



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



مکتب

در مکتب اهل بیت

[امکان] دیدن خداوند از منظر تنزیه و تشبیه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امکان دیدن خداوند از منظر تنزیه و تشبیه

نویسنده:

عبدالکریم بهبهانی

ناشر چاپی:

مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶	امکان دیدن خداوند از منظر تنزیه و تشبیه
۶	مشخصات کتاب
۷	اشاره
۱۵	سخن مجمع
۱۹	مقدمه
۲۷	پیشگفتار
۲۹	گرایشها و آرای موجود درباره دیدن خداوند
۲۹	اشاره
۳۴	شیوه بحث
۳۸	دلایل گرایش قایلان به تجسیم و دیدن خداوند
۴۹	ادله گرایش دوم که قایل به دیدن خدا بدون کیفیت است
۴۹	اشاره
۵۱	مرحله نخست
۶۹	مرحله دوم
۷۹	ادله گرایش سوم که قایل به تنزیه و امکان ناپذیری دیدن خداوند است
۸۰	ادله عقلی بر محال بودن دیدن خداوند
۹۲	آیاتی که بیانگر نفی دیدن با چشم است
۱۲۷	عوامل پیدایش نظریه دیدن خداوند
۱۵۱	چکیده بحث
۱۵۲	درباره مرکز

امکان دیدن خداوند از منظر تنزیه و تشبیه

مشخصات کتاب

سرشناسه: بهبهانی، عبدالکریم

عنوان قرارداد: رویه الله بین التنزیه و التشبیه . فارسی

عنوان و نام پدیدآور: [امکان] دیدن خداوند از منظر تنزیه و تشبیه [کتاب] / گروه پژوهش و پاسخ به شبهات، عبدالکریم بهبهانی؛ مترجم حسین علی عربی؛ تهیه کننده اداره ترجمه معاونت فرهنگی [مجمع جهانی اهل بیت (ع)]؛ ویراستاری امرا... نصیری.

مشخصات نشر: قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری: ۱۴۵ ص؛ ۵/۱۴ × ۵/۲۱ س م.

فروست: در مکتب اهل بیت علیهم السلام؛ ۳۷.

شابک: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۵۲۹-۲۷۰-۴؛ ۹۷۸-۹۶۴-۵۲۹-۳۰۷-۷

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: رویت الهی

موضوع: رویت الهی -- احادیث اهل سنت

موضوع: احادیث اهل سنت -- قرن ۱۴

شناسه افزوده: عربی، حسینعلی، ۱۳۴۹ - ، مترجم

شناسه افزوده: نصیری، امرالله، ویراستار

شناسه افزوده: مجمع جهانی اهل بیت (ع). اداره ترجمه

شناسه افزوده: مجمع جهانی اهل بیت (ع)

رده بندی کنگره: BP۲۱۹/ب۹۰۴۱۹ر ۱۳۹۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی: ۳۸۲۸۵۱۵

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

[امکان] دیدن خداوند از منظر تنزیه و تشبیه

گروه پژوهش و پاسخ به شبهات، عبدالکریم بهبهانی

مترجم حسین علی عربی

تهیه کننده اداره ترجمه معاونت فرهنگی [مجمع جهانی اهل بیت (ع)]

ویراستاری امرا... نصیری

ص: ۴

«کار اساسی شما [مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)]... معرفی مکتب اهل بیت (علیهم السلام) است به دنیای اسلام. بلکه به سراسر عالم، چون امروز همه دنیا تشنه معنویت اند و این معنویت در اسلام هست و در اسلامی که در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) معرفی می کند به نحو جامع و کاملی وجود دارد».

(از بیانات مقام معظم رهبری «مد ظله العالی»، ۱۳۸۶/۵/۲۸)

مکتب اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) که تبلور اسلام ناب محمدی (علیهما السلام) و متکی بر منبع وحیانی است، معارف ژرف و عمیقی دارد که از اتقان، استحکام و برهان برخوردار می باشد و مطابق با فطرت سلیم انسان هاست؛ بر همین اساس است که حضرت امام رضا (علیه السلام) فرمودند:

«فإنَّ الناس لو علموا محاسن كلامنا لا تبعونا» [شیخ صدوق (رحمه الله)، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۲: ۲۷۵]. این مکتب غنی و نورانی در پرتو عنایات الهی و هدایت ائمه ی اطهار (علیه السلام) و نیز مجاهدت هزاران جهادگر عرصه های علم و فرهنگ در طول قرون گذشته و حال، بسط و گسترش یافته است.

پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی به رهبری حضرت امام خمینی (قدس سره) و تأسیس نظام اسلامی با تکیه بر قوانین اسلامی و با محوریت ولایت فقیه، افق های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جدیدی را برای انسان های آزاده به ویژه مسلمانان و پیروان و محبان اهل بیت (علیهم السلام)

گشود و توجه بسیاری از نخبگان و مستضعفان جهان را به خود معطوف کرد.

مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، مولود این دگرگونی مبارک است که به ابتکار مقام معظم رهبری حضرت آیت الله العظمی خامنه ای (مد ظله العالی) در سال ۱۳۶۹ شمسی / ۱۹۹۰ میلادی تأسیس شد و تاکنون خدمات شایانی را در تبلیغ معارف قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) و حمایت از پیروان اهل بیت (علیهم السلام) در سراسر جهان انجام داده است.

معاونت امور فرهنگی مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام) در راستای رسالت خود جهت ارتقای شناخت و آگاهی پیروان اهل بیت (علیهم السلام) در موضوعات، سطوح، مخاطبان و عرصه های مختلف، در حوزه های تولید کتاب و مجلات به زبان های متعدد و سائر محصولات فرهنگی به فعالیت پرداخته است .

این اثر با هدف معرفی معارف اهل بیت (علیهم السلام) و پاسخ به شبهات مخالفین به ویژه وهابیان و سلفی ها تهیه شده و حاصل تلاش علمی و پژوهشی گروهی از پژوهشگران و نویسندگان فرهیخته و صاحب نظر و ارجمند می باشد.

در اینجا بر خود لازم می دانم از دبیر کل محترم مجمع، حضرات اعضای محترم شورای کتاب، مدیران محترم اداره کل پژوهش و ترجمه، رئیس محترم گروه مطالعات بنیادی، دبیر محترم شورای

کتاب و گروه مطالعات بنیادی، مترجمین عزیز و همکاران اداره ی ترجمه تقدیر و تشکر نمایم. همچنین از برادرانی که در ویرایش، تایپ، مقابله، تصحیح، آماده سازی، نشر و چاپ این کتاب تلاش کردند، تشکر می کنم و توفیق همگان را از خداوند متعال مسئلت دارم.

معاونت امور فرهنگی مجمع در راستای تعمیق و پویایی آثار منتشره در حوزه ی معارف اهل بیت (علیهم السلام) در سراسر جهان، از دیدگاه ها و پیشنهادهای اساتید، فرهیخته گان، صاحب نظران و پژوهش گران ارجمند استقبال می کند تا زمینه های بسط و گسترش هرچه بیشتر معارف اهل بیت (علیهم السلام) فراهم گردد.

به امید تعجیل در ظهور و فرج منجی عالم بشریت حضرت مهدی (عج).

نجف لک زایی

معاون امور فرهنگی

ص: ۱۱

وحدت، همبستگی، اتحاد و انسجام، از اصول عقلانی و برخاسته از اعماق سرشت انسانی است؛ هم چنان که یک اصل ثابت، مسلم و همیشگی دین مقدس اسلام نیز بوده و هست و تحقق آرمان های آفرینش و نیل به اهداف عالی آن در این راستا قابل دسترسی است و قطعاً هیچ قوم و آحاد جامعه ای، در جنگ و فتنه، نزاع و تفرقه، به خیر و سعادت و کمال انسانی، نخواهد رسید.

امام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام) می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ لَمْ يُعْطِ أَحَدًا بَفُرْقِهِ خَيْرًا مِّمَّنْ مَضَى وَلَا مِمَّنْ بَقِيَ. (۱)

«خداوند سبحان، نه به گذشتگان و نه به آیندگان، با تفرقه و جدایی خیری را عطا نکرده و نمی کند».

در سایه وحدت و یک دلی است که جامعه به آرمان ها و پله های ترقی، گام نهاده و زیباترین استحکامات را بر سرتاسر جامعه حاکم می کند و محبت و صمیمیت و صلح و صفا را می گستراند.

از این رو، می بینیم قرآن کریم با لحن محکم و با هدف هدایت، چنین می فرماید:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرِهِ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ. (۲)

ص: ۱۳

۱- (۱) - نهج البلاغه: خطبه ۱۷۶.

۲- (۲) - آل عمران: ۱۰۳.

«همه با هم، به حبل الله چنگ زنید و پراکنده نشوید و یاد بیاورید آن زمانی را که با هم دشمنی می کردید. پس خداوند دل های شما را به هم نزدیک کرد و الفت و برادری بر شما حاکم نمود و (نیز) یاد بیاورید آن زمانی را که شما، در لبه پرتگاه آتش قرار داشتید، پس خداوند شما را از آن نجات داد و خداوند این چنین آیات خود را تبیین می کند، شاید به هدایت دست یابید».

و نیز پیامبر اکرم؛ حضرت محمد بن عبدالله (علیهما السلام) می فرماید:

«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً». (۱)

«نسبت فرد با ایمان با مؤمن دیگر، همانند اجزای یک ساختمانند که هر جزئی از ساختمان، جزء دیگر را نگه داشته و محکم می نماید».

و نیز حضرت امام جعفر صادق (علیه السلام) می فرماید:

«المؤمن أخو المؤمن، كالجسد الواحد، إن اشتكى شيئاً منه وجد ألم ذلك في سائر جسده». (۲)

«مؤمن برادر مؤمن است، مانند آنکه یک جسد می باشند؛ اگر عضوی از آن به درد آید، درد و رنج آن به دیگر اعضا خواهد رسید».

بنابر این تفرقه، کینه توزی، نزاع و خون ریزی، هرگز مشروعیت و مصونیت نداشته و از کبائر و زشتی هاست که وجدان و عقل سلیم، آن را بی اساس و بی فرهنگی معرفی کرده و در دین اسلام هم شدیداً مورد نکوهش و توبیخ قرار گرفته و مرتکب آن را به عذاب الهی، وعده داده است.

جهالت جاهلان و دسیسه دسیسه گران و فتنه انگیزان، در طول تاریخ مسلمین، کوشیده است که وحدت صفوف و یک پارچگی مسلمین، به جنگ و

ص: ۱۴

۱- (۱) - اصول کافی ۱۶۶/۲؛ نهج الفصاحه: ۷۷۹؛ کنز العمال: ۱۴۱/۱.

۲- (۲) - بحار الأنوار: ۱۴۸/۶۱.

خون ریزی تبدیل شده و کینه و بغض و بد بینی و اّتهم به خروج از دین و ورود در شرک را گسترش دهد. بنا بر این بر مسؤلان و رهبران اّمت و بر آحاد جامعه اسلامی، فرض و حتم است که اجازه ندهند چنین فضائی بر جامعه اسلامی حاکم گردد و در نتیجه ذخائر و ثروت های امت اسلام، توسط مستکبران روزگار و کافران خوش رنگ و نگار و صاحبان تراست ها و کارتل ها به راحتی و سهولت، غارت شود.

ما پیروان اهل بیت (علیهم السلام)، بر خود لازم می دانیم جهت وحدت بیشتر مسلمین و زدودن موانع این اتّفاق و انسجام، نسبت های ناروائی که در طول تاریخ، به ویژه در این سال های اخیر، به مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و به صورت ناجوانمردانه نسبت داده شده، از خود دور کنیم و با تمام وجود، از این تهمت ها و نسبت ها توسط تکفیری ها و جریاناتی که آلت دست انگلیسی ها، صهونیست ها، و غارتگران امریکا و ... هستند، اعلان انزجار و تبری بجویم.

از باب نمونه:

۱ - ما که کتاب آسمانی مصون از تحریف، یعنی قرآن کریم را تنها کتاب همه مسلمین و بدون آن که کم و زیاد شده باشد و عیناً، همان قرآن کریم حضرت خاتم الانبیاء محمّد مصطفی (علیهما السلام) و ثقل اکبر و سرتاسر آن را داعی توحید و یکتاپرستی می دانیم؟

- ما که بزرگ ترین موفّقیت پیامبر اکرم (علیهما السلام) را نفی بتها (اصنام) و نفی عبادت لات و عزّی و اعلان و تحقّق کلمه توحید «لا إله إلا الله» می دانیم؟

- ما که خطبه های غزای توحیدی مولی الموحّدين امیر المؤمنین (علیه السلام) را - شبانه روز - در مراکز آموزشی و پژوهشی، دانشگاه ها و حوزه ها و محافل علمی و تربیتی مان به تلاوت و تدریس و استضاءه می نشینیم؟

ص: ۱۵

- ما که در مساجد و مراکز عبادتی مان ، متون سراسر توحید اهل بیت پیامبر(علیهما السلام) را همانند دعای کمیل از امام علی(علیه السلام)، دعای عرفه از امام حسین(علیه السلام) و دعای ابو حمزه ثمالی از امام سجاد(علیه السلام) و ده ها دعای توحیدی دیگر تلاوت می شود و طنین انداز است:

«... مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ... عَمِيْتُ عَيْنٌ لَا تَرَكَ... مَاذَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ وَمَا الَّذِي فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ...». ([\(۱\)](#))

- ما که هزاران اثر معرفتی و توحیدی همچون کتاب توحید شیخ اقدم «صدوق» را داریم، ما که ...

با همه این اوصاف، به صورت جاهلانه و مزورانه و مزدورانه به هدف بدبین کردن سایر مسلمین ناجوانمردانه به شرک متهم شده و می شویم!!! (فما لهم کیف یحکمون)!!؟؟

۲- اعتقاد به امام مهدی(علیه السلام) و مهدویت، ریشه قرآنی دارد و مذاهب و فرق اسلامی - روی هم رفته - به آن اعتراف دارند تا جائی که انکار آن را موجب قتل منکر آن دانسته اند. [\(۲\)](#)

و نیز جایگاه رفیعی از سنت و معرفت اسلامی را برای آن حضرت ذکر کرده اند و قاطبه علمای اهل بیت(علیهم السلام) و بسیاری از علمای مذاهب اسلامی، روایات و احادیث و اخباری که در شأن و ولادت آن حضرت است، مورد تصریح و تصحیح و اعتراف قرار داده اند؛ مانند صاحب سنن ترمذی، قرطبی مالکی، ابوجعفر عقیلی، سیوطی، ابن حجر عسقلانی، حاکم نیشابوری، بیهقی، ابن اثیر، بغوی، ابن قیم، ذهبی، تفتازانی، ابن کثیر دمشقی، جزری شافعی، عبدالوهاب شعرانی، متقی هندی، عبدالباقی زرقانی، سفارینی حنبلی، محمد امین

ص: ۱۶

۱- (۱) - بحار الأنوار: ۲۲۶/۹۵ (بخشی از دعای عرفه).

۲- (۲) - همانند ابن حجر هیتمی شافعی، شیخ صبای حنفی، خطابی مالکی، یحیی حنبلی و...

سویدی، شوکانی، مؤمن شبلنجی، قنوجی بخاری، کتانی مالکی، خضر مصری، غماری شافعی، ناصر الدین البانی، ابوالعلی مودودی، کمال الدین ابن طلحه شافعی، یاقوت حموی، ابو نعیم اصفهانی، ابن جوزی حنبلی، گنجی شافعی، جوینی شافعی، ابن علی شافعی همدانی، حمد الله مستوفی، ابن شحنة حلبی حنفی، خواجه پارسا حنفی، ابن صباغ مالکی، سراج رفاعی، ابن طولون دمشقی، ابو عیّاس قرمانی حنفی، ابن عامر شیراوی، سابط قاضی حنفی، قندوزی حنفی، حمزوی شافعی مصری، زرکلی سلفی، یونس سامرای، احمد طوسی بلاذری، ابن شاکر بدری شافعی، عبدالکریم یمانی، صبان شافعی، ابن عماد دمشقی حنبلی و غیر اینان... .

حال نگاه بیندازید و ببینید:

امام مهدی(علیه السلام) و مهدویت - که در کتاب و سنت، محکم ترین ریشه و اساس و برهان و این همه معترف به تواتر و صحت و ولادت و حیات از جمیع فرق اسلامی دارد- چگونه با زشت ترین تعبیرها مورد استهزاء و تمسخر و افتراء و نسبت های ناروا قرار گرفته است؟!.

از این عصاره انبیاء و خلف اوصیا، گاهی به «امام مزعوم» و گاهی به «معدوم» و ... تعبیر می شود!! و گاهی می نویسند که شیعیان کنار سرداب حله یا سرداب بغداد، یا سرداب سامرا (1) و یا ... مرکبی را آماده می کنند تا آن که او وقتی که از آن سرداب خارج شد، سوار آن مرکب شود!. اینان هنگام نماز هم، هم چنان در کنار مرکب باقی می مانند، زیرا ممکن است که در همان وقت از سرداب خارج شود و کسی کنار مرکب نباشد تا او را سوار کنند!!.

ص: ۱۷

وارونه نشان دادن حقایق، تحریف و سیاه‌نمایی در زمینه اعتقادات و معارف حقه اهل بیت (علیهم السلام) توسط دشمنان و بقاء بر میت‌های آکله‌الاکباد و آنان که گوینده «لا اله الا الله و محمد رسول الله» و معتقدان معاد و محشر و اهل قبله و قرآن را همانند گوسفند سر می‌برند و جهت جلب رضایت سردمداران کفر و غاصبان قدس، همه‌گونه خوش‌خدمتی دارند و در تمام دوران ننگین رژیم جعلی و سفاک صهیونیستی، در حمایت از مظلومین فلسطین، و مقدسات مسلمین حتی یک فشنگ و یا تیری رها نکرده‌اند، اما هر روز شاهد آنیم که دسته‌دسته اهل قبله و توحید و بعثت و معاد را با کمال شقاوت و بی‌رحمی، قطعه‌قطعه و به آتش می‌کشند و فتنه و تفرقه را بین امت اسلام می‌گسترانند.

لازم به تذکر است: این دو مورد به عنوان نمونه بود و گرنه مسلمانان هر روزه شاهد نشر و بسط صدها مورد دیگر با هزاران سایت و کتاب و مقالات و نرم‌افزار، توسط این مجموعه فاقد عاطفه و رحم و متحجر و تکفیری با هدف شوم تفرقه‌افکنی و جنگ و جدال در امت اسلامی می‌باشند، فالی الله المشتکی.

در هر صورت، ما به عنوان این که به حفظ وحدت مسلمین و قطع ید اجانب از بلاد اسلامی و زدودن اتهامات و افتراءات از مکتب اسلام و معارف اهل بیت (علیهم السلام) مکلفیم، بر خود واجب می‌دانیم جهت زایل کردن بدبینی از ذهنیتی که اینان در بین عموم مسلمین با دروغ، نفاق، افتراء و بهتان ساخته‌اند، اقدام نماییم و انزجار و بی‌زاری خود را از این تفرقه‌افکنان و جنگ‌افروزان وابسته به استکبار و کفر جهانی، اعلان نماییم.

مجموعه «فی رحاب اهل البیت (علیهم السلام)» (۱) حدود چهارده سال پیش، جهت زدودن این ذهبت و زدودن برخی از موانع وحدت، در معاونت امور فرهنگی مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام و با کمک، مساعدت و همکاری گروهی از فضلا و محققین (۲)، طراحي و سپس مورد تنظيم و تدوين قرار گرفت.

بحمدالله به سرعت و به طور گسترده و چشمگیر، مورد استقبال محافل علمی و پژوهشی و علاقه مندان و دوستان وحدت مسلمین، قرار گرفت.

شخصیت های علمی و دست اندرکاران نشر و قلم و گروه های محاوره و مناظره، در همان زمان تدوین و نشر، پیشنهاد ترجمه ی این مجموعه را به زبان های زنده دنیا دادند که بحمدالله ترجمه فارسی آن توسط اداره ترجمه

ص: ۱۹

۱- (۱) - این مجموعه بیش از چهل جلد است که هر یک از آنها به یک موضوع و یک شبهه اختصاص دارد و به زبان عربی و با سبک مقارنه و ارائه دلائل تنظیم یافته است.

۲- (۲) - جهت تقدیر از زحمات عزیزانی که در این مجموعه به نوعی تلاش داشته و نقشی که در تحقق این کار علمی و فرهنگی داشته اند. متذکر می شویم: ۱- ابوالفضل اسلامی (علی)؛ مسؤول گروه و مشرف علمی پروژه. ۲- سید منذر حکیم؛ پیگیر امور مجموعه. ۳- ۵- سید عبدالرحیم موسوی (رحمه الله)، شیخ عبدالکریم بهبهانی و صباح بیاتی؛ تهیه کنندگان بعضی از متون مجموعه. ۶- ۹- شیخ عبدالأمیر سلطانی، شیخ محمد هاشم عاملی، شیخ محمد امینی و شیخ علی بهرامی؛ تصدی مسائل استخراج و مقابله. ۱۰- ۱۳- سید محمدرضا آل ایوب، عباس جعفری، حسین صالحی و عزیز عقابی؛ در مسائل تصحیح و تطبیق و روند امور. ضمن آن که از نظرات ارزشمند آقایان: شیخ جعفر الهادی (خوشنویس)، شیخ محمد هادی یوسفی غروی، استاد صائب عبدالحمید و غیر اینان در برخی از این متون استفاده کرده ایم. جزاهم الله خیر الجزاء. (ناشر)

معاونت امور فرهنگی، آماده گردید و اینک مورد بررسی مجدد و ویراستاری قرار گرفت و تقدیم علاقه مندان می شود.
امید است که این تلاش و جهاد فرهنگی، مورد قبول پروردگار متعال و عنایت حضرت بقیه الله الأعظم (عج) قرار گرفته باشد.

گروه مطالعات بنیادی

ابوالفضل اسلامی (علی)

۱۳۹۲/۸/۲۸

ص: ۲۰

«مسأله (امکان) دیدن خداوند» از مسائل مهم کلامی است که از صدر اسلام تاکنون، با اقبال گسترده مسلمانان برای بحث و بررسی و رد و قبول آن، روبه رو شده است؛ چرا که این مسأله از یک سو، در امر توحید، تأثیر به سزایی دارد و از سوی دیگر، عقل بر روشن شدن آن پافشاری می کند.

شاید به خاطر اهمیت مسأله در این دو جهت بود که تأثیر افکار یهودی و فلسفی در این مبحث، نمایان شدند و مسلمانان بر آن شدند تا با روشهای مستدل و کافی، به بحث در این مسأله پردازند.

پژوهش حاضر، تلاشی است برای بررسی و تبیین این مسأله و هدف ما رسیدن به حقیقتی است که «عقل»، اثبات می کند و «نقل»، به آن رهنمون می شود.

قبل از این که وارد اصل بحث شویم، باید به این نکته اشاره کنیم که مسأله «دیدن خداوند» با مسأله «تجسیم (جسم بودن خداوند)»

ص: ۲۱

۱- (۱) - این بحث به صورت گزیده و تلفیق شده از کتابهای رؤیه الله نوشته آیه الله جعفر سبحانی و کتاب کلمه فی الرؤیه نوشته علامه عبدالحسین شرف الدین و کتاب الملل والنحل از آیه الله سبحانی و کتاب العقاید الاسلامیه جلد دوم، ارائه می شود.

ارتباط تنگاتنگ و محکمی دارد و نمی توان آنها را از یکدیگر جدا کرد؛ از این رو، نوشتار حاضر، هر دو را باهم بررسی می کند؛ زیرا تلازم و ارتباط بین این دو مسأله باعث می شود بحث از هریک از آنها بحث از دیگری را نیز به دنبال داشته باشد، هر چند در عنوان بحث، تنها به یکی از دو مسأله اکتفا شده است.

آرا و گرایشهای گوناگون و متفاوتی در این مسأله مطرح شده است به طوری که تنوع و تعدد آرا به حد افراط رسیده و ابوالحسن اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین، نوزده رأی در این مسأله ارائه کرده است.

وی می گوید:

«(مسلمانان) در مسأله دیدن خداوند با چشم، نوزده قول مختلف دارند. برخی گفته اند: می توان در دنیا خدا را با چشم دید! و بعید نیست یکی از کسانی که در راه خود، به آنان برخورد می کنیم، خدا باشد!

بسیاری از کسانی که دیدن خداوند در دنیا را امکان پذیر دانسته اند، گفته اند: ممکن است خداوند با انسانها دست دهد! آنان را لمس کند! و به دیدن آنان بیاید!

نیز گفته اند: انسانهای مخلص اگر بخواهند می توانند در دینا و آخرت، خداوند را در آغوش بگیرند! این قول از بعضی از پیروان مضر و کهمس نقل شده است.

از پیروان عبدالواحد بن زید نیز نقل شده است که می گفتند: خداوند سبحان به اندازه اعمال دیده می شود، پس هر کس عملش بهتر باشد، خداوند را نیکوتر می بیند.

برخی نیز گفته اند: ما در دنیا خداوند را در خواب می بینیم نه در بیداری! آورده اند که: رقبه بن مصقله گفته است: پروردگار را در خواب دیدم که فرمود: جایگاه او (سلیمان التیمی) را گرامی خواهم داشت؛ او چهل سال نماز صبح را با وضوی نماز عشا گزارد.

بسیاری از این قول که خداوند در دنیا دیده می شود و دیگر اقوال، دوری جسته اند و گفته اند: خدا (فقط) در آخرت دیده می شود.

آنان در این مسأله اختلاف دیگری نیز دارند. برخی گفته اند: جسمی محدود را که در مکانی هست و در مکان دیگر نیست، در مقابل خود می بینیم.

زهیر ال-ثری گفته است: ذات خداوند در همه جا وجود دارد، در حالی که بر عرش خود استیلا- یافته است و ما در آخرت، خداوند را بر عرش خود، بدون کیفیت می بینیم.

نیز گفته است: خداوند در روز قیامت، به مکانی می آید که از او خالی نبوده است. او به آسمان دنیا فرود می آید، در حالی که از او خالی نبوده است.

همچنین در این که آیا دیدن خداوند عزوجل با چشم (همان) ادراک با چشم است، یا نه اختلاف دارند.

برخی گفته اند: دیدن خداوند (همان) ادراک با چشم است!

و برخی نیز گفته اند: خداوند سبحان با چشم دیده می شود، اما با چشم ادراک نمی شود!

اختلاف دیگر این است که دسته ای گفته اند: خداوند را آشکار و بعینه مشاهده می کنیم! و دسته ای دیگر گفته اند: خدا را آشکارا و بعینه نمی بینیم.

برخی گفته اند: هنگامی که او را می بینیم، می توانیم به او خیره شویم! و برخی دیگر می گویند: خیره شدن و چشم دوختن به او ممکن نیست.

بعضی، از جمله ضرار و حفص الفرد گفته اند: خداوند با چشم دیده نمی شود، اما در روز قیامت حسّ ششمی غیر از حواس کنونی برای ما می آفریند که با آن، او را درک می کنیم و درمی یابیم که چیست؟

بگریه قایلند که خداوند در روز قیامت صورتی می آفریند که در آن دیده می شود، از طریق آن با خلقتش سخن می گوید!

حسین النجار گفته است: ممکن است خداوند چشم را به قلب تبدیل کند و برای آن قوه دانایی قرار دهد تا با آن، بداند و علم پیدا کند و این علم، همان دیدن اوست!

معتزله اتفاق دارند که خداوند با چشم دیده نمی شود، اما اختلاف دارند که آیا با دل (قلب) دیده می شود یا نه؟.

ابوهذیل و اکثر معتزله گفته اند: خداوند توسط دل‌های ما دیده می‌شود؛ به این معنا که با دل‌های خود به او علم پیدا می‌کنیم، اما فوطی و عباد این امر را انکار کرده اند.

همچنین معتزله، خوارج و طایفه ای از مرجئه و زیدیه قایلند که: خداوند در دنیا و آخرت با چشم دیده نمی‌شود و این امر امکان پذیر نیست.

درباره امکان پذیری دیدن خداوند با چشم، دو قول وجود دارد: برخی قایلند دیدن خداوند سبحان با چشم در آخرت، ممکن است! گفته اند: ما می‌گوییم: این امر، مسلم و قطعی است.

گفته اند: ما می‌گوییم: خداوند با چشم دیده می‌شود.

برخی قایلند بنابر آنچه در روایات و قرآن آمده است، خداوند در آخرت با چشم دیده می‌شود و مؤمنان قطعاً او را می‌بینند.

همه مُجَسِّمه (۱) - به جز تعداد اندکی از آنان - قایل به دیدن خداوند هستند. و برخی از غیر مُجَسِّمه نیز دیدن خداوند را قبول دارند». (۲)

این سخن ابوالحسن اشعری بود. اما می‌توانیم برخی از این آرا را به برخی دیگر برگردانیم و در مجموع آنها را در سه گرایش اصلی خلاصه کنیم:

ص: ۲۶

۱- (۱) - قایلین به جسم بودن خداوند!

۲- (۲) - مقالات الاسلامیین: ۲۱۷ - ۲۱۳ / چاپ آلمان.

گرایش اول، قایل به امکان مشاهده حسی در دنیا و آخرت است که همان «مُجَسَّمه» هستند. اینان خداوند را دارای صفات و ویژگیهای جسمی مخلوقات می دانند. روشن است که وقتی خدا را جسمی مانند سایر اجسام بدانند، به امکان دیدن او نیز اعتقاد دارند، همان گونه که سایر اجسام چه در دنیا و چه در آخرت دیده می شوند.

گرایش دوم، راه میانه را برگزیده است و دیدن در دنیا را ناممکن و دیدن در آخرت را با نفی کیفیت، ممکن دانسته است. اهل سنت یا پیروان مذاهب اربعه این رأی را پذیرفته اند و تلاش کرده اند از تجسیم، رهایی پیدا کنند، ولی به امکان دیدن خداوند به این صورت پایبند باشند.

گرایش سوم، که دیدن خدا در دنیا و آخرت را محال می داند، نظر معتزله، امامیه و دیگران است.

بنابراین، گرایش اول، تجسیم محض است. گرایش سوم، خدا را کاملاً منزّه از هر گونه جسمیت می داند. و گرایش دوم بین این دو است و بخشی از آرا هر کدام را گرفته است.

گفتنی است این بحث کاملاً درباره دیدن با چشم است و سخن سرگشتگان عشق خداوند متعال درباره دیدن قلبی و وجدانی، بیرون از بحث ماست؛ مانند فرموده امام علی (علیه السلام) که:

«هیچ چیز رانیدم مگر این که خداوند را قبل از آن، به همراه آن، درون آن و بعد از آن دیدم».^(۱)

یا این فراز از دعای امام حسین (علیه السلام) در روز عرفه:

«کور باد چشمی که تو را مراقب و ناظر خویش نبیند».^(۲)

شیوه بحث

قبل از این که به بررسی این بحث و گرایشهای سه گانه آن پردازیم، باید نکته مهمی را یاد آور شویم. شیوه نفی و اثبات در این بحث، منحصر در «عقل» است و نقش متون دینی، تنها آشکار کردن حکم عقل در این زمینه است؛ زیرا بدیهی است که متون دینی، پس از اثبات اصل توحید و مسایل مربوط به آن، حجیت می یابد.

اگر متون دینی را دلیل و حجت بر مباحث توحیدی قرار دهیم، دور پیش می آید و حجیت متون دینی، متوقف بر خودش می گردد که چنین چیزی باطل است.

علاوه بر آن، متون دینی به دلیلی که آن را اثبات کند، احتیاج پیدامی کند (و چون چنین دلیلی وجود ندارد) حجیت آن از بین

ص: ۲۸

۱- (۱) - مفاتیح الجنان: ۲۷۱/ به نقل از اقبال الاعمال / ابن طاووس.

۲- (۲) - شرح الاسماء الحسنی / ملا هادی سبزواری: ۱ / ۱۸۹.

می رود و دیگر نمی توان با آن چیزی را اثبات کرد و بدین ترتیب، نه در مسائل شرعی و نه در مسائل اعتقادی، حجّتی در دست نداریم.

آری، اگر عقل یک ویژگی معین را در عالم ثبوت ممکن بداند، امّا در عالم اثبات، دلیلی برای اتّصاف، یا عدم اتّصاف خداوند به آن نداشته باشد، در این جا برای اثبات، یا نفی آن نسبت به خداوند متعال، نیاز به شرع داریم؛ بنابراین، استناد به ادلّه شرعی، تنها در عالم اثبات و پس از آن که عقل در عالم ثبوت، حکم به امکان کند، صحیح است، امّا در غیر این مورد، ادلّه نقلی از آن جهت که بیانگر حکم عقل و منطبق بر آن هستند، مورد بررسی قرار می گیرند و اگر در موردی، ظاهر کتاب، یا سنت با حکم عقل در تعارض بود، باید آن ظاهر را به گونه ای تأویل کرد که برخورد بین آنها برطرف شود.

البته منظور از «تأویل»، تصرف و دخالت کیفی در معنای آیات و روایات نیست بلکه منظور این است که با شیوه ای که قرآن کریم به آن فرمان داده است، به جستجوی معنای درست و مورد نظر قرآن و سنت پردازیم.

قرآن کریم می فرماید:

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَإِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

ص: ۲۹

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ . (۱)

«اوست که این کتاب (قرآن) را بر تو فرستاد. پاره ای از آن آیات محکم (صریح و روشن) است. آنها اساس کتابند و (پاره ای) دیگر متشابه اند (که تأویل پذیرند)، اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، برای فتنه جویی و طلب تأویل (به دلخواه خود) از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آن که تأویلش را جز خدا و ریشه داران در دانش، کسی نمی‌داند (آنان که) می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه (چه محکم و چه متشابه) از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان، کسی متذکر نمی‌شود».

بنابراین، اگر تأویل کیفی باشد، مردود و باطل است، امّا تأویل روشمندی که بر طبق ضوابط معین انجام گیرد و هدف آن جلوگیری از تصرّف کیفی در ظاهر قرآن و نیز تبعیت از شیوه قرآنی برای رسیدن به معنای مورد نظر آن باشد، صحیح است.

با توجه به این نکته می‌توان این سخن قاضی عبدالجبار را مورد مناقشه قرار داد که گفته است: «می‌توان برای این مسأله با عقل و نقل هر دو استدلال آورد؛ زیرا درستی مطالب نقلی، متوقف بر این مسأله نیست و هر مسأله ای که درستی مطالب نقلی متوقف بر آن

ص: ۳۰

نباشد، می توان از مطالب نقلی برای آن مسأله استدلال آورد؛ از این رو، استدلال به مطالب نقلی برای زنده بودن خداوند را درست دانسته ایم؛ زیرا درستی مطلب نقلی، متوقف بر زنده بودن خداوند نیست. با توجه به این امور، روشن می شود که امکان دارد شخصی بداند که جهان آفریدگاری دارد، اما به ذهن او نرسد که آیا این آفریدگار دیده می شود یا نه». (۱)

چرا که معیار این مسأله این نیست که هنگام اعتقاد به وجود آفریدگاری برای جهان (امکان) دیدن آن آفریدگار به ذهن خطور نکند؛ چرا که ذهن، هنگامی که به یک موضوع معین مشغول و سرگرم می شود، از بُعد دیگری که ملازم و قرین آن است، چشم پوشی و صرف نظر می کند. این گونه چشم پوشی نشانه عدم تلازم و پیوستگی بین آن دو بُعد نیست، هنگامی تلازم یا عدم تلازم فهمیده می شود که عقل به آن بُعد دوم نیز توجه کند و به تلازم، یا عدم تلازم بین آن دو بُعد، حکم کند. اگر فرض کنیم که عقل به تلازم الوهیت با دیده نشدن و نیز به تلازم جسم بودن و دیده شدن با ممکنات مادی حکم کند، در این صورت آن تلازم عقلی، دلیل برای اثبات محال بودن دیدن خداوند است و ادله نقلی آن را تأیید و تأکید و تبیین می کند، نه این که دلیل

ص: ۳۱

مستقلی برای آن باشد. اگر - بنابر فرض - ظاهر یک دلیل نقلی با این نتیجه تعارض داشته باشد، آن دلیل نقلی جزو متشابهات قرآن و سنت به حساب می آید که باید طبق فرمان قرآن کریم به محکومات بازگردانده شود.

بنابراین، اگر انسان به آفریدگار حکیم اعتقاد داشته باشد و به این نکته توجه کند که عقلاً دیدن او ممکن نیست، در این صورت، درستی ادله نقلی متوقف بر (حکم عقل در) مسأله دیدن خداوند می شود و دیگر نمی توان به طور مستقل از عقل - که دیدن را ناممکن می داند - برای اثبات (امکان) دیدن خداوند، به ادله نقلی از کتاب و سنت استدلال کرد.

دلایل گرایش قایلان به تجسیم و دیدن خداوند

طرفداران این گرایش، «مَجَسِّمَه» هستند که می گویند: خداوند متعال جسمی مانند سایر اجسام، قابل دیدن و مشاهده شدن در دنیا و آخرت است! همچنین درباره خداوند قایل به تشبیه (۱) و کیفیت هستند.

ص: ۳۲

۱- (۱) - تشبیه؛ یعنی خدا را مانند سایر مخلوقات دانستن و به عبارت دیگر، انتساب صفات انسانی به خداوند (م).

ما اکنون منابعی که بی طرفانه میراث فکری این گرایش و طرفداران آن را برشمارد، در دست نداریم. تنها منابع طرفداران غیر این گرایش مانند مضر و کهمس - که اشعری از آنان نقل قول کرده است - شایعات و اتهاماتی درباره آنان مطرح شده و از برخی از آنان نیز نام برده شده است.

ظاهراً این گرایش زود هنگام و پس از آن که بطلان و مخالفت آشکار آن با عقل، کتاب و سنت روشن شد، نابود و منقرض گردید و زشتی و شرم آور بودن آن به حدی رسید که طرفداران گرایش سوم که قایل به تنزیه (۱) بودند، طرفداران گرایش دوم را به تجسیم و تشبیه متهم می کردند. هر چند آنها نیز خود را طرفداران تنزیه می دانستند و از تجسیم بیزاری می جستند و کیفیت را نیز از خدا نفی می کردند.

در برخی کتابها اشخاصی را جزو مُجَسِّمه دانسته اند، ولی وقتی آرای آن اشخاص را مطالعه می کنیم در می یابیم که قایل به نفی کیفیت از خدا بوده اند و از این راه خواسته اند خود را جزو طرفداران تنزیه معرفی کنند؛ زیرا برای سلب اتهام تجسیم از خود، نفی کیفیت را کافی دانسته اند، در حالی که طرفداران تنزیه اصرار دارند این

ص: ۳۳

۱- (۱) - تنزیه؛ یعنی منزّه دانستن خداوند از انتساب به صفات انسان (م).

اشخاص را در فهرست مُجَسِّمه قرار دهند؛ زیرا معتقدند نفی کیفیت برای نفی تجسیم کافی نیست.

در فصلهای بعد، این دیدگاه به طور مفصل مطرح می شود.

تنها منبعی که به ادله گرایش اول (قابل به تجسیم صریح) پرداخته و چند وجه را مطرح نموده است، کتاب تمهید الاوائل و تلخیص الدلای-ل، اث- باقلانی (متوفای ۴۰۳ هـ- ق.) است. وی این وجوه را بدون این که منبع آنها را معرفی کند و به صورت: «اگر بگویند... می گوئیم...» یا «اگر بگویند... در جواب آنان گفته می شود...» مطرح کرده است.

روشن نیست آیا این وجه در آثار مُجَسِّمه وجود داشته و باقلانی به آن دست یافته است، یا این که وجوهی فرضی و احتمالی است که برای رد همه احتمالاتی که برای اثبات تجسیم به کار می رود، ذکر کرده است؟

باقلانی در کتاب خود می گوید:

«اگر کسی بگوید: چرا انکار می کنید که قدیم (خداوند) جسم باشد؟ در جواب او گفته می شود: زیرا همان گونه که قبلاً نیز گفتیم، حقیقت جسم آن است که از مجموعه ای از اجزا، ترکیب یافته و گردهم آمده است؛ مثلاً می گویند: مرد بزرگ و تنومند و زید بزرگتر و تنومندتر از عمرو است، با توجه به این که این اندازه ها را تنها برای یکی از انواع ترکیب در جهت طول، یا عرض

به کار می برند و فقط به لحاظ صفت ترکیب در جسم این اندازه ها به کار می رود. و با توجه به این که قدیم نمی تواند مرکب و متشکل از اجزا باشد و یک شیء واحد است، ثابت می شود که خداوند متعال جسم نیست.

اگر بگویند: چرا ممکن نیست که قدیم دارای اجزا و مرکب باشد؟ بگوییم: به چند دلیل:

اول این که: اگر به چنین چیزی ممکن باشد، لازم است که قدیم دارای حیّز و مکان باشد و همچنین محال باشد که هر بخش یا جزء آن، با بخش یا جزء دیگری غیر از بخشها و اجزای جوهری که با آنها مماس است، تماس داشته باشد؛ زیرا شیئی که با یک شیء دیگر مماس است، امکان ندارد هم با آن و هم با غیر آن از یک جهت واحد، مماس باشد. این امکان ناپذیری (و محدودیت) تنها به خاطر مکان مندی، تحیز و اشغال فضا است.

گواه بر این امر این که: عرضی که در مکان وجود دارد، اگر خودش دارای حیّز و مکان نباشد، وجود آن، مانع وجود یک عرض دیگر در همان مکان نمی شود، با توجه به این مطلب، اجزا و اعراضی که مرکب اند و در یک جا جمع هستند، ضرورتاً دارای حیّز و مکان هستند. شیئی که این چنین باشد، ناگزیر باید از جنس جوهر و جسم و نیز دارای اعراض باشد. قدیم نمی تواند از جنس هیچ یک از مخلوقات باشد؛ زیرا اگر این چنین بود، می توانست جایگزین مخلوق

شود و شایسته صفاتی می گردید که مخلوقاتی مانند او دارند؛ از این رو، و نیز با توجه به این که ضرورتی ندارد قدیم (خداوند) حادث باشد و حادث قدیم باشد؛ بنابراین، ثابت می شود که قدیم نمی تواند مرکب باشد.

دلیل دیگر بر این مطلب این است که: اگر قدیم دارای اجزای ترکیب یافته بود، لازم می آمد که این اجزا قائم به خویشتن و مستقل باشند و هر کدام دارای صفاتی باشند و هر یک از اجزای آن به تنهایی، یا عالم و قادر وحی می بود و یا چنین نبود، پس اگر تنها یک جزء دارای این صفات باشد، لازم می آید که همین جزء، اله و معبود و شایسته شکر باشد، نه سایر اجزا. این امر موجب می شود که عبادت و شکرگزاری، تنها برای بخشی از قدیم واجب باشد، نه برای همه آن و این به اتفاق امت، کفر است.

و اگر سایر اجزا نیز عالم و قادر وحی باشند، باید امکان پذیر باشد که هر جزئی به تنهایی فعلی را غیر از فعل جزء دیگر انجام دهد و هر جزء اله و معبود برای عمل و آفریده خویش باشد که این امر موجب می شود خدایان بسیاری - بیش از خدایان دوگانه، یا سه گانه مسیحیت - وجود داشته باشند که هیچ کس به آن قایل نیست.

علاوه بر این که: اگر این چنین باشد، ممکن است این اجزا از یکدیگر سر بتابند و اختلاف پدید آید؛ مثلاً برخی اجزا می خواهند یک جسم حرکت کند، در حالی که اجزای دیگر می خواهند ساکن

باشد؛ بنابراین، در هنگام اختلاف و سرپیچی برخی اجزا، یا خواسته برخی کاملاً انجام می گیرد، یا اصلاً انجام نمی شود، یا بخشی از آن انجام می شود که در این صورت، برخی از اجزا عاجز و ناتوان خواهند بود و بنابر آنچه در اثبات واحد بیان کردیم، حکم به حادث بودن آنها می شود، درحالی که آفریدگار عالم و حتی هیچ جزئی از آن نمی تواند حادث باشد؛ بنابراین، مرکب بودن خداوند، محال است.

اگر بگویند: پس به همین ترتیب باید اختلاف بین اجزای انسان را - اگر هر جزء، قدرت و اراده ای غیر از قدرت و اراده اجزای دیگر آن انسان، اعمال کند - امکان پذیر بدانید.

به او گفته می شود: وقوع چنین امری، واجب و ضروری نیست. همچنین اختلاف بین دو (موجود) زنده حادث که با دو اراده عمل می کنند، ممکن نیست و محال است فعل هر یک از آنها از محدوده قدرت خود فراتر رود، در حالی که اختلاف بین دو فعل در صورتی تحقق می یابد که قلمرو و محل آن دو، یکی باشد؛ بنابراین، آنچه سؤال گردید، ضروری نیست.

اگر بگویند: چرا نمی پذیرید که خداوند سبحان جسم باشد، اما نه مانند سایر اجسام، همان گونه که به عقیده شما خداوند شیء است، اما نه مانند سایر اشیاء؟

در جواب او می گوئیم: زیرا کلمه شیء برای یک جنس خاص و نیز برای بیان ترکیب وضع نشده است؛ بنابراین، ممکن است شیئی

وجود داشته باشد که نه از جنس موجودات حادث است باشد و نه مرکب باشد، ولی با این حال، نامگذاری آن به شیء درست باشد.

اَمَّا کلمه جسم در لغت فقط برای موجود مرکب وضع شده است همان گونه که کلمه انسان و حادث است، اسم موجوداتی است که از عدم به وجود آمده اند و دارای این صورت (انسانی) هستند، نه غیر آن. پس همان طور که نمی توانیم - در قیاس با شیء بودن خداوند، اما نه مانند دیگر اشیاء - بگوییم قدیم (خداوند) حادث، اما نه مانند دیگر حادثها و انسان است، اما نه مانند دیگر انسانها، به همین ترتیب نمی توانیم او را جسمی بدانیم متفاوت با دیگر اجسام؛ زیرا بر خلاف معنای لغوی آن است.

اگر بگویند: شما امکان جسم نامیدن خداوند را در صورتی که این نامگذاری، مطابق با معنای حقیقی و موضوع له این کلمه در لغت نباشد، رد نکرده اید.

می گوییم: این امر را رد کرده ایم؛ زیرا این نامگذاری را بر فرض که بپذیریم، تنها از راه شرع رسیده است؛ زیرا عقل نه تنها آن را ایجاب نمی کند بلکه اگر قدیم، مرکب نباشد، آن را نفی می کند. در ادله نقلی (کتاب، سنت و اجماع امت) و آنچه از آنها استنباط می شود نیز چیزی که نشانه ضرورت و حتی امکان نامگذاری باشد، وجود ندارد، پس قول شما باطل است.

اگر بگویند: درست است که شما این نامگذاری را واجب و لازم نمی دانید، اما چرا امکان آن را رد می کنید؟

می گوئیم: عقل، وقوع این نامگذاری از سوی خداوند متعال را ممنوع، حرام و محال نمی داند، هر چند از نظر لغوی، آن را محال می داند بلکه نامگذاری به این نام و دیگر نامهایی که جزو اسمای الهی نیست را از آن جهت ممنوع می داند که ادله نقلی از آن نهی کرده است. امت، اجماع دارند که عاقل و زیرک نامیدن خداوند جایز نیست، هر چند به معنای کسی باشد که شایسته این نامگذاری است؛ زیرا خداوند، عالم است و عقل، حافظه، زیرکی و درایت چیزی بیش از علم نیست.

اما به کار بردن صفتها و نامهایی چون: نور، ماکر، (۱) مستهزیئ (۲) و ساخر (۳) جایز است؛ چون در ادله نقلی آمده است، هر چند از نظر عقل، معانی این نامها و صفتها در باره خدا درست نیست.

این مطلب، حاکی از آن است که معیار نامگذاری برای خداوند این است که از راه شرع رسیده باشد.

ص: ۳۹

۱- (۱) - نیرنگ کننده.

۲- (۲) - ریشخند کننده.

۳- (۳) - مسخره کننده.

خلاصه سخن این که: بحث در معناست، نه اسم و به درازا کشاندن بحث درباره لفظ و اسم، سود ندارد.

اگر کسی بگوید: شما جسم بودن خداوند را به این معنا که قائم به خویش است، یا شیء است، یا دارای صفات است، یا برای جود داشتن نیازمند و متکی به چیزی نیست، رد نکرده اید.

به او گفته می شود: ما رد نمی کنیم که خداوند سبحان، دارای همه این احکام و صفات باشد. آنچه ما نمی پذیریم این است که چنین موجودی را جسم بنامیم هر چند مرکب نباشد.

از نظر ما این یک اشتباه در نامگذاری است، نه در معنا؛ زیرا همان طور که توضیح دادیم، معنای جسم، مرکب بودن است و شیء؛ یعنی ثابتی که موجود است، اگر مرکب باشد، جسم است و اگر یک جزء واحد باشد، جوهر است و اگر وجود آن وابسته به جوهر باشد، عرض است. قائم به خویش؛ یعنی کسی که برای وجود داشتن، به چیزی که به وسیله آن به وجود آید، نیاز ندارد. این بدان معناست که وجود یافتن او ممکن است، هر چند خالق او چیزی غیر از او نیافریند (در صورتی که حادث باشد) و نیز وجود یافتن او ممکن است، هر چند موجود قائم به خویش دیگری، غیر از او وجود نداشته باشد (در صورتی که قدیم باشد)، اما معنای جسم یا مرکب ربطی به این معنا ندارد، پس قول شما باطل است.

اگر بگویند: شما رد نمی کنید که معنای جسم و معنای قائم به خویش و غیر قائم به دیگران و معنای موجود دارای صفات، همان معنای شیء باشد؛ زیرا اگر معنای جسم و قائم به خویش و غیر قائم به دیگران و دارای صفات بودن، همان معنای شیء بودن نباشد، در این صورت، باید ممکن باشد که شیء دارای صفات، شیء نباشد و همچنین موجود قائم به خویش و غیر قائم به دیگران، جسم نباشد. اگر این امر ممکن باشد، باید وجود جسمی که نه شیء است و نه قائم به خویش و نه دارای صفات نیز ممکن باشد، اما از آن جا که این امر ممکن نیست ضرورتاً باید معنای جسم همان باشد که ما گفتیم.

در جواب گفته می شود: اگر سخن شما درست و ضروری باشد، لازم می آید که معنای موجود حادث مرکب دارای صفات، همان معنای شیء بودن باشد؛ زیرا اگر این چنین نباشد، باید وجود شیئی که نه موجود است و نه حادث و نه مرکب و نه دارای اعراض و نه قائم به خویش، ممکن باشد و اگر این امر ممکن باشد، باید وجود یک حادث قائم به خویش مرکب دارای صفات که نه شیء است و نه موجود ممکن باشد، امّا چون چنین چیزی ممکن نیست، ثابت می شود که معنای شیء غیر از معنای حادث مرکب دارای اعراض است، پس اگر این امر واجب و ضروری نباشد، قول شما نیز ضروری نیست.

سؤال: به طرفداران تجسیم می‌گوییم: دلیل این که آفریدگار عالم جسم است چیست؟

در پاسخ گفته می‌شود: بنابر موضوع این استدلال شما لازم است که قدیم، مرکب و حادث و دارای صورت و مکان و اعراض باشد؛ زیرا در بین موجودات حاضر و معقول، فاعلی نمی‌یابید مگر این که این گونه است. اگر این امر را بپذیرند، از توحید دست برداشته‌اند و اگر آن را رد کنند، استدلال خود را نقض کرده‌اند. (۱)

اگر آن گونه که مُجَسِّمه می‌گویند، در هر موجودی، وجود داشتن سبب دیده شدن و جسم بودن باشد، لازم می‌آید که روح و جسم قابل دیدن باشد، در این صورت، آنان بین دو امر قرار دارند: یا وجود روح را انکار کنند که به تکذیب قرآن می‌انجامد و یا مدعی جسم بودن آن شوند که در این صورت، سخن نادرستی گفته‌اند؛ زیرا ثابت شده است که روح، جسم نیست. این مثال نه تنها باطل بودن تفکر تجسیم را روشن نمی‌کند بلکه تناقض بین این تفکر و جوهر اندیشه دینی که مبتنی بر وجود یک عالم ماورایی برتر از ماده است را نمایان می‌کند که جسمی نبودن آن عالم از لوازم برتری و تقدّم آن بر عالم ماده است.

ص: ۴۲

۱- (۱) - تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل: ۲۲۵ - ۲۲۰ / چاپ مؤسسه الکتب الثقافیه.

هر چند مُجَسَّمه یک گرایش انقراض یافته به شمار می روند، اما بحث و مناقشه با آنان زمینه مناسبی را برای بحث با گرایش دوّم فراهم می کند.

گرایش دوّم دیده شدن و جسم بودن را از یکدیگر جدا می داند و از یک سو، جسم بودن خداوند را مردود و منتفی می داند و از سوی دیگر، معتقد به امکان دیدن بدون کیفیت برای خداوند در آخرت است؛ از این رو، مناظره خود با گرایش دوّم را از نفی جسم بودن خداوند شروع می کنیم. از این جهت که وجه مشترک بین قایلین به تنزیه از گرایش دوّم و گرایش سوّم است.

ادله گرایش دوّم که قایل به دیدن خدا بدون کیفیت است

اشاره

این گرایش که اشاعره آن را پذیرفته اند و مذاهب اهل سنت نیز از آن پیروی کرده اند، قایل به تفکیک و جدایی دیده شدن از جسم بودن و نیز دنیا از آخرت است، به طوری که طرفداران این گرایش قایلند دیدن در آخرت و بدون کیفیت ممکن است. آنان با نفی کیفیت خواسته اند تا از اشکال تجسیم رهایی پیدا کنند.

اهمیت این گرایش و جایگاه خاصی که در علم کلام برخوردار است، اقتضا می کند که آن را با دقت و تأمل و مرحله به مرحله دنبال کنیم؛ از این رو، این بحث را در دو مرحله بررسی می کنیم:

۱- بررسی امکان تفکیک بین دیده شدن و تجسیم که رکن و زیربنای نظریه اشاعره به شمار می رود، اگر این تفکیک به خودی خود از نظر عقل ممکن باشد، اشاعره برای اثبات مدّعی خود، تنها به ادلّه نقلی ای نیاز خواهند داشت که ثابت کند قرآن از تحقیق این امر ممکن از نظر عقل، در آخرت خبر داده است، امّا اگر این تفکیک به خودی خود غیر ممکن باشد و ناگزیر، دیده شدن ملازم با جسم بودن باشد - آن گونه که مُجَسِّمه و طرفداران تنزیه محض معتقدند - در این صورت، گرایش دوّم (اشاعره) ملحق به گرایش اوّل؛ یعنی تشبیه و تجسیم می شود و فرق بین آنها صوری و لفظی خواهد بود و بدین ترتیب، گرایش اشاعره اصالت نخواهد داشت و تنها دو گرایش در بحث ما مطرح خواهد بود: گرایش اوّل و گرایش سوّم؛ یعنی تجسیم محض و تنزیه محض و همه کسانى که قایل به تنزیه محض نباشند، جزو مُجَسِّمه به شمار می روند، هر چند خودشان نپذیرند و عدم کیفیت را دستاویز قرار دهند.

اگر بحث به این جا برسد، دیگر نیازی به بررسی ادله ای که اشاعره بر ضدّ مُجَسِّمه آورده اند نیست؛ زیرا محکوم کردن و نکوهش مُجَسِّمه شامل خود آنان نیز - از این نظر که جزو مُجَسِّمه به حساب می آیند - می شود.

۲- طرح ادلّه اشاعره برای دیده شدن خداوند و بررسی آن در صورتی که امکان تفکیک بین دیده شدن و جسم بودن در مرحله قبل

اثبات شده باشد؛ بنابراین، در مرحله نخست، در عالم ثبوت، با گرایش اول، بحث می کنیم و در مرحله دوم، بحث را در عالم اثبات، دنبال می کنیم.

مرحله نخست

با طرح سؤال زیر، به این مرحله می پردازیم: آیا دیده شدن ملازم با جسمیت است یا نه؟

هر دو طرف (گرایش اول و سوم) به این سؤال پاسخ مثبت می دهند. (در واقع) هیچ کس نمی تواند این تلازم را انکار کند. هر چیزی که مادی باشد، با چشم دیده می شود و هرگاه شرایط دیدن فراهم باشد، دیدن آن ضروری است؛ یعنی هنگامی که قوه بینایی، سالم باشد و بین آن و شیء مرئی (شیئی که می خواهد آن را ببیند) مانعی همچون فاصله بسیار زیاد، یا حایل و حجاب، یا غیر آن وجود نداشته باشد، این قوه نمی تواند آن شیء را نبیند؛ زیرا انعکاس یافتن تصویر اشیاء در کره چشم امری جبری و بیرون از اختیار انسان است.

هر چیزی که نمی بینیم، یا معدوم است، یا موجودی غیر مادی؛ مانند فکر و روح است؛ بنابراین، ناگزیر باید به تلازم بین دیده شدن و جسمیت اقرار کنیم و از این رو، دیدن چه در گذشته و چه در

حال به گونه ای تبیین شده که با جسمیت و در مقابل شیء مرئی قرار داشتن، ملازم باشد.

در گذشته می گفتند: عمل دیدن در اثر شعاعی که از چشم ساطع می شود و به شیء مرئی برخورد می کند، انجام می گیرد. علم جدید این نظریه را باطل دانسته و نظریه دیگری ارائه کرده است: دیدن عبارت است از شعاعی که از اشیاء وارد چشم می شود و به پرده شبکیه برخورد می کند و باعث دیدن می شود. لازمه هر دو نظریه این است که شیء مرئی، جسم و رو به روی چشم قرار داشته باشد.

تا این جای بحث اختلافی وجود ندارد، اما هنگامی که به حقیقت تلازم بین دیده شدن و جسمیت می پردازیم، اختلاف بین دو طرف آشکار می شود که آیا یک تلازم عرضی است مانند تلازم بین ضحک (خنده) و انسان، یا یک تلازم ذاتی است که با ماهیت دیدن و جسمیت ارتباط دارد، به طوری که نمی توان بین آنها جدایی انداخت مانند محال بودن جدایی معلول از علت؟

اشاعره معتقدند تلازم بین دیده شدن و جسم بودن، از نوع اول است و تفکیک دیدن از جسمیت و همچنین دیدن موجودات غیر جسمی، امری امکان پذیر است، همان گونه که گرفتن و سلب کردن ضحک از انسان، امری ممکن است و هیچ امر محالی را در پی ندارد، هر چند در دنیایی که ما به سر می بریم، معمولاً بین این دو، تلازم برقرار است.

«دیده نشدن برخی اشیاء به خاطر این است که معمولاً خداوند متعال دیدن آنها را در ما نمی آفریند، نه به خاطر محال بودن آن و آنچه مخالفین ما می گویند، صرف بعید دانستن مطلب است.» (۱)

بنابراین، قانون عامی که بگوید آنچه در دنیا دیده نمی شود، در آخرت هم دیده نمی شود، وجود ندارد.

اشاعره این پاسخ را برای تکمیل دلیل عقلی خود بر امکان دیدن خداوند و نیز دفاع از آن ذکر می کنند.

دلیل عقلی آنان می گوید: علت دیدن اشیاء، وجود (آن اشیاء) است، وجود، یک وصف مشترک بین واجب و ممکن است و با توجه به آن، لازم می آید که دیدن هر موجودی، ممکن باشد. این دیدن در مورد بعضی از موجودات در دنیا تحقق یافته است و نسبت به موجوداتی دیگر - که دیدن آنها معمول نشده است - تحقق نیافته، اما امکان عقلی برای دیدن آنها باقی است و چه بسا خداوند اجازه دهد که در آخرت به گونه ای دیده شوند که از جمله این موارد، دیدن خود خداوند سبحان است.

اشاعره این استدلال خود را با آیات و روایاتی که از ظاهر آنها دیده شدن خدا در آخرت برمی آید، کامل می کنند. (۲)

۱- (۱) - شرح المقاصد، سعد الدین تفتازانی: ۴ / ۱۹۱، چاپ عالم الکتب.

۲- (۲) - شرح المقاصد: ۴ / ۱۹۲ - ۱۸۹ (با کمی تصرف).

اما طرفداران تنزیه محض، بر این باورند که تفکیک دیده شدن از جسمیت محال است و آنچه موجب ادراک اشیاء «از آن جهت که موجود هستند، می شود، موجب ادراک آنها از آن جهت که مکان مند و دارای حیز هستند (نیز) می گردد؛ زیرا «وجود» در این بحث ویژگی و خصوصیتی که «مکان مندی و تحیز» فاقد آن باشد، ندارد و «مکان مندی» نیز خصوصیتی که «وجود» فاقد آن باشد، ندارد، هر خصوصیتی که «وجود» دارد، «مکان مندی» نیز دارد و بالعکس.

همان طور که توضیح دادیم، این سخن که اشیاء از آن جهت که مکان مند هستند، ادراک می شوند، صحیح است، اما این سخن که اشیاء از آن جهت که موجود هستند، ادراک می شوند، صحیح نیست» (۱).

همان گونه که قبلاً گفتیم، آنچه بیننده می تواند ببیند، واجب و ضروری است که ببیند، این قاعده این قول را باطل می کند، همچنین همان گونه که قبلاً گفتیم، بیننده نمی تواند معنا (امور معنوی) را ببیند، این مطلب نیز این قول را باطل می کند.

ص: ۴۸

مطلبی نیز که الآن گفتیم - یعنی: بیننده جوهر و رنگ را به خاطر خصوصیت‌هایی که دارند، می بیند نه به خاطر وجودشان - این قول را باطل می کند. (۱)

هدف و غرض کسی که می گوید: هر موجودی قابل دیدن است، این است که ثابت کند قدیم (خداوند) مرئی و قابل دیدن است و وقتی برای (اثبات) این مطلب به وجود و سایر آنچه گفتیم تکیه می شود، این نتیجه به دست می آید که علت این امر، حدوث آن است؛ زیرا هنگامی که شیء مرئی حادث شود، می توان آن را دید و قبل از حادث شدن، دیدن آن محال است.

این مطلب، این قول را که خداوند متعال دیده می شود، یا اگر مرئی باشد، می تواند حادث باشد، باطل می کند؛ بنابراین، می توان گفت: ادراک به شیء تعلق می گیرد، از آن جهت که دارای ویژگیهای ذاتی خاصی است. (۲)

نزاع و اختلاف در مرحله نخست، به تجزیه و تحلیل رابطه بین دیده شدن و جسمیت بر می گردد؛ یعنی آیا دیدن غیر اجسام با چشم، محال است یا نه؟ نظریه اشاعره مبتنی بر امکان است و نظریه تنزیه محض قایل به محال بودن آن است.

شناخت حقیقت در این مسأله می طلبد که ارتباط بین دیدن و شیء مرئی به طور عمیق، تحلیل و بررسی شود تا از طریق آن بتوانیم به آنچه ممکن است سبب محال، یا ممکن بودن این مسأله

ص: ۴۹

۱- (۱) - المغنی، عبدالجبار معتزلی: ۸۴ / ۴.

۲- (۲) - المغنی، عبدالجبار معتزلی: ۸۸ / ۴.

شود، دست یابیم. همه بحث باید بر روی مهمترین دلیل عقلی که اشاعره برای نظریه خویش آورده اند، متمرکز شود. این دلیل عقلی می گوید: آنچه موجب امکان دیدن می شود، وجود است که امر مشترکی بین ممکن و واجب است، پس به ناچار باید هر دو را بینیم. درستی هر دو نظریه به درستی یا نادرستی این دلیل بستگی دارد. ما در این جا دو شرح و توضیح برای این دلیل می آوریم؛ یکی از سعدالدین تفتازانی و دیگری از ابن تیمیه.

تفتازانی در کتاب خود گفته است:

«علمای پیشین از اهل سنت برای امکان دیدن به دلیل عقلی استناد کرده اند که به شرح زیر است: ما - به اتفاق همه مخالفان - جوهرها و اعراض را می بینیم مانند: اجسام، نور، رنگ.

برای دیدن جوهر و عرض، استدلال کرده اند که ما با چشم خود انواع جسم مانند درخت، سنگ و نیز انواع رنگ مانند سیاهی و سفیدی را از یکدیگر تشخیص می دهیم بدون این که (وجود) یکی از آنها برابر بینایی (چشم) متوقف باشد، به طوری که از آن جا که دیدن این دو (جوهر و عرض) ممکن است و از سوی دیگر، دیدن، امری است که هنگام ضرورت یافتن تحقق می یابد و هنگام عدم ضرورت، منتفی می شود؛ بنابراین، دیدن باید علت داشته باشد؛ زیرا ترجیح بلامرّح محال است. همچنین باید این علت، مشترک بین جوهر و عرض باشد؛ زیرا - همان گونه که گذشت - یک معلول نمی

تواند دو علت (تامه) داشته باشد. این علت یا وجود است، یا حدوث؛ زیرا هیچ امر سومی قابلیت علت بودن را ندارد. حدوث نیز نمی تواند علت باشد؛ زیرا یا به سبب عدم است که اعتباری محض است، یا به سبب این که از وجودی که قبلاً عدم بوده انتزاع شده است که عدم، هیچ نقش و تأثیری ندارد، پس وجود، علت دیده شدن است و واجب نیز در این علت با دیگران مشترک است که دلیل آن در مبحث وجود - و تحت عنوان مسبقیة الوجود - گذشت؛ بنابراین، امکان دیدن خداوند، امری ضروری است». (۱)

ابن تیمیه در این باره می گوید:

«درباره چیزهایی که دیدن آنها امکان پذیر است اختلاف وجود دارد. برخی می گویند: امری که موجب می شود دیدن، امکان پذیر شود، فقط می تواند وجودی محض باشد، پس هر چیزی که وجود آن کاملتر باشد، به دیده شدن سزاوار تر است. برخی دیگر گفته اند: بلکه آنچه موجب می شود دیدن امکان پذیر شود، امری است که به وجود ناقص اختصاص دارد و به عدم سزاوار تر است. مثل این که شیء حادث و مسبوق به عدم باشد، (۲) یا این که ممکن و قابل معدوم شدن باشد.

ص: ۵۱

۱- (۱) - شرح المقاصد: ۴ / ۱۸۹، چاپ عالم الکتاب.

۲- (۲) - یعنی قبلاً عدم بوده باشد (م).

اما قول کسانی که می گویند: آنچه موجب می شود دیدن، امکان پذیر شود، امری است که قدیم و حادث و واجب و ممکن در آن مشترک هستند، بهتر و برتر از قول قبل است؛ چرا که دیدن، وجود محض است و تنها به موجود تعلق می گیرد، نه به معدوم، پس هر چیزی که از نظر وجودی، کاملتر باشد، یا وجود آن واجب باشد، در مقایسه با چیزی که عدم، ملازم و همراه آن است، به دیده شدن سزاوارتر است، به همین جهت نور - که در مقایسه با تاریکی، نسبت به وجود سزاوارتر است - برای دیدن لازم است. دیدن نور شدید مانند خورشید، ذاتاً محال نیست بلکه به خاطر ضعف و ناتوانی چشم نمی توان آن را دید، به همین ترتیب، ما به خاطر ناتوانی چشمهایمان نمی توانیم خداوند را ببینیم و از این رو، حضرت موسی (علیه السلام) در برابر دیدن خداوند در دنیا تاب نیاورد، اما دیدن خداوند، محال و ممتنع نیست و خداوند می تواند چشمهای ما را قوی کند تا او را ببیند.

اگر گفته شود: برای دیدن، رنگ، جهت و مانند آن شرط است که بر خداوند محال است، در جواب گفته می شود: همه آنچه برای دیدن لازم است بر خداوند محال نیست و اگر کسی بگوید: اگر خدا دیده شود، لازم می آید که چنین و چنان باشد و لازم، منتفی و مردود است، یکی از دو مقدمه او نادرست است. همچنین اگر کسی بپندارد اخباری که می گوید: مؤمنین پروردگارش را همان گونه که

خورشید و ماه را می بینند، خواهند دید، با حکم عقل تعارض دارد، مسلماً یکی از مقدمات آن به حکم عقل، باطل است.

اگر بگویند: اگر خداوند دیده شود، باید مکان مند (متحیز) یا دارای رنگ باشد و یا در جهت قرار داشته باشد، درحالی که همه این امور از خدا به دور است، گفته می شود: همه این الفاظ، کلی و مجمل هستند و هیچ قانون شرعی معنا و مفهوم آنها را نفی نکرده تا شرعاً ممنوع و مردود باشند بلکه کسانی که آنها را قبول ندارند، با عقل آنها را نفی می کنند، پس باید مقصود آنان سؤال شود؛ زیرا بحث در مفاهیم عقلی است، نه صرف الفاظ؛ بنابراین، به آنان گفته می شود: منظورتان از این که شیء مرئی باید متحیز باشد چیست؟ کلمه متحیز در زبان عربی - که قرآن به آن نازل شده است - یعنی ما یحوزه غیره (۱) در قرآن کریم نیز آمده است: *أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ*، کسی که (هدفش) پیوستن به جمعی (دیگر از همزمانش) باشد. (۲)

تحیز در این آیه یعنی این که موجودی که موجودات دیگری او را احاطه کرده اند، به موجودات دیگری که آنها نیز او را احاطه می کنند، ملحق شود و بپیوندد و از آن جهت متحیز نامیده اند که از این گروه به آن گروه ملحق می شود.

ص: ۵۳

۱- (۱) - چیزی که انسان آن را به دست آورده و مالک شده است (م).

۲- (۲) - انفال (۸): ۶.

مقصود متکلمین از تحیز، اشغال کردن حیز است و حیز نیز از نظر آنان به معنای «فرض مکان» است که امر موجودی نیست؛ بنابراین، عالم از نظر آنان متحیز است نه این که در حیز وجودی قرار داشته باشد و مکان در نظر اکثر آنان (امری) وجودی است.

اگر منظور از متحیز، چیزی باشد که در حیز وجودی است، در این صورت، مقدمه اول؛ یعنی هر شیء مرئی، متحیز است، نادرست خواهد بود؛ چرا که مثلاً سطح عالم را می توان دید، درحالی که در دنیای دیگری قرار ندارد. اگر بگویید: منظور این است که حتماً باید در حیز باشد، هر چند حیز عدمی، گفته می شود: عدم، شیء نیست و هر که متحیز را در حیز عدمی قرار دهد، آن را دریک شیء موجود قرار نداده است، روشن است که موجود، یا خالق است، یا مخلوق و اگر خالق از همه مخلوقات جدا باشد، در این صورت، در هیچ شیء موجودی قرار ندارد.

اگر بگویید: اودر حیز معدوم قرار دارد، (باید گفت:) در این صورت، او در واقع در هیچ شیئی قرار ندارد، پس چرا این امر را محال دانسته ای؟

همچنین اگر بگویید: لازم می آید که جسم باشد، (می گوییم:) در لفظ جسم، اجمال و ابهام وجود دارد که قبلاً به آن اشاره کردیم.

نیز اگر بگویید: (لازم می آید که:) در جهت، قرار داشته باشد، (می گوییم:) منظور از جهت، یا شیء موجود است و یا شیء معدوم.

اگر در شیء مرئی شرط بدانند که در جهت موجود قرار داشته باشد، این شرط باطل است؛ زیرا سطح عالم دیده می شود و اگر عدم را جهت قرار دهند، می گوییم: اگر خالق، جدای از عالم باشد به طوری که هیچ موجودی با او نباشد، در این صورت، او در جهت وجودی قرار ندارد و اگر آنچه در آن جا هست را جهت بنامند و بگویند: با این فرض او در جهت قرار دارد، (می گوییم): منتفی بودن لازم، غیر ممکن است و عقل و نقل بر ثابت بودن این لازم دلالت می کنند نه بر منتفی بودن آن». (۱)

هر کس این دو شرح و توضیح را بخواند، به یک خلأ و عجز آشکار در آنها پی می برد. در تبیین اول می بینیم که تفتازانی به این نتیجه می رسد که علت دیدن جوهرها و اعراض، «وجود» است و سپس امکان دیدن خداوند را از این نظر که «موجود» است، از آن نتیجه می گیرد.

خطا و عجز سخن او در این جا نهفته است که: او بدون دلیل، حکم وجود ممکن را به وجود واجب، تعمیم می دهد؛ زیرا روشن است که صرف مشترک بودن ممکن و واجب در وجود، دلیل کافی برای تعمیم دادن حکم دیده شدن (به واجب) نیست؛ زیرا - حدّ اقل - احتمال دارد

ص: ۵۵

واجب در این مورد، حکمی غیر از حکم ممکن داشته باشد که در این صورت، خارج بودن این مصداق از تحت این گزاره و یا ناتوانی از اقامه دلیل برای این که این گزاره، واجب الوجود را نیز شامل می شود، این گزاره را سست و متزلزل می کند، همین امر ما را بر آن می دارد که ادعای دیگر اشاعره را نیز بررسی کنیم. آنان قایلند ندیدن بعضی از موجودات، به خاطر این نیست که دیدن آنها محال است بلکه بدین جهت است که چشم ما به گونه ای ساخته و تنظیم شده است که تنها برخی از موجودات را مشاهده می کند و اگر این ساختار تغییر کند و به گونه ای دیگر تنظیم شود، دیدن آنچه قبلاً نمی دید، ممکن می گردد.

این ادعا نیز دلیلی ندارد. به چه دلیل علت ندیدن - مثلاً - روح را ضعف چشم بدانیم، نه این که چنین امری امکان ناپذیر است، یا این که روح از ماهیت دیگری است که دیدن آن محال است؟ همان گونه که مدعی امکان ناپذیری، باید برای ادعای خویش دلیل بیاورد، قایلین به ضعف چشم نیز باید برای گفته خویش دلیل بیاورند.

ابن تیمیه در شرح و تقریر خود، هر دو ادعا را مطرح کرده است بدون این که برای هیچ یک از آنها دلیلی ارائه کند.

او بر کلام تفتازانی افزوده و گفته است: «دیدن، وجود محض است که به موجود تعلق می گیرد، نه به معدوم». در این سخن بحثی نیست. بحث در سخن بعدی اوست که می گوید: «هر موجودی که

از نظر وجودی کاملتر باشد و حتّی موجودی که وجودش واجب باشد - نسبت به موجودی که ملازم با عدم است - به دیده شدن سزاوارتر است». بحث در این ملازمه است. ابن تیمیّه با چه دلیلی ثابت می کند که وجود کاملتر نسبت به وجود ناقص، به دیده شدن سزاوارتر است؟

شاید که لازمهٔ کاملتر بودن شیء این است که منزّه از دیده شدن باشد، نه قابل دیدن، چه رسد به این که آن را به دیدن سزاوارتر بدانیم؛ زیرا عیبه و نقصهایی مانند جسمیّت، تحيّز (مکان مندی) و قرار داشتن در برابر بیننده از لوازم دیدن است. روح موجودی کاملتر از بدن است و با این حال، دیده نمی شود، امّا بدن دیده می شود، عقل کاملتر از مغز است، امّا دیده نمی شود و مغز دیده می شود؛ بنابراین، کاملتر بودن - برطبق شواهد موجود - ملازم با دیده نشدن است.

به چه دلیل بگوییم: کاملتر بودن واجب، سبب می شود که نسبت به ممکن، به دیده شدن سزاوارتر باشد؟ درحالی که شواهدی برخلاف این مطلب می یابیم.

به چه دلیل دیده نشدن روح و عقل را این گونه توجیه می کنیم که چشم کنونی از ادراک این دو ناتوان است و خداوند (در آخرت) به انسان قوّهٔ بینایی پیشرفته ای عطا می کند که با آن می تواند روح و عقل و حتّی خود آفریدگار متعال را ببیند؟

این مطلب خود نیاز به دلیل و برهان دارد و شبیه مصادره به مطلوب است؛ چرا که همه بحث در این است که آیا حقایق ماورایی، به خودی خود قابل دیدن است یا نه؟ و این که ما ندیدن را با ضعف چشم توجیه کنیم، مبتنی بر این است که آن حقایق را قابل دیدن بدانیم، در حالی که این اول کلام و همان اصل بحث است که روشن شد نظریه اشاعره دلیلی برای اثبات آن نیاورده و بلکه از اثبات آن، عاجز است.

دلیل نقلی نیز در این مرحله از بحث، سودی ندارد؛ زیرا نیازمند آن است که قبلاً ثابت شده باشد دیدن خداوند امری ممکن و غیر محال است و این اثبات نمی تواند از راه نقلی باشد؛ زیرا دور لازم می آید.

پس ناگزیر باید دلیل ما در این بحث، عقلی محض باشد، در حالی که نمی توان برای ادعای اشاعره دلیل عقلی اقامه کرد؛ زیرا عقل براساس تحلیل رابطه بین بیننده و شیء مرئی و بر طبق نظام هستی کنونی حکم می کند، در حالی که اشاعره از نظام هستی دیگری سخن می گویند که امکان دیدن واجب الوجود را بدون هیچ گونه مکان و کیفیت و جسمیت برای مؤمنان ادعا می کنند.

همچنین ادعا می کنند که تلازم بین دیده شدن و جسم بودن، امری است که نظام کنونی آفرینش آن را اقتضا می کند نه یک امر

حتمی و ضروری که وجود در هیچ شرایطی از آن جدا نشود، حتی در آخرت که نظام دیگری پیش می‌آید و این تلازم در آن وجود ندارد.

بنابراین، کسی که در افکار و اندیشه‌های اشاعره تحقیق کند، در می‌یابد که جنبه عقلی نظریه آنان در مبحث دیدن خداوند، بر یک دلیل عقلی محکمی استوار نیست بلکه یا امری را بعید دانسته‌اند، یا به امور تقریبی استناد کرده‌اند و یا امری را جزو مسلمات انگاشته‌اند و همان را به عنوان دلیل مطرح کرده‌اند، مانند این قول که: وجود است که دیدن را امکان‌پذیر می‌کند و آنچه ما نمی‌بینیم به خاطر این است که معمولاً امور، این‌گونه جریان دارد نه این که دیدن آنها محال باشد. دیدن خداوند در آخرت، مستلزم مکان و جسمیت و جهت نخواهد بود بلکه همه چیز به خلاف دنیا خواهد بود.

اشاعره گاهی برخلاف ادعای خویش سخن می‌گویند؛ مثلاً از دیدنی که در عالم دیگر رخ می‌دهد، سخن می‌گویند و برای اثبات آن شواهدی از این عالم می‌آورند؛ مانند این قول که: «قدیم (خداوند) چون می‌تواند غیر خودش را ببیند، پس ضروری است که برای خودش و دیگران قابل دیدن باشد».^(۱)

ص: ۵۹

۱- (۱) - شرح الاصول الخمسه: ۲۷۳ و ۲۷۲، همچنین ر.ک: به المغنی: ۴/ ۱۷۸-۱۷۶/ باب توحید و عدل.

این سخن آنان نتیجه اعتقاد به تلازم بین دیده شدن و جسمیت است، در حالی که فرض بر این است که آنان از دیدن در عالم دیگری صحبت می کنند که در آن دیدن و جسمیت از یکدیگر جدا هستند و واجب و ممکن در امکان دیدن مساویند؛ بنابراین، ایشان یا باید به قوانین دیدن در این دنیا پایبند باشند و یا هیچ یک از آنها را نپذیرند؛ زیرا این قوانین با یکدیگر تلازم دارند و پذیرفتن برخی از آنها مستلزم پذیرفتن بقیه است.

برای این مطلب مثالی می آوریم: در این عالم، موجودی که دیگران را می بیند، برای خودش قابل دیدن است و برای دیگران هم قابل رؤیت است؛ زیرا جسم است و بین دیده شدن و جسمیت تلازم برقرار است و اگر فرض کنیم که قانون تلازم در آخرت برداشته شود، دیگر استدلال برای دیدن خداوند به این گزاره: «موجودی که دیگران را می بیند، ناگزیر برای خودش و دیگران قابل دیدن است، معنا ندارد»؛ زیرا اگر قانون تلازم لغو شود، لوازم آن نیز از بین خواهد رفت. پافشاری بر استدلال به لوازم یک اصل (از یک سو) و الغای خود اصل (از سوی دیگر) یک شیوه غیر علمی است که برای فرار از دلیل و بیانگر اعتراف پنهانی، به تلازم دیدن با جسمیت است.

سخن گفتن درباره تفکیک بین دیدن و جسمیت مانند سخن گفتن از مربع بدون زاویه است و سخن گفتن از یک نظام آفرینش در آخرت که این تفکیک در آن رخ می دهد، ادعایی است که نیاز به

اثبات دارد، یا به عبارت دقیق تر، شیوه ای است برای فرار از دلیل و برهان و پذیرفتن چنین ادعاهایی با این بهانه که نظام هستی در آخرت به گونه دیگری خواهد بود، راه را برای هر ادعای نامعقول و عجیبی، باز می کند.

درست است که نظام هستی در آخرت شکل دیگری به خود می گیرد، امّا به این معنا که آن نظام، کاملتر و برتر از نظام کنونی است، نه این که اصول و قوانین به گونه دیگری خواهند بود و آنچه محال است، ممکن و آنچه ممکن است، محال شود.

در نظام کاملتر، حرارت جدای از آتش نیست بلکه مرتبه و درجه آن بالاتر و بیشتر است. دستها و پاها در آخرت همان است که در دنیا بود، با این تفاوت که از آنها خواسته می شود از کارها و اعمال خود خبر دهند و آنها نیز به سخن در می آیند.

بنابر آنچه از آیات قرآن بر می آید، اصول هستی و قوانین کلی، در دنیا و آخرت ثابت هستند، با این تفاوت که در آخرت، صورت کاملتری پیدا می کنند. اگر این گونه شد، می توان ادعا کرد که در آخرت مثلاً حرارت از آتش جدا می شود به این بهانه که تلازم بین آنها در دنیا به خاطر این بود که معمولاً چنین پیش می آمد و در آخرت هر چیزی به شکل دیگر خواهد بود.

این که نظریه اشاعره در جنبه عقلی خود، امور تقریبی و غیر حتمی را دستاویز قرار داده و خالی از ادله عقلی کافی است، بدین

خاطر است که این نظریه چیزی را ادعا می کند که نمی توان عقلاً اثبات کرد؛ یعنی ادعا می کند دیدن جدا از جسمیت است، این ادعا به خودی خود درستی نظریه تنزیه محض را که قایل به محال بودن تفکیک دیدن از جسمیت است، آشکار می کند که به تفصیل به آن خواهیم پرداخت.

شاید همین امر، مبلغان و طرفداران نظریه اشاعره را بر آن داشته است که بر ادله نقلی تکیه کنند؛ مانند نهاییه الاقدام، از شهرستانی (۱) و المحصل، از فخر رازی، (۲) یا این که ادله نقلی را مقدم بر ادله عقلی قرار دهند؛ مانند: شرح المقاصد، از تفتازانی (۳) و تعداد کمی از آنها شیوه عقلی را برگزیده و ادله نقلی را تنها به عنوان تقریب و نزدیک کردن به ذهن، بررسی کرده است؛ مانند: سیف الدین آمدی (متوفای ۶۳۱ هـ - ق. .) (۴).

هنگامی که محقق به این نتیجه می رسد که دیدگاه اشاعره درباره دیده شدن خداوند، قابل اثبات عقلی نیست، از پرداختن به ادله نقلی بی نیاز می شود؛ زیرا معقول نیست که کتاب و سنت درباره امر غیر ممکنی که در عالم ثبوت، تحقق نمی یابد، سخن بگویند حتی اگر بنا بر فرض، مواردی باشد که بر اثبات دیدن در آخرت دلالت کند، مصون بودن قرآن از لغو و باطل اقتضا می کند که آنها را از متشابهات به حساب آوریم و بنا بر آیه ۷ از سوره آل عمران - که به آن اشاره کردیم - نباید (ظاهر) آنها را دنبال کنیم بلکه باید آنها را به کنایه و مجاز تأویل کنیم. در بخش «ادله محال بودن دیدن»، به بحث و بررسی بیشتری خواهیم پرداخت.

اما با وجود این، ما برای پربار کردن بحث، ضروری دیدیم آیاتی را که اشاعره برای اثبات دیدن در

ص: ۶۲

-
- ۱- (۱) - بحوث فی الملل والنحل، جعفر سبحانی: ۱۹۴ / ۲، به نقل از نهاییه الاقدام: ۳۶۹.
 - ۲- (۲) - تلخیص المحصل، نصیرالدین طوسی: ۳۱۹، چاپ بیروت.
 - ۳- (۳) - شرح المقاصد: ۱۸۱ / ۴.
 - ۴- (۴) - بحوث فی الملل و النحل: ۱۹۴ / ۲، به نقل از غایه المرام فی علم الکلام: ۱۷۴.

آخرت به آن استدلال کرده اند، بررسی کنیم تا ببینیم آیا آیه ای از قرآن وجود دارد که دلالت قطعی بر دیدن داشته باشد، به گونه ای که نتوان آن را به گونه ای دیگر تأویل کرد؟

مرحله دوم

اشاعره برای اثبات دیده شدن خداوند سبحان از سوی مؤمنان در آخرت، به آیات زیر استدلال کرده اند:

۱- وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ . (۱)

«در آن روز، چهره هایی شادابند، به سوی پروردگار خود می نگرند.»

۲- كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ . (۲)

«زهی پندار! که آنان در آن روز از پروردگارشان سخت محجوبند.»

ص: ۶۳

۱- (۱) - قیامت: ۲۲-۲۳.

۲- (۲) - مطففین: ۱۵.

۳- لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ... .

«برای کسانی که کار نیکو کرده اند، نیکویی (بهشت) و زیاده (بر آن) است». (۱)

۴- لَّهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ. (۲)

«هر چه بخواهند در آن جا دارند و پیش ما فزونتر (هم) هست».

۵- وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. (۳)

«از شکیبایی و نماز یاری جوید و به راستی این (کار) گران است، مگر بر فروتنان؛ همان کسانی که می دانند با پروردگار خود دیدار خواهند کرد و به سوی او باز خواهند گشت».

اینها کلّ آیاتی است که اشاعره برای اثبات این که مؤمنان در آخرت، خداوند متعال را خواهند دید، به آنها استدلال کرده اند.

این آیات، عرصه بحث و جدل بین اشاعره و طرفداران تنزیه محض بوده است که می توان آن را به طور مفصّل در منابع کلامی و تفسیری هر دو گرایش، یافت، به خصوص آیه اول که مورد نقض و تأکید گسترده ای از سوی دو گروه قرار گرفته است تا جایی که این

ص: ۶۴

۱- (۱) - یونس (۱۰): ۲۶.

۲- (۲) - ق (۵۰): ۳۵.

۳- (۳) - بقره (۲): ۴۶-۴۵.

سؤال را در ذهن محقق پدید می آورد: آیا الفاظ این آیه شریفه آن قدر پیچیده و مبهم است که زمینه ساز یک جدال فکری دامنه دار درباره آن می شود؟

همین سؤال، ما را بر آن داشت که راهی روشن تر و کوتاهتر از راهی که متکلمان و مفسران دو گروه پیموده اند، پیدا کنیم و بگوییم: استدلال اشاعره به این آیات، در صورتی کامل است که آیات، دلالت حتمی و قطعی بر دیدن داشته باشد، به طوری که احتمال، یا دلالت دیگری درباره آنها مطرح نباشد؛ بنابراین، مخالفان اشاعره برای اثبات مطلوب خود، فقط باید برای آیه یک وجه احتمالی که با دیدن ناسازگار است، ذکر کنند.

سرّ تفاوت بین این دو راه این است که اشاعره یک امر خلاف معمول؛ یعنی تحقق دیدن، بدون کیفیت را ادعا می کنند و از این رو، به یک اثبات قطعی که احتمال خلاف در آن راه نداشته باشد، نیاز دارند. پس اگر مخالفان آنان یک احتمال خلاف بیاورند، برای ابطال ادعای آنان کافی است و با بطلان این ادعا نظریه طرفداران تنزیه؛ یعنی نفی دیدن خداوند، اثبات می شود.

پس اصل بر این است که هر چه جسم نباشد و کیفیت نداشته باشد، دیده نمی شود و هر کس برخلاف این اصل ادعا کند، باید دلیل بیاورد. اگر دلیل خود را به گونه ای که شک و تردید در آن راه نداشت، اقامه کرد، مدعای او ثابت می شود و اگر دلیل او قابل

تردید باشد، گویا اصلاً دلیلی نیاورده است و خواسته است ادعای خود را با ادعا اثبات کنند (نه با دلیل).

فلاسفه می گویند: «اگر احتمال پیش آید، استدلال باطل می شود (اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال)» و با باطل شدن استدلال، به اصل باز می گردیم که همان امکان ناپذیری دیدن خداوند است.

با این روش، می توانیم بحث و نزاع بین دو طرف را کوتاه کنیم؛ زیرا اشاعره هر چقدر به این آیات استناد کنند، باز نمی توانند ادعا کنند این آیات، معنای دیگری غیر از دیدن با چشم را بر نمی تابد. نهایت چیزی که می توانند ادعا کنند این است که در این آیه دیدن با چشم، احتمال ارجح و قابل قبول تر است، اما این قول، به خودی خود برای اثبات دیدن چشم، کافی نیست و نمی توان گفت: آنان دلیل قرآنی اقامه کرده اند؛ زیرا چند احتمال مخالف با آن وجود دارد، البته ما در این جا برای مدارا و پرهیز از سختگیری، آنها را احتمال به حساب می آوریم و گر نه طرفداران تنزیه محض، فقط آنها را معنای درست و مورد نظر آیات می دانند.

در آیه اول، احتمال دارد منظور از وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ انتظار رحمت فضل و ثواب خداوند باشد و شواهد قرآنی و لغوی بسیاری این مطلب را تأیید می کند که نگاه کردن با دیدن، ملازم نیست بلکه گاهی این دو با یکدیگر همراه هستند و گاهی نیز جدای از هم هستند؛ زیرا نگاه کرد؛ یعنی چشم و نگاه خود را به سوی یک شیء گرداند، چه آن را ببیند، یا نبیند.

اگر هم اشاعره بر تلازم بین نگاه کردن و دیدن، پافشاری کنند، این ادّعی آنان دلالت قطعی بر دیدن با چشم ندارد؛ زیرا احتمال دارد مراد از دیدن در روز قیامت، دیدن قلبی باشد که از ویژگیهای مؤمنان، هم در دنیا و هم در آخرت است. ممکن است در روز قیامت، دیدن قلبی خداوند برای آنان شفاف تر و روشن تر باشد که از بزرگترین نعمتهایی است که از آن بهره مند خواهند شد.

مرحوم مهدی نراقی (متوفای ۱۲۰۹هـ.ق.) طی بخشی زیبا در کتاب جامع السعادت، این مطلب را به خوبی ترسیم و تبیین کرده است، بخشهایی از آن - که مناسب با بحث ماست را در این جا می آوریم.

وی می گوید:

«اهل سنت گفته اند: دیدن در آخرت - با وجود منزّه بودن آن از هر گونه تخیل، تصوّر و اندازه گیری با شکل و صورت و نیز محدودیت به جهت و مکان - به وسیله چشم است نه به قلب، اما از نظر ما این سخن باطل است؛ زیرا دیدن با چشم در مورد خداوند محال است؛ چه در دنیا چه در آخرت.

همان گونه که دیدن خداوند سبحان در دنیا با چشم امکان پذیر نیست، در آخرت نیز چنین امری امکان ندارد، همان گونه که در آخرت، اهل بصیرت می توانند خدا را با عقل و فهم خود ببینند، در دنیا نیز دیدن خداوند به این معنا امکان پذیر است.

ص: ۶۷

منظور از این نوع دیدن، نهایت روشنی و وضوح است تا جایی که به مشاهده و لقا می انجامد. حجاب بین خدا و مخلوقات، نادانی و شناخت پایین است، نه بدن جسمانی.

عارفان و اولیای الهی، خداوند را در همه حالات و خلوت گزینیهای خود در دنیا مشاهده می کنند، هر چند آنچه در آخرت رخ می دهد - به حسب بیشتر بودن صفای نفس و پاکی و رهایی آن از دلبستگیهای دنیوی - روشن تر و آشکارتر است. این مطلب از سوی امامان راستین و آگاه به اسرار نبوت، تأیید شده است.

مرحوم محمد بن یعقوب کلینی و شیخ صدوق محمد بن علی بن بابویه - رحمه الله علیهما - با سندی صحیح نقل کرده اند که از امام صادق (علیه السلام) از آنچه درباره دیدن خداوند گفته می شود، سؤال کردند، فرمود: در خورشید، یک هفتادم (یک جزء از هفتاد جزء) نور کرسی است و کرسی، یک هفتادم نور عرش است و عرش، یک هفتادم نور حجاب است و حجاب، یک هفتادم نور ستر است، اگر آنها راست می گویند به نور خورشید بدون این که ابری در برابر آن باشد، چشم بدوزند.

از احمد بن اسحاق نیز روایت کرده اند که: نامه ای به امام حسن عسکری نوشتم و درباره دیدن خداوند و اختلافاتی که در این زمینه هست، سؤال کردم، امام (علیه السلام) در پاسخ نوشت: تا زمانی که بین بیننده و شیء مرئی، هوائی نباشد که دیده در آن نفوذ کند، بینایی محقق

نمی شود و اگر هوا قطع شود، دیدن صورت نمی گیرد (و اگر صورت گیرد) شبیه شدن بیننده به آن مرئی است؛ زیرا اگر بیننده و مرئی، در سببی که موجب دیدن بین آنها می شود، با یکدیگر مساوی و همسطح باشند، شبیه شدن (آنها به یکدیگر) پیش می آید که همان تشبیه است؛ زیرا اسباب و مسببات باید به یکدیگر متصل و مربوط باشد.

ابی بصیر می گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: آیا مؤمنان در روز قیامت، خداوند عزوجل را می بینند؟ فرمود: آری، قبل از قیامت نیز او را دیده اند. گفتم کی؟ فرمود: هنگامی که به آنان گفت: أَلَسْتُمْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ؛ (۱) آیا پروردگار شما نیستم، گفتند: چرا، سپس امام لحظه ای سکوت کرد و فرمود: مؤمنان قبل از روز قیامت در دنیا نیز خدا را می بینند، آیا الآن خدا را نمی بینی؟ ابوبصیر گفت: فدایت شوم! آیا این سخن را از شما نقل کنم؟ فرمودند: نه؛ زیرا اگر این حدیث را نقل کنی و شخصی که معنای این سخن را نمی داند، آن را انکار کند و معتقد شود که این امر تشبیه است، کافر شده است. دیدن با قلب، مثل دیدن با چشم نیست. خداوند از آنچه مشبّه و کافران می گویند برتر است.

ص: ۶۹

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) پرسیدند: آیا هنگام عبادت، پرودگارت را دیده ای؟ فرمود: وای بر تو! چشمها با دیدن، او را درک نمی کنند بلکه قلبها با حقیقت ایمان او را می بینند. (۱)

امام حسین (علیه السلام) فرموده است: چگونه من به اشیا می بینم که در وجود

خود محتاج به تو هستم، بر وجود تو استدلال کنم؟ آیا موجودات غیر از تو، ظهوری دارند که در تو نباشد تا آن ظهور، سبب پیدایی و ظهور تو شود؟ تو کی از نظر پنهانی تا به دلیل و برهان محتاج باشی؟ و کی از ما دور شده ای تا آثار و مخلوقات، ما را به تو نزدیک سازند؟ کور باد چشمی که تو را نمی بیند، با آن که تو همیشه مراقب و همنشین او هستی. در زیان باد بنده ای که بهره ای از عشق و محبت نیافته است.... خود را به همه اشیا شناساندی، پس هیچ چیز به تو جاهل نیست و تویی که در همه موجودات، تجلی کردی و خود را به من نشان دادی (تا به چشم قلب) تو را در هر چیز آشکارا دیدم، تویی که بر هر چیز پیدایی. (۲)

و نمونه های دیگری که از ائمه علیهم السلام رسیده و بیش از حد شمارش است». (۳)

ص: ۷۰

۱- (۱) - اصول کافی: ج ۱ / باب ابطال الرؤیه؛ الوافی: ۱ / ۶۹ / باب الرؤیه.

۲- (۲) - مفاتیح الجنان، دعای عرفه، ترجمه الهی قمشه ای.

۳- (۳) - جامع السعادات: ۳ / ۱۶۸ - ۱۶۶.

حتی اگر اشاعره موفق شوند به کمک شواهد لغوی، معنای دیدن خداوند را با آیات قرآن اثبات کنند، اما به هیچ وجه نمی توانند ثابت کنند که مقصود آیه، دیدن با چشم است، نه با قلب.

اما قایلین به تنزیه محض، نیازی به اثبات دیدن قلبی ندارند؛ زیرا با عقل، ثابت کرده اند که دیدن با چشم، محال است و از نظر آنان این مسأله عقلی است، نه نقلی؛ از این رو، وقتی در قرآن کریم آیاتی وجود داشته باشد که بیانگر (امکان) دیدن است، اما (از طرفی) دیدن با چشم محال و غیرممکن باشد، تفسیر این آیات در دیدن قلبی، منحصر می شود که هیچ مانع عقلی و نقلی برای آن وجود ندارد. در حالی که اشاعره باید دو مرحله را اثبات کنند:

مرحله اول: دلالت آیه بر دیدن.

مرحله دوم: این که دیدن مورد نظر آیه دیدن با چشم است، نه با قلب.

(و طی مباحث گذشته) روشن شد که آنان در هر دو مرحله ناتوان هستند. مناقشات و بحثهای قایلین به تنزیه با اشاعره بیشتر درباره دلالت آیاتی است که برای اثبات دیدن به آنها استناد می شود. آنان غالباً - آن گونه که از منابع کلامی و تفسیری پیداست - به تبیین این امر می پردازند که این آیات دلالتی بر دیدن ندارند (مرحله اول) و روشن شد که حتی اگر (امکان) دیدن نیز ثابت شود، باز به تنهایی برای اثبات مقصود اشاعره کافی نیست بلکه باید

ثابت کنند که دیدن در آخرت، دیدن با چشم است، نه با قلب، در حالی که چنین امری برای آنان غیر ممکن است؛ زیرا هیچ یک از آیاتی که ادعا کرده اند بر دیدن دلالت می کند، به (دیدن با) چشم اشاره ای نکرده است و با فقدان چنین اشاره ای، چگونه می توانند دیدن با چشم را اثبات و دیدن قلبی را نفی کنند؟

از مجموع مباحث مطرح شده در هر دو مرحله به دست می آید که: عقل و نقل هر دو از اثبات دیدن خداوند با چشم در روز قیامت، عاجز و ناتوان هستند و به همین جهت است که معتزله و امامیه نظریه تنزیه را منحصر به خودشان می دانند و ادعای اشاعره درباره تنزیه را نمی پذیرند؛ زیرا برای قایل بودن به تنزیه کافی نیست که جسم بودن خداوند را لفظاً نفی کنند بلکه باید به لوازم عقلی مترتب بر این نفی، پایبند باشند. اگر شخصی جسمیت را نفی کند، اما لوازم آن را نفی نکند، در واقع جزء مُجَسَّمه است، هر چند قول آنان را رد کند و بر آن پافشاری نماید و قلباً نیز آن را مردود بداند. چنین شخصی در حقیقت جزو آنان است؛ زیرا در مسأله دیدن خداوند، دو احتمال مطرح است یا تجسیم، یا تنزیه و احتمال سومی که بین این دو باشد، وجود ندارد و در واقع هم، چنین احتمال متوسطی ممکن نیست و از این رو، مُجَسَّمه به دیدن خداوند اعتقاد دارند؛ زیرا خدا از دیدگاه آنان یکی از اجسام است و اگر جسم نباشد، دیدن او ممکن نیست. آنان آیاتی را که - به نظر آنها - دلالت بر دیدن می کند، از جمله دلایل جسمیت خدا به حساب آورده اند.

در مقابل، قایلین به تنزیه، اشاعره و پیروان آنان را جزو مُجَسِّمه شمرده اند و از این رو، یک محقق هنگامی که کتابهای طرفداران تنزیه را می خواند که بزرگان اشاعره را به تجسیم متهم کرده اند و سپس کتابهای اشاعره را می خواند که فریاد تنزیه سر می دهند و تجسیم را محکوم می کنند، ممکن است دچار سرگردانی شود. سر این تناقض همان است که گفتیم. اتهام به تجسیم در مورد کسانی که درباره اثبات صفات خدا و دیدن او در روز قیامت به طور تفصیلی کتاب نوشته اند و در آن از طول و عرض و ریش و صورت و دست خداوند سخن گفته اند، شدیدتر است؛ از جمله کتاب السنّه، از خلال؛ کتاب السنّه، منسوب به عبدالله بن احمد بن حنبل. الابانه، از ابن بطه، کتابهای عثمان بن سعید الدارمی؛ ابطال التأویل، از ابی یعلی؛ الایمان، از ابن منده؛ شرح العقیده الطحاویه، از ابن ابی العز؛ التوحید، از ابن خزیمه، برخی از کتابهای ابن تیمیّه و شاگردش ابن قیم جوزیه؛ العلو، از ذهبی و الاستقامه، از خشیش بن اصرم.

ادله گرایش سوم که قایل به تنزیه و امکان ناپذیری دیدن خداوند است

معتزله، امامیه و زیدیه پیرو گرایش سوم هستند و اعتقاد دارند که دیدن خداوند سبحان، محال است و برای آن، از عقل و نقل دلیل آورده اند.

ادله عقلی بر محال بودن دیدن خداوند

برای اثبات محال بودن دیدن خداوند متعال، به امور بسیاری استدلال شده است که همگی، وجوه و بیانهای مختلفی از یک امر واحد هستند که عبارت است از:

«تلازم ذاتی وجدایی ناپذیری بین دیده شدن و جسمیت».

جسم بودن، با واجب الوجود بودن، منافات دارد و محال است که واجب الوجود، جسم باشد؛ زیرا جسم به اجزای خود و نیز به مکانی که در آن قرار داشته باشد، نیاز دارد و این به معنای نیازمندی (فقر) و محدودیت اوست، در حالی که واجب الوجود، ضرورتاً باید بی نیاز و بی نهایت باشد؛ بنابراین، ضروری است که واجب الوجود جسم نباشد و در نتیجه قابل دیدن و مرئی نباشد، پس همه وجوه عقلی ذکر شده برای اثبات محال بودن دیدن، در اصل، به «تلازم دیده شدن با جسمیت برمی گردد».

برخی از این وجوه، عبارتند از: تنها اشیا را می توان با چشم دید که در جهت و مکانی مقابل بیننده قرار داشته باشند. و شیئی که با چشم دیده شود، می توان با حدقه چشم به آن اشاره کرد، در حالی که تنها به چیزی که جسم باشد، می توان اشاره کرد و برای دیدن با چشم، باید شعاعی بین بیننده و شیء مرئی وجود داشته باشد که این یکی از ویژگیهای اجسام است.

مورد دیگر این که یا کلّ (وجود) خداوند سبحان را می توان دید، یا بعضی از آن را؛ اگر کلّ (وجود) خدا دیده شود، بدین معناست که او در محدوده ای که چشم فرا می گیرد، محصور شده است و اگر بعضی از (وجود) او دیده شود، بدین معناست که از اجزایی تشکیل شده که برای موجود بودن، به آنها احتیاج دارد و هر دو احتمال با تجسیم سازگار است، نه با تنزیه.

بنابراین، اشکال اساسی که اشاعره با آن رو به رو هستند، در حقیقت تلازم ذاتی و تفکیک ناپذیر بین دیده شدن و جسمیت است که اگر بتوانند بر آن غلبه کنند، دفع این وجوه برای آنان امکان پذیر خواهد بود و اگر از پاسخ به آن عاجز باشند، در دفع این اشکالات نیز عاجز خواهند بود.

قبلاً گفتیم که ملازمه بین دیده شدن و جسم بودن، امری است که هیچ یک از عقلا نمی توانند آن را انکار کنند و حتی از نظر اشاعره نیز احتیاج به اثبات ندارد بلکه ادّعی آنان این است که این ملازمه در آخرت گسسته می شود و مؤمنان، پروردگار خود را بدون کیفیت و جسمیت خواهند دید، این ادّعا را از جهت امکان اقامه دلیل برای آن بررسی کردیم و گفتیم که نمی توان هیچ گونه دلیل عقلی برای آن اقامه کرد؛ زیرا ادلّه عقلی ای که اشاعره برای آن آورده اند، خود ادّعاهای دیگری است که نیازمند اثبات است و دلیل حقیقی نیست و

همین امر باعث پیدایش یک خلأ آشکار در بخش عقلی نظریه اشاعره گردیده و آنان را از اثبات ادعاهای خویش، ناتوان ساخته است.

شیخ محمد ابو زهره با تصریح به این نکته در ردّ قول ابن تیمیّه با لحنی نرم و مؤدّبانه می نویسد:

«عقل ما نمی تواند اشاره حسی با انگشت به سوی خدا و اعتقاد به این که خدا در آسمان و بر عرش استیلا دارد را از یک سو و منزّه بودن او را از هر گونه جسمیت و شباهت داشتن به پدیده ها را از سوی دیگر، یک جا و با هم درک کند. (گذشته از آن) تأویل در این مسأله؛ یعنی مجاز، یا کنایه دانستن کلام، بدون شک آن را به ذهن و فهم بشر نزدیک می سازد (و از سویی) نمی توان مردم را به آنچه توانش را ندارند، تکلیف کرد. اگر عقل ابن تیمیّه توانسته است اشاره حسی و عدم حلول در مکان و تنزیه مطلق را یک جا جمع کند، اما عقل مردم گسترده گی افق عقل او را ندارد، البتّه اگر سخن او درست باشد». (۱)

وی همچنین می گوید:

«آنان هرچند برای نفی تشبیه تلاش کنند اما باز گریبانگیرشان است. ابن تیمیّه یک قرن پس از آن گفته است: این یک اشتراک در اسم است (اشتراک لفظی) نه اشتراک حقیقی (معنوی). آنان اگر

ص: ۷۶

استوا (۱) را به ظاهر لفظ معنا کنند، ناگزیر نشستن و جسمیت لازم می آید و اگر آن را به امری غیر محسوس تفسیر کنند، در واقع آن را تأویل کرده اند، در حالی که از این کار نهی شده اند و در هر دو صورت، با توقّف و احتیاط که سیره گذشتگان است مخالفت ورزیده اند». (۲)

قبلاً گفتیم که منکر دیدن، نیازی به برهان و دلیل ندارد؛ زیرا سخن او موافق و مطابق با اصل است و درستی این اصل و نیز ناتوانی طرف مقابل از اثبات ادّعی خویش، برای اثبات درستی سخن او کافی است.

برای توضیح بیشتر درباره این اصل و نیز عجز اشاعره می توان گفت:

قاعده اصلی در دیدن، مبتنی بر چهار رکن اساسی است که عبارتند از:

۱- دیدن با چشم تنها به وسیله حسّ بینایی صورت می گیرد، البتّه در مورد انسان - از آن جهت که جسمانی است - این گونه است، اما این که خداوند چگونه بندگان و مخلوقاتش را می بیند، امر دیگری است که از آن آگاه نیستیم؛ زیرا خداوند فراتر از ماده و بی نیاز از آن است

ص: ۷۷

۱- (۱) - اشاره به آیه: فَاسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ - م.

۲- (۲) - حیاته عصره، ابن تیمیّه: ۲۷۳ - ۲۷۲.

و از این رو، برای دیدن احتیاج به حسّ بینایی ندارد. بحث ما در باره دیدن انسان است که تنها به وسیله چشم و حسّ بینایی، امکان پذیر است.

۲- دیدن با چشم از جمله اموری است که اگر امکان پذیر باشد، واجب و ضروری خواهد بود؛ بدین معنا که اگر دیدن چیزی برای چشم ممکن و شرایط آن فراهم و مانعی هم وجود نداشته باشد، ضرورتاً چشم آن را می بیند. چشم نمی تواند چیزی را که در برابر آن قرارداد و مانعی هم میان آنها نیست، نبیند؛ بنابراین، اگر خداوند متعال و سایر موجودات ماورایی، از اموری بودند که دیدن آنها ممکن بود، هر آینه دیدن آنها واجب و ضروری بود و نه بیننده و نه شیء مرئی، نمی توانستند از آن خودداری کنند.

۳- چیزی که قابل دیدن باشد، همگان می توانند آن را ببینند و دلیلی ندارد که دیدن آن را مختص یک گروه بدانیم، پس با وجود فراهم بودن شرایط دیدن با چشم برای هر دو طرف به طور یکسان، نمی توان گفت فلان درخت را زید می بیند، اما عمر و نمی بیند.

۴- چیزی که قابل دیدن باشد، در هر زمانی دیده می شود و دلیلی ندارد که آن را به یک زمان خاص اختصاص دهیم، پس نمی توان گفت: فلان درخت امروز دیده نمی شود و فردا دیده خواهد شد، البته اگر شرایط دیدن در هر دو زمان به طور یکسان باشد.

اینها مهمترین قواعد و اصول دیدن با چشم است. حال باید دید این اصول در بحث ما چه اقتضایی دارند؟

بنابر قاعدهٔ اوّل، آنچه با حسّ بینایی دیده می شود، ضرورتاً باید محسوس باشد، در حالی که این امر با واجب الوجود که همه بر عدم جسمیت آن اتفاق نظر دارند، سازگار و منطبق نیست.

بنابر قاعدهٔ دوّم، اگر دیدن خداوند سبحان امکان پذیر بود، می توانستیم بدون تکلف و سختی، او را بینیم و توانایی خودداری از دیدن او را نداشتیم، اما از آن جا که با چشم خدا را نمی بینیم، پس خدا از اموری است که دیدن آنها غیر ممکن است.

بنابر قاعدهٔ سوّم، اگر خداوند متعال از اموری باشد که بتوان با چشم، دید، لازمه اش این است که مؤمن و کافر، هر دو او را ببینند و معنایی ندارد اشاعره دیدن خداوند را فقط به مؤمنان اختصاص دهند.

و بنابر قاعدهٔ چهارم، اگر خداوند متعال از اموری باشد که دیدنشان ممکن است، لازمه اش این است که: بیننده او را در هر زمانی ببیند، پس معنا ندارد که اشاعره دیدن خدا را فقط به آخرت اختصاص دهند.

اما این ادّعی اشاعره که اوضاع آخرت با اوضاع این دنیا متفاوت خواهد بود، باید در طی سه احتمال بررسی شود:

۱- در ارکان و پایه های نظام هستی کنونی، دگرگونی رخ می دهد به گونه ای که اموری که در دنیا محال هستند، در آخرت، امکان پذیر می شوند و اموری که ممکن هستند، محال می شوند.

۲- در ملازمه هایی که بین بخشهایی از نظام هستی برقرار است، دگرگونی پدید می آید؛ یعنی ملازمه هایی که در دنیا برقرار است در آخرت گسسته می شود مانند ملازمه بین آتش و گرما (حرارت)، یا شیرینی و شکر.

۳- دگرگونی به معنای این که هستی به مرحله کاملتر و بالاتر از سطح کنونی خود برسد.

اینها احتمالاتی است که می توان در این بحث تصوّر کرد و باید مسأله دیدن خداوند را در ضمن این احتمالات بررسی کنیم، حال این سؤال مطرح می شود که اگر در آخرت، دیدن خداوند تحقق یابد، کدام یک از این احتمالات سه گانه به وقوع خواهد پیوست؟

به عبارت دیگر، بنابر عقیده اشاعره مبنی بر دیدن خداوند در روز قیامت با چشم و بدون کیفیت و جهت، در کدام یک از این احتمالات، دگرگونی رخ می دهد؟

با تأمل در این عقیده اشاعره در می یابیم که این عقیده - همان گونه گفتیم - با قواعد چهار گانه دیدن، منافات دارد و اگر درست باشد، لازم می آید که این قواعد در آخرت باطل باشد. بطلان این قواعد با احتمال سوم سازگار نیست؛ زیرا بنابراین احتمال، هستی

علاوه بر حفظ ویژگیهای خود، ویژگیهای جدید دیگری که به کمالات او می افزایند، به دست می آورد.

همچنین با احتمال دوّم که گویای گسسته شدن ملازمه بین حقایق هستی است نیز سازگار نیست؛ زیرا گسسته شدن ملازمه ها اگر ذاتاً محال باشد، یا مستلزم امر محالی باشد، به احتمال اوّل بر می گردد و اگر ذاتاً ممکن باشد و امر محالی را در پی نداشته باشد، به احتمال دوّم باز می گردد.

(از سویی) وقتی بین تفکیک آتش از گرما و تفکیک دیده شدن از جسمیت، مقایسه می کنیم در می یابیم که میان این دو، یک تفاوت جوهری وجود دارد. جدایی آتش از گرما ذاتاً ممکن است و امر محالی را در پی ندارد و تنها مستلزم لغو شدن یکی از قوانین این هستی - که پیوند معینی میان گرما و آتش برقرار می کند - است. این پیوند معین در آتشی که برای حضرت ابراهیم (علیه السلام) برافروخته شد، عملاً لغو گردید؛ بنابراین، لغو شدن این قانون، امری ممکن و قابل تصوّر است، در حالی که جدایی دیده شدن از جسمیت، امری غیر قابل تصوّر است و همان طور که در کلام ابو زهره گذشت، عقل نمی تواند دیده شدن و منزّه بودن از جسمیت را یک جا و با هم تصوّر کند، همچنان نمی تواند یک مربع با سه زاویه را تصوّر کند، این ناتوانی در امور محال وجود دارد، نه در امور ممکن.

بنابراین، تفکیک بین دیده شدن و جسمیت، امری است که مستلزم یک دگرگونی از نوع احتمال اوّل است و چون احتمال اوّل

محال است و امر محال نیز ذاتاً غیر ممکن است، بنابراین، معنا ندارد که دربارهٔ چنین امری بگوییم در آینده تحقق خواهد یافت؛ زیرا از چنین قولی، سفسطه و لغویت لازم می آید. خود قرآن کریم نیز به منتفی بودن احتمال اوّل و محال بودن آن در آخرت - مانند دنیا - اشاره کرده است:

...وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ... (۱)

«و در بهشت در نمی آیند مگر آن که شتر در سوراخ سوزن داخل شود».

محال همواره محال است و معنا ندارد آن را به شرایط خاصی مقید کنیم؛ زیرا علت محال بودن، امری زمانی، یا نقصی در قدرت فاعل نیست بلکه امکان ناپذیری ذاتی شیء است.

با توضیحات بالا فرق بین این احتمالات روشن می شود:

احتمال اوّل، محال است و مسأله مورد بحث نیز به آن برمی گردد.

احتمال دوّم، ذاتاً ممکن است، امّا به اختلال و بی نظمی در هستی می انجامد و برای اثبات، نیازمند شاهد و دلیل است، در حالی که نمی توان برای آن دلیلی ارائه کرد.

ص: ۸۲

احتمال سوّم، ممکن و مورد پذیرش عقل و شرع است و کمالات بیشتری برای هستی در پی دارد.

با توجه به آنچه گفته شد، دگرگونی و تحوّل که در آخرت رخ خواهد داد، یا از نوع احتمال دوّم است، یا از نوع احتمال سوّم و تنها ادلّه نقلی می تواند نظر قاطع و نهایی را بیان کند، چنانچه که گذشت، احتمال سوّم را تأیید می کند.

در قرآن کریم آمده است: در روز قیامت، دل‌های غافل و نا آگاه بیدار می شوند، گرمای آتش بیشتر می گردد و اعضا و جوارح خاموش، به سخن در می آیند.

این نمونه ها گواه بر این است که هستی در آخرت، به اوج کمال خود می رسد. چنین امری با عقل و حکمت سازگار است، اما احتمال دوّم، مخالف حکمت است. بنابر احتمال سوّم، در آخرت، حقایق ماورایی در برابر انسان، کاملاً آشکار می شوند.

خداوند متعال می فرماید:

لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ . (۱)

ص: ۸۳

«(به او می گویند:) واقعاً از این (حال) سخت در غفلت بودی (ولی) ما پرده ات را (از جلوی چشمانت) برداشتیم و دیده ات امروز تیز است».

امیر المؤمنین (علیه السلام) نیز فرموده است:

«لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً». (۱)

«اگر پرده ها از مقابل (چشمان) من کنار رود، چیزی به یقین من افزوده نمی شود».

زیرا بینش قلبی امام - حتی در این دنیا - تیز و نیرومند بود و همه حقایق ماورایی در برابر بصیرت و بینش ایشان آشکار و نمایان بود به گونه ای که با روشن شدن امور در آخرت، چیزی بر آن افزوده نخواهد شد. این حقیقت به وسیله بینش قلبی عمیق آشکار می شود، نه به واسطه حس بینایی جدید؛ زیرا چشم از ادراک غیب ناتوان است و غیب نیز به مرتبه ماده تنزل نمی یابد و (از سویی) مقتضای کمال آخرت این است که انسان به مرتبه ای بالاتر و کاملتر برسد به طوری که حقایق ماورایی در برابر دیدگان او آشکار گردد، نه این که عالم ماورای ماده به سطح عالم مادی تنزل پیدا کند تا با چشم عادی درک شود.

ص: ۸۴

بنابراین، آنچه در آخرت رخ می دهد و با ویژگیهایی که اشاعره برای آن قایلند، مطابقت دارد؛ دیدن قلبی است.

اشاعره معتقدند دیدن خداوند مختص مؤمنان است و در زمانی معین رخ می دهد و گواراترین لذت را برای مؤمن به ارمغان می آورد و با حس دیگری غیر از حس بینایی و بدون کیفیت و جهت، پدید می آید. این ویژگیها مختص دیدن قلبی است نه دیدن با چشم، پس اشاعره با چه توجیهی قایل به دیدن با چشم هستند؟

گذشت که دیدن قلبی، با عقل و نقل سازگار است، در حالی که دیدن با چشم از یک سو محال است و نتایج عقلی باطلی را در پی دارد و از سوی دیگر، ادله نقلی نیز آن را تأیید نمی کنند تا بتوان آن را به عنوان یک قول پذیرفت. اگر هم در کتاب و سنت مطلبی در تأیید آن یافت می شد، نمی توانستیم این قول را بپذیریم و تأویل کردن آن به دیدن قلبی، بهتر از این بود که با مشکل محال بودن و نیز نتایج عقلی باطل رو به رو شویم و با آن دسته از آیات قرآن که صریحاً بیانگر نفی دیدن است، مخالفت کنیم، چه رسد به این که قرآن کریم نیز این مطلب را تأیید نمی کند و بلکه آن را نفی می کند که به آن، خواهیم پرداخت.

گفتیم که معیار و ملاک در این مسأله «ادله عقلی» است؛ زیرا ادله نقلی نمی تواند بیانگر امر محال باشد بلکه باید به امر ممکن پردازد و عقل است که به ممکن، یا محال بودن یک امر، حکم می کند. اگر عقل مثلاً حکم کند که اجتماع نقیضین محال است، معقول نیست که در کتاب و سنت موردی پیدا کنیم که بیانگر امکان اجتماع آن دو باشد. اگر هم کسی بگوید: چنین موردی وجود دارد، باید به دنبال وجوهی غیر از معنای ظاهری - مانند کنایه و مجاز - که مورد نظر قرآن و سنت است، بگردیم.

آیاتی که مرتبط با بحث ما هستند دو دسته اند:

۱- آیاتی که آشکارا می گوید: دیدن با چشم محال است.

۲- آیات متشابهی که ظاهرشان هر دو وجه مسأله را بر می تابد. اما اشاعره هر چقدر تلاش کنند نمی توانند اثبات کنند که این آیات متشابه منحصر در وجه مورد نظر آنان است و وجه دیگر را کاملاً نفی می کند. به این آیات، در مرحله دوم از بحث با اشاعره اشاره کردیم، اما آیاتی که صریحاً دیدن را نفی می کنند عبارتند از:

الف: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ . (۱)

ص: ۸۶

«چشمها او را در نمی یابد و اوست که دیدگان را در می یابد و او لطیف و آگاه است».

سید عبدالحسین شرف الدین، استدلال به این آیه را به خوبی توضیح داده و به سخنانی که در رد آن گفته شده نیز به خوبی پاسخ داده است؛ از این رو، جا دارد کلام او را - با حذف حاشیه ها - نقل کنیم.

ایشان می گوید:

هرگاه ادراک به همراه چشم مطرح شود، از آن دیدن با چشم فهمیده می شود و همان گونه که اگر همراه با گوش مطرح شود و گفته شود آن را با گوشم درک کردم، از آن شنیدن فهمیده می شود و به همین ترتیب، وقتی ادراک به یکی از حواس اضافه شود، به معنای همان نقشی است که آن حس ایفا می کند، پس آن را با دهانم درک کردم؛ یعنی مژه آن را چشیدم و آن را با بینی خود درک کردم؛ یعنی بوی آن را استشمام کردم.

این آیه شریفه بیانگر آن است که خداوند متعال به واسطه دو ویژگی مطرح شده در آیه بر تمام موجودات برتری دارد؛ زیرا برخی اشیاء هم می بینند و هم دیده می شوند؛ مانند انسانهای زنده، برخی دیده می شوند، اما نمی بینند مانند جمادات و اعراض قابل دیدن و برخی نه می بینند و نه دیده می شوند؛ مانند اعراضی که قابل دیدن نیست. خداوند متعال همه این اشیاء را آفریده و بر آنها برتری یافته

ص: ۸۷

است و تنها خودش این ویژگیها را دارد که می بیند، اما دیده نمی شود و با این دو ویژگی، خودش را ستوده است همان گونه که به عبارتهای: ...يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ... (۱)؛ «غذا (روزی) می دهد و غذا داده نمی شود» و: ...يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ... (۲)؛ «پناه می دهد و پناه داده نمی شود»، خود را ستوده است.

در تفسیر این آیه کافی است روایتی را که عیاشی نقل کرده بیاوریم:

فضل بن سهل؛ ذو الرئاستین از امام رضا (علیه السلام) دربارهٔ مسألهٔ دیدن خداوند که مردم در آن اختلاف دارند، سؤال کرد، امام فرمود: هر کس خدا را برخلاف اوصافی که برای خود بیان کرده است، توصیف کند، دروغ بزرگی را به خداوند نسبت داده است:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ . (۳)

سپس فرمود: اوهام نمی توانند به او دست یابند و کیفیت او را درک کنند.

ص: ۸۸

۱- (۱) - انعام (۶): ۱۴.

۲- (۲) - مؤمنون (۲۳): ۸۸.

۳- (۳) - انعام (۶): ۱۰۲.

فخر رازی در تفسیر این آیه از سوره انعام، سخن عجیبی گفته است. او پنداشته است که اشاعره برای امکان دیدن خداوند و این که مؤمنان در روز قیامت او را می بینند، به این آیه استدلال کرده اند.

او در کلامی طولانی، نامفهوم و تکلف آمیز، چهار وجه از وجوه استدلال به این آیه را از قول اشاعره نقل کرده است و هر کس بخواهد از نادرستی و یاوگی این سخن آگاه شود، باید به عبارت او مراجعه کند؛ چرا که شنیدن کی بود مانند دیدن.

خلاصه این چهار وجه عبارت است از:

وجه اول: خداوند در آیه: **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ** خود را مدح کرده است و تنها در صورت امکان پذیر بودن دیدن خداوند عزوجل، این مدح بجا و مناسب است؛ یعنی خداوند (با وجود امکان دیدن) با قدرت حیرت انگیز خود مردم را از آن، بازداشته است و چنین قدرتی شایسته مدح است، اما اگر دیدن خدا به خودی خود، محال و غیر ممکن می باشد جایی برای ستایش و مدح نیست بلکه چنین مدحی، ناپسند است و برازنده حکیم نیست؛ زیرا دیده نشدن خداوند، مانند دیده نشدن شیء معدوم، مزه، بو، اراده و قدرت است، چنین اموری هر چند قابل دیدن نیستند، اما نمی توان **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ** را مدحی برای آنان به شمار آورد؛ بنابراین، آیه بیانگر این است که دیدن خداوند ذاتاً ممکن است.

در پاسخ می‌گوییم: روشن است که مدح موجود در این آیه تنها با عبارتهای *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ* بیان نشده بلکه هر دو ویژگی یاد شده در آیه با هم بیانگر مدح است. خداوند متعال در پرتو این دو ویژگی، بر همه مخلوقاتش برتری دارد و سزاوارتر است که خود را با این برتری ستایش کند. این نکته را در تبیین دلالت آیه بر امکان ناپذیری دیدن نیز توضیح دادیم.

علاوه بر آن که دیدن خداوند متعال از آن جهت که احاطه بر عظمت و جلال او غیر ممکن است و مخلوقات از درک ذات او ناتوانند و از این رو، صرف امکان ناپذیری دیدن، سبب مدح و منشأ خود ستانی است؛ بنابراین، مقایسه خداوند حی و قیوم، با معدوم و منزّه و... قیاس مع الفارق است که فخر رازی و پیروان او به این نکته آگاهند.

گذشته از آن آیه:

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِّنَ الدُّلِّ وَكَبْرُهُ تَكْبِيرًا . (۱)

«و بگو: ستایش خدای را که نه فرزندی گرفته و نه در جهان، شریکی دارد و نه خوار بوده که (نیاز به) دوستی داشته باشد و او را بسیار بزرگ شمار.»

ص: ۹۰

و آیات و روایاتی از این قبیل، این سخن را درست نقض می کنند؛ چرا که حمد و ستایش در این آیه مبتنی بر فرزند نداشتن و شریک نگرفتن و از روی خواری، نیاز به دوست نداشتن است. با وجود این که همه این امور، ذاتاً محال و غیر ممکن است، آیا فخر رازی می تواند بگوید که این ستایش، بی جا و بی معناست؟ یا قایل شود که داشتن فرزند و شریک و دوست، ذاتاً ممکن است؟ نه، هرگز هیچ یک از این دو مطلب را به زبان نمی آورد.

وجه دوّم: خداوند متعال خودش را درک می کند؛ زیرا در آیه شریفه آمده است: *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ* (اوست که دیدگان را در می یابد) که از آن بر می آید، دیدن خداوند برای خود خداوند امکان پذیر است و بنابراین، مؤمنان در روز قیامت، ضرورتاً خدا را می بینند؛ زیرا مسلمانان در این مسأله بر دو دسته اند و دسته سوّمی وجود ندارد؛ دسته ای قایلند دیدن ممکن است و در روز قیامت مؤمنان خدا را می بینند و دسته دیگر قایلند هیچ کس خدا را نمی بیند و دیدن او امکان پذیر نیست و هیچ کس نگفته است که «دیدن خداوند به خودی خود ممکن است، اما هیچ کس جز خود خداوند کنه ذاتش را درک نمی کند» از این رو، این قول بنابر اجماع مرگب، باطل است.

در پاسخ باید گفت: فخر رازی در این مورد کاملاً از محلّ بحث خارج شده؛ زیرا بحث در این است که آیا غیر خداوند می تواند حقیقت ذات خداوند را دریابد؟ هیچ کس در این که خداوند، حقیقت ذات خود

را در می یابد، شک و تردید ندارد و هیچ مسلمانی و نیز هیچ یک از پیروان دیگر ادیان، معتقد نیستند که محال است خداوند کنه ذات خود را درک کند بلکه همه پیروان تورات و انجیل و قرآن کریم اتفاق دارند که: ...وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا؛ (۱) «دانش او همه چیز را فراگرفته است» و چنین امری از اقامه برهان بی نیاز است، با این حال، فخر رازی در این بحث به آیه: وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ استدلال کرده است، امّا چنین استدلالی، دارای اشکال و بلکه نادرست است؛ زیرا لفظ «ابصار» در این آیه منصرف از خداوند متعال است و به موجودات ذوی الابصار (دارای چشم) انصراف دارد؛ زیرا منظور از ابصاری (چشمهایی) که به تصریح آیه، خداوند آنها را درک می کند، همان ابصاری است که در قسمت اول آیه آمده و خداوند را درک نمی کنند.

آنچه از این آیه شریفه به ذهن تبادر می کند، همین مفهوم است و چنین تبادری از دانش و فهم فخر رازی پوشیده نیست، امّا با این حال، او خواسته است در این باره تشکیک کند و گرنه اجماع مرگب کجا و مفهوم آیه: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ کجا؟ و برای بیان این معنا (که هیچ یک از ذوی الابصار - بینندگان - خدا را درک نمی کنند و خدا همه آنها را درک می کند) چه عبارتی - چه در عربی و چه در غیر آن - واضح تر و گویاتر از این آیه است؟

ص: ۹۲

علاوه بر این که اجماع در این جا - بر فرض قبول آن - چه مرکب باشد و چه بسیط، نمی تواند دلیل باشد و چه بسا فخر رازی نیز به این امر آگاه باشد، خدا از ما و او در گذرد.

وجه سوّم: کلمه «ابصار» جمع است و در آیه بر سر آن «الف و لام» آمده است و جمعی که دارای الف و لام باشد، بیانگر استغراق و فراگیری است؛ بنابراین لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ به این معناست که همه چشمها او را نمی بینند؛ یعنی امکان دیدن را از مجموع ابصار، با توجه به مجموع بودن آنها سلب می کند و سلب دیدن از مجموع ابصار، بیانگر ثبوت دیدن برای برخی از آنهاست؛ مثلاً وقتی می گوئیم: همه مردم زید را زدند، به این معناست که بعضی از آنان او را زدند، به همین ترتیب لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ به این معناست که همه ابصار او را نمی یابند، اما ضرورتاً برخی از آنها او را می یابند.

در پاسخ می گوئیم: نفی در این آیه بیانگر عموم سلب است، نه سلب عموم؛ زیرا آنچه از اطلاق آیه و امثال آن در زبان عربی به ذهن تبادر می کند، عموم سلب است. آیه: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ مانند آن است که بگوئیم: «لا تشته عليه الاصوات واللغات؛ صداها و زبانها بر او مشتبه نمی گردد»، «ولا تغشاه الظلمات والسنات؛ تاریکی و خواب، او را فرا نمی گیرد»، «ولا يبرمه الملحون عليه بالحاجات والطلبات؛ پافشاری مردم در خواسته ها و نیازهایشان، او را خسته و ملول نمی کند» و نمونه های بی شمار دیگر که نفی در آن،

عام است و همه افراد جمع دارای الف و لام که در سیاق نفی قرار دارد را شامل می شود، همان طور که در «لا- یحب الله المفسدین؛ خداوند فسادگران را دوست ندارد»، «لا یکره المصلحین؛ از اصلاح پیشگان بیزار نیست»، «لا ینسی من فضله المحسنین؛ نیکوکاران را از فضل خود بی بهره نمی سازد» و نمونه های دیگر نیز این گونه است.

وجه چهارم: خداوند متعال با چشم دیده نمی شود بلکه با حس ششمی که خداوند متعال در روز قیامت می آفریند، دیده می شود که آیه: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ بَيَانِگر آن است؛ زیرا نفی ادراک خداوند را مختص به چشم دانسته است و اختصاص دادن یک حکم به یک شیء، نشانه این است که وضعیتی در غیر آن شیء، به خلاف آن حکم است؛ بنابراین، لازم است که دیدن خدا با غیر چشم، امکان پذیر باشد و چون با سایر حواس موجود در این دنیا نمی توان خدا را دید، ثابت می شود که خداوند متعال حس ششمی می آفریند که دیدن خداوند با آن تحقق می یابد.

سپس می گوید: می توان برای اثبات این که مؤمنان در قیامت خدا را می بینند، بر این چهار وجه که از آیه به دست می آید، استناد کرد...

امام فخر رازی در بیان وجه چهارم، نظر ما را پذیرفته و گفته است:

«خداوند متعال با چشم دیده نمی شود و دیگر حواس موجود در این دنیا نیز برای این امر مناسب نیست».

وی به درستی به این امر اعتراف کرده و آن را جزو مسلمات دانسته و با اطمینان خاطر آن را پذیرفته است و بدین ترتیب، همه آنچه در سه وجه قبل بنا نموده بود، ویران کرده و اعتراف کرده است که آن سه وجه ساختگی و به دور از حقیقت بوده است.

اما این ادعا که خداوند در روز قیامت با حسّ ششم دیده می شود، خارج از محلّ نزاع در بحث ماست، علاوه بر این که چنین ادعایی هیچ دلیلی ندارد جز آنچه فخر رازی از خود ساخته و گفته است آیه: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ دَلَالَتِ مِی كُنْد كِه نَفِی اِدْرَاكِ خِدا مَخْتَصِ بِه چِشم اِست و اِختِصّاصِ دَاَدِنِ حَكْمِ بِه يَكِ شِیءِ بِيَانِگَرِ اِینِ اِست كِه وَضْعِیْتِ غَیْرِ اَنْ شِیءِ، بِرِخَلَاْفِ اَنْ حَكْمِ اِست.

بطلان این دلیل بی اساس، امری روشن است؛ زیرا در آیه: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ چنین اختصاصی وجود ندارد و همچنان که در امثال آن از جمله: «ما كلمته بقمی؛ با دهانم با او سخن نگفتم»، «لا شممت عرفه بأنفی؛ عطر او را با بینی ام استشمام نکردم» و «لا وطأت برجلی ارضه؛ پا در زمین او نگذاشتم» نیز چنین اختصاصی وجود ندارد، پس همان گونه که عبارت: «به زمین او قدم نگذاشتم» به این معنا نیست که با غیر پا وارد زمین او شده است، به همین

ترتیب آیه: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ دلالّت نمی کند که خداوند با غیر ابصار، درک می شود.

به خدا سوگند! من می دانم چگونه امام فخر رازی به این فلسفه بافیها تن در داده و آنها را پذیرفته است، در حالی که از ظاهر آیه: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ از معنایی که به ذهن اهل لغت و عرف تبادر می کند، بسیار به دور است، به طوری که گویا او از زبان عربی و عرب ها فاصله داشته است و ظاهر و نصّ الفاظ را در مواردی که با فلسفه های او مخالف باشد، حجت نمی داند، چقدر سزاوار بود وی شأن امام بودن خود را از این گونه مطالب بالاتر می دانست.

ب - يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا . (۱)

«در آن روز، شفاعت (به کسی) سود نبخشد، مگر کسی را که (خدای) رحمان اجازه دهد و سخنش او را پسند آید. آنچه را که آنان در پیش دارند و آنچه را که پشت سر گذاشته اند، می داند و حال آن که ایشان به او دانشی ندارند.»

ص: ۹۶

ویژگی این آیه این است که از آخرت سخن می گوید؛ یعنی از شرایط زمانی ای که اشاعره ادعا می کنند مؤمنان پروردگار جهانیان را می بینند. گویا این آیه نظر اشاعره را به طور آشکار و بی پرده رد می کند و می گوید: خداوند به پیدا و پنهان مخلوقاتش احاطه دارد، اما هیچ یک از آفریدگانی که در آن دادگاه عدالت پیشه و بزرگ الهی، حضور خواهند داشت و در پیشگاه ساحت مقدّس ربوبی خواهند ایستاد، به این حاکم دادگر احاطه پیدا نخواهند کرد، هرچند حاکم و محکوم هر دو در آن دادگاه حضور دارند.

عبارت: لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ظَرِيفٌ تَرِينٌ وَ دَقِيقٌ تَرِينٌ بیان برای نفی دیدن خداوند در آن عرصه است. اگر این بیان در این آیه دلیل بر نفی دیدن با چشم در روز قیامت نیست، پس کدام بیان می تواند دلیل بر آن باشد؟ معنای دیدن با چشم این است که به شیء مرئی، علم پیدا نکنیم به گونه ای که شیء مرئی نزد بیننده از نظر حسی، معلوم باشد. آیه شریفه چنین علمی را قاطعانه نفی می کند و از این طریق دیدن با چشم در روز قیامت را رد می کند.

ج- وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * وَإِذْ

قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ . (۱)

«و چون موسی به قوم خود گفت: ای قوم من! شما با (به پرستش) گرفتن گوساله بر خود ستم کردید، بس به درگاه آفریننده خود توبه کنید و (خطاکاران) خودتان را به قتل برسانید که این (کار) نزد آفریدگارتان برای شما بهتر است، پس (خدا) توبه شما را پذیرفت که او توبه پذیرِ مهربان است و چون گفتید: ای موسی! تا خدا را آشکارا نبینیم هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، پس درحالی که می نگریستید؛ صاعقه شما را فرو گرفت».

از بین کسانی که در این زمینه سخن گفته اند، سید عبدالحسین شرف الدین - رضوان الله علیه است که دلالت این دو آیه بر مطلوب را به خوبی تبیین کرده و اعتراضاتی را که بر آن وارد شده به خوبی پاسخ گفته است؛ از این رو، جا دارد کلام او را در این جا نقل کنیم:

این دو آیه - همان طور که آنها را با هم آوردیم - به یکدیگر متصلاند و هر چند دلیل برای مقصود ما یعنی امکان ناپذیری دیدن، آیه دوم است، اما آیه اول را نیز ذکر کردیم؛ زیرا وجه استدلال به آیه دوم را روشن می کند؛ به این ترتیب که: آیه اول تصریح می کند کسانی که

ص: ۹۸

گوساله را به پرستش گرفتند باید با کشتن یکدیگر مجازات شوند و آیهٔ دوّم تصریح می کند مجازات کسانی که دیدن خداوند به طور آشکارا خواستار شدند این بود که صاعقه آنان را فروگرفت، در حالی که می نگرستند.

این بیان به تنهایی برای ما یقین می آورد که این دو جرم، از جهت کفر برابرند؛ زیرا از جهت مجازاتی که از سوی خداوند فرمانروای عادل برای آنان قرار داده شد، برابر بودند. این مطلب محکم ترین و روشن ترین دلیل برای محال بودن دیدن و لزوم ردّ قایلین به آن است و اگر بعد از اتمام حجّت دربارهٔ محال بودن دیدن، باز از روی عناد و خیره سری، بر قول خود پافشاری کردند، بنا بر همین دلیل، کفر آنان حتمی است؛ همان گونه که دربارهٔ قوم موسی (علیه السلام) رخ داد، هنگامی که آنان از حضرت موسی (علیه السلام) درخواست کردند تا خداوند را مشاهده کنند، او آنان را از محال بودن این امر آگاه کرد، اما آنان اصرار ورزیدند و در سرکشی خود پافشاری کردند، حضرت موسی (علیه السلام) به آنان اعلام کرد که دیدن خداوند مستلزم مکان مندی، کیفیت پذیری و امکان اشاره به اوست، در حالی که خداوند متعال از این امور منزّه است، همچنین توضیح داد که هر کس دیدن خداوند عزّوجلّ را ممکن بشمارد، او را نشناخته و جزو اجسام و اعراض قرار داده است، اما باز از روی عناد و لجاجت، نافرمانی و بر درخواست خود پافشاری کردند و بدین ترتیب، همچون پرستش کنندگان گوساله (سامری) شدند و از این رو، صاعقه به فرمان خداوند،

آنان را فروگرفت؛ همان گونه که آنان به امر خداوند، یکدیگر را به قتل رساندند؛ زیرا هر دو جرم، مساوی بودند.

اینها مطالبی بود که از این دو آیه برای تبیین استدلال بر محال بودن دیدن خداوند به دست آوردم.

علاوه بر آن، دلیل دیگر برای «محال بودن دیدن» این است که: خداوند متعال در قرآن کریم هر جا که از طلب دیدن خدا یاد کرده آن را امری خطیر و وحشتناک خوانده است. مراجعه کنید به آیه:

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ
بِظُلْمِهِمْ... (۱)

«اهل کتاب از تو می خواهند که کتابی از آسمان (یک باره) بر آنان فرود آوری، البته از موسی بزرگتر از این را خواستند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای، پس به سزای ظلمشان، صاعقه آنان را فروگرفت».

که خداوند این درخواست را «ظلم» نامیده و بلافاصله آنان را با صاعقه مجازات نموده است. و یا آیه:

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا. (۲)

ص: ۱۰۰

۱- (۱) - نساء (۴): ۱۵۳.

۲- (۲) - فرقان (۲۵): ۲۱.

«و کسانی که به لقای ما امید ندارند، گفتند: چرا فرشتگان بر ما نازل نشدند؟ یا پروردگاران را نمی بینیم؟ قطعاً در مورد خود، تکبر و سخت سرکشی ورزیدند».

اگر دیدن خداوند ممکن باشد، درخواست آن، نافرمانی و سرکشی به حساب نمی آید، به خصوص اگر آن گونه که قایلین به دیدن می گویند، بزرگترین و لذتبخش ترین نعمتی باشد که خداوند به بندگانش ارزانی می کند.

برخی از بزرگان معتزله برای محال بودن دیدن، این گونه استدلال کرده اند که اگر دیدن ممکن بود، درخواست کنندگان آن از موسی مانند کسانی بودند که به او گفتند:

... وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا... (۱)

«ای موسی! هرگز بر یک (نوع) خوراک تاب نیاوریم، از خدای خود برای ما بخواه تا از آنچه زمین می رویاند از (قبیل:) سبزی و خیار و سیر و عدس و پیاز، برای ما برویاند».

نه صاعقه بر این افراد فرود آمده و نه عذابی پایین تر از آن بلکه اصلاً این درخواست آنان اشکالی نداشت.

ص: ۱۰۱

خلاصهٔ امر این که: بزرگ و خطیر شمردن طلب دیدن و رد کردن آن و فرو فرستادن صاعقه بر درخواست کنندگان، حکم عقل به محال بودن دیدن خداوند عزوجل را تأیید می کند.

فخر رازی در ردّ این دلایل، پاسخی ذکر کرده است که سزاوار بود شأن خود را از ارائه چنین جوابی، برتر بداند.

وی گفته است:

از چند جهت می توان به این مسائل پاسخ گفت:

اول: دیدن خداوند، فقط در آخرت تحقق می یابد؛ بنابراین، طلب کردن آن در دنیا امری زشت و درخور نکوهش است.

رد این پاسخ: اگر اشاعره این قول فخر رازی را که دیدن خداوند تنها در آخرت تحقق می یابد، بپذیرند، اما قبول نمی کنند که درخواست آن در دنیا سزاوار سرزنش باشد بلکه صرف نادانی است که در اثر آن، گناهی به وجود نمی آید تا ظلم، استکبار و سرکشی نامیده شود و همچنین موجب مجازات با صاعقه یا هر عذاب دیگری نمی گردد.

دوم: حکم خداوند متعال این است که: هنگامی که بنده، خداوند را می بیند، تکلیف از او برداشته شود؛ بنابراین، طلب دیدن خداوند (در واقع) طلب برداشته شدن تکلیف است.

ردّ این پاسخ: در کدام آیه از قرآن، یا کدام بخش از سنت، این حکم آمده؟ و چه کسی از آن خبر داده است؟ آیا چیزی غیر از تحریف و جعل است؟

ص: ۱۰۲

سوم: چون نشانه های کامل و کافی برای صدق مدعی (حضرت موسی) وجود داشته، درخواست نشانه های بیشتر (دیدن خداوند) نادرست و خیره سری به شمار می رفت و سزاوار نکوهش و برخورد خشن بود.

ردّ این پاسخ: این مطلب درست است، اما بر افرادی همچون فخر رازی پوشیده نیست که برخورد خشن و صاعقه و مانند آن، هیچ یک فقط به خاطر لجاجت نبود بلکه به خاطر لجاجت و درخواست محال (هر دو) بود و فهم منصفانه آیات فوق، چنین معنایی را اقتضا می کند.

و همان طور که اشاره کردیم، در آیه ۱۳۵ از سوره نساء، اهل کتاب از پیامبر (علیهما السلام) خواستند تا کتابی را از آسمان بر آنان نازل کند و با این که این درخواست نشانه خیره سری اهل کتاب بود، اما صاعقه ای بر آنها فرود نیامد و فقط پیامبر به خاطر شدت نادانی و حماقتشان از آنان روی گرداند. پیامبر با مشرکان خیره سر قریش نیز همین گونه رفتار می کرد تا به آیه:

...وَأَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ؛ (۱)

«و از نادانان، رخ برتاب».

ص: ۱۰۳

عمل کرده باشد. اگر قوم حضرت موسی پس از آن که دلایل کافی برای آنان آورده شد، یک امر محال عقلی را درخواست نمی کردند، صاعقه آنان را به خاطر ستمی که روا داشتند، فرا نمی گرفت.

چهارم: محال نیست اگر بگوییم: این که مخلوقات نمی توانند خداوند را در دنیا ببینند، به خاطر مصلحت آنان است و خداوند از این مصلحت آگاه است و از این رو، دیدن را ناپسند دانسته و مذمت نموده است.

ردّ این پاسخ: این سخن صرفاً یک مغالطه و احتمال سفسطه آمیز است و با حقیقتی که از اطلاق آیات به ذهن تبادر می کند، تعارض دارد و گویا فخر رازی فلسفه خود را بر ظاهر کتاب و سنت و دیگر الفاظ محاوره ای عرب ترجیح داده است. خداوند از ما و از او درگذرد. (۱)

د - وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرَانِي وَلَكِن انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ . (۲)

ص: ۱۰۴

۱- (۱) - کلمه حول الرؤیه: ۲۲ - ۲۰، چاپ نجف. مراجعه شود به اشکالات فخر رازی در تفسیر الکبیر که شرف الدین آنها را ذکر کرده و به آنها پاسخ داده است.

۲- (۲) - اعراف: ۱۴۳.

«و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت عرض کرد: پروردگارا! خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم، فرمود: هرگز مرا نخواهی دید لکن به کوه بنگر، پس اگر جای خود قرار گرفت به زودی مرا خواهی دید، پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریز ریز ساخت و موسی بیهوش بر زمین افتاد و چون به خود آمد، گفت: تو منزّهی! به درگاہت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم».

هر دو گروه با تفسیر و توضیح خاصی به این آیه استدلال کرده اند.

تفسیر قایلین به تنزیه: هنگامی که قوم موسی (علیه السلام) از او خواستند تا خداوند را آشکارا ببینند، حضرت موسی (علیه السلام) برای این که محال بودن این امر را برای آنان اثبات کند، خطاب به پروردگار متعال عرض کرد: رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ، پاسخ پروردگار دو نفی را در بر داشت؛ نفی اوّل، لَمَنْ تَرَانِي وَ نَفِي دَوْم، متلاشی و ریز ریز شدن کوه و بیهوش افتادن موسی (علیه السلام) هنگامی که خداوند سبحان بر کوه جلوه نمود، به گونه ای که موسی را بر آن داشت، منزّه بودن خداوند از دیده شدن را برای قومش بیان کند: سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ .

یعنی: «اوّلین کسی هستم که به دیده نشدن تو ایمان می آورم».

اما اشاعره این آیه را به گونه ای تبیین می کنند که نظر آنان را تأیید کند؛ می گویند: این که حضرت موسی (علیه السلام) از خداوند خواست تا او را ببیند، نشانه این است که او به امکان پذیری این کار ایمان

داشت و اگر دیدن، محال بود و با شأن ربوبیت پروردگار منافات داشت، حضرت موسی که یک پیامبر اولوالعزم است، آن را طلب نمی کرد؛ بنابراین، طلب کردن، نشانه امکان پذیری دیدن است و نفی موجود در آیه ناظر به دنیاست و در آخرت، این کار ممکن است.

به این ترتیب، هر دو گروه دیدگاه خود را به وسیله آیه شریفه بیان می کنند که ما در این جا با استناد به منابع دو طرف، آن را بسیار خلاصه و کوتاه ارائه کردیم.

بر طرف کردن تعارض واضح بین برداشت دو گروه از این آیه به یکی از دو شیوه زیر، امکان پذیر است:

۱- تکیه بر قراین داخلی ای که نزاع را به سود یکی از دو طرف، پایان دهد.

۲- تکیه بر قراین خارجی.

شیوه اول قاطع و محکم نیست؛ زیرا قایلین به امکان ناپذیری دیدن، هر گونه قرینه لغوی، یا ساختاری (حالیه) از درون آیه برای اثبات مطلوب خود بیاورند، طرف مقابل می تواند آنها را مربوط به دنیا بداند و ادعا کند: دلیلی وجود ندارد که این قراین، آخرت را نیز در بر بگیرند.

تنها از راه دوم (قراین خارجی) می توان به یک نتیجه قطعی نهایی رسید؛ یعنی با تکیه بر این نکته که قرآن کریم نمی تواند

بیانگر امر محال باشد، یا ما را وادار کند امری که ذاتاً محال است، بپذیریم؛ بنابراین، اگر در مرحله عقلی مقدم بر قرآن کریم، ثابت شود که دیدن خداوند، امری غیرممکن و محال است - که آن را اثبات کردیم - باید هنگام بررسی آیات قرآنی، این حقیقت (عقلی) را مورد توجه قرار دهیم تا به این نتیجه نهایی رسیم که نمی توان این آیه را حمل بر دیدن کرد؛ زیرا این امر، ذاتاً غیر ممکن است، پس نتیجه، منحصر در نظر قایلین به تنزیه است.

علاوه بر آن، نظر اشاعره در باره امکان دیدن در آخرت، بدون نیاز به جهت و جسمیت، امری خلاف اصل است؛ زیرا اصل بر این است که دیده شدن با جسمیت تلازم دارد که همان نظر قایلین به تنزیه محض است، پس اگر دلالت ظاهری آیه ای مردّد بین اثبات و نفی دیدن باشد، آن که موافق با اصل است، پذیرفته می شود، مگر این که گزینه مخالف اصل با دلیل قطعی ثابت گردد. با توجه به این نکته نفی کنندگان دیدن می توانند به آیه مورد بحث استدلال کنند، حتی اگر احتمال دیگری نیز در ظاهر آن وجود داشته باشد.

اما اشاعره تا زمانی که ظاهر آیه دارای احتمال دیگری باشد، نمی توانند به آن استدلال نمایند بلکه باید ثابت کنند که دلالت آیه منحصرأ بر مطلوب آنان دلالت می کند، در حالی که نمی توانند چنین چیزی را اثبات کنند و حداکثر می توانند اثبات کنند که آیه، احتمال رأی آنان را نیز بر می تابد و نمی توانند ثابت کنند که احتمال دیگری

در آیه وجود ندارد و این همان ناتوانی و عجز فکری نظریه اشاعره است که قبلاً به آن اشاره کردیم.

اگر کسی بگوید: قایلین به تنزیه نیز از نفی احتمال دیگر در آیه ناتوانند، در پاسخ می‌گوییم: موافق بودن قول اهل تنزیه با اصل، این ناتوانی آنان را جبران می‌کند؛ زیرا این اصل، رأی دیگر را عقلاً نفی می‌کند و از این رو، آیه تنها بر نظر ایشان تطبیق می‌کند، امّا نظر اشاعره مخالف اصل است و این امر، ناتوانی آنان در فایق آمدن بر نظر دیگر و اثبات انحصار آیه به نظر خودشان را تأیید می‌کند.

بنابراین، نظر دیگر ثابت و پابرجاست و با هیچ دلیل عقلی و نقلی نمی‌توان آن را رد کرد، بدین ترتیب، تلاش اشاعره در استدلال به آیه برای ادّعی‌های خویش بی‌فایده است و سودی برای آنان ندارد، در حالی که قایلین به تنزیه از آیه استفاده کرده، با ظاهر آن، مطلوب خود را ثابت می‌نمایند و با تکیه بر دلیل عقلی، بر محال بودن ادّعی‌های اشاعره آن را رد می‌کنند و این همان محوری است که گفتگوها، مناظره‌ها و دفع شبهات اشاعره به دور آن می‌چرخد و نمونه بارز آن روایتی است که شیخ صدوق در باب «ما جاء فی الرؤیه» از کتاب «التوحید» به نقل از علی بن محمّد بن جهّم آورده است.

وی می‌گوید:

ص: ۱۰۸

«به مجلس مأمون وارد شدم در حالی که علی بن موسی الرضا(علیه السلام) در کنار او حضور داشت. مأمون به ایشان گفت: ای پسر رسول خدا! آیا شما قایل به عصمت پیامبران نیستید؟ فرمود: آری. مأمون درباره چند آیه از ایشان سؤال کرد و از جمله گفت: معنای این قول خداوند:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرَاكَ... (۱)

و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا! خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم، فرمود: هرگز مرا نخواهی دید...، چیست؟ چگونه ممکن است موسی کلیم الله نداند که دیدن خداوند متعال امکان پذیر نیست؟

امام رضا(علیه السلام) فرمود: کلیم الله موسی بن عمران می دانست که خداوند برتر از آن است که با چشم دیده شود، (۲) اما وقتی خداوند عزوجل با او سخن گفت و او را همچون رازداری به خود نزدیک ساخت، به سوی قومش بازگشت و به آنان خبر داد که خداوند با او سخن گفته و او را به خود نزدیک ساخته و با او نجوا کرده است.

ص: ۱۰۹

۱- (۱) - اعراف (۷): ۱۴۳.

۲- (۲) - [به جای این عبارت] در کتاب الاحتجاج آمده است: خداوند، والاتر از آن است که دیده شود (جل آن یری). و در کتاب العیون آمده: منزّه است. و در نسخه دیگر آن آمده: خداوند، ارجمندتر و عزتمندتر از آن است که دیده شود.

قوم او گفتند: ما هرگز به تو ایمان نمی آوریم، مگر این که سخن خداوند را همان گونه که توشنیدی بشنویم.

حضرت موسی (علیه السلام) از میان آنان هفتاد مرد را برای میعاد با پروردگارش برگزید و آنان را به طور سینا آورد و از خداوند متعال خواست با او سخن بگوید تا کلام خداوند را به آنان بشنواند. خداوند متعال با او سخن گفت و آن مردان، کلام خدا را از جهت‌های شش گانه شنیدند؛ زیرا خداوند عزوجل کلام خویش را در درختی پدید آورد و از آن به اطراف پخش نمود به طوری که از هر جهت، آن را می شنیدند.

آنان گفتند: ایمان نمی آوریم که آنچه شنیدیم، کلام خداوند متعال است مگر این که خدا را آشکار ببینیم! وقتی آنان این سخن عظیم را به زبان آورند و تکبر ورزیدند و سرکشی کردند، خداوند صاعقه ای را بر آنان فرو فرستاد تا آنان را به خاطر ستمی که روا داشته بودند، فروگیرد و بدین ترتیب، آنان هلاک شدند.

موسی (علیه السلام) به پروردگارش عرضه داشت: پرودگارا! اگر وقتی که نزد بنی اسرائیل برگشتم بگویند: تو آنان را با خود بردی و چون ادعای تو درباره نجوا کردن خدا با تو حقیقت نداشت، آنان را به قتل رساندی، در پاسخشان چه بگویم؟ پس خداوند متعال آنان را زنده گرداند و به همراه او فرستاد.

آنان به موسی (علیه السلام) گفتند: تو اگر از خدا بخواهی که خودش را به تو نشان دهد تا او را ببینی، می پذیری و (در این صورت) تو ما را از چگونگی او آگاه می کنی و بدین ترتیب ما خدا را آن چنان که باید می شناسیم.

موسی (علیه السلام) فرمود: ای قوم! خداوند با چشم دیده نمی شود و کیفیت ندارد. او به وسیله نشانه ها و علامتهایش شناخته می شود.

گفتند: ایمان نمی آوریم، مگر این که (این امر را) از خدا درخواست نمایی.

حضرت موسی (علیه السلام) گفت: پروردگارا! تو سخن بنی اسرائیل را شنیدی و به صلاح آنان دانستی. خداوند (جلّ جلاله) به او وحی کرد: ای موسی! آنچه گفتند از من درخواست کن، من تو را به نادانی آنان بازخواست نمی کنم. این جا بود که موسی (علیه السلام) گفت: پروردگارا! خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم. فرمود: هرگز مرا نخواهی دید لکن به کوه بنگر، پس اگر بر جای خود قرار گرفت، به زودی مرا خواهی دید، پس چون پروردگارش (با یکی از نشانه های خود) به کوه جلوه نمود، آن را ریز ریز ساخت و موسی بیهوش بر زمین افتاد و چون به خود آمد گفت: تو منزّهی! به درگاہت توبه کردم (یعنی از نادانی قوم خود روگرداندم و به شناخت خودم، از تو بازگشتم) و من نخستین مؤمنانم (به این که تو دیده نمی شوی).

مأمون گفت: آفرین ای ابالحسن!...» (۱).

زمخشری در کتاب کشف توانسته است حقیقت را از همان زاویه ای که امام (علیه السلام) به آن اشاره کردند، دریابد.

وی می نویسد:

«اگر بگویند: چطور موسی (علیه السلام) چنین درخواستی کرد، در حالی که او بهتر از دیگران می دانست که چه اموری درباره خداوند امکان پذیر است و چه اموری امکان ناپذیر؟

همچنین به خوبی می دانست که خداوند برتر از آن است که دیده شود؛ زیرا دیدن، ادراک به وسیله یکی از حواس است که نسبت به اموری که در جهت قرار دارند، تحقق می یابد و اموری که نه جسم هستند و نه عرض، محال است که در جهت قرار داشته باشند و لازم نیست که محال عقلی بودن این امر را به طرفداران جبر، گوشزد کنیم؛ زیرا اولین مورد نیست که اشتباه می کنند و لجاجت و سرسختی نشان می دهند.

چگونه ممکن است موسی (علیه السلام) این امر را درخواست کرده باشد، در حالی که پس از آن که قومش گفتند: خدا را آشکار به ما نشان بده و زلزله آنان را فرو گرفت فرمود:

ص: ۱۱۲

...أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ... (۱)

«آیا ما را به (سزای) آنچه کم خردان ما کرده اند، هلاک می کنی؟ این جز آزمایش تو نیست، هر که را بخواهی به وسیله آن گمراه می کنی.»

و بدین ترتیب، از عمل آنان بیزاری جست و آنان را کم خرد و گمراه خواند؟

در پاسخ می گوئیم: در خواست دیدن از سوی موسی (علیه السلام) به منظور نكوهش و بیزاری جستن از کسانی که کم خرد و گمراه خوانده شدند و همچنین برای قانع و ساکت کردن آنان بود. هنگامی که آنان دیدن خداوند را درخواست نمودند، حضرت موسی (علیه السلام) آن را رد کرد و آنان را به اشتباهشان آگاه ساخت و حقیقت را برایشان روشن نمود، اما لجاجت کردند و بر آن اصرار ورزیدند و گفتند: هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر این که خدا را آشکارا ببینیم.

حضرت موسی (علیه السلام) نیز برای این که آنان محال بودن این امر را با عبارت لَنْ تَرَانِي از خود خداوند بشنوند تا یقین پیدا کنند و شک و تردید از آنان زدوده شود، فرمود: رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ؛ پروردگارا! خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم.

ص: ۱۱۳

اگر بگویند: چرا نگفت: اَرهَمَ يَنْظُرُو الْيَكَّ؛ خود را به آنان بنمای تا بر تو بنگرند؟

می گوییم: زیرا خداوند سبحان با موسی (علیه السلام) سخن گفت و آنان نیز شنیدند، وقتی کلام پروردگار را شنیدند، خواستند تا موسی ذات پروردگار را ببیند تا آنان نیز همراه او ببینند، همان گونه که خداوند سخن خود را به موسی شنواند و آنان نیز با او شنیدند؛ بنابراین، درخواست آنان براساس یک مقایسه نادرست (بین شنیدن و دیدن) بود؛ از این رو، موسی (علیه السلام) گفت: أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ .

از سوی دیگر، وقتی موسی (علیه السلام) با وجود منصب نبوت و نزدیکی ایشان به خداوند متعال، خواسته اش پذیرفته نشود و به او گفته شود: هرگز چنین نخواهد شد، درخواست دیگران به طریق اولی رد می شود.

علاوه بر آن، پیامبر، پیشوای امت خویش است و در هر امری که مورد خطاب قرار گیرد، یا او به کسی خطاب کند، بازگشت آن به امت است. این سخن موسی (علیه السلام) أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ ؛ به تو بنگرم - که دارای معنای مقابله و رویارویی و نیز تشبیه و تجسیم محض است - نشانگر این است که: این درخواست برای بیان پیشنهاد و خواسته قوم موسی (علیه السلام) بوده است. گوینده این سخنان، برتر از آن است که خداوند را قابل دیدن و در مقابل چشمها قرار دهد، چگونه ممکن است کسی که در شناخت خداوند متعال از واصل بن عطاء، عمر بن

عبید، النظام، ابو هذیل، شیخین و سایر متکلمان عمیق تر و استوارتر است، چنین بگوید.

اگر بگویند: لَنْ در آیه به چه معناست؟

می‌گوییم: نفی که از لا بر می‌آید را تأکید می‌کند. لا، آینده را نفی می‌کند؛ مثلاً می‌گوییم: لا افعَلْ غداً؛ فردا (این کار را) انجام نمی‌دهم. اگر بخواهیم بر نفی آن تأکید کنیم، می‌گوییم: لَنْ افعَلْ غداً؛ هرگز آن را فردا انجام نمی‌دهم. و بدین معناست که انجام آن کار، با شَأْن و موقعیت من ناسازگار است و همان گونه که در آیه آمده است:

...لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ... (۱)

هرگز (حتی) مگسی نمی‌آفرینند، هر چند برای (آفریدن) آن، اجتماع کنند.

بنابراین، آیه لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ نفی دیدن در آینده است و لَنْ تَرَانِي تأکید کننده نفی و بیانگر آن است که دیدن، با صفات خداوند، ناسازگار است.

اگر بگویند: استدراک در وَلَكِنْ أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ چگونه به ما قبل آن مربوط می‌شود؟

ص: ۱۱۵

می‌گوییم: ارتباط آن به این معناست که نگاه کردن به من محال است، پس آن را درخواست نکن، اما به جای آن می‌توان به کوهی بنگری که تو و کسانی که به خاطر آنان در خواست دیدن کردی را به لرزه در می‌آورد. بنگر که با آن، چه می‌کنم و چطور آن را به سبب درخواست دیدن، متلاشی و ریز ریز می‌کنم تا در اثر این آثار و نشانه‌هایی عظیم که به تو نشان می‌دهم، درخواست خود را خطیر و بزرگ بشماری. گویا خداوند متعال آنچه را هنگام نسبت دادن فرزند به او مثال زده است، هنگام طلب دیدن، محقق ساخته است.

...وَتَخِرُّ الْجِبَالَ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا . (۱)

«کوهها به شدت فرو ریزند از این که برای (خدای) رحمان فرزندی قایل شدند».

فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ اگر کوه بر جای خود بر قرار ماند، همان گونه که قبلاً ثابت و برقرار و پابرجا بود فَسَوْفَ تَرَانِي ؛ مرا خواهی دید. این بخش از آیه تحقق دیدن را به ثابت ماندن کوه بر جای خود، منوط و مشروط کرده است، در حالی که خداوند آن را متلاشی و با خاک یکسان می‌کند. عبارتهای این آیه در یکدیگر ضمیمه و ترکیب شده و با اسلوب و شیوه شگفت و بی نظیری بیان شده است.

ص: ۱۱۶

مثلاً. با کلمه استدراک لکن کلام را از یک نگاه (به خداوند) به نگاهی دیگر (به کوه) معطوف کرد. همچنین تهدید به متلاشی شدن کوه را با این بیان روشن می کند که: فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي .

فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ؛ یعنی: هنگامی که اقتدار خداوند برای کوه نمایان شد و فرمان و اراده او بر آن قرار گرفت، جَعَلَهُ دَكًّا کوه را متلاشی و ریز ریز ساخت.

دَكًّا در این جا به معنای مد کوکاً است؛ یعنی مصدر به معنای مفعول؛ مانند: ضرب الامیر، مادّة دكّ و دقّ همسان و هم معنا هستند؛ مانند: شكّ و شقّ.

کلمه دَكًّا در آیه شریفه را دکاء نیز خوانده اند. دکاء نام پرچمی است که بلندتر از سطح زمین قرار دارد، یا در مثال ارضاً دکاء مستویه که به معنای زمین صاف و هموار است و از همین معنا گفته اند: ناقه دکاء؛ یعنی شتری که کوهان کوتاهی دارد.

و از شعبی نقل شده است که ربیع بن خثیم به من گفت: ابسط يدك دکاء؛ یعنی دستت را به طور صاف دراز کن. یحیی بن وثاب این کلمه را در آیه دکا خوانده است که جمع دکاء است؛ یعنی تکه های صاف و یک نواخت.

خَرَّ مُوسَى صَيْعِقًا؛ موسی بیهوش افتاد، از وحشت و هول آنچه دید. صعق از باب فَعَّلْتَهُ فَفَعِلَ است، گفته می شود: صَيْعَقْتَهُ فَصَعِقَ.

اصل این کلمه از صاعقه است که صاعقه نیز گفته می شود. صقعه؛ یعنی بر سرش زد و در نتیجه مانند مرده، بیهوش افتاد.

در روایت آمده است: هنگامی که موسی بیهوش افتاده بود، ملائکه بر او گذشتند، پس با پاهایشان به او لگد زدند و گفتند: ای پسر زنان حائض! آیا طمع داری که پروردگار را ببینی؟ چون به خود آمد گفت: تو منزّهی، تو را منزّه می دانم از اموری که برای تو ممکن نیست؛ مانند دیدن و غیر آن. به درگاہ توبه کردم، از درخواست دیدن و من نخستین مؤمنانم به این که تو قابل دیدن نیستی و با هیچ یک از حواس، درک نمی شوی.

اگر بگویند: اگر درخواست دیدن برای غایتی بود که شما بر شمردید، پس از چه چیزی توبه نمود؟

می گوئیم: از این که آن سخن خطیر و بزرگ را - هر چند برای غایتی درست - بدون اذن خداوند متعال به زبان آورد؛ بنابراین، خداوند متعال در این آیه، مسأله دیدن را امری بزرگ و خطیر دانسته و به خاطر درخواست دیدن، کوه را به لرزه در آورده و آن را متلاشی کرده است و بر بنی اسراییل صاعقه فرو آورده و به خاطر مبالغه در خطیر بودن این مسأله حتی پیامبر کلیم خود را نیز از صاعقه و اثر آن، نگاه نداشته است. پس از آن موسی (علیه السلام) پروردگار خود را تسبیح نمود و به او پناه آورده و از به زبان آوردن آن درخواست، توبه کرد و گفت: من نخستین مؤمنانم و جای تعجب است کسانی که نشان اسلام دارند و از اهل سنت هستند، چگونه این امر خطیر را مذهب خود قرار داده اند....

تفسیر دیگر برای آیه این است که: منظور از *أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ* این است که خودت را به طور واضح و روشن به من بشناسان همان گونه که در قیامت نشانه ای آشکار به مردم نشان می دهی، به طوری که ناگزیر به تو شناخت پیدا می کنند. *أَنْظُرْ إِلَيْكَ*؛ ناچار تو را بشناسم به گونه ای که گویا به تو می نگرم، همان گونه که در حدیث آمده است:

پروردگارتان را خواهید دید، همان گونه که ماه را در شب چهاردهم می بینید؛ یعنی او را به طور واضح و روشن می شناسید، همان گونه که ماه را وقتی کامل می شود، به طور آشکار می بینید.

قَالَ لَنْ تَرَانِي؛ یعنی: هرگز نمی توانی مرا به این شیوه (بادیدن) بشناسی و توان تحمل نشانه ها و آیه های مرا نداری، اما به کوه نگاه کن، من بر آن نمایان می شوم و آیه ای از آیات خود را برای آن ظاهر می سازم. اگر کوه در برابر تجلی آن آیه ثابت و پابرجا ماند و نابود نشد، تو نیز در برابر آن، پایدار می مانی و توان آن را داری *فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ*؛ هنگامی که یکی از آیه های قدرت و عظمت خداوند بر کوه نمایان گشت *جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَبَعًا*؛ موسی در اثر عظمت آنچه دیده بود، بیهوش افتاد. *فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ*؛ از درخواست و جسارت خود توبه نمود *وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ*؛ گفت: به عظمت و جلال تو و نیز

به این که هیچ چیز در برابر عقاب و قدرت تو نمی تواند ایستادگی کند، ایمان دارم». (۱)

این مقدار توضیح برای اثبات مطلوب کافی است و ما را از بازگو کردن وجه هایی که اشاعره برای استفاده از این آیه ذکر نموده اند و نیز نقضهایی که قایلین به تنزیه محض بر آن وارد کرده اند، بی نیاز می کند.

ص: ۱۲۰

۱- (۱) - الکشاف: ۱۵۷/۲ - ۱۵۳.

عوامل پیدایش نظریه دیدن خداوند

در آنچه گذشت، حکم مسأله را در پرتو عقل و قرآن کریم بیان کردیم، امّا وقتی به تاریخ باز می گردیم، در می یابیم که نظریه تنزیه میان مسلمانان صدر اسلام، رواج داشته و اصحاب پیامبر به آن عقیده داشته اند. کافی است نگاهی کوتاه به سخنان امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه بیندازیم تا توحید خالص و زلالی که هر گونه شائبه تشبیه و تجسیم را رد می کند، به روشنی دریابیم.

ایشان می فرماید:

«ستایش خداوندی را سزااست که از اسرار نهانها آگاه است و نشانه های آشکاری در سراسر هستی بر وجود او شهادت می دهند. هرگز برابر چشم بینندگان، ظاهر نمی گردد... خداوند برتر از گفتار تشبیه کنندگان و پندار منکران است.» (۱)

نیز می فرماید:

ص: ۱۲۱

«چشمها و قلبها نمی توانند به او احاطه پیدا کنند» (۱).

روزی، شخصی از حضرت خواست تا خداوند را برای او توصیف کند به گونه ای که گویا او را می بیند. حضرت از این سخن خشمناک شد و در این باره یک سخنرانی طولانی ایراد نمود که «خطبه اشباح» نام گرفته است؛ از جمله فرمود:

«گواهی می دهم آن کسی که تو را به اعضای گوناگون پدیده ها و مفاصل به هم پیوسته ای که به فرمان تو در لا به لای عضلات پدید آمده تشبیه می کند، هرگز در ژرفای ضمیر خود، تو را نشناخته و قلب او با یقین، انس نگرفته است و نمی داند که هرگز برای تو همانندی نیست و گویا بیزاری پیروان گمراه از رهبران فاسد خود را نشنیده است که می گویند: به خدا سوگند! ما در گمراهی آشکار بودیم که شما را با خدای جهانیان مساوی پنداشتیم، دروغ گفتند مشرکان که تو را با بتهای خود همانند پنداشتند و با وهم و خیال خود گفتند: پیکری چون بتهای ما دارد و با پندار نادرست، تو را تجزیه کردند...»

گواهی می دهم آنان که تو را با چیزی از آفریده های تو مساوی شمارند، از تو روی برتافته اند... تو همان خدای نامحدودی هستی که

ص: ۱۲۲

در اندیشه‌ها ننگ‌جی تا چگونگی ذات تو را درک کنند و در خیال و وهم نیایی، تا تو را محدود و دارای حالات گوناگون پندارند». (۱)

در خطبه دیگری فرموده است:

«ستایش خداوندی را سزاست که حواس پنجگانه او را درک نکنند و مکانها او را در برنگیرند، دیدگان او را ننگرند... نشانه‌های خلقت به او گواهی می‌دهند، اما نه به حضور مادی، فکرها و اندیشه‌ها بر ذات او احاطه ندارند». (۲)

در خطبه دیگری فرموده است:

«کسی که کیفیتی برای خدا قایل شود، یگانگی او را انکار کرده و آن کس که همانندی برای او قرار دهد، به حقیقت خدا نرسیده است. کسی که خدا را به چیزی تشبیه کند، به مقصد نرسد، آن کس که به او اشاره کند، یا او را در وهم آورد، خدا را بی‌نیاز ندانسته است... خدا از مشاهده چشمها برتر و والاتر است». (۳)

این گونه عبارتها از حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه و دعاهایی که از ایشان رسیده بسیار است.

ص: ۱۲۳

۱- (۱) - نهج البلاغه: خطبه ۸۷.

۲- (۲) - نهج البلاغه: خطبه ۱۷۸.

۳- (۳) - نهج البلاغه: خطبه ۱۷۹.

«روزی ابن عباس به مجلس عمر بن خطاب رفت و کعب الاحبار در آن جا بود. عمر گفت: ای کعب! آیا تورات را حفظ هستی؟ کعب گفت: بسیاری از آن را حفظ هستم. مردی از گوشه مجلس به عمر گفت: از او پرس خداوند متعال قبل از این که عرش خویش را بیافریند کجا بود؟ و آبی که عرش خود را بر آن قرار داده از چه آفریده است؟ عمر گفت: ای کعب! آیا در این باره چیزی می دانی؟ کعب گفت: بله در تورات آمده است که: خداوند تبارک و تعالی قدیم است و قبل از آفرینش عرش بر روی صخره بیت المقدس در هوا قرار داشت. هنگامی که خواست عرش را بیافریند، آب دهان انداخت و از آن دریاهاى خروشان و ژرف پدید آمد. در آن جا عرش خود را از قسمتی از صخره که در زیر او (خدا) بود، آفرید و آنچه باقی ماند، همان است که در مسجد بیت المقدس است.

ابن عباس می گوید: علی ابن ابی طالب (علیه السلام) که در مجلس حاضر بود، از این سخن برآشفت و برخاست و لباسهایش را تکان داد (و خواست خارج شود) امّا عمر او را سوگند داد تا به جای خود برگردد و ایشان نیز برگشت. عمر گفت: ای فرورونده (در دریای علم) وارد این بحث شو. شما در این باره چه می گوئید؟

پس علی (علیه السلام) به کعب رو کرد و فرمود: هم کیشان تو (یهود) اشتباه کرده اند و کتاب خدا را تحریف نموده اند و راه دروغ بستن بر

او را باز کرده اند. وای بر تو ای کعب! آن صخره ای که تو تصوّر کردی، جلال و بزرگی خداوند را در بر نمی گیرد و گنجایش عظمت او را ندارد و هوایی که به آن اشاره کردی، وجود او را در نمی یابد و اگر صخره و هوا با او از ازل وجود داشته اند، مانند او قدیم هستند. خداوند برتر و والاتر از آن است که برای او مکانی قایل شویم تا به آن اشاره شود. خدا نه آن گونه است که ملحدان می گویند و نه آن گونه که جاهلان می پندارند بلکه خداوند وجود داشت، اما مکانی نداشت به گونه ای که ذهن نمی تواند او را دریابد. و این که درباره خدا می گویم: وجود داشت برای بیان وجود خداوند نارساست، اما از همان سخنانی است که خداوند به انسان آموخته است. در قرآن آمده است:

خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ . (۱)

«انسان را آفرید. به او بیان آموخت».

پس این که می گویم: خداوند وجود داشت، بیانی است که خداوند به من آموخته است تا از نشانه ها و عظمت او سخن بگویم. پروردگار بر هر چه بخواهد قدرت داشته و دارد و به همه اشیاء احاطه داشته و دارد، سپس آنچه را اراده نموده است، بدون اندیشه حادثی که به آن دست یافته باشد، پدید آورده است و در آنچه اراده

ص: ۱۲۵

کرده هیچ شک و تردیدی راه نیافته است. خداوند عزوجل نوری را از غیر شیء (عدم) پدید آورد، سپس تاریکی را از آن آفرید و می توانست تاریکی را (نیز) از غیر شیء بیافریند همان گونه که نور را از غیر شیء آفرید، سپس از آن تاریکی، نوری (دیگر) آفرید و از آن نور، یاقوتی آفرید و به آن غلظت داد مانند غلظت هفت آسمان و هفت زمین. آنگاه یاقوت را بر افروخت که در اثر هیبت خداوند، ذوب شد و آبی خروشان گردید و تا روز قیامت نیز همواره خروشان است، سپس عرش را از نور خود آفرید و آن را بر روی آب قرارداد. عرش ده هزار زبان دارد که هر یک به ده هزار لغت، خداوند را تسبیح می کند و هیچ لغتی به لغت دیگر شبیه نیست. عرش بر روی آب قرار داشت و در اطراف آن حجابهایی از مه بود که در قرآن نیز آمده است:

... وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ... (۱)

«عرش او بر آب بود تا شما را بیازماید».

ای کعب! وای بر تو! کسی که به گفته تو دریاها یک آب دهان انداختن اوست، بزرگتر از آن است که صخره بیت المقدس، یا هوایی که گفتی در آن فرو آمده او را در بر گیرد.

ص: ۱۲۶

در این هنگام عمر خندید و گفت: این است پاسخ درست و علم و دانش این چنین است نه آن گونه که تو داری ای کعب! خدا کند پس از ابا حسن (علیه السلام) زنده نمانم». (۱)

در صحیح بخاری، عامر از مسروق نقل کرده است که:

«به عایشه گفتم: ای امّ المؤمنین! آیا محمّد (علیهما السلام) پروردگارش را دیده است؟ عایشه گفت: از آنچه گفتمی مو بر تنم راست شد. هر کس از سه چیز با تو سخن گفت (بدان که) دروغ گفته است؛ هر کس گفت: محمّد (علیهما السلام) پروردگارش را دیده است، دروغ گفته است، سپس این آیه را خواند:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ . (۲)

«چشمها او را در نیابند و اوست که دیدگان را در می یابد و او لطیف آگاه است».

... وَمَا كَانَ لِيُبَشِّرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ... (۳)

ص: ۱۲۷

۱- (۱) - بحار الأنوار: ۱۹۴ / ۴۴.

۲- (۲) - انعام (۶): ۱۰۳.

۳- (۳) - شوری (۴۲): ۵۱.

«و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز (از راه) وحی، یا از فراسوی حجابی».

و هر کس گفت: محمد (علیهما السلام) می داند فردا چه رخ می دهد، دروغ گفته است، سپس این آیه را خواند:

... وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا... (۱)

«و کسی نمی داند فردا چه به دست می آورد».

و هر کس به تو گفت: او (چیزی از وحی را) پنهان کرده دروغ گفته است، سپس این آیه را خواند:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ... (۲)

«ای پیامبر! آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده ابلاغ کن...»

اما او دو بار جبرئیل را به شکل خود دید». (۳)

در کتاب فردوس الاخبار از قول ابن عباس از پیامبر (علیهما السلام) نقل شده که ایشان کسی که خداوند را به غیر او تشبیه کند، مشرک خوانده است. (۴) این روایت موضع ابن عباس درباره این مسأله را روشن می کند.

ص: ۱۲۸

۱- (۱) - لقمان (۳۱): ۳۴.

۲- (۲) - مائده (۵): ۶۷.

۳- (۳) - صحیح بخاری: ۵۰ / ۶؛ مسند احمد: ۴۹ / ۶.

۴- (۴) - فردوس الاخبار، دیلمی: ۲۰۶ / ۴، چاپ دار الکتب العربی.

ثعالبی در کتاب الجواهر الحسان روایت کرده است که:

«عایشه و همه صحابه در تفسیر آیه شریفه: وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزَلَ أُخْرَى؛ (۱) و قطعاً بار دیگر هم او را دیده است، ضمیر رَأَوْهُ را به جبرئیل بر می گرداندند تا خدا را از دیده شدن منزّه داشته باشند». (۲)

همچنین نقل شده است:

«هنگامی که عایشه شنید شخصی می گوید: محمّد (علیهما السلام) پروردگارش را دیده است، سه بار گفت: از آنچه گفتم بر بدنم راست شد؛ هر کس گمان کند محمّد (علیهما السلام) پروردگارش را دیده است، دروغ بزرگی به خداوند متعال بسته است». (۳)

شیخ سلامه قضاعی شافعی (متوفای ۱۳۷۹ هـ.ق.) در ردّ کسانی که ادعا کرده اند علمای پیشین، قایل به دیدن خداوند در روز قیامت بوده اند، گفته است:

«اگر در جایی ببینیم که بعضی از گذشتگان گفته اند: معتقدیم که خداوند صورت دارد، اما نه مانند دیگر صورتهای، دست دارد، اما نه

ص: ۱۲۹

۱- (۱) - نجم (۵۳): ۱۳.

۲- (۲) - الجواهر الحسان: ۳/ ۲۵۳.

۳- (۳) - شرح اصول خمس، قاضی عبدالجبار: ۲۶۸، چاپ قاهره.

مثل دیگر دستها، نباید فکر کنیم منظور آنان این است که ذات والای خداوند به اجزا و بخشها تقسیم می شود و یک جزء آن دست و جزء دیگر صورت است، اما شبیه دست و صورت مخلوقات نیست.

علمای گذشته از این طرز تفکر که در واقع همان تشبیه است به دور بوده اند و منظور آنان از این سخنان این بوده که واژه وجه (صورت) و ید (دست) در معنا و صفتی که شایسته ذات والای خداوند است - مانند عظمت و قدرت - به کار رفته است، اما آنان به خاطر بیم از فرو افتادن در این حریم مقدس، از تعیین این صفت پرهیز کرده اند (با این وجود) مُجَسِّمِه از این گونه عبارتها سوء استفاده کرده اند و عامیة مردم را گمراه کرده و افراد ساده لوح را فریب داده اند و آن عبارتها را به معنای جزء داشتن خداوند گرفته اند و بدین ترتیب، در ورطه تجسیم و تشبیه افتاده اند، هرچند از اسم آن بیزاری و دوری جسته اند، اما سخنان ساختگی و دروغین آنان، بر عالمان سر شناس و حکیمان تیز بین و زیرک پوشیده نیست». (۱)

این گونه مطالب ما را بر آن می دارد تا به جستجوی عواملی که باعث پیدایش نظریه دیده شدن خداوند در جامعه اسلامی گردیده

ص: ۱۳۰

بپردازیم، اما قبل از آن باید بپذیریم که نفس انسان طبیعتاً به ماده و پدیده های مادی، گرایش دارد و حقایق مجرد و ماورایی را به سختی و تنها از راه اجبار عقلی، به وسیله برهان و دلیل قبول می کند و گاهی میل و گرایش حسی او را بر آن می دارد که به حقایق مجرد، لباس مادی ببوشاند و همین امر منشأ روان شناختی پیدایش بت پرستی در تاریخ و نیز منشأ پیدایش برخی مظاهر بت پرستی در بعضی از ادیان است، مانند اندیشه اقانیم ثلاثه و این ادعا که مسیح (علیه السلام) پسر خداست! معنای نفسانی تفکر تجسیم و دیده شدن خداوند نیز در همین راستاست. در مقابل نیز برای دفاع از توحید خالص و ناب و زلال در برابر هرگونه شائبه مادی بودن، به شدت بر تنزیه تأکید شده و همه شکلها و مراتب تجسیم رد شده است.

جنبه روان شناختی این مسأله به بحث ما مربوط نمی شود و در نتیجه در چهارچوب بحث از عواملی که به ظهور نظریه دیده شدن خداوند در جامعه اسلامی انجامید، قرار نمی گیرد؛ زیرا ماهیت کلامی این بحث، ما را بر آن می دارد تا از عواملی که ابزارهای استدلالی این نظریه را در اختیار گروهی از دانشمندان مسلمان قرار داد، جستجو کنیم و عامل غیر مستقیم را که یک فضای روانی عمومی برای همه انسانها به شمار می رود، کنار بگذاریم.

بر این اساس، می توان گفت: پیدایش این نظریه ناشی از دو عامل اصلی است:

۱- نقش منفی اهل کتاب در صدر اسلام.

ص: ۱۳۱

۲- پیروی از خطّ مشی «حشوئیه» (۱) در ترجیح دادن ظاهر الفاظ بر مفهوم و محتوای آنها و تکیه بر تفسیر حرفی، یا سطحی برای متون دینی.

در مورد عامل اول، شهرستانی در کتاب ملل و نحل آورده است که بیشتر روایاتی که درباره تجسیم رسیده، دروغ است و از یهود گرفته شده است. (۲)

اسلام در محیطی متشکل از مشرکانی که خدای خود را در بت، مجسم می دانستند و اهل کتاب که فرهنگ دینی شان آکنده از تجسیم بود، ظهور یافت و با هر دو گروه مبارزه کرد و بر توحید خالصی که کمترین شائبه مادّیت در آن راه ندارد، تأکید نمود.

یکی از نقاط تفرقه برانگیز تاریخ این است که: صحابه پیامبر بلافاصله پس از رحلت ایشان، از یک سو نقل حدیث از پیامبر را ممنوع کردند و از سوی دیگر، راه را برای بزرگان یهود که تازه به اسلام گرویده بودند مانند کعب الاحبار و پس از او وهب ابن منبه باز گذاشتند تا از میراث اسرائیلی خود که آکنده از تشبیه و تجسیم بود، سخن بگویند تا جایی که کعب پس از وفات پیامبر (علیهما السلام) جایگاه عجیبی در زندگی مسلمانان پیدا کرد، به طوری که ذهبی در معرفی او می گوید:

ص: ۱۳۲

۱- (۱) - نام فرقه ای است که به ظواهر، تمسک می کنند و قایل به تجسیم و... هستند (م).

۲- (۲) - الملل والنحل: ۱ / ۱۴۱، چاپ دار المعرفه.

«عَلَمَةُ دَانِشْمَنْدِ كِه يَهُودِي بُوْد وِپَس اَز وَفَاتِ پِيَامْبِر، اسْلَام اَوْرِد وِ دَر زَمَانِ عَمْر، اَز يَمَنْ بِه مَدِينَه اَمْد وِ بَا اصْحَابِ مُحَمَّد (عَلَيْهِمَا السَّلَام) مِعَاشِرْت مِي نَمُود وِ اَز كِتَابِهَائِ اسْرَائِيلِي بَرَايِ اَنَانِ صَحْبِت مِي كَرْد وِ اَمُورِ عَجِيْب وِ شَكْفِتِ اَنْكِيْزِي رَا اَز حَفْظِ دَاشْت... اَبُو هَرِيْرَه، مِعَاوِيَه وِ اَبْنِ عَبَّاسِ اَز اَوْ حَدِيْثِ نَقْلِ كَرْدِه اَنْد كِه چَنِينِ اَمْرِي كِه اَز نَوْعِ رَوَايْتِ كَرْدَنْ صَحَابِي اَز تَابِعِي اسْت، غَيْرِ مِعْمُولِ وِ اسْتِثْنَائِي اسْت. هَمِچَنِينِ اسْلَمِ مَوْلِي عَمْرٍ وِ تَبِيْعِ الْحَمِيْرِي - پَسْرِ هَمْسَرِ كَعْب - وِ نِيْزِ تَعْدَادِي اَز تَابِعِيْنَ مَانَنْدِ عَطَاءِ بَنْ يَسَارِ اَز اَوْ حَدِيْثِ نَقْلِ كَرْدِه اَنْد وِ دَر سَنَنْ اَبْنِ دَاوُودِ، تَرْمِذِي وِ نَسَائِي، رَوَايَاتِي اَز اَوْ اَمْدِه اسْت». (۱)

ذَهْبِي دَر جَائِي دِيْگَرِ اَوْ رَا اَز كَنْجِيْنِه هَائِ دَانِش، مَعْرِفِي كَرْدِه اسْت. (۲)

اَوْ بُوْد كِه مِيَاَنْ مَسْلَمَانَانِ اَيْنِ تَفَكَّرِ رَا كِه: «خُدَاوَنْدِ مِتْعَال، سَخْنِ كَفْتَنْ وِ دِيْدَنْ رَا بَيْنِ مَوْسِي (عَلَيْهِ السَّلَام) وِ مُحَمَّد (عَلَيْهِمَا السَّلَام) تَقْسِيْمِ كَرْدِه» (۳) رَوَاجِ دَاد (۴) وِ بَدِيْنِ وَسِيْلَه نَظْرِيَّةً «دِيْدِه شَدَنْ خُدَاوَنْد» رَا نَزْدِ اَنَانِ بِنَا نِهَاد.

اَز شَوَاهِدِ تَارِيْخِي - كِه بِه بَرُخِي اَز اَنَهَا اَشَارَه كَرْدِيْم - وِ رَوَايَاتِي كِه بِيَاَنْگَرِ اِعْتِرَاضِ عَائِيْشَه وِ اَبْنِ عَبَّاسِ بِه اَيْنِ مَسْأَلَه اسْت، چَنِينِ بِه

ص: ۱۳۳

۱- (۱) - سِيْرَه اِعْلَامِ النَّبَاِء: ۳ / ۴۸۹.

۲- (۲) - تَذَكْرَه الْحَفَاز: ۱ / ۵۲.

۳- (۳) - يَعْنِي مَوْسِي بَا خُدَا سَخْنِ مِي كَفْتِ وِ مُحَمَّدِ خُدَا رَا مِي دِيْدِ (مَتْرَجَم).

۴- (۴) - شَرْحِ نَهْجِ الْبَلَاغَه: ۳ / ۲۳۷.

نظر می‌رسد که این تفکر (در صدر اسلام) عجیب و نامأنوس بوده است و جامعه اسلامی در اثر برخورد با آن شوکه شده و برای رد کردن و باطل ساختن آن تلاش نموده است و توجه و عنایت خلیفه دّوم و سّوم به کعب الاحبار، بزرگترین عامل پیدایش این تفکر به شمار می‌رود.

کعب پس از مدّت کوتاهی، از مدینه به شام رفت و با پشتیبانی رسمی معاویه، آن جا را پایگاهی برای نشر اندیشه های تشبیه و تجسیم و دیدن خداوند، قرار داد به طوری که این اندیشه ها جزو ویژگیهای تاریخی شام گردید.

شیخ صدوق در کتاب التوحید از جابر بن یزید جعفی نقل می‌کند که امام باقر (علیه السلام) به او فرمود:

«ای جابر! چه بزرگ است دروغی که اهل شام به خداوند عزّوجلّ بستند. می‌پندارند که خداوند متعال هنگامی که به آسمان صعود کرد، بر صخره بیت المقدّس قدم گذاشت در حالی که یکی از بندگان خداوند بر سنگی پا نهاد و خداوند به ما دستور داد که آن را محلّ نماز خود قرار دهیم.

ای جابر! خداوند بلند مرتبه، مثل و شبیه ندارد و از توصیف دیگران، برتر است و از (دسترسی) اوهام خیال پردازان، به دور است و او شنونده داناست».^(۱)

ص: ۱۳۴

۱- (۱) - التوحید: ۱۷۹. ر.ک: تفسیر عیاشی: ۱/ ۵۹؛ بحار الأنوار: ۱۰۲ / ۲۷۰.

بنابراین، احادیثی که اهل سنت برای اثبات دیدن خداوند از پیامبر نقل می کنند، یا جعلی و دروغ و یا سند آن ضعیف و یا خبر واحد است که در مسائل عقیدتی به آنها استناد نمی شود. (۱)

عامل دوم، از نظر زمانی، پس از عامل اول است؛ زیرا دوره تدوین و پیدایش علوم شرعی و شکل گیری نظریه های دینی در چارچوبهای نظری معین از اواخر قرن نخست هجری؛ یعنی از دوره تابعین به بعد، آغاز شد. با شروع این دوره گرایشهای متعددی پدید آمد، از جمله گرایش اهل حدیث که به آنها لقب «حشویه» داده اند؛ زیرا به سطحی نگری خشک، معروف هستند و ظاهر الفاظ را بر مفهوم و محتوای آنها ترجیح می دهند.

پیدایش این گرایش به منزله عکس العملی شدید در برابر مکتب قیاس بود که به دست ابو حنیفه و دیگران در کوفه شکل گرفت. تجسیم و تشبیه و امکان دیده شدن خداوند، از بارزترین ویژگیهای مکتب اهل حدیث بود؛ زیرا طرفداران این مکتب می دیدند که ظاهر برخی از متون دینی، بیانگر تجسیم و دیده شدن خداوند است و از این رو، قایل به تجسیم و دیدن شدن، سپس با متون دینی دیگری برخورد

ص: ۱۳۵

۱- (۱) - برای توضیح بیشتر ر.ک: کلمه حول الرؤیه، سید عبدالحسین شرف الدین: ۶۶ - ۶۱؛ بحوث فی الملل والنحل، شیخ جعفر سبحانی: ۲/ ۲۲۶-۲۲۲؛ دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه، ابن جوزی.

کردند که کیفیت را از خداوند نفی می کرد، امّا با این حال، آنان به قول اوّل خود پایبند بودند و تنها جهت و کیفیت را از خداوند نفی کردند.

آنان با این کار، تلاش کردند که از این طریق، بین ظواهر مختلف قرآنی، جمع کنند و به همین جهت تأکید کردند که ما به اعضای خداوند اعتقاد داریم، امّا نه آن گونه که می دانیم و می فهمیم؛ بنابراین، آنان بین دو مشکل قرارداداشتند؛ تشبیه و تجسیم از یک سو و مخالفت با ظاهر آیات قرآن از سوی دیگر و بدین جهت راه وسط میان دو اشکال؛ یعنی تمسک به همه ظواهر و نفی کیفیت از آنها را برگزیدند و با گذشت زمان، این نظریه مورد قبول اهل سنت قرار گرفت.

ابن حجر عسقلانی در کتاب فتح الباری گفته است:

«ابو القاسم لالکائی در کتاب السنه از حسن بصری به نقل از مادرش آورده است که:

«امّ سلمه گفت: استوا (۱) مجهول نیست و کیفیت

ص: ۱۳۶

۱- (۱) - اشاره ای است به آیه *ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ* - م.

و چگونگی (درباره خدا) معقول نیست و پذیرفتن آن همان ایمان است و انکار آن کفر است. از ربیعہ بن ابی عبدالرحمن پرسیدند: خداوند چگونه بر عرش استیلا و استوا یافت؟ گفت: استوا امر مجهولی نیست و کیفیت و چگونگی نیز معقول نیست. خدا باید رسول بفرستد و رسول باید پیام خدا را برساند و ما نیز باید تسلیم باشیم (و هرچه گفت، پذیریم).

بیقهی در روایتی باسند خوب از اوزاعی روایت کرده است که ما و تابعین می گفتیم: خداوند بر عرش خود قرار دارد و به صفاتی که در سنت برای خداوند بر شمرده شده است، اعتقاد داریم.

ثعلبی نیز نقل کرده است که: از اوزاعی درباره آیه: **ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** ؛ آنگاه بر عرش استیلا یافت، پرسیدند، گفت: او همان گونه است که خودش توصیف نموده است.

بیقهی با سندی خوب از عبدالله بن وهب نقل کرده است: نزد مالک بودیم که مردی وارد شد و گفت: ای ابا عبدالله! الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ خدا چگونه استوا یافت؟ مالک سرش را پایین انداخت و خیس عرق شد، سپس سرش را بلند کرد و گفت: خداوند بر عرش خود استوا یافت همان گونه که خودش توصیف نموده است و در این باره گفته نمی شود: چگونه. چگونگی و کیفیت از خدا به دور است، من تو را بدعتگذاری می بینم که او را بیرون کرده اند.

از یحیی بن یحیی روایتی از مالک نقل شده است شبیه آنچه از ام سلمه نقل شده با این تفاوت که او گفته است: پذیرفتن آن واجب است و سؤال درباره آن بدعت است.

بیهقی از ابو داوود طیالسی نقل کرده است که: سفیان ثوری، شعبه، حماد بن زید، حماد بن سلمه، شریک و ابو عوانه قایل به تجسیم و تشبیه نیستند. آنان این احادیث را نقل می کنند و نمی گویند: چگونه. ابو داوود گفته است این همان قول ماست. بیهقی نیز گفته است: بزرگان ما این نظر را داشته اند.

لالکائی از محمد بن حسن شیبانی نقل کرده است که: همه فقهای شرق و غرب در ایمان به قرآن و احادیثی که افراد مورد اعتماد از پیامبر اکرم (علیهما السلام) درباره صفات پروردگار آورده اند، اتفاق دارند. آنان این احادیث را بدون تشبیه و تفسیر ذکر کرده اند و هرکس که چیزی از آنها را تفسیر کند و قایل به نظر جهم شود، از دین پیامبر و سیره اصحاب بیرون رفته و از جماعت (مسلمانان) جدا گردیده است؛ زیرا خداوند را با صفت هیچ و عدم توصیف کرده است.

از ولید بن مسلم نقل شده است که: از اوزاعی و مالک و ثوری و لیث بن سعد درباره احادیثی که صفات خداوند در آنها آمده است سؤال کردم، گفتند: آنها را همان گونه که رسیده است، بدون چگونگی و کیفیت بپذیرید و از آن جا بگذرید.

ابن ابی حاتم در کتاب مناقب الشافعی، از یونس بن عبدالاعلی آورده است که: شنیدم شافعی می گفت: خداوند، اسما و صفاتی دارد که هیچ کس نمی تواند آنها را انکار کند و هرکس پس از اقامه حجّت و برهان، با آنها مخالفت کند، کافر است، اما قبل از آن، عذر نادانی او پذیرفته می شود؛ زیرا علم به این امور، نه با عقل به دست

می آید و نه با تأمل و اندیشیدن؛ بنابراین، ما این صفات را برای خدا ثابت می دانیم (درعین حال) تشبیه را از او نفی می کنیم، همان گونه که خودش آنها را از خود نفی کرده و فرموده است: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ چیزی مانند او نیست. (۱)

بیهقی با سندی صحیح، از احمد بن ابی الحواری، از سفیان بن عینه نقل کرده است: هر وصفی که خداوند در قرآن کریم درباره خود آورده است، تفسیرش این است که آن را تلاوت کنیم و نسبت به آن ساکت باشیم.

ابو بکر ضبعی گفته است: اهل سنت درباره آیه: الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى قایل به عدم کیفیت هستند و سخنان گذشتگان در این باره بسیار است.

شافعی و احمد بن حنبل نیز بر این عقیده هستند.

ترمذی در کتاب الجامع به دنبال حدیثی از ابو هریره درباره نزول خداوند از عرش، گفته است:

خداوند، همان گونه است که خودش در قرآن وصف نموده است. بسیاری از علما نیز در باره این حدیث و صفات مشابه آن چنین گفته اند.

او در باب فضیلت صدق گفته است: این گونه روایات، ثابت و درست است و ما بدون هیچ توهم و تردیدی به آنها عقیده داریم و نمی

ص: ۱۳۹

گوییم چطور و چگونه؟ مالک و ابن عیینه و ابن مبارک نیز آنها را بدون کیفیت پذیرفته اند و علمای اهل سنت و جماعت، این قول را قبول دارند، اما جهمیه آن را انکار کرده اند و گفته اند: چنین قولی تشبیه است. اسحاق بن راهویه (در پاسخ آنان) گفته است: در صورتی تشبیه است که گفته شود: خداوند دستی مانند دیگر دستها و گوشه‌ی مانند دیگر گوشها دارد.

او در تفسیر سوره مائده گفته است: بزرگان و ائمه اهل سنت از جمله ثوری، مالک و ابن عیینه گفته اند: این احادیث را بدون تفسیر و تأویل می پذیریم.

ابن عبدالبر گفته است: اهل سنت بر قبول کردن صفاتی که در قرآن و سنت آمده است، اجماع و اتفاق دارند و از چگونگی و کیفیت هیچ یک از آنها سخن نگفته اند. اما جهمیه، معتزله و خوارج گفته اند: هر کس آنها را بپذیرد، قایل به تشبیه شده است؛ از این رو، اهل سنت این سه گروه را معطله نامیده اند.

امام الحرمین در الرسالة النظامیه گفته است: شیوه علمای در (برخورد با) ظاهر آیات، متفاوت است؛ برخی به تأویل آنها معتقدند و در آیه های قرآن و روایات صحیحیه به تأویل رو آورده اند، ولی پیشوایان گذشته از تأویل خود داری کرده اند و ظاهر آیات را به موارد آن اختصاص داده اند و معنای آنها را به خداوند متعال واگذار نموده اند. نظری که ما می پذیریم و در مورد خداوند بدان معتقدیم،

همان عقیده پیروان سلف (گذشتگان) است؛ زیرا دلیل قطعی داریم که اجماع امت حجت است و اگر تأویل کردن ظاهر آیات، امری لازم بود، باید گذشتگان بیش از فروع دین به آن توجه می کردند، امّا از آن جا که عصر صحابه و تابعین و همچنین عصر سوم؛ یعنی عصر فقها مانند: ثوری، اوزاعی، مالک، لیث و دیگران و نیز ائمه ای که پیرو آنان بوده اند، به خودداری از تأویل سپری شده است، ما نیز از همین رأی پیروی می کنیم». (۱)

عبدالبرّ همچنین گفته است:

«بیهقی می گوید: بالا رفتن سخنان پاک (الكلم الطیب) و صدقه پاک به معنای قبول شدن آن است و عروج ملائکه به سوی منزلهای آنها در آسمان است، امّا منظور از (صعود) به سوی خدا، همان است که گذشتگان معنایش را به خدا واگذار کرده اند و ائمه بعد از ایشان، قایل به تأویل شده اند.

ابن بطّال می گوید: هدف بخاری در این باب، ردّ نظر جهمیه است که قایل به تجسیم هستند و به ظاهر این عبارتها تمسّک کرده اند، در حالی که ثابت شده است خداوند جسم نیست، پس به مکانی که در آن جای گیرد، نیاز ندارد. خدا وجود داشت در حالی که مکانی وجود

ص: ۱۴۱

نداشت و اضافه شدن واژه عروج به خدا، اضافه تشریفی است و معنای بالارفتن به سوی خدا، بلند مرتبگی خدا در عین منزّه بودن از مکان است». (۱)

وی می افزاید:

«خطابی می گوید: یمین (۲) در این حدیث، به معنای نیکو پذیرفتن است؛ زیرا معمول این است که افراد پایبند به آداب، دست راست را از تماس با اشیاء پست حفظ می کنند و هنگام استفاده از اشیائی که دارای ارزش و امتیاز هستند، دست راست را به کار می برند. در صفاتی که برای دست خداوند آورده می شود، صفت شمال (چپ) مطرح نمی شود؛ زیرا شمال در مورد ناقص و ضعیف به کار می رود و نقل شده که: هر دو دست خداوند، یمین است. دست از نظر ما یک عضو نیست بلکه یک صفت توقیفی است که از متون دینی به دست آمده و ما نیز آن را همان گونه که به ما رسیده به کار می بریم و به چگونگی و کیفیت آن نمی پردازیم و مذهب اهل سنت نیز همین است». (۳)

ص: ۱۴۲

۱- (۱) - فتح الباری: ۴۱۶/۱۳.

۲- (۲) - دست راست.

۳- (۳) - فتح الباری: ۴۱۷/۱۳.

بدون تردید جمع کردن بین ظواهر مختلف الفاظ و ایجاد تناسب میان آنها امری صحیح و عقلانی است و همه خردمندان در برخورد با چنین مواردی، از آن پیروی می کنند، اما تنها برخی از این جمع بندیها معقول و مورد پذیرش عقل است و اشکالی بر آن وارد نمی شود. عرف عقلاً نیز چنین جمعی را تأیید می کند. برخی جمعها را عقلاً قبول نمی کنند و عقل بر آن اشکالی مشخص و معین وارد می سازد. و برخی جمعها نیز از نظر عقل، محال و غیر ممکن است و بحث ما نیز از همین نوع سوّم است؛ زیرا جمع بین جسمیت و دیدن خداوند، از یک سو و نفی کیفیت و تشبیه از خدا از سوی دیگر، امری ذاتاً محال و غیر ممکن است که بیان آن گذشت؛ بنابراین، چنین جمعی اعتبار ندارد. جمع عاقلانه و صحیح این است که از یک سو جسمیت و کیفیت را نفی کنیم و از سوی دیگر، دیدن قلبی را که مستلزم تشبیه، تجسیم و کیفیت نیست اثبات نماییم. معتبر بودن چنین جمعی سزاوارتر است.

و این که گفته اند: این جمع تأویل بر خلاف ظواهر قرآنی است، چنین اشکالی نسبت به آن جمع دیگر نیز مطرح است؛ یعنی همان گونه که تفسیر دیدن خداوند به دیدن قلبی، تأویل و خروج از ظاهر قرآن است، قایل شدن به دیدن با چشم نیز تأویل و خروج از آن دسته از ظواهر قرآنی است که بیانگر نفی دیده شدن خداوند است؛ زیرا اساساً در جمع بین ظواهر مختلف الفاظ، ناگزیر باید بعضی از آنها را تأویل کرد. کسی که آیه: **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * اِلَىٰ رَبِّهَا**

ناظره (۱) را به دیدن قلبی و مانند آن تأویل نکند، به ناچار باید در آیه: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ قَائِلٌ بِهِ تَأْوِيلٌ شُود و بگوید: خداوند با چشمی غیر از این چشم دیده خواهد شد. حال چرا ما تأویلی که محال است و عقل آن را نمی پذیرد، انتخاب کنیم و تأویل معقول و موافق با قرآن و سنت را رها کنیم؟!

این همان معنای جمود و انعطاف ناپذیری در ظاهر الفاظ و یک گرایش سطحی خشک در تفسیر متون است، گذشته از آن که اسلام ما را از (اصل) تأویل باز نداشته، بلکه تأویل کیفی را که از غیر اهل فن و غیر متخصص صادر شود و بر پایه اظهار نظر شخصی و قیاس باشد، منع نموده است، نه تأویلی که از سوی کارشناس و اهل فن به کار رفته و بر طبق موازین و معیارهای صحیح باشد که در ابتدای بحث به این نکته اشاره کردیم اهل حدیث هر چند بر تمسک به ظاهرهای لفظی اصرار ورزند، اما هیچ یک از آنان نمی تواند ادعا کند که در همه مسائل اسلام از اول تا آخر، می تواند از تأویل اجتناب کند؛ زیرا در بسیاری از ظواهر قرآنی، چاره ای جز تأویل نداریم.

ص: ۱۴۴

اعتقاد به این نظریه که خداوند در روز قیامت، با چشم دیده می شود، عقلاً و شرعاً درست نیست؛ زیرا مستلزم تجسیم و تشبیه است و اضافه کردن نفی کیفیت به این نظریه، یک امر ظاهری و صوری است که اصل اشکال مزبور را حل نمی کند.

ادله ای را که بردیده شدن خداوند دلالت می کند، می توان به «دیدن قلبی» تفسیر کرد که هیچ اشکال عقلی یا شرعی در پی ندارد و بلکه با اصل ایمان سازگار است. اندیشه «دیدن» و «تشبیه» از سوی یهود در تفکر اسلامی وارد شده است و ظهور یک گرایش فکری که به ظواهر لفظی تمسک می کند و در مفاهیم و معانی نظری آن تدبّر نمی کند نیز به پیدایش آن کمک نموده است.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

