

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۹

ص ۱۱۴-۱۰۱

تشابه و تمایز دیدگاه غزالی و توماس آکوئینی در مسأله رؤیت الهی

محمد مهدی مشکاتی* تقی اجیه**

چکیده

همواره تعامل و یا توارد فکری - اعتقادی در میان صاحبان اندیشه وجود داشته است که در مقایسه آنها ضمن داشتن شباهت، تفاوت‌هایی نیز مشهود است. از جمله مباحث مطرح در الهیات اسلامی و مسیحی، «رؤیت» خداوند است که از سوی مفسران هر دو کتاب قرآن و انجیل پیرامون آن نظریه‌پردازی شده است. در این پژوهش آراء دو متفکر صاحب‌نظر در این دو دین؛ یعنی محمد غزالی و توماس آکوئینی، بررسی شده و سعی بر این است که همه وجوه مشترک و مفارق هر دو از میان آثارشان استخراج و تحلیل شود. محصول این مقاله، قوت بخشیدن به طرح مباحث میان ادیان در حوزه معرفت دینی است؛ البته، با این توجه که غزالی و توماس در دو نکته اساسی ذیل همسانند: ۱- هر دو در اثبات مدعای خود به نقل و عقل استناد می‌کنند؛ ۲- هر دو معتقد به نقش معنویت در حوزه فهم و توجیه معرفت دینی هستند. هر چند در همسنگ بودن رؤیت اخروی با معرفت دنیوی و امکان وقوع آن در دنیا اختلاف نظر دارند. نقل شواهد و تبیین هر کدام به مناسبت موضوع در متن انجام گرفته است تا خوانندگان محترم روانتر با دیدگاهها آشنا شوند.

واژه‌های کلیدی

غزالی، توماس، رؤیت خداوند.

درآمد

غزالی و مسأله رؤیت

غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ) متکلم مسلمان اشعری مسلک، موضوع رؤیت را در چند اثر خود، مانند الاقتصاد فی الاعتقاد، احیاء علوم الدین و معارج القدس طرح کرده است. او در صدد اثبات امکان رؤیت خدا در آخرت است و در واقع به دنبال ردّ نظر معتزله است. وی این مبحث را در ادامه بحث ذات خداوند و مقدم بر صفات الهی ذکر می‌کند، زیرا رؤیت را به جهت صفتی خارج از ذات حق یا به سبب فعلی از افعال او نمی‌داند (غزالی، ۱۹۶۲: ۳۷). او نظر خود را حدّ وسط و اعتدال دو دیدگاه افراطی و تفریطی می‌داند: حشویه و معتزله. حشویه به رؤیت در جهت خدا معتقد شدند و لذا به دام تشبیه و اعتقاد به جسمانیّت گرفتار گردیدند. اینها نتوانستند موجودی که در جهت نباشد را تصور کنند و لذا خدا را به صفات حادثات موصوف نمودند. معتزله هم معتقد به ملازمه بین داشتن جهت و امکان رؤیت شده و با نفی جهت، اصل امکان رؤیت را منکر گردیده، در دام تعطیل و مخالفت با دلایل قطعی شرعی دالّ بر جواز رؤیت گرفتار آمدند (همان: ۳۸). وی رؤیت را کشف کامل و به معنای مشاهده و لقاء می‌داند و از آنجا که انسان در دنیا گرفتار حجاب نفس و امور نفسانی است و برای اکثر افراد رهایی کامل از این حجاب‌ها در دنیا میسر نمی‌گردد، لذا وقوع رؤیت را موقوف به آخرت می‌کند و دنیا را محل آماده شدن برای رؤیت می‌داند. رؤیت خدا در آخرت از جنس شناخت مؤمنان در دنیا است و تنها از جهت شدت و ضعف و کمال و نقصان با آن تفاوت دارد. در قیامت است که همه حجاب‌ها برای اهلش برداشته شده و مؤمن راستین فارغ از همه تعلق‌ها خواهد توانست به آن حالت انکشاف کامل دست یابد که آن را رؤیت می‌نامیم (همان).

توماس و مسأله رؤیت

توماس آکوئینی (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) متکلم و فیلسوف کاتولیک، هیچ یک از مزایای بیرونی، از قبیل ثروت، قدرت، عزت، احترام و شهرت را موجب رستگاری انسان نمی‌داند، چنانکه کمالات درونی اعم از جسمانی و نفسانی را هم مایه سعادت نمی‌داند. وی حتی شناخت بسیط عامیانه خداوند، معرفت برهانی و معرفت ایمانی را هم کافی نمی‌داند. او رستگاری آدمی را منحصر در رؤیت خداوند می‌داند. به اعتقاد او، این تنها عمل انسانی است که خاص اوست و موجودات دیگر این جهان مادی، شریک او در آن نیستند. این عملی است که مقصود بالذات است و خود غایتی ندارد تا مقدمه آن محسوب گردد و با این عمل است که انسان به موجودات مجرد (Pure spirits) شباهت پیدا می‌کند و بلکه به نوعی موفق به شناخت آنان می‌گردد. برای انجام این عمل، انسان کاملاً خودکفاست و کمترین نیازی به موجودات بیرونی ندارد. همچنین، بقیه افعال انسان مقدمه این عمل هستند و غایت نهایی آنها، این عمل رؤیت است: سلامتی بدن برای کمال این رؤیت، مطلوب است؛ چنانکه همه امور مصنوعی زندگی، خود مقدمه سلامتی هستند. دیگر لوازم و ضروریات حیات، ناشی از پاسخگویی به غرایز و امیال نفسانی است؛ همان امیالی که توسط فضایل اخلاقی کنترل می‌شوند. همچنین ناشی از شواغل بیرونی است که لوازم زندگی مدنی و اجتماعی هستند. بنابراین، اگر درست دقت شود، می‌بینیم که همه اشتغالات آدمی در خدمت و مقدمه شهود حقیقت هستند. این شهود حقیقت، همان رؤیت (Intuition) مستقیم ذات الهی است (Aquinas, 1905: 3,37).

به بیان دیگر، سعادت انسان وقتی است که دیگر تمایل به دیدن و درک نمودن چیزی برای او باقی

غزالی و توماس در این جهت همصدا هستند که ظرف زمانی این رؤیت، قیامت است، نه دنیا. غزالی گوید: «زندگانی دنیوی حجاب نفس است که مانع رؤیت می‌شود؛ همچنان که پلک‌ها مانع دیدن چشم می‌گردند و به همین دلیل، حقتعالی به حضرت موسی (علیه‌السلام) فرمود: «لن ترانی» و باز فرمود: «لا تدرکه الابصار» ای فی الدنیا (۱۵۷:۱۹۷۵). وی در جای دیگر تصریح می‌کند که خدا در این دنیا دیده نمی‌شود و در آخرت مرئی خواهد بود: «الأصل التاسع العلم بأنه تعالی مع كونه منزها عن الصورة و المقدار مقدسا عن الجهات و الأقطار مرئی بالأعین و الأبصار فی الدار الآخرة دار القرار لقوله تعالی وجوه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة و لا یری فی الدنیا تصدیقا لقوله عز و جل لا تدرکه الأبصار» (۱۵۹/۱۹۹۲:۱). در دیدگاه غزالی، صفای نفس در این عالم به دلیل اشتغال به بدن کاسته می‌گردد و لذا از رؤیت خداوند محجوب می‌شود (غزالی، ۳۵/۱۹۶۲).

توماس نیز معتقد است که حصول سعادت کامل برای انسان در این دنیا محال است. سعادت که برای انسان، امری ممکن و قابل دستیابی است، در آخرت است، نه در این دنیا، زیرا سعادت منحصر گردید در رؤیت ذات الهی و این امر در این جهان برای بشر میسر نمی‌گردد.

وی چنین استدلال می‌کند که ادراکات ما متکی و وابسته به تصاویر ذهنی (Phantasms) است و لذا ما موفق به شناخت حقیقت مجردات (Pure spirits) نمی‌شویم. حال چگونگی ممکن است که دیدن ذات الهی که برتر و فراتر از همه فرشتگان است، برای ما میسر گردد. همچنین اوج تفکر (Mind) ما، تعمق و تأمل (Contemplation) درباره موجودات روحانی (Spiritual things) است که بیشتر مجرد از عوایق جسمانی هستند، اما تفکر ما هرگز نمی‌تواند به مرحله درک ذات الهی برسد. آری، هنگامی می‌توان به این

نمانده باشد. از طرفی هم کمال هر قوه‌ای (Power) با طبیعت متعلق (Object) آن قوه تعیین می‌گردد. متعلق عقل چنانکه ارسطو گوید (6, De Anima iii)، این است که حقیقت (Essence) موجودات را بشناسد، پس وقتی عقل ذات موجود را شناخت، به کمال خویش نائل گردیده است.

حال اگر عقل از طریق آثار و معلولات، علت را بشناسد؛ در واقع ذات علت را نشناخته است، بلکه تنها وجود داشتن علت را درک نموده است. عقل انسان از طریق آثار خداوند پی به وجود او می‌برد، اما با این شناخت، تمایل او به شناختن ذات خداوند از بین نمی‌رود و این تمایل حیرت‌انگیز همچنان او را به پیگیری و تحقیق وامی‌دارد. این تمایل به درک ذات خداوند را رسیدن به خود ذات خداوند (The very Essence of the Frist Cause) برطرف می‌کند و از طریق اتحاد (Union) با خداوند است که عقل به فعلیت تام خود و کمال و سعادت خویش نائل می‌شود (Aquinas, 1996: FS, Q3, A8).

باری از آنچه گذشت، معلوم می‌گردد که توماس، سعادت کامل انسان را در چیزی می‌داند که آن را «رؤیت بی واسطه ذات خداوند» می‌نامد و آرام‌بخش کامل عطش عقل را چیزی جز این نمی‌داند، چنانکه فعلیت تام عقل آدمی را تنها با رسیدن به این مرحله میسر می‌داند. «فقط لازم است آثار توماس را بخوانیم تا ببینیم که به خوبی از رؤیت ذات الهی سخن می‌گوید» (کاپلستون، ۵۱۶:۱۳۸۷).

پس از آنکه مشخص شد هر دو متفکر، معتقد به اصل رؤیت هستند، باید به وجوه اشتراک و افتراق ایشان پرداخت:

وجوه اشتراک ۱- وقوع در آخرت

به این نکته در ضمن استدلال برای اثبات جواز رؤیت خداوند نیز اشاره کرده است (۱۹۹۲: ۱۵۹/۱-۴۰:۱۹۶۲).

توماس نیز در جامع الهیات به این موضوع تصریح می‌کند. وی در معنای این جمله کتاب مقدس که «هیچکس هیچ گاه خدا را ندیده است» (یوحنا، ۱۸/۱)، یکی از احتمالاتی که ذکر می‌کند، ناظر بودن این جمله به نفی رؤیت جسمانی (Corporeal vision) است (1996: xp, q92, a1). وی در ادامه به صورت مفصل به بررسی این مسأله می‌پردازد که آیا قدیسین پس از رستخیز با چشم سر خدا را خواهند دید؟ و چنین نتیجه می‌گیرد که خدا به هیچ وجه نه در این دنیا و نه در بهشت نمی‌تواند با چشم سر دیده شود و یا با حس دیگری درک گردد (Ibid: a2)؛ چنانکه در جای دیگری هم دیدن خدا را با بینایی مادی، حواس دیگر و یا هر قوه‌ای از قوای حسی نفی می‌کند (1996: fp, q12, a3).

۳- رؤیت به معنای شناخت کاملتر

پس از طی مرحله سلبی در معنای رؤیت، باید به جنبه اثباتی پرداخته شود و منظور این دو را از رؤیت خداوند مشخص نمود. غزالی در ضمن بیان یکی از دلایل عقلی برای اثبات امکان رؤیت، مراد خود از رؤیت را توضیح می‌دهد. در باور وی، وقتی حقیقت رؤیت را بررسی و تحلیل می‌کنیم، در آن سه جنبه را می‌یابیم: حالتی که برای انسان پدید می‌آید، محل رؤیت که چشم است و دیگری متعلق رؤیت مانند رنگ، مقدار و جسم و سایر دیدنی‌ها. اکنون باید دید رکن اصلی در اطلاق کلمه رؤیت، کدام یک است؟ محل رؤیت که اصل در این تسمیه نیست، زیرا چشم صرفاً ابزار و محل پدیدآمدن این حالت است و لذا اگر این حالت ادراکی در هر عضو دیگری مانند قلب یا پیشانی هم پدید آید، اطلاق کلمه رؤیت صحیح

مرحله رسید که کاملاً از حواس جسمانی مجرد (Rapture) بود.

توماس با توجه به این مطلب می‌گوید که اگر ظاهر عبارتی از کتاب مقدس ناظر به رؤیت خداوند در این دنیا باشد، باید آن را حمل بر رؤیت خیالی (Vision of the phantasy) یا نمود مادی تجسم قدرت الهی نمود.

به هر حال، با آنکه فکر انسان بیشتر از همه موجودات مادون خود، می‌تواند تصویری از خدا داشته باشد، اما در عین حال، چنین معرفتی که محصول فهم بشر است، نمی‌تواند برتر از معرفتی باشد که از طریق اشیا محسوس به دست می‌آید، چه آنکه نفس حتی طبیعت و ذات خود را هم از راه درک طبیعت اشیا محسوس می‌شناسد (Aquinas, 1905: 3, 46).

لذا توماس چنین نتیجه‌گیری می‌کند که آخرین درجه معرفت خداوند که در این دنیا برای انسان میسر است، چیزی فراتر از شناختن علت از طریق معلولش نیست و این سعادت کامل انسان نیست، پس آدمی در جهان دیگر به سعادت کامل می‌رسد (Ibid: 3, 41-47).

۲- نفی رؤیت مادی

با تاملی ابتدایی در مطالب غزالی و توماس این نکته به وضوح مشخص می‌گردد که این دو، رؤیت حقتعالی را از قبیل دیدن اشیا مادی که مستلزم مقابله و جهت است، نمی‌دانند. در ابتدای این نوشتار، تصریح به این مطلب را از غزالی در مقام ردّ بر حشویه نقل نمودیم. وی در جای دیگر گوید: «رؤیت حق است؛ به شرط آنکه از آن، کاملتر شدن ادراک خیالی نسبت به مدرکی که دارای جهت و مکان مخصوص است، فهمیده نشود که ساحت حقتعالی از چنین رؤیتی منزّه می‌باشد» (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۵۹). وی

می‌تواند در قلب خلق نماید (غزالی، ۱۹۶۲: ۲۱؛ ۱۹۷۵: ۱۵۷).

غزالی در اینجا می‌خواهد بین اعتقاد رایج اشاعره مبنی بر رؤیت خداوند با چشم سر و تنزیه خداوند از جسمانیت جمع کند و لذا گوید که مهم اصل دیدار و لذت آن است، نه محل و ابزاری که در رؤیت نقش ایفا می‌کند. خداوند می‌تواند این حالت را در پیشانی، قلب و یا هر عضو دیگری قرار دهد. البته، باید به وی گفت که اگر این رؤیت به چشم نباشد که خروج از محل نزاع است و اگر به چشم باشد، چگونه عضوی مادی با ساختاری کاملاً جسمانی، موجودی مجرد را می‌بیند؟ چشم عضوی است که تنها می‌تواند با وجود شرایطی مانند نور و مقابله، شیء جسمانی را ببیند.

اما در تحلیل نظر توماس می‌توان گفت که مراد وی از رؤیت ذات الهی، نوعی شهود عقلانی است. وی اثبات می‌کند که این عمل، مربوط به حواس نیست، بلکه عملی عقلانی است (Aquinas, 1996: fs.q3, a4) و البته مربوط به عقل نظری است و نه عقل عملی (Ibid: a.5). این معنا که رؤیت، گونه‌ای از شناخت است، به وضوح از سایر مطالب وی نیز برداشت می‌شود. به بیان دیگر، وی به عدم حصول رؤیت در این عالم تصریح کرده است (1905: 3, 41-47). همچنین وی تأکید دارد که سعادت انسان منحصر در رؤیت ذات الهی است (1996: fs.q3, a8). مفسران بنام آثار توماس نیز به این نکته تصریح دارند: ژیلسون در مقام توضیح رؤیت خداوند از منظر توماس گوید: «بنابر این، عملی که حیات طیبه را تشکیل می‌دهد، باید خصلت نظری داشته باشد، و این نکته بدین معناست که این عمل باید نوعی مراقبه و تأمل باشد» (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۶۴۷). کاپلستون نیز گوید: «سعادت اساساً عبارت است از شناخت عقلانی و عشق به خداوند که در این جهان (سعادت عقلانی ناقص) و در جهان آخرت (سعادت

است، اما متعلق هم بشخصه رکن اساسی نیست، زیرا خصوصیات متعلق، دخیل در ثبوت حقیقت رؤیت نبوده و الا رؤیت منحصر در دیدن یک شیء خاص می‌شد. بلی، چون رؤیت از حالات اضافی است، نیاز به مضاف‌الیه دارد، اما این مضاف‌الیه چه چیزی باشد، فرقی نمی‌کند. آنچه باقی می‌ماند که رکن اساسی رؤیت باشد، همان حالتی است که برای بیننده حاصل می‌گردد و حقیقت آن عبارت است از نوعی ادراک که نسبت به تخیل از کمال و وضوح بیشتری برخوردار است. تفاوتی که ما هنگام دیدن دوستان و بعد از جدایی از او و تخیل چهره او احساس می‌کنیم، در صورتی که در نفس حاصل می‌شود، نیست، زیرا صورت ذهنی ما از وی در هر دو حالت کاملاً یکسان است، بدون هیچ تفاوتی. تفاوت صورت مبصره با صورت متخیله تنها در این است که اولی نسبت به دومی اتم، اوضح و اکمل است. پس تخیل نوعی ادراک است که فوق آن ادراکی است که در وضوح و کشف اتم است و بلکه تکمیل تخیل است و به آن رؤیت یا ابصار گوئیم. اما موجوداتی هستند که ما به آنها علم داریم، ولی قابل تخیل نیستند، مانند حق تعالی و آنچه که به دلیل فقدان رنگ و مقدار مانند قدرت و عشق دارای صورت نیست. این گونه امور برای ما انکشاف علمی دارند و عقلاً ممکن است که این وضوح و انکشاف، شدت بیشتری پیدا کند که ما به آن «رؤیت» گوئیم، چنانکه به دیدن که نسبت به تخیل از وضوح بیشتری برخوردار بود، رؤیت می‌گفتیم. پس رؤیت عبارت است از نوعی ادراک که اتم و اکمل و اوضح است، حال در موجودات قابل تخیل، نسبت به تخیل و در موجودات غیرقابل تخیل، نسبت به علم. ما از حصول این حالت برای انسان نسبت به خداوند به واژه‌هایی مانند مشاهده، ابصار، رؤیت و لقاء الله تعبیر می‌کنیم و معتقدیم خداوند می‌تواند این حالت را در چشم خلق کند؛ چنانکه

عقلانسی کامل) دست‌یافتنی است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۱۲).

۴- استدلال عقلی

جالب توجه است که هر دو شخصیت؛ غزالی و توماس برای اثبات امکان رؤیت خدا به دلیل عقلی رویکردی جدی دارند. یکی از دلایل غزالی، تحلیل حقیقت رؤیت و تعیین رکن اساسی آن است که در قسمت قبلی بیان شد. این دلیل علاوه بر مشخص نمودن معنای مورد نظر وی از رؤیت، امکان عقلی رؤیت خداوند را نیز اثبات می‌کند. دلیل دیگر او این است که خداوند هم مانند دیگر موجودات، موجود بوده، دارای ذات و حقیقتی است و تفاوتش با سایر موجودات در عدم حدوث و نداشتن صفاتی است که منجر به حدوث گردد و یا با صفات کمالی او مانند علم و قدرت تناقض داشته باشد. بنابراین، هر چه درباره سایر موجودات صحیح و صادق باشد، در مورد خداوند هم صحیح و صادق است، مگر اینکه به تفاوت مذکور منجر گردد. رؤیت به معنای پیشین چنین محظوری را به دنبال نمی‌آورد و لذا عقل حکم به جواز آن می‌کند. شاهد این ادعا صحت تعلق علم به حقتعالی است که مورد اتفاق است و محظوری هم ندارد؛ یعنی نه موجب تغییری در ذات واجب می‌شود و نه دلالت بر حدوث می‌کند و نه با صفات واجب تناقضی دارد و ما هم بیان کردیم که رؤیت هم نوعی علم است (غزالی، ۱۹۶۲: ۱۹). در واقع، غزالی می‌خواهد بگوید همان گونه که ما به خداوند علم داریم، بدون آنکه دارای صورت و کیفیتی باشد، می‌توانیم وی را رؤیت کنیم، بدون آنکه محذور داشتن صورت و کیفیت پیش آید.

توماس نیز با مقدماتی که به برخی پیشتر اشاره شد، می‌خواهد امکان و بلکه ضرورت رؤیت خداوند را اثبات نماید. مقدمات وی از این قرارند: همه افعال

انسانی باید برای هدفی باشند (1996: fs,q1,a1). زندگانی انسان دارای هدفی نهایی است (Ibid:a4). انسان محال است که هم زمان چند هدف نهایی داشته باشد (Ibid:a5). همه امیال انسان بالضروره در راستای آن هدف نهایی است (Ibid:a6). همه انسان‌ها دارای هدف نهایی واحد و یکسانی هستند (Ibid:a7). این هدف نهایی اموری از قبیل کمالات بیرونی و درونی نیست (Ibid:fs,q2). این هدف نهایی با کمالات مخلوق به دست نمی‌آید. این هدف نهایی وقتی تأمین می‌شود که عطش کمال‌طلبی انسان کاملاً سیراب گردد. این هدف باید کمال مطلق باشد؛ یعنی خداوند، زیرا همه ممکنات بهره‌ای از کمال دارند، نه کل کمال را. پس تنها خداوند است که سعادت انسان و هدف و غایت نهایی او محسوب می‌شود (Ibid:a8). شناخت عامیانه، عطش کمال‌طلبی را سیراب نمی‌کند، زیرا ناقص، مبهم و خطاپذیر است (1905:3,38). شناخت برهانی هم همگانی، عاری از خطا و موجب یقین ضروری نیست (Ibid:39). شناخت ایمانی نیز بیشتر به شنیدن شباهت دارد تا دیدن و عطش آدمی به دانستن را تسکین نمی‌دهد، بلکه آن را تهییج می‌کند، زیرا انسان مایل است به متعلق ایمانش وقوف کامل پیدا کند (Ibid:40). انسان در این عالم نمی‌تواند ذات الهی را چنانکه هست، رؤیت نماید (Ibid:46). نتیجه این مطالب، ضرورت رؤیت بی‌واسطه خداوند در آخرت است.

۵- استدلال نقلی

وجه اشتراک دیگر غزالی و توماس تمسک هر دو به متون دینی است که تنها به ذکر نمونه و مثالی از هر دو نفر بسنده می‌گردد. غزالی معتقد است که آنقدر نصوص دینی در مورد رؤیت حقتعالی زیاد است که می‌توان گفت مسلمانان صدر اسلام همگی از خداوند لذت دیدن وی را طلب می‌نموده‌اند و

جواب لن ترانی، طلب رؤیت در دنیا را نفی می‌کند، نه رؤیت در آخرت را. غزالی اضافه می‌کند که حتی اگر حضرت موسی (علیه‌السلام) رؤیت در آخرت را هم طلب کرده بود، و جواب لن ترانی شنیده بود، این آیه دلیل بر عدم رؤیت نمی‌شد، زیرا در آن صورت فقط برای ایشان نفی شده بود نه به صورت عمومی و برای همه. علاوه بر آن باید گفت که حتی در آن حالت هم، محال بودن رؤیت را اثبات نمی‌کرد؛ ثالثاً منظور از اینکه فرمود چشم‌ها او را درک نمی‌کنند، یا این است که چشم‌ها نمی‌توانند کاملاً او را احاطه کنند و مانند رؤیت اجسام، رؤیت نمی‌تواند از همه جوانب به او محیط گردد (لاتدرک به معنای لا تحیط می‌شود)، و یا مانند آیه لن ترانی مراد دیدن در دنیاست که نفی شده است (غزالی، ۱۹۶۲:۲۳).

توماس نیز در لابلائی مباحث خود از جملات کتاب مقدس که ناظر به مسأله‌ی رؤیت است، استفاده می‌کند. وی گوید: تنها خداوند است که دارای کمال مطلق است و لذا تنها اوست که می‌تواند این طلب ذاتی انسان را تأمین نماید و جان تشنه کمال او را سیراب گرداند (1996: fs, q2,a8). کتاب مقدس به همین مسأله اشاره می‌کند: «اوست که جان تو را به چیزهایی نیکو سیرمی‌کند» (مزامیرداود، ۵/۱۰۳).

توماس از این جمله استفاده می‌کند که آنچه عطش کمال‌طلبی انسان را سیراب می‌کند، رؤیت خداوند است، نه چیز دیگر. این همان نتیجه مهمی است که توماس برای رسیدن به آن مقدمه چینی می‌کند: سعادت آدمی منحصراً با خداوند به دست می‌آید و هیچ چیز دیگری نمی‌تواند سعادت انسان و غایت نهایی او محسوب شود. از آنجا که توماس معتقد است ذات خداوند قابل رؤیت برای عقل از راه‌های ممکن برای موجود مخلوق، نیست (1905:3,49)؛ لذا نتیجه می‌گیرد که اگر سعادت انسان در این رؤیت است، راهی نمی‌ماند جز اینکه

انتظار رؤیت قطعاً از اعتقادات ایشان بوده است و صحیح بودن چنین تقاضا و انتظاری را هم، از گفتار صریح و حالات پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فهمیده بودند (غزالی، ۱۹۶۲:۲۲). وی درخواست رؤیت از جانب حضرت موسی (علیه‌السلام) را از مهم‌ترین دلایل و صریح در اثبات مدعای خویش می‌داند؛ زیرا پیامبری که کلیم الهی است، از خدا طلب امر محال نمی‌کند. همچنین نمی‌توان گفت که پیامبر الهی جاهل به محال بودن تقاضایش بوده است. به عبارت دیگر، اگر رؤیت مستلزم جسمانیت باشد و نفی جهت داشتن از حقتعالی ملازم با نفی امکان رؤیت باشد، یا حضرت موسی (علیه‌السلام) باید قائل به جسمانیت حق می‌بود که این کفر است و نسبت دادن آن به پیامبر الهی نارواست و یا باید ایشان جاهل باشد به این مطلب که آنچه دارای جهت نیست را نمی‌توان دید که این هم نسبت دادن جهل است به پیامبر در موضوعی که منکرین رؤیت (معتزله) آن را از بدیهیات می‌دانند.

اما اگر کسی بگوید که این آیه از جهت دیگری ادعای غزالی را رد می‌کند، زیرا اولاً تقاضای حضرت موسی (علیه‌السلام) رؤیت در دنیا بود و چگونه پیامبر خدا چیزی که در دنیا تحقق پذیر نیست را طلب می‌کند. ثانیاً حقتعالی در پاسخ به این درخواست فرمود: هرگز مرا نخواهی دید و رؤیت را مطلقاً نفی فرمود و ثالثاً فرمود: چشم‌ها او را درک نمی‌کنند. غزالی در پاسخ می‌گوید: اولاً حضرت موسی (علیه‌السلام) چیزی را خواست که فی نفسه ممکن است، ولی زمان وقوع آن را نمی‌دانست و این مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا انبیا اطلاعشان از غیب به اندازه‌ای است که به ایشان داده شده و آن هم بسیار نیست؛ چنانکه ممکن است پیامبری از خدا برطرف شدن بلایی را در زمانی بخواهد که در علم الهی رفعش در آن زمان خاص مقدر نشده باشد؛ ثانیاً

هر دو به نوعی به تاویل نصوص دینی دست زده‌اند و هر کدام با پیش‌فرض‌های فلسفی و کلامی خود از متون دینی بهره برده‌اند. هر چند ظواهر عبارات کتب مقدس هر دو دیدن خداوند را اثبات می‌کند، ولی از آنجا که هم غزالی و هم توماس جسمانیت خداوند و در جهت بودن وی را محال می‌دانند، سعی می‌نمایند که این دیدن را به گونه‌ای تفسیر و تاویل نمایند که به مانع مذکور برخورد نکنند. البته، توماس گاهی به عنوان فیلسوف نیز وارد بحث رؤیت می‌شود و گاهی به عنوان متکلم، بدون اینکه به وضوح به این تغییر اشاره کند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۱۳).

۷- اقتضای طبیعت

نکته مشترک دیگر در تلقی این دو از مسأله رؤیت این است که تمایل به رؤیت ذات الهی را مقتضای طبع انسان می‌دانند. غزالی تنها در یک مورد اشاره‌ای گذرا به این مطلب دارد؛ با این عبارت که: «إن ذلك غير محال فإنه لا محيل له بل العقل دليل على إمكانية بل على استدعاء الطبع له» (غزالی، ۱۹۶۲: ۲۲). وی ابتدا استحاله رؤیت را نفی کرده سپس امکان عقلی آن را بیان می‌کند و در آخر می‌گوید که عقل دلالت دارد بر اینکه رؤیت باریتعالی مطلوب طبع انسان است. اشاره‌ی وی به همان حالت کمال‌جویی انسان و عطش او برای بیشتر فهمیدن و شناختن است که در مورد معرفت ذات خداوند و صفاتش هم مصداق دارد. به نظر غزالی این حالت را ما بالضروره در خود می‌یابیم که خواستار وضوح بیشتر در مورد همه معلومات غیر قابل تخیل است (همان).

توماس نیز از میل طبیعی انسان به رؤیت ذات الهی سخن می‌گوید. این مطلب به خوبی از بین مقدماتی که وی برای تقریر ادعای خود طرح می‌کند و قبلاً ذکر شد، مشخص است و نیازی به تکرار

بگوییم: عقل باید خداوند را در ذات خداوند ببیند، به گونه‌ای که ذات الهی هم متعلق دیدن باشد و هم طریق دیدن. توماس این شهود (Vision) بی‌واسطه خداوند را همان می‌داند که کتاب مقدس به مؤمنان وعده داده است:

«اکنون در آیین به طور معما می‌بینیم، لکن آن وقت رو به رو» (قرنتیان اول، ۱۲/۱۳). به اعتقاد او، همان گونه که ما یکدیگر را رو در رو می‌بینیم، خدا را رو در رو خواهیم دید. البته، او بیان می‌کند که این دیدار با حواس مادی نیست، زیرا خداوند جسمانی نیست. با تحقق این دیدار، ما به طور استثنایی و غریبی همانند (Assimilate) او شده و در بهجت (Happiness) او سهیم می‌گردیم، همان بهجت و سروری که او به واسطه آن ذات خود را ادراک می‌نماید. لذا گفته شده است که:

«چون او ظاهر شود، مانند او خواهیم بود، زیرا او را چنانکه هست، خواهیم دید (رساله اول یوحنا، ۲/۳)».

در جای دیگر آمده که مسیح می‌گوید: «من برای شما ملکوتی قرار می‌دهم؛ چنانکه پدرم برای من مقرر فرمود تا در ملکوت من از خوان من بخورید و بنوشید (لوقا، ۲۹/۲۲)». توماس می‌گوید: این خوردن و آشامیدن نباید به معنای مادی فهمیده شود؛ بلکه تنعم بر سر خوان معرفت و حکمت (Wisdom) خداست و آنها از همان بهجتی لذت می‌برند که خدا هم؛ یعنی خداوند را می‌بینند همان گونه که او خود را می‌بیند (1905:3,51). توماس در موارد دیگری نیز از کتاب مقدس استفاده می‌کند که خواهد آمد.

۶- رویکرد

غزالی و توماس در بررسی مسأله‌ی رؤیت، رویکردی عقلی - نقلی دارند و به دیگر عبارت، با روش فلسفی - کلامی به نتیجه‌گیری پرداخته‌اند. این

آخرت به او علم حضوری می‌یابیم، البته، به شرحی که خواهد آمد. به دیگر عبارت، اینجا تصویر ذهنی علت اولی را واجد می‌شویم و آنجا خود او را چنانکه هست، مشاهده خواهیم نمود. البته، باید توجه کرد که ریشه چنین اعتقادی ناشی از فقرات کتاب مقدس است:

«چون او ظاهر شود، مانند او خواهیم بود، زیرا او را چنانکه هست، خواهیم دید» (رساله اول یوحنا، ۲/۳).

۹- همگانی نبودن رؤیت

غزالی معتقد است که رؤیت خداوند در آخرت برای همه انسان‌ها میسر نخواهد شد و این امتیاز مخصوص عارفان است، زیرا معرفت در دنیا به منزله بذری است که در آخرت میوه درخت برآمده از آن، رؤیت خواهد بود و طبیعی است کسی که در اینجا چیزی نکاشته است، در آنجا چیزی درو نخواهد نمود. بنابراین، کسی که در دنیا خداوند را نشناخته است و لذت معرفت وی را نچشیده باشد، در آخرت مشاهده جمال خداوند و لذت نظر به او نصیبش نخواهد شد (۴: ۱۹۹۲/۴۵۶).

توماس نیز رؤیت ذات خداوند را عمومی نمی‌داند. وی در پایان پاسخ به این سؤال که آیا عقول ممکن می‌توانند ذات الهی را ببینند؟ چنین می‌گوید: «باید پذیرفت که مقدسین یا همان سعادت‌مندان (Blessed) ذات خداوند را خواهند دید». وی در جای دیگری در پاسخ به این پرسش که آیا هر انسانی میل به رستگاری دارد؟ اظهار می‌دارد که گاهی مراد از رستگاری، معنای عام آن است که همه خواسته‌های انسان برآورده شده و دیگر انسان عطش خواستن نداشته باشد. خوب، این مطلوب هر کسی است که به خیر کامل برسد، اما گاهی منظور از رستگاری معنای خاص آن است که چگونه آدمی به چنین حالتی

ندارد. در اینجا فقط به دو نقل قول کوتاه از کاپلستون که مؤید ادعای ماست، بسنده می‌کنیم. وی نظر توماس را چنین ذکر می‌کند: «آدمی برای نیل به آن رؤیت دارای میلی طبیعی است، چون بالطبع مایل است که آن ذات؛ یعنی ماهیت علت اولی را بشناسد» (کاپلستون، ۵۱۳: ۱۳۸۷) و در جای دیگر گوید: «فقط این فرض به نظرم معقول می‌رسد که وقتی (توماس) در جامع علم کلام و جامع در رد گمراهان از میل طبیعی به رؤیت خداوند سخن می‌گوید، دقیقاً نه به عنوان «فیلسوف»، بلکه به عنوان ترکیبی از الهیدان و فیلسوف؛ یعنی با مفروض گرفتن نظام فراطبیعی و تفسیر داده‌های تجربی در پرتو آن پیش‌فرض، سخن می‌گوید» (همان: ۵۱۸).

۸- نسبت شناخت دنیایی به رؤیت اخروی

غزالی در هر سه کتاب خود که به این مسأله پرداخته است، این امر را به وضوح و صراحت بیان نموده که رؤیت خداوند در آخرت، از شفافیت و قوت بیشتری نسبت به شناخت این دنیایی برخوردار است و چنانکه گذشت اتم، اکمل و اوضح از آن است. پس نسبت‌شان به شدت و ضعف است (همین نوشتار، ش ۳).

توماس نیز به این مطلب اقرار دارد. وی حداکثر شناختی را که انسان در این دنیا نسبت به خداوند پیدا می‌کند، از مقوله شناختن علت از طریق معلولش می‌داند که همان مفاد «برهان آن» است و هنوز کامل نیست (1905:3,47). وی معتقد است ما از راه استدلال به شناختن چیستی خدا نمی‌رسیم، بلکه به این می‌رسیم که خدا چه نیست (Ibid:3,39). در حالی که مطلوب ما شناختن این است که خدا چه هست و این با رؤیت در آخرت حاصل می‌شود. در واقع، توماس بر این باور است که ما در این عالم به خداوند علم حصولی پیدا می‌کنیم، در حالی که در

کاملاً برطرف شده باشد. وی مشاهده یا کشف ناقص دنیایی را رؤیت نمی‌داند.

اما توماس بر این باور است که سعادت متضمن دو چیز است: غایت نهایی؛ یعنی خدا و رسیدن به او و دیگر لذت بردن از وی. در مورد اول تفاوتی بین افراد نیست، زیرا خدا یکی است و برای همه یکسان، اما در مورد دومی افراد متفاوتند و ممکن است کسی نسبت به دیگری از مشاهده خداوند لذت بیشتری ببرد (Ibid:fs,q5,a2, 1996). وی در دیگر جای با صراحت اظهار می‌دارد که در بین کسانی که به رؤیت ذات الهی نائل می‌شوند، برخی کامل‌تر از بقیه خداوند را مشاهده می‌کنند و در نتیجه سعادت‌مندتر از آنان هستند (Ibid:fp,q12,a6).

وجوه افتراق

با وجود موارد متعدد، همسان در تلقی غزالی و توماس از مسأله رؤیت ذات الهی که به اختصار گذشت، تفاوت‌هایی هم بین تفکرشان دیده می‌شود. این تفاوت‌ها گاهی بدین صورت است که هر دو اظهار نظر نموده‌اند، اما متفاوت و گاهی این گونه است که یکی متعرض شده و دیگری مسکوت گذاشته است.

۱- تفاوت ماهوی دو نوع شناخت

درست است که هر دو رؤیت را نوعی شناخت کامل‌تر می‌دانند، اما تصویری که توماس از رؤیت ارائه می‌کند، چیزی شبیه فنای فی الله است که در عرفان اسلامی مطرح است، لذا شاید بتوان گفت که رؤیت نزد توماس هر چند نسبت به شناخت دنیایی از شدت، قوت و وضوح بیشتری برخوردار است، اما با آن تفاوت ماهوی دارد و از یک سنخ شناخت نیستند. در واقع به اعتقاد وی، در آخرت ذات خداوند چنانکه هست، شناخته می‌شود و این امر ممکن

دست می‌یابد. می‌دانیم که همه انسان‌ها این را نمی‌دانند که عطش کمال جویی آدمی را، فقط رؤیت ذات الهی سیراب می‌کند و طبیعی است که کسی نسبت به چیزی که نمی‌داند، تمایل ندارد. پس نتیجه می‌گیریم که همه انسان‌ها میل به رؤیت ذات الهی ندارند (Ibid:fs,q5,a8). همچنین آنجا که توماس درباره تفاوت افراد در رؤیت خداوند صحبت می‌کند، تأکیدهای مکرری از فحوای کلامش برمی‌آید که رؤیت را همگانی نمی‌داند (Ibid:fp,q12,a6). این مطلب از دیگر مواضع کلام وی نیز برداشت می‌گردد (1905:3/59,60,62).

۱۰- تفاوت افراد در رؤیت

آیا همه افرادی که در آخرت موفق به رؤیت خداوند می‌شوند، رؤیتشان یکسان است؟ پاسخ غزالی و توماس به این سؤال منفی است. به نظر غزالی از آنجا که رؤیت، میوه معرفت است و معرفت هم دارای درجات متفاوتی است، پس هر قدر معرفت شخص بیشتر باشد، تجلی حقتعالی هم برای او بیشتر خواهد بود. وی گوید: «تفاوت و اختلاف تجلی در مقایسه با تفاوت و اختلاف معرفت‌ها، مانند تفاوت درختان در مقایسه با تفاوت بذرهاست و با زیادی، کمی، خوبی، قوت و ضعف آن به یقین تفاوت پیدا می‌کند» (غزالی، ۱۹۹۲: ۴/۵۶). پس با ضعف معرفت، تجلی و در نتیجه رؤیت هم ضعیف‌تر خواهد بود و هر چه معرفت قوت و شدت گیرد، رؤیت هم بهتر و قویتر خواهد بود.

قابل ذکر است که رؤیت به معنای تجلی نیست، ولی با آن ارتباط دارد. حقتعالی جلوه می‌کند و بنده به دیدار این جلوه نائل می‌گردد، پس تجلی فعل حق است و رؤیت فعل بنده. تجلی حق دائمی و دارای مراتب و درجات است، ولی رؤیت بنده، مشروط به عدم حجاب است و لذا غزالی رؤیت را که کمال کشف می‌داند، موکول به آخرت می‌کند که حجب

است.» (رومیان، ۲۳/۶) سعادت انسان همانا در رؤیت خداوند است که حیات جاودانی نامیده شده است و تنها راه رسیدن به آن هم فیض خداوند (Grace of God) است، زیرا چنین رؤیتی خارج از توانایی و قدرت ماست و دستیابی بدان محال است، مگر به واسطه موهبتی خاص از جانب خداوند (1905:3,52).

توماس با بیان دو مقدمه، نتیجه بحث خود را مطرح می‌کند:

۱- صورت یک شیء نمی تواند صورت چیز دیگری شود، مگر به واسطه بهره مندی از نوعی شباهت به آن؛

۲- ذات الهی، صورت معقول متناسب با عقل الهی است، زیرا فهم، وسیله فهم و آنچه فهمیده می‌شود، در خداوند یکی است. لذا محال است که ذات خداوند، صورت معقول برای موجود ممکن عاقلی شود، جز اینکه آن موجود ممکن به گونه‌ای از شباهت به خداوند بهره مند گردد.

همچنین وقتی دو چیز متحد گردند، باید در هر دو و یا حداقل در یکی تغییر رخ دهد. بر این اساس، هنگام دیدار رو در روی عقل امکانی با ذات خداوند، یا باید ذات الهی به نوعی با آن متحد گردد، ولی می دانیم که تغییر در ذات الهی محال است و لذا باید اتحاد از راه نوعی تغییر در عقل امکانی حاصل گردد، تغییری که باید گفت نوعی اکتساب جدید (New acquisition) در آن عقل امکانی است. البته، باید توجه داشت که معرفت ما به امور معقول به واسطه امور محسوس است. ما اسامی معرفت حسی را هم در مورد معرفت عقلی به کار می‌بریم، لذا از معرفت عقلی به دیدن تعبیر می‌کنیم و چون رؤیت حسی بدون نور امکان پذیر نیست، از آنچه که دیدن عقلی را میسر می‌سازد نیز تعبیر به نور می‌کنیم و این همان وضعیتی است که به وسیله آن موجود عاقل

نیست، مگر با خداگونه شدن انسان. پس در حقیقت، خداست که خود را می‌بیند. این مطلب بیانگر تفاوت دیگری هم در تفکر این دو هست که ما پس از ذکر آن، شواهد هر دو را می‌آوریم.

۲- استحاله رؤیت با قوای طبیعی و نیاز به اشراق الهی

در دیدگاه توماس، قوای طبیعی انسان برای رؤیت ذات الهی کافی نیست و لذا برای تحقق رؤیت در آخرت، دخالت خود خداوند اجتناب ناپذیر است. در حقیقت، هیچ کس به خودی خود نمی‌تواند خداوند را ببیند و این تنها خداست که می‌تواند ذات خود را چنانکه هست، ببیند. عقل باید خداوند را در خود ذات خداوند ببیند؛ به گونه‌ای که ذات الهی هم متعلق دیدن باشد و هم طریق دیدن. توماس بیان می‌دارد که توانایی طبیعی موجود ممکن برای این مقصود، کافی و کارساز نیست، زیرا موجودی که در رتبه پایین‌تری قرار دارد، نمی‌تواند به موجود بالاتر خود احاطه پیدا کند، مگر اینکه موجود بالاتر مقدمات و لوازم این دیدار را انجام دهد و زمینه‌های آن را فراهم آورد.

به عبارت دیگر، دیدن خداوند در خداوند ویژگی خاص طبیعت الهی است و به بیان دیگر، تنها خداوند است که می‌تواند خود را آن گونه که هست، ببیند و لذا هیچ جوهر عاقلی نمی‌تواند از این ویژگی خاص برخوردار گردد، مگر به واسطه فعل الهی که آن جوهر عاقل را تعالی بخشد.

همچنین برای دیدن ذات الهی باید از همه حدود در هر طبیعت ممکن فراتر رفت، زیرا در خور هر جوهر عاقل ممکن است که مطابق ذات خود و روش خاص خود ادراک نماید، در حالی که ما قبلاً گفتیم که به اعتقاد توماس، رؤیت ذات خداوند به هیچ یک از روش‌های ممکن برای موجودات این جهان میسر نیست. به همین جهت، در کتاب مقدس گفته شده است که: «فیض الهی، حیات جاودانی

رؤیت خداوند در دنیا غیر ممکن نیست، ولی برای اغلب آدمیان اتفاق نمی‌افتد.

اما توماس چنین نظری ندارد، زیرا بر این باور است که ما از طریق قوای ادراکی خود در این دنیا نمی‌توانیم جواهر مجرد را بشناسیم، حال چگونه ممکن است ذات الهی که بسیار بالاتر از این جواهر است، ببینیم؟ (1905:3,47). وی معتقد است نفس، حتی خود را نیز چنانکه هست، نمی‌تواند در این عالم بشناسد تا چه رسد به ذات الهی (Ibid:46). وی با صراحت اعلام می‌دارد که خداوند چنانکه هست، توسط انسان دیده نمی‌شود، مگر اینکه از زندگانی فانی جدا گردد، زیرا نوع شناخت وابسته به نوع شناسنده دارد و نفس ما تا وقتی در این دنیاست، دارای ماده‌ای جسمانی است و طبیعی است که فقط موجود دارای صورت و ماده و یا آنچه از طریق چنین صورتی قابل شناسایی است، را بشناسد. اکنون واضح است که ذات خداوند از طریق هیچ صورت مخلوقی قابل شناختن نیست و چنین معرفتی نیز رؤیت خدا چنانکه هست، نیست. پس دیدن خداوند در این دنیا برای نفس انسان به طور کلی محال است. شاهد آن، اینکه نفس هرچه بیشتر از مادیات فاصله بگیرد، بیشتر قابلیت دریافت معقولات را پیدا می‌کند و لذا در خواب و خلسه، الهامات الهی و پیش‌بینی حوادث آینده واضح‌تر است، اما ذات الهی که کاملاً معقول است، مطلقاً در حیات مادی قابل رؤیت نیست (Aquinas, 1996:fp,q12,a11). در مورد اول از وجوه اشتراک هم مطالبی از توماس نقل گردید که به منزله استدلال برای محال‌بودن تحقق رؤیت در دنیا بود و به این دلیل نیازی به تکرار آنها نیست.

مجاز در اطلاق کلمه رؤیت

در بحث رؤیت گاهی جنبه عقلی مسأله مورد نظر است و گاهی جنبه لفظی. غزالی پس از بیان جنبه

ممکن، موفق به رؤیت عقلانی ذات الهی می‌گردد و به آن اشراق نور الهی یا نور فیض الهی (Light of glory) می‌گوییم، و چون وجود و علم (Understanding) در خداوند یکی است و علت علم همه موجودات نیز اوست، از خداوند تعبیر به نور نموده‌اند: «او آن نور حقیقی بود که هر انسانی را که به این جهان می‌آید، منور می‌گرداند (یوحنا، ۱/۸)» یا «خداوند نور است» (رساله اول یوحنا، ۵/۱).

خلاصه اینکه در منظر توماس برای سعادت کامل، رؤیت بی‌واسطه ذات خداوند لازم است و از آنجا که جز خداوند، دیگری قادر بر چنین رؤیتی نیست، پس باید انسان به گونه‌ای خدایی شود و چون خدایی شدن خارج از توان طبیعی انسان است، باید فیض الهی که همان اشراق نور خداوندی است، به مدد انسان آید (1905:3,53).

محال بودن رؤیت در دنیا

از مطالب قبل می‌توان تفاوت دیگری هم استفاده کرد و آن اینکه گرچه غزالی و توماس ظرف زمانی رؤیت را عالم آخرت می‌دانند، اما به نظر غزالی رؤیت در دنیا برای اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها امکان وقوعی ندارد، ولی عقلاً محال نیست، ولی از سخنان توماس چنین برداشت می‌شود که تحقق رؤیت مورد نظر وی در دنیا محال است. غزالی در معارج‌القدس دلیل عدم وقوع رؤیت در دنیا را تیرگی و کدورت (هرچند کم) روح اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها می‌داند و لذا نیاز به تطهیر و تزکیه دارند که در آخرت انجام می‌شود. اما وی گروهی را که در همین دنیا به نهایت کمال رسیده‌اند، استثنا می‌کند: «مگر نفوسی که منغمس در تامل در جبروت‌اند ... به درستی که برخی از نفوس و عقول بشری مفسطور بر مجرد هستند که اینان مبدأ و معادشان یکی است» (غزالی، ۱۹۷۵:۱۵۷). از این کلام وی برمی‌آید که

توماس نیز آن را نوعی شهود می‌داند که توسط عقل نظری انسان انجام می‌شود، اما از آنجا که انسان به تنهایی و با قوای طبیعی خود قادر بر آن نیست، نیازمند اشراق الهی است. این فیض و نور الهی، عقل آدمی را به گونه‌ای متحول و کامل می‌سازد که توان رؤیت و شناخت ذات الهی را پیدا می‌کند. پس توماس رؤیت را شناخت عقلانی در نهایت درجه می‌داند که با اشراق و افاضه رحمانی صورت می‌پذیرد.

به نظر می‌رسد تقریر هر دو متفکر از مسأله رویت، به طور مشهودی تحت تأثیر متون دینی و در راستای توجیه آن است. در واقع، این دو بیشتر مسأله را از جنبه کلامی و کمتر از آن جنبه فلسفی بررسی نموده‌اند تا از جنبه عرفانی. غزالی از سویی می‌خواهد نظریه اشعری امکان رویت با چشم سر را محفوظ بدارد و از سوی دیگر، خدا را منزله از عوارض جسمانی بداند. لذا رؤیت را به شناخت کاملتر تفسیر می‌کند که همان بصیرت قلبی و دیدن به چشم دل است و محل اختلاف و مورد انکار عموم معتزله و شیعه نیست و در عین حال می‌گوید که خدا می‌تواند این نوع شناخت را در چشم و یا هر عضو دیگر قرار دهد که توجیهی ناموجه است، زیرا تنها قدرتی که چشم می‌تواند داشته باشد، دیدن امور مادی است. گویا خود غزالی متوجه اشکال بوده و لذا احتمال مجاز بودن این معنا را برای کلمه رؤیت متذکر می‌گردد. در واقع، وی می‌خواهد بگوید که محل و ابزار رؤیت مهم نیست و این سؤال که این دیدن با چه عضوی صورت می‌گیرد، اهمیت ندارد، در حالی که اختلاف دقیقاً بر سر دیدن با عضو خاص، یعنی چشم است. بدین جهت است که در کلام وی نوعی ابهام و تناقض احساس می‌شود. توماس نیز در صدد توجیه فقراتی از کتاب مقدس است که انسان خدا را در آخرت رو به رو و چنانکه هست، می‌بیند. البته، چون شناخت ذات خدا آن گونه

عقلی و سعی در توجیه عقلانی رؤیت خداوند، گوید که حتی اگر اطلاق کلمه رؤیت بر معنای مورد نظرش جز به صورت مجازی هم صحیح نباشد، اشکالی پیش نمی‌آید، زیرا ما معنای کلمه را از عقل می‌گیریم و مجوز اطلاقش را از شرع (غزالی، ۲۱/۱۹۶۲). غزالی متوجه بوده که نزاع بر سر رؤیت با چشم سر است و معنای حقیقی کلمه ابای از کاربرد آن در معنای مورد نظر وی دارد و لذا چنین مطلبی را مطرح کرده و برای صحت اطلاق واژه در این معنای خاص به آیات قرآنی استشهاد می‌کند. البته، وی ادامه می‌دهد که خدا می‌تواند چنین حالتی (شهود عقلانی) را در چشم قرار دهد که در این صورت اطلاق کلمه به صورت حقیقت هم خالی از اشکال خواهد بود.

نتیجه

غزالی و توماس معتقد به رؤیت خداوند هستند و برای اثبات آن از عقل و نقل بهره می‌گیرند. البته، وی را منزله از جسمانیت و در جهت بودن می‌داند و لذا دیده شدن او مانند دیده شدن اشیای مادی نخواهد بود. این دو، وقوع رؤیت را در آخرت می‌دانند، با این تفاوت که غزالی وقوعش در دنیا را غیرممکن نمی‌داند، ولی به دلیل عدم صفای کامل روح انسان‌ها این امر در دنیا تحقق نمی‌پذیرد مگر برای افرادی انگشت شمار، اما توماس اساساً وقوع آن را در دنیا محال می‌داند. بنابراین، غزالی امکان وقوع آن را در دنیا منکر است و توماس امکان ذاتی اش را رد می‌کند. هر دو اتفاق نظر دارند که رؤیت اخروی همگانی نبوده و برای همه کسانی که موفق به این دیدار شوند، نیز یکسان نخواهد بود. رؤیت از منظر غزالی نوعی ادراک کاملتر و واضحتر است. وی تصریح می‌کند که ما از حصول این ادراک خداوند توسط انسان با واژه‌هایی مانند لقاء، مشاهده، ابصار و رؤیت تعبیر می‌کنیم.

- a. در مقاله از این مخففها استفاده شده
 FP=First part of Summa Theologica,
 FS=First part of the second part of Summa
 theologica, XP=Supplement of Summa
 Theologica, Q=Question, A=Article

که هست، برای انسان ممکن نیست، لذا تحول
 خداگونه انسان و ضرورت فیض الهی را مطرح
 می‌کند.

منابع

- ۱- ژیلسون. (۱۳۸۴ش). *تومیسیم*، ترجمه سید ضیاء
 الدین دهشیری، تهران: انتشارات حکمت.
- ۲- غزالی، محمد. (۱۴۱۲هـ - ۱۹۹۲م). *احیاء علوم
 الدین*، بیروت: دارالهادی.
- ۳- _____ (۱۹۶۲ م). *الاقتصاد فی الاعتقاد*،
 تهران: شمس تبریزی.
- ۴- کاپلستون. (۱۳۸۷ش). *تاریخ فلسفه*، ترجمه
 ابراهیم دادجو، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و
 فرهنگی.
- ۵- *کتاب مقدس*. (۱۹۸۷م). انتشارات انجمن کتاب
 مقدس ایران، چاپ دوم.
- ۶- _____ (۱۹۷۵م). *معارج القدس فی مدارج
 النفس*، بیروت: دارالافاق الجدیده، چاپ دوم.
- 7- Aristotle. (1941), **The Basic Works**,
 Random House, New york.
- 8- Anton C.Pegis. (1948), **Introduction to St.
 Thomas Aquinas**, Modern Library, New
 york,.
- 9- Mortimer J. Adler Editor in chief . Vol. 17 ,
 18. Translated by father Laurence shapcote of
 10- fathers of the English Dominican Province
 . Revised by Daniel J. Sullivan.Sixth printing .
- 11- **The Holy Bible**.(1961)، Authorized (King
 James) Version.
- 12- Thomas Aquinas. (1996)، **Summa
 Theologica**, From: Great Books of the western
 world .
- 13- Thomas Aquinas. (1905،)**Summa Contra
 Gentiles**.London:Burns and Oates .