

The Possibility of Sensory and Intellectual Vision of God from the Perspective of Ayatollah Javādī Āmulī

✉ **Majid Ahsan**  / Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Šādiq University, Tehran, Iran
ahsan.majid62@gmail.com

Amīn Ishāqī Dūst / MA in Islamic Philosophy and Theology, Imam Šādiq University, Tehran, Iran

Received: 2024/11/27 - **Accepted:** 2025/02/09
amineshaghidost@gmail.com

Abstract

Divine vision (ru'yat Allāh), which is explicitly mentioned in numerous verses and narratives, has been a point of contention among Muslim thinkers, such that they have adopted various positions in explaining and justifying this issue: some affirm vision with the physical eye, while others negate it and accept a vision other than with the physical eye. Meanwhile, Ayatollah Javādī Āmulī, as one of the great expositors of Šadra transcendent philosophy, has addressed this issue in his works. The main problem of this research is to examine the possibility of seeing God from the perspective of Professor Javādī Āmulī in two domains: sensory vision and intellectual vision, processed through a descriptive-analytical method. The research findings show that he not only proves the impossibility of sensory vision of God with multiple positive arguments and critiques the arguments of the opposing view, but also, unlike most thinkers, attends to the issue of intellectual vision and negates it as well with various arguments.

Keywords: divine vision (ru'yat Allāh), sensory vision, intellectual vision, Javādī Āmulī.

نوع مقاله: ترویجی

امکان رؤیت حسی و عقلی خداوند از منظر آیت‌الله جوادی آملی

ahsan.majid62@gmail.com

مجید احسن  / استادیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق  تهران، ایران

amineshaghidost@gmail.com

امین اسحاقی دوست / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق  تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱

چکیده

رؤیت الهی که در آیات و روایات متعدد به آن تصریح شده، از مسائل اختلافی میان متفکران مسلمان بوده است؛ به گونه‌ای که ایشان در توضیح و توجیه این مسئله مواضع متعددی گرفته‌اند: برخی به رؤیت با چشم سر قائل شده‌اند و برخی دیگر آن را نفی کرده و رؤیتی غیر از رؤیت با چشم ظاهری را پذیرفته‌اند. در این میان، آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یکی از شارحان بزرگ حکمت متعالیه صدرایی، در آثار خود به این مسئله ورود کرده است. مسئله اصلی در این تحقیق، بررسی امکان رؤیت خداوند از منظر استاد جوادی در دو حوزه رؤیت حسی و عقلی است که با روش توصیفی - تحلیلی پردازش شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که وی علاوه بر اینکه با ادله متعدد ایجابی محال بودن رؤیت حسی خداوند را اثبات می‌کند و به نقد ادله دیدگاه مخالف می‌پردازد، برخلاف بیشتر متفکران، متفطن مسئله رؤیت عقلی شده است و با ادله مختلفی آن را نیز نفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: رؤیت الهی، رؤیت حسی، رؤیت عقلی، آیت‌الله جوادی آملی.

مقدمه

در برخی آیات قرآن (مانند: قیامت: ۲۲ و ۲۳، اعراف: ۱۴۳، مطفین: ۱۵ و انعام: ۱۰۳) و نیز برخی روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۵؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۵) از رؤیت الهی سخن به میان آمده است. تقریباً همه فرق اسلامی درباره آن موضع‌گیری کرده‌اند:

- برخی مانند مجسمه و کرامیه با قول به تجسیم الهی، دیدن او را در دنیا و آخرت ممکن می‌دانند (رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ بهبهانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵):

- برخی مانند اشاعره و اهل حدیث با رد تجسیم الهی، صرفاً به رؤیت الهی در آخرت قائل‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۲۵):

- برخی نیز مانند امامیه و معتزله امکان رؤیت حسی خدا را قبول ندارند (آمدی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۴۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵).

جوادی آملی قائل به دیدگاه سوم است؛ با این تفاوت که اگرچه در اصل این مدعا با دیگر اهل اندیشه همدل است، لیکن برخلاف ایشان که معمولاً از یکی از منظرهای کلامی یا فلسفی یا عرفانی به بحث می‌پردازند یا در ارائه بحثشان جامعیت ابعاد نقلی و عقلی دیده نمی‌شود، جامع این سه منظر بوده و به‌طور مستوفی همه ابعاد مسئله را مدنظر داشته است؛ به‌طوری که کمتر شخصیتی را می‌توان یافت که علاوه بر مباحث مطرح در حوزه علمی مربوطه، تمامی آیات مربوط به این بحث را نیز مورد توجه مستقل قرار داده باشد. این مسئله آن‌گاه مهم‌تر جلوه می‌کند که بدانیم برخی از اندیشمندان وهابیت مدعی شده‌اند که در بحث رؤیت الهی، اندیشه امامیه فاقد انسجام درونی، خالی از جامعیت و فاقد ادله است (القفاری، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۵۰-۵۵۵). بررسی دیدگاه جوادی آملی به‌عنوان یکی از معاصرین اندیشه امامیه، که از جامعیت پیش‌گفته برخوردار است، خود می‌تواند ابطال‌کننده موضع یادشده باشد و در کلیت خود پاسخی از جانب امامیه به ایشان قلمداد شود. آن‌گونه که از اندیشه‌های جوادی آملی به‌دست می‌آید، وی به‌نحو جامع و همه‌جانبه‌ای مسئله رؤیت خداوند را مورد توجه قرار داده است و در این زمینه دارای مبانی و ادله عقلی و نقلی است. وی همچنین با نفی رؤیت عقلی بر این باور است که با چشم عقل نیز نمی‌توان خدا را مشاهده کرد؛ زیرا خدا وجود محض است و ماهیت یا مفهوم ذهنی ندارد؛ پس آنچه ما با علم حصولی ادراک می‌کنیم و آن را خدا می‌نامیم، هرچند از لحاظ حمل اولی خداست، ولی از جهت حمل شایع صناعی، نه‌تنها خدا و خالق ما نیست، بلکه مخلوق و مصنوع ماست. سخن تفصیلی درباره رؤیت عقلی، از ابداعات ایشان است که شایسته توصیف و تبیین است. البته ایشان بیان می‌کند که نمی‌توان به‌صورت کلی به ممتنع بودن شناخت خداوند قائل شد و لذا رؤیت قلبی ممکن است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۵۴)

پیشینه بحث تنها یک مقاله با نام «رؤیت خداوند از دیدگاه جوادی آملی با تأکید بر آیه ۱۴۳ سوره اعراف»، نوشته زهرا اقبال (۱۳۹۹) را نشان می‌دهد که به‌گونه‌ای محدود به تفسیر ایشان از این آیه پرداخته است؛ بی‌آنکه به‌نحو جامع و منسجم رویکرد و موضع ایشان را در این زمینه استقصا و تبیین کند یا متفطن طرح ایشان در باب رؤیت عقلی شود. بر این اساس مسئله اصلی این پژوهش، بررسی دیدگاه جوادی آملی در خصوص امکان رؤیت حسی و عقلی خداست که خود ایشان در کتاب *تحریر رساله الولایه* و کتاب *تحریر تمهید القواعد* به‌طور مبسوط به بررسی رؤیت الهی پرداخته است. ایشان همچنین در کتاب *سیره پیامبران* ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف در مورد سیره حضرت موسی علیه السلام، مسئله رؤیت خدا را بررسی کرده است.

اهمیت این مقاله از آن روست که مباحث پراکنده آیت‌الله جوادی آملی در آثار مختلفشان را در تنظیمی نو یک‌جا محل توجه قرار داده است.

۱. چیستی رؤیت حسی و عقلی

واژه «رؤیت» در لغت عرب گاه به‌معنای مشاهده با چشم آمده و گاه در معنای مطلق علم و ادراک به‌کار رفته است. واژه «رؤیت» به‌معنای مشاهده با چشم، کاربست فراوان دارد و نخستین معنایی هم که از این واژه به ذهن می‌رسد، همین مشاهده با چشم یا اصطلاحاً «رؤیت حسی» است که در آن یک نحو مقابله وجود دارد؛ به این معنا که در رؤیت با چشم، شیئی در برابر انسان قرار دارد و انسان آن را می‌بیند. از این‌رو رؤیت حسی خداوند به‌معنای این است که خداوند در برابر انسان ظاهر شود و انسان او را با چشم خود ببیند (جوادی آملی، ۱۳۹۷ الف، ج ۱۶، ص ۵۶۵؛ ۱۳۹۷ ب، ص ۲۵۶).

ارسطوئیان معتقد بودند که وقتی شیئی در مقابل باصره قرار می‌گیرد، صورت آن شیء بر چشم می‌افتد و فرایند دیدن رخ می‌دهد. در مقابل، افلاطونیان بر این باور بودند که نوری از چشم خارج می‌شود و با مبصر تلاقی می‌یابد و رؤیت محقق می‌شود. به عبارتی فیلسوفانی که به این نظریه معتقدند، چشم را جسمی نورانی می‌دانند که در هنگام مواجهه با شیء، پرتوهای نوری به‌شکل مخروط یا استوانه از آن خارج شده، به‌سوی مرئی تابانده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۹ الف، ج ۳، ص ۶۹).

مطابق نظر دانشمندان جدید، چشم مانند یک دستگاه عکاسی است که اشعه مستقیم یا منعکس شده از شیء مرئی به داخل چشم وارد می‌شود و از قرنیه و عنبیه می‌گذرد و داخل مردمک می‌شود و از عدسی چشم عبور می‌کند و مطابق خاصیت مخصوص عدسی‌ها در نقطه معین، تصویری از نور ایجاد می‌کند و آن نقطه عبارت است از نقطه مخصوصی در شبکیه به‌نام «نقطه زرد» که تصویر در آنجا وارد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۰۲).

به‌عقیده ملاصدرا، فارغ از اینکه چه نظریه‌ای از نظریه‌های سه‌گانه یادشده را بپذیریم و آن را درست بدانیم، باید به این مطلب توجه کنیم که هر سه نظریه عملکرد فیزیکی چشم را شرح می‌دهند و هیچ کدام به این سؤال

پاسخ نمی‌دهند که چگونه صورتی از شیء خارجی در نفس انسان ایجاد می‌شود. بله، انسان با چشم شیئی را می‌بیند؛ اما آیا همین که انسان شیئی را دید، در ایجاد صورت آن شیء در نفس کافی است؟ از نظر ملاصدرا، چشم و فرایند فیزیکی آن تنها مقدمه‌ای مادی برای ایجاد صورت توسط نفس انسان است و هموست که یک صورت را انشا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۹ الف، ج ۳، ص ۶۹).

نتیجه اینکه مقصود از رؤیت حسی، مشاهده یک شیء با چشم سر است که در آن، وجود ابزار بینایی (چشم) و وجود شیء مادی در جهان خارج، شرط است. بحث در اینجا این است که آیا رؤیت حسی خدا امکان دارد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، به این معناست که خداوند در برابر انسان به عنوان یک شیء مرئی قرار گیرد وانسان او را با چشم خود ببیند.

معنای دوم واژه رؤیت، مطلق علم و ادراک بود که جوادی آملی از آن به رؤیت عقلی تعبیر کرده و بر این باور است که همین معنا در آیه ۶ سورة فجر و آیه ۱ سورة فیل اراده شده است. در این آیات، واژه رؤیت در باب اصحاب فیل و قوم عاد به کار رفته، که اساساً مورد مشاهده حسی حضرت رسول نبوده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۷ الف، ج ۱۶، ص ۵۶۵). در این کاربست، مقصود از رؤیت خداوند، همانا ادراک عقلی و مفهومی خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۹۷ ب، ص ۲۵۶)؛ یعنی مشاهده خداوند به واسطه مفاهیم و تصوراتی که در ذهن انسان به واسطه براهین عقلی ایجاد می‌شوند. در واقع، رؤیت عقلی همان علم حصولی و باواسطه به خداوند است؛ زیرا علم حصولی، حاصل شدن چیزی نزد عقل به واسطه مفاهیم است.

حال سؤال پژوهش چنین است: آیا همان گونه که انسان به واسطه مفاهیمی که حاکی از حقیقت اشیا هستند، اشیا را می‌شناسد، می‌تواند مفهومی از خدا داشته باشد که به واسطه آن خدا را بشناسد؟ برای مثال، طبق براهین عقلی، خداوند واجب‌الوجود بالذات است و از این رو تصویری که انسان از خداوند پیدا می‌کند، این است که او واجب‌الوجود بالذات است و ذاتاً تحقق دارد. چنین شناختی را شناخت حصولی و باواسطه خداوند می‌خوانند که با علم به مفهوم عقلی واجب‌الوجود بالذات، خداوند ادراک می‌شود. جوادی آملی این نحو ادراک و مشاهده خداوند را که هر انسانی، اعم از عامی و فیلسوف ممکن است داشته باشد، «رؤیت عقلی» می‌نامد (جوادی آملی، ۱۳۹۷ ب، ص ۲۵۶).

۲. ادله آیت‌الله جوادی آملی بر نفی امکان رؤیت حسی خداوند

ادله جوادی آملی بر نفی امکان رؤیت حسی خداوند متعدد است. از منظر حکمای اسلامی، از جمله آیت‌الله جوادی آملی، کوچک‌ترین تفاوت در حد وسط، به استدلال جدیدی می‌انجامد؛ هرچند ممکن است در نهایت به هم قابل بازگشت باشند. در اینجا نیز وجود تفاوت‌هایی در حد وسط باعث تعدد ادله ایشان شده است. بر این اساس، ایشان ادله ذیل را ذکر کرده‌اند:

۲-۱. دلیل یکم: بسیط بودن ذات باری تعالی

تمام ادله‌ای که برای محال بودن رؤیت حسی خداوند اقامه می‌شوند، بر بسیط بودن ذات باری تعالی استوارند؛ زیرا اگر خداوند را بسیط من جمیع الجهات بدانیم، ناخودآگاه به این نتیجه می‌رسیم که خداوند از هر گونه ترکیبی مبرا است؛ خواه ترکیب ماده و صورت، خواه ترکیب جوهر و عرض، خواه ترکیب شیمیایی یا ترکیب از اجزای مقداری و

برای اثبات بسیط بودن ذات باری تعالی ابتدا باید از اینجا شروع کرد که واقعیتهای هست که نه قابل انکار است و نه قابل اثبات؛ زیرا وجود واقعیت از بدیهیات است و نیاز به اثبات ندارد و از انکار آن به اثبات آن می‌رسیم؛ زیرا اگر کسی در آن شک کند یا آن را نفی کند، واقعاً شک کرده است و واقعاً نفی کرده است؛ از این رو گریزی از واقعیت نیست و به‌ناچار همگان به آن اذعان دارند.

از طرفی، این واقعیت، هیچ کدام از موجودات عالم نیست؛ زیرا هر یک از موجودات، مسبوق به عدم و لاحق به وجودند؛ همچنین فرض موجود نبودن و اتصاف به عدم، برای همه موجودات عالم وجود دارد؛ حال آنکه این واقعیت که نه انکار می‌شود و نه نیاز به اثبات دارد، مسبوق به عدم و متصف به آن نمی‌شود و فرض عدم بر آن محال است. از طرف دیگر مجموعِ آحادِ موجودات نیز نیست؛ زیرا مجموع موجودات امری ذهنی است و چیزی جز تک تک موجودات نیست. از طرفی، این واقعیت یک امر ذهنی نیست؛ زیرا فرض عدم بر امور ذهنی جایز است؛ حال آنکه این واقعیت، نه محدود به حدی است، نه محدود به قیدی، و نه مسبوق به عدم است و نه فرض عدم بر آن صحیح است. از این رو این واقعیت صرف، همانا واجب‌الوجود بالذات است.

به بیان دیگر، باید گفت: شکی نیست که در عالم هستی موجوداتی هستند که چون متصف به وجودند و چون وجود به آنها تعلق گرفته است، تحقق یافته‌اند؛ زیرا «وجود داشتن» ذاتی آنها نیست؛ به این معنا که این گونه نیست که نتوان وجود نداشتن و عدم را بر آنها فرض نکرد؛ بلکه همواره می‌توان موجودات و اشیایی را که در مقابل خود می‌یابیم، معدوم فرض کنیم. بنابراین نمی‌توان گفت که «وجود» ذاتی آنهاست؛ زیرا اگر «وجود» ذاتی آنها بود یا به عبارت دیگر، «تحقق داشتن» ذاتی آنها بود و آنها خودبه‌خود تحقق داشتند، دیگر نمی‌توانستیم عدم را به آنها نسبت دهیم؛ زیرا وجود و عدم، متناقض‌اند و هیچ‌گاه با هم جمع نمی‌شوند. از این رو یک شیء، یا موجود است یا معدوم. اگر موجود است، یا بالذات موجود است یا به واسطه عارض شدن وجود بر آن، موجود شده است. بنابراین، از آنجایی که «تحقق داشتن» ذاتی هیچ یک از موجودات نیست، آنها نیازمند موجودی هستند که او خود عین تحقق و تشخص و وجود است و به همه موجودات، «وجود» را عطا می‌کند.

انکار وجود مطلق و محض، محال است؛ زیرا عدم که در برابر وجود مطلق قرار دارد، نیست مطلق است و

اصلاً تحقق ندارد و از این رو وجود مطلق، نه معدوم می‌شود و نه فرض عدم برای آن ممکن است. بنابراین، حقیقت وجود یا همان واقعیتهایی که هست و قابل انکار و اثبات نیست، بالذات واجب است؛ یعنی ذاتاً تحقق دارد؛ زیرا ما اشیا را در نسبتی که با وجود دارند، به سه دسته تقسیم می‌کنیم: واجب‌الوجود؛ ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود. شیئی را که وجودش محال بوده و معدوم است، ممتنع‌الوجود می‌نامیم و شیئی را که نسبتش با وجود و عدم تساوی است - یعنی نه موجود است و نه معدوم - و برای موجود شدن نیازمند علتی است تا آن را از حد تساوی خارج کند، ممکن‌الوجود می‌خوانیم؛ و به آن موجودی که وجودش برایش ضرورت دارد، یعنی ضرورتاً تحقق دارد، واجب‌الوجود می‌گوییم.

حقیقت وجود، واجب است، نه ممکن یا ممتنع؛ زیرا «تحقق داشتن»، ذاتی وجود است و اساساً وجود یعنی تحقق؛ و چون نقیض وجود، عدم است و عدم اصلاً تحقق ندارد، حقیقت وجود هیچ‌گاه عدم را نمی‌پذیرد؛ زیرا اولاً هرگز در مقابل و در تناقض با او چیزی تحقق ندارد؛ زیرا عدم یعنی نیستی محض و لاشیء محض؛ ثانیاً اگر وجود متصف به عدم شود، اجتماع نقیضین رخ می‌دهد که محال است و آن چیزی که ذاتاً عدم را نمی‌پذیرد، ذاتاً تحقق دارد و «وجوب» ذاتی آن است.

از طرفی، این حقیقت وجود که ذاتاً تحقق دارد، بسیط است؛ زیرا اگر مرکب از اجزا باشد، آن اجزا، یا موجودند یا معدوم. اگر معدوم باشند، از آنجا که وجود جزء، شرط وجود کل است، در صورت معدوم بودن اجزا، کل نیز (که در اینجا وجود مطلق است) معدوم است. این در حالی است که وجود مطلق یا حقیقت وجود، با عدم جمع نمی‌شود؛ پس اجزا نمی‌توانند معدوم باشند. اما اگر اجزا موجود باشند، یا به واسطه وجود مطلق موجودند که این امر، تقدم شیء بر نفس را لازم می‌آورد؛ زیرا لازم می‌آید که وجود مطلق پیش از آنکه به واسطه تحقق یافتن اجزا موجود شود، موجود باشد؛ که این همان تقدم شیء بر نفس است که محال است. اما اگر اجزا به واسطه علتی غیر از وجود مطلق، موجود باشند، باز هم با در بسته مواجه می‌شویم؛ زیرا اولاً وجود مطلق هیچ غیر و مقابلی ندارد؛ زیرا مقابل و غیر او عدم است و عدم هم که اساساً تحقق ندارد. از این رو مطلق وجود، غیری ندارد. از طرفی، وجود مطلق و حقیقت وجود، صرف‌الشیء است و صرف‌الشیء تکرارپذیر نیست. بنابراین، وجود مطلق یا وجود صرف و حقیقت هستی، سراپا تحقق است و غیر از هستی به آن راه ندارد و با غیر خود ترکیب نمی‌شود و اساساً بسیط است و مرکب نیست. به بیان جوادی آملی:

خدای سبحان دارای وحدت مطلقه و یگانگی محض بوده و هیچ یک از اقسام شش‌گانه کثرت و ترکیب در او نیست؛ زیرا هر ترکیبی مستلزم فقر و امکان وجودی است. پس واجب تعالی واحد محض است که هیچ نوع کثرتی و ترکیبی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۸).

تمام مطالب فوق با تفکر در مفهوم هستی مطلق یا حقیقت وجود حاصل می‌شود. این حقیقت صرف، که «تحقق» عین ذات اوست و غیر و مقابل ندارد، همانا خداوند متعال است (جوادی آملی، ۱۳۹۷ب، ص ۲۱۸-۲۱۹).

۲-۲. دلیل دوم: حقیقت وجود یا خداوند متعال، جسم نیست

در برهان قبل که برای اثبات بسیط بودن ذات باری تعالی بود، به این مطلب اشاره شد که حقیقت وجود، مرکب از اجزا نیست و بسیط است؛ اما جسم، مرکب از اجزای مختلفه و متکثره است؛ مثلاً جسم انسان، مرکب از چشم و گوش و دست و... است؛ حال آنکه واجب‌الوجود بالذات مرکب از اجزا نیست. ازسوی دیگر، «جسم طبیعی» مرکب از ماده و صورت است و چون باری تعالی بسیط است، پس جسم نیست؛ چون جسم دست‌کم مرکب از دو جزء است؛ حال آنکه باری تعالی مرکب نیست. بنابراین نمی‌توان آیاتی از قرآن کریم را که در آنها ید و صفات جسمانی، مانند تکیه زدن بر عرش و...، به خداوند متعال نسبت داده شده‌اند، تفسیر به ظاهر کرد؛ چون مستلزم جسم داشتن خداوند و بر خورداری او از صفات جسمانی است و جسم داشتن خداوند عقلاً محال است؛ زیرا جسم نبودن خداوند لازمه بسیط بودن اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۷ب، ص ۴۳-۴۶).

۲-۳. دلیل سوم: مکانمند نبودن حقیقت وجود

جسم جوهری است که طول و عرض و ارتفاع دارد و هر چیزی که دارای طول و عرض و ارتفاع باشد، یعنی بُعد داشته باشد، دارای مکانی خاص است یا دست‌کم می‌توان مکانی خاص برای او در نظر گرفت. اگر خداوند قابل رؤیت حسی باشد، باید مکانمند باشد؛ زیرا یکی از شروط رؤیت کردن یک شیء، شرط مقابله است؛ به این معنا که انسان شیئی را می‌بیند که در مقابل و در معرض دید او باشد. واضح است که چیزی در معرض دید انسان قرار می‌گیرد که در یک مکان قرار داشته باشد. بنابراین، یکی از دلایل نفی رؤیت حسی از خداوند نیز نفی مکان داشتن برای خداوند متعال است؛ به این ترتیب که برای خداوند متعال که حقیقت هستی است، نمی‌توان قائل به مکان شد؛ زیرا آنچه در عالم هستی واقعیت دارد، وجود است و غیر او عدم است و عدم نیز هیچ مصداق و هیچ فردی در عالم هستی ندارد؛ زیرا نیستی محض است و تحقیقی ندارد. بنابراین، حقیقت وجود یا واجب‌الوجود بالذات، ذاتاً نامحدود است و همه‌جا و همه‌مکان‌ها قلمرو اوست.

مکان نیز هستی خود را از باری تعالی می‌گیرد؛ ازاین‌رو او نیست که در مکان استقرار دارد؛ بلکه مکان است که با او مستقر می‌شود. ازسوی دیگر، فرض مکان برای خداوند متعال به‌معنای محدود کردن اوست؛ زیرا شیء مکانمند با قرار گرفتن در مکانی، از قرار گرفتن در مکان دیگری به‌طور هم‌زمان محروم است و اگر اینجا باشد، دیگر آنجا نیست؛ اما خداوند متعال در سراسر هستی حضور دارد؛ زیرا تمام موجودات و سراسر هستی در وجود و تحقق خود وامدار باری تعالی هستند؛ ازاین‌رو اگر خداوند متعال حقیقت وجود است و حقیقت شیء هم قابل

تکرار نیست، پس تمام هستی‌ها متعلق به خداوند متعال اند و اساساً غیر هستی او در عالم نیست. بنابراین نمی‌توان گفت که خداوند در اینجا هست و در آنجا نیست یا در آخرت هست و در دنیا نیست یا شب‌ها در آسمان دنیا هست و صدای توبه‌کنندگان را می‌شنود و با سپیده صبح به عرش خود بازمی‌گردد؛ بلکه عرش او تمام جهان هستی است و خداوند در همه‌جا حضور دارد و همواره ندا می‌دهد: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴).

به عبارت دیگر، خداوند مکان ندارد؛ چون محدود نیست و لذا یک جای معین و مشخص ندارد تا بتوان به او اشاره کرد و گفت که خداوند در آنجا قرار دارد؛ و چون محدود نیست و در همه‌جا حضور دارد و در هیچ مکانی غایب نیست، لذا همه مکان‌ها و غیر مکان‌ها و فوق آنها، یعنی سراسر هستی، قلمرو وجود خداوند است و او در حصار هیچ مرتبه‌ای از هستی قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵، ص ۳۲۹-۳۳۰).

۲-۴. دلیل چهارم: نزاهت خدای سبحان از حلول و اتحاد

آیت‌الله جوادی آملی در این دلیل که بسیار متأثر از منظر عرفانی است، بیان می‌کند: این‌گونه نیست که خداوند با حلول در چیزی خود را به ما نشان دهد؛ مثلاً با حلول در هیكل انسانی، خود را در مقابل دیدگان قرار دهد. بنابراین چنین نیست که خداوند در آتش وادی مقدس حلول کند و با حضرت موسی علیه السلام سخن بگوید. ایشان در کتاب سیره پیامبران می‌نویسند: «حلول و اتحاد از این جهت محال است که ممکن نیست یک موجود واقعی اصیل با صورت مرآت‌ی خود متحد شود و یا در او حلول کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۱۲۷).

از آنجاکه تمام هستی و موجودات وجود خود را وامدار باری تعالی هستند، در مقابل او فقیر محض اند و هیچ از خود ندارند و هرچه هست، بارقه‌ای از وجود باری تعالی و تجلی اوست؛ چنان‌که فلاسفه با در میان آوردن بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود، و در ادامه، وحدت تشکیکی حقیقت وجود، در پی اثبات و تبیین این مسئله‌اند که در عالم هستی تنها یک وجود تحقق دارد که دارای مراتب است و عالی‌ترین مرتبه آن، خدای متعال است که صرف وجود است و همه موجودات در وجود خود به او نیازمندند و اوست که علت همه موجودات است. دلیل این وحدت این است که اگر «وجود» واحد نباشد، آن‌گاه نقیض عدم نیست؛ زیرا عدم بدهتاً واحد است و نقیض امر واحد نیز باید واحد باشد؛ زیرا اگر واحد نباشد، ارتفاع نقیضین رخ می‌دهد که محال است.

توضیح اینکه گفتیم: «نقیض واحد، واحد است»، این است که یک چیز نمی‌تواند دو نقیض داشته باشد؛ زیرا اگر فرض کنیم که فقط یکی از آن دو نقیض تحقق یابد و دیگری تحقق نیابد، در این صورت اگر خود آن طرف تحقق داشته باشد، مستلزم اجتماع نقیضان است که محال است و اگر تحقق نداشته باشد، مستلزم ارتفاع نقیضان است که آن هم محال است. فرض کنید که «ج» و «ب» هر دو نقیض یک امر واحد به نام «الف» اند. اگر فقط «ج» تحقق داشته باشد، در این صورت، اگر «الف» هم تحقق یابد، اجتماع نقیضان رخ می‌دهد که محال است

و اگر «الف» تحقق نیابد، چون «الف» و «ب» که هر دو نقیض یکدیگرند، هیچ یک تحقق ندارند، ارتفاع نقیضان رخ می‌دهد که محال است. بنابراین، «وجود» واحد است و همه موجودات، آینه خداوندند که او را نشان می‌دهند؛ زیرا اگر «وجود» واحد باشد، موجودات که وجود خود را از خدا گرفته‌اند، تمام وجودشان نشان از خدا دارد. بنابراین، عالم هستی صورت مرآتیه خداوند متعال است.

از طرفی، محال است که صاحب صورت با صورت یکی شود و هر دو با هم متحد باشند؛ چون صورت شأن و مرتبه‌ای غیر صاحب صورت دارد؛ و ازسوی دیگر، وقتی کسی خود را در آینه می‌بیند، هیچ‌گاه خودش در آینه حلول نمی‌کند و در آن قرار نمی‌گیرد؛ بلکه صورت اوست که در آینه می‌افتد. ازاین‌رو خداوند نیز هرگز در آینه جهان هستی حلول نمی‌کند و در آن قرار نمی‌گیرد؛ زیرا اصلاً شأن و مرتبه آینه این نیست که صاحب صورت در آن قرار گیرد یا در آن حلول کند. هرگز از صورتی که در آینه افتاده است، به صاحب صورت تعبیر نمی‌کنند. نقش آینه، گرچه سراب نیست که باطل باشد، ولی چیزی را نشان می‌دهد، بدون آنکه خود وجودی داشته باشد. بنابراین، هنگامی که کسی در برابر آینه قرار می‌گیرد، نمی‌توان گفت که دو چیز وجود واقعی دارد: یکی صاحب صورت و دیگری خود صورت، به این نحو که صاحب صورت در صورت حلول کرده یا با صورت متحد شده باشد؛ بلکه صرفاً می‌توان گفت که آینه فقط صاحب صورت را نشان می‌دهد.

درباره آتش وادی مقدس نیز باید گفت که سراسر عالم هستی آتش وادی مقدس و تمام هستی تجلی خداوند است. بنابراین، حضرت موسی (علیه السلام) بود که ندای حق را از آتش وادی مقدس شنید. مقصود آنکه اگر از مقابل انسان پرده‌های دگرخواهی و شرک کنار رود و انسان تنها به‌سوی خدا نظر کند و غیر او را مستقل از او نداند، سراسر عالم برای انسان وادی مقدس و تمام موجودات عالم آتش وادی مقدس خواهند شد که همواره با او سخن می‌گویند. موسی‌ای نیست که دعوی انا الحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

(سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۷۱)

تا انسان به شجر به‌عنوان یک شجر نگاه کند، هیچ زمزمه‌ای از او نخواهد شنید؛ اما اگر شجر را ندید، بلکه در آن خدا را دید که همواره به این صورت (صورت شجر) بر وی تجلی کرده است، آن‌گاه زمزمه‌هایی از شجر می‌شنود که تنها فردی چون نبی خدا، یعنی حضرت موسی (علیه السلام)، می‌تواند بشنود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۱۲۷-۱۲۸).

۳. نقد ادله قائلین به امکان رؤیت حسی خداوند از سوی آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی به ارائه استدلال بر محال بودن رؤیت حسی بسنده نکرده و کوشیده است که ادله قائلین به امکان آن را نیز طرح و نقد کند. فخر رازی از جمله این قائلین است. وی بیان می‌کند که خداوند ازیک‌سو فرموده است: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳) و ازسوی دیگر بیان کرده

است: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۳). رازی برای جمع این دو آیه مدعی می‌شود، چون در دنیا موانع وجود دارد، انسان قادر به دیدن خداوند نیست؛ اما چون در آخرت این موانع برای مؤمنان برداشته می‌شود، ایشان به نظاره خدا می‌پردازند و او را ملاقات و مشاهده می‌کنند. وی از رؤیت دقیقاً معنای حسی آن (رؤیت و مشاهده با چشم سر) را مراد کرده است و به این روایت استناد می‌کند که از جریر منقول است: شبی در خدمت رسول اکرم ﷺ بودیم. حضرت به ماه نگاه کردند و فرمودند: به‌زودی شما خداوند را آن‌گونه که این ماه را به‌خوبی می‌بینید، بدون هیچ سختی و ناراحتی خواهید دید (نیشابوری، ۱۴۱۰ق، باب فضل صلوٰۃ العصر). فخر رازی در ادامه بیان می‌کند که رؤیت دو نوع است: رؤیتی که همراه با احاطه به شیء مرئی است، که «ادراک» نام دارد؛ و رؤیت بدون احاطه بر آن. رؤیت با احاطه، همان ادراکی است که در آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» نفی شده است؛ و رؤیت بدون احاطه، که همان دیدن و مشاهده کردن است، همانی است که در آیات دیگر، مانند «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» اثبات شده است (رازی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۱۳۴).

جوادی آملی این قول فخر رازی را چنین نقد می‌کند: اولاً در آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، ادراک به چشم نسبت داده شده؛ لذا مقصود آیه همان ادراک حسی، یعنی دیدن است؛ و از آنجایی که دیدن، خود یک نوع ادراک حسی است و هر ادراک حسی مستلزم احاطه بر شیء مدرک است، خداوند - چه در دنیا و چه در آخرت - اگر قابل رؤیت حسی باشد، محدود است و شیء محدود را هرچند با واسطه اشیا یا اشخاص، می‌توان احاطه کرد. این در حالی است که اولاً خداوند محدود نیست؛ بلکه حقیقتی نامتناهی و نامحدود است؛ ثانیاً اوست که محیط بر همه اشیاست، بی‌آنکه موجودی بر او احاطه داشته باشد؛ چنان که خداوند در آیه ۲۰ سوره بروج می‌فرماید: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۹).

فخر رازی در پاسخ بیان می‌کند: حتی اگر قبول کنیم که چشم‌ها خداوند را نمی‌بینند، می‌توانیم بگوییم خداوند در آخرت به انسان حس ششمی عطا می‌کند که مغایر با حواس پنج‌گانه است و انسان با آن حس خداوند را می‌بیند (رازی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۱۳۵). جوادی آملی در پاسخ می‌گوید:

اگر مقصود از حس ششم، معرفت قلبی و شهودی خداوند باشد، ما نیز این مطلب را قبول داریم؛ چراکه علاوه بر دلایل و براهین عقلی، روایات فراوان از ائمه اطهار علیهم‌السلام در باب رؤیت خداوند به‌واسطه معرفت قلبی و شهودی به ما رسیده است؛ اما اگر مقصود از حس ششم، یک نحو حس مادی از قبیل همین حواس پنج‌گانه مادی باشد که با آن رؤیت حسی صورت گیرد، باید بدانیم که از نظر امتناع، تفاوتی بین حس ششم با حواس پنج‌گانه دیگر نیست؛ چراکه خداوند جسم نیست تا بتوان او را با حواس ظاهری ادراک کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۰).

ابوالحسن اشعری، از دیگر اندیشمندان قائل به امکان رؤیت حسی خداوند، دلیل دیگری بدین شرح اقامه

کرده است: هیچ موجودی نیست، مگر آنکه رؤیت آن جایز باشد و صرفاً رؤیت امر معدوم، محال است. خداوند موجود است؛ پس رؤیت او جایز است (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۳۵-۴۵). اشعری خود به توضیح و تفسیر این استدلال نپرداخته، بلکه گویی آن را بديهی و بی‌نیاز از توضیح دانسته است. به نظر می‌رسد که استدلال او قیاسی از نوع شکل اول قیاس اقترانی است و دارای شرایط استنتاج بوده و به لحاظ صوری بی‌اشکال است. صورت استدلال چنین است: «خداوند موجود است و هر موجودی قابل رؤیت؛ پس خداوند قابل رؤیت است». اشکالی اگر هست، در محتوای کبراست که آیا کلیت دارد یا نه! ظاهر این است که ما اموری از جمله صوت‌ها، طعم‌ها و بوهای داریم که موجودند؛ اما با چشم سر مرئی نیستند. اشعری در پاسخ به این اشکال و مرئی نبودن این امور موجود می‌گوید: این امور نیز ممکن‌الرؤیة‌اند؛ یعنی محال و غیرممکن نیست که این امور مرئی باشند؛ اما فعلاً عاده‌الله این است که ما توانایی دیدن این امور را نداشته باشیم. به تعبیر دیگر، عادت خدا چنین است که رؤیت این امور در ما خلق نمی‌شود؛ گرچه خلق رؤیت آنها ممتنع نیست (ابجی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۳).

جوادى آملی در نقد این استدلال بیان می‌کند:

این ادعا که شیء معدوم قابل رؤیت نیست، کاملاً صحیح است؛ چراکه سؤال از قابل رؤیت بودن یا نبودن شیء معدوم، سالبه به انتفای موضوع است. در مقابل، این ادعا که «هرچه موجود است، قابل رؤیت است»، صحیح نیست؛ چراکه سبب رؤیت اجسام با چشم سر، وجود چشم و رنگ است که هر دو مادی‌اند و در مورد خدا که موجود غیرمادی است، منتفی است. روشن است که رنگ از اوصاف ذاتی اشیا نیست؛ بلکه از اوصاف نسبی و ثانوی اشیاست. توضیح اینکه رنگ، واقع چیزی جز امواج نوری خاصی که بین چشم انسان و شیء مرئی در حال تردد است و آن دو را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، نیست. بنابراین اگر چشمی نباشد، رنگ ادراک نمی‌شود. پس در دیدن اشیا، وجود چشم و نور، شرط است. بنابراین، موجودی که مجرد از ماده است، با چشم قابل رؤیت نیست و اگر آن شیء مجرد، خداوند باشد، قابل رؤیت نبودن او با چشم ظاهری، اولی از هر شیء مجرد است؛ چراکه خداوند نورالانوار و خالق نور است. پس چگونه می‌توان به این امر قائل شد که خداوند به واسطه نور در مقابل دیدگان انسان ظاهر می‌گردد؛ درحالی‌که نور است که به واسطه خداوند ظاهر گشته است؟ (جوادى آملی، ۱۳۹۷ق، ج ۴، ص ۴۹۳-۴۹۴).

از سوی دیگر، این رویکرد اشاعره که در پاسخ به نقد دیدگاهشان، به مبنای خودشان در قول به عاده‌الله تمسک می‌کنند، از نظر منطقی صحیح نیست؛ چرا که مستشکل اولاً این مبنا را قبول ندارد و لذا پاسخ یادشده فرومی‌ریزد؛ ثانیاً حتی اگر این مبنا پذیرفته شود، باز این مطلب به قابل رؤیت بودن خداوند با چشم سر منجر نمی‌شود و با نظریه عاده‌الله نمی‌توان قابل رؤیت بودن خداوند با چشم سر را نتیجه گرفت؛ چراکه خداوند هرگز محدود به هیچ حد مکانی، زمانی، عقلی و... نمی‌شود و لذا نمی‌توان با هیچ حسی - اعم از چشم یا هر حس مادی دیگری

خداوند را ادراک کرد؛ زیرا حواس مادی انسان اشیای محدود و مادی را درک می‌کنند؛ و قول به اینکه خداوند در آخرت در ما حسی خلق می‌کند که به واسطه آن او را ببینیم، مستلزم محدود بودن خداوند است، که محال است. استاد جوادی در این باره به بیانی از امام رضا علیه السلام در پاسخ به فیلسوف مادی استناد می‌کند؛ آن‌گاه که وی به آن حضرت عرض می‌کند: «آنچه را نمی‌بینیم، چگونه به خدایی برگزینیم؟» و ایشان می‌فرمایند: او اگر دیدنی بود که دیگر خدا نبود. اگر قابل رؤیت و در جهتی معین بود، موجودی محتاج و مستمند و ممکن بود، نه خدا؛ و چون دیدنش محال است، خداست و چون محض هستی و هستی نامحدود است، لازم‌ه‌اش امتناع دیدن است. او علت ماسواست و تمام موجودات معلول اویند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۶۰-۶۱).

ممکن است گفته شود که تأمل در آیه «وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُ نَاصِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» و تمسک به آن، امکان رؤیت حسی خدا و تحقق آن در قیامت را اثبات می‌کند؛ زیرا واژه «نظر» اگر با «فی» استعمال شود، به معنای فکر است و اگر با «لام» استعمال شود، به معنای رحمت است؛ چنان‌که اگر بدون واسطه حرف جرّ آید، به معنای مقابله است و اگر با حرف «الی» به کار برود، به معنای مشاهده است. روشن است که در آیه یادشده، نظر با «الی» آمده؛ پس صراحتاً به معنای مشاهده است که چیزی جز همان رؤیت حسی نیست.

استاد جوادی این تأمل و تمسک را نیز مردود می‌شمرد؛ زیرا در آیه ۲۴۳ سوره بقره، «رؤیت» که مساوق «نظر»، بلکه دقیق‌تر از آن است، با حرف «الی» به کار رفته و معنای مشاهده را افاده نکرده است؛ بدین دلیل که اساساً مراد از رؤیت در آن نمی‌تواند رؤیت بصری و حسی باشد؛ چراکه هنگام مخاطب و نزول آیه، متعلق آن - یعنی خروج مردم از خانه‌ها - امری محسوس و مبصر نبوده است. این خود نشان می‌دهد که استعمال نظر و رؤیت با «الی» لزوماً و همه‌جا به معنای مشاهده حسی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۷ الف، ج ۱۱، ص ۵۴۰-۵۵۹). لازم به ذکر است، اشاعره که بر رؤیت حسی خداوند در آخرت تأکید دارند، کوشیده‌اند خود را از وادی تشبیه و تجسیم دور کنند؛ گرچه این ابهام در باب اندیشه ایشان باقی می‌ماند که چگونه رؤیت خداوند با چشم سر، با جسم نبودن او جمع می‌شود. در این خصوص، دیدگاه سلفیه و در رأسشان ابن تیمیه - با قطع نظر از دیدگاه نادرستشان در این زمینه - در نسبت با اشاعره انسجام بیشتری دارد؛ زیرا دچار ابهام پیش گفته نیست. از منظر ایشان، خداوند جسم و دارای صفات جسمانی است. ابن تیمیه می‌نویسد:

خداوند، سمیع و بصیر و علیم و خبیر است و دارای تکلم، خشنودی، غضب، خنده، گریه و تعجب است و در روز قیامت با خنده بر بندگان ظاهر می‌شود و هر شب به آسمان دنیا نزول می‌کند و هر کسی که نزول خداوند را به آسمان دنیا انکار کند، گمراه و اهل بدعت است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ج ۵، ص ۶۱۵).

وی بر این اساس مدعی می‌شود که خداوند در قیامت برای مؤمنان با چشم سر قابل رؤیت است؛ چنان‌که مؤمن

در خواب نیز می‌تواند خدا را به صورت‌های گوناگون و به اندازه ایمانش ببیند (ابن تیمیه، ۱۴۰۰ ق الف، ج ۳، ص ۳۹۰). ابن تیمیه استدلال می‌کند: می‌توان مدعی شد که وجه فارق اشیای قابل رؤیت و غیرقابل رؤیت نمی‌تواند یک امر عدمی باشد؛ زیرا «رؤیت» هویت وجودی دارد و همین هویت وجودی رؤیت است که نشان می‌دهد هر موجودی که درجه کامل‌تری از وجود دارد، قابلیت مرئی واقع شدنش کامل‌تر و بیشتر است؛ چنان‌که هرچه بهره وجودی کمتر و ضعیف‌تری داشته باشد، رؤیت‌پذیری‌اش اندک‌تر است؛ و چون خداوند کامل‌ترین موجود است، پس رؤیت‌پذیرترین موجود نیز هست؛ اگرچه ممکن است انسان‌ها به دلیل نقصانشان در این دنیا او را رؤیت نکنند؛ یعنی مورد رؤیت واقع شدن، نه تنها یک نقص نیست، بلکه یک صفت کمالی است که باید برای کامل‌ترین موجود، یعنی خداوند، اثبات شود. نتیجه اینکه عدم رؤیت خدا در دنیا ناشی از این است که چشم آدمی توانایی دیدن او را ندارد؛ نه اینکه دیدن خدا غیرممکن باشد؛ و لذا در آخرت، چون این توانایی به مؤمنان عطا خواهد شد، مؤمنان می‌توانند خدا را در مقابل چشمان خود با حالت رضایت و خشنودی ببینند (ابن تیمیه، ۱۴۰۰ ق ب، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۳۲).

آنچه از مبانی جوادى آملی برداشت می‌شود، این است که گرچه «رؤیت» هویت وجودی دارد، اما روشن است همان‌طور که «وجود» مراتب دارد، رؤیت نیز مراتب دارد. اگر در مرتبه ناقص و مادی، رؤیت مشوب و مشروط به بودن نور و رنگ بوده و محتاج ابزار بینایی مانند چشم است، لزومی ندارد که در مرتبه عالی‌تر چنین باشد. پس نباید میان «اصل رؤیت‌پذیری» که یک امر وجودی است و هرچه موجود کامل‌تر باشد، ظاهرتر است و «رؤیت‌پذیری حسی» که کمال یک موجود ناقص و مادی است، خلط کرد (جوادى آملی، ۱۳۹۷ الف، ج ۴، ص ۴۹۳).

۴. ادله آیت‌الله جوادى آملی بر نفی امکان رؤیت عقلی خداوند

مسئله ناتوانی عقل در درک ذات باری تعالی کم‌وبیش در آثار فلسفی و عرفانی مورد اشاره بوده است؛ چنان‌که می‌توان این امر را در مکاتبات کمپانی اصفهانی و سیداحمد کربلایی ذیل شعری از عطار مشاهده کرد (طهرانی، ۱۳۹۳)؛ اما سخن از رؤیت عقلی در کنار رؤیت حسی و قلبی و اینکه رؤیت الهی کار عقل نیست و همان‌گونه که «لا تدرکه الابصار»، «لا تدرکه العقول والاوهام»، از نوآوری‌های جوادى آملی است (جوادى آملی، ۱۳۹۹ الف، ج ۳، ص ۷۱)؛ یعنی اساساً تقسیم رؤیت به سه قسم حسی، عقلی و قلبی از ابداعات ایشان است (جوادى آملی، ۱۳۹۷ ب، ص ۲۵۶-۲۵۷).

مدعای استاد چنین است: خدایی که به واسطه مفاهیم عقلی در ذهن انسان تصور می‌شود، خدای حقیقی نیست؛ بلکه خداوند به حمل اولی است، نه به حمل شایع؛ چراکه خداوند در هیچ ظرفی - اعم از خارج و ذهن - محدود نمی‌شود. بنابراین، همان‌گونه که آنچه چشم می‌بیند، خدا نیست، آنچه عقل می‌بیند نیز خدا نیست؛ چراکه آنچه چشم می‌بیند، مظهری از مظاهر خداوند است و آنچه عقل می‌بیند نیز مظهری از مظاهر خداوند است؛ و اگر سخن از هویت مطلقه است، او را نه چشم می‌بیند و نه عقل می‌فهمد؛ و اگر سخن از مظاهرش است، مظاهر

مجرده را عقل می‌فهمد و مظاهر مادیه را چشم می‌بیند (جوادی آملی، ۱۳۹۹ الف، ج ۳، ص ۷۱-۷۳). دلایل استناد جوادی بدین شرح است:

۴-۱. دلیل یکم: ذات باری تعالی محدود نیست و حدی ندارد

خداوند برتر از آن است که در ظرف دیده و ذهن محدود شود؛ زیرا برای ادراک حسی و عقلی یک امر، آن امر باید محدود باشد؛ زیرا در ادراک حسی و عقلی، همواره از دو امر سخن به میان می‌آید: یکی مُدرک و دیگری مُدرک. پرواضح است که اگر شیئی حدی نداشته باشد، فرض مقابل برای او محال است؛ یعنی اگر مدرک حدی نداشته و نامحدود باشد، آن‌گاه دیگر چیزی در برابر او قرار ندارد که او را درک کند؛ و از آنجاکه ذات الهی حدی ندارد و چیزی در مقابلش قابل فرض نیست که او را درک کند، نه با حس و نه با عقل درک نمی‌شود. بنابراین، عقل مفهومی از خداوند را درک می‌کند، نه خود خداوند را؛ و آنچه از خدا در ذهن انسان است که مثلاً واجب‌الوجود است، مفهومی از اوست، نه خود واجب‌الوجود.

از طرفی، چون باری تعالی بسیط است و باطن او عین ظاهر اوست، نمی‌توان ادعا کرد که هر کس به اندازه فهم خود، خداوند را می‌شناسد؛ زیرا این سخن درباره موجودات مرکب و محدود قابل بیان است که چون ظاهرشان غیر باطنشان است، اگر فهم باطن آنها میسر نباشد، هنوز سخن از فهم ظاهر آنها میسر است. چنین تفکیکی درباره خداوند که بسیط محض است، معنا ندارد و نفی شناخت باطن، نفی شناخت ظاهر را هم در پی دارد. البته این به معنای تعطیلی عقل در شناخت خداوند نیست؛ بلکه سخن این است که خداوند را با شناخت و علم حصولی نمی‌توان ادراک و رؤیت کرد. تنها راه، رؤیت شهودی است که در آن برخلاف علم حصولی، این عقل است که به حضور معقول بار می‌یابد؛ نه اینکه معقول نزد عقل، حاضر یا حاصل شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۵۶-۵۷).

۴-۲. دلیل دوم: خداوند عین حقیقت هستی است و وجودی وابسته و مرآتی نیست

مفاهیم ذهنی فی‌حدنفسه عاری از وجودند و می‌توانند با وجود خارجی یا وجود ذهنی مقارن شوند؛ اما حق تعالی عین حقیقت هستی است و ماهیت ندارد؛ پس شناخت و ادراک او از طریق مفهوم و علم حصولی محال است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۵). شناختی که از مشاهده و مطالعه ممکنات حاصل می‌شود، چیزی جز یک علم حصولی به وجود صانع و صفات او نیست. متعلق چنین علمی، قضیه‌ای با یک موضوع و محمول مشخص است که هر دو از سنخ مفاهیم و ماهیات‌اند و بالتبع، آنچه توسط چنین معارفی ادراک می‌شود، شناخت دو مفهوم و ارتباط و تعلق ذهنی آنها به یکدیگر است؛ درحالی که طبق براهین متقن حکمی، حق تعالی وجود محض است و ماهیت ندارد و مفهوم نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۵).

۴-۳. دلیل سوم: آنچه عقل انسان ادراک می‌کند، مصنوع اوست

علم حصولی علمی است که به واسطه مفاهیم و صور برای عالم حاصل می‌شود؛ در مفاهیم جزئی به نحو

انشاء‌الصورة، که توسط نفس رخ داده است و در مفاهیم کلیه نیز به تجرید این مفاهیم یا برگرفتن مفهومی از حقایق افلاطونی؛ که در هر صورت، وابسته به نفس‌اند؛ یعنی ممکن‌الوجودند، نه واجب‌الوجود؛ و با درک و رؤیت ممکن‌الوجود نمی‌توان مدعی شد که به درک و رؤیت واجب‌الوجود نائل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۳۴). بنابراین آنچه ذهن به‌عنوان واجب‌تعالی تصور و ادراک می‌کند و محمولاتی را به آن نسبت می‌دهد، چیزی غیر از خداست؛ بلکه مخلوقی همچون خود ما و بلکه نازل‌تر از ماست؛ زیرا آن تصور، خود مخلوق و معلول ذهن ماست (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۵).

۴-۴. دلیل چهارم، خداوند هرگز به ذهن نمی‌آید

نفس هستی یا واجب‌تعالی به‌دلیل اینکه حقیقتش عین واقع است، هرگز به ذهن منتقل نمی‌شود؛ زیرا در این صورت، اولاً انقلاب در حقیقتش لازم می‌آید؛ یعنی چیزی که عین خارجیت است، ذهنی می‌شود؛ ثانیاً هستی مطلق، که همانا واجب‌تعالی است، ذهن و عین را فراگرفته است؛ نه اینکه ذهن او را فراگرفته و ظرف او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۳۵)؛ و لذا انسان در ابتدا بر این پندار است که ذات واجب را به مصداق [لا تُدرِکُهُ الأبصار] تنها با چشم نمی‌توان دید؛ اما چون مقداری فراتر می‌رود، به این حقیقت پی می‌برد که «لا تدرکه الأوهام ولا العقول»؛ و از این برتر، آن عبارت بلند است که «كُلَّمَا مِيزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» (جوادی آملی، ۱۳۹۹، الف، ج ۳، ص ۷۳).

۴-۵. دلیل پنجم، محال بودن شناخت آفاقی خداوند

خدا غیر از آثار اوست که در ذهن ما با وجود ذهنی موجودند و متعلق علم ما قرار گرفته‌اند. بنابراین با شناخت این امور نمی‌توان به شناخت خدا رسید؛ زیرا در این صورت باید بپذیریم که خدای متعال و آثار و افعال او، که دوامر متباین‌اند، در عین تباین و دوگانگی، یک چیزند؛ و این محال است. از سوی دیگر، تمام موجودات در شئونشان محتاج خداوندند؛ پس شناخت خدا به‌واسطه شناخت آنها صورت نمی‌گیرد؛ بلکه برعکس، این موجودات‌اند که با خدا شناخته می‌شوند؛ زیرا او ظاهری است که به اظهار غیر نیاز ندارد؛ بلکه او خود همه موجودات را ظاهر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۲۱).

نتیجه‌گیری

آیت‌الله جوادی آملی از معدود اندیشمندان جامع‌نگری است که به مسئله امکان رؤیت الهی به‌نحو جامع ورود کرده و هر سه منظر عرفانی، فلسفی و کلامی را در تناسب با یکدیگر طرح نموده است؛ علاوه بر اینکه به ابعاد عقلی و نقلی مسئله توأمان توجه داشته. ایشان صراحتاً امکان رؤیت حسی و عقلی خداوند را رد کرده است، بی‌آنکه اصل امکان رؤیت الهی را منکر شود. خود ایشان ادله‌ای در رد امکان رؤیت حسی الهی اقامه کرده است، بی‌آنکه از نقد ادله مخالفان غفلت کرده باشد.

نتیجۀ دیدگاه ایشان، اثبات اصل امکان رؤیت در همه مراتب وجود است؛ در هر مرتبه‌ای به‌حسب وجود همان مرتبه. از آنجاکه خداوند بالاترین مرتبۀ وجود را دارد و کمال مطلق است، پس بالاترین ظهور و رؤیت مربوط به اوست؛ بی‌آنکه لازم باشد رؤیت حسی - که لازمۀ مرتبۀ ضعیفۀ وجود است - برای خداوند اثبات شود. بررسی دیدگاه ایشان به‌عنوان یکی از اندیشمندان معاصر امامیه در باب امکان رؤیت حسی خداوند، نشان داد ادعای برخی مدعیان معاصر وهابی که اندیشۀ امامیه را در باب رؤیت حسی الهی فاقد انسجام درونی، خالی از جامعیت و فاقد ادله شمرده‌اند، باطل است. این امر از دیگر نتایج مترتب بر این مقاله شمرده می‌شود که بسیار مهم است. بر این اساس می‌توان در برابر این رویکرد نقادانه به امامیه، خود آن را غیرجامع و فاقد ادله دانست. مستند اصلی این ادعا، دیدگاه‌های جوادی آملی است که مسئلۀ رؤیت الهی را در سه حوزه رؤیت حسی، رؤیت عقلی و رؤیت شهودی مطرح می‌کند. از دیدگاه ایشان، رؤیت حسی خداوند به‌وسیله چشم، به‌دلیل تنزه او از ماده و صفات مادی، محال است؛ چنان‌که رؤیت عقلی او از طریق براهین و مفاهیم، ناممکن است؛ زیرا رؤیت عقلی به‌وسیله علم حصولی محقق می‌شود و در چنین علمی اشیا به‌واسطه ماهیت، مفهوم، مثال و مانند آن شناخته می‌شوند؛ درحالی‌که خداوند، نه ماهیت دارد و نه مثال و مفهوم. درعین‌حال، چون «رؤیت» امر وجودی است و در مراتب نازلۀ وجود مشوب به مفاهیم و چشم عقل یا سر شده است، آیت‌الله جوادی نوع دیگری از رؤیت را مطرح می‌کند که کاملاً در باب خداوند ممکن و محقق است. ایشان رؤیت خدای سبحان با شهود باطنی و قلبی را ممکن و قابل اثبات می‌داند و یگانه راه شناخت خداوند را شهود قلبی و باطنی او اعلام می‌کند، که باید در مقالۀ دیگری پی گرفته شود.

منابع

- آمدی، سیفال‌الدین (۱۴۱۳ق). *غایة المرام*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، احمد (۱۴۰۰ق الف). *مجموع الفتاوی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، احمد (۱۴۰۰ق ب). *منهاج السنة النبویه*. بیروت: الفضیله.
- ابن تیمیه، احمد (۱۴۰۶ق). *منهاج السنة النبویه*. بیروت: الکتب العلمیه.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۹۷ق). *الابانة عن اصول الديانة*. قاهره: الانصار.
- ایجی، عضدالدین (بی تا). *المواقف*. قم: الرضی.
- بخاری، محمد (۱۴۲۲ق). *صحیح بخاری*. دمشق: طوق النجاة.
- بهبهانی، عبدالکریم (۱۴۲۶ق). *رؤیة الله بین التنزیه و التشبیه*. قم: مجمع جهانی اهل بیت (علیه السلام).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). *تحریر رساله الولایة*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷ الف). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷ ب). *توحید در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷ ج). *سیره پیامبران در قرآن کریم*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹ الف). *عین نضاح تحریر تمهید القواعد*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹ ب). *ادب فنای مقربان*. قم: اسراء.
- رازی، فخرالدین (۱۳۶۰). *تفسیر الفخر الرازی*. بیروت: الفکر.
- رازی، فخرالدین (۱۹۸۶م). *الاربعین فی اصول الدین*. مصر: مکتبه الکلیات الازهریه.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الالهیات*. قم: مرکز العالمی.
- سبزواری، هادی (۱۳۸۳). *دیوان اشعار*. سبزواری: ابن یمین.
- شهرستانی، محمد (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. قم: الشریف الرضی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- طهرانی، محمدحسین (۱۳۹۳). *توحید علمی و عینی*. تهران: طباطبایی.
- القفاری، ناصر (۱۴۱۴ق). *أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية*. عربستان: النشر.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: الکتب الاسلامیه.
- نیشابوری، مسلم (۱۴۱۰ق). *صحیح مسلم*. بیروت: دار الفکر.