصدیق بكل ما عرف بالضرورة کونه من دین محمد(ص) مع الاعتقاد. (همان: ۲۷) البته او اقرار زبانی را هم جزئی از ایمان می داند و در جای دیگر، ایمان را مبتنی بر دلیل معرفی می کند. (همان: ج ۲: ۱۹۷) همچنین عمل صالح را خارج از ماهیت و مفهوم ایمان، اما قرین همیشگی آن می داند. (همان)

امام رازی با مصطلحات خود ادراک عقلی را اصیل شمرده، به هفت دلیل، از ادراک حسی برتر می داند که عبارت اند از:

۱. عقل خود را درمی یابد، ولی حس چنین نیست؛

۲. قرب و بعد برای ادراک حس، مهم و در آن دخیل است، اما برای عقل چنین نیست؛

۳. حجاب می تواند مانع ادراک حسی باشد؛ اما مانع ادراک عقلی نمی شود؛

۴. حس فقط ظاهر اشیا را درک می کند، اما عقل به ظاهر و باطن اشیا واقف می شود؛

۵. در ادراک حسی اشتباههای فراوانی رخ می دهد، که در عقل این گونه نیست. (خطا در دیدن، خطا در شنیدن و...)

۶. حس در زمان ادراک، از چیزهای دیگری باز می ماند، اما عقل چنین نیست و با دانستن، قدرت او بیشتر می شود؛

۷. حس با ادراک شی نیرومند از ادراک ضعیف باز می ماند، ولی عقل چنین نیست. (رازی، ۱۳۴۶)

همانطور که اشاره شد وی از کلیدواژه های دلیل عقلی و دلیل سمعی بسیار استفاده می کند. او در کتاب «البراهین» بحث مفصلی درباره دلیل و مقایسه عقلی و نقلی ارائه می دهد و می گوید دلیل یا عقلی محض است یا نقلی محض و یا مرکب از هر دو :

۱. دلیل عقلی محض: مقدمات چنین دلیلی یا همه یقینی هستند یا همه ظنی و یا بعضی یقینی و بعضی ظنی. در صورت نخست، نتیجه هم یقینی خواهد بود. اما در دو صورت دیگر، نتیجه ابعث اخص مقدمات و ظنی خواهد بود و نتیجه ظنی هم در کاربردهای عقلی عقیم خواهد بود.

۲. دلیل نقلی محض: این قسم محال است؛ زیرا هر عبارت نقلی متوقف بر حجیت قائل آن است و عبارات وحی و کلمات مأثور هم متوقف بر اثبات خداوند و نبوتاند و اگر حجیت آنها متوقف بر همدیگر باشد، دور لازم می آید. پس در ورای حجیت هر دلیل نقلی، دلالی عقلی قرار دارند و در نتیجه نقل، محض و خالص نیست.

۳. دلیل عقلی - نقلی: از این گونه دلایل، فراوان موجود است و حکم آن از گفته های پیشین معلوم می شود. فخر رازی در اینجا، گریزی به حجیت دلیل نقلی می زند و می گوید چون دلیل نقلی (سمعی) متوقف بر ده مقدمه است که همه ظنی هستند، پس دلیل نقلی - هر چند نمی تواند محض باشد - مفید یقین نیست.

هنگام تعارض دلیل قاطع عقلی و دلیل ظاهر سمعی، چهار حالت متصور است:

۱. تصدیق هر دو: چنین حالتی محال است؛ زیرا جمع بین نقیضین است و نمی توان به دلیل عقلی و دلیل سمعی جداگانه عمل کرد.

۲. تساقط هر دو: این فرض هم امکان پذیر نیست؛ زیرا ارتفاع نقیضین هم محال است و نمی شود هر دو را رفع کرد.

۳. پذیرش دلیل سمعی و انکار دلیل عقلی: این فرض هم پذیرفته نیست؛ زیرا اثبات توحید و صانع و لزوم بعثت انبیا و ظهور معجزات را همین عقل درک کرده است. اگر در اینجا حکم عقل رد شود، احکام آن در مبانی و اصول هم باطل می شود و قدح در احکام عقل، سبب قدح در عقل و نقل می شود.

۴. ترجیح حکم عقل: چون سه فرض قبلی باطل شد، تنها همین فرض باقی می ماند و باید از حکم عقل پیروی کرد. از آنجا که منقولات با پشتوانه عقل حجیت یافته اند، نحوه فهم و تفسیر آنها بر عهده عقل است و عقل چه حکم به طرد کند، چه حکم به تأویل، پذیرفته می شود. (رازی، ۱۳۴۶؛ مقدمه ۱۵؛ ۱۴۲۲) این فرآیندی بود که فخر عقل گرا، برای ترجیح حکم عقلی در پیش گرفت. البته این به معنای تقدم رتبی است، نه ترتب شرافت. این گفتار فخر در کتب رایج فلسفی - کلامی به «قانون کلی» شهرت یافته است. البته مطالبی هم در تغییر رویه امام فخر راز در آخر عمر آمده است از جمله اینکه او در آخر از پرداختن به علم کلام و فلسفه پشیمان بود است و بیشتر به جانب نقل گراییده است!

بحث و نتیجه گیری:

همان طور که گذشت هر دو فرقه در این مطلب متفق القول هستند که خداوند منزله از جسم، امکان داشتن و... است، و هم چنین دیدگاه اشاعره هم در واقع استدلال سلبی است، محل نزاع روئیت خداوند سبحان با چشم آن هم روئیت حقیقی می باشد. لکن مجسمه و مشیبه قائل به رویت خداوند هستند آن هم بدون تنزیه، چون معتقدند خداوند جسم است و در مقابل رائی قرار دارد، اما اشاعره قائل به روئیت خداوند هستند منتهی همراه با تنزیه. اما روئیت فلبی و مشاهده خداوند از غیر از طریق حس، خارج از بحث می باشد و این قسم از روئیت را احدی قائل به امتناع آن نشده است. علمای امامیه که در مقابل اشاعره قرار دارند در باب اینکه خداوند به وسیله چشم دیده نمی شود اتفاق نظر دارند و معتقدند که خداوند از طریق قلوب قابل روئیت است به این معنی که ما بوسیله قلوب خود خدا را خواهیم شناخت. زیرا لازمه روئیت و دیده شدن خدا جسم بودن، مکان داشتن، جهت داشتن و دارای اجزا بودن می باشد، حال اگر ما بگوییم خدا دیده می شود، در این صورت باید بگوییم، خداوند جسم و ماده است و جسم بودن و مادی بودن با نیازمند بودن و مرکب بودن ملازم است، نتیجه این می شود که آنچه را که ما خدا فرض کرده ایم، خدا نباشد، بلکه مثل خود ما جسم و مرکب و محتاج به اجزاء و نیازمند به مکان باشد. به دیگر سخن روئیت با چشم، جنبه مادی دارد و این امر مادی، حتماً تعلق به امور مادی می گیرد و ممکن نیست انسان بتواند با ابزار مادی، ماوراء ماده و خداوند را ببیند. بنابراین، اگر در برخی از آیات یا روایات، تعبیراتی دیده شد که با جسم بودن و دیده شدن خدا سازش داشت، باید به کمک دلیل عقلی و قرآنی و روایی، آن تعبیرات را طوری معنا کنیم، که معنای جسم بودن و دیده شدن از آن استفاده، نشود مثلاً بگوییم معنای دیدن خدا، دیدن رحمت خدا است و منظور از ملاقات با خدا، ملاقات جزای اعمال و یا معنای صحیح دیگر است و در برخی از موارد اختلافی بین فرقه اسلامی به خصوص بین امامیه و اشاعره نیست.

از آنجا که مضمون صفات سلبی چیزی جز سلب نقایص و محدودیتها نیست، کمال مطلق خداوند مستلزم استناد همه اوصاف سلبی به اوست، «نفی ترکیب، نفی جسمیت، نفی جهت و مکان، نفی حلول در غیر، نفی اتحاد با غیر، نفی حلول حوادث در خداوند، نفی لذت و درد، «بنا بر آنچه که ذکر شد و آراء دو گروه آورده شد: رویت خداوند میتواند از صفات سلبی باشد، که بر این اساس ظاهراً دیدگاه شیعه بیشتر مورد قبول است، از این لحاظ که لازمه رویت بصری، جسم داشتن و مکان داشتن خداوند است، در حالی هر دو فرقه امامیه و اشاعره در نظریات خویش صراحتاً جسمانیت را از خداوند نفی میکنند، پس در این صورت رویت بصری هم میتواند جزو صفات سلبی خداوند باشد، اما در این وادی اشاعره تخصیص زده اند آن را به آخرت و امکان رویت در آخرت و اینکه فرق ذاتی بین نشئه ی دنیا و آخرت است و هم چنین فرق بین بدن دنیوی و اخروی، این دیدگاه هم در جای خود قابل قبول است، لیکن برای امامیه نمی تواند حجت باشد.

منابع

۱. آمدی، سیف الدین، أباكار الأفكار فی أصول الدین (۱۴۲۳.ه.ق.)، محقق: احمد محمد مهدی، دار الکتب و الوثائق القومیة، قاهره - مصر
۲. ابن الجوزی الحنبلی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۴۲۱ق) المنتظم، تحقیق سهیل ذکار، بیروت: دار الفکر
۳. اشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل، (بی تا) الابانه عن اصول الدیانه، الطبعة الاولى دار ابن زیدون، بیروت
۴. رازی، فخر الدین، (۱۹۸۶م) الاربعین فی اصول الدین، مکتبه الکیات الازهریه، چاپ اول
۵. رازی، فخر الدین، (۱۳۸۱ق)، شرح الاشارات، تهران، دانشگاه تهران
۶. رازی، فخر الدین، (۱۳۴۶ ق)، جامع العلوم، تهران، کتابخانه اسدی
۷. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، سید محمد باقر
۸. غزالی الطوسی، أبو حامد محمد بن محمد (۱۳۸۱) إحياء علوم الدین، الناشر: دار المعرفه - بیروت، عدد الأجزاء:
۹. قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم، الطبرسی، ابی منصور أحمد بن علی بن ابی
۱۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق(الف))، اوائل المقالات، سلسله مولفات شیخ مفید، بیروت، دار المفید، الطبعة الثانی
۱۱. ----- (۱۴۱۳)، (۱۴۱۳ق) المسائل العبریه، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول
۱۲. مظفر، محمد رضا، (۱۴۰۳ق) اصول فقه، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، چاپ چهارم
۱۳. مظفر، محمد حسن، (۱۴۲۲ق) دلائل الصدق لنهج الحق، قم: مؤسسه آل البيت
۱۴. علامه حلّی، ابی منصور حسن بن یوسف [ابن مطهر]، - (۱۴۰۵.ه.ق، ۱۹۸۵ م) الفین فی الامامه مولانا امیر المومنین علی، ناشر مکتبه الفین - الکویت
۱۵. ----- (۱۳۶۳.ه.ش) انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ناشر الشریف رضی، چاپ دوم
۱۶. کثیری، السید محمد، (۱۴۲۹ق) السلفیه بین اهل السنه و الامامیه، الغدير، بیروت
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین، (بی تا) فرار از مدرسه (زندگی و اندیشه ی امام غزالی)، زمخشری، محمود بن عمرو، (۱۳۴۹) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم