

رؤیت خدا

محمدحسین حشمت پور*

چکیده

مقاله حاضر درباره امکان و عدم امکان رؤیت، و در فرض امکان درباره وقوع و عدم وقوع آن بحث می‌کند، ادله طرفداران امکان و عدم امکان و نیز ادله معتقدین به وقوع را مطرح و درباره آنها داوری می‌کند و حاصل مباحث آن، عدم امکان رؤیت و به اولویت، عدم وقوع آن می‌شود.

کلیدواژه‌ها: رؤیت، باصره، بصیرت، مؤمن، منافق، کافر. دنیا، آخرت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

از زمان‌های دور یعنی از بدو تأسیس علم کلام که با بحث از حدوث و قدم قرآن شروع شد دو مسئله طرح شده؛ یکی این که «خداوند خودش را می‌بیند یا نه؟» و دیگر این که «ما می‌توانیم او را ببینیم یا دیدن او برای ما محال است؟». ما در مسئله اول که اشاعره در آن به اتفاق به رؤیت معتقد شده‌اند و معتزله اختلاف کرده‌اند بحثی نداریم، بحث در این مقاله در مسئله دوم است که هر یک از دو نظریه نفی و اثبات طرفدارانی دارد؛ گروهی دیدن او را در دنیا (بعضی در بیداری و بعضی در خواب و بیداری) و آخرت ممکن و گروهی دیگر چشم را در هر دو دنیا از دیدن او محروم می‌دانند. گروه دوم چون امکان رؤیت را نفی می‌کنند وقوع آن را که مبتنی بر امکان است نیز منتفی می‌دانند ولی گروه اول که امکان اصل دیدن او را پذیرفته‌اند، در وقوع آن به بحث پرداخته‌اند. مجسمه که خدا را جسم می‌دانند می‌گویند: رؤیت هم در دنیا واقع شده و هم در آخرت برای همه واقع می‌شود. ولی اشاعره که خدا را از جسم بودن تنزیه می‌کنند می‌گویند رؤیت در دنیا واقع نشده ولی در آخرت نه خود رؤیت یعنی دیده شدن با چشم که مخصوص اجسام است بلکه حاصل آن یعنی علمی که در پی دیدن با چشم پدید می‌آید و از علم با قوای ادراکی دیگر روشن‌تر است، فقط برای مؤمنین اتفاق می‌افتد؛ آنها می‌گویند انسان مؤمن در آخرت خدا را با چشم نمی‌بیند ولی برایش همان علم جلی و حضوری‌ای که با دیدن تحقق می‌یابد حاصل می‌شود و این، رؤیتی است که به جسم بودن مرئی و مقابل چشم واقع شدنش و بقیه شرایطی که فلاسفه برای رؤیت قائلند مشروط نمی‌باشد. (ایچی: ۱۳۲۵، ۱۱۵/۸)

دیدن خداوند به بصیرت یعنی با توجه دل در نزد همه ممکن و برای بسیاری از آدمیان واقع است ولی دیدن او با چشم مبتلا به این دو نزاع است که گفته شد.

بعد از طرح نزاع، هم‌اکنون به قول مجسمه که به دلایل عقلی و نقلی مخدوش بودن آن اثبات شده است کاری نداریم و به دو قول دیگر - عدم امکان رؤیت که قول شیعیان و معتزله است و عدم وقوع را نتیجه می‌دهد و قول به امکان که قول اشاعره است و اختلاف در وقوع را در پی دارد - می‌پردازیم و به بعضی از دلایل هریک از دو

قول - بدون تفکیک دو نزاع یعنی نزاع در وقوع و نزاع در امکان - اشاره می‌کنیم. هر کدام از طرفین نزاع به دلایل عقلی و نقلی تمسک جسته‌اند. در ابتداء بعضی از دلایل قائلین به عدم امکان را بیان و پس از آن، بعضی از ادله امکان یا وقوع را همراه با نقد و داوری می‌آوریم.

دلایل عقلی قائلین به عدم امکان:

۱- علمی که آن را حاصل رؤیت نامیده‌اند اگر علم حاصل از بصیرت باشد مقبول ما نیز هست ولی اگر علم حاصل از بصر باشد محال است زیرا چنین علمی از موجودی که در مقابل بصر و با فاصله خاصی از آن قرار گرفته حاصل می‌شود، و مقابل بصر قرار گرفتن خدا و فاصله خاص داشتن او که جسم نیست محال است، پس حصول چنین علمی نسبت به او محال است. (همان: ۱۳۹)

اشاعره براساس مبنای باطل خویش - که «خداوند هر چیز و از جمله رؤیت را بدون واسطه می‌آفریند» مبنایی که با توجه به آن شخص نابینا در شب در چین می‌تواند پشه‌ای را که در اندلس است ببیند- در جواب از این دلیل می‌گویند: ممکن است که خدا رؤیت خودش را بدون وساطت چشم و بدون شرط مقابله و فاصله خاص در انسان بیافریند. بنابراین مقابل بصر واقع نشدن و فاصله خاص نداشتن او با انسان مانع از دیده شدن او نمی‌باشد.

این جواب چنانکه اشاره شد بر مبنای باطل استوار و مردود است.

۲- اگر خداوند رؤیت شود مثل سایر اشیاء قابل رؤیت یا تمامش رؤیت می‌شود و یا بعضی‌اش؛ اگر تمامش رؤیت شود لازم می‌آید محدود باشد و اگر بعضی‌اش رؤیت شود لازم می‌آید مرکب باشد، و محدودیت و ترکیب برای او محال است، پس رؤیت او محال است. (شرف‌الدین: ۱۳۷۱، ۳)

۳- چیزی می‌تواند رؤیت شود که قابل اشاره حسّی باشد (در این صورت با حدقه

به او اشاره می‌کنیم و او را می‌بینیم) ولی خدا قابل اشاره حسی نیست، پس محال است که رؤیت شود (همان).

۴- چیزی می‌تواند رؤیت شود که به قول طبعیون در جلدیه چشم منطبع شود و به قول ریاضیون اشعه چشم بر او واقع گردد و به قول امروزی‌ها نور حسی باشد و یا نور حسی بر او بیفتد، ولی همه اینها درباره خدا محال است، پس رؤیت او محال است. (ایچی: ۱۳۹/۸)

۵- رؤیت به بصر است و اگر تعمیم داده شود می‌تواند به خیال و یا به وجدان باشد (دیدنی‌هایی را که خیال اختراع می‌کند می‌توان رؤیت شده به توسط خیال دانست، و یافتنی‌هایی مثل لذت و درد را می‌توان رؤیت شده بوسیله وجدان قرار داد) و همه آنها درباره خدا - به خاطر نبود شرطشان - غیرممکن‌اند، پس رؤیت خدا مطلقاً (به هر نحو که باشد) غیرممکن است (شرف‌الدین: همان).

دلایل نقلی قائلین به عدم امکان: به دو قسم قرآنی و غیر قرآنی تقسیم می‌شوند، دلایل قرآنی:

دلیل اول، آیه ۱۰۲ سوره انعام «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» است که مدعا - عدم امکان رؤیت خداوند - با بیان سه مطلب از آن استفاده می‌شود: مطلب اول: مراد از «لاتدرکه الابصار» رؤیت است زیرا ادراک به هر حاسه‌ای اضافه شود احساس به همان حاسه را افاده می‌کند؛ مثلاً ادراک به اذن (گوش) به معنای سمع است پس ادراک به بصر (چشم) نیز به معنای رؤیت است. مطلب دوم: «لاتدرکه الابصار» عام است هم به لحاظ افراد و هم به لحاظ اوقات؛ یعنی هم مفید این است که بوسیله هیچ کس دیده نمی‌شود زیرا ابصار جمع محلی به لام جنس است و جمع محلی به لام جنس مفید عموم افرادی است، و هم مفید این است که در هیچ زمانی دیده نمی‌شود زیرا «تدرکه الابصار» که موجه است عموم به حسب اوقات را افاده نمی‌کند پس مقابلش یعنی «لاتدرکه الابصار» باید عموم مذکور را افاده کند و گرنه مقابل نخواهد بود. مطلب سوم: جمله مذکور به خاطر واقع شدن بین دو مدح - یکی «بدیع السماوات و

الارض ... خالق كل شئ... و هو على كل شئ وكيل» و دیگری «و هو اللطيف الخبير»- در سیاق مدح و صفت مدح است و به خاطر اختصاص داشتن به خداوند مفید علو او بر بقیه موجودات است^۱ بنابراین مقابله که دیده شدن است می شود نقص، و نقص بر خدا - از جانب هر فردی و در هر زمانی - محال است، پس دیده شدن او - برای هر فردی و در هر زمانی - محال است. با بیان این سه مطلب معلوم شد که آیه محال بودن رؤیت خداوند را برای همه کس (چه مؤمن و چه غیر مؤمن) و در همه اوقات (چه در دنیا و چه در آخرت) ثابت می کند (تعمیم استحاله رؤیت به همه کس و در همه اوقات، هم از مطلب دوم استفاده شد و هم از مطلب سوم) یعنی مدعی ما را نتیجه می دهد (سید مرتضی: ۱۴۰۳، ۱۳۹/۱؛ شرف الدین: ۱۳۷۱، ۶؛ ایچی، ۱۳۹/۸).

بر این دلیل از جانب طرفداران امکان رؤیت چندین اشکال شده: اشکال اول: ادراک چون به معنای نیل و وصول است احاطه به مدرک را افاده می کند، پس ادراک به بصر به رؤیتی که محیط به مرئی است معنی می شود، بنابراین، آیه رؤیتی را که محیط به خداست نفی می کند نه اصل رؤیت را. (ایچی: ۱۴۰/۸)

جواب این است که رؤیت اگر محیط به مرئی نباشد و ببیننده را به تمام جوانب مرئی آگاه نکند رؤیت نیست. پس وقتی رؤیتی که محیط به خداست نفی می شود اصل رؤیت نیز نفی می شود.

اشکال دوم: کلمه «الابصار» که جمع محلی به لام و مفید عموم است در پی نفی آمده پس جمله مذکور، سلب عموم را افاده می کند نه عموم سلب را؛ یعنی معنایش این است که همه نمی توانند خدا را ببینند، نه اینکه هیچ کس نمی تواند. و این، همان است که

۱. در بیان اختصاص اش گفته می شود: از چهار قسمی که در این باب تصور می شوند سه قسمشان در اشیاء یافت می شوند؛ یکی آنی که هم دیده می شود و هم می بیند مثل انسان. دوم آنی که نه دیده می شود و نه می بیند مثل اعتقادات و اراده ها. سوم آنی که دیده می شود ولی نمی بیند مثل رنگ ها. ولی قسم چهارم که دیده نمی شود ولی می بیند هیچ نمونه ای ندارد و منحصر است در خدا.

طرفداران رؤیت می‌گویند؛ آنها می‌گویند خدا را فقط مؤمنین می‌بینند نه همه (فخر رازی: ۱۴۱۱، ۱۲۶۷). و بر فرض که سلب عموم را مفاد جمله مذکور قرار ندهیم لااقل احتمال آن را می‌دهیم و معلوم است که با وجود این احتمال استفاده عموم سلب که مدعای منکرین رؤیت را نتیجه می‌دهد ممکن نمی‌باشد (ایچی: ۱۳۲۵، ۱۴۰/۸).

جواب این است که از چنین جمله‌ای عموم سلب به ذهن تبادر می‌کند، سلب عموم نه مفاد آن است و نه درباره آن احتمال داده می‌شود. به نظائر این جمله؛ مثلاً «لایحب الله المفسدین» و «لاتشبهه علیه الاصوات» - که در آنها جمع محلی به لام در پی نفی آمده - توجه کنید که همگی عموم سلب را افاده می‌کنند نه سلب عموم را؛ یعنی معنایشان این است که خدا هیچ مفسدی را دوست ندارد و هیچ صدائی بر او مشتبه نمی‌شود نه اینکه همه مفسدین را دوست ندارد و همه صداها بر او مشتبه نمی‌شوند (شرف‌الدین: ۱۳۷۱، ۱۳).

اشکال سوم: قبول داریم که جمله مذکور یعنی «لاتدرکه الابصار» به خاطر اشتغال بر جمع محلی به لام، به حسب افراد عموم دارد یعنی نفی رؤیت از همه کس می‌کند ولی می‌گوئیم: در این جمله دلالتی بر عموم به حسب اوقات نداریم پس مفادش این می‌شود که صاحبان ابصار در بعض اوقات - یعنی در دنیا - از دیدن او محروم‌اند نه در همه اوقات (ایچی: ۱۴۱/۸).

جواب این اشکال از بیانی که برای عموم زمانی داشتن این جمله ارائه شد استفاده می‌شود؛ در آنجا گفته شد: «لاتدرکه الابصار» مقابل و نقیض تدرکه الابصار است. حال می‌گوئیم: وقتی تدرکه الابصار موجب مطلقه باشد مقابل و نقیض آن - لاتدرکه الابصار - سالبه دائمه می‌شود پس عموم به حسب اوقات را افاده می‌کند.

اشکال چهارم: جمله «و هو یدرک الابصار» مفید این است که خداوند صاحبان ابصار یعنی مبصرین را می‌بیند، و پیدا است که خود او از جمله مبصرین است پس جمله یاد شده افاده می‌کند که او خودش را می‌بیند و به بیان دیگر: امکان و وقوع رؤیت برای خودش را افاده می‌کند، و ما از باب اجماع مرکب و به عبارت دیگر: به

ضمیمه عدم قول به فصل - نبود قولی که وقوع رؤیت را برای خدا ثابت و آن را از غیر نفی کند- وقوع آن برای مؤمنین در روز قیامت را نتیجه می‌گیریم (فخر رازی: ۱۴۱۱، ۱۲۵/۷).

جواب: اولاً ابصار در این جمله به معنای ابصار در جمله قبل - یعنی لاتدرکه الابصار- است و حمل آن بر صاحبان ابصار یعنی مبصرین وجهی ندارد. و ثانیاً: امکان دیدن خداوند خودش را مسلم است ولی از آن نمی‌توان امکان برای دیگران را که مورد بحث است نتیجه گرفت. و ثالثاً: وقوع رؤیت او برای خودش نیز مسلم است درحالیکه وقوع برای دیگران مورد اختلاف است پس اجماع مرکبی که ادعا شد وجود ندارد.

اشکال پنجم: قبول می‌کنیم که «لاتدرکه الابصار» صفت مدح است ولی می‌گوییم: مدح بودنش در صورتی است که رؤیت او ممکن باشد و از شدت تعزز و کبریائی از دسترس چشم‌ها بدور باشد نه اینکه رؤیت او ممتنع باشد و چشم‌ها به خاطر امتناع رؤیت از او محروم شوند و گرنه لازم می‌آید که هرچه رؤیت او ممتنع است - مثل معدوم و طعوم و روائح و امثال اینها- موصوف به این صفت مدح باشد. از این بیان معلوم شد که «لاتدرکه الابصار» صفت مدح است و مدح بودنش مستلزم امکان رؤیت است (ایچی: ۱۳۲۵، ۱۴۱/۸).

جواب: اولاً: نقض می‌شود به آیه «لم يتخذ ولدا» و «لم يكن له شريك في الملك» و «لم يكن له ولي من الدل» و امثال اینها که وقوعشان ممتنع است و در عین حال صفات مدح‌اند. و ثانیاً: پیش از این بیان شد که «لاتدرکه الابصار» به ضمیمه «و هو يدرك الابصار» صفت مدح است نه به تنهایی، و معلوم شد که آن دو با هم به خداوند اختصاص دارند و علو او بر بقیه موجودات را افاده می‌کنند. بنابراین از مدح کردن او به امتناع رؤیت چون ضمیمه دارد لازم نمی‌آید که هرچه ممتنع الرؤية است و ضمیمه ندارد نیز مدح شود تا به این بهانه دلالت آیه بر امتناع رؤیت نفی و دلالت آن بر امکان نتیجه گرفته شود.

اشکال ششم: از «لاتدرکه الابصار» که نفی ادراک را به ابصار اختصاص می‌دهد بر

می‌آید که احساس خداوند به حاسه دیگر غیر از بصر ممکن است، آن حاسه دیگر - با توجه به اینکه سامعه و شامه و ذائقه و لامسه نیز نیست - حاسه ششمی است که خداوند آن را در روز قیامت برای انسان خلق می‌کند. پس آیه اگرچه احساس به بصر را نفی می‌کند ولی اصل احساس را منتفی نمی‌داند (فخر رازی: ۱۴۱۱، ۱۲۶۷).

جواب: اولاً: اگر ادراک مخصوص قوه‌ای از آن قوه نفی شود استفاده نمی‌شود که نفی، مخصوص آن قوه است تا نتیجه گرفته شود که ادراک مذکور با قوه دیگر ممکن می‌باشد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «ماکلمته بلسانی» یا «ما وطأت ارضه بر جلی» استفاده نمی‌شود که تکلم، فقط با زبان منتفی است و با قوه دیگر ممکن، یا گام نهادن، فقط با پا منفی است و با عضو دیگر ممکن، بنابراین وقتی گفته می‌شود «لاتدرکه الابصار» استفاده نمی‌شود که احساس کردن خدا، فقط با چشم منفی است و با حاسه دیگر ممکن. و ثانیاً: از این آیه چگونه استفاده می‌شود که خداوند در قیامت برای انسان حاسه ششمی خلق می‌کند و خودش را به توسط آن حاسه، مشهود انسان قرار می‌دهد؟ نه در این آیه شاهدی بر این مدعا وجود دارد و نه جای دیگر.

دلیل دوم (از دلائل قرآنی بر نفی رؤیت) آیه صد و یازدهم سوره طه «یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لایحیطون به علما» است. این آیه - با توجه به اینکه علم مذکور در آن شامل ابصار نیز می‌باشد - مثل آیه «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» خدا را به این وصف که «همه چیز را ادراک می‌کند و چیزی موفق به ادراک او نمی‌شود» مدح کرده. و وصفی که مدح باشد خلاف آن ذم و نقص است. پس رؤیت شدن او که فردی برای خلاف این وصف است نیز ذم و نقص و در نتیجه محال است. در حدیثی که از صفوان بن یحیی در اصول کافی نقل شده، امام علیه السلام این آیه را در کنار آیه لاتدرکه الابصار قرار داده‌اند و هر دو را دال بر عدم امکان رؤیت گرفته‌اند؛ یعنی در جواب ابی قره که دیده شدن خداوند به توسط پیامبر اسلام را نقل می‌کرده فرموده‌اند:

کیف یجیبی رجل الی الخلق جمیعاً فیخبرهم انه جاء من عند الله و انه یدعوهم الی الله

بامرالله و يقول لهم عن الله «لاتدرکه الابصار، و لا يحيطون به علما، و ليس كمثل شئ» ثم يقول لهم «انا رأيت الله بعيني، و احطت به علماً و هو على صورة البشر»؟ (کلینی: ۱۳۸۸، ک توحید، ب ابطال الرؤیت، ۹۶/۱)

فخر رازی در ذیل این آیه با ارجاع ضمیر «به» در «لايحيطون به علماً» به ما بین ایدیه‌م و ما خلفه‌م و ترجیح آن بر ارجاع به «الله» آیه را از قابلیت استدلال برای نفی رؤیت خارج ساخته است. (فخر رازی، ۱۴۱۱، ۱۱۹/۱) ولی توجه نکرده که اولاً متبادر از این آیه رجوع ضمیر به «الله» است نه به ما بین ایدیه‌م و ما خلفه‌م. و ثانیاً ارجاع ضمیر مفرد به دو چیز یعنی «ما بین ایدیه‌م» و «ما خلفه‌م» خلاف قاعده است. و ثالثاً احاطه نداشتن خلق به ما بین ایدیه‌م - که امور دنیائی و اخروی را شامل است - و ما خلفه‌م - که امور گذشته از ازل تا حال را فرا می‌گیرد - امری آشکار است و آیه لازم ندارد.

دلیل سوم: آیاتی در قرآن کریم که درخواست رؤیت خدا را بزرگ شمرده‌اند و درخواست کننده را سرکش یا ظالم و یا حتی مستحق قتل دانسته‌اند؛ در آیه ۲۱ سوره فرقان «و قال الذین لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم و عتوا عتواً كبيراً» آنها را مستکبر و سرکش خوانده، و در آیه ۱۵۲ سوره نساء «يستلک اهل الکتاب ان تنزل عليهم کتاباً من السماء فقد سألوا موسى اکبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم» ظالمشان نامیده و به صاعقه و مرگ عذابشان کرده، و در آیه ۵۶ سوره بقره «و اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة و انتم تنظرون» به عذاب صاعقه و مرگ گرفتارشان ساخته است (در این آیه اخير چون بعد از آیه مربوط به گوساله پرستیدن و به عذاب قتل گرفتار شدن آمده درخواست رؤیت به منزله گوساله پرستیدن، و گرفتار صاعقه شدن به منزله عذاب قتل قرار داده شده). و اگر رؤیت محال نمی‌بود درخواست‌اش به منزله درخواست معجزه - مانند درخواست مطرح شده در آیه ۶۱ سوره بقره «يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها و قناتها و فومها و عدسها و

بصلها»- بود و این همه بزرگ شمرده نمی شد (ایجی: ۱۳۲۵، ۱۴۱/۸).

بر این دلیل اشکالاتی شده: ۱- چون رؤیت در آخرت حاصل می شود و اینها آن را در دنیا درخواست کردند مستحق این همه شدند (فخر رازی: ۱۴۱۱، ۸۵/۴)
جواب: واضح است که اگر رؤیت امر ممکن و واقع در آخرت باشد درخواست آن در دنیا این همه سرزنش در پی ندارد و بر فرض که باعث سرزنش باشد استحقاق مرگ را ایجاب نمی کند.

۲- چون با رؤیت خدا - که در آخرت اتفاق می افتد- تکلیف از بشر برداشته می شود درخواست کنندگان آن در دنیا درخواست رفع تکلیف داشته اند. به این جهت مستحق سرزنش و حتی قتل شده اند. (همان: ۸۶)

جواب: اولاً دلیلی بر اینکه رؤیت او مستلزم رفع تکلیف است نداریم. و ثانیاً: دلیلی بر اینکه سزای درخواست رفع تکلیف قتل است اقامه نشده.

۳- درخواست آنها نه چون درخواست امر ممتنع بوده بلکه چون به غرض تعنت یعنی ایراد گرفتن بوده امور مذکوره را در پی داشته است. (همان)

جواب: معلوم است که غرض تعنت و ایراد گرفتن نمی تواند باعث این چنین مجازات هایی باشد به شهادت اینکه اهل کتاب از پیامبر به غرض تعنت درخواست انزال کتاب داشتند (یسألک اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء) ولی چنین مجازات هایی مبتلا نشدند.

۴- چون رؤیت خدا در دنیا مصلحت نبوده - نه چون ممتنع بوده- خداوند درخواست کنندگان را مجازات فرموده است. (همان)

جواب: بر کسی که از ادبیات عرب مختصر اطلاعی دارد پوشیده نیست که لسان آیات مذکور نشان می دهد که مجازات به خاطر نبود مصلحت نبوده است.

دلیل چهارم آیه ۱۴۳ سوره اعراف «قال ربی ارنی انظر الیک قال لن ترانی» است که از آن با توجه به اینکه کلمه «لن» برای نفی ابدی است محال بودن رؤیت خدا استفاده می شود (ایجی: ۱۳۲۵، ۱۴۲/۸).

بر این دلیل چنین اشکال شده که کلمه «لن» برای نفی ابدی نیست پس از «لن ترانی» محال بودن رؤیت خدا و واقع نشدن آن حتی در آخرت استفاده نمی‌شود. شاهد براینکه کلمه مذکور برای نفی ابدی نیست قول خداوند در سوره جمعه «و لن یتمنوه ابداً» است که تمنی موت را نفی کرده و معلوم است که این نفی برای ابد نیست زیرا تمنی یاد شده، در آخرت برای خلاصی از عقوبت تحقق می‌یابد (همان).

جواب: در علوم عربیه ثابت شده که کلمه «لا» برای نفی در آینده و کلمه «لن» برای تأکید این نفی است. از این رو «لاتدرکه الابصار» رؤیت در آینده را نفی می‌کند و «لن ترانی» مؤکد این نفی می‌باشد یعنی بیان می‌کند که رؤیت اصلاً واقع نمی‌شود و به بیان روشن‌تر: محال می‌باشد (زمخشری: ۱۴۰۷، ۱۵۳/۲) و شاهدهی که آورده شد مفید نیست زیرا ظاهر نظم آیه مقتضی این است که «لن یتمنوه ابداً» نفی ابدی باشد متهمی چون تمنی در آخرت واقع می‌شود باید گفت آیه نفی ابدی در تمام اوقات دنیا را افاه می‌کند. (ایجی: ۱۴۲/۸ تعلیقہ چلبی).

بعد از ارائه دلائل قرآنی نوبت بیان دلائل نقلی روائی است: این دلائل فراوان‌اند و ما به نقل چندتا از آنها می‌پردازیم آنهم در حدّ اشاره: در خطبه اول نهج البلاغه آمده «الذی لایدرکه بعد الهمم» یعنی همم النظار و اصحاب الفکر. در خطبه اشباح (خطبه ۹۱) می‌خوانیم: «و الرادع اناسیّ الابصار عن ان تناله او تدرکه». و در خطبه صد و هشتاد و شش فرموده «و بها امتنع عن نظر العیون» و بعداً فرموده «و لاتدرکه الحواس». و در کلامی دیگر (خطبه ۱۷۹) می‌فرماید: «لاتدرکه العیون بمشاهدة العیان و لکن تدرکه القلوب بحقائق الایمان». و به نقل از امام صادق علیه‌السلام رسیده «لاتدرکه فی مشاهده الابصار و لکن رأته القلوب بحقائق الایمان» (کلینی: ۱۳۸۸، ۹۸/۲) و نیز از امام صادق علیه السلام وارد شده است «الله اعظم من ان یری بالعین او یحیط به الوهم». و از امام جواد علیه السلام نقل شده «اوهام القلوب ادقّ من ابصار العیون؛ انک قد تدرک بوهمک السند و الهمد و البلد التي لم تدخلها و لاتدرکها ببصرک، و اوهام القلوب لاتدرکه

عزوجل فكيف ابصار العيون؟». و از امام عسگری علیه السلام رسیده است «جلّ سیّدی و مولای و المنعم علیّ و علیّ آبائی من ان یری». و از امام رضا علیه السلام منقول است در ردّ کسی که می‌گفت: «پیامبر اسلام خدا را دیده» فرمودند: «کیف یجییء رجل الی الخلق جمیعاً فیخبرهم انه جاء من عندالله و انه یدعوهم الی الله بامر الله و یقول لهم عن الله انه لا تدركه الابصار، و لا یحیطون به علماً، و لیس كمثلہ شیء، ثم یقول لهم انا رأیت الله بعینی، و احطت به علماً، و هو علی صورة البشر؟... و قد قال عزّ من قائل و لا یحیطون به علماً، فاذا رأته الابصار فقد احیط به علماً». (شیخ صدوق: بی‌تا، ۱۱۱) و در افتتاح صحیفه سجادیه آمده «الذی قصرت عن رؤیته أبصار الناظرین و عجزت عن نعته اوهام الواصفین». و آمده «الحمد لله الذی تجلی للقلوب بالعظمة و احتجب عن الابصار بالعزة فلا الأبصار تثبت لرؤیته و لا الاوهام تبلغ كنه عظمته». و در مناجاتی رسیده که: «و انحصرت الابصار دون النظر الی سبحات وجهك».

بعد از اثبات دیدگاه عدم امکان رؤیت خداوند به ارائه دلایل کسانی که می‌گویند رؤیت خدا امکان دارد می‌پردازیم: ادله امکان رؤیت دو گونه‌اند؛ یکی ادله‌ای که مستقیماً امکان رؤیت را ثابت می‌کنند، و دیگری ادله‌ای که امکان را با ذکر وقوع رؤیت در قیامت نتیجه می‌دهند. ما این دو نوع را بدون اینکه از یکدیگر جدایشان کنیم می‌آوریم: طرفداران امکان به دلیل عقلی، و ادله نقلیه قرآنی و حدیثی و اجماع استدلال کرده‌اند. پس ادله آنها را در چهار بحث می‌توان جمع‌آوری نمود:

بحث اول در بیان دلیل عقلی آنهاست که ما آن را به توسط چند مطلب که به ترتیب طولی مرتب‌اند بیان می‌کنیم: مطلب اول: امکان رؤیت یعنی مرئی شدن مشترک بین جوهر و عرض است (ایچی: ۱۳۲۵، ۱۲۵/۸) یعنی برای ما ممکن است که هم اعراض و هم جوهر را رؤیت کنیم. ما رنگ را می‌بینیم و رنگ عرض است پس عرض را می‌بینیم. طول و عرض را نیز می‌بینیم و طول و عرض جوهرند پس جوهر را نیز می‌بینیم. اینکه گفتیم «طول و عرض را می‌بینیم» به این جهت است که ما با چشم طویل

را از عریض و همچنین طویل را از اطول تمییز می‌دهیم. و اینکه گفتیم «طول و عرض جوهرند» به این جهت است که جسم - به نظر ما که نظر حق است - از اجزاء غیر قابل قسمت مرکب شده و اگر طول و عرض دو عرض قائم به آن باشند هر کدامشان یا به یک جزء قائم‌اندو یا به بیش از یک جزء؛ مثلاً طول یا به یک جزء قائم است و یا به بیش از یک جزء، اگر به یک جزء قائم باشد با توجه به اینکه بلندتر از عرض است لازم می‌آید که آن جزء، بزرگتر از جزء دیگری که عرض به آن قائم شده است باشد و قسمت شود در حالی که اجزاء - چه در یک جسم و چه در اجسام مختلفه - با هم برابرند و غیر قابل قسمت، و اگر به بیش از یک جزء قائم باشند لازم می‌آید که یک عرض به چند محل قائم باشد در حالی که یک عرض باید به یک محل قائم باشد. باطل شدن قیام طول و عرض، هم به یک جزء و هم به بیش از یک جزء، اصل قیام آن دو به جسم و در نتیجه عرض بودنشان باطل می‌شود یعنی ثابت می‌شود که آن دو جوهرند.

مطلب دوم: امکان رؤیتی که وصف مشترک جوهر و عرض بودن آن ثابت شد اختصاص به حالت وجود آن دو دارد (زیرا واضح است که رؤیت معدوم ممکن نیست) پس - باتوجه به اینکه ممکن است و هر ممکنی علت دارد - علتی دارد که به حالت وجود آن دو اختصاص دارد.

مطلب سوم: همانطور که امکان رؤیت مشترک است علت آن نیز باید مشترک باشد؛ یعنی باید همان عاملی که در جوهر هست و رؤیت آن را ممکن می‌کند در عرض هم باشد و رؤیت آن را ممکن کند؛ زیرا معلول واحد (امکان رؤیت به عبارت دیگر: امکان مرئی شدن) نمی‌تواند به چند علت مختلف وابسته باشد و الا توارد علتین مستقلین بر معلول واحد می‌شود که محال است.

مطلب چهارم: آنچه بین جوهر و عرض مشترک است و احتمال دارد که علت مشترک مورد بحث باشد حدوث و وجود است، ولی حدوث - که در آن علاوه بر وجود، عدم سابق نیز اعتبار شده - نمی‌تواند علت و مؤثر باشد زیرا عدم اعتبار شده در

آن نمی‌تواند به علّیت و تأثیر متصف شود، بنابراین، علت مشترکه، یعنی آنی که هم رؤیت جوهر و هم رؤیت عرض را ممکن می‌کند، وجود آن دو است. مطلب پنجم: چون علت مشترکه امکان رؤیت، وجود است معلوم می‌شود که هر جا وجود تحقق داشته باشد امکان رؤیت شدن نیز تحقق دارد، می‌دانیم که برای اول تعالی وجود تحقق دارد، پس برای او امکان رؤیت شدن تحقق دارد (همان: ۱۲۲) بر این دلیل چند اشکال وارد است: اول اینکه بر مبانی خاص اشاعره مبتنی است و چنین نیست که کسان دیگر را که منکر این مبانی اند راضی و قانع کند. و می‌دانیم که دلیل معتبر دلیلی است که مخالفین را اگرچه صاحب مبنای قابل طرح دیگری باشند قانع کند.

دوم اینکه باعث می‌شود که صداها و بوها و مزه‌ها و لمس‌شدنی‌ها نیز چون وجود دارند امکان رؤیت داشته باشند درحالی‌که بدون شک هیچکدام از آنها امکان رؤیت ندارند یعنی ممکن نیست که دیده شوند. البته شیخ ابوالحسن اشعری که یکی از طرفداران این دلیل عقلی است می‌گوید «مدلول این دلیل - یعنی امکان رؤیت داشتن هر چه موجود است - تمام است و اگر امور مذکور یعنی بوها و صداها و ... دیده نمی‌شوند نه به خاطر نداشتن امکان رؤیت بلکه به خاطر این است که عادت خدا بر رؤیت آنها جاری نشده است» (همان: ۱۲۳). او با این بیان می‌خواهد دلیل را از این اشکال خالی کند ولی موفق نمی‌باشد زیرا این بیان بر مبنای مخصوص خود او استوار شده و در نزد دیگران ارزش علمی ندارد.

سوم اینکه این دلیل اگر بتواند امکان رؤیت را برای هر چه که موجود است ثابت کند می‌تواند امکان مخلوقیت و مملوسیت را نیز برای هر چه که موجود است نتیجه دهد زیرا امکان مخلوقیت و مملوسیت نیز مثل امکان رؤیت مشترک بین جوهر و اعراض است پس مثل رؤیت باید مستند به وجود باشد یعنی هر جا وجود محقق باشد حاصل باشد ولی خصم ادعا می‌کند که امکان رؤیت را برای هر چه موجود است ثابت می‌کند پس باید امکان مخلوقیت و مملوسیت را نیز برای هر چه موجود است نتیجه

دهد درحالی که بدون شک این نتیجه باطل است چون از جمله موجودها خداست که به هیچ وجه امکان مخلوقیت و مملوسیت برایش نیست (همان: ۱۲۹، تعلیقه چلپی).

چهارم اینکه وجودی که در این دلیل، عامل و مستند امکان رؤیت قرار داده شده اگر چنانچه دلیل دلالت دارد، وجود عام و جامع باشد امری است اعتباری و نمی تواند عامل و مستند صحت رؤیت که یک امر واقعی است قرار داده شود و اگر وجود خاص و خارجی باشد چون مشترک نیست نمی تواند صحت رؤیت در هر موجودی را باعث شود تا صحت رؤیت خداوند از آن نتیجه گرفته شود (ایجی: ۱۲۸/۸).

بحث دوم در بیان دلائل قرآنی آنهاست. آنها به دلائل قرآنی متعدد استدلال کرده اند: دلیل اول آیه ۱۴۳ سوره اعراف یعنی «و لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اِنِّیْ اَنْظُرُ الْیَکَ قَال لَنْ تَرَانِیْ وَ لَکِن اَنْظُرُ اِلَی الْجَبَلِ فَاِنْ اَسْتَقَرَّ مَکَانَه فَسَوْفَ تَرَانِیْ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَه دُکَّآ وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا فَلَمَّا اَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَکَ تَبَّتْ الْیَکَ وَ اِنَّا اَوَّلَ الْمُؤْمِنِیْنَ» است. استدلال به این آیه از چهار وجه است:

وجه اول این است: در این آیه نقل شده که حضرت موسی علیه السلام از خدا درخواست رؤیت کرده و معلوم است که اگر رؤیت او ممکن نبود پیامبر عظیم الشانی که می دانست چه چیزی درباره خدا روا و چه چیزی ناروا است آن را درخواست نمی کرد. از درخواست او امکان نتیجه گرفته می شود (همان: ۱۱۷؛ فخر رازی: ۱۴۱۱، ۲۲۹/۷). جواب از این وجه در روایتی که در آن، مأمون از امام رضا علیه السلام درباره همین درخواست حضرت موسی سؤال می کند ذکر شده است. در این روایت آمده: بعد از اینکه خدا با حضرت موسی سخن گفت، حضرت به قومش خبر داد که خدا با من حرف زد. آنها گفتند به خبر تو ایمان نمی آوریم مگر اینکه ما خود نیز کلام خدا را بشنویم همانطور که تو شنیدی. حضرت هفتاد نفر از آنها را انتخاب کرد و به کوه طور برد و درخواست کرد که خدا با آنها سخن بگوید خدا به توسط درختی با آنها سخن گفت و آنها صدا را از شش جهت (بالا و پائین، طرف راست و چپ، از جلو و عقب)

شنیدند ولی گفتند از کجا که این صدا صدای خدا باشد ما به تو ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه خدا را ببینیم و از این طریق ببینیم که گوینده اوست و صدا صدای اوست. در این حال به خاطر تکبر و درخواست نابجایشان صاعقه‌ای آمد و هلاکشان ساخت. حضرت موسی به خدا عرض کرد که خدایا اگر من به نزد بنی‌اسرائیل برگردم و آنان به من بگویند چون نتوانستی حقانیت ادعایت را ثابت کنی آنان را به قتل رسانده‌ای چه جواب گویم؟ خداوند آنان را زنده نمود تا حضرت موسی متهم نگردد. آنان این بار گفتند اگر از خدا بخواهی که خودش را نه به ما بلکه به تو بنمایاند خدا اجابت می‌کند آنگاه تو به ما خبر می‌دهی که او چگونه است. حضرت به آنان فرمودند که خدا دیدشده شدنی نیست آنچه دیده می‌شود آیات و علامات اوست ولی آنها اصرار کردند. حضرت موسی به خدا عرض کرد که خدایا تو شنیدی که آنها چه خواستند و تو به صلاحشان دانائی. خداوند به حضرت وحی فرمود که درخواست آنها را از من بخواه من به جهل آنها تو را مؤخذه نمی‌کنم. اینجا بود که حضرت درخواستی را که در این آیه آمده مطرح کرد و جواب شنید (صدوق: بی تا، ۱۲۱). از این روایت معلوم می‌شود که درخواست مذکور درخواست خود حضرت موسی نبوده تا از آن با توجه به اینکه آن حضرت آنچه را که درباره خدا ممکن است سؤال می‌کند امکان رؤیت خدا استفاده شود.

زمخشری در ذیل همین آیه آنچه را که در روایت مذکور آمده مبنی بر قرار داده و با کمک آن از استدلال اشاعره - که خود نیز از آنهاست - پاسخ داده و گفته: اگر بگوئی «اگر حضرت به خاطر قومش این درخواست را مطرح کرده چرا گفته ربّ ارنی انظر الیک و نگفته ربّ اَرهم ینظروا الیک؟» در جواب می‌گویم: اولاً: آنان چنین خواسته بودند یعنی چون کلام خدا را به تبع شنیدن حضرت موسی شنیدند خواستند که خدا را نیز به تبع دیدن حضرت موسی ببینند. و ثانیاً: واضح است که اگر حضرت دیدن را برای خودش درخواست کند و جواب ردّ بشنود آنان بهتر می‌فهمند که دیدن خدا برای آنان ممکن نمی‌باشد. و نیز گفته: اگر بگوئی «اگر این، گفته آنان است نه گفته او پس چرا او توبه می‌کند و می‌گوید سبحانک تبت الیک؟» در جواب می‌گویم: توبه او از

طرح این درخواست عظیم است که بدون اذن الهی ولو برای غرض صحیحی یعنی اقناع قومش طرح شده است. (زمخشری: ۱۴۰۷، ۱۵۳/۲)

توجه کنید! همانطور که از روایت مروی از امام رضا علیه السلام که نقل کردیم بر می آید حضرت موسی این سؤال را به اذن الهی طرح کردند پس توبه ایشان از جرأتی بوده که در نطق به این درخواست اظهار کرده اند.

وجه دوم از وجوه استدلال به این آیه این است: اگر رؤیت او ممکن نبود، در جواب از درخواست حضرت موسی می فرمود لا اری نه لن ترانی یعنی می فرمود من دیده شدنی نیستم نه اینکه تو مرا نمی بینی ولی فرموده تو مرا نمی بینی پس معلوم می شود که دیدن او محال نیست. شاهد بر این وجه این است که اگر کسی چیزی مثل سنگ را که قابل خوردن نیست در دست داشته باشد و دیگری از او درخواست کند که آن را به من بده تا بخورم می گوید خوردنی نیست نه اینکه نمی دهم تا بخوری، وقتی در جواب می گوید «نمی دهم تا بخوری» که آنچه در دست دارد قابل خوردن باشد. (فخر رازی: ۱۴۱۱، ۲۳۱/۷)

جواب این وجه این است که اولاً: چون سؤال، دیدن خود حضرت موسی بود جواب هم که سزاوار است مطابق سؤال باشد نفی دیدن آن حضرت قرار داده شده. و ثانیاً: پیداست که اگر به حضرت موسی که مقام قرب دارد گفته شود تو مرا نمی بینی برای دیگران واضح می شود که آنها نیز به طریق اولی نمی بینند. و به عبارت دیگر: از لن ترانی فهمیده می شود که هیچکس نمی تواند خدا را ببیند زیرا اگر رؤیت او ممکن بود به حضرت موسی با این همه اهمیتی که داشت گفته نمی شد که تو مرا نمی بینی.

وجه سوم این است: در این آیه رؤیت خدا بر آرام و قراردادن کوه که امری ممکن است معلق شده. و می دانیم که هر چه بر ممکن معلق شود ممکن می باشد. پس رؤیت خدا ممکن می باشد (ایچی: ۱۱۷/۸؛ فخر رازی: ۲۳۱/۷).

جواب: آنچه در آیه مطرح شده و به آن در حدیث امام رضا علیه السلام تصریح شده نه نفس آرام و قرار داشتن کوه است که امری ممکن بلکه آرام و قراردادن

کوه درحالی است که بر آن تجلی شود و این امری است محال. رؤیت خدا بر این امر محال معلق شده، و می‌دانیم که معلق بر محال محال است، پس مفاد آیه این است که رؤیت خدا محال است.

وجه چهارم این است: تجلی خدا برای کوه که در جمله «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبَّهٖ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا» آمده به معنای جلوه کردن یعنی مرئی شدن خدا برای کوه است. بنابراین آیه مفید این است که کوه خدا را دیده و در اثر این دیدن مندک یعنی ویران شده پس مفید این است که رؤیت خدا ممکن است. البته نباید خرده گرفت و گفت «کوه جماد است و جماد نمی‌تواند چیزی را ببیند» زیرا ممکن است که خدا در آن حیات و فهم را بیافریند یعنی امکان دیدن را برایش فراهم آورد چنانکه در توجیه «یا جبال اوبی معه» که در آن به کوه دستور هم صدا شدن با داود داده شده می‌گوئیم خداوند در کوه حیات و فهم را آفریده و با این کار آن را قابل پذیرش دستور مذکور قرار داده (فخر رازی: همان، ۲۳۲)

جواب: اولاً: نسبت رؤیت به کوه که جماد است هیچ مجوزی ندارد، و توجیه مذکور که خداوند در آن حیات و فهم می‌آفریند بی‌دلیل بلکه مستلزم انقلاب حقیقت جماد به حیوان و محال است. استشهاد به آیه «یا جبال اوبی معه» که در آن به کوه دستور منعکس کردن صدای تسبیح حضرت داود داده شده استشهاد تمامی نیست زیرا این دستور مستلزم خلق حیات و فهم در کوه نیست بلکه مثل دستور اطاعت به زمین و آسمان در «ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض اثتیا طوعاً او کرها قالتا اتینا طائعتین» یک دستور تکوینی است یعنی دستور به اظهار چیزی است که در طبیعت آنان وجود دارد. و ثانیاً: بحث و نزاع در دیدن ذات خداوند به حاسه بصر است. و دیدن کوه بر فرض که ممکن باشد دیدن به حاسه بصر نیست. پس استدلال به «فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا» بر فرض که دیدن کوه را افاده کند خروج از بحث و نزاع است، دیدن به غیر حاسه بصر یعنی دیدن به بصیرت را ما نیز ممکن بلکه واقع می‌دانیم.

دلیل دوم آیه بیست و دوم سوره قیامت «وجوه یومئذ ناظرة الی ربها ناظرة» است که بر وقوع رؤیت در قیامت و در نتیجه بر امکان آن دلالت دارد. بیان استدلال این است: کلمه نظر اگر بدون حرف جرّ متعدی شود به معنای انتظار، و اگر به «فی» متعدی شود به معنای تأمل، و اگر به لام متعدی شود به معنای مهربانی، و اگر به «الی» متعدی شود به معنای رؤیت است و در این آیه با «الی» متعدی شده پس به معنای رؤیت است. بنابراین مفاد آیه این است که بعضی از آدمیان در قیامت ربّ یعنی خدایشان را می بینند. از اینجا استفاده می شود که رؤیت خدا نه تنها ممکن است بلکه واقع نیز می شود (ایجی: ۱۳۲۵، ۱۳۰/۸).

از این دلیل چند جواب داده می شود: اول: ممکن است «الی» در این آیه نه حرف بلکه اسم یعنی مفرد آلاء و به معنای نعمت باشد. در این صورت آیه بی ارتباط به رؤیت خواهد بود و چنین معنی می شود: بعضی از آدمیان در آخرت نعمت خدا را نظر می کنند (سید مرتضی: ۱۴۰۳، ۲۸) و یا انتظار می کشند (ایجی: همان، ۱۳۱).

بر این جواب در صورتی که نظر به معنای انتظار باشد چنین اشکال شده که انتظار نعمت رنج است درحالی که آیه درصدد بشارت به مؤمنین است. پس نباید نظر در آن به معنای انتظار باشد (همان).

واضح است که این اشکال وارد نمی باشد زیرا انتظار نعمت در اینجا نه انتظاری که در مثل برادر مرگ خوانده می شود بلکه به معنای امید نعمت داشتن است و امید نعمت داشتن لذت دارد نه رنج. شاهد بر این مدعا که انتظار در اینجا به معنای امید است خود آیات این سوره اند که انسان را در قیامت به دو دسته تقسیم می کنند یکی کسانی که در اثر سوء سابقه در انتظار فاقره یعنی بلای کمرشکن هستند و دیگری آنان که طراوت و شادابی صورتشان از سعید بودنشان خبر می دهد و آنها با اطلاع از سعادت مند بودن به نعمت الهی امیدوار می شوند.

دوم: نظر به معنای نگاه کردن نه به معنای دیدن است (شاهد بر این مدعا علاوه بر «تراهم ینظرون الیک و هم لایبصرون» و امثال آن که بین نظر و دیدن جدائی می اندازند

این است که نظر به «خاشعانه» و «متکبرانه» و «با غضب» و «با عطفوت» متصف می‌شود درحالی که دیدن هیچ‌کدام از این اوصاف را قبول نمی‌کند) بنابراین آیه بر دیدن خدا دلالت ندارد بلکه نگاه کردن را افاده می‌کند اما نه نگاه کردن به خدا را که با توجه به جسم نبودن و جهت نداشتن او محال است بلکه نگاه کردن به ثواب او را. در این توجیه همانطور که ملاحظه می‌شود دو کار انجام گرفت یکی اینکه نظر به معنای نگاه کردن قرار داده شد و دیگر اینکه کلمه ثواب تقدیر گرفته شد. کار اول به اعتماد لغت انجام گرفت و کار دوم را عقل که توجیه آیات دال بر جسم بودن خدا - مثل الرحمن علی العرش استوی، و جاء ربک، و یدالله فوق ایدیهم - را واجب می‌داند بر عهده ما گذاشت.

سوم: جمله «الی ربها ناظرة» به خاطر مقدم کردن الی ربها بر ناظرة مفید حصر است و معلوم است که این حصر در صورتی صادق است که نظر به معنای انتظار نعمت و فضل نه به معنای نگاه کردن و یا دیدن باشد زیرا در قیامت اگر رؤیت خدا ممکن باشد مردم، تنها به او نگاه نمی‌کنند ولی تنها از او انتظار نعمت و فضل دارند پس ما برای اینکه حصر صادق باشد باید نظر در این آیه را به معنای انتظار نعمت و فضل قرار دهیم. در این صورت آیه از رؤیت خدا بیگانه می‌شود و نمی‌تواند در این باب مورد استدلال واقع شود (شرف‌الدین: ۱۳۷۱، ۶۲) (آنچه در این جواب سوم گفته شد دلالت بر این دارد که نظر در این آیه را به معنای نگاه کردن گرفتن - چنانچه در جواب دوم آمد - با تسامح همراه است).

چهارم: هیچ مانعی ندارد که ما نظر در این آیه را به معنای معرفت واضح قرار دهیم و بگوئیم «چون به لحاظ وضوح مثل معرفت حاصل از نظر است از آن به نظر تعبیر شده». در این صورت آیه که مفادش حصول معرفت واضح برای بعضی از انسان‌هاست از رؤیت بیگانه می‌شود و در این موضوع نمی‌توان به آن استدلال کرد.

اگر طرفداران امکان و وقوع رؤیت اشکال کنند و بگویند «معرفت به خدا در دنیا نیز برای اولیاء الهی حاصل می‌شود و اختصاص به آخرت ندارد بنابراین آیه مورد بحث

را که مخصوص به آخرت است نباید ناظر به معرفت قرار دارد» در جواب می‌گوییم: معرفتی که در دنیا واقع می‌شود به وضوح معرفت اخروی نیست (هیچ یک از نعمت‌های دنیوی در حدّ نعمت‌های اخروی نیستند) یعنی معرفت واضحی که به منزله معرفت حاصل از نظر است مخصوص به آخرت می‌باشد پس آیه مخصوص به آخرت را می‌توان ناظر به آن قرار داد.

دلیل سوم آیه پانزدهم سوره مطففین «كَلَّا اَنهْمَ عَن رَّبِّهْم یَوْمئِذٍ لِّمَحْجُوبِیْن» است به این بیان: آیه - که در صدد تهدید و تحقیر است - کفّار را از نظر کردن به پروردگار در حجاب قرار می‌دهد پس به حکم مقابله‌ای که بین کفار و مؤمنین است واجب است که مؤمنین در حجاب نباشند یعنی از نعمت نظر به پروردگارشان برخوردار شوند (ایجی: همان، ۱۳۴).

جواب: آیه متعلق حجاب را ذکر نکرده به این جهت هم طرفداران امکان رؤیت باید تقدیر بگیرند و هم منکرین. طرفداران، رؤیت و منکرین، رحمت (یا معرفت) را تقدیر می‌گیرند؛ یعنی آیه به گمان طرفداران به صورت «انهم عن رؤیة ربهم یومئذ لمحجوبون» و به نظر منکرین به صورت «انهم عن رحمة (یا معرفة) ربهم یومئذ لمحجوبون» در می‌آید. و مقابل آن به دید طرفداران، برخورداری مؤمنین از رؤیت و به رأی منکرین، برخورداری مؤمنین از رحمت (یا معرفت) می‌شود. بنابراین، آیه بنا بر تقدیری که طرفداران به آن معتقدند دلیل رؤیت و بنا بر تقدیری که منکرین بر آن اصرار دارند اجنبی از رؤیت می‌باشد و چون تقدیر طرفداران اگر مرجوح نباشد لااقل راجح نمی‌باشد آیه نمی‌تواند دلیل بر رؤیت قرار داده شود.

دلیل چهارم، آیه بیست و ششم سوره یونس «لِّلَّذِیْنَ اَحْسَنُوا الْحَسَنِی وَ زِیَادَةُ» است به این بیان: مراد از «حسنى» بهشت است پس باید مراد از «زیاده» رؤیت خدا باشد؛ هم به دلیل نقلی یعنی حدیثی که «حسنى» را بهشت و «زیاده» را رؤیت خدا اعلام کرده و هم به دلیل عقلی که تکرار را اجازه نمی‌دهد و معتقد است که اگر مراد از «زیاده»

نعمتی غیر از رؤیت خدا باشد چون این چنین نعمتی در «حسنی» داخل است ذکر «زیاده» تکرار می‌شود (فخر رازی: ۷۷/۹). تطبیق «زیاده» بر رؤیت خدا را دو چیز تأیید می‌کند؛ یکی «وجوه یومئذ ناظرة الی ربها ناظرة» (۲۲/۷۵) و دیگری «اذا رأیت ثم رأیت نعیما و ملکا کبیرا» (۲۰/۷۶) و چون بعضی از آیات قرآن بعضی دیگر را تفسیر می‌کنند این دو تأیید قابل توجه و اعتناء می‌باشند (همان).

جواب: مراد از «حسنی» حسناتی است که محسنین - و به تعبیر خود قرآن «الذین احسنوا» - به استحقاق، دریافت می‌کنند و مراد از «زیاده» تفضلی است که خدا نسبت به آنها روا می‌دارد. پس آیه مذکور به وزان آیه «لیوقیهم اجرهم و یزیدهم من فضله» (۳۰/۳۵) می‌باشد. به عبارت دیگر: با توجه به «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» (۱۶۰/۶) مراد از «حسنی» ثواب هم‌وزن حسنات محسنین و مراد از «زیاده» عشر امثالها است (این تفسیری که ما برای حسنی و زیاده آوردیم اگر به طور قطع مورد قبول واقع نشود لااقل احتمالی است که می‌تواند استدلال طرفداران رؤیت به آیه را باطل کند). تطبیق «زیاده» بر رؤیت خدا تطبیق امر ممکن بر امر محال، و بر فرض تنزل، بی‌دلیل و فاقد ارزش است. و ادله و مؤیداتی که برای این تطبیق آورده شده‌اند هیچکدام کافی نیستند زیرا حدیثی که زیاده را بر رؤیت تطبیق کرده ضعیف است و عقل با توجه به تفسیری که ما برای «حسنی» و «زیاده» ذکر کردیم تطبیق زیاده بر رؤیت را لازم نمی‌بیند به عبارت دیگر: تطبیق نکردن «زیاده» را بر رؤیت مستلزم تکرار نمی‌داند تا برای فرار از تکرار به تطبیق آن بر رؤیت حکم کند. مؤید اول - «وجوه یومئذ ناظرة الی ربها ناظرة» - قبلاً طرح شد و استفاده رؤیت از آن منع شد پس نمی‌تواند مؤید باشد. و مؤید دوم - یعنی «اذا رأیت ثم رأیت نعیما و ملکا کبیرا» - اجنبی از رؤیت خداست (مگر اینکه بگوئیم «ملکا کبیرا یعنی خدا» ولی معلوم است که هیچ عاقلی این را نمی‌گوید) پس آن نیز نمی‌تواند مؤید باشد.

دلیل پنجم آیه سی و پنجم سوره ق «لهم ما یشاؤون فیها و لدینا مزید» است به

این بیان: چنانچه انس از صحابه و زید بن وهب از تابعین معتقدند مراد از «مزید» رؤیت خداست پس آیه بر وقوع و در نتیجه بر امکان رؤیت خدا دلالت دارد (فخر رازی: ۱۴۱۱، ۱۴/۱۸۱).

جواب: مراد از آیه این است که اهل بهشت هرچه بخواهند برای آنان آماده است علاوه بر این ما چیزهایی در اختیار آنها قرار می‌دهیم که بر قلبشان خطور نکرده و در نتیجه جزء خواسته‌های آنان واقع نشده و «مزید» به حساب می‌آید. (زمخشری: ۱۴۰۷، ۳۹۰/۴) با این بیان معلوم می‌شود که آیه مذکور اجنبی از رؤیت خداست و نمی‌تواند دلیل بر آن قرار داده شود. خود فخر رازی نیز به این که مراد از این آیه معنائی است که ذکر شد اعتراف دارد منتهی آن را محتمل می‌داند درحالی که باید متعین اش بداند (بر فرض هم که محتمل باشد آیه را از قابلیت استدلال برای امکان رؤیت خارج می‌کند).

دلیل ششم آیه چهل و پنجم سوره بقره «و استعینوا بالصبر و الصلاة و انها لکبیرة الّا علی الخاشعین الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم و انهم الیه راجعون» است به این بیان: آیه از ملاقات مؤمنین با خدا خبر می‌دهد و ملازمات عقلاً مستلزم رؤیت است، پس آیه از وقوع و در نتیجه امکان رؤیت خدا خبر می‌دهد. (همان، ۵۱)

از این دلیل چند جواب داریم: اول: می‌توانیم مضافی تقدیر بگیریم و بگوئیم: معنای آیه، انهم ملاقوا جزاء ربهم است. در این صورت این آیه همان آیه «انّی ظننت انّی ملاق حسابیه» (۲۰/۶۹) می‌شود و نمی‌تواند دلیل رؤیت خدا قرار داده شود. احتمال این توجیه نیز آیه را از قابلیت استدلال برای امکان رؤیت خارج می‌سازد.

دوم: ملاقات ربّ در این آیه کنایه از مردن است و ربطی به رؤیت ندارد. بر این مدعا شواهدی داریم: ۱- عرب درباره کسی که می‌میرد می‌گوید «لقی الله» و معلوم است که مرادش مرگ است نه رؤیت (در زبان ما نیز «به ملاقات خدا رفتن» به معنای «مردن» است). ۲- به اعتراف اشاعره منافقین نمی‌توانند خدا را رؤیت کنند درحالی که درباره آنها آمده «فاعقبهم نفاقاً فی قلوبهم الی یوم یلقونه» (۷۷/۹) از اینجا می‌فهمیم که مراد از

ملاقات خدا رؤیت او نیست. ۳- اشاعره قبول دارند که رؤیت خدا عام نیست یعنی چنین نیست که مؤمن و منافق و کافر بتوانند خدا را رؤیت کنند درحالی که در قرآن به طور عام و بدون اختصاص به مؤمنین گفته شده «و اتقوا الله و اعلموا انکم ملاقوه» (۲۲۳/۲) و «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک فملاقیه» (۶/۸۴). از اینجا نیز می فهمیم که مراد از ملاقات خدا رؤیت او نیست. ۴- از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که فرمودند «من حلف یمینا ليقطع بها مال امرء مسلم لقی الله و هو علیه غضبان» و معلوم است که مراد از ملاقات در اینجا مرگ است.

سوّم: با قطع نظر از آنچه گفته شد مقدمه دوم دلیل - یعنی «ملاقات عقلاً مستلزم رؤیت است» - ناتمام است زیرا موارد متعددی داریم که در آنها ملاقات بدون رؤیت حاصل می شود؛ مثلاً در صورتی که ناپینائی به دربار پادشاهی بار یابد درباره وی ملاقات با پادشاه صدق می کند ولی رؤیت صادق نمی باشد. و نیز درباره اموری مثل شدت (سختی، تنگ حالی) و رخاء (فراخی حال) و همچنین عافیت و بلا ملاقات صدق می کند ولی رؤیت صادق نمی باشد یعنی گفته می شود «لقد لقینا من سفرنا هذا نصبا» (۶۲/۱۸) یا «لقینا شدة و رخاء» و «لقینا عافیة و بلاء» ولی گفته نمی شود رأینا. آری در فرضی که دو جسم با هم روبرو شوند و هر دو یا یکی از آنها نیروی باصره داشته باشد ملاقات مستلزم رؤیت است ولی خداوند جسم نیست پس درباره او ملاقات مستلزم رؤیت نیست.

بحث سوم در دلایل حدیثی است که آورده اند. آنان به احادیث متعددی استدلال کرده اند که همه آنها اولاً خبر واحد و در نتیجه فاقد دللیت در مسئله اعتقادی هستند و ثانیاً به لحاظ سند به شدت ضعیف اند به طوری که صاحب مواقف که خود از طرفداران رؤیت است از استدلال به آنها مضایقه می کند و شارح مواقف ارزش نداشتن آنها را در استدلال تذکر می دهد. علاوه بر این، بعضی از آنها به لحاظ متن و دلالت نیز مشکل دارند. ما در اینجا به آن احادیث فقط اشاره ای می کنیم:

۱- قال اناس: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب (آیا در دیدن خورشیدی که در مقابلش ابری نیست به سختی می‌افتید؟) قالوا: لا يا رسول الله... قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك... وتبقى هذه الامة فيها منافقوها فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك... فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: انت ربنا فيتبعونه... فلا يزال يدعو حتى يضحك الله... (بخاری: ۱۴۲۴، ۱۶۵۳/۴، ۱۹۴/۱) حدیث دیگری نزدیک به همین مضمون در صحیح مسلم (همانجا) نقل شده که در آن چنین آمده «أتاهم رب العالمين سبحانه و تعالى في ادنى صورة من التي رأوه فيها... فيكشف الله عن ساق ... و قد تحول في صورته التي رأوها فيها أول مرة...». (نیشابوری: ۱۳۷۴، ۱۶۳/۱)

این دو حدیث علاوه بر واحد بودن و ضعف سند داشتن به لحاظ دلالت مشکل دارند زیرا اولاً خدا را متغیر و متحول، و صاحب حرکت و انتقال و ساق، و خنده کننده معرفی می‌کنند و ثانیاً دلالت بر این دارند که مؤمن و منافق او را در قیامت رؤیت می‌کنند و این، اعم از آنی است که اشاعره ادعا دارند زیرا آنها فقط مؤمن را از این نعمت برخوردار می‌دانند.

۲- از انس نقل شده که بعد از بیرون آمدن پیامبر و ابوبکر از غار، ابوبکر رکاب مرکب حضرت را به دست می‌گیرد و پیامبر به صورت او نظر کرده می‌فرمایند «ان الله يتجلى للخلائق عامة و يتجلى لك يا ابا بكر خاصة».

این حدیث را که یازده نفر کذاب، هر کدام به سندی، نقل کرده‌اند بسیاری از بزرگان عامه - از جمله خطیب بغدادی در تاریخ بغداد، و سیوطی در لئالی مصنوعه - انکار کرده و به موضوع و دروغ بودنش معترف شده‌اند (مرحوم سید عبدالحسین شرف‌الدین در رساله‌ای که به نام «کلمة حول الرؤیة» نامیده شده و نگارنده در این مقاله از آن بهره فراوان برده است، در ص ۱۰۲-۸۵ تحقیق مفصلی در ضعف اسناد این حدیث انجام داده‌اند که قابل تحسین است و جا دارد که ملاحظه شود) علاوه بر این از

نظر متن و دلالت مشکل دارد زیرا با حکم صریح عقل که عدم امکان رؤیت غیرجسم است مخالفت دارد.

۳- به دو طریق نقل شده که خداوند در روز قیامت برای ابوبکر، خندان تجلی می‌کند (اذا كان يوم القيامة يأمر الله عز و جل فينصب لابراهيم خليل الله عليه السلام منبر، و ينصب لي منبر، و لك يا ابا بكر الصديق منبر، فيتجلى الرب جل جلاله مرة في وجه ابراهيم ضاحكا و مرة في وجهي ضاحكا و مرة في وجهك ضاحكا...) ولی این دو اولاً به لحاظ سند، ضعیف و به قول ائمه جرح و تعدیل کاذب‌اند و ثانیاً به لحاظ دلالت با حکم صریح عقل که عدم امکان رؤیت غیرجسم ناسازگارند.

۴- به سه سند روایت شده که ابوبکر در قیامت در اعلا علیین زیر گنبدی که پنجره‌های متعدد دارد ساکن است و هرگاه به رؤیت خدا اشتیاق پیدا می‌کند پنجره‌ای گشوده می‌شود و او خدا را از آن پنجره می‌بیند. (شرف‌الدین: ۱۳۷۱، ۱۰۷-۱۱۴) این روایت - به هر سه سند- نیز هم به لحاظ سند ضعیف و هم به لحاظ دلالت مبتلا به اشکال مذکور است.

بحث چهارم در اجماع است: طرفداران رؤیت می‌گویند: ملت اسلام قبل از ظهور مخالفین بر وقوع رؤیت بلکه و بر امکان آن نیز اجماع داشته‌اند و معلوم است که چنین اجماعی حجت و دلیل است و مخالفتی که بعداً به وجود آمده به آن گزند نمی‌رساند (ایجی: ۱۳۲۵، ۸/۱۳۴).

جواب: در تمام ازمنه صدر اسلام ائمه ما علیهم السلام و پیروان ایشان مخالف رؤیت بوده و بارها این مخالفت را اعلام کرده‌اند. با وجود این مخالفت‌ها چگونه اجماع محقق می‌شود؟ شاید منظور مدعیان اجماع نه اجماع مسلمین بلکه اجماع گروهی از آنها باشد که اجماعی است غیر معتبر و فاقد ارزش.

در نهایت خوب است به این نکته اشاره شود که شاید منظور بعضی از اشاعره که گفته‌اند «برای مؤمن حاصل رؤیت نه خود رؤیت محقق می‌شود» و همچنین بعضی

دیگر از آنها که گفته‌اند «مؤمنین به حاسه ششم نه باصره می‌توانند خدا را ببینند» رؤیت خدا به بصیرت یعنی به قوه عاقله لطیف شده و با ایمان عجین شده باشد. در این صورت آنها با ما که می‌گوییم «قلب هر مؤمنی به اندازه ظرفیت خویش - نه بالکنه- می‌تواند خداوند را ادراک کند» مخالفتی ندارند و نزاع بین ما و آنان لفظی می‌باشد.

منابع

۱. ایجی، عضدالدین، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۲۵.
۲. بخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح بخاری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۴.
۳. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷.
۴. سید مرتضی، امالی، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳.
۵. شرف‌الدین، سید عبدالحسین، کلمه حول الرؤیه، مطبعة عرفان، صیدا، ۱۳۷۱.
۶. شیخ صدوق، کتاب التوحید، جامعه مدرسین، قم، بی‌تا.
۷. فخر رازی، محمدبن عمر، تفسیر کبیر، مطبعة مکتب الاعلام الاسلامیه، قم، ۱۴۱۱.
۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۴.
۹. کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۸.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی