

تأملی بر رویکرد عقلانی اشاعره

به مسئله رؤیت خدا

سیدمحمد منافیان

مقدمه

یکی از مسائل جنجال برانگیز در تاریخ اندیشه اسلامی، مسئله صفات خداوند است. پرسش از اِتصاف باری تعالی به صفات، حقیقت صفات و رابطه ذات الاهی با آنها از جمله پرسش‌هایی است که پاسخ‌های متفاوتی از سوی متفکران اسلامی دریافت کرده است. هرچند اشاعره، به عنوان یکی از فرقه‌های اسلامی، معتقدند که دیدگاه معتزله درباره صفات خدا به نفی صفات منجر می‌شود؛^۱ اما فی الجمله می‌توان گفت که همه مسلمانان، به نحوی، تحقق صفت برای ذات خداوند را پذیرفته‌اند.

با پذیرش صفات الاهی، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی درباره آنها صورت گرفته است. برای نخستین بار، در کتاب‌های اشاعره، یک تقسیم‌بندی درباره صفات الاهی ارائه شد که بر اساس آن، صفات خداوند به دو نوع خبری و غیرخبری تقسیم می‌شود.^۲ صفات خبری به صفاتی گفته می‌شود که قرآن و حدیث از آنها گزارش داده‌اند و عقل در اثبات آنها راهی ندارد، همانند داشتن وجه، ید و عین که در قرآن کریم به پروردگار نسبت داده شده است. هم‌چنین این نکته که مؤمنان خداوند را مشاهده می‌کنند نیز که در روایات به آن اشاره شده است، از این دسته به شمار

می‌رود. در مقابل، صفات غیرخبری، آن‌دسته از صفات است که انسان می‌تواند بر اساس توانایی‌های عقلانی خود، آنها را برای خدا اثبات کند.^۳ این تقسیم‌بندی، از ابعاد مختلفی دارای اهمیت است. به‌عنوان مثال، تأمل در آن بیان‌گر موضع متکلمان اشعری در باب حدود توانایی عقل بشری در شناخت واقع است. هم‌چنین، با توجه به این تقسیم‌بندی، نظریه آنها درباره تعامل عقل و وحی نیز معلوم می‌گردد.

اشاعره با ارائه این تقسیم و پذیرش صفات خبری، درباره فهم و تفسیر آیات متشابه قرآن نیز نظریه‌ای را ارائه کرده‌اند: نظریه مشهور «بلاکیف» که منتسب به ابوالحسن اشعری و حتی احمد بن حنبل است. اشعری در تفسیر آیاتی از قرآن که موهم جسمانیّت خداوند است، بیان می‌کند که آن صفت (مانند داشتن ید) برای خداوند ثابت است، اما بلاکیف.

مراد او این است که این صفت، به همان معنای لغوی، برای خداوند ثابت است اما از آن جا که تشبیه و تجسیم درست نیست، بنابراین، باید گفت که کیفیت آن برای ما معلوم نیست. او تحقق صفاتی همانند صورت (وجه) داشتن، دست (ید) داشتن، چشم و گوش (بصر و سماع) داشتن، استقرار بر عرش، مرئی بودن و... را برای خدا می‌پذیرد، اما بلاکیف.^۴ انگیزه او در انضمام این قید، فرار از ضلالت تجسیم و تشبیه است.

از میان موارد مذکور، مسئله رؤیت خدا از مواردی است که به‌طور مفصل و گسترده، در کتب اهل کلام بحث و بررسی شده است. در میان مسلمانان، مُجَسِّمه به‌صراحت به جسمانی بودن خدا قائل‌اند، به‌گونه‌ای که برای خداوند، بُعد و اندازه نیز تعیین کرده‌اند.^۵ این فرقه، به اقتضای این رأی فاسد، رؤیت بصری خدا را ممکن می‌دانند. اما اهل حدیث و به‌تبع آنها اشاعره، به شدت با تجسیم مخالفت کرده‌اند، ولی جواز وقوع رؤیت خدا را برای مؤمنان پذیرفته‌اند. خوارج، طوایفی از زیدیه و گروه‌هایی از مرجئه معتقدند که خداوند با چشم دیده نمی‌شود، نه در دنیا و نه در آخرت.

معتزله نیز به اجماع، قائلند که خدا با چشم سر دیده نمی‌شود اما در این که آیا خدا با قلب دیده می‌شود یا نه، میان آنها اختلاف نظر وجود دارد؛ ابوهذیل علاّف و بیشتر معتزله معتقدند که خدا با قلب دیده می‌شود، البته به این معنا که او را با قلب‌های خود می‌شناسیم. اما هشام فوطی و عبادبن سلیمان آن را انکار کرده‌اند. برخی نیز همانند ضرار و حفص معتقدند که خدا با چشم دیده

نمی‌شود اما در روز قیامت، حسّ ششمی برای انسان خلق می‌شود که با آن خدا را احساس می‌کند.^۶

وجود احادیث بسیار و بحث و مناقشه‌های فراوان درباره این موضوع، نشان می‌دهد که مسئله امکان یا عدم امکان رؤیت خداوند در میان مسلمانان نخستین، به شکل ویژه‌ای مورد سؤال و بحث بوده است.^۷ اشاعره بر این باورند که رؤیت خدا بدون شائبه‌های تجسیم و تشبیه ممکن است. آنها برای نشان دادن جواز رؤیت خدا، دلایل عقلی و نقلی گوناگونی ارائه داده‌اند که همه آنها مورد انتقاد عدلیه قرار گرفته است. به باور عدلیه، در صورت پذیرش امکان رؤیت خدا، مفری از جسمانی دانستن خدا نیست؛ چرا که شرایط حصول رؤیت به گونه‌ای است که همواره تنها در امور جسمانی تحقق می‌یابد. بنابراین، نمی‌توان خدای غیرجسمانی را مرئی دانست.

از آن‌جا که می‌دانیم، اشاعره خود را اهل تنزیه می‌دانند و با هرگونه امری که شائبه تشبیه در آن باشد به شدت مخالفت می‌کنند، حال، پرسش این است که آنها چگونه بین امکان رؤیت خدا و عدم الزام تجسیم جمع کرده‌اند و رؤیت خدا را در روز قیامت و برای مؤمنان، پذیرفته‌اند؟ به اجمال، می‌توان گفت که این بحث، در میان اشاعره، با نوعی ابهام طرح شده است. اما آنچه به قطع می‌توان گفت این است که در میان برخی از متفکران طراز اول اشعری، مراد از رؤیت، رؤیت مادی نبوده است.

رویکرد عقلانی اشاعره در مسئله رؤیت

ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق)، امام و مؤسس مکتب اشاعره شناخته شده است. او مدتی پیرو مسلک اعتزال و شاگرد ابوعلی جبایی بود اما از این مکتب جدا شد و به ترویج عقایدی همانند عقاید امام احمد بن حنبل پرداخت. او بیان کرده است که رأی و اعتقادش همان چیزی است که در کتاب خدا، سنت پیامبر (ص) و روایات اصحاب وی آمده است. اعتقاد او همان اعتقاد احمد بن حنبل است.^۸

اشعری از یک سو، بر ظاهر قرآن و روایات اعتماد می‌کند و از سوی دیگر، به شدت با تجسیم مخالف می‌ورزد. تمسک به ظواهر نقلی سبب حضور اندیشه‌های احمد بن حنبل در آثار وی شده است و یکی از مصادیق آن نیز مسئله رؤیت خدا است. این مسئله در آرای احمد بن حنبل نیز طرح شده است و حتی، بیشتر دلایل نقلی اشاعره مبنی بر جواز رؤیت، در کتاب او با نام الردّ

علی الزنادقة والجهمیة ارائه شده است.^۹

ابوالحسن اشعری، به عنوان طراح نظام فکری - کلامی اشاعره، در این مسئله، ابزار نقل و عقل را به کار گرفته و در تلاش است تا با این مسئله، به گونه‌ای عقلایی روبه‌رو شود. وی در دو کتاب الإبانة عن اصول الدیانة و اللّمع فی الردّ علی اهل الزيغ و البدع، چندین دلیل بر اثبات مطلوب خود اقامه کرده است.^{۱۰} که برخی از آنها را می‌توان دلیل عقلی دانست. مقصود از عقلی دانستن این دلایل آن است که او در ظاهر هیچ‌یک از آنها، به آیه یا روایتی استناد نکرده است. آنچه در این نوشتار، مقصود و مدّ نظر ماست، تأملی بر مسئله رؤیت خدا با توجه به «رویکرد عقلانی اشاعره» است.

دلایل عقلی جواز رؤیت خدا

دلیل اول:

هیچ موجودی نیست، مگر آن که رؤیت آن جایز باشد و رؤیت معدوم محال است. خداوند نیز موجود است، بنابراین رؤیت او جایز است.^{۱۱}

اشعری درباره این استدلال، هیچ توضیحی نمی‌دهد و گویا، مقدمات آن را بديهی پنداشته است. این دلیل بر دو مقدمه استوار است:

(۱) هر آنچه موجود است، قابل رؤیت است.

(۲) خدا موجود است.

اگر چه می‌توان با تسامح، از صدق و صحت مقدمه دوم گذشت و مطالبه دلیل نکرد، اما بی‌شک، مقدمه اول به تبیین و استدلال نیازمند است؛ چرا هر آنچه موجود است، قابل رؤیت می‌باشد؟ اگر این گزاره، با کلیت آن، پذیرفته شود، بدان معناست که «قابل رؤیت بودن» عرض ذاتی^{۱۲} موجود بما هو موجود است. بنابراین هیچ موجودی را نمی‌توان تصور کرد، مگر آن که قابل رؤیت باشد.

صاحب موافق و شارح آن، پس از بیان این دلیل، توضیح داده‌اند که، بنابراین استدلال، صحت رؤیت همه اشیا از جمله صداها، بوها و طعم‌ها نیز لازم می‌آید و اشعری آن را می‌پذیرد. اما همان گونه که می‌دانیم، چنین اشیایی مرئی نیستند و اشعری، در توجیه عدم امکان رؤیت آنها، معتقد است که از صحت رؤیت، تحقق آن لازم نمی‌آید. اموری همانند صدا، بو و طعم

دیده نمی شوند (تنها) به سبب جریان عادة اللّه؛ عادت خدا چنین است که رؤیت این امور در ما خلق نمی شود و البته، خلق رؤیت آنها نیز ممتنع نیست. ۱۳

دلیل دوم:

خداوند اشیا را می بیند و اگر خدا بیننده اشیا باشد، آن گاه خودش را نیز می بیند. بنابراین، اگر برای ذات خدا بیننده ای باشد، پس جایز است که ما نیز او را ببینیم و این بدان سبب است که هر آن که خودش را ادراک نکند، اشیا را درک نمی کند. بنابراین چون خدا به اشیا عالم است، پس عالم به خود نیز هست. به همین صورت، هر کس خودش را نبیند، اشیا را نیز نمی بیند و خدا نیز چون بیننده اشیا است، پس بیننده خودش نیز هست. اگر بیننده ای برای خدا باشد، آن گاه جایز است که ما نیز او را ببینیم، همان گونه که چون خدا به خود عالم است، علم انسان به او نیز ممکن است. ۱۴

این استدلال بر چهار مقدمه مبتنی است:

۱. خداوند اشیا را می بیند.
 ۲. اگر چیزی اشیا را ببیند، خودش را نیز می بیند.
 ۳. اگر چیزی خودش را ببیند، آن گاه دارای بیننده است.
 ۴. اگر چیزی دارای بیننده باشد، رؤیت او ممکن است.
- اشعری در توجیه مقدمه اول، به آیه مبارکه «إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى»^{۱۵} استناد می کند. بنا به معنا و مفاد این آیه، خداوند از دیدن خود خبر داده است و تردیدی در آن نیست.
- اما سؤال و مشکل مهمی که اشعری با آن روبه روست، این است که چرا خداوند اشیا را با چشم مشاهده می کند؟ تنها با این فرض است که بر اساس دلیل مذکور، می توان گفت که خداوند خود را با چشم مشاهده می کند و از این رو، ما نیز می توانیم او را با چشم خود مشاهده کنیم. اشعری در پاسخ می گوید که اگر خداوند اشیا را با چشم نبیند، آن گاه لازم می آید که خدا رایی (بیننده) نباشد و این به معنای نفی قدرت و علم تام الاهی است. به ظاهر، اشعری چنین پنداشته است که مراد از علم تام، آن است که عالم مطلق باید تمامی ابزارهای ممکن برای دست یابی به علم را در اختیار داشته باشد و بنابراین، اگر چشم نداشته باشد، عالم مطلق نیست.
- هر چند اشعری درباره مقدمه اول، دلیلی نقلی ذکر می کند و درباره مقدمه دوم نیز سعی

دارد تا تبیین عقلی ارائه کند، اما هیچ توضیحی در باب تعمیم ذکر شده در استدلال ارائه نمی‌دهد؛ چرا اگر خداوند خودش را می‌بیند، جایز است که دیگران نیز او را ببینند؟ او پاسخی به این پرسش نداده است.

بررسی و نقد^{۱۶}

آیا این دو دلیل قابل پذیرش‌اند؟، پس از اشعری، برخی از متکلمان اشعری مسلک و دانشمندان معتزلی و شیعی به انتقاد از این استدلال‌ها پرداختند. برخی از انتقادات آنها را در بخش بعدی مقاله خواهیم دید، اما در این جا، بجا و شایسته است به نکاتی اشاره شود.

الف) درباره استدلال اول، باید گفت که صحت آن دلیل در گرو آن است که قابل رؤیت بودن، عرض ذاتی موجود باشد. اگر مراد از رؤیت، مطلق علم و ادراک باشد، آن‌گاه این سخن قابل پذیرش است؛ چراکه هیچ موجودی یافت نمی‌شود مگر آن‌که، به نحوی معلوم واقع می‌شود.^{۱۷} اما اگر مراد از رؤیت، رؤیت مادی و ابصار باشد، آن‌گاه نمی‌توان مرئی بودن را عرض ذاتی موجود دانست؛ رؤیت مادی، کیفیتی است که در اثر مواجهه چشم با اشیای مادی حاصل می‌شود و از این رو، متعلق آن یک امر مادی و جسمانی است. اگر در عالم وجود، موجودی غیر جسمانی و مجرد پذیرفته شود، آن‌گاه درباره آن، رؤیت مادی تحقق نمی‌یابد و در این صورت، موجودی یافت می‌شود که به صفت مرئی بودن متصف نیست. بر این اساس، می‌توان گفت که مرئی بودن عرض ذاتی موجود نیست؛ چرا که دست کم، در یک مورد صادق نمی‌باشد.

اشعری همانند بسیاری دیگر از متفکران مسلمان، به غیر جسمانی بودن خداوند معترف است؛ چرا که همواره از تجسیم می‌گریزد. بنابراین، اشعری نوعی موجود مجرد را پذیرفته است و نمی‌تواند مرئی بودن را عرض ذاتی موجود بداند. هم‌چنین، اگر گفته شود که هر موجودی با چشم دیده می‌شود و این به مادیات اختصاص ندارد، آن‌گاه باید گفت که رؤیت موجود مجرد با چشم مادی ممتنع است. دلیل این امتناع آن است که چشم مادی در محل واقع شده است و خود در طرف یک اضافه است. دیدن (رؤیت) اضافه‌ای است که در میان دو طرف برقرار می‌شود و از این رو، همواره مقتضی آن است که طرف مقابل چشم نیز امری مادی باشد؛ چرا که اگر طرف مقابل مجرد فرض شود، آن‌گاه چون مجرد مکالمند نیست، دیگر امکان برقراری اضافه تحقق

ندارد. بنابراین، رؤیت تحقق نمی‌یابد.

ب) اگر پذیرفته شد که مرئی بودن عارض ذاتی موجود نیست، آن‌گاه باید گفت که عروض آن بر برخی از موجودات به قیود و شرایط ویژه‌ای نیازمند است و تنها در صورتی که آن شرایط حاصل شود، رؤیت صورت تحقق می‌پذیرد. بر این مبنا، تمسک به عاده‌الله در توجیه عدم امکان رؤیت صداها و بوها قابل پذیرش نیست. اشعری ابتدا پذیرفته است که صداها قابل دیدن هستند و سپس، عدم رؤیت آنها را با مسئله عاده‌الله توجیه کرده است. در حالی که هیچ ضرورتی مبنی بر امکان رؤیت صداها نیست و می‌توان گفت که شرایط دیده شدن درباره آنها تحقق نمی‌یابد.

ج) اشکال اساسی دیگر به استدلال اول، مسئله اشتراک لفظی وجود در اندیشه اشعری است. بنا بر آنچه گفته شد، معنای سخن اشعری این است که مرئی بودن عرض ذاتی موجود است و چون موجود هم بر خداوند صدق می‌کند و هم بر دیگر اشیا، بنابراین مرئی بودن نیز بر همه موجودات صادق است. واضح است که پذیرش معنایی به نام «موجود بما هو موجود» مستلزم پذیرش اشتراک معنوی آن است و حال آن‌که در کتاب‌های اهل فلسفه و کلام، خلاف آن را به اشعری نسبت داده‌اند.^{۱۸}

برخی از اشاعره، در دفع این اشکال بیان می‌کنند که اشعری به اشتراک معنوی وجود قائل است و آنچه به او نسبت داده‌اند، ناظر به مقام خارج است. به عبارت دیگر، اگر اشعری به اشتراک لفظی وجود و یا عینیت وجود و ماهیت، حکم کرده است، ناظر به مقام خارج است و نه ذهن. او می‌خواهد زیادت خارجی وجود بر ماهیت را نفی کرده و اتحاد خارجی آنها را اثبات کند. اما در عالم ذهن، او نیز به اشتراک معنوی وجود و زیادت وجود بر ماهیت اعتقاد دارد.^{۱۹}

این توجیه، هرچند سخن اشعری را به ظاهر و تا حدی معقول و مقبول می‌گرداند، اما با جریان چند صد ساله نگارش حکمت و فلسفه که همواره اشتراک لفظی وجود را به اشعری نسبت داده است، مغایر است. هم‌چنین باید گفت که اگر سخن اشعری مبنی بر عینیت و اتحاد وجود و ماهیت را ناظر به مقام خارج و عین بدانیم، آن‌گاه ضرورتاً به این معنا نیست که او به اشتراک معنوی وجود قائل بوده است؛ بلکه می‌توان چنین فرض کرد که او به اتحاد خارجی وجود و ماهیت و اشتراک لفظی وجود باور داشته است. این سخن در تفکر کلامی ممتنع نیست؛ چرا که آنان وجود را عرض می‌دانند و قیام یک عرض به چندین محل نیز باطل است.^{۲۰}

د) در باب استدلال دوم نیز باید گفت که تکمیل آن در گرو صحت استدلال اول است.

اشعری دلیلی برای تعمیم مورد استفاده در استدلال ارائه نمی‌کند. به ظاهر تنها دلیلی که می‌توان برای آن اقامه کرد، اینست که گفته شود مرئی بودن عارض وجود است و اگر در یک مورد صادق باشد در همه موارد دیگر نیز صادق است. از این رو اگر خدا خود را با چشم ببیند، آن‌گاه رؤیت بصری او امکان دارد و چون این امکان بر خدا، از حیث موجود بودن، عارض شده است، پس همواره برای او تحقق دارد و دیگران نیز می‌توانند او را ببینند. با خدشه در مبنای استدلال اول، پایه‌های این دلیل نیز فرو می‌ریزد.

ه) دلیل اشعری در اثبات تحقق چشم برای خدا این بود که اگر خدا دارای چشم نباشد، قادر و عالم مطلق نیست. علم مطلق به معنای دانستن همه امور است، اما از این مطلب لازم نمی‌آید که همه ابزار دانایی نیز برای خداوند ثابت است. اگر چنین سخنی پذیرفته شود، تجسیم را به دنبال خواهد داشت و حال آن‌که اشعری، به شدت از آن گریزان است.

در پایان، شایسته است بر این نکته تأکید شود که آنچه از ظاهر عبارات ابوالحسن اشعری استفاده می‌شود اینست که به یقین مراد او از رؤیت، رؤیت مادی است، یعنی کیفیتی که در چشم حاصل می‌شود. دلیل این ادعا آن است که او دیده نشدن بو و طعم را توجیه کرده است و این دو از امور مادی و جسمانی‌ای هستند که ورای ادراک بصری‌اند و با چشم سر نمی‌توان آنها را مشاهده کرد.

تطور معنایی رؤیت

پس از اشعری، دیگر متفکران و پیروان مکتب او نیز به دلایل پیش گفته تمسک کرده و در برخی موارد، تقریرهای جدیدی نیز ارائه کرده‌اند. ابوبکر باقلانی در کتاب الانصاف^{۲۱}، عبدالقاهر بغدادی در کتاب اصول الدین^{۲۲}، امام الحرمین جوینی در کتاب الارشاد^{۲۳} و غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد^{۲۴}، عبارتهایی مشابه با عبارت اشعری دارند. اما جوینی در کتاب لمع الأدله، سعی می‌کند تا درباره مقدمه اول استدلال اول، بیانی برهانی ارائه کند.

او بیان می‌کند که ما جواهر و رنگ‌ها را مشاهده می‌کنیم. اگر جوهر به سبب جوهر بودنش دیده شود، آن‌گاه لازم می‌آید که رنگ‌ها دیده نشوند؛ چرا که آنها جوهر نیستند. هم‌چنین، اگر رنگ تنها به سبب رنگ بودنش دیده شود، لازم می‌آید که جوهر دیده نشود. بنابراین آنچه دیده شدن عرض و جوهر را ممکن می‌سازد، امری مشترک میان آنهاست و آن می‌تواند وجود یا حدوث باشد.

حدوث از موجود مسبوق به عدم خبر می دهد و چون رؤیتِ عدم سابق، صحیح نیست، پس نمی توان حدوث را سبب رؤیت دانست. بنابراین، امر منحصر در وجود می گردد و می توان گفت که جواهر و رنگ ها به سبب وجودشان قابل رؤیت هستند و در نتیجه، هر موجودی قابل رؤیت است. ۲۵

فخر رازی نیز همین بیان را ارائه کرده است^{۲۶}، اما برخی دیگر، در ضمن یک بیان مفصل، استدلال را به نحو دیگری تقریر کرده اند. ۲۷

متکلمان اشعری البته، درباره چگونگی توجیه مسئله رؤیت اختلاف نظر پیدا کرده اند. همان گونه که گفته شد، اشعری در اثبات مطلوب خود، به دلیل عقلی و نقلی تمسک می کند، اما برخی دیگر از اشاعره، استفاده از دلیل عقلی را در این مسئله جایز نمی دانند و صرفاً به دلایل نقلی بسنده می کنند. همان گونه که برخی دیگر، به عکس، استفاده از دلیل نقلی را جایز ندانسته و تنها، دلیل عقلی را در این بحث معتبر می دانند.

دلایل عقلی ابوالحسن اشعری از سوی برخی از اشاعره همانند فخر رازی و آمدی مورد نقد قرار گرفت. از جمله اشکالات مهم مطرح شده می توان به این موارد اشاره کرد:

۱. صحت رؤیت یک امر عدمی است و بنابراین، معلل نیست تا به دنبال علت و سبب آن باشیم و وجود را سبب صحت و امکان رؤیت بدانیم. (به تقریر جوینی دقت شود) دلیل عدمی بودن صحت رؤیت آن است که خود صحت یک امر عدمی است و بنابراین، صحت رؤیت نیز عدمی است. ۲۸

۲. هر چند که وجود، علت صحت رؤیت باشد، اما ممکن است خصوصیت ذات خدا با صحت رؤیت در تنافی باشد. همان گونه که حیات علت شهوت و جهل است و هر چند خودش در ذات خدا تحقق دارد، اما دو لازم آن درباره خدا صادق نیست. بنابراین، وجود بر خدا صادق است، اما می توان گفت که چون ذات الاهی با رؤیت منافات دارد، پس مرئی بودن بر خداوند صادق نیست. ۲۹

۳. این دلایل در تعارض با برخی از اصول اشاعره است. هم چنین، با نظریه احوال نیز ناسازگار است. اگر وجود را امر عام مشترک در میان تمام ذوات بدانیم، آن گاه حال خواهد بود و رؤیت آن صحیح نیست و اگر امری مشترک نباشد، آن گاه میان ذوات موجود در عالم حس و عالم غیب، اشتراکی در وصف وجود نیست تا آن وصف در همه آنها متعلق رؤیت باشد. ۳۰

برخی از این اشکالات در کتب کلامی شیعه نیز آمده است.^{۳۱} وجود چنین اشکالاتی سبب شد تا برخی از بزرگان مکتب اشعری به این باور برسند که جواز رؤیت خدا را نمی توان با دلیل عقلی اثبات کرد و باید به همان آموزه های دینی بسنده کرد. از میان آنها می توان فخر رازی، شهرستانی و جرجانی را نام برد.^{۳۲}

اما در این میان، آمدی بر این باور است که هر چند دلایل ابوالحسن اشعری در اثبات مطلوب کارایی ندارد، اما می توان دلیل عقلانی دیگری برای اثبات این مطلب اقامه کرد. وی بر این باور است که در این مسئله، تنها از دلیل عقلی باید استفاده شود و دلیل نقلی، تنها به عنوان مؤید قابل ذکر است. رویکرد آمدی در اثبات عقلی جواز رؤیت، حاصل تغییر و تحولی است که در معنای رؤیت، در میان برخی از اشاعره، حاصل شده بود. پیش از آن که به دلیل عقلی آمدی اشاره شود، باید به چگونگی طرح این مسئله در نزد غزالی اشاره کرد.

همان گونه که پیش از این اشاره شد، مقصود از رؤیت خدا در اندیشه ابوالحسن اشعری، رؤیت مادی و ابصار با چشم سر است. هم چنین، گفته شد که به باور اشاعره، می توان میان مرئی بودن خدا و عدم تجسیم جمع کرد. بنابراین، باید گفت که خود اشعری در این زمینه توفیقی کسب نکرد. به ظاهر، غزالی برای اولین بار، بحث را به گونه ای طرح کرده است که شائبه هرگونه تشبیه و تجسیم از میان می رود.

بنا بر نظر غزالی، کسانی که رؤیت خدا را نفی می کنند، مراد از رؤیت را نفهمیده اند و گمان کرده اند که مقصود همان چیزی است که به هنگام دیدن اجسام و رنگ ها اراده می شود. او معتقد است که تصویر و تصور چنین معنایی درباره خداوند جایز نیست و مراد ما از مرئی بودن خدا نیز چنین معنایی نیست. برای فهم معنای رؤیت باید ابتدا معنای مشترک آن را دانست و سپس، آنچه را که تصور آن درباره خداوند محال است از آن پیراست تا آنچه قابل اطلاق بر خداوند است باقی بماند.

رؤیت دلالت بر معنایی می کند که اولاً: محلی دارد و آن همان چشم است. ثانیاً: متعلقی دارد که همان رنگ، اندازه، جسم و... است.

باید دید که رکن اصلی در اطلاق این اسم کدام است. محل، رکن اصلی نیست؛ چرا که هرگاه چیزی با چشم درک شود، اگر با قلب نیز درک شود، درباره آن می توان گفت که آن را دیده ام و سخن نیز صحیح و صادق است. چشم به خودی خود مراد نیست، بلکه چشم به عنوان

محلی برای حلول یک حالت تعیین می‌شود و اگر آن حالت حاصل شود، حقیقت معنای رؤیت حاصل می‌شود، هر چند بدون استفاده از چشم باشد. هم چنین، متعلق رؤیت نیز رکن اصلی در اطلاق این اسم نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، آن گاه اگر رؤیت به سیاهی تعلق گیرد، با تعلق آن به سفیدی دیگر رؤیت نیست. بنابراین، خصوص متعلق نیز رکن اصلی در اطلاق این اسم نیست. از این رو، در باب حقیقت رؤیت، به محل و متعلق آن توجه نمی‌شود، پس حقیقت آن چیست؟

در باب حقیقت رؤیت، باید گفت که آن عبارت است از نوعی ادراک که کمال بیشتر و کشف زیاده‌ای است بر تخیل. برای مثال، انسان دوست خود را می‌بیند و سپس، چشم خود را می‌بندد. در این حالت، صورت خیالی دوست در نزد وی حاضر است. حال، اگر چشم خود را دوباره باز کند، تفاوت میان دو نوع دیدن یعنی دیدن مستقیم و دیدن از طریق صورت را درک می‌کند. ادراک این فرق‌ها به حصول صورت دیگری غیر از آن صورت قبلی محتاج نیست. صورت مبصر با صورت متخیل مطابق است، ولی همانند استکمالی برای آن صورت خیالی است. پس از باز کردن چشم، صورت دوست به گونه‌ای واضح‌تر و کامل‌تر از صورت خیالی ادراک می‌شود. این استکمال را به همراه خیال، رؤیت و ابصار می‌نامیم. این همان چیزی است که از آن به مشاهده نیز تعبیر می‌شود و درباره‌ی خدا نیز به لقاء الله تعبیر می‌شود. ۳۳

با توجه به این مقدمه، استدلال آمدی چنین است: ادراک عبارت از کمالی است که با آن کشف بیشتری از شیء نسبت به آنچه در نفس تخیل شده است، حاصل می‌شود. ادراک در این معنا، چیزی نیست جز آنچه خداوند در حس مخصوصی خلق می‌کند و حتی او می‌تواند آن را در عضوی غیر از چشم نیز خلق کند؛ چرا که عضو خاص در فعل خدا شرط نیست. اگر چنین باشد، پس چه مانعی وجود دارد که خداوند، در قیامت، برای مؤمنان کشف و معرفت بیشتری، زیاده بر آنچه در نفوس، از راه برهان و فطرت، حاصل است نسبت به خودش خلق کند. ۳۴

ادعای آمدی، در این جا، چیزی غیر از امکان رؤیت مادی است. در این جا، رؤیت نه به معنای دیدار حسی، بلکه به معنای مطلق ادراک به کار رفته است. همان چیزی که در بیان غزالی نیز به وضوح قابل مشاهده است. در تبیین معنای رؤیت، غزالی سعی می‌کند تا محل نزاع را به صورتی خاص تبیین نماید. برخی بر این باورند که محل نزاع در مسئله رؤیت، همان دیدار

مادی با چشم سر است و اگر که اشاعره نظریه‌های دیگری بیان کرده‌اند، برای فرار از اشکالات بوده است.^{۳۵} اما به هر صورت، غزالی با طرح این بحث، سعی در القای معنای درستی از مسئله‌ی رؤیت خدا دارد. غزالی در حالات گوناگونی زیسته است؛ او گاهی با تعصبات و قشری‌گری اهل کلام اشعری همراه است و گاهی نیز با تسامح‌ورزی و حالت‌های عرفانی عارفان همدم است. این اختلاف حالات در نظرات علمی او نیز تأثیر گذارده بوده است. بعید نیست که طرح محل نزاع این بحث به این شکل و شیوه، حاصل نگرش‌های عرفانی وی باشد؛ او در کتاب احیاء علوم الدین نیز به روشی مشابه، به تحریر محل نزاع پرداخته است.^{۳۶} بیان معنای رؤیت و تبیین محل نزاع به سبک غزالی، در آثار برخی دیگر از دانشمندان اشعری نیز یافت می‌شود.^{۳۷}

با توجه به برخی از اشکالات عدلیه و پاسخ‌های اشاعره، به خوبی می‌توان دریافت که معنای رؤیت در نزد اشاعره تغییر یافته است. اشاعره متقدم برای پاسخ به اشکالات، نظر معتزله در باب کیفیت رؤیت را نقد کرده‌اند و با طرح بحث عاده‌الله، به صورتی جدلی، به نفی اعتراض می‌پرداختند. اما متأخرین در بررسی اشکالات، به بحث زیادت کشف توجه کرده‌اند و آن را برای مؤمنان، در آخرت، بدون اشکال می‌دانند.^{۳۸}

شایان ذکر است که گرچه آمدی با تغییر معنای رؤیت، رویکرد عقلی به این مسئله را تقویت کرد، اما اندیشمندانی چون فخر رازی و قوشجی نیز در رویکرد نقلی خود، معنای صحیح رؤیت را به کار برده‌اند.^{۳۹}

پایان سخن

در این نوشتار، به بررسی یکی از مسائل مورد اختلاف میان فرقه‌های اسلامی پرداخته شد. معتزله و بسیاری دیگر از فرقه‌های اسلامی، بر این باورند که رؤیت مادی خداوند و با چشم سر امکان‌پذیر نیست بنابراین، از به کار بردن واژه رؤیت درباره خداوند خودداری می‌کنند؛ چرا که به باور آنها، این واژه بر دیدار و ادراک حسی بصری دلالت می‌کند. اما در این میان اشاعره معتقدند که می‌توان این واژه را درباره خداوند نیز به کار برد. البته، بدون آن‌که تشبیه و تجسیم درباره ذات باری تعالی پذیرفته شود.

هرچند اشاعره در پذیرش این مطلب، یک صدا هستند، ولی واژه رؤیت، در میان آنان در

یک تطور معنایی، از دیدار حسی به انکشاف، گذر کرده است. انکشاف حقیقت ادراک است و از این رو، اگر از مرئی بودن خداوند در روز قیامت سخن گفته شود، بدان معنا است که در آن هنگام، شناخت بیشتری از خدا برای انسان‌ها حاصل می‌شود. امری که قطعی و یقینی است.

اگر رؤیت از معنای دیدار حسی خارج شده باشد و درباره خداوند به معنایی معقول به کار رفته باشد، آن‌گاه می‌توان گفت که نزاع حاصل شده در میان عدلیه و اشاعره (متأخر)، یک نزاع لفظی است؛ آنچه از سوی عدلیه انکار شده است، رؤیت حسی و مادی خداوند است و حال آن‌که، آنچه مورد پذیرش اشاعره است، کشف بیشتر و شناخت کامل‌تر است. فضل بن روزبهان، در ردی که بر کتاب نهج الحق و کشف الصدق نگاشته است، هر چند متعصبانه با مسئله برخورد کرده و در مواردی نیز به دور از ادب سخن گفته است، اما در پایان، معتقد است که می‌توان این نزاع را یک نزاع لفظی دانست. ۴۰

به هر حال، باید گفت که در سده‌های نخستین تاریخ تفکر اسلامی، اندیشه رؤیت‌پذیری خدا، با برخی لوازم انحرافی و کفرآمیز همراه بوده است، اما به تدریج در میان اشاعره تغییر و تعدیل یافته است. اگر آنها قبل از پرداختن به معنای ظاهری قرآن و تصلب در آن به اندک تأمل و تعقلی درباره آن پرداخته بودند، هرگز به انحراف نمی‌رفتند. اما آنها با اصل قرار دادن ظاهر نصوص دینی، حتی در بسیاری از بحث‌های علمی همانند تبیین رؤیت حسی نیز انحرافات به وجود آورده‌اند.

البته، هرچند برخی از اشاعره معنای رؤیت را تغییر دادند، اما در تغییر این نگرش که چشم بیننده است، تغییری ایجاد نکردند و از سلف خود جدا نشدند. بر این اساس، هم در میان متقدمان اشعری و هم در میان متأخران آنها، نوعی ابهام بر این مسئله سایه افکنده است؛ ابهام سخن متقدمان در این است که چگونه می‌توان خدا را به رؤیت حسی مشاهده کرد، اما خدا در جهت و مکان نباشد؟ و ابهام سخن متأخرین نیز در این است که چگونه زیادت انکشاف (به توسط چشم مادی حاصل می‌شود؟

پی نوشت ها:

۱. اشاعره بر این باورند که معتزله تحقق صفت برای خداوند را نفی کرده اند، بنابراین، آنها را «معتله» نامیده اند. در مقابل، عنوان «صفتیه» ناظر به اعتقاد اشاعره است. نک: شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۸۴.
۲. سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۲، ص ۵۷.
۳. همان، ج ۱، ص ۲۶۷.
۴. اشعری، الإبانة عن اصول الديانة، ص ۲۰-۳۳.
۵. ایجی، کتاب المواقف، ج ۳، ص ۳۸-۴۰.
۶. اشعری، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۲۱۲-۲۱۶.
۷. برخی بر این باورند که طرح این مسئله در جهان اسلام، معلول راه یافتن اندیشه های کفرآمیز تورات و انجیل تحریف شده است (نک: سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۵۸). وجود روایاتی از ابوهریره در این باب، این احتمال را تقویت می کند، اما باید توجه داشت که اگر آن روایات نیز مردود باشند، باز هم رواج این اعتقاد در میان مسلمانان آن عصر امری عجیب نیست. ظاهر برخی از آیات قرآن، موهم امکان رؤیت بصری خداوند است و به همین دلیل نیز اشاعره، آن را از صفات خبری می دانند. حال، با توجه به بساطت ذهنی مسلمین متقدم و عدم مراجعه آنها به مفسران حقیقی وحی، به خوبی معلوم می شود که رواج این عقیده فاسد، برخاسته از برداشت ناصحیح از کتاب خدا و روایات نبوی (ص) است.
۸. اشعری، الإبانة عن اصول الديانة، ص ۲۰.
۹. همان، ص ۲۸۱-۲۸۲، حواشی مصحح.
۱۰. نک: الإبانة عن اصول الديانة، ص ۳۵-۴۵ و ص ۵۱-۵۴، و اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، ص ۳۲-۳۵.
۱۱. الإبانة عن اصول الديانة، ص ۵۱-۵۲.
۱۲. تعریف عرض ذاتی، با توجه به تعریف ابن سینا چنین است: آنچه صرفاً با نظر به ذات شیء بر آن عارض می شود (نک: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۵۰). بنابراین سخن، هر آنچه که بر موجود از حیث وجود و موجودیت عارض شود، عرض ذاتی آن تلقی می شود.
۱۳. ایجی، کتاب المواقف، ج ۳، ص ۱۸۳.
۱۴. الإبانة عن اصول الديانة، ص ۵۲-۵۳.
۱۵. سوره طه (۲۰) آیه ۴۶.

- ۱۶ . نگارنده بر این باور است که می‌توان از میان دلایل ارائه شده از سوی ابوالحسن اشعری، چهار دلیل را به عنوان دلیل عقلی برگزید. در این جا، صرفاً به دو مورد از آنها که از اهمیت بیشتر و صورت دقیق قیاسی برخوردار هستند، اشاره شد.
- ۱۷ . ملا هادی سبزواری، شرح غرر الفرائد، ج ۳، ص ۵۶۳.
- ۱۸ . علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۵.
- ۱۹ . اصل این سخن از آن محقق جرجانی است که در شرح مواقف ذکر کرده است (نک: کتاب المواقف، ج ۱، ص ۲۵۰). هم چنین، قوشجی نیز آن را بیان کرده است. (نک: شرح تجرید العقائد، ص ۳۳۱).
- ۲۰ . هم چنین، باید توجه کرد که اشعری اساساً به چیزی به نام وجود ذهنی قائل نیست تا سپس به بحث درباره اشتراک معنوی یا لفظی بودن موجود پردازد. برخی از اشاعره نیز به این مسئله تصریح کرده اند که اشعری به وجود ذهنی قائل نیست. نک: کتاب المواقف، ج ۱، ص ۲۵۲.
- ۲۱ . الإنصاف فیما يجب اعتقاده و لایجوز الجهل به، ص ۱۸۱-۱۸۲.
- ۲۲ . اصول الدین، ص ۹۸.
- ۲۳ . الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد، ص ۱۷۷.
- ۲۴ . الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۴۱-۴۲.
- ۲۵ . لمع الأدله فی قواعد عقائد اهل السنة و الجماعة، ص ۱۰۱-۱۰۳.
- ۲۶ . البراهین در علم کلام، ج ۱، ص ۱۶۸.
- ۲۷ . کتاب المواقف، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۷۲ و شرح تجرید العقائد، ص ۳۲۹-۳۳۰.
- ۲۸ . البراهین در علم کلام، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۷۰.
- ۲۹ . همان.
- ۳۰ . شافعی، الآمدی و آراؤه الکلامیه، ص ۳۷۱-۳۷۲.
- ۳۱ . خواجه نصیرطوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۱۸ و کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۲۴.
- ۳۲ . البراهین در علم کلام، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۷۰، و نهایة الاقدام فی علم الکلام، ص ۳۶۹، و کتاب المواقف، ج ۳، ص ۱۸۹.
- ۳۳ . الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۴۳-۴۶.
- ۳۴ . الآمدی و آراؤه الکلامیه، ص ۳۷۱-۳۷۲.
- ۳۵ . سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۴۷۳-۴۷۴.

۳۶. احیاء علوم الدین، نیمه دوم از ربع منجیات، ص ۸۷۰ به بعد.
۳۷. نک: البراهین در علم کلام، ج ۱، ص ۱۶۶، و کتاب المواقف، ج ۳، ص ۱۷۳، و شرح تجرید العقائد، ص ۳۲۷-۳۲۸.
۳۸. به منظور پرهیز از تطویل، از ذکر شواهد این مطلب خودداری شد. علاقه مندان می توانند به مقایسه کتاب های زیر پردازند:
- باقلانی در کتاب الانصاف، ص ۱۸۸-۱۸۹، و جوینی در کتاب الارشاد، ص ۱۶۹-۱۷۲ به بررسی و نقد اشکالات عدلیه پرداخته اند. نظر آنان مقایسه شود با بررسی های فخر رازی در کتاب البراهین در علم کلام، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۴.
۳۹. نک: البراهین در علم کلام، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷، و شرح تجرید العقائد، ص ۳۳۵.
۴۰. مظفر، دلائل الصدق، ج ۱، ص ۱۲۷.

کتاب نامه:

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإشارات و التنبیها، تصحیح مجتبی زارعی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
- اشعری، ابوالحسن، الإبانة عن اصول الديانة، تحقیق و تصحیح: فوئیه حسین محمود، جمهوری مصر العربیة، بی جا، بی تا.
- _____، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، بی جا؛ بی تا، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ق.
- _____، اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، تصحیح الأب تشرید یوسف مکارثی الیسوعی، بیروت، المكتبة الكاثولیکية، ۱۹۵۲ م.
- الإیجی، قاضی عضدالدین، کتاب المواقف، ج ۳، به شرح السید الشریف الجرجانی، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجلیل، الطبعة الاولى، ۱۴۱۷ هـ. ق.
- باقلانی، ابوبکر بن طیب، الإنصاف فیما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به، تحقیق محمد زاهد بن الحسن الکوثری، مصر، المكتبة الازهریة للتراث، ۱۴۱۳ هـ. ق.
- بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۱ هـ. ق.
- جوینی، عبدالملک، الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد، تحقیق محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم،

مصر، المكتبة الخانجي، ١٣٦٩ هـ. ق.

—، لُمع الأدلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة، تقديم و تحقيق: فوفية حسين محمود، مصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الإنباء و النشر، الطبعة الاولى، ١٣٨٥ هـ. ق.

حلّي، حسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ. ق.

رازی، فخر الدين عمر، البراهين در علم كلام، تصحيح محمد باقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٤١ ش، ج ١.

سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، انتشارات توحيد، ١٣٧١ ش، مجلد اول (ج ١ و ٢).
—، الالهيات على هدى الكتاب والسنة و العقل، به قلم حسن محمد مكي العاملی، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامية، ١٤٠٩ ق، ج ١.

سبزواری، ملاً هادی، شرح غرر الفرائد، تصحيح و تعليق: حسن حسن زاده آملی، قم، نشر ناب، ١٣٨٠ ش، ج ٣.

شافعی، حسن، الآمدی و آراؤه الكلامية، قاهره، دارالسلام، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ. ق.

شهرستانی، محمد بن عبدالکريم، نهاية الاقدام في علم الكلام، تصحيح: الفرد جیوم، بی جا، بی تا.

—، الملل و النحل، تخريج محمد بن فتح الله بدران، قاهره، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، بی تا، ج ١ و ٢.

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، تلخیص المحصل، بیروت، دارالأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ. ق.

غزالی، امام محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ١٣٥٩ ش.

—، الاقتصاد في الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ. ق.

قوشجی، علاء الدین علی بن محمد، شرح تجريد الاعتقاد، قم، منشورات رضی - بیدار - عزیزى، بی تا.

مظفر، محمد حسین، دلائل الصدق، ترجمه محمد سپهری، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ١٣٧٤ ش، ج ١.