



تطور نظریه اشاعره درباره رؤیت خدا

محمدجواد نجفی^۱
نرگس بهشتی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۴/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۴/۲۷

چکیده

بحث از رؤیت خدا و چگونگی آن از مهمترین بحث‌های کلامی در میان فرق اسلامی از جمله اشاعره است. متقدمان اشعری بنابر دلایل نقلی اعتقاد دارند که خداوند قابل رؤیت است و مؤمنان در آخرت می‌توانند خدا را با چشم سر ببینند. این نظر اشاعره در روند تاریخی با تغییراتی روبرو شد؛ به طوری که در دوره‌ای استدلال‌های عقلی و در زمانی رویکرد عرفانی در میان آنها قوت گرفت.

فخر رازی از جمله اندیشمندان اشعری است که در این باره سخن گفته و نظریه او به جهت شرایط روحی و تاریخی‌اش با اشاعره پیش از خود متفاوت است. ایشان پس از بررسی نظرهای مختلف معتقد شد که رؤیت خدا با دلایل عقلی قابل اثبات نیست و مقوله‌ای است که جز با نقل و سمع نمی‌توان به آن دست یافت. او در پایان، رؤیت خدا در آخرت را نوعی کشف دانست و به این ترتیب دیدگاهی را پذیرفت که قرن‌ها قبل امامیه در پرتو تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام به آن دست یافته بودند.

واژگان کلیدی

رؤیت، اشعری، رازی، دلایل نقلی، براهین عقلی، کشف، حس ششم

۱. استادیار دانشگاه قم.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.

پیش‌گفتار

پرسش از رؤیت خداوند و امکان آن، از صدر اسلام مطرح بوده است. آیات قرآن و روایاتی که از زمان معصومین به جا مانده است نشان می‌دهد که مسلمانان از صدر اسلام به این مسأله توجه داشته و از وقوع و چگونگی آن پرسش کرده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۷-۱۲۲) اما در قرن سوم و چهارم پس از شکل‌گیری گروه‌های مختلف فکری و به اصطلاح کلامی اعتقاد به رؤیت خدا مورد توجه جدی واقع شد؛ به طوری که اعتقاد و یا نفی آن یکی از مهمترین مسائل هر فرقه قرار گرفت.

این گروه‌ها که بر اساس منظومه فکری خود با نام‌های مختلفی چون اشاعره، امامیه، معتزله و ... شناخته شده‌اند با توجه به اصول اعتقادی خویش، درباره رؤیت خدا و امکان آن اظهار نظر کرده‌اند. گرچه آراء گوناگون آنان در مسأله رؤیت خداوند، به شیوه تلقی ایشان از متون دینی وابسته است ولی در نگاهی ویژه به این موضوع نمی‌توان وجود بحث‌های جدلی را نادیده گرفت؛ زیرا مستندهای تاریخی نشان می‌دهد که در بسیاری موارد اصرار در نظری خاص درباره رؤیت خدا و قرار گرفتن این نظر در رأس مباحث کلامی و اعتقادی آن گروه، به دلیل تقابل و مخالفت با گروه مخالف و نشان دادن تفاوت‌ها و تمایزها است.

انکار رؤیت خدا در دنیا و آخرت به وسیله متکلمان معتزلی در قرن دوم که در اوج حمایت و اقتدار سیاسی قرار داشتند، به جهت مقابله با نگرش‌های تجسیمی و تشبیهی درباره خدا بود. گرچه دایره افراد و گروه‌هایی که منسوب به تشبیه‌گرایی و تجسیم بودند گسترده بود و طیف‌های مختلفی را در برمی‌گرفت ولی این افراد و گروه‌ها با همه اختلاف نظرهایی که درباره ماهیت خدا داشتند در مسأله امکان رؤیت خدا متفق بودند؛ بنابراین معتزله در تقابل با این عقاید تشبیهی و تجسیمی، به دنبال تنزیه خدا هر نوع رؤیتی را نفی کردند (پور جوادی، ۱۳۶۸، ۵۶: ۹۲-۹۷).

در قرن سوم مهمترین مخالفان معتزله، اهل حدیث بودند. آنها معتقد بودند که خداوند در آخرت قابل رؤیت است؛ بنابراین معتزله به نفی رؤیت خدا در آخرت توجهی ویژه کردند؛ به طوری که در سال ۲۳۱ق در زمان آزاد کردن اسرای مسلمان از دست رومیان، تنها اسرای آزاد شدند که به مخلوق بودن قرآن و عدم رؤیت خدا در آخرت اعتقاد داشتند (طبری، بی‌تا)، ۷: ۳۳۲).

اهل حدیث نیز در تقابل با معتزله، در آثار خود به خصوص بر رؤیت خدا در آخرت تأکید کردند و رؤیت خدا در آخرت به عنوان مبحثی جدلی با معتزله از اهمیت خاصی برخوردار شد؛ چنانچه در کتاب احمد بن حنبل به نام *الرد علی الزنادقة و الجهمیة* بخشی با عنوان *الرد علی من انکر رؤیة المؤمنین لله جل شأنه* یوم القیامة بیان شده است (ابن حنبل، ۱۳۹۳ق).

در چنین فضای جدلی، امام صادق علیه السلام درباره رؤیت مطالبی را بیان کردند که علاوه بر بیان صحیح مسأله رؤیت خدا مشکل و تضاد دو گروه را بر طرف می‌کرد؛ ولی این مطالب از سوی متکلمان معتزلی و اهل حدیث مورد اهتمام جدی قرار نگرفت و بحث از رؤیت و جدال بر سر چگونگی آن سالیان دراز ادامه یافت؛ در حالی که اگر به این روایات توجه می‌شد برای بحث‌های کلامی رؤیت، سرنوشتی متفاوت رقم می‌خورد (پور جوادی، ۱۳۶۸، ۵۶: ۱۰۰-۱۰۲).

در اواخر قرن سوم متفکرانی ظهور کردند که به دنبال موضعی جدید و راه میان‌های بین دو گروه بودند. یکی از این افراد متفکری از خراسان به نام ابو منصور ماتریدی بود. او هرچند از جهت استدلال‌های عقلی به معتزله نزدیک بود ولی در اعتقادهایش به خصوص در مسأله توحید و صفات الهی با عقاید معتزله مخالف بود. وی بر اساس قرآن و استناد به سنت معتقد بود که مؤمنان خداوند را در بهشت خواهند دید. ماتریدی اعتراض‌های معتزله را با دلایل عقلی پاسخ داد و ثابت کرد که رؤیت خدا مستلزم داشتن حدود و جهت برای خدا نیست. او که فردی حنفی مذهب بود مانند دیگر حنفیان این رؤیت را بلاکیف دانست (ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۵۹-۶۴؛ حلبی، ۱۳۷۶: ۴۹-۵۱).

در همین زمان فرد دیگری به نام ابوالحسن اشعری به عنوان عنصری میان‌ه رو ظهور کرد. اشعری معتقد بود که خداوند در روز قیامت قابل رؤیت است و افراد مؤمن هنگام رستاخیز می‌توانند به دیدار چهره خداوند متنعم شوند و خدا را با چشم ببینند (اشعری، ۲۰۰۹: ۲۱). نظریه‌های اشعری بیش از همه توسط شاگردان او درس‌رزمین‌های اسلامی پخش شد؛ زیرا او شاگردانی از کشورهای گوناگون اسلامی به دور خود جمع کرده بود و هر شاگرد پس از بازگشت به محل زندگی مبلغی برای تعالیم وی بود.

ابن عساکر شاگردان و پیروان اشعری را به پنج طبقه تقسیم کرد. این طبقه بندی توسط سبکی تکمیل شد و فخر رازی در طبقه ششم شاگردان ابوالحسن اشعری قرار گرفت (سبکی، بی‌تا، ۳: ۳۶۵-۳۷۲).

فخر رازی ملقب به امام المشککین در رشته‌های مختلف علوم از جمله تفسیر قرآن کریم، فلسفه و کلام تألیف‌های بسیاری دارد (حلبی، ۱۳۷۶: ۲۶۶-۲۷۰). یکی از موضوع‌های مورد بحث او، امکان رؤیت خدا در آخرت است که وی از سویی به عنوان یک متکلم اشعری و از سوی دیگر به عنوان یک مفسر به آن پرداخته است.

درباره نظریه‌های فخر رازی چه در قلمرو تفسیر و چه در حیطه کلامی و اعتقادی، تحقیقات بسیاری انجام شده است که برخی از آنها به طور مستقیم و برخی غیر مستقیم به بررسی آراء فخر رازی پرداخته‌اند^۱ البته نقص این بررسی‌ها که کلی‌نگری و پیش‌داوری درباره دیدگاه فخر رازی در این تألیف‌ها است را بر آن داشت تا نگاهی دوباره به دیدگاه ایشان درباره رؤیت خدا داشته باشیم تا از رهگذر آن دریابیم نظرهای وی درباره رؤیت خدا با دیدگاه اشعری چقدر مطابقت دارد و او تا چه اندازه به نگرش اشاعره در رؤیت خدا پایبند است؛ زیرا برخی معتقدند شاگردان اشعری با آن‌که عالمانی توانا و صاحب نظر در علم کلام بوده‌اند، هیچگاه از اصول اندیشه‌های او عدول نکرده‌اند و از چهارچوب کلام اشعری خارج نشده‌اند (موسی، ۱۹۸۲: ۶۶۲). حال باید دید آیا این سخن درباره شاگردی چون فخر رازی نیز صادق است و نظر او درباره رؤیت خدا همان دیدگاه ابوالحسن اشعری است؟ و اگر تفاوت‌هایی بین نظریه‌های او و اشعری وجود دارد این تفاوت‌ها از چه چیز نشأت می‌گیرد؟

در این نگارش هرچند تکیه ما بر مباحث کلامی است ولی به جهت تأثیرهای محیطی و تاریخی بر پیدایش نظریه‌ها، در موارد لزوم اشاره‌های تاریخی نیز خواهیم داشت.

رؤیت در دیدگاه اشعری

اشعری رؤیت خدا را در دو کتاب خویش با عنوان‌های *الإبانه* و *اللمح* مورد بحث قرار داده است. به دلیل اهمیت مسأله رؤیت او بحث کلامی کتاب *الإبانه* را با رؤیت خدا در آخرت شروع کرده و با آن‌که کتابی مختصر نگاشت ولی دو فصل از آن را به این مسأله اختصاص داده است؛ فصل نخست با عنوان «الكلام فی اثبات رؤیة الله بالابصار فی الآخرة» و فصل دوم با نام «الرؤیة». اشعری در اثبات رؤیت، به دلایل نقلی احتجاج کرده و اعتقاد داشته که چون این مسأله با اصل توحید منافات ندارد نباید آن را تأویل نمود؛ زیرا ظاهر آیات قرآن برای ما حجت است و بدون دلیل نمی‌توان از این ظاهر دست برداشت (اشعری، ۲۰۰۹: ۲۱). وی بحث خود در کتاب *الإبانه* را با آیه *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ* (قیامت: ۲۲ - ۲۳) آغاز کرده و بر مفهوم کلیدی «نظر» متمرکز شده است. او همه احتمال‌های معنایی «نظر» به جز رؤیت را رد نموده و تنها

۱. مقاله «بررسی نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبایی درباره رؤیت خدا» نوشته دکتر سیدرضا مؤدب؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن تیمیه در مسأله رؤیت خداوند متعال»، فخر رازی نوشته اصغر دادبه، ایمان گرابی خرد پیشه در *اندیشه فخر رازی*، تألیف محمدحسین مهدوی نژاد؛ *فخرالدین رازی* تألیف محمد صالح الزرکان.

معنای صحیح آن را رؤیت دانسته و در *اللمع* نیز به این نکته تصریح نموده است. بنابراین او معتقد است که بر اساس آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت مؤمنان در آخرت می‌توانند خدا را با چشم سر ببینند و آیه ۱۴۳ اعراف^۱ اثبات کرده که خداوند قابل رؤیت است (اشعری، ۲۰۰۹: ۱۹-۲۳). ایشان به آیات دیگری چون *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ* (الانعام: ۱۰۳) نیز استناد کرده و تفسیر صحیح *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ* را عدم رؤیت خدا با چشم دانسته است. بنابراین از نظر وی این آیه با رؤیت خداوند در قیامت منافات ندارد، بلکه تنها رؤیت خدا را در دنیا نفی می‌کند و یا بیانگر حال کافران در آخرت است که از دیدار خداوند محجوبند؛ حال آن که رؤیت چهره خدا در آخرت توسط مؤمنین لذتی ذخیره شده برای آنها در قیامت است (همان: ۲۴). اشعری از این آیات برای اثبات رؤیت خدا با چشم بهره برده و علاوه بر این، روایات را نیز همسو با آیات و دلیل بر رؤیت بصری خدا دانسته و گفته است: «ایمان داریم که خداوند در آخرت با چشم رؤیت می‌شود؛ همان‌طور که ماه در شب چهارده دیده می‌شود و مؤمنان او را می‌بینند؛ همان‌طور که در روایت منقول از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است» (همان: ۲۵).

اشعری علاوه بر دلایل نقلی برای پاسخگویی به اشکال‌های معتزله از دلایل عقلی نیز بهره برده و این دلایل را همسو با نظر خود دانسته است. به نظر او هیچ مانع عقلی برای امکان دیدن خداوند با چشم نیست؛ زیرا امکان رؤیت خدا نه موجب اثبات حادث بودن خداست و نه آن‌که او تشبیه به چیزی شود و نه از جنس چیز دیگری قرار گیرد و یا از هویت خود به هویت دیگری تبدیل شود (اشعری، بی‌تا: ۶۱-۶۲). وی تنها شرط امکان رؤیت را وجود دانسته، نه حدوث و معتقد است که خدا می‌تواند هرچه وجود دارد به ما نشان دهد که یکی از این موجودها خودش است (اشعری، ۲۰۰۹: ۲۷). همچنین بیان کرده که: «اگر کسی گفت: چرا از باب قیاس می‌گویید رؤیت خداوند با چشمان جایز است؟ به او می‌گوییم: زیرا قول به جواز رؤیت موجب توصیف خداوند به امر محال نمی‌شود» (اشعری، بی‌تا: ۶۱).

رؤیت در دیدگاه علمای متاخر اشاعره

متکلمان اشعری که پس از ابوالحسن اشعری ظهور کردند نظرهای او را گسترش و نشر دادند و مانند اشعری رؤیت خدا در آخرت را با دلایل عقلی و نقلی اثبات کردند.

۱. *وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَبْصَارَكَ قَالَ لَنْ تَرَنِّي وَلَٰكِنْ أَنْظِرْهُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِّي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ سُجَّدًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ* (اعراف: ۱۴۳).

پس از اشعری، عقل‌گرایی بیشتر مورد توجه قرار گرفت و سران و بزرگان اشاعره در دوره متأخر دلیل عقلی شیخ اشعری بر اثبات رؤیت خدا را به نحو دیگری گسترش دادند. اینان معتقد شدند که وقتی خداوند موجود است پس می‌توان او را دید و همین وجود، دلیل بر رؤیت است (موسی، ۱۹۸۲: ۳۴۹). ایشان ملاک رؤیت را امر مشترک میان واجب و ممکن یعنی وجود دانستند و آن را این‌طور تقریر نمودند که: «رؤیت، امری مشترک بین جوهر و عرض است و به ناچار باید برای رؤیت مشترک میان این دو، علت واحدی باشد و این علت یا وجود است و یا حدوث؛ حدوث، چون امر عدمی است نمی‌تواند علت رؤیت باشد پس علت، منحصر در وجود است. بنابراین صحت رؤیت، مشترک بین واجب و ممکن است» (ایجی، ۱۳۳۵ ق، ۸: ۱۱۵؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق: ۳۱۷). آنان پس از اثبات رؤیت با این دلایل عقلی، با تکیه بر نقل اعتقاد داشتند که این رؤیت با چشم سر تحقق پیدا می‌کند.

باقلانی یکی از این دلایل نقلی را آیه ۴۴ احزاب^۱ دانسته که در آن مؤمنان در بهشت به لقای پروردگار خویش خواهند رسید. از نظر او لقا در این آیه به معنای رؤیت است؛ زیرا گفته است: «وقتی لقا با تحیت همراه شود مقتضای آن چیزی جز رؤیت نیست» (باقلانی، ۱۴۰۷ ق: ۷۲).

باقلانی آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت را نیز بیان نموده و مانند اشعری «نظر» را رؤیت معنا کرده است؛ وی در ادامه از حدیث رؤیت ماه در آسمان سخن گفته و با دقت و توجه تلاش نموده تا وقتی از رؤیت خدا با چشم و بصر سخن می‌گوید آن را طوری تبیین کند که شائبه هر نوع تجسیمی را از او دور کند؛ بنابراین تأکید نموده که مؤمنان بدون شک خدا را در بهشت خواهند دید؛ ولی بدون کیفیت، تشبیه و تحدید (همان: ۷۳-۷۴).

نظر باقلانی بسیار شبیه به ماتریدی است؛ زیرا او نیز از دیدن خدا بلاکیف سخن گفته بود (ماتریدی، ۱۴۲۷ ق: ۶۴) و ممکن است علت این شباهت، عقل‌گرایی باقلانی باشد که او را به ماتریدی عقل‌گرا نزدیک کرده است.

در زمان حیات باقلانی نیز بحث رؤیت همچنان از مهمترین مباحث کلامی است؛ به طوری که باقلانی در کتاب *انصاف* خود در سه موضع از رؤیت خدا سخن گفته (باقلانی، ۱۴۰۷ ق: ۷۲-۷۴-۳۷ و ۲۶۰-۲۶۰) و کتاب‌رانیز با این موضوع به پایان رسانده است. او دلیل اهتمامش به این بحث را اهمیت آن دانسته و از آن به *علی‌الاشیا و اجلها* تعبیر کرده است (همان: ۲۴۱).

۱. تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَ أَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا (احزاب: ۴۴).

از دیگر شاگردان اشعری می‌توان غزالی را نام برد. فردی که تألیفاتش جلوه‌گر دو چهره از او است؛ از جهتی متکلمی عقل‌گرا و از سوی عارفی متصوف است و این تفاوت، نشان دهنده سیر تطور اندیشه‌های وی می‌باشد.

در برخی کتاب‌های غزالی که تبلور شخصیت کلامی او است، بحث از رؤیت خدا دارای دو جنبه عقلی و نقلی است. جنبه عقلانی این مباحث نمودی خاص دارد؛ زیرا غزالی برخلاف اشعریان پیش از خود، ذیل دلیل عقلی از نقل سخن نگفته و تلاش کرده تا به اشکال‌های معتزله تنها با دلایل عقلی پاسخ دهد. او پس از بیان دلایل عقلی به ادله نقلی و به قول خودش شرعی اهتمام داشته و همان آیاتی را بیان کرده که متکلمان اشعری پیش از او مطرح نموده‌اند و به کمک این دلایل اثبات کرده که این رؤیت در آخرت واقع می‌شود (غزالی، ۱۴۰۹ ق: ۴۱-۴۸).

غزالی در سن ۳۸ سالگی متحول شد و در ادامه زندگی به عرفان روی آورد (صدر و همکاران، ۱۳۸۶، ۱۲: ۸۳) و به دلیل گرایش‌های صوفیانه، رؤیت خدا در آخرت را از جنس دیگری غیر از دیدن با چشم دانست و به رؤیت قلبی گرایش پیدا کرد. وی اعتقاد داشت که مفهوم و معنای صفات خبری را باید به خداوند واگذار کرد و این صفات را به معانی دانست که با تنزیه خدا از تشبیه و تمثیل مناسب باشد (غزالی، ۱۴۰۵ ق: ۵۰ و ۵۲). او معتقد بود که خدا از داشتن شکل و مقدار و جهت منزّه است و مانند مبصرات دیگر نیست. این رؤیت که بدون جسم و جهت و مکان در قیامت اتفاق می‌افتد از جنس دیدن اجسام نمی‌باشد بلکه «نوعی کشف و علم است که از علم کامل تر و واضح تر می‌باشد و همان طور که امکان دارد به چیزی که جهت و جسم ندارد علم تعلق گیرد پس می‌توان رؤیت را نیز به آن نسبت داد (همان: ۱۷۱؛ غزالی، بی‌تا، ۱۴: ۷۰).

از نظر غزالی خداوند در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی است؛ چنانچه او را در این جهان بی‌چون و چگونگی دانند در آن جهان نیز بی‌چون و چگونگی بینند که آن دیدار از جنس دیدار این جهان نیست (غزالی، ۱۳۶۱، ۱: ۱۲۵). گرچه این سخن غزالی گفته‌های باقلانی و ماتریدی را در رؤیت بلا کیف خدا برای ما تداعی می‌کند ولی با کمی دقت می‌توان گفت که: غزالی با اعتقاد به رؤیت قلبی، در حقیقت درباره آلت این دیدار ما را به سکوت دعوت کرده و معتقد است آنچه اهمیت دارد حالت و لذتی است که از این دیدار برای مؤمن به دست می‌آید؛ این درحالی است که اشعریان پیش از او با تأکید بر رؤیت بصری، درباره ماهیت دیدار خدا با چشم، اظهار نظر کرده و آن را بلا کیف دانسته بودند (پور جوادی، ۱۳۶۹، ۵۷: ۲۰۸).

همچنین غزالی در این باره گفته است: «کسی که آرزویش دیدن معشوق باشد این عشق به حدی است که برایش اهمیتی ندارد این رؤیت در چشم او آفریده شود یا در پیشانیش، بلکه مقصود او دیدن خدا و لذت آن است؛ خواه این رؤیت با چشم باشد یا غیر آن و جایز نیست خدا را با وسعت قدرتی که دارد به قسمی خاص محدود کنیم» (غزالی، بی تا، ۱۴: ۷۶).

این اعتقادهای غزالی که از مشی صوفیانه اش ناشی شده، او را از نظر رسمی اهل سنت و اشاعره دور کرده است. وی با درک این واقعیت تلاش نموده تا خود را دوباره به آنها نزدیک کند و با این دلیل که درباره واقعیت‌های آخرت جز با نقل نمی‌توان سخن گفت و با تکیه بر دلایل نقلی همگام با اشعریان پیش از خود از رؤیت خدا با چشم چنین بیان کرد که «او در آخرت با چشم‌ها دیده خواهد شد؛ زیرا خداوند فرمود: *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۗ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ* (قیامت: ۲۲-۲۳) و در دنیا دیده نمی‌شود.

همانگونه که فرمود: «*لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَ هُوَ الْاَلَطِيفُ الْخَبِيرُ* (انعام: ۱۰۳) (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۶۹). ایشان در پایان با این اعتراف همچنان بر اشعری بودن خود باقی ماند که: «حقیقت آن است که بر پایه شواهد شرعی برای اهل سنت و جماعت آشکار شده که رؤیت خدا با چشم است و معنای ظاهری لفظ رؤیت، نظر و امثال آن می‌باشد؛ زیرا تأویل و عدول از ظاهر جز در هنگام ضرورت جایز نیست» (غزالی، بی تا، ۱۴: ۷۶).

تغییر در نظرها و گرایش‌های صوفیانه درباره مفهوم رؤیت خدا را می‌توان در نظرهای فخر رازی نیز یافت. او با نقد دلایل مخالفان خود به ویژه معتزله و مردود شمردن دلیل وجودی اشاعره و با گرایش به این نظریه که مسأله رؤیت، سمعی (نقلی) است و از دلایل عقلی کاری بر نمی‌آید؛ تحت تأثیر دیدگاه غزالی، تحلیلی نو بر پایه عرفان و شهود از رؤیت حق تعالی مطرح کرد و آن را نه دیدار با چشم سر بلکه دیدار با چشم دل دانست که حقیقتش برای انسان‌ها کشف نشده است (مهدوی نژاد، ۱۳۸۷، ۱۷۳).

با توجه به آنچه بیان شد، بحث از کیفیت رؤیت خدا در مکتب اشعری سه مرحله را پیموده است: **الف.** از عصر اشعری تا عصر غزالی که از جواز دیدن خداوند با دیدگان سخن می‌رود ولی این رؤیت طوری است که با تنزیه خدا از تشبیه و تحدید و کیفیت سازگار است.

ب. غزالی گامی به سوی تأویل نهاد و رؤیت را نوعی دیدار دانست که لذت آن مخصوص مؤمنین است ولی درباره این که این رؤیت چگونه و به چه وسیله‌ای انجام می‌شود سکوت کرد و به این ترتیب زمینه برای نظریه تأویلی رؤیت فراهم شد.

ج. در این مرحله سر انجام فخررازی رؤیت را کشف تام دانست که در آخرت واقع می‌شود و او به این ترتیب نظریه تأویل‌گرایی رؤیت را تکمیل نمود.

رؤیت از دید فخررازی

فخررازی سخنوری توانا و نویسنده‌ای چیره‌دست در نقل و جمع آوری نظرهای گوناگون است. او به عنوان یک اشعری در بیان امکان رؤیت الهی به خوبی دلایل اشعری را ذکر کرده است؛ به طوری که خواننده این مطالب در ابتدا گمان می‌کند سخن فخر رازی همان نظریه اشعری است لیکن کمی دقت و تأمل لازم است تا بتوان پی برد که آیا فخر رازی رؤیت را مانند اشعری تبیین می‌کند و یا در این‌باره سخنی تازه دارد؟

سخنان و نوشته‌های فخر رازی، دارای چهار مرحله است که عبارتند از: نقل آراء، نقد آراء، نظم آراء و نوآوری (دادبه، ۱۳۷۴: ۷۰). بسیاری از مراجعه‌کنندگان به کتاب‌های فخررازی، بیش از هرچیز به نقل آراء به وسیله او و نقدهایش توجه کرده‌اند و به‌طور غالب تا مرحله نوآوری‌های او پیش نرفته‌اند (محمد پور، ۱۳۹۰، ۲۶) و همین مسأله دلیل برخی از برداشت‌های نادرست نسبت به نظرهای او است. این مشکل زمانی بیشتر خودنمایی می‌کند که افراد تنها به قسمت‌های محدودی از کتاب‌های او مراجعه کرده و یا از اطلاعات کلامی کمتری برخوردار باشند. هرچند در مواردی نیز این تسامح‌ها دامن‌گیر برخی از بزرگان شده که علت اصلی آن عدم مراجعه مجدد به متون اصلی و اعتماد به منابع واسطه است.

ردپای نوآوری فخر رازی درباره رؤیت را می‌توان در چند جا جستجو نمود؛ در نقد و رد نظریه معتزله در رؤیت، در نقد برخی از دلایل اشاعره بر رؤیت خدا و در بیاناتی صریح. با نگاهی به همه این موارد می‌توان نظر وی را درباره رؤیت خدا و تفاوت آن را با اشعری به دست آورد.

۱. خدا فی حد ذاته، قابل رؤیت است

فخررازی در ذیل آیه لا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَ هُوَ الْاَلْبَتُّيْفُ الْخَبِيرُ (انعام: ۱۰۳) نظریه معتزله را بر عدم امکان رؤیت خدا رد می‌کند و در نقد معتزله که رؤیت را به معنای ادراک گرفته و از این آیه بر عدم امکان رویت خدا استدلال کرده‌اند، می‌گوید: «نمی‌پذیریم که ادراک بصری عبارت از رؤیت باشد؛ زیرا لفظ ادراک در لغت به معنای رسیدن و پیوستن (لحوق و وصول) است؛ چنان که در قرآن کریم فرموده است: «قَالَ اَصْحَابُ مُوسَى اَنَا كُفْرًا كُونُوا» (شعراء: ۶۱) اصحاب موسی گفتند: تعقیب‌کنندگان به ما می‌رسند» و نیز فرموده است:

«حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ؛ (یونس: ۹۰) چون به غرق پیوست، یا غرق به او رسید و او را فرا گرفت» و در عرف گویند: «أدرک فلان فلاناً؛ فلان به فلان رسید» و «أدرک العلام؛ پسر بچه به بلوغ رسید» و «أدرکت الثمرة؛ میوه رسید» بنابراین معلوم می‌شود که ادراک، رسیدن به چیزی است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳: ۱۰۰).

او معتقد است اگر بتوان چیزی را با همه حدودش دید، ادراک بصری است و چیزی را که نتوان با چشم به همه حدودش دست یافت، ادراک نامیده نمی‌شود. بنابراین رؤیت، جنسی است که در زیر آن دو نوع واقع است: رؤیت احاطی و رؤیت غیر احاطی؛ رؤیت احاطی همان ادراک است و نفی ادراک در این آیه به معنای نفی یک نوع از رؤیت است و نفی نوع موجب نفی جنس نیست. بنابراین از نفی ادراک خداوند تعالی، نفی رؤیت او لازم نمی‌آید (همان).

ایشان اعتقاد دارد که ادراک، اخص از رؤیت است و نفی اخص یعنی ادراک موجب نفی اعم یعنی رؤیت نیست. فخر در ادامه می‌گوید: اگر بپذیریم که ادراک بصری همان رؤیت است باز هم نمی‌توان از آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ؛ عموم نفی» را استفاده کرده و بگوییم خدا در هیچ حالتی برای کسی در هیچ زمانی قابل رؤیت نیست. این لفظ و تعبیر جز به معنای «نفی عموم» نیست و «نفی عموم» موجب ثبوت خصوص است (همان).

نتیجه این مطالب آن است که خدا با هیچ چشمی از چشم‌های بشر در دنیا دیده نمی‌شود ولی فی حد ذاته «دیدنی» و رؤیت‌پذیر است.

ایجاد تمایز بین ادراک و رؤیت در سخن فخررازی برگرفته از نظریه ماتریدی است (ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۶۱-۶۲) که در میان اشاعره، قبل از فخررازی توسط ابوبکر احمد بیهقی به کار رفته (بیهقی، ۱۴۰۸ق: ۹۷) و روشن است که اشعری به این نکته اهتمام نداشته است.

۲. رؤیت با حس ششم

فخر رازی با تکیه بر آیه ۱۰۳ سوره انعام بیان می‌کند که کلمه «الابصار» به معنای ابصار معهود در دنیا است و به موجب این مقدمه معتقد است که این چشم‌ها تا آن زمان که بر صفات کنونی دنیوی خود باقی هستند خداوند را ادراک و دیدار نمی‌کنند و چون صفات و احوالشان دگرگون شود خداوند را ادراک خواهند کرد. بنابراین او مانند دیگر اشاعره امکان رؤیت خدا را در آخرت ممکن می‌داند و تا این جا تقریباً با اشعری همراه است؛ اما در ادامه عبارتی را به کار می‌برد

که نوعی تمایز را در نظریه خود نشان می‌دهد. او می‌گوید: «اگر هم بپذیریم که ابصار هر گز خداوند تعالی را نخواهند دید، پس چرا ادراک خداوند تعالی به حاسه ششم که مغایر با حواس موجود است — چنان که ضرار بن عمرو قائل بود^۱ — ممکن نباشد؟ (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳: ۱۰۰) در این مورد نیز فخررازی برای اثبات رؤیت خدا به پیروی از کلام ضرار بن عمرو که از پیروان اشعری نیست روی می‌آورد.

ضرار از شاگردان واصل بن عطا معتزلی بود که پس از مدتی با او بر سر خلق اعمال، انکار عذاب قبر و ترجیح امامت قرشی اختلاف نظر پیدا کرد و افرادی که به پیروی از او برخاستند به ضراریه معروف شدند (حسینی دشتی، ۱۳۸۵، ۴: ۱۰؛ معین، ۱۳۷۱، ۵: ۱۰۵۳؛ خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۵۰). با این که او بر ضد معتزله و نظرهای واصل رساله‌هایی نوشت ولی به طور حتم نمی‌توان او را در زمره اشاعره قرار داد؛ زیرا او متوفی ۱۹۰ هجری است که هنوز اشعری پا به عرصه وجود نگذاشته بود.

۳. رد دلایل عقلی اثبات رؤیت خدا

فخررازی در کتاب کلامی اربعین درباره رؤیت خدا بیان می‌کند که: «خداوند از داشتن جسم و جوهر و مکان، منزّه است ولی قابل رؤیت می‌باشد» که او تا این جا با اشاعره همراهی می‌کند. اما در ادامه، ابتدا دلایل عقلی فلاسفه و معتزله درباره عدم امکان رؤیت خدا را رد کرده و سپس با توجه به دلیل عقلی اشاعره بر اثبات رؤیت خدا وجه تمایز دیدگاه خود را با اشاعره پیشین مشخص می‌کند و می‌گوید: «بیشتر اشاعره برای اثبات رؤیت خدا به دلیل وجودی تکیه کرده‌اند؛ اما ما نمی‌توانیم به راه آنان ادامه دهیم و این دلیل و اشکال‌های وارد بر آن را بیان خواهیم کرد» (فخررازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۶۷ و ۱۴۰۷ق، ۲: ۸۷).

فخررازی در ضمن طرح پرسش‌هایی به بررسی همه دلایل عقلی بر نفی رؤیت خدا می‌پردازد و آنها را رد می‌کند. او وقتی پرسش هفتم را که دلیل عقلی اشاعره بر امکان رؤیت خدا را مبتنی بر وجود (امر مشترک بین واجب و ممکن) می‌دانند، بیان می‌کند، شگفت زده می‌شود که این دلیل اشاعره در حالی اقامه شده که اشعری وجود شیء را ماهیت و حقیقت آن می‌داند و اگر وجود

۱. ضرار بن عمرو و حفص اعتقاد داشتند که خداوند با این چشم‌ها دیده نمی‌شود بلکه خداوند در قیامت حس ششمی برای انسان خلق می‌کند که به واسطه آن خداوند درک می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۶ و ۲۸۲؛ سبحانی، بی‌تا، ۲: ۱۹۳) شبیه همین مطلب را از ابن حزم نیز نقل کرده‌اند زیرا او معتقد بود که دیدار خدا با قوای همین چشم قابل درک نیست بلکه به واسطه قوای دیگری که از سوی خدا به بنده داده می‌شود امکان پذیر است (سبحانی، همان).

و حقیقت هر چیزی به ماهیت آن باشد، وقتی حقایق و ماهیت‌ها مختلف شوند، وجودها نیز متفاوت می‌شوند. براین اساس چطور می‌تواند وجود، امر مشترک بین واجب و ممکن باشد؟ (فخررازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۷۴ و ۱۴۱۱ق: ۲۷۳). آنچه به خوبی در بیان فخررازی آشکار است تفاوت او با اغلب اشعریان پیش از خود دراستناد به دلایل عقلی برای اثبات رؤیت خدا است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۱: ۵۷).

۴. سمعی بودن مساله رؤیت

همانطور که بیان شد اشعری برای اثبات رؤیت خدا به دلایل عقلی و نقلی تمسک کرده و این روند پس از او بیش از پیش عقلانی شد؛ در حالی که فخررازی دلایل عقلی را برای اثبات یا نفی رؤیت خدا راهگشا نمی‌داند و روش غزالی را که در صفات خبریه، عقل را کارساز نمی‌دانست در پیش می‌گیرد و تنها راهکار اثبات یا نفی رؤیت خدا را استفاده از نقل می‌داند و در ادامه می‌گوید: وقتی می‌بینیم پیامبران و فرستادگان الهی از وقوع این رؤیت خبر می‌دهند و اهل مکاشفه وجود حالت‌هایی را بیان می‌کنند که می‌تواند مقدمه رؤیت خدا باشد، گمان ما بر جواز وقوع رؤیت خدا قوت پیدا می‌کند؛ هرچند از حقیقت همه چیز تنها خداوند به طور کامل مطلع است» (فخررازی، ۱۴۰۷، ق، ۲: ۸۷).

او به صراحت نقل را تنها دلیل بر رؤیت خدا در قیامت می‌داند و می‌گوید: «مذهب و روش ما در مسأله رؤیت، همان مذهب امام منصور ماتریدی است که براساس آن، نباید رؤیت را با دلیل عقلی اثبات کنیم بلکه باید به ظواهر قرآن و اخبار تمسک نماییم. پس اگر خصم بخواهد که ظاهر آن را تأویل کند به دلیل‌های عقلی وی اعتراض کرده و او را از تأویل منع می‌نماییم» (فخررازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۷۷). رازی دلایل نقلی را برای اثبات رؤیت خدا در قیامت در دو دسته دلایل قرآنی و دلایل روایی بیان می‌کند که ادله قرآنی او آیه‌های بسیاری را در برمی‌گیرد و پیش از او نیز مورد توجه اشعریان قرار گرفته بود^۱ (فخررازی، ۱۴۲۰، ق، ۱۳: ۱۰۲-۱۰۳). از نظر رازی اخبار مربوط به رؤیت بسیار است؛ از جمله حدیث مشهور «سترون ریکم کما ترنون القمر لیلته البدر، لا تضامون فی رویته؛ بزودی پروردگارتان را خواهید دید، آنچنان که ماه را در شب چهاردهم می‌بینید و در رؤیت او ظلم و زحمتی — از این نظر که کسی مانع کسی بشود یا مؤمن مستحقی محروم

۱. (اعراف: ۱۴۳؛ انعام: ۱۰۳؛ یونس: ۲۶؛ کهف: ۱۱۰؛ انسان: ۲۰ با توجه به قرائت مَلِکًا؛ مطففین: ۱۵؛ نجم: ۱۳ و ۱۴؛ فصلت:

۳۱؛ کهف: ۱۰۷؛ قیامت: ۲۲ و ۲۳).

بماند — پیش نخواهد آمد.^۱ همچنین رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در تفسیر این آیه "لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ" و "زِيَادَةَ" فرمودند: «الحسنی» بهشت و «زیادة» نظر به وجه الله است (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۰۳).

دیدیم که در این مورد نیز رازی به صراحت اعلام می کند که مانند ماتریدی برای اثبات رؤیت خدا بر سمع و نقل تکیه کرده و روش او با اشعریان پیش از خود که دلایل عقلی را نیز در کنار نقل مورد توجه قرار می دادند، متفاوت است.

۵. کیفیت رؤیت خدا

فخررازی پس از اثبات رؤیت خدا، صحت و جواز آن را از لوازم ذات الهی می داند (فخررازی، ۱۹۸۹م: ۵۶) و از چگونگی آن سخن می گوید. از نظریه رؤیت خدا یا همان رؤیت بصری است که نسبت دادن آن به خداوند محال است و یا این چنین نیست و فقط از جهت نتیجه، با رؤیت بصری مشترک است. او این حالت را نوعی کشف می داند که در قیامت برای مؤمنین میسر می شود (همان).

ایشان در این باره می گوید: «اگر مراد از رؤیت، کشف تام باشد، نزاعی در ثبوت آن نیست و اگر مراد حالتی باشد که ما انسان ها در وقت دیدن اجسام در خود می یابیم، نزاعی در انتفاء آن در حق خداوند نیست. پس اگر به چیزی علم داشته باشیم و سپس آن را ببینیم، بین دو حالت قبل و بعد از رؤیت، تفاوتی ادراک می کنیم و منشأ این تفاوت نقش بستن صورت و شیخ آن چیز در چشم یا خروج شعاع از چشم نیست بلکه منشأ آن، حالت دیگری است که رؤیت نامیده می شود و ما مدعی هستیم که تعلق این صفت به ذات الهی جایز است؛ زیرا تمام معارف انسان در قیامت بدیهی و ضروری است» (خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۳۱۶).

محقق طوسی نیز که کتاب محصل فخررازی را خلاصه کرده، می گوید: «برای اثبات این که این حالت، چیزی غیر از کشف تام باشد به دلیل نیاز است؛ دلایلی که فخرراز ضعیف دانسته و به حق رد کرده است» (همان: ۳۱۸).

۱. فخررازی معتقد است در این حدیث رویت الهی به رویت ماه از نظر روشنی و وضوح تشبیه شده است؛ نه آن که خدا به ماه تشبیه شود (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۳: ۱۰۳) این تفسیر از زمان باقلانی درباره حدیث رویت ماه صورت گرفت (باقلانی، ۱۴۰۷ق: ۸۶) برخلاف ماتریدی که اعتقاد داشت که در حدیث رویت، خدا به ماه تشبیه شده است (ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۶۲).

فخررازی کشف تام در مجردات را نیازمند به حواس نمی‌داند بلکه معتقد است این کشف، حالتی است که برای نفس پاک به وجود می‌آید؛ این نوع انکشاف در ماهیتی که مکان و جهت ندارد بدون مقابل بودن آن ایجاد می‌شود. (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸۶) سپس به صراحت بیان می‌کند که: رؤیت، همان کشف تام است و کشف حقیقت در هر چیز بر اساس آن است. اگر آن شیء دارای شکل و صورت باشد، رؤیت آن با کشف شکل و صورت شیء به دست می‌آید و اگر منزه از شکل و صورت باشد، این انکشاف نیز از شکل و صورت داشتن منزه است» (همان).

با توجه به آنچه بیان شد به خوبی آشکار است که فخررازی نتوانسته نظر اشعری را درباره رؤیت خدا به طور کامل بپذیرد ولی در ابراز و بیان نظر جدید، دچار تحیر شده و به راحتی نمی‌تواند نظریه‌ای را بپذیرد؛ به همین دلیل زمانی نظریه ضرار و زمانی دیگر سخن ماتریدی را بیان می‌کند تا آن که به نظریه کشف، تمایل می‌یابد و دیدار خدا را کشف تام می‌داند و این دگرگونی در نظریه وی نشان دهنده تغییراتی در فکر و اندیشه او است.

منشأ تغییر در نظریه فخر رازی

با توجه به آنچه بیان شد، نظر فخررازی درباره رؤیت خدا دچار تغییر و تحولاتی شده است؛ تغییراتی که دلایل آن را می‌توان نگرش تأویل‌گرا در متأخران اشعری، شرایط تاریخی و بیش از همه تحولات روحی ایشان و تلاش او برای دست یابی به حقیقت دانست؛

الف. عقل‌گرایی و تحولات تأویل‌گرایانه اشاعره در طول تاریخ

اشاعره فرقه‌ای اعتقادی است که به وسیله ابوالحسن اشعری در قرن چهارم پدید آمد. بنابر نظر اشعری استفاده از عقل در فهم و تأیید شرع یک ضرورت است اما مطلق نیست؛ بلکه باید مقید به نص باشد که عقل به بیراهه نرود و در صورت تعارض عقل و نقل، اشعری به نقل بها می‌دهد و معتقد است که عقل باید تابع نص باشد. او تلاش کرده تا تضاد میان عقل‌گرایی و ظاهرگرایی را از بین ببرد و در این راستا سعی نموده تا اهل حدیث را وادار به استفاده از عقل در مباحث اعتقادی نماید. روشن‌ترین و مستندترین نمونه‌ای که می‌توان برای عقل‌گرایی اشعری ارائه نمود، رساله *استحسان الخوض فی علم الکلام* او است. اشعری در این رساله به کسانی که تفکر و تعقل را در الهیات حرام می‌دانستند سخت تاخته و استدلال‌های گوناگونی برای باطل ساختن این‌گونه عقاید مطرح کرده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ۸: ۷۳۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷:

۱۸۷؛ سبحانی، بی‌تا، ۲: ۲۶-۲۹).

جنبش اشعری گرچه در مقابل عقل‌گرایی افراطی معتزله و با پرهیز از تأویل آغاز شد، اما زمینه عقل‌گرایی در آثار اشعری و گرایش‌های عقل‌گرایانه در جامعه اسلامی شرایط را برای بازگشت پیروان اشعری به عقل‌گرایی و تأویل فراهم ساخت و بزرگان مکتب اشعری مانند باقلانی، جوینی، غزالی و سرانجام فخر رازی به عقل‌گرایی بیش از پیش روی آوردند (ابن خلدون، بی‌تا، ۱: ۴۶۵؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ۸: ۷۳۶). ابن رشد در کتاب *فصل المقال* آشکارا از گرایش آنان به تأویل سخن گفته و تصریح کرده که این گروه‌ها به تأویل الفاظ شرع می‌پردازند و الفاظ شرع را طبق باورهای خود تأویل می‌کنند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ۸: ۷۳۶).

به نظر می‌رسد که یکی از عوامل مهم تداوم این مذهب نیز همین تحول‌پذیری و عقلانی کردن آن به دست شاگردان اشعری و گرایش ایشان به تأویل بوده است؛ هر چند که این عقل‌گرایی همواره در یک سطح نبوده و برخی چون غزالی و فخر رازی گرایش‌های صوفیانه داشته‌اند. روند تحولی مذهب اشعری را می‌توان در نظریه‌ها و دیدگاه‌های شاگردانش جستجو کرد. باقلانی از مهمترین شاگردان او است. وی به وضع و تبیین مبانی و ادله مذهب اشعری پرداخت و بر نقش عقل تأکید بیشتری نمود؛ به طوری که برخی گفته‌اند: از نظر باقلانی همه مسائل اعتقادی در حوزه عقل می‌گنجد (موسی، ۱۹۸۲: ۳۱۹)؛ هرچند به دلیل شباهت‌های بسیار میان نظرهای اشعری و باقلانی، نمی‌توان این عقل‌گرایی مطلق را درباره او پذیرفت ولی بدون شک می‌توان گفت که باقلانی به براهین عقلی بیش از اشعری توجه داشته است (همان: ۳۲۰).

این روند در میان دیگر شاگردان اشعری نیز حفظ و گسترش یافت تا نوبت به غزالی رسید. غزالی تحولی دیگر در مذهب اشعری ایجاد کرد و معتقد شد که بهترین راه، راه و روش صوفیان است. غزالی اتحاد و همخوانی دین و فلسفه را به شدت رد نمود و فلسفه را از کشف حقیقت عاجز دانست (صدر و همکاران، ۱۳۸۶، ۱۲: ۸۱ و ۸۴).

از میان دیگر شاگردان اشعری، فخر رازی چهره‌ای شاخص است. او نیز بر نقش عقل و اهمیت آن تأکید کرد و از منقولات دین، به عنوان اموری معقول دفاع کرد. به عقیده او ما اگر بخواهیم به خاطر نقل، به عقل خدشه وارد کنیم عقل و نقل هر دو خدشه دار می‌شوند؛ چون مبنای تصحیح نقل استدلال‌های عقلی است و اثبات باری تعالی و صفاتش و چگونگی دلالت معجزه بر صدق نبوت، پیش از ادله نقلی نیازمند دلایل عقلی است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۷: ۱۱۷).

عقل‌گرایی فخر رازی به قدری شدید بود که او را بنیان‌گذار مکتب فلسفی در کلام اشعری به شمار آورده‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ۸: ۷۳۷). اما این گرایش تداوم نیافت و او در اواخر عمر بیش

از پیش به نظرهای غزالی نزدیک شد به طوری که می‌توان در دیدگاه‌های او نوعی ایمان گرای خرد پیشه را جستجو نمود (مهدوی نژاد، ۱۳۸۷: ۹۳). با توجه به همین تأویل‌گرایی، فخررازی، دیدن خداوند را به کشف تعبیر کرد و از ظاهر لفظ دست برداشت.

ب. تحولات روحی فخر رازی

فخررازی در ابتدا فیلسوفی متکلم بود که عقل‌گرایی غزالی را دنبال می‌کرد (پور جوادی، ۱۳۶۴، ۲: ۴) ولی مانند غزالی از عقل‌گرایی و مشی فلسفی روی گرداند و در مسیر عرفانی پای نهاد؛ حالتی که پس از سرخوردگی فخررازی در پرداختن به علوم عقلی برایش پدیدار شد (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۴۹۹). فخر که در ابتدا به سخنان غزالی انتقاد می‌کرد و تفسیرهای او را ناشی از عدم درک مسائل می‌دانست (پورجوادی، ۱۳۶۴، ۲: ۴-۵) کم‌کم به او نزدیک تر شد تا جایی که کتاب عرفانی *مشکات الانوار* غزالی را شرح کرد و نه تنها او را نقد نکرد بلکه تلاش نمود تا نظرهای غزالی را توجیه کند. این رساله سندی گویا بر تمایل‌های فخر رازی بر عرفان و تصوف است (همان).

وجود حالت‌های عرفانی و گرایش‌های او به تصوف، باعث شد با آن که همچنان به رؤیت خدا در آخرت معتقد بود. در نهایت با تفسیری خاص درباره کیفیت این رؤیت، از مسیر کلام اشعری خارج شود و به نوعی شهود عرفانی روی آورد.

ج. شرایط تاریخی

فخررازی در دوره‌ای متفاوت از پیشینانش درباره رؤیت خدا سخن گفت. در پیش‌گفتار بیان کردیم که سخن گفتن از رؤیت خدا در قرن سوم و چهارم یکی از مهمترین بحث‌های کلامی بود؛ این بحث در زمان اشعری به اوج خود رسید و در زمان باقلانی هنوز در بالاترین درجه اهمیت قرار داشت؛ اما با گذشت زمان و با ورود به قرن پنجم و ششم از توجه به آن کاسته شد و در اواخر قرن پنجم تقریباً این بحث خاتمه یافت. پس از غزالی هرچند هنوز از رؤیت خدا سخن گفته می‌شد ولی در جایگاه اصلی آن یعنی کتب کلام جز اشاراتی کوتاه و گذرا و تکرار مطالب قبل چیزی بیان نمی‌شد (پور جوادی، ۱۳۶۹، ۵۷: ۲۱۰). در این شرایط، سخن گفتن از رؤیت خدا به بحثی عادی تبدیل گشت و از موضع جدلی خارج شد. به طوری که این فضا به متفکر فرصت می‌داد تا به دور از تقابل با ذهنی آرام تر بیان‌دهد.

از تب و تاب افتادن بحث رؤیت را می‌توان در شکایت صابونی جستجو کرد. ایشان یکی از سرآمدان کلام در قرن ششم بود که از توجه نکردن مردم به بحثی که چهار قرن در اوج قرار داشت

و ملاک ایمان و کفر قلمداد می‌شد گلابیه‌مند بود. گرچه فخر رازی به عنوان یک متکلم با صابونی درباره رؤیت مناظره می‌کند ولی همین عدم توجه مردم و ناراحتی صابونی، حکایت از فروکش کردن این بحث در فضای عمومی جامعه دارد (پور جوادی، ۱۳۶۹، ۵۷: ۲۱۰).

در این زمان که از مخالف یا مخاطب اصلی این بحث یعنی معتزله، جز تعداد کمی باقی نمانده بود، سخن گفتن و اندیشیدن درباره رؤیت خدا و چگونگی آن مجال دوباره می‌یابد. به این ترتیب سخن از رؤیت خدا با فروکش کردن جدال با خصم کم کم در فضایی مناسب در جریان صحیح خود قرار می‌گیرد.

عدم تقابل و نبودن مخالفت در سال‌های بعد فضا را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که متأخرین فخر رازی، مساله رؤیت خدا در آخرت را از مطالب اجماعی امت قلمداد می‌کنند (تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ۵۳).

د. حقیقت جویی

فخر رازی در پی کشف حقیقت درباره چگونگی رؤیت خدا در آخرت، به تفسیری روی آورد که آن را کشف تام نامید. به نظر می‌رسد بین این نظریه فخر رازی و اندیشمندان امامیه درباره رؤیت تفاوت چندانی وجود ندارد؛ زیرا آنچه مورد طرد امامیه است، رؤیت خدا با چشم سر است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۷)؛ البته تفسیر متکلمان امامیه از این دیدن مختلف است. علت بسیاری از اختلاف‌های امامیه در تفسیر رؤیت خدا، فضای تاریخی و وجود اتهام‌های تجسیم‌گرایی به شیعه است. در چنین شرایطی تلاش شده تا رؤیت خدا به گونه‌ای تفسیر شود که هرگونه اتهام را از شیعیان رفع کند. از آن جمله می‌توان به نظر صدوق و تفسیر او اشاره کرد. او رؤیت خدا را نوعی علم می‌داند؛ زیرا صدوق در فضایی از رؤیت خدا سخن می‌گوید که بحث‌های کلامی درباره رؤیت خدا در اوج خود قرار دارد و شیعیان متهم به تجسیم‌گرایی و تشبیه هستند؛ این فضا به حدی سنگین است که علاوه بر تفسیر حتی بر نقل روایت‌ها نیز تأثیرگذار می‌باشد؛ به طوری که صدوق تصریح می‌کند با این که به درستی یک سری از روایت‌ها ایمان دارد به جهت امکان سوء برداشت‌ها بیان نکرده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۹-۱۲۰).

صدوق رؤیت خدا را علم به او تعبیر و تفسیر می‌کند تا نهایت تنزیه را درباره خدا رعایت کرده باشد؛ درحالی که روایت‌ها بیانگر نوعی ادراک قلبی و شهودی از رؤیت خدا است (پور جوادی، ۱۳۶۸، ۵۶: ۱۰۱).

برخی از بزرگان متأخر امامیه نیز این شهود را علم حضوری معنا کرده‌اند؛ برای نمونه علامه طباطبایی منظور از رؤیت خدا را علم حضوری به او می‌داند و معتقد است که هر جا در قرآن از دیده

شدن خدا سخن گفته شده، قرینه‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد منظور از این رؤیت همین نوع علم است (طباطبایی، ۱۷۴۱ق، ۸: ۲۳۹-۲۴۰). او می‌گوید: خدای تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است و یک نوع درک و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می‌شود، بدون این که چشم و فکر در آن به کار رود، بلکه پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ ستر و پرده‌ای درک می‌کند (همان: ۲۴۰).

ما در این جا در صدد نیستیم تا نظریه‌های امامیه را درباره رؤیت بکاویم بلکه تنها جهت تذکر، به نظریه امامیه اشاره شد. دیدگاهی که اصالت خود را در سایه توجه به کلام معرفت بخش ائمه علیهم‌السلام یافته است.

امام صادق علیه‌السلام در شروع شکل‌گیری بحث‌های کلامی رؤیت، زمانی که هنوز شعله‌های دشمنی اهل حدیث و معتزله زبانه نکشیده بود درباره آن سخن گفتند. ایشان در تفسیر و توصیف کلمه الله گفته‌اند: «منزه عن کل درک مائتة و الاحاطة بکیفیتة و هو المستور عن الأبصار و الأوهام و المحتجب بجلالة عن الإدراک» (سلمی، ۱۳۶۹، ۱: ۲۱)؛ به این ترتیب امام علیه‌السلام درک ماهیت خدا را محال دانسته و با عبارت «هو المستور عن الابصار» بر عجز انسان از رؤیت خدا با چشم سر تأکید می‌کنند؛ همچنین ایشان در تفسیر درخواست موسی علیه‌السلام برای دیدن خداوند می‌گویند: «خداوند به موسی علیه‌السلام گفت: تو نمی‌توانی مرا ببینی؛ زیرا تو فانی هستی و موجود فانی توان دیدن موجود باقی را ندارد، پس چطور موسی علیه‌السلام می‌تواند خدای خود را با چشم ببیند؟! (همان، ۱: ۳۰).

این نوع روایت‌ها علاوه بر منابع تفسیری در منابع حدیثی نیز وجود دارد. در توحید صدوق ابوالحسن موصلی از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که: «دانشمندی یهودی نزد امیرالمؤمنین علیه‌السلام آمد و پرسید: ای امیر مومنان! آیا در حال عبادت پروردگارت رادیده‌ای؟ فرمود: وای بر تو! من پروردگاری را که ندیده باشم عبادت نمی‌کنم. پرسید: چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود: وای بر تو! چشم‌ها با مشاهده او را نبینند؛ ولی دل‌ها با حقیقت ایمان، او را در می‌یابند» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۹، ح ۶).

گرچه سخنان امام صادق علیه‌السلام در آغاز شکل‌گیری جبهه‌های کلامی بر سر مسأله رؤیت خدا مورد توجه کافی قرار نگرفت؛ ولی همچنان این بحث در فضای جامعه اسلامی مطرح بود و از شبهاتی بود که علمای عامه به آن دامن می‌زدند؛ بنابراین ائمه علیهم‌السلام پس از امام صادق علیه‌السلام نیز درباره آن سخن گفتند؛ برای نمونه در روایتی آمده است که: ابوقره از محدثین نزد امام رضا علیه‌السلام رفت

و پرسش‌هایی را از حلال و حرام و احکام شرعی آغاز کرد تا به توحید رسید و گفت: ما روایت داریم که خداوند عزوجل رؤیت و کلام را میان دو نفر تقسیم کرد؛ به طوری که مکالمه و سخن گفتن با خود را به موسی علیه السلام بخشید و رؤیت و دیدار خود را به محمد صلی الله علیه و آله و سلم امام علیه السلام فرمود: پس چه کسی به جن و انس خبر داد که «الاترکه الابصار و هو یدرک الابصار؛ دیدگان او را درنیابند و او دیدگان را دریابد؟» (انعام: ۱۰۳) و «ولا یحیطون به علما؛ علم آنان او را در بر نگیرد؟» (طه: ۱۱۰) و «لیس کمثله شیء؛ هیچ چیز همانند او نیست؟» (شوری: ۱۱) آیا محمد صلی الله علیه و آله و سلم ابوقره گفت: چرا او بوده. امام علیه السلام فرمود: چگونه ممکن است مردی نزد مردم آید و به آنان بگوید که از سوی خدا آمده و آنان را به سوی خدا و حکم و فرمان خدا بخواند و بگوید: «الاترکه الابصار و هو یدرک الابصار» و «لا یحیطون به علما» و «لیس کمثله شیء» سپس بگوید: من خود او را با چشمانم دیده و با علمم دریافته‌ام، او به شکل بشر است. آیا شرم نمی‌کنید؟ زندیقان دین ستیز نتوانستند چنین نسبتی را به او بدهند که چیزی را از سوی خدا بیاورد و سپس برخلاف آن را بگوید! ابوقره گفت: خداوند خود فرمود: «ولقد راه نزله / خری؛ پیامبر او را دیگر بار هم بدید» (نجم: ۱۳) امام علیه السلام فرمود: آیات دیگر بیان می‌کنند که چه دیده است؛ زیرا فرمود: «ما کذب الفؤاد ما رأی؛ دل آنچه را که دیده بود دروغ نشمرد» (نجم: ۱۱) «لقد رأی من آیات ربه الکبری؛ البته که او پاره‌ای از آیات بزرگ پروردگارش را بدید» (نجم: ۱۸) و روشن است که آیات خدای عزوجل غیر خداوند است و خداوند فرمود: «لا یحیطون به علما؛ علم آنان او را در بر نگیرد» (طه: ۱۱۰) و اگر دیدگان او را ببینند که احاطه علمی به او پیدا کرده‌اند و شناخت حاصل شده است. ابوقره گفت: شما روایت‌ها را تکذیب می‌کنید؟ امام علیه السلام فرمود: اگر روایات با قرآن مخالف باشد، آنها را تکذیب می‌کنم و آنچه همه مسلمانان بر آن اجماع و اتفاق نظر دارند این است که احاطه علمی بر او ممکن نیست، دیدگان او را در نیابند و چیزی مانند او نیست (همان: ۱۱۰-۱۱۲، ح ۹).

نتیجه‌گیری

فخر رازی با آن که اشعری بود، در مسیر حقیقت‌جویی، نظرهای بسیاری را بررسی کرد؛ او زمانی به نظر ماتریدیه متمایل شد و گاهی اندیشه ضرار را پذیرفت ولی در نهایت رؤیت خدا در قیامت را کشف و رؤیت قلبی دانست. او پس از سرگشتگی و در نتیجه آزمون و خطا، نظری را پذیرفت که مبتنی بر سخنان ائمه: از زمان امیرالمؤمنین علیه السلام بود و چهار قرن قبل وقتی این بحث بالاگرفت، امام صادق علیه السلام دوباره به آن رهنون شد. سخنانی که اگر از ابتدا به آن توجه جدی می‌شد این همه قیل و قال و کشت و کشتار درون دینی اتفاق نمی‌افتاد!

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در اسلام*، تهران، طرح نو.
۳. ابن حنبل، احمد، (۱۳۹۳ق)، *الرد على الزنادقة والجهمية*، قاهره.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (بی تا)، *تاریخ ابن خلدون، العبر و دیوان المبتدا والخبر فی أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوی السلطان الأكبر*، بیروت لبنان، دار إحياء التراث العربی.
۵. اشعری، ابوالحسن، (۲۰۰۹)، *الابانة فی اصول الديانة*، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
۶. _____، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين*، ألمان - ويسبادن، نشر فرانس شتاينر.
۷. _____، (بی تا)، *اللمع فی الرد على أهل الزيغ و البدع*، حموده غرابه، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث.
۸. ایچی، میرسیدشريف، (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، قم، بدرالدين نعلانی، الشریف الرضی افست.
۹. باقلانی، ابوبکر بن طیب، (۱۴۰۷ق)، *الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به*، عمادالدين حيدر، بیروت، عالم الكتب.
۱۰. بیهقی، ابوبکر، احمد بن حسین، (۱۴۰۸ق)، *الاعتقاد و الهدایة الى سبيل الرشاد على مذهب السلف و اصحاب الحديث*، سيدجمیلی، بیروت، دارالكتاب العربی.
۱۱. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۸۱)، *دو مجدد پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخررازی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. _____، (بهمن و اسفند ۱۳۶۸)، *رؤیت ماه در آسمان (۲)*، نشر دانش، شماره ۵۶.
۱۳. _____، (فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۹)، *رؤیت ماه در آسمان (۳)*، نشر دانش، شماره ۵۷.
۱۴. _____، (۱۳۶۴)، *فخررازی و مشکاة الانوار غزالی*، معارف، شماره ۲.
۱۵. تفتازانی، سعدالدين، (۱۴۰۷ق)، *شرح العقائد النسفية*، حجازی سقا، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية.
۱۶. حسینی دشتی، مصطفی، (۱۳۸۵)، *معارف و معاریف دایرةالمعارف جامع اسلامي*، موسسه فرهنگي آرایه.

۱۷. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران، انتشارات اساطیر.
۱۸. خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، انتشارات صبا.
۱۹. دادبه، اصغر، (۱۳۷۴)، فخر رازی، تهران، طرح نو.
۲۰. رازی، فخرالدین، (۱۹۸۹)، المسائل الخمسون فی اصول الدین، احمد سقا و احمد حجازی، قاهره، المكتب الثقافی.
۲۱. _____، (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من العلم الإلهی، دکتر حجازی سقا، بیروت، دار الكتاب العربی.
۲۲. _____، (۱۹۸۶)، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مكتبة الكليات الأزهریة.
۲۳. _____، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. _____، (۱۴۱۱ق)، المحصل، دکتر اتای، عمان، دارالرازی.
۲۵. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۷)، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۶. سبحانی، جعفر، (بی تا)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۷. السبکی، عبدالوهاب بن علی، (بی تا)، طبقات الشافعیه الكبرى، دار إحياء الكتب العربية و فيصل عیسی البابی الحلبی، محمود محمد الطناحی - عبدالفتاح محمد الحلو.
۲۸. سلمی محمد بن حسین، (۱۳۶۹)، حقائق التفسیر، نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۹. شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۰. شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دارالأضواء.
۳۱. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۲. صدر، احمد حاج سید جوادی و دیگران، (۱۳۸۶)، دیره المعارف تشیع، تهران، نشر شهید سعید محبّی.

۳۳. طباطبایی سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. طبری، محمد بن جریر، (بی تا)، *تاریخ الطبری*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۵. غزالی، ابوحامد، (۱۴۰۲ق)، *کیمیای سعادت*، حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۶. _____، (۱۴۰۹ق)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳۷. _____، (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی.
۳۸. _____، (۱۴۰۵ق)، *قواعد العقائد*، موسی محمدعلی، بیروت، عالم الکتب.
۳۹. ماتریدی، ابومنصور، (۱۴۲۷ق)، *التوحید*، دکتر عاصم ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۴۰. محمدپور، محمد، (زمستان ۱۳۹۰)، بررسی اختلافات ابوالحسن اشعری و امام فخررازی، فروغ وحدت، شماره ۲۶.
۴۱. معین، محمد، (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی*، تهران، نشر امیر کبیر.
۴۲. موسوی بجنوردی، محمدکاظم، (۱۳۷۷)، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی تهران*، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۴۳. موسی، جلال محمد، (۱۹۸۲)، *نشأة الاشعرية و تطورها*، بیروت، دارالکتب اللبنانی.
۴۴. مهدوی نژاد، محمدحسین، (۱۳۸۷)، *ایمان گرایی خرد پیشه در اندیشه فخررازی*، تهران، نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام.