


نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی تفسیر «رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به خداوند»

محمدهادی توکلی / استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

mhtavakoli@rihu.ac.ir

 orcid.org/ 0000-0002-1107-8204



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۱

چکیده

رؤیت‌پذیری خداوند یکی از مسائل مهم مطرح‌شده در میان پیروان ادیان ابراهیمی به‌شمار می‌آید. در جهان اسلام نیز طرح این موضوع در قرآن و سنت موجب شد تا مسلمانان در تبیین این مسئله چاره‌اندیشی کنند. غیر از عده‌ای از ایشان که به صراحت از اتصاف خداوند به صفات مختص ممکنات سخن می‌گفتند، بسیاری از مسلمانان خداوند را از صفات خاص ممکنات مبرا دانسته، معنای ظاهری رؤیت‌پذیری خداوند را با تنزیه خداوند از صفات امکانی سازگار نمی‌یافتند. تأویل «رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به او» یکی از مهم‌ترین تأویلاتی است که عمدتاً از سوی برخی از امامیه و معتزله مطرح شده است. در این نوشتار سعی می‌شود تا از طریق توصیفی - تحلیلی، صحت این نظریه را باید از (۱) بررسی صحت نامیده شدن «علم» به رؤیت؛ (۲) بررسی امکان تعلق آن به خداوند؛ و (۳) صحت تأویل رؤیت خداوند - بدان نحو که در قرآن و سنت مطرح شده - به علم ضروری مورد تأمل قرار گیرد. بررسی این سه عنوان نشانگر قوت تأویل مذکور است؛ اما در عین حال با اشکالاتی مواجه است که ما را به گرویدن به نظریه‌ای دقیق‌تر، یعنی «تأویل رؤیت به علم حضوری» متمایل می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: علم ضروری، رؤیت خداوند، معتزله، تأویل، تکلیف.

با توجه به تأکید نصوص دینی بر تنزه خداوند از صفات مختص ممکنات، آیاتی از قرآن که ظاهر آنها توصیفگر خداوند با صفات مختص ممکنات است، همواره محل بحث بوده؛ از جمله آیاتی که بر امکان رؤیت خداوند و نظر به او دلالت می‌کنند. به نظر می‌رسد که این آیات در نخستین سده هجری سبب توجه مسلمانان به موضوع رؤیت‌پذیری خداوند شدند (صندوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۵-۴۶، ۷۸، ۱۰۷ و ۳۰۵-۳۰۶؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۸۶؛ مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۲۱).

از اواخر سده اول هجری به بعد، مسلمانان در خصوص رؤیت خداوند و تفسیر آیات و روایات مربوط به آن، نظریات متعددی ابراز نموده‌اند و با تکامل اندیشه‌های مابعدالطبیعی مسلمانان، به‌ویژه در حوزه نفس انسانی و قوای آن و مسائل مربوط به ادراک، تنوع بیشتری در نظریات ایشان ظاهر گشت و این‌همه فارغ از تفسیر رؤیت خداوند به رؤیت قلبی توسط اهل بیت علیهم‌السلام است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۱؛ توکلی، ۱۳۹۶).

۱) عده‌ای با تمسک به ظاهر آیات مربوط به رؤیت‌پذیری خداوند، «رؤیت» را به رؤیت حسی حمل کرده‌اند، اما در خصوص ابزار رؤیت اختلاف نموده‌اند. برای نمونه:

الف) برخی رؤیت را منحصر در رؤیت بصری دانسته و حکم به رؤیت‌پذیری خداوند با چشم سر کرده‌اند و از تلازم آن با تشبیه و تجسیم ایابی نداشته‌اند (ر.ک: بلخی، ۱۴۳۹ق، ص ۲۴۸-۲۴۷؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱).

ب) برخی دیگر انحصار رؤیت به رؤیت بصری را منتفی دانسته و از رؤیت خداوند با حس ششم سخن گفته‌اند (ر.ک: بلخی، ۱۴۳۹ق، ص ۲۴۸؛ اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۶).

ج) برخی دیگر از رؤیت بصری بدون کیفیت و بدون لزوم تجسیم و تشبیه سخن به میان آورده‌اند (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۷؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۰).

۲) در مقابل، عده‌ای دیگر با نفی تعلق رؤیت بصری به خداوند، یا دلالت ظاهری آیات به رؤیت‌پذیری خداوند را نفی کرده‌اند (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۶) و یا به تأویل آیات مربوط به رؤیت‌پذیری خداوند روی آورده‌اند؛ بدین صورت که:

الف) گاه به تأویل خود رؤیت پرداخته‌اند (ر.ک: خراسانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۱-۲۹۲).

ب) گاه متعلق رؤیت را تأویل قرار داده‌اند و در این زمینه، گاه متعلق رؤیت را ثواب و نعم خداوند دانسته‌اند (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۱۲-۲۱۴) و یا متعلق رؤیت را نبی اکرم یا ائمه اطهار علیهم‌السلام به‌عنوان مقرب‌ترین خلایق به خداوند گرفته‌اند (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۱۸-۱۷)؛ و حتی برخی با معرفی حضرت عیسی علیه‌السلام به‌عنوان دومین خالق و رب، او را متعلق رؤیت معرفی نموده‌اند (ر.ک: بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۶۲).

این مقاله بنا دارد تا تأویل «رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به او» را به‌مثابه یکی از مهم‌ترین تأویلاتی که در خصوص رؤیت خداوند ارائه شده، بررسی کند. این بررسی در سه بخش مترتب بر یکدیگر صورت می‌گیرد:

الف) صحت نامیده شدن «علم ضروری» به «رؤیت»؛

ب) امکان تعلق علم ضروری به خداوند؛

ج) صحت تأویل رؤیت خداوند - بدان نحو که در قرآن و سنت مطرح شده - به علم ضروری. پیش از طرح سه بحث مذکور، به چستی «علم ضروری» و بیان پیشینه و تقریر ادعای تأویل رؤیت خداوند به علم ضروری اشاره قرار می‌شود:

تبیین نظریه «تأویل رؤیت خداوند متعال به تعلق علم ضروری به او»

الف. چستی علم ضروری

«علم ضروری یا اضطراری» از اصطلاحاتی است که در طول زمان دستخوش تغییر گشته است. به نظر می‌رسد در برهه‌ای از زمان، عده‌ای قید «ضروری یا اضطراری» را قیدی توضیحی - و نه احترازی - برای علم به‌شمار آورده‌اند؛ به این معنا که در حصول معرفت - و نه مقدمات آن - اراده انسان دخالتی ندارد و با حصول مقدمات، ضرورتاً علم حاصل می‌شود و - درواقع - ضرورت در مقابل اختیار است. از این‌رو، از نظر ایشان - که «صحاب المعارف» شناخته می‌شدند (امیرخانی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۳-۱۹۴) - تمام علوم ضروری و بلکه به تعبیر دقیق‌تر، اضطراری (ر.ک: امیرخانی، ۱۳۹۶، ص ۴۷) تلقی می‌شدند و قسیمی برای علم ضروری، با عنوان «علم غیرضروری» محقق نبود (ر.ک: جاحظ، ۲۰۰۲، ص ۱۱۲؛ اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۵۱).

با گذشت زمان و طرح مسئله انقسام علم به دو دسته نظری و ضروری، دایره مصادیق علم ضروری ضیق‌تر گشت. در این معنای ثانوی، علم ضروری عبارت بود از: علم غیرموقوف بر اندیشه و تفکر. این معنا نیز در نسبت با اموری که بعدها از مصادیق علم حضوری - در مقابل حصولی - خوانده شدند، عمومیت داشت؛ بدین سبب که برخی از متکلمان^۵ علم نفس به حالات خود - و نه مفاهیم مأخوذ از آن حالات - را از مصادیق علم ضروری برشمرده‌اند (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۱۲، ص ۳۷۴؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳-۲۴).

طرح نظریه علم حضوری - در مقابل علم حصولی - در فلسفه، دامنه مصادیق علم ضروری را کوچک‌تر نمود و سبب شد تا علم ضروری تنها به علوم حصولی غیرموقوف بر اندیشه اختصاص یابد. براساس این نگرش، وجدانیات را - که از اقسام ششگانه ضروریات برشمرده می‌شوند - نباید از اقسام علم حضوری برشمرد، بلکه وجدانیات به‌مثابه گونه‌ای از علم حصولی عبارتند از: مفاهیم و قضایای حاکی از علم حضوری انسان به خود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۶-۸۷).

ب. امکان اطلاق «رؤیت» بر علم ضروری

در خصوص صحت اطلاق «رؤیت» بر علم ضروری - در معنای علم غیرموقوف بر کسب و تفکر - چاره‌ای نیست جز استشهاده تاریخی به کلام عرب. البته فارغ از استعمال یا عدم استعمال «رؤیت» در معنای علم ضروری، بررسی امکان اطلاق مجازی رؤیت بر علم ضروری، از طریق تبیین وجود علاقه میان آن دو می‌تواند ما را در این زمینه مدد رساند.

۱. استشهاده به کلام عرب

استعمال «رؤیت» در معنای «علم» در کلام عرب امری مشهور است و بیان این شهرت در آثار اندیشمندان قرن

سوم و چهارم مشاهده می‌شود (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹-۱۰؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۸؛ سیدرضی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۳؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۷۰؛ نیز ر.ک: فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۹۰). معمول اندیشمندان در استشهاد به «استعمال رؤیت در معنای علم ضروری»، به آیاتی از قرآن تمسک کرده‌اند؛ همچون: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ» (فجر: ۶)؛ «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ» (فیل: ۱) و نیز «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ» (یس: ۷۷) (بلخی، ۱۴۳۹ق، ص ۲۴۸؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۲۰؛ همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱؛ ۱۹۶۲ و ج ۴، ص ۲۳۱؛ طوسی، ۱۴۳۹ق، ج ۴، ص ۵۳۵؛ ج ۱۰، ص ۵۳۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۵۵). همچنین در استشهاد به امکان تأویل مذکور، به بیتی از کمیت‌بن زبید (م ۱۲۶ق) استشهاد کرده‌اند:

رَأَيْتَ اللَّهَ إِذْ سَمَى نَزَارًا وَ أَسْكَنَهُمْ بِمَكَّةَ قَاطِنِينَ

دانستم که وقتی خداوند قبیله نزار را نام برد (آفرید) و آنان را در مکه سکونت داد (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۸ و ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸؛ همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱).

در شرح اصول الخمسه نیز به ابیاتی از حاتم طایی در خصوص استعمال «رؤیت» در معنای علم ضروری استشهاد شده است که در ضمن آن بیان داشته:

تری أن ما أنفقت لم یک ضرئی و أن یدی مما بخلت به صفر

خواهی دید که آنچه بخشیده‌ام برای من ضرری نداشته و از آنچه بدان بخل ورزیدم دستم تهی مانده است (ر.ک: همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱).

در آثار ادیبان بر این موضوع تصریح شده و به برخی از آیات قرآن و نیز این شعر که از سروده‌های یکی از شاعران دوران جاهلیت به نام خلدش‌بن زهیر است استشهاد شده:

رَأَيْتُ اللَّهَ أَكْبَرَ كُلِّ شَيْءٍ مَحَافِظَةً وَ أَكْثَرَهُمْ جُنُودًا

(مبرد، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۰۲؛ ج ۴، ص ۳۸۵؛ سیرافی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۲؛ استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۳؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۳۴۷).

۲. استدلال بر چرایی اطلاق

برخی از اندیشمندان کاربرد «رؤیت» به جای علم را روشن‌تر از آن دانستند که برای اثبات آن نیاز به استدلال یا ارائه شاهد باشیم (علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۸). اما در عین حال، چرایی امکان اطلاق «رؤیت» بر علم ضروری، مدنظر اندیشمندان قرار گرفته است. دست‌کم دو استدلال بر امکان استعمال رؤیت در معنای علم ضروری بیان شده است:

اول. استدلال از طریق علاقه مشابهت؛ به این بیان که علم ضروری، همچون «رؤیت» هرگونه شبهه را در خصوص متعلق خود از میان برمی‌دارد و بسان رؤیت، متعلق خود را آشکار می‌کند و از این رو، می‌توان به آن «رؤیت» گفت (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۱؛ ج ۱۲، ص ۵۲۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۵۲؛ نیز ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۷۰).

دوم. استدلال از طریق علاقه سبب و مسبب؛ به این بیان که ثمره رؤیت^۱ علم ضروری است و بنابراین می‌توان «رؤیت» را به «علم ضروری» نیز اطلاق کرد (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۳۳۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۲۹ و ۷۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۸۲).

چون استدلال بر امکان اطلاق «رؤیت» بر علم ضروری براساس علاقه میان آن دو مطرح شده است، باید این اطلاق را «اطلاق مجازی» به حساب آورد و نه اطلاق حقیقی، که برخی نیز آن را تصریح کرده‌اند (ر.ک: سید رضی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۳؛ نیز ر.ک: فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۹۰).

ج. پیشینه تأویل رؤیت خداوند به علم ضروری

طبق تفحص نگارنده، دو تقریر از نحوه علم ضروری به خداوند ارائه شده است: «علم ضروری به خداوند به واسطه مشاهده آیات» و «علم ضروری بدون واسطه». در ادامه سخن، به ذکر پیشینه هریک از این دو می‌پردازیم:

۱) علم ضروری به خداوند به واسطه ظهور آیات خاص الهی

براساس این تقریر، علم ضروری به خداوند از طریق ظهور آیاتی تعلق می‌گیرد که انسان در مواجهه با آنها چاره‌ای جز اذعان بر وجود خداوند و تحقق صفات کمالی برای او ندارد. به‌طور معمول، این قول - گویا به سبب آنچه فخررازی بیان داشته (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۴) - به *ابوالقاسم بلخی* (از متکلمان معتزله، م ۳۱۷ یا ۳۱۹) - که از او با عنوان «کعبی» نیز یاد می‌شود - اسناد داده می‌شود (برای نمونه، ر.ک: گرگانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۱۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۱۸).

اما کاوش در کتب کلامی ما را به این نتیجه می‌رساند که *ابوالهذیل علاف* (م ۳۳۵ق) نخستین بار این نظریه را به این شکل مطرح نموده است. *قاضی عبدالجبار* به اجمال بیان کرده که *ابوالهذیل* «رؤیت» مطلوب حضرت موسی علیه السلام را در عبارت «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) به معنای «علم» می‌دانست (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۶؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۹).

ابن‌الملاحمی دیدگاه *ابوالهذیل* را به تفصیل بیان نموده است. او در کتاب *الفائق*، بیان کرده که *ابوالهذیل* درخواست حضرت موسی علیه السلام را چنین تفسیر کرده است: حضرت موسی علیه السلام شناخت آشکار و روشنی را که برای اهل آخرت - که به سبب فعلی از حق تعالی که مانند آن در دنیا صورت نمی‌گیرد - محقق می‌شود و به سبب آن تمام شبهات زایل می‌گردد، طلب کرد (خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۶۲). همو در *المعتمد*، گفتاری مبسوط از *ابوالهذیل* را در این خصوص نقل کرده است:

نبی خداوند [حضرت موسی علیه السلام] در این دنیا پروردگارش را تنها از طریق معرفت اکتسابی که با خطورات و وسوسه‌ها همراه است، می‌شناخت. از این‌رو، از پروردگار خود تقاضا کرد که خود را به صورت معرفت اضطراری که با وسوسه همراه نیست، به او بشناساند، به این طریق که آیه‌ای از آیات خود را که با مشاهده آن معرفت خداوند ضرورتاً حاصل می‌گردد، به او بنمایاند... و ظهور چنین

آیه‌ای تنها در قیامت صورت می‌گیرد، آنگاه که «آسمان بسان فلز گداخته درآید» (معارج: ۸) و «آسمان با ابرهایش بشکافد» (فرقان: ۲۵)... با وقوع این امور، تمام قلوب به‌ناچار و از روی اضطرار، به واحد قهار معرفت پیدا می‌کنند و تمام شک‌ها برطرف می‌گردند. حضرت موسی علیه السلام نیز از پروردگار خود خواست که خود را با رؤیت علمی - و نه رؤیت بصری - به او بنمایاند و حق تعالی [با بیان لن ترانی] او را به اینکه ابناء دنیا تحمل آیاتی را ندارند که سبب معرفت اضطراری می‌شوند، آگاه ساخت (خوارزمی، ۱۳۹۱، ص ۵۳۱-۵۳۲).

از نقل ابن‌الملاحمی روشن می‌شود که تأویل درخواست حضرت موسی علیه السلام به طلب علم ضروری، پیش از بلخی توسط ابوالهذیل مطرح شده و تفاوت معنایی علم ضروری و اکتسابی - چنان که شواهد دیگری نیز بر آن موجود است (بلخی، ۱۴۳۹ق، ص ۴۱۶) - مدنظر ابوالهذیل بوده است. این دیدگاه به ابوعلی جبایی نیز نسبت داده شده است (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۲ و ۲۱۸؛ ج ۱۲، ص ۵۱۲).

براین اساس، نمی‌توان بلخی را اولین کسی دانست که «رؤیت» را به «علم ضروری» تأویل کرده است. بلخی در ضمن گزارش اقوالی که در خصوص رؤیت خدا مطرح شده، اشاره کرده که بیشتر اهل توحید رؤیت خداوند را به معنای شناخت او در نظر گرفته‌اند (بلخی، ۱۴۳۹ق، ص ۲۴۸)؛ اما اینکه در نظر خود او، این شناخت به معنای علم ضروری است یا خیر، از آنچه از او و سایر آثار معتزله به دست ما رسیده معلوم نمی‌شود.

ماتریدی (م ۳۳۳ق) که معاصر بلخی می‌زیسته، اشاره کرده که او «رؤیت» را به معنای «ادراک» دانسته (ماتریدی، ۱۴۲۷ق، ص ۶۲) و درخواست رؤیت حضرت موسی علیه السلام را به تقاضای ادراک آیات الهی به تأویل برده است (همان، ص ۶۳).

فخررازی در الاربعین و نیز در التفسیر الکبیر خود بیان می‌کند که در نظر بلخی «رؤیت» قابل حمل بر علم ضروری است و از این رو، وی درخواست حضرت موسی علیه السلام برای رؤیت را به درخواست ظهور اموری که موجب حصول علم ضروری شوند، تفسیر کرده است (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۴).

در برخی از آثار که طی یک قرن پس از بلخی تدوین شده، تأویل «رؤیت» به علم ضروری و یا علم یقینی به خداوند - که به‌مثابه تأویل دیگری از رؤیت خداوند نیاز به تأملی متحاز دارد - به سبب ظهور آیات، به‌عنوان یک نظریه و گاه در قالب «قیل» - معمولاً بدون ذکر قائل آن - مطرح شده و مدنظر قرار گرفته است (همدانی، ۱۹۶۹، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ ج ۱۵، ص ۲۹۱؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۶ و ۷۸؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۳۵؛ ج ۱۰، ص ۳۴۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ خوارزمی، ۱۳۹۱، ص ۵۳۰-۵۳۲ و ۵۴۵-۵۴۷؛ نیز ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۲۰؛ همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۲۹؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸).

اینکه ابوالهذیل علاف (م ۳۳۵ق) با استمداد از ذهن خود این نظریه را مطرح کرده یا متأثر از متقدمان او یا معاصرانش بوده یا نه، بر ما روشن نیست، جز آنکه براساس روایتی از امام رضا علیه السلام حضرت در پاسخ ابوقره محدث - که آیه «وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى» (نجم: ۱۳) را دال بر وقوع رؤیت بصری خداوند برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌پنداشته - با

استشهاد به آیه «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (نجم: ۱۸)، رؤیت واقع شده برای آن حضرت را به مشاهده آیات - و نه رؤیت مستقیم خداوند - تفسیر نمودند و بر این امر تصریح کردند که آیات خدا امری مغایر با خداوند هستند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۱؛ توکلی، ۱۳۹۶). با توجه به اینکه ناقل روایت یادشده صفوان بن یحیی است، به نظر می‌رسد که ملاقات امام با/بوقره در مدینه صورت گرفته و پیش از هجرت ایشان به خراسان بوده است. حال اینکه ابوالهذیل - که معاصر امام رضا^ع بوده - به چنین تفسیری از حضرت وقوف یافته است یا خیر، برای ما روشن نیست.

۲) علم ضروری بی‌واسطه به خداوند

در خصوص تأویل درخواست رؤیت خداوند متعال از جانب حضرت موسی^ع به درخواست علم ضروری به او، شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) میان دو قول را تمییز داده است:

یکی آنکه حضرت موسی^ع علم ضروری را که در آخرت حاصل می‌شود و از هرگونه شبهه و وسوسه‌ای مبرا است، از حق تعالی طلب کرد.

دیگر آنکه حضرت آیه‌ای از آیات قیامت را که سبب علم ضروری که از هرگونه شک به‌دور است، از خداوند درخواست نمود (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۳۵). شیخ طوسی در ادامه بیان داشته که این دو قول قریب به یکدیگرند.

پس از شیخ طوسی، فخررازی نیز میان این دو قول را تمییز داده است. به‌گفته او، عده‌ای درخواست حضرت را به درخواست معرفت اضطراری تأویل کردند. اما این دسته از تأویل‌گران در تقریر تأویل خود اختلاف نظر دارند. برخی از ایشان بیان کرده‌اند که حضرت درخواست معرفت ضروری از خداوند کرد؛ و برخی دیگر بر این عقیده‌اند که اظهار آیات نورانی که با اظهار آنها هرگونه خطورات و وسوس در خصوص خداوند از میان می‌رود - و به نظر ما معرفت اهل آخرت اینچنین است - مطلوب حضرت بود (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۴). فخررازی در ادامه سخن خود، دیدگاه دوم را به بلخی نسبت می‌دهد.

از دو قول مذکور، روشن می‌شود که عقیده به تعلق معرفت ضروری به خداوند در واقع دو صورت داشته: یکی تعلق با واسطه آیات، و دیگری تعلق بدون واسطه آیات. نه شیخ طوسی و نه فخررازی، هیچ‌یک از قائلان معرفت ضروری بدون واسطه به خداوند را یاد نمی‌کنند.

اما آمدی (م ۶۲۳ق) قول به «تأویل رؤیت به علم ضروری [بی‌واسطه] به خداوند» را به ابوالهذیل و جبابی و بیشتر معتزله بصره، و قول به «تأویل رؤیت به علم ضروری به خداوند از طریق ظهور آیاتی که انسان را مجبور به قبول می‌کنند» به بلخی و معتزله بغداد نسبت داده است (ر.ک: آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۱۸).

قاضی ایجی و میرسیدشریف نیز قول ابوالهذیل و جبابی و بیشتر معتزله بصره تأویل رؤیت درخواستی حضرت موسی^ع را «جعلنی عالماً بک علماً ضرورياً» گفته‌اند و تأویل آن به «أرني علماً من أعلامك أنظر الی علمك» را به بلخی و معتزله بغداد نسبت داده‌اند (گرگانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۱۷-۱۱۸).

اما همان‌گونه که اشاره شد، براساس آنچه قاضی عبدالجبار بیان داشته، ابوالهذیل و جبابی - هر دو - از تعلق علم ضروری به خداوند از طریق ظهور آیات سخن گفته‌اند و نه از علم ضروری بدون واسطه آیات. به هر حال، نخستین قائل این نظریه برای ما مشخص نیست، اما به‌عنوان قسمی برای علم ضروری حاصل از مشاهده آیات، می‌تواند مدنظر قرار گیرد.

نقد و بررسی نظریه «تأویل رویت خداوند به علم ضروری به او»

یک. نقد نظریه از طریق منع امکان اطلاق رویت بر علم ضروری به خداوند

اشکال اول: منع اطلاق «رویت» بر علم در عرف

علامه طباطبائی به‌طور کلی اطلاق رویت بر علم ضروری را منع نموده و چنین بیان داشته است:

در میان پیشینیان ما با آنکه ابراهیم خلیل^{علیه السلام}، اسکندر و کسرا را ندیده‌ایم، اما بر وجود آنها اذعان داریم. همچنین وجود (شهر) لندن و شیکاگو و مسکو را با وجود آنکه آنها را ندیده‌ایم، تصدیق می‌کنیم. اما این اذعان و تصدیق خود را - حتی در مقام مبالغه - رویت نمی‌کنیم؛ چنان‌که می‌گویی: وجود ابراهیم^{علیه السلام} و اسکندر و کسرا آنچنان برای من روشن است که گویا آنها را می‌بینم؛ ولی نمی‌گویی آنها را می‌بینم... واضح‌تر از نمونه‌های یادشده، علم ضروری ما به بدیهیات اولیه است که به‌سبب کلیتشان غیرمادی و نامحسوس‌اند؛ همچون «یک نصف عدد دو است» و «عدد چهار زوج است» و «اضافه قائم به طرفین خود است». این قضایا داخل در علم ضروری هستند و می‌توان بر آنها «علم» اطلاق کرد، اما اطلاق رویت بر آنها صحیح نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۳۸-۲۳۹).

نقد و بررسی

وقوع یک امر بهترین دلیل بر امکان تحقق آن است و براساس آنچه پیش‌تر بیان شد، در کلام عرب، اطلاق «رویت» بر «علم» صورت گرفته است. از سوی دیگر، علامه طباطبائی خود در موارد متعددی بر کاربرد «رویت» در معنای «علم» - به نحو مجاز و استعاره - تصریح نموده (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۸۴) و بیان داشته است: «فکنیراً ما یعبر عن العلم الجازم بالرؤية» (همان، ج ۱۵، ص ۱۳۴). برای نمونه، در خصوص آیه کریمه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ» (فیل: ۱) بیان می‌دارد که مراد از «رویت» علمی است که به اندازه محسوسات، وضوح و ظهور دارد (همان، ج ۲۰، ص ۳۶۱؛ نیز ر.ک: توکلی و شیروانی، ۱۳۹۳)، که قاعدتاً این امر به سبب تواتر جریان عذاب واردشده بر اصحاب است، و چنان‌که می‌دانیم «تواتر» از اقسام علم ضروری محسوب می‌شود. این در حالی است که ایشان - همان‌گونه که اشاره شد - تعبیر به «رویت» را درباره اموری که از طریق تواتر به آنها علم ضروری داریم، منتفی اعلام نموده است.

اگر گفته شود که اطلاق ماده «رویت» در آیه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ»، داخل در معنای تصدیق و اظهارنظر و حکم کردن است، که علامه طباطبائی چنین اطلاقی را قبول دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ نیز ر.ک: ج ۳، ص ۴۳)، در پاسخ می‌گوییم که رویت در آیه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ

الفیل» معنای اظهارنظر و حکم نمی‌دهد، و از سوی دیگر، «رؤیت» در معنای «اظهارنظر و حکم» دو مفعولی است، نه یک مفعولی. بنابراین نمی‌توان از وقوع تعارض در بیانات علامه دفاع کرد.

اشکال دوم: دو مفعولی بودن «رؤیت» در معنای علم و یک مفعولی بودن «رؤیت» بصری

اشکال دیگری که بر نظریه «تأویل رؤیت به علم» وارد شده، آن است که اگر «رؤیت» به معنای «علم» باشد، متعدی به دو مفعول است و بنا بر اعتقاد نحویان نمی‌توان در خصوص آن تنها به یک مفعول اکتفا نمود (برای نمونه، ر.ک: سیرافی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۲ و ۴۵۲؛ ج ۲، ص ۱۳۵؛ ازدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۹۸). چون «رؤیت» با چشم، متعدی یک مفعولی است، پس به سبب نبود بیش از یک مفعول، لازم است «رؤیت» مذکور در آیات و روایات را به معنای «رؤیت بصری» بدانیم (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۲؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۳-۲۳۲؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸؛ نیز ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۴).

نقد و بررسی

اگر «رؤیت» در معنای «علم» به کار رود، تابع احکام واژه «علم» است و اقتضای احکامی فراتر از آن را ندارد و چون «علم» گاه به صورت دو مفعولی استعمال می‌شود و گاه یک مفعولی، «رؤیت» در معنای «علم» نیز گاه به صورت دو مفعولی است و گاه یک مفعولی (ر.ک: همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۲). «علم» در معنای «علم یقینی» بیش از یک مفعول نمی‌پذیرد. از این رو، می‌گویند: «علمت زیداً»؛ یعنی: زید را شناختم. اما اگر «علم» به معنی «ظن و گمان» باشد به مفعول دوم نیازمند خواهد بود (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۲؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۳-۲۳۲؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۹۵).

برخی از محققان نیز تحت عنوان «قیل» بیان داشته‌اند که حتی اگر «علم» در معنای «علم یقینی» دو مفعولی باشد، حذف مفعول دوم به شرط دلالت کلام، ممنوع نیست (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۳؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸). قابل ذکر است که فخررازی که خود در موضعی از تفسیرش بدون استثناء، «رؤیت بصری» را یک مفعولی و «رؤیت علمی» را دو مفعولی معرفی نموده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۴۲). در جایی دیگر، حکم مذکور را مربوط به بیشتر می‌داند و نه همه آنها (ر.ک: همان، ج ۲۸، ص ۲۲۴).

دو. نقد نظریه از طریق منع تعلق علم ضروری به خدا

با قبول اطلاق «رؤیت» بر «علم ضروری»، امکان تعلق علم ضروری به خداوند به سبب آنکه مستلزم تالی فاسد است، نقض شده است:

یکم. ناسازگاری حصول علم ضروری با تکلیف به اکتساب معرفت

از نظر متکلمان، معرفت خداوند مهم‌ترین تکلیف عقلی است که باید به صورت اکتسابی باشد، نه ضروری، و حصول علم ضروری که به سبب آن ایمان ضرورتاً حاصل می‌شود، با تکلیف به معرفت اکتسابی ناسازگار است؛ زیرا نقض

غرض است و با حکمت خداوند ناسازگار (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۵؛ ج ۱۲، ص ۵۱۲-۵۱۳؛ علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۵-۱۴۳ و ۱۷۹-۱۸۱؛ نیز ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۲۰)، و از این‌رو، تعلق علم ضروری به خداوند ممتنع است.

نقد و بررسی

براساس اشکال یادشده، برخی از متکلمان که «رؤیت» را به «علم ضروری» تأویل کرده‌اند، امکان رؤیت را تنها در آخرت - که ظرف تکلیف نیست - محقق دانسته‌اند و وقوع آن را در دنیا ممتنع شمرده‌اند و پاسخ «لن ترانی» به حضرت موسی علیه السلام را مربوط به دنیا تلقی کرده‌اند (توکل، ۱۴۰۰ق - الف).

با وجود این، پذیرش روایاتی همچون روایت دال بر وقوع رؤیت برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام در دنیا (علم‌الهدی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰) و بلکه به تصریح قرآن بر حصول یقین برای حضرت ابراهیم علیه السلام در دنیا از طریق ارائه ملکوت آسمان‌ها و زمین به او - که قاعدتاً از نظر ایشان داخل در علم ضروری است - مبنای ایشان را در خصوص تعارض حصول علم ضروری به خداوند با تکلیف به علم اکتسابی به او مخدوش می‌کند.

با تحفظ بر تأویل «رؤیت» به «علم ضروری»، به نظر می‌آید که متکلمان یادشده می‌توانند نظریه «ضرورت تحصیل علم اکتسابی به خداوند در دنیا و تعارض آن با تعلق علم ضروری به خداوند» را با افزودن قید حفظ کنند، به این صورت که حصول علم ضروری تا زمانی با تکلیف به علم اکتسابی در تضاد است که علم اکتسابی تحصیل نشده باشد؛ اما پس از تحصیل آن، امکان نیل به علم ضروری در دنیا محقق است؛ چنان‌که می‌توان از ترتب عین‌الیقین بر علم‌الیقین در سوره «تکائر» این نکته را استنباط نمود. بنابراین می‌توان گفت: هم حضرت موسی علیه السلام و هم حضرت ابراهیم علیه السلام - هر دو - دارای علم اکتسابی یقینی بودند، اما علم ضروری را درخواست کردند. بحث تفصیلی در این‌باره، به نوشتاری دیگر موکول می‌شود.

دوم. نقد نظریه از طریق رد تأویل «رؤیت خدا» به علم ضروری

با فرض قبول امکان اطلاق «رؤیت» بر «علم ضروری»، و با فرض قبول تعلق علم ضروری به خداوند، می‌توان خود تأویل را رد کرد و گفت: «رؤیت خدا» به معنای «علم ضروری» نیست.

اشکال اول: نقض بی‌معنایی بشارت به حصول علم ضروری در آخرت به سبب حصول همگانی آن

در برخی روایات، به رؤیت خداوند بشارت داده شده است (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۲۵). تأویل رؤیت بشارت داده‌شده به حصول علم ضروری، سخنی معقول و قابل پذیرش است؛ زیرا بسان آن است که گفته شود: بهشتیان بدان سبب که نعمت‌های اخروی ایشان مبرای از هرگونه زحمت و سختی است، در موطن آخرت و در خصوص معارفی که تحصیل آنها واجب است، به زحمتی که لازمه تفکر و استدلال و دفع شبهات است، دچار نیستند و این معارف به‌صورت ضروری برای ایشان حاصل می‌گردند. از این‌رو، بشارت یادشده به معنای بشارت به

حصول علم ضروری برای ایشان است (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۲؛ علم الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹-۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸-۲۶۹).

در خصوص این نظریه، این اشکال را می‌توان وارد کرد که ماهیت آخرت به‌گونه‌ای است که به‌طور کلی، معرفت‌هایی که در آن حاصل می‌شود همگی از گونه علم ضروری هستند. از این‌رو، دوزخیان و بهشتیان در نیل به شناخت ضروری خداوند متعال یکسانند. در این صورت، اگر مطلق رؤیت خداوند بشارتی برای اهل ایمان باشد، نه کافران - چنان‌که برخی روایات دال بر این سخن هستند - نمی‌توان آن را علمی ضروری قلمداد نمود که برای همه حاصل می‌شود (ر.ک: اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۵۳-۵۴؛ همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱؛ علم الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸).

نقد و بررسی

قاضی عبدالجبار دو پاسخ در خصوص این اشکال بیان داشته است:

پاسخ اول. بشارت واقعی در خیر، حقیقتاً خاص مؤمنان است؛ زیرا خبر دادن از زوال اندکی آزار برای کسی که نعمت‌هایش خالص و پیراسته از هر آلابیسی است، یک بشارت شمرده می‌شود، درحالی‌که چنین خبری (زوال اندکی آزار) برای کسی که در نهایت ناخوشی و عذاب و درد به‌سر می‌برد، بشارتی تلقی نمی‌گردد.

پاسخ دوم. اگر بهشتیان علم ضروری به خداوند پیدا کنند، این شناخت نعمت‌ها شادی آنان را فزونی می‌بخشد؛ زیرا می‌دانند که خداوند متعال با این کار قصد بزرگداشت و اکرام ایشان را دارد و بهره‌مندی آنان را دوام می‌بخشد و قطع نمی‌کند. اما اگر دوزخیان علم ضروری به خداوند پیدا کنند، درمی‌یابند که اراده حق تعالی خوار نمودن و تحقیر ایشان و دوام عذاب و رنج است. بنابراین، این دو علم با وجود اتفاق در ضروری بودن، از نظر بشارت، با یکدیگر تفاوت دارند (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۲؛ علم الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸-۲۶۹).

به نظر می‌رسد که این دو پاسخ تنها صبغه جدلی یا خطابی دارند و نمی‌توان آنها را پاسخ‌های برهانی تلقی نمود؛ زیرا:

در پاسخ اول، تکلیف به شناخت کسی خداوند و تلاش برای تحصیل آن «آزاری اندک» تلقی شده که وعده به رفع آن برای بهشتیان بشارت تلقی گردیده و برای جهنمیان به سبب کثرت عذابی که دچار آند، بشارت نیست. گویا اساساً شناخت خداوند - فی‌نفسه - نعمت نیست و لذتی در پی ندارد و نعمت منحصر در اکل و شرب و نکاح است، و حال آنکه آیات قرآن - با صرف نظر از روایات بسیاری که از اشتیاق نظر به وجه الله و رؤیت خداوند و معرفت او سخن گفته‌اند - حاکی از آن هستند که معرفت خداوند، خود از اهداف تشریح و وضع تکلیف و بلکه هدف خلقت است.

در پاسخ دوم نیز گویا شناخت خداوند - فی‌نفسه - برای شخص سعادت‌مند ارزشی ندارد، بلکه شناخت خدایی که او را اهل بهشت و بهره‌مندی از نعمت‌ها گردانده، مصحح بشارت است. بر این اساس، دو پرسش همچنان باقی می‌ماند:

الف) اگر شناخت ضروری خداوند برای مؤمن و غیرمؤمن حاصل می‌شود - چنان که می‌توان آیاتی همچون «إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) و «يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵) را مشعر به این حقیقت دانست - آیا میان شناخت ضروری خداوند، برای مؤمن و غیرمؤمن تمایزی است؟

ب) از سوی دیگر، اگر غایت خلقت شناخت خداوند باشد این غایت در آخرت حاصل می‌گردد، و در این صورت، آیا میان مؤمن و غیرمؤمن در نیل به این غایت تفاوتی نخواهد بود؟ به نظر می‌رسد که آنچه علامه طباطبائی در این خصوص افاده نموده است، بتواند طبق مبنای متکلمان، پرسش دوم را پاسخ دهد. به گفته ایشان:

«انکشاف حقیقت» مطلبی است و تسلیم و ایمان به ثبوت آن مطلبی دیگر؛ همچنان که در جمله «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل: ۱۴) فرق میان آن دو کاملاً به چشم می‌خورد و صرف علم به اینکه خدا «حق مبین» است، کافی در سعادت انسان نیست، بلکه در تمایزش محتاج تسلیم و ایمان است و نیز اینکه اثر علمی آن علم را بار کند.

البته گاهی ایمان و تسلیم از سر طوع و اختیار است، و گاهی از روی کره و اضطرار. آن تسلیمی قیمت دارد و در سعادت آدمی مؤثر و نافع است که از طوع و اختیار باشد. موطن اختیار هم دنیاست که دار عمل است، نه آخرت که دار جزاست. مشرکان در دنیا در برابر حق تسلیم نشدند، هرچند بدان یقین داشتند، تا آنکه به خانه آخرت منتقل شدند و در موقف حساب قرار گرفتند و به عیان دیدند که خدا حق مبین است و عذاب شقاوت از هر سو احاطه‌شان نموده است. آنگاه در برابر حق تسلیم شدند. ولی این تسلیم از روی اضطرار سودی به حالشان ندارد و آیه «يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵) به همین علم و تسلیم اضطراری اشاره می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۱؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۶۳).

باید توجه داشت که نمی‌توان این بیان را در پاسخ به پرسش اول و تبیین چرایی فضیلت بودن علم ضروری حاصل شده برای مؤمنان و در نتیجه بشارت به آن را کارآمد دانست. البته با تأویل «رؤیت» به «علم حضوری» می‌توانیم از این اشکال رهایی بجوییم (ر.ک: توکلی، ۱۴۰۰ق - ب، ص ۱۶۲-۱۶۳).

اشکال دوم: نقض چرایی محجوبیت با وجود علم ضروری

اگر براساس آیاتی همچون «يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵) علم ضروری به خداوند برای همگان در قیامت حاصل می‌شود، و نیز اگر علم ضروری همان رؤیت است، چرا طبق تصریح قرآن به «إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵)، عده‌ای به‌عنوان «محجوبون» از خداوند معرفی شده‌اند؟ این در حالی است که محجوب بودن از خداوند با رؤیت او در تعارض قرار دارد و در نتیجه، نظریه کسانی که «رؤیت» را به «علم ضروری» تأویل نموده‌اند، با این آیه در چالش قرار می‌گیرد. این نکته قابل توجه است که یکی از ادله موافقان رؤیت بصری، استدلال به آیه اخیر از سوره «مطففین» است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۲؛ همو، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵-۲۶، ص ۴۶؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۰، ص ۲۱۸ و ۲۲۰؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۹۵).

نقد و بررسی

با حفظ مبنای متکلمان در خصوص تأویل «رؤیت» به «علم ضروری»، می‌توان گفت: مراد از «محبوب بودن از پروردگارشان در روز قیامت» محروم بودن غیرمؤمنان از کرامت قرب و منزلت اوست. پس معنای «محبوب بودن» این نیست که از معرفت خدا محجوب‌اند؛ زیرا در روز قیامت همه حجاب‌ها برطرف می‌شوند؛ یعنی همه اسباب‌های ظاهری که در دنیا واسطه میان خدا و خلق بوده‌اند از کار می‌افتند و در نتیجه، تمام مردم معرفتی تام و کامل به خدای تعالی پیدا می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۳۴؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۸۶؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۲؛ توکلی، ۱۴۰۰ق - ب، ص ۱۶۲-۱۶۳).

اشکال سوم: معارضه به سبب امکان حمل آیات بر ظاهر آنها بدون لحاظ امر مقدر

این اشکال را - که در واقع به نظریه «علم ضروری با واسطه» مربوط است - می‌توان این‌گونه تقریر نمود: از مسلمات است که نصوص دینی را باید براساس آنچه ظاهر بیان بر آن دلالت دارد، حمل کرد، مگر آنکه دلیلی بر عدم حمل بر ظاهر وجود داشته باشد (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ص ۱۰). بنابراین، اگر رؤیت حق تعالی به علم ضروری حاصل از مشاهده آیات تأویل برده شود - چنان‌که در خصوص درخواست رؤیت حضرت موسی علیه السلام و برخی دیگر از آیات، مانند «*إِلی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ*» (قیامت: ۲۳) چنین تأویلی مطرح شده (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۹، ص ۲۹۴؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۴) - در این صورت، آیه برخلاف ظاهر آن حمل شده است، درحالی‌که می‌توان براساس ظاهر، آن را معنا نمود (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۴؛ علم‌الهدی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۶-۷۷؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ گرگانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۱۸).

این اشکال بر نظریه «علم ضروری با واسطه دیدن آیات» وارد است؛ اما با توجه به بطلان رؤیت بصری و امکان حمل «رؤیت» بر علم ضروری بی‌واسطه به خداوند و یا علم حضوری به او، بدون آنکه تصرفی در ظاهر آیه صورت گیرد، می‌توان آیه را معنا کرد. از این‌رو، می‌توان تأویل رؤیت خداوند به معنای علم ضروری به واسطه آیات الهی را کنار نهاد.

اشکال چهارم: معارضه به سبب امکان حمل آیات بر ظاهر آنها بدون استفاده از مجاز

بسان قاعده پیشین که بر لزوم حمل نصوص دینی بر ظاهر آنها و بدون لحاظ مقدر - جز با دلیل موجه - تأکید می‌ورزید، قاعده دیگری وجود دارد که براساس آن باید الفاظ موجود در نصوص دینی را تا جایی که ممکن است بر معانی حقیقی خود حمل کنیم، و حمل آنها بر معانی مجازی تنها زمانی جایز است که حمل بر معنای حقیقی ممکن نباشد (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ص ۱۰).

براساس این قاعده و با طرد نظریه «رؤیت بصری خداوند»، این ادعا قابل طرح است که اطلاق «رؤیت» بر «علم ضروری» - چه با واسطه و چه بی‌واسطه - اطلاق مجازی است؛ زیرا در معلوم خارجی از طریق مفاهیم و ماهیات ملحوظ می‌گردد؛ اما شدت وضوح معلوم، مصحح اطلاق رؤیت بر آن است. در علم حضوری، خود معلوم خارجی برای عالم حاضر است یا حاضر می‌گردد و از این‌رو، اطلاق رؤیت بر علم حضوری:

الف) یا حقیقی است؛ چنان‌که علامه طباطبائی با استناد به عرف و نیز با تفسیر رؤیت قلبی - که در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام (برای نمونه، ر.ک: خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۱) و نیز در اشعار جاهلی (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۲۹) به چشم می‌خورد - به علم حضوری، کوشیده است تا این اطلاق را اطلاقی حقیقی معرفی کند (توکل‌ی و شیروانی، ۱۳۹۳) و مؤید این دیدگاه آن است که در برخی از آثار عالمان لغت، رؤیت قلبی به صورت حقیقی و نه مجازی از اقسام رؤیت برشمرده شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۹۱)، گرچه برخی به خطا، «رؤیت قلبی» را به گونه‌ای معنا کرده‌اند که داخل در علم حصولی می‌گردد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۱۶).

ب) یا باید آن را اطلاقی مجازی برشمرد که در نسبت با اطلاق مجازی «رؤیت» بر «علم حصولی» مجاز اقرب محسوب می‌شود و براساس وجوب حمل بر معنای مجازی اقرب (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۶-۴۴۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۰)، حمل «رؤیت» بر «علم حضوری» در نسبت با حمل «رؤیت» بر «علم حصولی» رجحان دارد و در صورت دَوْران امر میان این دو، حمل بر «علم حضوری» متعین است (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

قابل ذکر است که پیش‌تر اشاره شد: برخی از اقسام علم ضروری نزد متکلمان، در ادبیات فلاسفه، داخل در علم حضوری است؛ اما این امر نباید موهم آن شود که ممکن است تلقی متکلمان از تأویل رؤیت به علم ضروری - درواقع - همان است که برخی آن را علم حضوری دانسته‌اند؛ زیرا نوع تقریر آنها از تعلق علم ضروری به خداوند بر حصولی بودن آن دلالت دارد.

نتیجه‌گیری

طرفداران نظریه «تأویل رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به او»، چه به‌واسطه مشاهده آیات و چه بدون واسطه آن، علاوه بر رد دیدگاه‌های مشبهه و کسانی که از امکان رؤیت بصری سخن می‌گفتند، توانسته‌اند دیدگاه قابل‌اعتنایی در توجیه و تبیین نصوص دینی دالّ بر امکان یا وقوع رؤیت خداوند مطرح نمایند. ایشان از طریق اثبات اطلاق رؤیت بر علم در کلام عرب و استشهاد به آیاتی که در آنها «رؤیت» به معنای «علم» به کار رفته، راه را برای تأویل رؤیت به علم گشوده‌اند و از سوی دیگر، سعی در پاسخ به اشکالات واردشده بر امکان تعلق علم ضروری به خداوند کرده‌اند. البته تأویل «رؤیت» به «علم ضروری»، با لحاظ مبانی برخی از ایشان در خصوص تکلیف به اکتساب و تعارض آن با حصول علم ضروری با مشکل جدی - دست‌کم در خصوص امکان رؤیت خداوند در دنیا - روبه‌رو می‌شود.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که اعتبار و قوت این نظریه در مقابل نظریه «رؤیت بصری» امری قابل‌قبول است؛ اما تا زمانی که نظریه‌ای قوی‌تر مطرح نشده باشد که به‌صورت بهتری بتواند از اشکالات یادشده رهایی بجوید. به نظر می‌رسد نظریه «تأویل رؤیت خداوند به تعلق علم حضوری» - در معنای صحیح آن، دست‌کم از برخی اشکالات واردشده (همچون عدم لزوم لحاظ مقدر) - بر تأویل «رؤیت» به «علم ضروری» ترجیح دارد.

منابع

- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.
- ازدی، عبدالله، ۱۳۸۷، *کتاب الما*، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران و مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.
- استرآبادی، رضی‌الدین، ۱۳۸۴، *شرح الرضی علی الکافی*، تهران، مؤسسه الصادق للطباعه و النشر.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷ق، *الایاتنه عن اصول الدیاتنه*، قاهره، دارالانصار.
- ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، آلمان، ویسبادن.
- امیرخانی، علی، ۱۳۹۶، *معرفت اضطراری در قرون نخستین اسلامی*، قم، دارالحديث.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، تحقیق احمد محمدمهدی، قاهره، دارالکتب.
- باقلانی، ابوبکر، ۱۴۲۵ق، *الإیصاف فیما یجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به*، در: *العقیده و علم الکلام*، تحقیق شیخ زاهد کوثری، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۴۱۰ق، *صحیح البخاری*، قاهره، وزارة الاوقاف.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۰۳م، *أصول الإیمان*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- بلخی، عبدالله‌بن احمد، ۱۴۳۹ق، *کتاب المقالات و معه عیون المسائل و الجوابات*، اردن، دارالفتح للدراسات و النشر.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- توکل، محمدهادی و علی شیروانی، ۱۳۹۳، «رؤیت حق تعالی از منظر علامه طباطبائی؛ با تکیه بر تفسیر المیزان»، *حکمت عرفانی*، سال سوم، ش ۱، ص ۱۰۵-۱۲۲.
- ، ۱۳۹۶، «امام رضا و مسأله رؤیت خداوند متعال»، *تحقیقات کلامی*، سال پنجم، ش ۱۷، ص ۷۸-۸۶.
- ، ۱۴۰۰الف، «نقد و بررسی دیدگاه سیدمرتضی درباره تأویل آیه «رب ارنی انظر الیک»، *معرفت کلامی*، ش ۲۶، ص ۱۹۵-۲۱۰.
- ، ۱۴۰۰ب، *هستی، ظهور و انسان در عرفان شیعی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جاحظ، ابوعثمان، ۲۰۰۲م، *رسائل الجاحظ*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- جصاص، احمدبن علی، ۱۴۰۵ق، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل‌بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- خراسانی، ابوجعفر، ۱۴۱۶ق، *هدایة الأمة الی معارف الأئمة*، قم، مؤسسه البعثة.
- خزاز رازی، علی‌بن محمد، ۱۴۰۱ق، *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر*، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۶، *کتاب الفائق فی اصول الدین*، تهران، میراث مکتوب با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.
- ، ۱۳۹۱، *کتاب المعتمد فی اصول الدین*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سیدرضی، محمدبن حسین، ۱۴۲۲ق، *المجازات النبویة*، قم، دار الحدیث.
- سیرافی، حسن‌بن عبدالله، ۱۴۲۹ق، *شرح کتاب سیبویه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، شریف الرضی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبه النشر الاسلامی.

- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفہ.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصبیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- علم الہدی، سیدمرتضی، ۱۲۵۰ق، تنزیہ الأنبیاء، قم، شریف الرضی.
- ____، ۱۳۷۶، الذریعۃ الی اصول الشریعۃ، تہران، دانشگاه تہران.
- ____، ۱۳۸۱، الملخص فی أصول الدین، تہران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ____، ۱۴۰۵ق، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سیدمہدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.
- ____، ۱۴۱۱ق، الذخیرۃ فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی.
- ____، ۱۹۹۸م، أمالی، قاہرہ، دارالفکر العربی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ____، ۱۹۸۶م، الأربعین فی أصول الدین، قاہرہ، مکتبۃ الکلیات الأزہریہ.
- گرگانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، قم، شریف الرضی.
- ماتریدی، ابومنصور، ۱۴۲۷ق، التوحید، تحقیق عاصم ابراہیم، بیروت، دار الکتب العلمیہ.
- میرد، محمدبن یزید، ۱۴۲۰ق، المقتضب، بیروت، دار الکتب العلمیہ.
- مسلم، ابوالحسین مسلم بن حجاج نیشابوری، ۱۴۱۲ق، صحیح مسلم، تصحیح محمدفؤاد عبدالباقی، قاہرہ، دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، شرح برہان ثناء، قم، مؤسسۃ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- ملکی تبریزی، میرزاجوادآقا، ۱۳۸۵، رسالہ لقاء اللہ، قم، آل علی ؑ.
- ہمدانی، عبدالجباربن احمد، ۱۴۲۲ق، شرح اصول الخمسہ، بیروت، دار احیاء التراث العربیہ.
- ____، ۱۹۶۲ق، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، قاہرہ، دار المصریہ.
- ____، ۱۹۶۹ق، متشابہ القرآن، تحقیق عدنان زرزور، قاہرہ، مکتبۃ دارالتراث.