



مسئله رؤیت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله

پدیدآورده (ها) : ذاکری، مصطفی

علوم قرآن و حدیث :: تحقیقات علوم قرآن و حدیث :: سال سوم، 1385 - شماره 6 (ISC)
از 145 تا 168

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/914003>

دانلود شده توسط : zahra mardani

تاریخ دانلود : 02/04/1397

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابراین، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [فوائین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

مسئله رؤیت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله

دکتر مصطفی ذاکری

چکیده: مبحث رؤیت خدا در قیامت که اشاعره به دلایل نقلی بدان اعتقاد دارند و معتزله و شیعه به دلایل عقلی آن را مردود می‌دانند یکی از مهم‌ترین مسائل مورد اختلاف میان این دو نحله کلامی است که هر کدام با تفسیر آیات قرآن و استشهاد به احادیث نبوی و ذکر دلایل عقلی به طرح و رد عقاید یکدیگر پرداخته‌اند. اشاعره برای پرهیز از عواقب اعتقادی خود، که در ظاهر مستلزم قبول نوعی جسمیت برای خداست تا بتوان او را دید، ناچار شده‌اند که رؤیت را بلاکیف معرفی کنند یعنی رؤیت خدا به کیفیتی خواهد بود که او در آن زمان برای مؤمنان میسر خواهد فرمود، نه مثل رؤیت با چشم معمولی که مستلزم مواجهه و مقابله با شیء دیده شده و سایر کیفیات دیدن است در دنیا. در این مقاله تمام آیات و احادیثی که طرفین برای اثبات نظر خود ذکر کرده‌اند و دلایلی که بر طبق آنها اقامه کرده‌اند مورد بحث قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: رؤیت خدا، بلکفه، جسمانیت خدا، ادراک حق تعالی، اشاعره، معتزله

مقدمه

تفسیر قرآن از اواسط قرن دوم هجری آغاز شد. در ابتدا علمای تفسیر در کتب معانی القرآن و مجاز القرآن و امثال آنها فقط به توضیح معانی لغات قرآن و مسائل صرف و نحو و قرائات می‌پرداختند یعنی تفسیر جنبه لفظی داشت و حتی مسائل بلاغی که مطرح می‌شد نیز بیش تر متوجه لفظ بود.

اما به تدریج با پیدایش و گسترش مسائل کلامی و ترجمه کتب فلسفی از یونانی و سریانی و ظهور صوفیگری تفاسیر به سوی تبیین عقاید و بحث‌های کلامی و جدلی یا تأویلات معنوی و تا حدی من‌عندی گرایش پیدا کرد و بعداً به تدریج تفاسیر قرآن به منبعی غنی از عقاید فلسفی، حکمی، کلامی، جدلی، عرفانی و امثال آنها مبدل شد، چنان‌که در برخی از تفاسیر همه چیز یافت می‌شود جز مفاهیم واقعی قرآنی. برای نشان دادن اهمیت مسائل کلامی در تفسیر قرآن و حدیث در این مقاله به عنوان نمونه یکی از مسائل مهم مورد اختلاف میان اشاعره و معتزله مطرح می‌شود که در برداشت‌های مفسران از قرآن و حدیث تأثیر عمیقی داشته و بحث‌های بسیار برانگیخته است. این مسئله مربوط به مبحث رؤیت حق تعالی است در قیامت که اشاعره به دلایل نقلی بدان اعتقاد دارند و معتزله و شیعه به دلایل عقلی آن را مردود می‌دانند و سایر فرق اسلامی مثل کرامیه و اباضیه هم طبعاً در این بحث وارد شده‌اند، لکن عمده اختلاف میان اشاعره و معتزله است. اشاعره در برابر اعتراضات و ایرادات عقلی معتزله ناچار شده‌اند که بگویند رؤیت خدا در قیامت به صورتی خواهد بود که با شرایط رؤیت در این دنیا متفاوت است و می‌گویند در آن زمان رؤیت خدا برای مؤمنان مسلم است اما بدون کیفیت رؤیت این جهانی و آن را رؤیت بلاکیف خوانده‌اند و از آن فعلی ساخته‌اند به صورت بلکفه.

گرچه این مقاله عمدتاً نظریات هر دو فرقه را به صورت نسبتاً جامعی منعکس می‌کند و اثر آن را در تفسیر آیات قرآن و در احادیث می‌نمایاند اما نقطه شروع بحث را از همین کلمه بلکفه در نظر می‌گیریم و پیدایش آن را در کتب لغت فارسی بررسی می‌کنیم و سرانجام منشأ آن را که تفسیر کشاف زمخشری است نشان خواهیم داد. کلمه بلکفه نخست در برهان قاطع آمده است و از آن جا به سایر فرهنگ‌ها منتقل شده است و ما هم از همین کتاب بحث را می‌آغازیم.

۱. لغت بلکفه

محمد حسین بن خلف تبریزی در جلد اول برهان قاطع (ص ۲۹۹) می‌نویسد: «بلکفه، به

ضمّ اول و ثالث و سکون ثانی و فتح رابع (یعنی bolkofa): مشتق از بلاکیف است و آن قائل بودن به وجود محسوس است بر روش اشاعره در مبحث رؤیت».

دکتر معین در حاشیة این صفحه در مورد تلفظ این کلمه نوشته است: «بنابراین [یعنی چون مشتق از بلاکیف است] باید به کسر اول و سوم خوانده شود» (یعنی belkefa). مرحوم دهخدا، چون سعی داشته است لغت‌نامه‌اش جامع تمام لغات فرهنگ‌های دیگر باشد، کلیة لغات برهان قاطع را در لغت‌نامه خود آورده است، و گاهی درباره آنها نظری هم ابراز داشته است. در مورد بلکفه، دهخدا آن را مأخوذ از علم کلام دانسته و تلفظ آن را به کسر باء و فتح کاف و کسر فاء (یعنی belkafa) ضبط کرده و در حاشیه نوشته است که در برهان به ضمّ اول و در آندراج به فتح اول ضبط شده است. دهخدا سپس بی‌تی از جارالله زمخشری به عنوان شاهد آورده است بدین صورت:

قد شهوه بخلقه فتحوفا شفَع الوری فتسندوا بالبلکفه
دهخدا منبع این شعر را ذکر نکرده است و احتمالاً ویراستاران مأخذ آن را حذف کرده‌اند و شعر هم به صورت مغلوط چاپ شده است.

۲. تصحیح شعر شاهد مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

این نویسنده مدتی درباره تصحیح این شعر و معنای آن می‌اندیشید و سرانجام آن را به صورت زیر تصحیح کرد:

قد شَبَّهوهُ بخلقه فَتَحَوَّفوا شَفَع الوری فَتَسَنَدوا بِالبلکفه
یعنی [اشاعره خدا را از نظر قابل رؤیت بودن] تشبیه کردند او را به مخلوقش و چون ترسیدند از همتا کردن و همانند کردن او با مخلوق لذا آن را نسبت دادند به بلکفه (یعنی بلاکیف بودن).

از این اصلاح متن نسبتاً رضایت حاصل شد. مع‌ذلک دلم می‌خواست مأخذ این شعر را به دست آورم و از تصحیح خود مطمئن شوم. به تمام کتب لغت فارسی و عربی که در دسترس بود مراجعه کردم، در هیچ کدام از آنها که قبل از برهان قاطع تألیف شده بود آن را نیافتم. پس معلوم شد که محمدحسین بن خلف این کلمه و معنای آن را از کتب

لغت نگرفته و او نخستین کسی بوده است که آن را ضبط کرده است. البته بعد از او دیگران از او نقل کرده‌اند مثل آندراج.

می‌دانیم که جارالله زمخشری، از ائمه بزرگ معتزله بود که تفسیر معروف کشف را طبق آراء معتزلیان نوشت و در آن بر عقاید اشعریان و آراء آنها سخت تاخت و آنها را با دلایل و بینات رد کرد. البته اشاعره نیز در مقابل او صف‌آرایی کردند و چون بعد از زمخشری صحنه بلامنازع علم کلام در دست اهل سنت قرار گرفت و آنها عمدتاً تابع اشعری شدند لذا به شدت با او مقابله کردند و به پاسخگویی او پرداختند. معتزله تقریباً بی‌دفاع ماندند و ناچار میدان را خالی کردند و دیگر مجالی برای رشد عقاید آنان و دفاع از نظریات خود نیافتند، به طوری که امروزه تمام اهل سنت و جماعت در همه جای دنیا پیرو اشعریانند و به ندرت کسی را می‌توان یافت که حامی عقاید معتزله باشد. البته عقاید شیعه غالباً با عقاید معتزلیان سازگار یا منطبق است.

پیروزی اشعریان و از میدان به در کردن معتزله باعث شد که در جهان اهل تسنن حکمت و کلام تقریباً متوقف شود و دیگر حکیم و فیلسوف و متکلم قابل‌پیدا نشود مگر در جاهایی که شیعه غلبه داشت که توانستند چراغ حکمت و علم کلام را هم چنان تا امروز فروزان نگه دارند. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی باری بعد از جست‌وجوی بسیار در کتب مختلف علم کلام صورت صحیح این شعر را در تفسیر کشف یافتیم که در ذیل آن را ذکر خواهیم کرد.

۳. مسئله رؤیت خدا از نظر اشاعره

اشاعره عمدتاً معتقد به رؤیت خدا در آخرت هستند و برخی از آنان حتی رؤیت خدا را در این جهان نیز ممکن می‌دانند چون این مسئله یکی از مهم‌ترین مسائل مورد نزاع مسلمانان و فرقه‌های مختلف از معتزله، اشاعره، کرامیه، مشبهه و غیره است لذا خلاصه این بحث را عیناً از شرح قوشجی بر تجرید العقاید (ص ۳۷۲-۳۶۳) به اختصار نقل می‌کنیم تا معنای بلکفه و بلاکیف روشن شود. ملا علی قوشجی می‌نویسد:

اشاعره برآنند که خدا را می‌توان دید و مؤمنان در بهشت او را خواهند دید بدون

این که لازم باشد که خدا در مقابل بیننده یا دارای جهت و مکان باشد و در این امر تمام فرقه‌های مسلمان با آنها مخالفت کرده‌اند. چنانکه مشبّهه — که خدا را شبیه به انسان می‌دانند — و کرامیه می‌گویند خدا را می‌توان در جهت و مکان دید، زیرا که آنها خدا را جسم می‌دانند — و خدا از این امر منزّه است — ولی نفی‌کنندگان رؤیت اختلافی در این امر ندارند که امکان انکشاف تام علمی وجود دارد و اثبات‌کنندگان رؤیت هم اختلافی در این ندارند که در مورد خدا ارتسام صورت از شیئی دیده شده در چشم یا اتصال شعاع خارج شده از چشم به سوی شیئی دیده شده غیرممکن است. پس محلّ نزاع در این است که اگر ما خورشید را به طریق حدّ یا رسم منطقی شناخته باشیم این نوعی از شناسایی است و اگر بدان چشم بدوزیم اما چشم‌ها را بر هم نهیم این هم نوعی دیگر از شناسایی است که بالاتر از نوع اول است و اگر چشم را بکشاییم نوع سوم از ادراک حاصل می‌شود که از دو نوع اول بالاتر است و این نوع سوم را رؤیت (دیدن) می‌نامند. و رؤیت در دنیا فقط در مورد چیزی صادق است که در جهت و مکان باشد. حال سؤال این است که آیا این حالت ادراکی سوم می‌شود که بدون قرار گرفتن شیئی مرئی در مقابل چشم و در جهت آن صورت گیرد یا نه و آیا چنین امری ممکن است به ذات خدا که منزّه از جهت و مکان است تعلق گیرد یا نه. آنها که این امر را ممکن می‌دانند دلیل نقلی از قول خدای تعالی را ذکر کرده‌اند که از زبان حضرت موسی می‌فرماید: ﴿قال ربّ ارنی انظر الیک قال لن ترانی و لکن انظر الی الجبل فان استقرّ مکانه فسوف ترانی﴾ (اعراف: ۱۴۳) هنگامی که موسی به وعده گاه ما آمد و خداوندگارش با وی سخن گفت، «موسی گفت: ای خداوندگار به من خود را نشان بده تا به تو بنگرم، خدا گفت تو هرگز مرا نخواهی دید ولی به کوه نگاه کن اگر آن کوه به جای خود پایدار ماند تو مرا خواهی دید». استدلال از این آیه برای رؤیت خدا از دو جهت بوده است. اول این که حضرت موسی درخواست رؤیت خدا را کرد. پس اگر خدا قابل رؤیت نبود او این درخواست را نمی‌کرد زیرا که در این صورت یا حضرت موسی می‌دانست که دیدن خدا ناممکن است یا نمی‌دانست اگر می‌دانست، عاقل نباید طلب امری محال بکند چون این درخواست بی‌فایده و نشدنی است و اگر نمی‌دانست، در این صورت کسی که از امر ناروا و ناممکن

اطلاع ندارد و نمی‌داند که دیدن خدا ممکن نیست چنین کسی شایستگی پیامبری و کلیم‌الله (همکلام خدا) شدن را ندارد، ولی خدا در قرآن او را بدین صفات ستوده است و بلکه چنین کسی اصلاً لایق نبوت نیست، زیرا که مقصود و منظور از بعثت انبیاء عوت به عقاید حقّه و اعمال صالحه است و اما از جهت دوم گفته‌اند که خدا دیدن خود را معلّق و موکول به پایدار ماندن کوه کرده بود و این امر کاملاً امکان‌پذیر است. پس چیزی که بر امر ممکن‌الوقوع موکول شده باشد خود نیز ممکن خواهد بود. زیرا که تعلیق امری بر امری به معنای آن است که اگر امر دوم واقع شد امر اول هم واقع خواهد شد و امر محال به هیچ تقدیر بر امری موکول نمی‌شود.

۴. پاسخ به دلیل اشاعره و ردّ آن

به این استدلال اشاعره به چند وجه پاسخ داده شده است. اول آن که منظور موسی دیدن واقعی نبوده است، بلکه این سؤال را از روی مجاز کرده و منظورش علم ضروری بوده است، زیرا دیدن مستلزم شناختن و دانستن است و به کار بردن اسم ملزوم برای لازم شایع است و به خصوص استعمال دیدن به معنای دانستن رایج است، چنان که گویند آری (یعنی می‌بینم) به جای اَعْلَمُ (می‌دانم). پس گویا حضرت موسی گفته است مرا عالم به خویش فرما با علمی ضروری. اما این پاسخ را رد کرده‌اند، بدین صورت که گرچه رؤیت به معنای علم هم به کار می‌رود در این آیه نمی‌توان آن را بدین معنا گرفت به چند دلیل اول آن که اگر منظور از رؤیت علم بوده باید نظر کردن به او هم به همین معنا باشد ولی نظر در عربی وقتی با حرف جرّ «الی» همراه باشد تصریح به معنای دیدن می‌کند. دوم این که در این صورت لازمه آن این خواهد بود که موسی از خدا بی‌خبر بوده در حالی که خدا را مخاطب قرار داده بود و این معقول به نظر نمی‌رسد، زیرا که مخاطب در حکم حاضر و مشهود است. سوم این که جواب مطابق با سؤال نیست، زیرا که خدا می‌فرماید هرگز مرا نخواهی دید و این به معنای رؤیت است نه علم ضروری به اجماع معتزله.

اما پاسخ دوم که به اشاعره داده شده است این است که سخن در این جا بنا بر حذف

مضاف بوده است، یعنی منظور موسی این بوده که «ارنی آیه من ایتک» «آیه و نشانه‌ای از نشانه‌های خود را به من بنما». از این پاسخ هم چنین جواب داده شده است که این سخن راست نمی‌آید زیرا که اولاً در این صورت جواب مطابق سؤال نیست چون که گفته خدا که لن ترانی است چنان که گفتیم، یعنی دیدن و رؤیت خدا ممکن نیست نه آن که آیه و نشانه‌ای از خدا ممکن نباشد. ثانیاً این که درهم خرد شدن کوه بعد از تجلی خدا بر آن خود بزرگ‌ترین آیه بوده پس چگونه می‌توان گفت که لن ترانی، یعنی هیچ آیه‌ای و نشانه‌ای از من نخواهی یافت. ثالثاً این که آیه و نشانه در خرد شدن کوه تحقق می‌یابند نه در استقرار و پایداری آن. پس چگونه رؤیت خدا به استقرار کوه معلق شده است، یعنی اگر دیدن خدا ممکن نبود باید می‌فرمود که هرگاه کوه درهم خرد شود تو آیه‌ای از من را خواهی دید نه آن که هرگاه کوه پایدار بماند تو آیه‌ای از مرا خواهی دید، زیرا که کوه در اصل مستقر و پایدار بوده است و استقرار آن دلیل بر وجود آیه نیست.

پاسخ سوم به اشاعره این است که حضرت موسی رؤیت خدا را برای خویش طلب نکرده بود بلکه برای قوم خود خواسته بود، زیرا که او خود می‌دانست که دیدن خدا ممکن نیست اما قوم او، یعنی بنی اسرائیل از او خواسته بودند که خدا را به آنها بنمایاند، چنان که آنها گفته بودند «ارنا الله جهرة» (نساء: ۱۵۳ و نیز بقره: ۵۵) یعنی خدا را آشکارا به ما نشان بده و موسی از خدا سؤال کرد تا پاسخ رد بشنود و به قوم خود حالی کند که این کار ممکن نیست. این دلیل را هم رد کرده‌اند بدین صورت که آن مخالف ظاهر آیه است زیرا که موسی نگفته است «ارهم ينظروا اليك» «به آنها خود را نشان بده تا تو را ببینند» بلکه گفته است خود را به من نشان بده تا ببینمت. پس این دلیل هم به چند وجه باطل است. اولاً این که چون بنی اسرائیل گفتند خدا را آشکارا به ما نشان بده در دنبال آن خدا آنها را زجر و منع کرد از این درخواست و فرمود که صاعقه آنها را به خاطر ظلم آنها فراگرفت (نساء: ۱۵۳) ولی موسی آنها را از درخواست رؤیت منع نکرد و فراگرفتن صاعقه بر آنها دلیل بر ناممکن بودن درخواست آنها نبوده است چون که ممکن است این امر به علت آن بوده که بنی اسرائیل اعجازی از موسی از روی تعنت (گیر انداختن موسی) خواسته بودند و لذا صاعقه آنها را فراگرفته نه آن که چون رؤیت

خدا ناممکن بوده صاعقه بر سر آنها آمد. ثانیاً این که جایز شمردن رؤیت خدا در نزد اکثر معتزله باطل بلکه کفر است پس چرا موسی بی درنگ خواهش قوم خود را رد نکرد و آن را به تأخیر انداخت و باطل را باقی گذاشت. مگر توجه نکرده‌اید که چون بنی اسرائیل گفتند: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ إِلَهَةٌ﴾ (اعراف: ۱۳۸) یعنی «برای ما خدایی قرار بده همان طور که اقوام دیگر خدایانی دارند»، فوراً موسی در پاسخ گفت: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (همان) یعنی «شما مردمی نادان و بی فهم هستید که چنین درخواستی می‌کنید». ثالثاً به دلیل آن که اگر بنی اسرائیل واقعاً به موسی ایمان داشتند و سخن او را تصدیق می‌کردند کافی بود که موسی محال بودن رؤیت را به آنها خبر دهد و دیگر گرد طلب رؤیت از خدا نگردد که امری محال بود و مشاهده آنچه واقع شد بعد از این سؤال و جواب و ترس و عذاب ناشی از آن به هیچ وجه برای آنها سودی نداشته است. زیرا گرچه قوم بنی اسرائیل جواب را شنیدند اما این موسی بود که به آنها خبر داد که این کلام خداست. در پاسخ این اعتراض گفته شده است که بنی اسرائیل مؤمن بودند اما از مسئله دیدن خدا بی اطلاع بودند و می‌پنداشتند که این امر ممکن است که موسی برای رد این گمان باطل از روش سؤال از خدا و پاسخ او استفاده کرد تا بیش تر موجب اطمینان خاطر قوم او شده و آنها را بیش تر به حق هدایت کند و موسی درخواست رؤیت را به خود منسوب کرد نه به قوم خود — در حالی که منظور همان قوم او بوده، زیرا که می‌خواست قوم او بهانه دیگری نداشته باشند و نگویند که اگر موسی رؤیت را برای خود طلبیده بود حتماً خدا را می‌دید چون مقام رفیعی نزد خدا داشت.

پاسخ چهارم به اشاعره این است که حضرت موسی رؤیت خدا را درخواست کرد با آن که می‌دانست که رؤیت خدا محال است به این منظور که اطمینان بیش تری بیابد که با کمک دلیل عقلی و دلیل نقلی، یعنی استماع جواب نفی این اطمینان حاصل می‌شد همان گونه که حضرت ابراهیم از خدا خواست که کیفیت زنده کردن مردگان را به او نشان دهد تا اطمینان قلبی پیدا کند (نک. بقره: ۲۶۰).

پاسخ پنجم به اشاعره این است که شناسایی خدا منوط به دانستن مسئله رؤیت خدا نیست و لذا ممکن است حضرت موسی به علت اشتغال به سایر علوم و وظایف شرعی

این مسئله به فکرش نرسیده باشد تا این که قوم او از وی خواستند و آن گاه او این علم را درخواست کرد یا به فکرش رسیده که درخواست کند و او شاهد ماجرا بوده و طالب حق، پس جرئت یافت که این سؤال را مطرح کند تا حقیقت حال روشن شود و در پاسخ این وجه اشاعره گفته‌اند که نسبت جهل دادن به پیامبری که خدا او را به همکلامی خود (کلیم‌اللهی) برگزیده بود و این که او ندانسته باشد که چه امری ممکن و چه امری محال است نزد همه معتزلیان و هر کس که اندک علمی از کلام داشته باشد بدعت زشتی است و راهی نادرست است که هیچ عاقلی بدین راه نمی‌رود.

باری ملا علی قوشجی که خود از اشاعره بود در شرح تجرید العقاید خواجه نصیرالدین طوسی که از اعظم علمای شیعه بوده سعی کرده است تمام دلایل موافق و مخالف را در همه مسائل کلامی ذکر کند و انصافاً در این کار رعایت قواعد بحث علمی را مراعات کرده است، گرچه سرانجام به عقاید شیعه گرایش کامل نیافته است. در دنباله مطالب فوق، قوشجی مباحث فلسفی دقیقی را مطرح کرده است که چون به بحث ما زیاد مرتبط نیست لذا از ترجمه آن خودداری می‌شود و بقیه نظر او را به اختصار ذکر می‌کنیم:

۵. دلایل اشاعره

قوشجی می‌نویسد: اشاعره بر وقوع رؤیت به اجماع و نص استناد می‌کنند. اجماع همان هم‌رای بودن امت است پیش از ظهور مخالفان این نظریه، چنان‌که همه متفق بودند بر وقوع رؤیت خدا و آیات و احادیث وارد در این باره نیز حکایت از وقوع این امر به ظاهر آنها دارد چنان‌که حدیث رؤیت را ۲۱ نفر از کبار صحابه روایت کرده‌اند. (۱۳۰۱: ۳۶۷) اما نص از قرآن، کلام باری تعالی است که فرموده است: ﴿وَجِئُوا يَوْمَئِذٍ نَاضِرًا إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾ (قیامت: ۲۲ و ۲۳) یعنی «در آن روز (قیامت) چهره‌هایی شاداب است و به خداوندگار خود در حال نگرستن‌اند». در توضیح این آیه باید گفت که فعل نظر در لغت اگر به معنای انتظار باشد بدون حرف جرّ می‌آید و اگر به معنای اندیشیدن باشد با حرف جرّ «فی» می‌آید و اگر به معنای رأفت و مهربانی باشد با حرف جرّ لام توأم است و اگر به معنای دیدن باشد با حرف جرّ «الی» قرین است چنان‌که در

این آیه آمده است و لذا باید «ناظره» در این آیه را به معنای رؤیت کننده و بیننده گرفت. به این نظریه از چند جهت ایراد گرفته شده است یکی آن که گفته اند ما قبول نداریم که «الی» در این آیه حرف جرّ و راجع به فعل نظر باشد بلکه می گوییم که «الی» مفرد آلاء است یعنی نعمت ها و مفعول ناظره است، یعنی انتظار نعمت های الهی را می کشند و علاوه بر آن اگر هم الی را حرف جرّ بگیریم باز هم «نظر الی» به معنای انتظار کشیدن هم آمده است چنان که در شعر شاعر بدین معناست که می گوید:

و شُعت ينظرون الی هلال كما نظر الظماء بالغمام

یعنی ژولیدگانی چشم به راه هلالند، چنان که تشنه به ابر چشم دوخته است. پس چنان که تشنگان منتظر باران هستند که از ابر بیارد نظر به هلال هم به معنای انتظار کشیدن هلال است و گرنه تشبیه درست در نمی آید. سپس دو شاهد دیگر هم نقل می کنند که حکایت از «نظر الی» به معنای انتظار کشیدن دارد.

اشاعره در جواب گفته اند که انتظار کشیدن خود نوعی اندوه خوردن است؛ چنان که گفته اند انتظار از مرگ بدتر است «الانتظار اشدّ من الموت» پس درست نیست که بشارت دادن به مؤمنان را به انتظار کشیدن مژده دهند در صورتی که مؤمنان در آن روز در غایت فرح می باشند و این که «الی» به معنای نعمت باشد اگر هم در لغت آمده باشد استعمال آن در این جا بسیار غریب و بعید به نظر می رسد و در فهم آیه موجد اخلاص می شود و لذا هیچ یک از ائمه تفسیر در دو قرن اول و دوم هجری این کلمه را بدین معنا ذکر نکرده اند، بلکه همه خلاف آن را گفته اند و نیز «نظر الی» در مورد وجه به معنای انتظار را علمای موثق ذکر نکرده اند و این اشعار و شواهد هم دلالتی بر آن ندارد چون که مسلماً در شعر مذکور ممکن است آن را چنین معنا کرد که آنها به هلال می نگرند چنان که تشنه به آبی که یافته باشد بعد از اشتیاق می نگرد. و اگر نظر بدون «الی» را به معنای رؤیت بگیرند به طریق حذف ممکن است اما عکس آن یعنی نظر که با «الی» همراه باشد به معنایی غیر از دیدن ممکن نیست.

ایراد دوم مخالفان اشاعره در مورد آیه مذکور این است که «نظر الی» به معنای گرداندن چشم است نه به معنای دیدن، چنان که گویند: «نظرت الی الهلال فما رأیته»

یعنی چشم به هلال دوختم اما ندیدمش (چشم را به سوی هلال گرداندم اما هلال را ندیدم) و در این جا اگر «نظر الی» را به معنای دیدن بگیریم در این عبارت تناقض پیدا می شود. این مورد را هم اشاعره رد کرده اند که این عبارت درست نیست و از عرب شنیده نشده است و لذا این عبارت حجت نیست.

آیه دیگر مورد استناد اشاعره این است که خدا می فرماید: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ لَمَخْجُونُ﴾ (مطففین: ۱۵). یعنی «تکذیب کنندگان قرآن در آن روز (قیامت) از خداوندگار خود در پرده خفا مانده اند». در این آیه خدا کفار را تحقیر می کند و می فرماید که آنها در پس پرده قرار می گیرند، پس مؤمنان این حجاب را ندارند و می توانند خدا را ببینند و حمل محجوب بر دور بودن از ثواب و کرامت خدا برخلاف ظاهر کلمه است.

آیه دیگر می فرماید: ﴿لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ﴾ (یونس: ۲۶) که تمام ائمه تفسیر (اهل سنت) حسنی را به معنای بهشت گرفته اند و زیاده را دلیل بر رؤیت حق تعالی دانسته اند چنان که در حدیث آمده است و البته این تفسیر منافاتی با تفسیر دیگران ندارد که گفته اند حسنی پاداش استحقاقی مؤمن است و زیاده عبارت است از فضل و کرم اضافی خدا. اما اگر مخالفان اشاعره بگویند که دیدن خدا بزرگ ترین و گرامی ترین لطف های خداست چگونه آن را زیاده یعنی اضافه نامیده است، اشاعره جواب می دهند که چون رؤیت خدا بالاتر از آن است که در زمره حسنات به حساب آید لذا آن را چنین نامیده است.

اما دلایل نصّ از سنت پیامبر ﷺ که اشاعره ذکر کرده اند یکی این حدیث است که فرموده است: «أنکم سترون ربکم یوم القیمه کما ترون هذا القمر لا تضامون فی رؤیته» یعنی شما خداوندگار خود را در روز قیامت خواهید دید چنان که این ماه را می بینید و در دیدنش کوتاهی نخواهید یافت.

دیگر حدیثی است که از صهیب روایت شده که گفته است رسول خدا آیه ﴿لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ﴾ را قرائت می فرمود. در این موقع گفت: چون اهل بهشت به بهشت درآیند و اهل دوزخ به دوزخ روند جارچی فریاد برمی آورد که ای بهشتیان در

پیش خدا و عده دیگر دارید که خدا می خواهد آن وعده را وفا کند. آنها می گویند این چه وعده ای است که در کفّه ثواب ما نیامده و چشم ما را روشن نکرده و ما را به بهشت نبرده و از دوزخ نجات نداده است؟ پس در این موقع پرده پس می رود و آنها به وجه خدا می نگرند. پس فرمود پیامبر ﷺ که چیزی به آنها داده نشده است که از این نگاه کردن به او تعالی دوست داشتنی تر باشد.

حدیث دیگر این است که فرموده است: کم ترین منزلت بهشتیان این است که به بهشت های او و نعمت ها و خادمان و تخت های او تا مسیر هزار روز می نگرند و گرمی ترین آنها نزد خدا کسانی هستند که به وجه خدا می نگرند در صبح و شب. سپس آن حضرت این آیه را خواند: ﴿وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة﴾ (قیامت: ۲۳-۲۲). البته این احادیث را ائمه حدیث تصحیح کرده اند، یعنی آنها را صحیح دانسته اند گرچه همه آنها احادیث آحاد هستند (یعنی فقط یک راوی آنها را روایت کرده است).

۶. دلایل منکران رویت

اما منکران رویت خدا به گفته قوشجی به دلایل عقلی و سمعی آن را محال دانسته اند که بعضی از این دلایل صحت رویت را ممتنع دانسته و بعضی دیگر وقوع آن را محال شمرده است. اما از دلایل عقلی یکی این است که رویت مستلزم اتصال شعاع چشم است به شیئی دیدنی، یا به انعکاس شبح مرئی است در حدقه بیننده، بنابر دو نظریه حکما درباره نحوه دیدن و این هر دو در مورد خدا محال به نظر می رسد چون که خدا مجرد از جسم است و دیدن مخصوص اجسام و امور جسمانی است و لذا رویت خدا محال است و اشاعره در جواب گفته اند که دیدن منحصر به این دو نیست به خصوص در مورد غایب از نظر (یعنی قیامت).

دیگر از دلایل عقلی این است که شرط دیدن اشیاء به نحوی که از روی تجربه معلوم شده است در مقابل قرار گرفتن است یا وضعیتی در حکم مقابله و این در حق خدای تعالی محال است. چون که خدا مکان و جهت ندارد و اشاعره گفته اند که این شرط الزامی نیست به خصوص در مورد غایب از نظر (یعنی در مورد قیامت)، زیرا که به نظر

آنها دیدن آنچه مقابل چشم نیست و یا در حکم مقابله نیست هم ممکن است بلکه آنها ممکن می‌دانند که شخص کور و نابینا چین را هم از دور ببیند.

دلیل دیگر عقلی این است که اگر دیدن خدا ممکن باشد باید همیشه این امر ممکن باشد و هر کس که حس بینایی او سالم باشد چه در دنیا و چه در آخرت باید بتواند خدا را ببیند و لذا باید بتوان اکنون هم خدا را دید و در بهشت هم همواره بتوان دید. دیدن در دنیا که پیداست که وجود ندارد و دیدن دائمی در بهشت هم منتفی است به دلیل اجماع و نصوصی که به طور قطعی دلالت می‌کنند بر این که اهل بهشت بجز این به کارهای دیگر هم اشتغال دارند و از جمله به لذات. اشاعره بحث‌های فلسفی در ردّ این مطلب کرده‌اند که چون ما را از موضوع دور می‌کند لذا از ذکر آن خودداری می‌شود.

دیگر آن که خداوند فرموده است: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾ (انعام:

۱۰۳) یعنی «چشم‌ها او را در نمی‌یابند و او چشم‌ها را در می‌یابد». از این آیه چنین برمی‌آید که کسی خدا را در آینده نمی‌تواند دید پس اگر مؤمنان خدا را در بهشت ببینند این سخن درست در نمی‌آید و چنین چیزی محال است. اشاعره جواب‌هایی داده‌اند که از آن جمله است این که ادراک به بصر الزاماً به معنای دیدن نیست بلکه نوعی دیدن است، یعنی احاطه یافتن بر مرئی، پس ادراک به بصر اخصّ از رؤیت است و نفی آن نفی رؤیت به طور کلی نیست یا این که ادراک به بصر یعنی با چشم دیدن و نفی آن مستلزم نفی رؤیت به طور مطلق نیست زیرا که ممکن است رؤیت خدا نه به چشم باشد بلکه در آخرت حالتی برای مؤمن پیدا می‌شود که بدون استفاده از چشم همان کار دیدن را که چشم در دنیا می‌کند در آخرت انجام می‌دهد. دیگر آن که مخالفان رؤیت خدا از این آیه چنین استنباط می‌کنند که خدا از صفات ممدوح خود دیده نشدن را ذکر می‌کند، یعنی از مداخل او این است که کسی نمی‌تواند او را با چشم ببیند پس چیزی که عدمش مدح باشد وجودش (یعنی رؤیت خدا) نقص است که خدا از هر نقصی مبرا است و لذا دیدن خدا محال است. اشاعره می‌گویند که اگر دیدن با چشم نباشد، یعنی، لازم نباشد که خدا در مقابل دیگران قرار گیرد و از چشم برای دیدار استفاده نشود بلکه دیدن به نوعی از عنایت خدا باشد دیگر ما آن را نقص نمی‌توانیم بنامیم.

از دلایل دیگر مخالفان رؤیت خدا این است که خدای تعالی وقتی که در قرآن سخن از رؤیت می‌کند آن را امری بسیار بزرگ و ناهنجار می‌شمارد و سخت انکار می‌کند و حتی آن را ظلم (یعنی گناه) و سرکشی و طغیان می‌نامد چنان که فرموده است: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ (فرقان: ۲۱) یعنی، «آنان که به ملاقات ما در روز قیامت امیدی ندارند می‌گویند چرا بر ما فرشتگان نازل نشده‌اند (که به ما وحی کنند و به حضرت محمد ﷺ نازل شده‌اند) و یا چرا ما خداوندگار خود را نمی‌بینیم (تا خود به ما از پیامبری محمد خبر بدهد). همانا که آنها کبر و استکبار ورزیدند و خویش را بیش از آنچه هستند دیدند و سرکشی کردند سرکشی بزرگی».

باز خدا می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (بقره: ۵۵) یعنی، «یاد آورید زمانی را که شما بنی اسرائیل گفتید: ای موسی ما به تو ایمان نخواهیم آورد مگر زمانی که خدا را آشکارا ببینیم، پس صاعقه شما را فراگرفت در حالی که شما بدان می‌نگریستید».

و نیز می‌فرماید: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا ارنا الله جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (نساء: ۱۵۳): یعنی، «اهل کتاب (که یهود بودند) از تو می‌خواهند که برای آنها کتابی از آسمان فرودآوری. همانا که آنها (یعنی اجداد همین یهودی‌ها) از این بزرگ‌تر را از موسی خواستند و گفتند خدا را آشکارا به ما بنما پس صاعقه به علت ظلم آنها (یعنی به علت این گناه آنها) آنها را فراگرفت».

پس اگر رؤیت خدا ممکن و جایز بود چنین چیزی نمی‌بود.

اشاعره در پاسخ این استدلال می‌گویند که علت این بیانات تعنت (ایرادگیری یهود) و عناد و دشمنی آنها بود چنان که از سیاق کلام پیداست نه درخواست رؤیت خدا و از این روی بنی اسرائیل مورد عتاب خدا واقع شدند به جهت این که درخواست کردند که ملائکه فرود آیند بر آنها و کتاب برای آنها از آسمان به پایین آید در صورتی که این دو امر به اتفاق علما امری ممکن بوده است و اگر هم قبول کنیم که خدا آنها را برای

درخواست رؤیت مؤاخذه فرموده است در حقیقت به جهت رؤیت در دنیا بوده است که مستلزم روبه‌رو شدن (مقابله) و جهت‌دار بودن خدا است. اما این که از قول موسی در قرآن (اعراف: ۱۴۳) آمده است که ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ یعنی «چون موسی به هوش آمد (پس از دیدن تجلی خدا بر کوه و بیهوش شدنش) گفت: خدایا تو منزهی و پاک، من به تو بازگشت می‌کنم و توبه می‌نمایم و من نخستین مؤمنان هستم». به نظر اشاعره توبه موسی در این جا به مناسبت جرئت و اقدام به درخواست رؤیت بوده بدون کسب اجازه از خدا یا به علت درخواست رؤیت خدا در دنیا بوده است و این که گفته است من اولین مؤمن هستم منظورش از ایمان تصدیق به آن بوده است که خدا را در دنیا نمی‌توان دید اگرچه دیدن او ممکن بوده است اما این که برخی از پیشینیان گفته‌اند که رؤیت با چشم برای حضرت رسول ﷺ در شب معراج واقع شده بود بر خلاف نظر جمهور علماست و روایت شده است که از آن حضرت پرسیدند که آیا خداوندگارت را دیدی فرمود او را با دل دیدم. اما رؤیت خدا در خواب را بسیاری از پیشینیان ذکر کرده‌اند.

دیگر از دلایل مخالفان رؤیت این است که خدا به موسی فرمود: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (اعراف: ۱۴۳) یعنی «مرا هرگز نخواهی دید» و «لَنْ» در این جا به معنای هرگز تا ابد است و اگر موسی تا ابد نمی‌تواند خدا را ببیند سایرین هم به اجماع علما نمی‌توانند او را ببینند. اشاعره در پاسخ این نکته می‌گویند که «لَنْ» برای نفی ابدی نیست بلکه برای نفی با تأکید است در آینده چنان که در آیه شریفه که خدا می‌فرماید ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ (بقره: ۹۵) یعنی «هرگز یهود آرزوی مرگ نخواهند کرد». شک نیست که در قیامت یهود برای نجات از عذاب آرزوی مرگ خواهند کرد پس «لَنْ» در این جا برای ابد نیست.

و از دلایل دیگر منکران رؤیت این آیه شریفه است که خدا می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسُلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذَنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ (شوری: ۵۱) یعنی «هیچ آدمیزاده‌ای را نرسد که خدا با او سخن گوید مگر به صورت وحی یا از پس پرده یا آن که فرستاده‌ای (فرشته‌ای مثل جبرئیل) را بفرستد تا به فرمان خدا هرچه را که خدا بخواهد وحی کند».

در این آیه سخن‌گویی خدا با انسان منحصر شده است به وحی به رسولان او و سخن‌گفتنش با آنان از پشت پرده و ارسال ایشان به سوی امت‌ها تا به زبان آنان سخن‌گویند (ظاهراً قوشجی رسول را در این جا به معنای پیامبر گرفته است در حالی که به معنای فرشته است). پس اگر کسی که خدا با او سخن می‌گوید او را در وقت سخن‌گفتن نبیند در سایر اوقات هم به اجماع علما نخواهد دید و اگر آنها (یعنی پیامبران) خدا را نبینند سایرین هم اصلاً نخواهند دید چون که فرقی بین آنها نیست. اشاعره می‌گویند ممکن است سخن‌گویی خدا با پیامبران با رؤیت توأم باشد چه که وحی کلامی است که به سرعت شنیده می‌شود.

این بود عصاره بحث‌های اشاعره و معتزله که ملا علی قوشجی به تمام و کمال تلخیص کرده و نوشته بوده و حق مطلب را از نظر اشاعره بیان کرده بود، و البته شیعه در این مورد نظرش با نظر معتزله منطبق است.

۷. نظر معتزله

خلاصه نظر معتزله در این باب این است که آنها خدا را منزّه از داشتن جسم، مکان، طول، عرض و ارتفاع می‌دانند لذا شایسته مواجهه و روبه‌رو شدن با یکی از جهات اربع نیست تا بتوان مقابل او ایستاد و او را دید زیرا که دیدن مستلزم این است که شیء مرئی (دیدنی) در برابر شخص قرار گیرد (یا در حکم در برابر واقع شدن باشد مثلاً دیدن در آینه) و خدا منزّه است از سمت و سو و جهت و لذا ممکن نیست او را در برابر خود قرار داد و نیز گفته‌اند که دیدن خدا مستلزم این است که او جوهر یا عرض باشد، زیرا که هر چیز قابل رؤیت باید در مکانی باشد و هرچه در مکان باشد اگر مستقل باشد جوهر است و گرنه عرض است و اگر رؤیت شامل کل او گردد پس خدا محدود خواهد بود زیرا که رؤیت او را احاطه می‌کند و فرامی‌گیرد و اگر شامل جزئی از او باشد قابل تجزیه به اجزای شود مثل جسم. و نیز گفته‌اند که اگر دیدن خدا جایز و ممکن باشد دیگر نباید فرقی باشد بین دیدن او در این دنیا و در آن دنیا. یعنی اگر کسی چشم سالمی داشته باشد و مانعی در پیش او نباشد باید بتواند او را ببیند، پس چه لزومی دارد که رؤیت خدا

منحصر به قیامت باشد.

۸. نظر سعد تفتازانی درباره رؤیت بلاکیف

چنان که در گفتار ملا علی قوشجی (متوفی ۸۷۹ ه.ق.) دیدیم اشاعره به این استدلال‌ها و شبهه‌های دیگر معتزله پاسخ‌هایی داده‌اند که خلاصه آنها ذکر شد. ملا سعدالدین تفتازانی (متوفی ۷۹۳ ه.ق.) هم در شرح المقاصد (ج ۴، ص ۲۱۱-۱۷۹) به تفصیل در این باره بحث کرده و عقاید اشاعره و معتزله را شرح داده و دلایل معتزلیان را یک به یک ذکر کرده و پاسخ داده است. مثلاً درباره این که برای دیدن مقابله (روبه‌رو شدن با شیء) لازم است می‌نویسد:

جواب این اشکال این است که ضرورت مقابل قرار گرفتن و جهت داشتن مسلم و پذیرفتنی نیست، زیرا که رؤیت نوعی ادراک است که خدای تعالی هرگاه بخواهد آن را می‌آفریند و لذا ادعای ضرورت در مورد چیزی که عدّه کثیری از عقلا در آن مناقشه کرده‌اند مسموع نیست و اگر هم این ضرورت در مورد جهان حاضر (یعنی این دنیا) مسلم باشد در مورد جهان غایب (یعنی آخرت) مسلم نیست. زیرا که این دو نوع رؤیت با هم فرق بسیار دارند خواه از جهت ماهیت رؤیت و خواه از جهت هویت آن (یعنی از جهت وجود و تحقق خارجی آن). پس جایز است که از نظر شرایط و لوازم، این دو با هم متفاوت باشند و این است منظور ما از رؤیت بلاکیف یعنی خالی بودن آن از شرایط و کیفیات معتبر در رؤیت اجسام و اعراض، نه خالی بودن رؤیت یا بیننده یا دیده شونده از تمام حالات و صفات چنان که جهّال می‌پندارند. (همان: ۱۹۷)

۹. نظر خواجه نصیر و علامه حلی

خواجه نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ ه.ق.) در رساله شریفه تجرید العقاید که رساله‌ای است بسیار مختصر و با ایجاز تمام که به اعجاز می‌ماند و در آن تمام مباحث علم کلام را طبق دیدگاه شیعه بیان داشته است در فصل دوم از مقصد سوم که درباره صفات خداست در چهار سطر مسئله نفی رؤیت را با ادله آن مطرح کرده است ([بی تا]: ۷۹) و

علامه حلی، یعنی ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر (متوفی ۷۲۶ ه.ق) که از بزرگ‌ترین علمای امامیه در قرن هشتم بود در کتاب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد مطالب این فصل را به تفصیل شرح کرده است چنان‌که علامه قوشجی - علاءالدین علی بن محمد - (متوفی ۸۷۹ ه.ق) هم چنان‌که در بالا دیدیم با تفصیل بیش‌تر طبق عقاید اشعریان شرحی بر همین فصل در نه صفحه به قطع رحلی (۱۳۰۱: ۳۶۳-۳۷۲) آورده است که اهم مطالب آن را در بالا ذکر کردیم. در این سه کتاب ذکر از بلاکیف و بلکفه نشده است.

۱۰. نظر علمای دیگر

ابومنصور عبدالقادر بغدادی در الفرق بین الفرق موضوع رؤیت را به اختصار تمام ذکر کرده و سپس گفته است که من برای این مسئله کتابی جداگانه پرداخته‌ام. کتاب الفرق هم ترجمه شده و مطلب فوق در صفحه ۲۴۲ ترجمه آن آمده است.

در ملل و نحل شهرستانی (متوفی ۵۴۸ ه.ق) نیز فقط در یک سطر به عقیده ابوعلی جبائی (متوفی ۲۹۵ ه.ق) و پسرش ابوهاشم جبائی (متوفی ۳۲۱) که هر دو از پیشوایان بزرگ معتزله بودند درباره نفی رؤیت خدا با چشم در آخرت اشاره کرده است ولی توضیحی نداده است.

ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ ه.ق) پیشوای اصلی اشاعره در کتاب مقالات الاسلامیین فقط نظر معتزله را در عدم رؤیت خدا با چشم سر ذکر کرده است بدون این‌که درباره آن اظهار نظر و یا انتقادی بکند.

با بررسی عقاید معتزله و اشعریان چنین معلوم می‌شود که اختلاف آنها بر سر این موضوع بیش‌تر جنبه لفظی دارد تا معنوی. چون هر دو فرقه معتقدند که رؤیت خدا در دنیا با چشم امکان‌پذیر نیست و در آخرت هم با چشم معمولی، یعنی همین دو چشم سر کسی خدا را نمی‌تواند ببیند. اما اشعریان می‌گویند چون خدا خود فرموده است که مؤمنان با رویی گشاده به خداوندگار خود می‌نگرند یعنی آیه مبارکه ﴿وَجُوهٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ألی رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾ (قیامت: ۲۳-۲۲) و روایاتی نیز در این باره به صورت احادیث

آحاد نقل شده است پس حتماً مؤمنان خدا را در قیامت می بینند اما نه با چشم سر بلکه به طریقی که ما نمی دانیم و خدا در قیامت آن را می آفریند و آن چون با چشم سر نیست پس کیفیت دیدن خدا در قیامت با کیفیت رؤیت اجسام در این عالم فرق دارد. این نظر اشعریان البته متکی به هیچ حدیث و روایتی نیست یعنی در هیچ حدیثی گفته نشده است که خدا را به نحوی غیر از نحوه دیدن دنیوی در آخرت می توان دید. اما روایاتی هست که پیامبر یا امامان معصوم تصریح کرده اند که خدا را با چشم دل می بینند. اگر این تعبیر را اشاعره می پذیرفتند دیگر هیچ اختلافی میان دو فرقه معتزله و اشعری و نیز میان اهل سنت و شیعیان وجود نمی داشت.

۱۱. نظر زمخشری

جارالله زمخشری (متوفی ۶۷۲ هـ. ق یعنی درست همان سال وفات خواجه نصیر) چنان که گفته شد در تفسیر کشاف که مطابق عقاید معتزله نوشته است این مسئله را هم بررسی کرده است. در تفسیر سوره اعراف، آیه ۱۴۳ (۱۳۷۹: ج ۲، ۱۱۲) درباره ﴿لن ترانی﴾ توضیحی می دهد و به تفصیل درباره اعتقاد به رؤیت خدا در قیامت از نظر اشاعره بحث می کند و با دلایل متعدد آن را مردود می شمارد و سپس در آخر بحث خود می نویسد: «از کسانی که خود را به اسلام منتسب می دانند گروهی که خود را اهل سنت و جماعت می نامند عجیب است که این امر بزرگ و خطیر را مذهب خود ساخته اند و مبادا که توفریب پنهان کاری آنها را در زیر عنوان 'بلکفه' بخوری. زیرا که این اصطلاح از برساخته های شیوخ ایشان است و حرف حق همان است که یکی از عدلیان (یعنی یکی از معتزلیان) درباره آنان گفته است:

لَجْمَاعَةٌ سَمُوا هَوَاهُمْ سُنَّةً وَ جَمَاعَةٌ حُمُرُ لَعْمَرِي مُوَكَّفَه
قَدْ شَبَّهُوهُ بِخَلْقِهِ وَ تَخَوَّفُوا شَنْعَ الْوَرِيِّ فَتَسْتَرُوا بِالْبَلْكَه

یعنی، سوگند به جان خودم که همانا گروهی که هواهای نفسانی خویش را 'سنت و جماعت' نامیده اند خرائی هستند پالان برنهاد، چه آنها خدا را به مخلوقش تشبیه کرده اند و از سرزنش مردم ترسیدند، پس آن را زیر عنوان بلکفه پنهان ساختند» (همان: ج ۲).

۱۲. ساختار کلمهٔ بلکفه

در این جا من نخستین بار با کلمهٔ بلکفه آشنا شدم و در کتب علم کلام که در دسترس بود این اصطلاح را در جایی نیافتم اما چنان که در بالا دیدیم سعد تفتازانی اصطلاح بلاکیف را به کار برده بود یعنی دیدن خدا در قیامت میسر است اما خالی از کیفیت رؤیت اجسام در این دنیا.

بلکفه مصدر منحوت (یعنی ساخته شده با واژه آمیزی) است از بلاکیف یعنی بلاکیف بودن، پس بر وزن فعلله است که مصدر رباعی مجرد است مثل دحرجه و سفسطه. ساختن کلمات منحوت در این باب میان ادبای عرب رایج بوده است، چنان که از «حی علی الصلاة» مصدر منحوت حیعله (یعنی حی علی الصلوة گفتن) ساخته شده است و از «لا حول و لا قوة الا بالله» مصدر حوقله (یا صورت صحیح تر آن حولقه) آمده است و از «بسم الله» مصدر بسمله و امثال آنها. پس بلکفه در حقیقت به فتح باء و کاف و فاء و سکون لام است (یعنی balkafah) و با این توضیح باید حاشیهٔ برهان قاطع و لغت نامهٔ دهخدا را از لحاظ تلفظ صحیح کلمه اصلاح کرد.

۱۳. پاسخ به زمخشری

جالب است که عده‌ای از اشاعره نظریات اعتزالی زمخشری را در کشف پاسخ گفته و رد کرده‌اند و از آن جمله امام ناصرالدین احمد بن محمد بن منیر اسکندری مالکی (متوفی ۶۸۳ ه. ق یعنی ۱۱ سال بعد از فوت زمخشری) در کتاب الانصاف فیما تضمنه الکشاف عن الاعتزال در مورد همین مسئلهٔ رؤیت با زمخشری مخالفت کرده و ایرادهای او را پاسخ گفته و سپس سه بیت به وزن همان شعر فوق در رد این عقیده آورده و در آن عدلیان (یعنی معتزله) را سفیه خوانده است. این کتاب در حاشیهٔ کشف چاپ شده است و نام آن در صفحهٔ عنوان هر چهار جلد کشف "الانصاف" آمده است اما در متن آن (ص ۳۰۴، الکشاف) نام کتاب به صورت الانتصاف آمده است و در الاعلام زرکلی هم الانتصاف آمده است و ظاهراً همین صحیح است. کتاب دیگر در مورد تفسیر کشف کتاب تزییل الایات علی الشواهد من الابیات است

تألیف محب‌الدین افندی که در پایان همین چاپ کشف به صورت کتاب مستقلی چاپ شده است.

در این کتاب دو بیت مذکور در بالا را از خود زمخشری دانسته است در حالی که خود زمخشری آن را به یکی از عدلیان منسوب کرده است. سپس محب‌الدین افندی بلکه را توضیح داده و عقاید اشعریان را پذیرفتنی و درست دانسته و عقاید معتزله را مردود شمرده و سپس شش بیت شعر به همان وزن و قافیه درباره او آورده است بدون آن که گوینده آن را نام ببرد (زمخشری، ۱۳۷۹: ج ۴، ۴۵۷).

زمخشری معتزله را عدلی نامیده است و در تبصرة العوام (۶۰، ۱۶۹-۱۶۵) نیز عدلی به همین معنا آمده است و در این کتاب اخیر هم دیدن خدا را به چشم در قیامت به اشاعره منسوب داشته است (۶۰، ۷۳-۷۲).

خلاصه آن که بلکه ظاهراً اولین بار در همین تفسیر کشف آمده و لذا به احتمال قوی از برساخته‌های خود زمخشری است و معنای آن چنان که گفته شد بی کیفیت بودن رؤیت است.

۱۴. دو نکته درباره معتزلی و جبّی کاتب‌العلوم اردبیلی

حال که بحث درباره معتزله پیش آمد و تصحیح کلمه بلکه ذکر شد طرداً للباب در این جا دو اشتباه دیگر را می‌خواهیم تصحیح کنیم.

اول این که در کتاب حدود العالم در بحث از ناحیت خوزستان و شهرهای وی از شهر «جبّی» اسم برده است که باید آن را به ضمّ جیم و تشدید باء و الف مقصوره خواند (یعنی jubba) چنان که در معجم البلدان (ج ۲، ۱۱۳) آمده است. در این کتاب یعنی در معجم البلدان تصریح شده است که ابوعلی جبّائی و پسرش ابوهاشم جبّائی از همین شهر یا شهرک بوده‌اند. اما در حدود العالم (چاپ ستوده، ۱۳۸ و چاپ سید جلال‌الدین طهرانی، ۸۱) چنین آمده است: «ابوعلی جبّائی معترف از این شهر بود.» کلمه معترف در این عبارت قطعاً تحریف کلمه معتزلی است و چون فقط یک نسخه خطی از این کتاب موجود بوده است مصححان مذکور این کلمه را به حال خود به طور غلط گذارده‌اند و

ابو علی جبائی و پسرش ابوهاشم چنان که گفته شد از مهم ترین ائمه معتزله در قرون سوم و چهارم هجری بودند.

دوم این که علینقی منزوی در ترجمه احسن التقاسیم تألیف مقدسی (متوفی ۳۸۱ هـ. ق) درباره خوزستان این جمله را آورده است: «بیش تر ایشان [یعنی بیش تر اهل خوزستان] جولاهند. نیکانشان حُبّی اند، خوی جاهلیت و سران وحشی و اخلاق زشت دارند» (۱۳۶۱ ج ۲، ۶۰۴).

این که نوشته اند نیکانشان حبی اند (با حاء مهمله در حالی که صحیح آن حُبّی با جیم معجمه است) در واقع ترجمه عبارت عربی «و صالحوهم حُبّیه» است، یعنی صالحان خوزستان حُبّی اند و منظورش این است که مردمان خوب خوزستان پیروان مذهب اعتزالی جبائی اند و از نظر ابو علی و ابوهاشم جبائی معتزلی پیروی می کنند. البته ممکن است این عبارت را چنین هم تعبیر کرد که وقتی نیکان خوزستان معتزلی و جبائی باشند وای به حال بدانشان ولی گمان نکنم منظور مقدسی این باشد.

باری آقای منزوی دانشمند عزیز و محترم در حاشیه این عبارت چنین نوشته اند «حُبّی (با حاء مهمله): گروهی از عرفا بودند که بنا بر اصول گنوسیزم هندوایرانی کردار نیک را منحصر به حق الناس می دانستند، عبادت های اندامی را منافی تنزیه خدا می شمردند، رقص و سماع و محبت و دوستی خدا را بهتر از هر عبادت می دانستند. مؤلف مقدسی خوزستانیان را به داشتن چنین باوری نکوهش کرده است».

من نمی دانم این مطالب را آقای منزوی از کجا آورده اند زیرا که حُبّی با حاء مهمله نیست تا از آن محبت و دوستی خدا استنباط شود بلکه صحیح آن حُبّی است با جیم معجمه و گنوسیزم را در معارف اسلامی این جانب نیافته است و نمی دانم منبع اطلاعات ایشان از کجا بوده است.

در خاتمه ضمن سپاس از خدای مّنان که مرا موفق به حل مشکل بلکفه و توضیح آن فرمود بحث خود را بدین بیت حافظ خاتمه می دهم که بنا بر مذهب اشعری خود تصریح به رؤیت حق بعد از مرگ یا در حین مرگ کرده است:

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخس ببینم و تسلیم او کنم
والله هو الهادی

منابع و مأخذ

- اسکندری مالکی، ناصرالدین احمد بن محمد بن منیر (۱۳۹۷)، «الانصاف [یا الانتصاف] فیما تضمنه الکشاف من الاعتزال»، چاپ شده در حاشیه تفسیر کشاف، نک. زمخشری.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۲)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- افندی، محب‌الدین [بی تا]، تنزیل الایات علی الشواهد من الایات. چاپ شده در آخر تفسیر کشاف، نک. زمخشری.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بغدادی اسفراینی تمیمی [بی تا]، الفَرْقُ بَيْنَ الْفِرْقِ، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف (۱۳۳۰)، برهان قاطع، به اهتمام دکتر محمد معین، تهران، کتابفروشی اکبر زوآر.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب (۱۴۰۳)، [مؤلف نامعلوم] به کوشش دکتر منوچهر ستوده، تهران، کتابخانه طهوری، و نیز به تصحیح سید جلال‌الدین طهرانی، مطبعة مجلس، طهران، ۱۳۵۲ هجری قمری.
- حسنی رازی، سید مرتضی داعی (۱۳۷۰)، تبصرة العوام فی مقالات الانام، به ضمیمه قصص العلماء تنکابنی، کتابفروشی علمیه اسلامیّه.
- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی.
- زمخشری، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل، بیروت، دارالفکر.
- سعدالدین تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله (۱۴۰۳)، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق الدكتور عبدالرحمن عمیره، مصر، مکتبه کلیات الازهریه.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۰)، الملل و النحل صححه و علق علیه: الاستاد احمد فهمی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- طوسی، نصیرالدین [بی تا]: تجرید العقاید، چاپ سنگی به صورت نیمه جیبی.
- علامه حلی، جمال‌الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن علی مطهر حلی (۱۳۱۰)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. بمبئی.
- قوشجی، علاء‌الدین علی بن محمد (۱۳۰۱)، شرح قوشجی بر تجرید العقاید خواجه نصیر، چاپ سنگی.

- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۷)، ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام، تهران، انتشارات اشراقی، چاپ چهارم.
- مقدسی، شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن احمد بن ابی بکر (۱۴۲۴)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، بیروت، دارالکتب العلمیّه، و ترجمه دکتر علینقی منزوی، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران ۱۳۶۱ شمسی.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی