

## بررسی و نقد دلیل عقلی اشاعره در اثبات رؤیت خدا

نصرالله حکمت \*

### چکیده

بحث رؤیت خدا، یکی از مباحث پر جنجال کلامی است. اشاعره معتقدند خدا را در آخرت با چشم سر می‌توان دید و در اثبات ادعای خود هم دلیل عقلی آورده‌اند و هم دلیل نقلی. دلیل عقلی متکلمان اشعری، که نخستین بار از سوی ابوالحسن اشعری مطرح شد و به‌گونه‌های مختلف تفریر گردیده، از جهات مختلف مخدوش است. از این‌رو اشاعره، از جمله امام فخر رازی، به این نتیجه رسیده‌اند که از راه عقل نمی‌توان اثبات رؤیت کرد و تنها راه اثبات آن تمسک به ظواهر قرآن و روایات است. در این مقاله تلاش شده است جنبه‌های مختلف این دلیل بررسی و نقادی شود.

واژگان کلیدی: رؤیت خدا، دلیل عقلی، دلیل نقلی.

\*\*\*

### مدخل

بحث رؤیت خدا از نظر اشاعره جوانب گوناگون دارد که در این مقاله صرفاً دلیل عقلی آنان در اثبات رؤیت را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم. پیش از ورود به اصل بحث، این پرسش قابل طرح است که آیا بحث از رؤیت خدا، ذاتی کلام اشاعره است یا خیر. پاسخ تفصیلی این پرسش نیاز به مقاله‌ای مستقل

---

\*. دانشیار دانشگاه شهید بهشتی.

تهران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فلسفه. n-hekmat@sbu.ac.ir

دارد؛ ما در اینجا تنها پاسخ اجمالی آن را می‌آوریم.

۱. بحث کبروی در اینکه اساساً، در مورد علم کلام بطور عام و کلام اشعری بطور خاص، آیا می‌توان از ماهیت، ذاتیات و مقومات آن سخن گفت؟ البته پیش‌فرض پاسخ مثبت به سؤال فوق این است که تمایز علوم به موضوعات آنهاست و موضوعات مسائل هر علم از عوارض ذاتی موضوع آن علم است؛ بدین ترتیب وارد یک دسته مباحث پیچیده خواهیم شد که هنوز تکلیف خیلی از آنها معلوم نیست. در این بخش از بحث، نظر نگارنده این است که حداقل در مورد شاخه‌های علم کلام تمایز آنها به غایات است نه به موضوع.

۲. بحث صغروی درباره اینکه اگر بپذیریم که تمایز علوم به موضوع آنهاست و علم کلام اشعری هم موضوعی دارد که بحث رؤیت خدا می‌تواند از عوارض ذاتی آن به‌شمار آید، نظر نگارنده این است که این بحث، اعتقاداً و استطراداً در کلام اشعری مطرح شده و از عوارض ذاتی موضوع علم کلام آنان نیست؛ زیرا بخش مهمی از مدعای این بحث - که اثبات رؤیت خدا از طریق عقل باشد و در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته - از جانب خود اشاعره، از جمله فخر رازی، مردود اعلام شده است.

#### مقدمه

بحث از رؤیت خدا، دیدار حق و لقاء الله، یکی از مباحث همیشه سرسبز و دل‌انگیزی است که در بسیاری از حوزه‌های علوم اسلامی جایی برای خود گشوده است. در فلسفه، کلام، عرفان، تفسیر، حدیث، تاریخ اسلام، هنر اسلامی و حتی فقه این مطلب مورد بحث قرار گرفته است. به‌لحاظ تاریخی، در صدر اسلام و هم‌زمان با نزول بعضی آیات شریفه قرآن، مثل آیات مربوط به حضرت موسی (ع) که در کوه طور گفت «رب ارنی انظر الیک» (اعراف، ۱۴۳) و آیات دیگر، بحث رؤیت خدا مطرح بوده و همچنان ادامه یافته است. شکل کلامی بحث در قرن دوم آغاز و در قرن سوم و چهارم گسترش یافته و در قرون بعدی وارد مناقشات و مباحثات بسیار گردید. در واقع همه فرق اسلامی به‌نحوی وارد بحث رؤیت خدا شده‌اند (نک: پورجوادی، ۱۳۷۵) و رفته‌رفته این مبحث با قیل‌وقال و جنجال بسیار، حجم عظیمی از آثار و مباحثات متکلمان را به خود اختصاص داده است. اما همه سخن در این است که این حجم عظیم از مباحث ثمره‌ای متناسب با خود، بروز نداده است. مطالعه اوراق متراکمی از مباحث کلامی که به این بحث اختصاص یافته، گاه پرده از چهره این نکته دقیق برمی‌دارد، که گویی بسیاری از متکلمان فارغ از ثمره و نتیجه قیل‌وقال‌ها، اصل گفتگو از رؤیت خدا دل‌هایشان را ربوده و سرخوش از شوق دیدار خدا، محل نزاع و ثمره بحث را فراموش کرده‌اند؛ و این بیت سعدی را به یاد می‌آوردند که:

تنگ‌چشمان نظر به میوه کنند      ما تماشاگران بستانیم

در این باب جنجالی‌ترین نظر، سخن اشاعره است که اعتقاد دارند که خدا نه در دنیا که در آخرت با چشم سر قابل رؤیت است. واقع این است که آنها نمی‌توانند این رؤیت را تبیین عقلی کنند و به نظر

نگارنده با تعبیری متناقض، مانند اینکه «این رؤیت منزّه از کیفیت است»، بحث را از مجرای منطقی و عقلانی آن به طوری و رای طور عقل کشانده‌اند. فخر رازی درباره آراء متکلمان و نظر اشاعره درباره رؤیت چنین می‌گوید:

برخلاف همه فرق اسلامی، از نظر ما [اشاعره] صحیح است که خدای تعالی دیده شود. اما فلاسفه و معتزله را در مخالفتشان [با ما] اشکالی نیست. اما مشبهه و کرامیه رؤیت خدا را تجویز کرده‌اند برای اینکه اعتقاد دارند خدای تعالی در مکان و در جهت است. ولی با این فرض که خدای تعالی منزّه از جهت باشد، آنان نیز رؤیتش را محال می‌دانند. پس ثابت شد که اینگونه رؤیت که منزّه از کیفیت است، نظری است که هیچ‌کس به‌جز اصحاب ما با آن قائل نیست. (۱۳۵۹، ص ۳۱۶)

مدعای نگارنده در این مقاله آن است که در حوزه این بحث، با تعیین دقیق حریم نزاع، غبار ضخیم جنجال فرو می‌نشیند و حداقل این نکته هویدا می‌گردد که روش بحث استدلال عقلی در اینجا هیچ‌گونه کارایی ندارد و برای اشاعره راه استدلال عقلی اثبات جواز رؤیت، مسدود است. اگر این نکته مقبول اشاعره افتد راه‌های دیگر که عمده آنها استناد به دلیل سمعی است، می‌تواند همچنان مفتوح باشد. اما اگر در اثبات عقلی مقصود خود اصرار داشته باشند، استحکام استناد آنان به دلائل سمعی نیز متزلزل می‌گردد. در میان اشاعره یکی از کسانی که بدین نکته تفتن یافته، فخر رازی است که ذکرش خواهد آمد.

\*\*\*

تقریباً همه متکلمان هنگام ورود به بحث از رؤیت خدا، به تحریر محل نزاع پرداخته‌اند (برای مثال نک: قوشجی، بی‌تا، صص ۳۲۷-۳۲۸؛ طوسی، ۱۳۵۹، صص ۳۱۶-۳۱۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵، ص ۱۳۸؛ جرجانی، بی‌تا، ج ۸، صص ۱۱۵-۱۱۶؛ اشعری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۳).  
فاضل قوشجی می‌گوید:

محل نزاع آنجاست که وقتی ما خورشید را با حد و رسم می‌شناسیم، نوعی از معرفت است. وقتی آن را بینیم و چشممان را ببندیم، نوعی دیگر از معرفت است که برتر از قبلی است. سپس اگر چشم بگشاییم، نوع دیگری از ادراک حاصل می‌شود که فوق آن دو معرفت قبلی است و نامش «رؤیت» است. این رؤیت در دنیا تعلق نمی‌گیرد مگر به آن چیزی در جهت و در مکان باشد. اکنون پرسش (و تبعاً محل نزاع) این است که چنان حالت ادراکی (یعنی رؤیت) آیا صحیح است که بدون مقابله و جهت، به ذات خدای تعالی که منزّه از جهت و مکان است، تعلق گیرد یا نه؟ (بی‌تا، صص ۳۲۷-۳۲۸)

بنابراین، رؤیت آنگونه که ما در دنیا تجربه و ادراک می‌کنیم مقید به جهت و مکان است؛ و هرگونه

بحث عقلی و استدلال نظری درباره رؤیت، به نحوی متصل و پیوسته به این تجربه و ادراک است. وقتی از نحوه دیگری از رؤیت که منزله از جهت و مکان است و می‌خواهد در جهان آخرت به ذات خدا تعلق یابد، سخن به میان می‌آید، زبان عقل گنگ و سرگشته می‌شود و بحث «رؤیت» از مسیر خود خارج و به بحث از «قدرت» کشیده می‌شود. اینجاست که میر سید شریف جرجانی می‌گوید: «رؤیت، امری است که خدا در موجود زنده خلق می‌کند و مشروط به نور و مقابله و شرایط دیگری که حکما برشمرده‌اند، نیست» (بی‌تا، ج ۸، صص ۱۱۵-۱۱۶).

از این رو می‌بینیم که بسیاری از اشاعره تلاش کرده‌اند یا راه بحث عقلانی را مسدود اعلام نمایند، یا در کنار سنت بحثی عقلی که شیخ ابوالحسن اشعری بنا نهاده، به براهین دیگر یعنی کتاب، سنت، اجماع صحابه و سلف صالحین و سرانجام به دلایل ذوقی و عذفانی استناد کنند. نمونه آن عبدالله بن اسعد یافعی است که پانزده دلیل در اثبات رؤیت آورده است که چهار دلیل آن عقلی و بقیه غیرعقلی است. وی در دلیل پانزدهم می‌گوید:

این دلیل، میل قلبهای انبیا و اولیاست به رؤیت خدای تعالی، ولی کبیر معظم و سید جلیل مکرم، شیخ عارف بالله ابراهیم بن ادهم می‌گوید:  
ترکت الخلق طراً فی رضا کا و ایتمت العیال لکی ادراکا  
از همه خلق در جستجوی رضای تو گذشتم و برای دیدار تو اهل و عیال را رها کردم. (بی‌تا، ص ۲۲۵)

### دلیل عقلی جواز رؤیت

ابوالحسن اشعری برای اثبات جواز رؤیت، در کتاب *اللمع* برهانی سلبی می‌آورد و می‌گوید: «هیچ مانع عقلی وجود ندارد که موجب عدم امکان رؤیت خداوند به وسیله چشم گردد. زیرا این امکان، مقتضی آن نیست که بگوییم خداوند حادث است یا معنایی در او حادث شده است» (شیخ الاسلامی، ۱۳۵۳، ص ۷۳). اشاعره اهل تشبیه و تجسیم نیستند و خدا را مجرد و قدیم می‌دانند، از این رو شیخ اشعری در برهان فوق می‌خواهد بگوید که اگر رؤیت خدا با چشم به محذور عقلی مؤدی نشود، هیچ منعی برای آن وجود ندارد. از آنجا که این برهان گونه‌ای مصادره به مطلوب است، اشعری خود در *الابانه* از آن عدول کرده و برهانی ایجابی آورده است. بنا به قولی «دلالتی را که اشعری برای اثبات رؤیت خداوند در کتاب *اللمع* آورده است، درست همان براهینی است که عبدالقاهر بغدادی در کتاب خود، *اصول دین*، در جواز رؤیت خداوند ایراد می‌کند؛ بدون اینکه مطلب تازه‌ای بر آن افزوده باشد» (ص ۷۴).

اشعری در *الابانه* دو دلیل ایجابی بر اثبات جواز رؤیت می‌آورد:

**دلیل اول:** هر موجودی را می‌توان دید، فقط معدوم نادیدنی است. از آنجاکه خداوند موجود است، دیدن او محال نیست.

**دلیل دوم:** خداوند اشیا را می‌بیند؛ کسی که اشیا را می‌بیند، خودش را نیز می‌بیند. پس اگر خود را

می‌بیند، ممکن است به ما نیز توانائی را بدهد (۱۳۲۰ق، ص ۱۵).

او این دو دلیل را به‌نحو اجمال ذکر کرده و به شرح و تقریر آنها نپرداخته است. پس از او اشاعره دلیل دوم را رها کرده و به تقریر دلیل اول پرداخته‌اند؛ چراکه ضعف دلیل دوم آشکار است. زیرا اولاً، میان دیدن خدا خودش را و دیدن ما او را ملازمه‌ای نیست. ثانیاً، این استدلال، خروج از محل نزاع است، برای اینکه بحث در قدرت خدا نیست بلکه نزاع در دیدن خدا با چشم سر است. ثالثاً، اگر خدا این قدرت را دارد که به انسان توانایی دیدنش را بدهد، به اشیاء دیگر مثل درخت و سنگ نیز می‌تواند این توانایی را بدهد. دلیل اول به «دلیل الوجود» یا به قول قاضی عضد ایجی به «مسلك الوجود» (جرجانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۲۲) معروف است. تقریر این دلیل مطابق شرح *المواقف* (ص ۱۲۲ به بعد)، شرح قوشجی بر *تجربید الاعتقاد* (صص ۳۲۹-۳۳۰) و بیان فضل بن روزهان در *ردیه‌اش بر کتاب نهج الحق و كشف الصدق* علامه حلی (مظفر، ۱۹۷۶، ج ۱، صص ۱۸۲-۱۸۳) بدین گونه است:

ما اعراض، یعنی رنگها، نورها، حرکت و سکون و اجتماع و افتراق، را می‌بینیم و این امری روشن است. جوهر را نیز می‌بینیم؛ چراکه طول و عرض حسم قابل رؤیت است و طول و عرض جوهرند نه عرض قائم به جسم. زیرا در بحث از جوهر فرد این نکته تبیین شده است که جسم مرکب است از اجزای لایتجزی و جواهر مفرده. بنابراین اگر بگوئیم طول عرضی است قائم به جسم، از دو حال خارج نیست: یا قائم به یک جزء است و یا به بیشتر از یک جزء. در صورت اول لازم می‌آید که یک جزء دارای طول، و در نتیجه قابل قسمت باشد و این خلف است. در حالت دوم لازم می‌آید که عرض قائم به دو محل باشد و این هم محال است. بنابراین اگر قائل به عرض بودن طول شویم، با اشکال روبرو خواهیم شد. پس وقتی وا طول و عرض را می‌بینیم در حقیقت جواهری را می‌بینیم که جسم از آنها ترکیب شده است. با این مقدمه ثابت شد که صحت و جواز رؤیت، میان جوهر و عرض مشترک است.

اکنون می‌گوئیم: این صحت رؤیت، در حال وجود اشیاء هست و در حالت عدم آنها خیر. یعنی ما جوهر و عرض موجود را می‌بینیم و جوهر و عرض معدوم را نمی‌بینیم. پس باید رؤیت، علتی داشته باشد و الا ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید. علت صحت رؤیت، هرچه باشد، باید میان جوهر و عرض مشترک باشد. یعنی علت جواز رؤیت در جوهر باید همان باشد که علت رؤیت در عرض است. در غیر این صورت لازم می‌آید امری واحد، یعنی «صحت رؤیت»، دارای علت‌های متفاوت باشد و این عقلاً جایز نیست. اینک اگر به کندوکاو پردازیم و در مقام علت‌یابی برآییم بدانجا خواهیم رسید که این علت مشترک، عقلاً منحصر در یکی از دو چیز است: وجود و حدوث. زیرا غیر از وجود و حدوث چیزی میان جوهر و عرض اشتراک ندارد. حدوث امری عدمی است زیرا به معنای مسبقیت به عدم است؛ و چون عدمی است نمی‌تواند علت باشد؛ در نتیجه تنها علت مشترک وجود است. پس باید گفت وجود، علت صحت رؤیت، هم در جوهر و هم در عرض، است. یعنی وجود علت تامه رؤیت است و هیچ امر دیگری در آن دخیل نیست. آخرین حلقه سلسله این استدلال این است که وجود میان همه موجودات مشترک است. پس هرآنچه موجود است، از جمله خدا، مشمول صحت رؤیت و جواز عقلی آن واقع می‌شود، در نتیجه خدا را می‌توان دید و هوالمطلوب.

این دلیل، تقریرات کوتاهتر هم دارد که پس از این به یکی از آنها خواهیم پرداخت؛ اما تقریر تفصیلی مذکور مهمترین دلیل عقلی اشاعره در اثبات صحت رؤیت خداست. این تقریر از دو جهت قابل نقد و بررسی است؛ یکی به لحاظ فرضها و مقدمات استدلال و دیگری به لحاظ لوازم و توابع آن.

### فرضها و مقدمات این استدلال

این تقریر مبتنی بر فرضها و مقدماتی است که با نقض هر یک از آنها مبانی این استدلال فرو می‌ریزد؛ از این قرار:

۱. قول به قابل رؤیت بودن جوهر (جسم)؛
۲. قول به جوهر فرد و جزء لایتجزی؛
۳. اشتراک جوهر و عرض در صحت رؤیت؛
۴. ثبوتی بودن صحت رؤیت؛
۵. اینکه معلول مشترک استدعای علت مشترک دارد؛
۶. حصر عقلی علت مشترک در حدوث یا وجود؛
۷. صلاحیت نداشتن حدوث برای علیت صحت رؤیت؛
۸. اینکه وجود علت تامه صحت رؤیت است و هیچ شرطی ندارد؛
۹. مشترک بودن حقیقت وجود؛
۱۰. اینکه صرف بودن مقتضی (یعنی اشتراک وجود میان واجب و ممکن) اثبات حکم می‌کند و توجه به وجود یا عدم منع لزومی ندارد.

اینها و برخی از مدعیات دیگر از قبیل «امتناع قائم بودن عرض واحد به دو محل» که قوشجی در شرح تجرید متعرض آن شده و آن را مخدوش دانسته است (بی‌تا، ص ۳۳۰)، مبانی این استدلال را تشکیل می‌دهند که هم متکلمان امامیه و هم برخی از اشاعره به آن اعتراض کرده و آن را قابل نقد و بررسی می‌دانند.

خواجه طوسی در تجرید/الاعتقاد به دلیل الوجود اشاره می‌کند و سه اشکال بر آن وارد می‌داند؛ اشکال اول اینکه اشتراک معلولات بر اشتراک علل دلالت نمی‌کند (حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۹۸). علامه حلی در توضیح این اشکال می‌گوید: «ما نمی‌پذیریم که معلول مشترک استدعای علت مشترک دارد؛ چراکه جایز است عل مختلف در معلولات متساوی اشتراک داشته باشند» (ص ۲۹۹). فاضل قوشجی اشکال فوق را بدین‌گونه طرح می‌کند: «واحد نوعی می‌تواند علت‌های مختلف داشته باشد، مانند حرارت به واسطه خورشید و آتش. بلی اگر واحد شخصی باشد، با علت‌های گوناگون قابل تعلیل نیست» (بی‌تا، ص ۳۳۰).

اشکال دوم اینکه علت مشترک میان جوهر و عرض، منحصر به حدوث و وجود نیست؛ «امکان» نیز میان آن دو مشترک است. چرا امکان، علت صحت رؤیت در جوهر و عرض نباشد؟ اگر بگوئید امکان امر عدمی است، پاسخ می‌دهیم که صحت رؤیت نیز امری عدمی است (حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۹۹). بنابراین

اگر امکان به‌عنوان علت صحت رؤیت که میان جوهر و عرض مشترک است پذیرفته گردد، خدا که واجب‌الوجود است بیرون از دایره شمول این حکم قرار می‌گیرد. اشکال سوم اینکه، از نظر ما حدوث اگر هم عدمی باشد، می‌تواند علت باشد زیرا صحت رؤیت نیز عدمی است. به‌علاوه ما قبول نداریم که حدوث، عدمی است؛ چراکه حدوث یعنی وجود مسبوق به غیر نه وجود مسبوق به عدم (همان).

علامه حلی در کنار اشکالاتی که خواجه نصیر متوجه پاره‌ای از مبانی این استدلال می‌کند، برخی دیگر از مبانی آن را مخدوش می‌داند و می‌گوید: جسم به‌عنوان جوهر قابل رؤیت نیست، آنچه از جسم دیدنی است، رنگ آن است. دیگر اینکه جوهر و عرض در صحت رؤیت اشتراک ندارد و دیدن جوهر متفاوت از دیدن عرض است. وی اشکالات دیگری نیز مطرح می‌کند که ضعف این دلیل را به‌وضوح آشکار می‌سازد (همان).

فاضل قوشجی به طرح این اشکالات و بررسی آنها پرداخته و تلاش کرده است که به آنها پاسخ گوید اما در نهایت خود او مسئله رؤیت جواهر را به‌عنوان یک اشکال بر تقریر این دلیل مطرح ساخته و می‌گوید:

از نظر من رؤیت نمی‌تواند شامل جواهر شود. دلیلی که برای رؤیت جواهر آورده شده، علاوه بر اینکه مبتنی بر اثبات جوهر فرد است، اشکال دیگری دارد و آن اینکه مبتنی است بر امتناع قائم بودن عرض واحد به دو محل، و این قابل قبول نیست. (بی‌تا، ص ۳۳۰)

وی در توضیح این نکته می‌گوید:

امتناع قیام عرض واحد به دو محل، بر دو گونه است؛ یکی اینکه عرض بتمامه قائم به یک محل باشد، سپس همان عرض بتمامه قائم به محلی دیگر باشد؛ این امر محال و ممتنع است. اما اگر عرض واحد قائم به مجموع دو محل، از حیث مجموعیت آنها، باشد، این غیر ممتنع است، یعنی هیچ منع عقلی ندارد؛ و آنچه مورد بحث ماست از نوع دوم است نه نوع اول. (همان)

مراد وی اینست که طول به‌عنوان امتداد جسم، عرض است و این عرض واحد چنان نیست که یک‌بار قائم به جزئی از جسم به‌عنوان یک محل، و بار دیگر قائم به جزء دیگری از جسم به‌عنوان محل ثانی باشد بلکه این امتداد حداقل به مجموعه دو محل از آن حیث که مجموعه است، قائم است، که در واقع یک محل به‌شمار می‌آید و هیچ‌گونه امتناعی ندارد. پس به نظر قوشجی، جوهر قابل رؤیت نیست و این تقریر از دلیل الوجود از این حیث مخدوش است.

تفتازانی نیز تقریر مذکور از دلیل الوجود را بیان و اشکالات آن را بررسی کرده و به آنها پاسخ گفته است، اما سرانجام می‌گوید: «انصاف این است که ضعف این دلیل هویداست» (بی‌تا، ج ۴، صص ۱۱۸-۱۱۹). میر سید شریف جرجانی نیز، با تفصیل بیشتر، تقریر مذکور را مورد بحث و گفتگو قرار داده و سرانجام می‌گوید:

«بهتر آن است که بگوئیم در این مسأله نمی‌توان بر دلیل عقلی تکیه کرد» (بی‌تا، ج ۸، صص ۱۲۲-۱۲۹). امام فخر رازی در *المحصل* پس از تحریر محل نزاع در باب رؤیت، دلیل الوجود را به شکلی خلاصه چنین تقریر می‌کند: «دلیل این است که در شاهد [دنیای شهادت] علت صحت رؤیت، وجود است. پس باید در مورد غایب [جهان غیب از جمله خدا] نیز چنین باشد» (۱۳۵۹، ص ۳۱۷) و می‌افزاید که این دلالت از این وجه ضعیف است؛ بدین بیان که وجود خدای تعالی عین ذات اوست و ذات او مخالف غیر اوست، پس وجود او مخالف وجود غیر اوست. در نتیجه از اینکه وجود ما علت صحت رؤیت است، لازم نمی‌آید که وجود خدا نیز چنین باشد. حتی اگر بپذیریم که وجود ما در صرف وجود بودن، مساوی خداست اما این مطلب قابل قبول نیست که صحت رؤیت در دنیای شهادت نیازمند علت است؛ زیرا بیان کردیم که صحت، امر ثبوتی نیست بلکه عدمی است و دانستیم که عدم علت نمی‌خواهد. وی در ادامه، بسیاری از مبانی استدلال مذکور را زیر سؤال می‌برد و ضعف دلیل را برملا می‌سازد (همان). بنا به نقل قوشجی، امام الحرمین جوینی و نیز تفتازانی در شرح عقاید نسفی، متوجه ضعف و اشکالات این تقریر شده‌اند (بی‌تا، ص ۲۳۰).

### لوازم و نتایج استدلال

به مقتضای این دلیل، علت تامه مرئی بودن اشیاء وجود آنهاست. بنابراین می‌توان گفت: صرف الوجود مصحح رؤیت است و رؤیت مشروط به هیچ شرطی نیست؛ در حالیکه این مطلب خلاف آن چیزی است که همه عقلا بر آن اتفاق نظر دارند. علامه حلی می‌گوید: «همه عقلا غیر از اشاعره اجماع دارند بر اینکه رؤیت مشروط به هشت شرط است و بدون این شروط رؤیتی حاصل نمی‌شود» (مظفر، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۱۶۳). این شروط هشتگانه عبارتند از: سلامت قوه باصره، مقابله رائی و مرئی، عدم قرب مفراط، عدم بعد مفراط، نبودن حجاب، نبودن شفافیت (جسمی که شفاف است و هیچ رنگی ندارد، مانند هوا، قابل رؤیت نیست)، تعمد رائی برای رؤیت و حضور نور. وی در پایان ذکر شروط می‌گوید: اشاعره در این باب با همه عقلا، اعم از متکلمان و فلاسفه مخالفند و هیچ شرطی برای رؤیت قائل نیستند، از این‌رو اهل مکابره‌اند (همان).

فضل بن روزبهان در پاسخ علامه حلی، به تفکیک محال عقلی از محال عادی می‌پردازد و می‌گوید: درست است که در اسباب طبیعی و روند عادی جریان طبیعت، رؤیت با تحقق این شروط حاصل می‌شود و در نبود آنها حاصل نخواهد شد، اشاعره نیز در این باب هیچ‌گونه نزاع و مخالفتی ندارند و رؤیت در نبود شروط را محال می‌دانند، اما همه سخن در این است که می‌خواهند اثبات کنند هرآنچه محال عادی است محال عقلی نیست و از اینجاست که رؤیت را پدیده‌ای می‌دانند که خدا آن را در موجود زنده خلق می‌کند و مشروط به نور، مقابله و هیچ‌یک از شروطی که فلاسفه برشمرده‌اند نیست؛ همین است مقصود اشاعره از نفی مشروطیت رؤیت، نه اینکه بخواهند جریان عادی طبیعت را انکار کنند. «حاصل کلام اشاعره این است که خدای تعالی قادر است در هر موجود زنده‌ای حتی با فقدان شرایط رؤیت، رؤیت را خلق کند؛



گرچه خرق عادت باشد» (ص ۱۶۴).

بدین ترتیب سیر بحث با دو گونه خروج مواجه می‌شود: یکی خروج از روش و دیگری خروج از محل نزاع. خروج از روش است برای اینکه فعلاً و در این سطح از بحث، اشاعره در مقام استدلال عقلی هستند و بحث عقلی، منطق خاص خود دارد. اتخاذ روش ایمانی یا سلوک عرفانی یا هر شیوه‌ای که ورای طور عقل قرار دارد، هر چند واجد قداست و حرمت خاص خویش است اما به هر صورت، خروج از استدلال عقلی به‌شمار می‌آید. خروج از محل نزاع است برای اینکه بحث ما در دیدن ما در دیدن خدا با چشم سر است و اکنون وارد گفتگو از قلمرو قدرت الهی شده‌ایم. با ورود در این حوزه سؤالات دیگری برای ما به‌وجود می‌آید. اینکه قدرت خدا به محال عادی تعلق می‌گیرد و به محال عقلی تعلق نمی‌گیری، آیا محدود کردن قدرت خدا نیست؟ اساساً مرز محال عقلی و محال عادی کجاست؟ شما قائلید که خدا حتی در صورت فقدان شروط رؤیت، قادر است با خرق عادت، رؤیت را در «موجود زنده» خلق کند. اگر قید «زنده» را از «موجود» برداریم آیا خلق رؤیت در هر «موجود» (مثل سنگ) که فاقد ابزار و شروط رؤیت است، محال عادی است یا محال عقلی؟ خلق رؤیت در امر «معدوم» چگونه است؟ آیا خدا می‌تواند در «معدوم» خلق رؤیت کند؟ روشن است که با این سؤالات، از محل نزاع خارج شده‌ایم.

لازمه دیگر تقریر مذکور این است که هر موجودی قابل رؤیت است؛ زیرا گفته شد که «وجود، علت تامه صحت رؤیت است». بنابراین کیفیات نفسانی مانند علم، اراده، لذت و ...، و نیز کیفیات غیر نفسانی مثل بو، صدا، حرارت، برودت و ...، باید دیدنی باشند؛ در حالیکه ما آنها را نمی‌بینیم» (ص ۱۸۱).

پاسخ اشاعره به این اشکال این است که شیخ ابوالحسن اشعری به این لازمه ملتزم است، یعنی قائل است به اینکه «دیدن هر موجودی صحیح و جایز است، اما صحت رؤیت یک چیز ضرورتاً به معنای تحقق رؤیت آن نیست» (قوشجی، بی‌تا، ص ۳۳۱؛ مظفر، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۱۸۲). آنها در تبیین این نظر می‌گویند: ما حقایق و احکام ثابت و مطابق با واقع را از عادات اخذ نمی‌کنیم بلکه باید آنها را از راه عقولی که خالص از اهواء و شوائب تقلیدات حکم می‌کنند، به‌دست آوریم (مظفر، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۱۸۲). درست است که مطابق عادت و جریان طبیعت، پاره‌ای از موجودات مثل کیفیات نفسانی و غیر نفسانی را نمی‌بینیم و دیدن آنها محال عادی است، اما دیدن آنها بر حسب حکم خالص، جایز و صحیح است و هیچ‌گونه معنی ندارد. این پاسخ نیز خروج از روش استدلال عقلی و انکار پاره‌ای از ضروریات است.

### راه‌حل اشاعره

بدین ترتیب باید گفت تلاش عقلی در محل نزاع یعنی اثبات جواز رؤیت خدا با چشم سر و در قالب تقریر تفصیلی از دلیل الوجود اشعری که مذکور افتاد، سترون و بی‌نتیجه است و این همه قیل‌وقال و جاروجنجال و به قول ملاعبدالله لاهیجی «تطویل عظیم در نفی و اثبات آن» بی‌ثمر افتاده است و «اولی اینکه از تطویل در آن اعراض کرده شود» (۱۳۶۲، صص ۵۴-۵۵). بسیاری از متکلمان اشعری انسداد راه عقل را در این باب دریافته و در جستجوی راه بیرون‌شدی از این وضعیت برآمده‌اند، اما همه به یک راه

نرفته‌اند. به هر صورت شوق دیدار حق که در اندرونشان شعله‌ور است از یک طرف، و میل به استفاده ابزاری از عقل در جهت اثبات مدعیات و معتقدات، از طرف دیگر همواره آنان را در ورطه‌ای از دغدغه و دلشوره به این سو و آن سو می‌کشاند. اما واقعیت این است که نمی‌توان وفاداری به مقتضیات عقلانیت منطقی را با ایمان به حقایق غیبی جمع کرد.

اشاعره در نحوه اعلام انسداد راه عقل درباره رؤیت به دو دسته تقسیم شده‌اند: عده‌ای تلاش کرده‌اند با حفظ ظاهر عقلانی، آرام آرام محل نزاع را ترک گویند و تفسیری از رؤیت عرضه کنند که دیگر رؤیت با چشم سر نیست و اختصاص به اشاعره ندارد و همه فرق اسلامی در مورد آن اتفاق نظر دارند؛ عده‌ای دیگر ناتوانی و عجز عقل را در این حوزه صریحاً اعلام کرده و گفته‌اند که تنها راه، راه سمعیات است.

نمونه‌ای از دسته‌ای اول عبدالله بن اسعد یافعی شافعی مذهب است. او در کتاب *مرهم العمل المعضله* پیش از ذکر الیه نقلی، چهار دلیل عقلی در اثبات جواز رؤیت و وقوع آن بیان می‌کند (بی‌تا، ص ۱۹۷ به بعد). **دلیل اول** او در واقع تقریر دیگری از دلیل الوجود اشعری است. وی کوشیده است تا تقریر کوتاه او مبانی مخدوش تقریر قبلی را نداشته باشد و می‌گوید آنچه در تمام موجودات متعلق رؤیت قرار می‌گیرد، وجود است نه احوال و خصوصیات که در اشیا، متفاوت است و مختص به هر یک از آنهاست و هر ذاتی را از غیر خود جدا می‌کند. آنچه می‌بینیم و رؤیت ما به آن تعلق می‌گیرد، وجودی است که میان همه مشترک است. بنابراین مصحح رؤیت هر ذاتی وجود آن است. از این رو هر موجودی جایز است که دیده شود. خدای تعالی موجود است، پس جایز است که دیده شود.

این تقریر، که یادآور حال و هوای حکمت متعالیه است و از آن رایجه اصالت وجود استشمام می‌شود، مبانی مخدوش و اشکالات عدیده تقریر اول را ندارد اما همچنان وجود را مصحح رؤیت می‌داند و هیچ‌گونه شرطی برای رؤیت قائل نیست؛ در نتیجه سر از انکار ضرورت عقلی درمی‌آورد. به علاوه همان لوازم نامعقول و غیر قابل قبول تقریر قبلی را به همراه دارد. پس از آن، وی سه دلیل عقلی دیگر ذکر می‌کند که در واقع دلیل مستقل نیست بلکه تکمله‌ای برای همین دلیل و رفع اشکالات آن و تمهیدی برای خروج تدریجی از حریم نزاع است:

**دلیل دوم:** رؤیت، نوعی کشف علم است لذا متوقف بر جهت نیست، همان‌گونه که علم به جهت وابسته نیست. پس همان‌طور که خداوند معلوم است و جهت ندارد، می‌تواند بدون جهت مرئی هم باشد.

**دلیل سوم:** همان‌گونه که وجود خداوند بدون داشتن جسم و رنگ و جهت ممتنع نیست، رؤیتش نیز چنین است.

**دلیل چهارم:** خداوند خلق را می‌بیند بدون مقابله و جهت. پس جایز است که همین‌گونه دیده شود. ملاحظه می‌کنید که یافعی برای فرار از اشکالاتی که متوجه اثبات عقلانی جواز رؤیت است، اولاً، نحوه تقریر دلیل را تغییر می‌دهد؛ ثانیاً، پاسخ اشکالات را در جامه دلیل ارائه می‌دهد؛ ثالثاً، رفته‌رفته از حریم نزاع خارج می‌شود و رؤیت را نه آن رؤیتی که محل نزاع است و در حاسه بصر صورت می‌گیرد بلکه نوعی کشف و علم می‌داند که متعلق آن وجود اشیاست و همان‌گونه که خداوند موجود است اما جسم و رنگ و جهت ندارد، به همان شکل نیز مرئی است. دیدن خدا به صورتی که جسم و رنگ و جهت

ندارد، چیزی شبیه اشتراک لفظی با دیدن از طریق چشم دارد. یافعی در ادامه همین روش، پس از بحث بسیار مفصل درباره کیفیت رؤیت، نتیجه و خلاصه آن را چنین بیان می‌کند:

ای برادری که منگر رؤیتی، مطلب آن‌گونه نیست که تو می‌فهمی. رؤیتی که تو می‌فهمی تنها از راه شعاعی که از حدقه چشم خارج می‌شود، تحقق می‌یابد و مشروط به اعتدال مسافت و هوای شفاف است. این‌گونه از رؤیت مربوط به عالم ملک و شهادت است. روز قیامت به‌سوی حکمت و حکمت به‌جانب قدرت می‌رود. قلب به چشم و چشم به قلب می‌گراید. هوا و شعاع، دیگر می‌شود و الوان و اکوان چیزی غیر از آنچه مألوف و مفهوم بود، می‌گردد. ای آنکه در عالم ملک و شهادت گرفتاری، به‌سوی عالم ملکوت و غیب پر بگشا و از چاه جهات و ادوات و آلات به در آ. (همان)

در اینجا یافعی با بیانی احساسی و عارفانه، و با صورتهای خیالی و شاعرانه ما را دعوت به تعالی و فراروی از عالم شهادت می‌کند؛ و ما دعوت او را با آغوش و چهره گشاده می‌پذیریم اما او هم باید بپذیرد که از محل نزاع بیرون رفته است. آنچه بنا بود صحت رؤیتش اثبات عقلی شود، اثبات نشد و آنچه اثبات شد، اثبات عقلی صحت رؤیت همین بصر نبود. کشف علمی حقیقت هستی در روز قیامت، مطلبی است مورد قبول همه فرق اسلامی و کسی در آنجا نزاع ندارد. فاضل مقداد در شرح *باب حادی عشر* علامه می‌گوید: «برخی از اشاعره می‌گویند معنای رؤیت این است که خدا در آخرت برای بندگان مومنین همانند انکشاف بدر منکشف می‌گردد. حق این است که اگر آنان مرادشان از رؤیت کشف تام است، این مسلم است؛ زیرا در روز قیامت همه معارف، ضروری می‌شود» (۱۳۶۵، ص ۲۲). غزالی نیز رؤیت را نوعی کشف و علم می‌داند (بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۸).

نمونه‌ای از دسته دوم اشاعره که انسداد راه عقل را اعلام کرده‌اند، میر سید شریف جرجانی است که می‌گوید: «در این مسأله تکیه بر دلیل عقلی متعذر است و باید راه شیخ ابومنصور ماتریدی را در تمسک به ظواهر نقلی برویم» (بی‌تا، ج ۸، ص ۱۲۹). به نظر می‌رسد که میر سید شریف در بیان تبعیت از راه شیخ ابومنصور ماتریدی - که موسس فرقه ماتریدی است - و عدول از رویه شیخ ابوالحسن اشعری، تحت تاثیر فخر رازی است. امام فخر پس از آنکه در *المحصل* می‌گوید: «دلیل ما در این مسئله، دلائل سمعی است» (۱۳۵۹، ص ۳۱۹) و پس از آنکه در *الربعین* می‌گوید: بدان که جمهور اصحاب در اثبات صحت رؤیت خدای تعالی، استناد به دلیل الوجود کرده‌اند اما ما از همراهی با این دلیل عاجز و ناتوانیم (ص ۵۲۶)، در *البراهین* چنین اظهار نظر می‌کند: «مذهب ما در این مسأله آن است که مذهب امام منصور ماتریدی علیه الرحمه و الغفران است و آن آنست که اثبات رؤیت به دلیل عقلی نکنیم؛ لیکن تمسک به ظواهر قرآن و اخبار در اثبات رؤیت کنیم» (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۱۷۱).

بنابراین، دلیل عقلی ابوالحسن اشعری در اثبات رؤیت خدا، هم مورد اعتراض متکلمان شیعی قرار گرفته، و هم خود اشاعره آن را مردود دانسته و اعلام کرده‌اند که از راه عقل نمی‌توان اثبات رؤیت کرد

بلکه راه آن صرفاً منحصر به دلیل نقلی است.

### خاتمه

گرچه روش مباحث کلامی ملال آور و بی ثمر است اما بحث و گفتگو درباره رؤیت خدا و دیدار یار آنقدر شیرین و دلرباست که در هر شکل و با هر زبان که صورت گیرد، به یمن کوثرش و با آیه‌های زلالش، غبار ملال از چهره جان می‌شوید. کسی از مولی امیرالمومنین (ع) پرسید: آیا پردوردگارت را دیده‌ای؟ فرمود: آیا آنچه را نمی‌بینم عبادت می‌کنم؟ پرسید: چگونه او را می‌بینی؟ فرمود: دیدگاهن با نگاه ظاهری او را نمی‌بیند اما قلبها با حقایق ایمان او را درک می‌کنند (نهج البلاغه، ص ۲۵۸).

### منابع

#### قرآن کریم.

#### نهج البلاغه، صبحی صالح.

- اشعری، ابوالحسن. (۱۳۲۰). *الایانه عن اصول الدیانه*. حیدرآباد دکن.
- (۱۳۶۳). *مقالات الاسلامیین*. ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیر کبیر.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۵). *رؤیت ماه در آسمان*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تفتازانی، سعدالدین. (بی تا). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، میر سیدشریف. (بی تا). *شرح المواقف*. قم: الشریف الرضی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تعلیقات حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۴۱). *البراهین*. تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۵۹). «المحصل» در طوسی، نصیرالدین. *نقد المحصل*. تهران: دانشگاه تهران.
- شیخ الاسلامی، اسعد. (۱۳۵۳). *تحقیقی در مسائل کلامی*. تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد. (بی تا). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالمعرفه.
- فاضل قوشجی. (بی تا). *شرح تجرید الاعتقاد*. چاپ سنگی.
- فاضل مقداد. (۱۳۶۵). *شرح باب حادی عشر*، تحقیق مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- لاهیجی. عبدالرازق. (۱۳۶۲). *سرمایه ایمان*. تهران: الزهرا.
- مظفر، شیخ محمد حسین. (۱۹۷۶). *دلایل الصدق*. قاهره: دارالعلم للطباعه.
- یافعی، عبدالله بن اسعد. (بی تا). *مرهم العلل المعطله*. کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.