

A Critical Analysis of the Ash'arites and Mu'tazilites' Reasons for Divine Vision Based on Ahl al-Bait (p.b.u.t) Traditions

Rasul Mohammad Jafari*

Mahmmod Saidiy**

Abstract:

From some verses of the Qur'an, the possibility of God's sight, and according to the others the refusal of this problem can be deduced. This has led to various theories in Islamic society. A group by arguing the first set of verses and affirming some of the prophetic narrations and providing rational arguments, concluded the possibility of God's sight. And another group, using the second set of verses and rational reasoning, deduced the absolute refusal of God's sight. The Ash'arites are the believers of the first view and the Mu'tazilites are the believers of the second view. Both of these were criticized by the Ahlul-Bayt^(AS). Therefore, the present study seeks to answer this question by a descriptive-analytical method that what is the analysis of the Ash'arite and Mu'tazilah arguments about divine vision and its critics? After analyzing the rational, Quranic and Hadith arguments of the Ash'arites and Mu'tazilites it became clear that their arguments are criticized by both positive and negative views of the Ahlul-Bayt's narratives. In the negative attitude, first it is impossible to see God physically, whether in this world, in sleep or in the paradise. Second all traditions that describe God as His creatures are criticized and rejected. Third non-physical seeing is not absolutely impossible. In the positive attitude, according to traditions, God can be seen with a glorious heart from the contaminations of sins and the pollutions of doubts and this has come true for the religious and divine authorities.

Keywords: Critique of Hadith, Visiting God, Ahl al-Bayt (AS), Ash'arites, Mu'tazilites.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Shahed University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) r.mjafari@shahed.ac.ir

** Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran. m.saidiy@yahoo.com

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث، سال سیزدهم، شماره اول (پیاپی ۲۵)، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صص ۸۳-۱۰۷

(مقاله علمی - پژوهشی)

تحلیل انتقادی ادله اشاعره و معتزله درباره رؤیت الهی

مبتنی بر روایات اهل بیت (علیهم السلام)

رسول محمد جعفری *

محمود صیدی **

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۹

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۹ روز نزد نویسندگان بوده است.

چکیده

از برخی آیات قرآن، امکان رؤیت خداوند و از برخی دیگر امتناع آن قابل برداشت است، این امر موجب گردیده است تا باورهای مختلفی در جامعه اسلامی مطرح گردد. گروهی با استدلال به دسته اول آیات و استشهاد به برخی روایات نبوی (صلی الله علیه و آله) و اقامه براهین عقلی، امکان رؤیت را نتیجه گرفتند و گروهی دیگر با بهره‌گیری از دسته دوم آیات و طرح استدلال‌های عقلی، امتناع مطلق رؤیت را استنتاج کردند. اشاعره باورمندان دیدگاه نخست و معتزله معتقدان دیدگاه دوم می‌باشند. به دلیل طرح هر دو دیدگاه در دوران حضور اهل بیت (علیهم السلام) هر دوی آن‌ها با نقد ایشان مواجه گردید، لذا پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی در پی آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که تحلیل ادله اشاعره و معتزله درباره رؤیت الهی و نقد آن‌ها با روایات اهل بیت (علیهم السلام) چگونه است؟ پس از تحلیل ادله عقلی، قرآنی و حدیثی اشاعره و معتزله روشن گردید که استدلال‌های آن‌ها با دو مواجهه سلبی و ایجابی روایات اهل بیت (علیهم السلام) مورد نقد است. در مواجهه سلبی؛ اولاً، رؤیت جسمانی خداوند خواه در دنیا، خواه در خواب و خواه در بهشت غیرممکن است، ثانیاً، تمام روایاتی که خداوند را چون مخلوقاتش توصیف می‌کنند، نقد و رد می‌شوند، ثالثاً، رؤیت غیر جسمانی امری مطلقاً محال نمی‌باشد. در مواجهه ایجابی نیز طبق روایات، خداوند با قلب پیراسته از زنگار گناهان و آلودگی‌های شبهات قابل رؤیت است و این مهم برای اولیای دین و تطهیر یافتگان الهی محقق گردیده است.

واژگان کلیدی

نقد حدیث، رؤیت خداوند، اهل بیت (علیهم السلام)، اشاعره، معتزله.

r.mjafari@shahed.ac.ir

m.saidiy@yahoo.com

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

طرح مسئله

قرآن کریم اصلی‌ترین منبع تفکر و اندیشه در عالم اسلام و میان متفکران اسلامی است و همه آنان در مورد حجیت و قطعیت صدور آن اجماع دارند. قرآن، مفاهیم دقیق و والایش را در پیکره الفاظ کوتاه و نارسای بشری تجلی داده است. این ویژگی در آیات متشابه نمود بیشتری دارد و از آنجا که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به دلیل عدم فرصت مقتضی به تبیین تمام آیات بر همگان نایل نیامدند، لذا بعد از ایشان برخی اندیشه وران - خواسته یا ناخواسته - بدون توجه به قواعد فهم آیات (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، صص ۲۰۰-۲۰۱) به ویژه آیات متشابه به تحریف معنوی و تفسیر به رأی دچار گردیدند.

افزون بر آن، گرایش‌های فرقه‌ای و عصبیت قبیله‌ای، بد فهمی حقایق دینی، جلوگیری از تدوین حدیث، بسترسازی برای قصه‌پردازی دانشمندان یهودی و مسیحی، تضارب فکری مسلمانان با غیرمسلمانان ایرانی، رومی و هندی و اجتهاد در مقابل نص (سبحانی، بی تا، ج ۱، ص ۵۰). در کنار برخی عوامل دیگر به وجود آمدن جریان‌های فکری و کلامی متعددی را در جهان اسلام موجب گردید و شکل‌گیری اختلاف دیدگاه گسترده‌ای در مسائل کلان و خرد کلامی‌ای چون انتصابی یا انتخابی بودن امام، تکفیر یا عدم تکفیر مرتکبان گناهان کبیره، جبری یا اختیاری بودن افعال انسان، حادث یا قدیم بودن قرآن و عینیت یا زیادت صفات خداوند گردید. در بین فرقه‌ها و جریان‌های اسلامی، دو گروه «معتزله» و «اهل حدیث» در بر پایی جدال‌ها و کشمکش‌های فکری، بیشترین سهم را داشتند (جعفریان، ۱۳۸۶، ص ۴۵۰). اهل حدیث اسلاف اشاعره هستند که در سده‌های نخستین اسلامی با این عنوان مشهور بودند. گفتنی است خلفای عباسی از عصر مأمون تا وفات واثق (متوفی ۲۳۲ق) همراه با معتزله بودند ولی پس از به قدرت رسیدن متوکل (متوفی ۲۴۷ق) معتزله افول کرده و اهل حدیث - که در برابر معتزله بودند - به قدرت دست یافتند و این وضعیت تا دوره مقتدر (۲۹۵-۳۲۰ق) ادامه داشت.

در این دوره ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ق) توبه و بازگشت خود را از معتزله اعلام کرد و به جریان اهل حدیث ملحق گردید؛ در آن دوره اعتقاد به جسمانیت، جهت‌دار بودن خداوند و جبر - که از طریق عالمان یهودی و مسیحی به میان مسلمانان راه یافته بود - از عقاید آن‌ها به حساب می‌آمد (سبحانی، بی تا، ج ۹، ص ۴۵). از دوران ابوالحسن اشعری به بعد، عقاید و آرای اشاعره جوامع اسلامی را تحت تأثیر فراوان قرار دادند، به طوری که در حال حاضر اغلب اهل سنت از جهت باورهای کلامی، اشعری مسلک هستند.

در مواجهه با انحرافات فکری و کلامی پدیدار آمده در عالم اسلام، جریان تشیع با پیشوایی اهل بیت دوازده‌گانه پیامبر (صلی الله علیه و آله) به اقتضای شرایط سیاسی اجتماعی به اصلاح و زدایش

تحریفات و انحرافات برخاستند. از جمله مباحث چالش برانگیز کلامی که محل نزاع اشاعره (اهل حدیث) و معتزله در عصر ائمه ^(علیهم السلام) که تاکنون نیز ادامه دارد، بحث رؤیت الهی است. در مکتب اشاعره (اهل حدیث) انحرافات تفسیری زیادی وجود دارد و گاه به مسائلی اشاره می‌شود که با روح اسلام در تضاد است، اعتقاد به رؤیت حق تعالی از جمله انحرافات اشاعره می‌باشد (احسانی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۸۹). اشاعره با استفاده از ادله نقلی - آیات قرآن و روایات پیامبر ^(صلی الله علیه و آله) - استدلال‌های عقلی، رؤیت‌پذیری خداوند و امکان آن را اثبات می‌کردند؛ در مقابل، اغلب معتزله با ادله نقلی و عقلی دیگری، رؤیت‌پذیری را با دیدگان محال دانسته و رؤیت علمی را می‌پنداشته‌اند. طبق روایات اهل بیت ^(علیهم السلام) هر دو دیدگاه ناصواب بوده و ادله آن‌ها مورد خدشه می‌باشد؛ زیرا معارف و حقایق دینی را کسانی از قرآن می‌فهمند که مخاطب آن باشند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۱۲) و اهل بیت ^(علیهم السلام) مخاطب قرآن هستند و آن را به سخن در می‌آورند (سیدرضی، ۱۳۷۸ش، صص ۳۹ و ۱۵۹) و عالم به حقایق قرآن و آگاه از سنت پیامبر ^(صلی الله علیه و آله) و سرآمد تمام عقلا هستند.

پیشینه تحقیق

در مسأله رؤیت الهی، آثاری چند به خامه دانشوران سامان یافته است؛ نصیری (۱۳۹۵) در مقاله «نقد شبهه رؤیت الهی در روایات توحیدی امام رضا ^(علیه السلام)» ضمن بررسی اجمالی نظریات مطرح در مورد مسأله رؤیت، مباحث خویش را متمرکز بر نقادی نظریه رؤیت الهی در روایات امام رضا ^(علیه السلام) نموده است. از این جهت هرچند که این پژوهش از جهت تمرکز به روایات امام رضا ^(علیه السلام) ویژگی مثبتی دارد، ولی نویسنده به بررسی استدلال‌های گوناگون اشاعره و معتزله در این زمینه نپرداخته و نقادی آن‌ها را نیز بر اساس احادیث رضوی ^(علیه السلام) نکاویده است.

ذاکری (۱۳۸۵) در پژوهش خود: «مسأله رؤیت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله» به بررسی مبانی و نظریات اشاعره و معتزله در مورد مسأله رؤیت خداوند پرداخته است. ایشان سعی داشته است که مبانی و استدلال‌های این دو فرقه بزرگ کلامی از جمله دلایل ادبی و استشهادات شعری آن‌ها را نقادی کند. از این جهت نویسنده این مقاله نظری به روایات شیعی در مباحث نقادی خویش ندارد. دیگر اینکه به آثار اولیه و مرجع اشاعره مانند کتاب‌های فخررازی، ابوالحسن اشعری و معتزله مراجعه نکرده است.

قندهاری و درمان (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی نظریات کلامی درباره رؤیت خداوند متعال» به بررسی و تحلیل نظریات شیعه، اشاعره و معتزله در مورد رؤیت خداوند پرداخته‌اند. نکته مهم

و برجسته در مورد این پژوهش آن‌که انکار رؤیت را از منظر عالمان شیعه و معتزله و اثبات آن را از منظر اشاعره کاویده‌اند. پژوهش مزبور اگرچه درباره دیدگاه برخی متکلمان شیعی صحیح است ولی بررسی و اظهار نظر بر پایه دیدگاه ائمه^(علیهم‌السلام) که بر احادیث شیعی مبتنا دارد، مأموریتی دیگر است که پژوهش حاضر در صدد پرداختن به آن است.

مؤدب (۱۳۸۵) در مقاله «بررسی نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبایی درباره رؤیت خدا» به بررسی نظریات این دو متفکر اشعری و شیعی در مسأله کلامی رؤیت پرداخته است. در این پژوهش نیز احادیث شیعی و نقادی آن‌ها نسبت به دیدگاه اشاعره و معتزله مورد بررسی قرار نگرفته است.

نظر به فقدان پژوهشی جامع در موضوع تقابل احادیث اهل بیت^(علیهم‌السلام) با نظریه رؤیت الهی در میان اشاعره و معتزله و با عنایت به اهمیت آن، پژوهش حاضر در پی آن است تا با روش توصیفی تحلیلی به این پرسش پاسخ دهد که تحلیل ادله اشاعره و معتزله درباره رؤیت الهی و نقد آن‌ها با روایات اهل بیت^(علیهم‌السلام) چگونه است؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا ادله هر یک از دو جریان اشاعره و معتزله، گزارش و تبیین می‌گردد، سپس با بهره‌گیری از روایات ائمه^(علیهم‌السلام) در بوته نقد نهاده می‌شود.

۱. تبیین دیدگاه اشاعره و معتزله درباره رؤیت الهی

اهل حدیث معتقد بودند که طبق آیه «وَجُوهٌ یُّؤْمِنُونَ نَاصِرَةً إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةً» (قیامت: ۲۲-۲۳) مؤمنان خداوند را در روز قیامت با چشم می‌بینند؛ چنان‌که ماه را در شب چهارده می‌بینند و کافران خداوند را نمی‌بینند و در پرده حجاب به سر می‌برند؛ چنان‌که فرموده است: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یُؤْمِنُونَ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۹۲). لذا به باور ابوالحسن اشعری خداوند دیده می‌شود، اما دیدن خدا بسان رؤیت اجسام نیست و لازمه رؤیت خداوند تشبیه او به مخلوقات نیست (اشعری، بی‌تا، ص ۲۹۲؛ برنجکار، ۱۳۸۷، صص ۳۸-۳۹).

در خصوص این اعتقاد اشاعره، قاضی عضدالدین ایجی می‌نویسد:

«اشاعره اجماع دارند که رؤیت خداوند در دنیا و آخرت عقلاً جایز است، اما در اینکه در دنیا تقلاً جایز است، اختلاف دارند؛ برخی آن را اثبات و برخی دیگر رد کرده‌اند، به هر صورت در این‌که ذات خداوند دیده می‌شود اختلاف نظر ندارند» (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۱۵).

باقلائی رؤیت خداوند در دنیا را عقلاً جایز می‌داند و تحقق آن را در آخرت، نقلاً برای مؤمنان واجب می‌پندارد (باقلائی، ۱۴۲۵، ص ۲۱۴). آمدی نیز از اجماع اشاعره بر جواز رؤیت خداوند عقلاً و وقوع آن شرعاً سخن رانده است (آمدی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۲). ابن حزم (۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۴)، فخر رازی (۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۷۳۰) و صرصری حنبلی (۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۳۵) به باور جمهور اهل سنت (اشاعره) بر رؤیت خداوند در آخرت تصریح کرده‌اند. هرچند که برخی از اشاعره بحث رؤیت حق تعالی را توجیه نموده یا تأویل کرده‌اند (احسانی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۸۹).

اما در میان معتزله، این باور متفاوت است؛ در کتب ملل و نحل، معتزله را منکر رؤیت چشمی شناسانده‌اند (صرصری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۳۵؛ آمدی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۲؛ همو، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۵۲۰). آن‌ها اجماع دارند که خداوند سبحان با چشم‌ها دیده نمی‌شود و اغلب آن‌ها رؤیت علمی را پذیرفته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۵۷). قاضی عبدالجبار نوشته است:

«رؤیت خداوند با دیدگان محال است ولی رؤیت با معرفت و علم جایز

است» (عبدالجبار، ۱۹۷۱، ص ۱۹۰).

ظاهراً مراد از این رؤیت، رؤیت عقلی و استدلالی است که با تقریر براهین و ادله، وجود خداوند برای عقل اثبات می‌شود. به تعبیر شهید مطهری طبق دیدگاه آنان اعتقاد و ایمان مربوط به فکر و ذهن است، یعنی در ذهن و فکر خود می‌توان به وجود خداوند یقین داشت و حدّ اعلاّی ایمان همین است. خداوند به هیچ وجه قابل شهود و رؤیت نیست و تفاوتی میان دنیا و آخرت در این زمینه نیست تا اینکه مؤمنان در قیامت خداوند را رؤیت نمایند (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۱). از میان معتزلیان، «هشام الفوطی» و «عباد بن سلیمان» این دیدگاه را انکار کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۵۷) و ضرار بن عمرو - چون اشاعره - معتقد است که خداوند در آخرت - و نه دنیا - دیده می‌شود (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۴).

۲. نقد ادله اشاعره درباره رؤیت الهی مبتنی بر روایات اهل بیت (علیه السلام)

اشاعره استدلال‌های متعددی در اثبات نظریه خویش در این مورد اقامه می‌نمایند که به سه دسته عقلی، قرآنی و حدیثی تقسیم می‌شود. در روایات شیعی از چندین جهت نظریه اشاعره در مورد رؤیت الهی مورد نقادی واقع شده است که بررسی و تحلیل می‌گردد:

۱-۲. بررسی و نقد ادله عقلی اشاعره درباره رؤیت الهی

دسته‌ای از استدلال‌های متکلمان اشعری در اثبات رؤیت پذیری خداوند با برهان عقلی است. تقریر آن چنین است:

«جوهر و عرض در قابلیت دیده شدن مشترک هستند. چنین امر مشترکی، به دلیل حدوث یا امکان نیست؛ زیرا که حدوث به دلیل مسبقیت به عدم و امکان به دلیل تساوی نسبت به وجود و عدم، امور عدمی هستند و صلاحیت حکم مشترک بودن را ندارند. بنابراین جوهر و عرض در جواز رؤیت به دلیل اشتراک وجودی یکسان هستند. از طرف دیگر، خداوند نیز موجود است. در نتیجه خداوند نیز رؤیت می‌شود» (رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۲۷).

از روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) چندین نقد نسبت به این استدلال و استدلال‌های مشابه به دست آمده و مغالطات موجود در آن‌ها قابل تبیین است:

الف) از منظر روایات شیعی، خداوند موجود مادی نیست: «خداوند، نه جسم است و نه صورت و نه قابل ترسیم و محدود شدن است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۴). لذا ویژگی‌های موجودات محسوس یا مادی را نیز ندارد. از این روی در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، دلیل رؤیت ناپذیری خداوند، جسمانی نبودن او دانسته شده است، لذا امام رضا (علیه‌السلام) فرموده‌اند: «دیدگان در برابرش ناتوانند ... بدون دیدن شناخته شود و بی صورت و بی جسم توصیف گردد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۵).

همچنین در برخی تعابیر دیگر، رؤیت‌پذیری با ساحت عظمت خداوندی در تنافی دانسته شده است. امام حسن عسکری (علیه‌السلام) در ضمن مرقومه‌ای به یکی از اصحاب چنین نوشته‌اند: «سرور و مولایم و نعمت دهنده بر من و پدرانم! منزّه است از این که دیده شود» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۵). به دلیل عدم تناسب و سنخیت خصوصیات ذاتی خداوند با موجودات مادی و ویژگی‌های آن‌ها، رؤیت‌پذیری در تناقض با عظمت و جلال خداوند - به دلیل شدت وجودی و تجرد - می‌باشد. در نتیجه طبق این دسته روایات، رؤیت‌پذیری خصوصیت موجود مادی است و نمی‌توان آن را به خداوند سرایت داد.

ب) در صورتی که انسان علم حقیقی نسبت به معلومی پیدا نماید، احاطه وجودی بر آن می‌یابد و حقیقت ذات معلوم بر عالم یعنی انسان منکشف می‌گردد؛ زیرا مشاهده بالاترین مرتبه ادراک و شناخت است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۱). در حالی که چنین مطلبی در مورد خداوند

صحیح نیست، بدان سبب که ذات او نامتناهی و برخوردار از نهایت شدت وجودی است، در مقابل وجود انسان متناهی و در نهایت شدت ضعیف می‌باشد. احاطه متناهی بر نامتناهی نیز محال و ممتنع است. زیرا که لازمه آن نامتناهی گشتن متناهی یا متناهی گشتن نامتناهی است. در نتیجه، رؤیت خداوند نیز صحیح نبوده و باطل است، چنان‌که امام رضا (علیه السلام) در مناظره با ابو قُرَّة - عالم اهل حدیث و از اسلاف اشاعره - فرمودند: «اگر چشم‌ها او را ببینند، دانش او را احاطه کرده و معرفت (کامل) حاصل شده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۶). امام (علیه السلام) در ادامه برای این برهان عقلی خود، استشهادی قرآنی نیز بیان می‌کند: «وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۰۹) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۶). با توجه به نقش نحوی تمییز «عِلْمًا»، معنای آیه چنین می‌شود: علم و ادراک انسان‌ها، احاطه به ذات الهی نمی‌یابد (قزوینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۶۰).

ج) مثلاً دو ماهیت نوعیه هستند که در بسیاری از لوازم و احکام مشترک می‌باشند مانند دو فرد انسانی (طباطبائی، بی تا، ص ۱۳). ولی خداوند به دلیل وجود واجب - و نه وجود ممکن - ماهیت ندارد، در نتیجه مثل داشتن در مورد خداوند منتفی است (طباطبائی، بی تا، ص ۲۷۳)، از این روی، به واسطه تساوی برخی موجودات در موجودیت و اشتراک در مفهوم وجود (مقدمه نخست استدلال اشاعره)، مثلث آن‌ها با خداوند در رؤیت پذیری اثبات نمی‌شود، زیرا خداوند "مثل" یا "مانند" آن‌ها نیست. این استدلال در مطاوی مناظره امام رضا (علیه السلام) با ابو قُرَّة وجود دارد و بر آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) ابتناء دارد و حضرت نیز بدان استشهاد کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۶).

مثل نداشتن خداوند و عدم تسری حکم مخلوق به خالق در روایات دیگری نیز مورد تأکید قرار گرفته است، در روایتی وقتی از امام رضا (علیه السلام) سؤال می‌شود کمترین حد معرفت چیست؟ حضرت می‌فرماید: «اعتراف به این است که خداوندی جز او نیست و او شبیه و نظیری ندارد، قدیم و پا برجا است، موجود است و فقدان ندارد و هیچ چیزی مانند او نمی‌باشد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۶؛ ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۳).

د) امام رضا (علیه السلام) به قلم خود در پاسخ به نامه محمد بن عبید که از آن حضرت در باب رؤیت سؤال کرده بود، نوشتند: همه (عقلاء؛ خواه فائلان رؤیت و خواه منکران آن) اتفاق نظر دارند با تحقق رؤیت، علم و شناخت ضروری می‌گردد (زیرا با علم حسی معلوم انسان می‌گردد و محسوسات از جمله بدیهیات هستند) و در صورتی که خداوند با چشم رؤیت شود، معرفت و شناخت نسبت به او ضرورتاً حاصل می‌گردد. در این صورت چنین معرفتی یا ایمان است و یا ایمان نیست؛ اگر ایمان باشد، شناختی که در دنیا با دلیل عقلی به دست می‌آید، ایمان نیست

زیرا چنین ایمانی، متضاد با شناخت به واسطه رؤیت است و لازمه این سخن، نبود انسانی مؤمن در دنیا - به دلیل عدم رؤیت خداوند است (و حال آنکه چنین امری صحیح نیست)، اما در صورتی که شناختی به واسطه رؤیت، ایمان نباشد (و لازم باشد برای حصول ایمان، همراه رؤیت، شناخت عقلی نیز به دست آید) در این صورت شناختی که با دلیل عقلی به دست می‌آید، در آخرت از بین می‌رود [زیرا شناخت توأم با رؤیت در تضاد با شناخت عقلی است و در یک موضوع یا یک شخص اجتماع نمی‌کنند (مازندرانی، ۱۳۸۲ ش، ج ۳، ص ۲۲۶)] در حالی که (علم و شناخت عقلی انسان) همراه او در آخرت بوده و از بین نمی‌رود، بدین سبب رؤیت خداوند با چشم صحیح نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۹۶-۹۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، صص ۱۰۹-۱۱۰).

ح) شکی نیست که رؤیت و دیدن هر چیزی شرایطی دارد که در صورت تحقق آن‌ها انسان می‌تواند آن چیز را در خارج مشاهده نماید، شرایطی مانند وجود نور، هوا، فاصله اندک و غیره (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۷)، بر این اساس، امام هادی (علیه السلام) فرموده‌اند: «تا زمانی که میان رایی و مرئی هوایی - که دید در آن نفوذ کند - نباشد، رؤیت حاصل نمی‌شود و در صورت قطع هوا، رؤیت محقق نمی‌گردد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۴۴۹-۴۵۰). به تعبیر علامه مجلسی در صورتی که رؤیت خداوند امکان داشته باشد، مانند موجودات جسمانی خواهد بود که میان او و انسان هواء قرار گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۳۵). اما در ادامه روایت مذکور آمده است: «در صورت وجود هوا (بین رایی و مرئی) آن‌ها شبیه یکدیگر خواهند شد؛ زیرا رایی با مرئی در سببی که موجب رؤیت در آن دو است (یعنی برخوردار از هوا) یکسان خواهند بود و در این حالت تشبیه (میان آن دو) لازم خواهد بود زیرا اسباب باید متصل و مرتبط با مسببات خود باشند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۴۴۹-۴۵۰).

۲-۲. بررسی و نقد ادله قرآنی اشاعره درباره رؤیت الهی

متکلمان و مفسران اشعری در اثبات رؤیت الهی به آیاتی چند از قرآن استدلال کرده‌اند؛ آیات ادعایی آن‌ها طرح گردیده و طبق روایات اهل بیت (علیهم السلام)، نقد و بررسی خواهد شد:

۲-۲-۱. استناد اشاعره به آیه «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَى»

طبق آیه «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَى» (النجم: ۱۳) پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) قبلاً پروردگار خویش را رؤیت کرده و برای او بار دیگری نیز چنین امری حاصل گشته است (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۴۶۶)، در نتیجه، متعلق رؤیت در این آیه، خداوند است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۲۴۳).

اما طبق روایات اهل بیت (علیهم السلام)، چنین تفسیری با ذیل آیات مورد بحث سازگاری ندارد و آیات بعدی ابطال کننده این استدلال هستند. آیات پسین تصریح دارند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) نشانه‌ها و آیات خداوند را - و نه ذات او را - دیده و رؤیت نموده است. ابو قُرَّه در مناظره با امام رضا (علیه السلام) چون به این آیه برای اثبات رؤیت استدلال می‌کند، حضرت با استفاده از سیاق این آیه در پاسخ می‌فرماید: «آیات بعد آن چه را دیده تبیین می‌کند؛ آنجا که فرمود: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (النجم: ۱۱)؛ یعنی دل محمد (صلی الله علیه و آله) آن چه را چشمانش دیده بودند دروغ نگفت، در ادامه آن چه را که دید خبر داد: «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (النجم: ۱۸)، آیات خداوند غیر از خدا می‌باشند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۶).

شایان ذکر است که احادیث اهل سنت نیز مؤید این مطلب هستند و متعلق رؤیت را "جبرئیل" معرفی می‌کنند نه ذات الهی. جبرئیل نیز آیه و نشانه‌ای از خداوند و از جمله مخلوقات اوست. بدین جهت، پیامبر (صلی الله علیه و آله) در پاسخ از سؤالی در مورد آیه مورد بحث می‌فرماید: «جبرئیل را در سدره المنتهی دیدم در حالی که شانزده هزار بال داشت و از بالش رنگ‌های مروارید و یاقوت متصاعد می‌گردید» (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۳۱).

۲-۲-۲. استناد اشاعره به آیه «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ...»

دلیل دیگر اشاعره برای اثبات رؤیت الهی، استناد به آیه ذیل است: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَفْرَّ مَكَانَهُ فَسَوَّفَ تَرَانِي فَلَمَّا بَجَلَى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِفًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (الاعراف: ۱۴۳). در این آیه، موسی (علیه السلام) از خداوند درخواست رؤیت او را نموده است. خداوند نیز رؤیت خویش را متوقف بر استقرار کوه در مکان خویش کرده است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۲۷). استقرار کوه در مکان خویش امری ممکن است، در نتیجه رؤیت خداوند نیز ممکن بوده و ممتنع نیست (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۱۷)، زیرا در صورت ممتنع بودن آن، موسی (علیه السلام) در خواست تحقق آن را از خداوند نمی‌نمود.

در روایات اهل بیت (علیهم السلام) استدلال به امثال آیات مذکور - که از متشابهات آیات قرآنی به حساب می‌آیند - و شبهه درخواست رؤیت از جانب موسی (علیه السلام) مطرح است، به وجهی صحیح تفسیر گردیده و شبهه رؤیت زدوده شده است. امام رضا (علیه السلام) در نقد استدلال قرآنی امکان رؤیت الهی فرموده‌اند: «حضرت موسی (علیه السلام) می‌دانست که خداوند متعال با چشم سر انسانی رؤیت نمی‌گردد. ولی هنگامی که خداوند با او سخن گفت و در حالی که با وی رازگونه سخن می‌گفت

به خود نزدیکش ساخت، موسی (علیه السلام) سوی قومش آمد و به آنان از تکلم و مناجات خداوند با خود خبر داد، آنان در واکنش به این رویداد گفتند: در صورتی ایمان خواهند آورد که کلام خداوند را مانند او بشنوند، موسی (علیه السلام) آنان را به کوه طور برد و از خداوند خواست که با او سخن بگوید و آنان نیز بشنوند، خداوند با ایشان سخن گفت و قوم نیز شنیدند، آنان گفتند: اگر از خداوند بخواهی که خود را به تو نشان دهد، چنین خواهد شد و تو نیز از کیفیت خداوند ما را آگاه ساز تا او را چنان که شایسته است شناخته باشیم، موسی (علیه السلام) فرمود: ای قوم من! خداوند با چشم دیده نمی‌شود و کیفیتی ندارد، خداوند تنها با نشانه‌هایش شناخته می‌شود (ابن بابویه، ج ۱۳۹۸، صص ۲۲۱-۲۲۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۱۹۹-۲۰۰)، در نتیجه، سؤال موسی (علیه السلام) دلیل ممکن بودن رؤیت الهی با چشم نیست.

استدلال دیگر امام رضا (علیه السلام) در نفی درخواست رؤیت الهی با چشم این است که هر چند استقرار کوه فی نفسه امری ممکن است ولی این آیه، رؤیت الهی را مشروط به استقرار آن در حال تجلی الهی می‌داند که در این صورت امری محال و ممتنع است: «اگر کوه بر جای خود قرار می‌گرفت، (خداوند را می‌دید) در حالی که کوه متلاشی گردید» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۲۲). در روایت دیگری که صدوق از امام علی (علیه السلام) نقل کرده است، حضرت نیز به این استدلال اشاره فرموده است: «خداوند سبحان برخی آیاتش را نمایان ساخت و خداوندگار ما برای کوه تجلی کرد و کوه تکه تکه گردید و متلاشی شد» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۶۳). بنابراین، امکان استقرار فی نفسه کوه در این آیه مقصود نیست بلکه هنگام تجلی خداوند مورد نظر می‌باشد.

۳-۲. بررسی و نقد ادله حدیثی اشاعره درباره رؤیت الهی

قسمت دوم استدلال‌های نقلی متفکران اشعری در اثبات رؤیت پذیری خداوند، استناد و استشهاد به احادیث نبوی (صلی الله علیه و آله) است که در آنها از وقوع یا امکان چنین امری خبر داده شده است، روایات آنان به چهار دسته قابل تقسیم است:

۳-۲-۱. دسته اول: روایات ترسیم کننده شکل برای خداوند

در برخی روایات برای خداوند قیافه و شکل خاصی را گزارش کرده‌اند؛ قتاده از عکرمه از ابن عباس نقل کرده که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: «پروردگرم را با موی فر و بدون ریش در لباسی سبز دیدم» (ابن عدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۹۰؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۹۳).

اهلبیت^(ع‌السلام) صریحاً این روایات را رد کرده‌اند. شیخ صدوق روایت می‌کند که یعقوب سراج به امام صادق^(ع‌السلام) عرضه می‌دارد: «برخی از اصحاب ما ادعا کرده‌اند خداوند صورتی چون انسان دارد و برخی دیگر می‌گویند خداوند به شکل فردی بدون ریش و موی مُجَعَد و کوتاهی را دارا است؛ امام^(ع‌السلام) به سجده افتاد سپس سرش را بالا گرفت و فرمود: «پاک و منزّه است خداوندی که چیزی همانند او نیست و دیدگان او را در نیابند و دانش او را فرا نگیرد، نزیایده است؛ چرا که فرزند شبیه پدرش می‌باشد و زاده نشده است؛ چرا که شبیه کسی خواهد بود که قبل از خود است و هیچ کسی همتای او نیست؛ بلندمرتبه است از این که صفت مخلوقات را داشته باشد» (ابن بابویه، ج ۱۳۹۸، صص ۱۰۳-۱۰۴).

از سؤال یعقوب سراج پیدا است که برخی از شیعیان - شاید تحت تأثیر عامه - دارای تفکر جسمانیت خداوند بودند و فرموده امام^(ع‌السلام) ناظر به همه جریان‌هایی است که چنین باورهایی داشته‌اند و نیز ردّ تمام احادیثی است که خداوند را چون مخلوقاتش توصیف می‌کنند.

۲-۳-۲. دسته دوم: روایات دالّ بر رؤیت خداوند در قیامت

اشاعره بر آنند که انسان‌ها در قیامت خداوند را مانند ماه شب چهاردهم رؤیت می‌کنند و می‌بینند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۹۲). مستند آنان پاره‌ای احادیث نبوی^(ص‌السلام) هستند، ابوهریره نقل کرده است: «مردم گفتند: ای رسول خدا! آیا ما پروردگاران را روز قیامت می‌بینیم؛ پیامبر^(ص‌السلام) فرمود: آیا در ماه شب چهارده که در مقابلش ابری نیست تردید دارید؟ گفتند: خیر ای رسول خدا! فرمود: آیا در خورشید که در مقابلش ابری نیست تردید دارید؟ گفتند: خیر، فرمود: او را چنین می‌بینید» (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۵).

همچنین روایاتی در باب رؤیت خداوند در بهشت نقل کرده‌اند: «اهل بهشت پروردگارش را هر روز جمعه در تخت آغشته به کافور زیارت می‌کنند» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۳۹). مقاتل بن سلیمان این حدیث را بدون استناد به پیامبر^(ص‌السلام) در تفسیر خود ذیل آیه «نَعْمَةٌ مِّنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ» (القمر: ۳۵) آورده است (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۱۵). در نقد این روایات باید گفت که:

الف) اهل بیت^(ع‌السلام)، این گونه روایات را نقد و مفهوم صحیح آن را بیان داشته‌اند؛ عبدالسلام بن صالح (ابوصلت) هروی به امام رضا^(ع‌السلام) عرضه می‌دارد: «نظر شما درباره حدیثی که اهل حدیث روایت می‌کنند: «مؤمنان در بهشت پروردگارش را زیارت می‌کنند» چیست؟

امام (علیه السلام) فرمود: «ای اباصلت! خداوند بلند مرتبه و والا، پیامبرش محمد (صلی الله علیه و آله) را بر همه مخلوقاتش اعم از پیامبران و فرشتگان برتری داد و طاعتش را طاعت خود و پیرویش را پیروی از خود و ملاقاتش را ملاقات خود قرار داد و فرمود: «مَنْ يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (النساء: ۸۰). و فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ۱۰).

همچنین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «هر کس من را در حیاتم یا بعد از وفاتم زیارت کند، خداوند را زیارت کرده است»؛ جایگاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) در بهشت برترین جایگاه است، پس هر کس او را در جایگاهش زیارت کند، خداوند بلند مرتبه و والا را زیارت کرده است».

عبدالسلام گوید، گفتم: ای پسر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معنای این روایت که اهل حدیث نقل کرده‌اند: ثواب «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» دیدن چهره خداوند است، چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: ای اباصلت! هر کس خداوند را به چهره‌ای چون چهره‌ها توصیف کند، کافر شده است؛ چهره خداوند انبیا و رسولان و حجت‌های او می‌باشند، کسانی که به وسیله آنان به خداوند و دین و معرفتش توجه می‌شود و خداوند فرموده: «كُلُّ مَنْ عَلَيَّهَا فَإِنَّ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» (الرحمن: ۲۶-۲۷)؛ «هر چه بر [زمین] است فانی‌شونده است و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند و فرموده: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص: ۸۸)؛ «جز ذات او همه چیز نابود شونده است؛ بنابراین نگاه به انبیا و رسولان و حجت‌های او در جایگاه‌هایشان ثوابی سترگ برای مؤمنان در روز قیامت می‌باشد» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، صص ۱۱۷-۱۱۸).

در این روایت امام (علیه السلام)، وجه خداوند را به انبیا و حجت‌های او تبیین کرده است و روایات مورد استناد در تفسیر آیات وجه - که ملاقات جسمانی ذات باری تعالی را القا می‌کنند - نفی کرده و آن‌ها را برساخته می‌داند.

ب) طبق روایات شیعی، لازمه دیدن خداوند خواه در دنیا و خواه در بهشت، مخلوق بودن او و نیازمندیش به خالق است، چنان‌که در نوبتی معاویه بن وهب از امام صادق (علیه السلام) درباره روایات رؤیت خداوند در بهشت سؤال می‌کند، حضرت می‌فرماید: اگر مؤمن بتواند پروردگارش را [در بهشت یا دنیا] با چشم سر ببیند، در این صورت دیدن و رؤیت سوی او روانه شده است و چنین کسی مخلوق و حادث است (خزاز رازی، ۱۴۰۱، صص ۲۶۰-۲۶۱).

ج) از باب تشبیه معقول به محسوس در امتناع رؤیت خداوند با چشم از امام صادق (علیه السلام) نقل است: «خورشید یک جزء از هفتاد جزء نور کرسی است و کرسی جزئی از هفتاد جزء نور عرش است و عرش جزئی از هفتاد جزء نور حجاب است و حجاب جزئی از هفتاد جزء نور

ستر است، مدعیان رؤیت خداوند با چشم، اگر راست می‌گویند بدون واسطه به خورشید بنگرند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۸).

این استدلال حضرت دلیل بر جسمانی بودن کرسی و عرش نیست؛ زیرا طبق روایات شیعی کرسی و عرش، همان «علم» خداوند می‌باشند (ابن بابویه، ۱۴۱۴، صص ۴۴-۴۵). با این تفاوت که عرش نیز مرتبه‌ای فراتر از کرسی بوده و معذک هر دو ناظر بر علم فعلی و تدبیر الهی می‌باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۱۵۸). حضرت از باب تشبیه معقول به محسوس به اقتضای فهم مخاطب می‌خواند بفرمایند که وقتی انسان توانائی دیدن مستقیم نور خورشید را که جزئی کوچک از مجموعه آفریده شدگان و تحت تدبیر و علم الهی است ندارد، چگونه می‌تواند خداوند را ببیند. علامه مجلسی در تبیین روایت نوشته است: «این حدیث دلالت می‌نماید که قوای جسمانی انسان [مانند چشم] به دلیل محدودیت و ضعف، محال است خداوند را ادراک و رؤیت نمایند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۴۴).

۲-۳-۳. دسته سوم: روایات دال بر رؤیت خداوند در خواب

اهل حدیث روایات فراوانی درباره رؤیت خداوند در خواب نقل کرده‌اند. از جمله ابن عباس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده است که: «پروردگرم شب در بهترین صورت نزد من آمد؛ (ابن عباس) گوید: گمان می‌کنم پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: در خواب آمد...» (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۴). نیز از ایشان نقل شده است که: «... شب برای نماز برخاستم و وضو ساختم و نمازی که بر من مقدر بود، انجام دادم، در هنگام نماز خواب بر من چیره شد؛ ناگهان خداوند بلند مرتبه را در بهترین صورت دیدم...» (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۶).

بر پایه این قبیل روایات است که برخی از بزرگان علمی اشاعره مدعی شده‌اند: «عالمان بر جواز رؤیت خداوند و صحت آن اجماع دارند» (نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۵، ص ۲۵؛ ابن حجر، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۴۲) و برخی اشاعره مدعی شده‌اند خداوند را در خواب ملاقات کرده‌اند؛ احمد بن حنبل (نووی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۷۷) و ابوحامد غزالی (أُمینی، ۱۳۹۷، ج ۱۱، ص ۱۵۹) از جمله این افراد هستند.

اما باید گفت که اهل بیت (علیهم السلام) ساختگی بودن این روایات را نمایانده‌اند. شیخ صدوق نقل می‌کند که ابراهیم کرخی به امام صادق (علیه السلام) عرضه می‌دارد: «کسی پروردگارش را در خواب ببیند، حکمش چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: او کسی است که دین ندارد؛ خداوند بلند مرتبه و والا

نه در خواب و نه در بیداری، نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی‌شود» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۶۱۰).

علامه مجلسی در شرح حدیث می‌نویسد: «شاید مراد این است که او در آن رؤیا دروغ می‌گوید یا چون مجسمه گرا است بر او وانمود گردید یا این رؤیا از جانب شیطان است و بیان این سخن دلالت دارد چنین شخصی به جسمانیت خداوند معتقد است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۲). سخن امام (علیه السلام) ناظر به اخباری است که در خصوص رؤیت خداوند در میان اهل حدیث عامه - اسلاف اشاعره - رایج می‌باشد.

۲-۳-۴. دسته چهارم: روایات دال بر رؤیت اختصاصی خداوند بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)

روایاتی هستند که رؤیت الهی را از اختصاصات الهی نسبت به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) دانسته‌اند. اهل حدیث از ابن عباس نقل کرده‌اند: «خداوند کلام را برای موسی (علیه السلام)، خلّت را برای ابراهیم (علیه السلام) و رؤیت را برای محمد (صلی الله علیه و آله) قرار داد» (طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۲۸۶)، در روایت مشابهی گزارش شده کرده‌اند: «آیا تعجب می‌کنید دوستی خداوند از آن ابراهیم (علیه السلام)، سخن گفتن با خداوند از آن موسی (علیه السلام) و رؤیت خداوند را از آن محمد (صلی الله علیه و آله) قرار داد (نسائی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۴۷۲).

این استدلال نیز در روایات اهل بیت (علیهم السلام) صریحاً مورد نقد قرار گرفته است. مهم‌ترین روایات در این خصوص مربوط به مناظره میان ابوقرّه و امام رضا (علیه السلام) است، وی از امام (علیه السلام) درباره روایات رؤیت خداوند به وسیله پیامبر (صلی الله علیه و آله) سؤال کرده و می‌گوید: «برای ما روایت شده است خداوند رؤیت و کلام را میان دو پیامبر تقسیم کرد: «کلام را برای موسی (علیه السلام) و رؤیت را برای محمد (صلی الله علیه و آله) قرار داد».

حضرت رضا (علیه السلام) در مواجهه با این روایت، ابتدا آن را بر آیاتی چند از قرآن عرضه داشته و می‌فرماید: «اگر این روایات صحیح باشد، در این صورت چه کسی از جانب خداوند به جن و انس رسانده که: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (الانعام: ۱۰۳)، «لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰)، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱۱)، آیا محمد (صلی الله علیه و آله) این را نگفته است؟ ابوقرّه گفت: بله.

امام (علیه السلام) فرمود: چگونه مردی به سوی همه خلق می‌آید و به آنان خبر می‌دهد که از جانب خدا آمده است و آنان را به سوی خدا به امر خدا دعوت می‌کند و می‌گوید: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»،

«لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ سپس می‌گوید: من او را با چشم دیدم و دانش من او را احاطه کرد و او به صورت بشر است؛ آیا حیا نمی‌کنید؟ زندیقان نتوانستند چنین سخنی را بر او نسبت دهند و بگویند: از جانب خدا چیزی می‌آورد سپس خلاف آن را عمل می‌کند».

در ادامه ابوقرّه به امام (ع) می‌گوید: آیا روایات را تکذیب می‌کنی؟ امام (ع) به دو معیار قرآن و اجماع در پذیرش روایات مربوط به معارف اشاره کرده با استناد به آیات قرآن و عرضه روایات به آن‌ها و با بهره‌گیری از اجماع مسلمانان این‌گونه احادیث عامه را بر ساخته می‌داند، لذا در ادامه می‌فرماید: اگر روایات مخالف باشد با قرآن و اجماع مسلمانان که بر عدم احاطه علمی و دیدن چشم‌ها و مثلث خداوند مبنی می‌باشد، تکذیب می‌کنم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، صص ۱۱۱-۱۱۲).

۳. بررسی و نقد ادله معتزله درباره امتناع رؤیت الهی مبتنی بر روایات اهل بیت (ع)

در مقابل اشاعره که قائل به رؤیت الهی با چشم سر هستند، اکثر معتزله بر آن هستند که رؤیت خداوند ممتنع است. ادله آن‌ها در این خصوص، فقط قرآنی است که به بررسی نقادانه آن‌ها بر پایه روایات شیعی پرداخته می‌شود:

۱-۳. بررسی و نقد ادله قرآنی معتزله درباره امتناع رؤیت الهی

معتزله برای تبیین دیدگاه خود درباره رؤیت خداوند به آیاتی چند از قرآن استشهد کرده‌اند، آیات مورد استناد آن‌ها و نقد دیدگاهشان به تفصیل ذیل تحلیل می‌آید:

۳-۱-۱. استناد معتزله به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...»

آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الانعام: ۱۰۳) در مقام مدح و ستایش است و بر اساس آن، رؤیت ذات خداوند نفی می‌شود، لذا اثبات رؤیت ذات خداوند، مستلزم نقص او می‌باشد (عبدالجبّار، ۱۴۲۲، ص ۱۵۶). به بیان دیگر در این آیه، نفی رؤیت خداوند با چشم عمومیت دارد و وقوع آن را در هر زمان و مکانی نفی می‌کند (عبدالجبّار، بی‌تا، ص ۲۵۵)، مع ذلك رؤیت به معنای علم صحیح است و در آیات قرآن نیز در این معنا به کار رفته است، مانند: «أَمْ تَرَى كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ» (الفيل: ۱)، (عبدالجبّار، ۱۴۲۲، ص ۱۸۱)، لذا روایات وارده درباره رؤیت خداوند نیز - در صورت صحّت - به همان معنای علم خواهند بود (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۷۰).

چنان‌که گذشت طبق روایات اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، رؤیت خداوند با چشمان ظاهری محال است، زیرا لازمه آن، مادی و جسمانی بودن خداوند است، مع ذلک رؤیت به معنای علم نیز صحیح نخواهد بود. در روایتی امام رضا (علیه‌السلام) با استدلال به آیه فرمودند: «اوهام او را در نمی‌یابند ولی او اوهام را در می‌یابد» *«فَهُوَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَوْهَامَ»* (ابن بابویه، ۱۳۹۸، صص ۱۱۲-۱۱۳)، زیرا این نوع رؤیت با شک و تردید و خطورات ذهنی آمیخته است و از پس پرده مفهوم و حجاب ابرگونه معنای ذهنی پدید می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰).

بر اساس روایات ائمه (علیهم‌السلام)، تنها رؤیتی که برای خداوند قابل اثبات است، رؤیت قلبی می‌باشد. در نوبتی دیگر ابوبصیر از امام صادق (علیه‌السلام) سؤال می‌کند که آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را می‌بینند؟ حضرت فرمود: بله ... حتی او را در دنیا قبل از قیامت دیده‌اند ... البته رؤیت با قلب است و رؤیت با قلب مانند رؤیت خداوند با چشم نیست، زیرا رؤیت با چشم مستلزم تشبیه است و خداوند متعال منزّه از آن است توصیف تشبیه کنندگان و کافران است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۱۷).

روایاتی از قبیل این روایت از اصل شهود و دیدار الهی که منظور آن شهود و دیدار با قلب است، خبر می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۹۱). ظاهر این روایت دلالت دارد که مراد از این‌گونه رؤیت، اعتقاد و ایمان قلبی به دست آمده با استدلال نیست، هم‌چنان‌که مراد از آن رؤیت حسی چشمی نیست. حقیقت رؤیت ثابت است و آن همان مشاهده علمی بدون استدلال فکری (رؤیت قلبی) است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، صص ۲۶۳-۲۶۴).

افزون بر آن، رؤیت به معنای علم - چنان‌که لغت دانان و مفسران - نوشته‌اند، رؤیت به معنای علم، متعدی به دو مفعول می‌گردد، همان‌طور که گفته می‌شود: «رَأَى زَيْدًا عَلَمًا» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۳۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۹۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۲۲۴).

۳-۱-۲. استناد معتزله به آیه «لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ...»

برخی از معتزله با استدلال به آیه «لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» (الاعراف: ۱۴۳) نوشته‌اند که خداوند با چشم دیده نمی‌شود، زیرا رؤیت خداوند تعلیق به استقرار کوه در مکان خویش و سپس متلاشی شدن آن گردیده است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۱)، لذا رؤیت در این آیه به معنای علم است (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۱۷۶).

باید گفت که روایات وارده از اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، ناقد این برداشت از آیه هستند؛ این روایات از سویی رؤیت با چشم را نقد کرده‌اند اما از سوی دیگر، به هیچ روی سخن از رؤیت علمی به

میان نیاورده‌اند و نقطه مقابل رؤیت چشمی را رؤیت قلبی تبیین و برای خداوند اثبات نموده‌اند؛ از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که رؤیت خداوند به دو صورت است: رؤیت چشمی و رؤیت قلبی؛ اگر مراد از رؤیت خداوند، رؤیت قلبی باشد، درست و اگر مراد، رؤیت چشمی باشد، به خداوند و آیاتش کفر ورزیده است، چنان‌که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده است: هر کس خداوند را به خلقش تشبیه کند، کفر ورزیده است ... آیا اینان نشنیده‌اند که خداوند فرموده است: «لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا» (الاعراف: ۱۴۳)؛ «هرگز مرا (در دنیا به چنین رؤیتی) نخواهی دید و لکن به سوی این کوه بنگر، اگر در جای خود ثابت ماند تو هم مرا خواهی دید. پس چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد آن را خرد و غبار کرد» (خزاز رازی، ۱۴۰۱، صص ۲۶۰-۲۶۱).

امام علی (علیه السلام) ضمن روایتی بلند درباره خطاب «لَنْ تَرَانِي» فرمودند که خداوند به موسی (علیه السلام) هشدار داده که مرا هرگز در دنیا نخواهی دید تا این‌که از این دنیا رحلت کنی و مرا در عالم آخرت ببینی ولی اگر خواهان دیدن من در این دنیا هستی، به سوی این کوه بنگر، اگر در جای خود ثابت ماند تو هم مرا خواهی دید (ابن بابویه، ۱۳۹۸، صص ۲۶۲-۲۶۳).

علامه طباطبایی پس از گزارش این دو روایت در تفسیرش، می‌نویسد:

«اولاً، درخواست موسی (علیه السلام) برای رؤیت قلبی بوده و نه رؤیت چشمی که بر هر شکل آن محال است و کسی که کلیم الله است، برتر از آن است که از خداوند امری را بخواهد که تنزه ساحت ربوبی از آن بدیهی است. ثانیاً، این آیه به طور کل هیچ ربطی به رؤیت چشمی و حسی-خواه اثبات و خواه نفی، خواه درخواست موسی (علیه السلام) و خواه پاسخ خداوند-ندارد، مدار سخن در این آیه، رؤیت در معنای دیگری است و آن همان رؤیت قلبی است که در روایات بدان اشاره شده است، روایات اهل بیت (علیهم السلام) و به‌ویژه روایات امام علی (علیه السلام) و امام رضا (علیه السلام) آکنده از مطالبی درباره تجلی خداوند و رؤیت قلبی است، دلیلی ندارد رؤیت در آیه، رؤیت چشمی باشد، از دو روایت یاد شده استفاده می‌شود که درخواست موسی (علیه السلام) را در خصوص رؤیت قلبی در دنیا، اجابت نشد اما در آخرت اجابت خواهد شد، روایات این امر از طریق اهل بیت (علیهم السلام) در حد استفاضه می‌باشد، از جمله روایت

شده است که خداوند برای بهشتیان تجلی می‌کند و آنان در هر جمعه زیارتی دارند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، صص ۲۵۶-۲۵۸).

۴. تبیین دیدگاه صحیح درباره رؤیت الهی در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)

نظر به اهمیت کلامی مسأله رؤیت و تأثیر شگرف آن در فهم و تفسیر آیات قرآن، اهل بیت (علیهم‌السلام) یا ابتداءً یا در پی سؤالات اصحاب و یا عالمان عامه، به تبیین دیدگاه صحیح - علاوه بر بطلان دو نظریه جریان‌های کلامی - در زمینه رؤیت الهی پرداخته‌اند. چنان‌که گذشت اشاعره رؤیت خداوند را با چشمان انسانی محقق می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۹۲) و اغلب معتزله به امتناع رؤیت عینی باورمند بوده (عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۵۵) و رؤیت علمی را پذیرفته‌اند (عبدالجبار، ۱۹۷۱، ص ۱۹۰)، اما اهل بیت (علیهم‌السلام) دیدگاهی غیر آن را به جامعه اسلامی عرضه کرده‌اند.

امام رضا (علیه‌السلام) سه رویکرد را درباره توحید شناسانده و یکی از آن سه را صحیح می‌داند: «مردم در توحید سه مذهب دارند: اثبات با تشبیه، نفی و اثبات بدون تشبیه؛ عقیده مذهب اثبات با تشبیه و نفی، باطل هستند. باور صحیح، اثبات بدون تشبیه است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، صص ۱۰۰-۱۰۱). در روایات دیگر، رویکرد اول، تشبیه و رویکرد دوم، تعطیل عنوان شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷).

مراد از مذهب نفی، نفی معانی صفات از خداوند می‌باشد به این معنا که صفات ثبوتیه به ضد خود ارجاع شود مثلاً گفته شود قادر یعنی عاجز نیست و عالم یعنی جاهل نیست، معتزله بر این باور هستند، اما مراد از مذهب تشبیه این است که خداوند به غیر خود تشبیه شود به این معنا که برای او صفتی اثبات شود که همان معنای محدودی را دارد که در ما می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، صص ۴۱-۴۲) که اهل حدیث و پس از آن‌ها اشاعره بر این باور بوده‌اند. معتقدان به معرفت تشبیهی خدا را در حد ممکنات تنزل داده و معتقدند که نه تنها ذات و صفات ذاتی خدا قابل شناخت حصولی و حضوری است بلکه می‌توان خدا را در قیامت با همین چشم ظاهری رؤیت کرد. پیروان مذهب تعطیل، راه هرگونه معرفتی را نسبت به خدا مسدود کرده‌اند، حد وسط این دو دیدگاه، عقیده امامیه است که در حدیث امام رضا (علیه‌السلام) بدان اشاره گردیده بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۴۱-۴۳). البته لازم به ذکر است که مسئله تعطیل و تشبیه همانند مسئله جبر و تفویض نیست که حدّ میانی داشته باشد و اراده و اختیار و کار انسان در همان حد میانی قرار بگیرد؛ زیرا خداوند و اوصاف ذاتی او نامتناهی است و موجود نامحدود بین دو چیز

واقع نمی‌شود، چنان‌که به هیچ چیزی محدود نمی‌گردد؛ یعنی نه تنها از دو جهت محدود نیست بلکه از یک جهت نیز متناهی نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱).

شیخ صدوق - محدث پرتلاش و مؤلف جوامع روایی متعدد در شیعه - پس از آن‌که اخباری را که راویان و یاران اهل بیت (علیهم‌السلام) در باب رؤیت گرد آورده‌اند، صحیح می‌داند، نوشته است: «این روایات را تنها تکذیب کننده حق یا جاهل رد می‌کند، مضمون آن‌ها مشابه مضمون قرآن است، مفاد هر یک از این اخبار، تشبیه و تعطیل را نفی کرده و توحید را اثبات می‌کند» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، صص ۱۱۹-۱۲۰).

در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) دیدن خدا با چشم به طور مطلق نفی شده ولی رؤیت با چشم باطنی که همان شهود قلب است، برای برخی اولیای دین چون پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و امیر مؤمنان (علیه‌السلام) اثبات شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۸).

برای نمونه از امام رضا (علیه‌السلام) و امام حسن عسکری (علیه‌السلام) نقل شده است که خداوند به مقداری که دوست می‌داشت، نور عظمت خود در قلب رسولش نمایاند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۹۵ و ۹۸). از امام صادق (علیه‌السلام) نیز نقل شده است: «عالمی یهودی نزد امیر مؤمنان (علیه‌السلام) حاضر گردید و عرضه داشت: یا امیر مؤمنان! آیا خداوندگارت را به هنگام عبادتش دیده‌ای؟ حضرت فرمود: وای بر تو! من خدایی را که نبینم بندگی نمی‌کنم، گفت: چطور او را دیدی؟ فرمود: وای بر تو! چشم‌ها او را در نمی‌یابند، این قلب‌ها هستند که با حقیقت ایمان او را می‌بینند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۸).

در روایت دیگری، امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: آن‌گاه که رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به معراج رفت، خداوند در معرفی خود به رسولش فرمود: «من آشکارم و چیزی از من آشکارتر نیست و من پنهانم و چیزی نهان‌تر از من نیست» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۱۴). برای هر قلب پیراسته از آلودگی و شبهه، خداوند آشکارتر از هر چیزی قابل دیدن است و از حواس پنج‌گانه خداوند از هر پنهانی، نهان‌تر است.

در کتاب التوحید روایت شده است که شخصی به امام رضا (علیه‌السلام) عرضه می‌دارد که چرا خداوند از بندگانش پنهان است، حضرت فرمودند: پوشیدگی به دلیل فزونی گناهان آنان است، برای او هیچ چیز در شب و روز پنهان نیست، آن شخص گفت: چرا دیدگان او را نمی‌بینند، فرمود: برای این‌که تفاوت میان او و مخلوقات است، آن‌ها با دیدگان قابل رؤیت هستند ولی خداوند منزّه از آن است که چشم او را دریابد یا وهم بر او احاطه یابد یا در عقل بگنجد (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۵۲).

جمله اول امام ^(ع) که پوشیدگی خداوند را به دلیل گناهان دانسته است، ناظر بر نقد معتزله است، چرا که خداوند را قابل رؤیت با قلب - و نه با علم و عقل - دانسته و گناه را - که قلب و جان آدمی تیره و تار می‌سازد - عامل اختفای خداوند بیان فرموده است، می‌توان فهمید که خداوند با قلب و جان قابل رؤیت است و باید حجاب گناه را از قلب زدود. جمله دوم امام ^(ع): «خداوند منزّه از آن است که چشم او را دریابد...» ناظر بر نقد اشاعره در امکان رؤیت جسمانی خداوند است که سخن در این خصوص به تفصیل گذشت. بنابراین در این روایت پس از آنکه رؤیت ظاهری سلب شده و سخن از رؤیت غیبی مطرح می‌شود، امام ^(ع) در پاسخ سائل که دلیل ندیدن (شهود باطنی) خدا را سؤال می‌کند گناه را مانع از مشاهده دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۲۳).

بر اساس آیات قرآنی می‌توان گفت که مقصود از قلب در این گونه روایات، روح و نفس ناطقه انسانی است؛ زیرا که قرآن در موارد بسیاری تفکر، تعقل، حب و بغض را به قلب انسانی نسبت می‌دهد، در حالی که صدور این گونه ادراکات و افعال از عضوی مادی مانند قلب صنوبری محال است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، صص ۲۲۳-۲۲۴).

از این جهت باید بیان گفت که مقصود از قلب در روایات و احادیث رؤیت، نفس ناطقه و روح انسانی است. اگر مقصود از قلب در این گونه روایات، عضو مادی انسانی باشد که جریان خون در بدن انسانی از وظائف او است، دیدگاه شیعی به نظریه اشاعره بازگشت خواهد نمود. البته با این تفاوت که اشاعره رؤیت خداوند را با چشم و شیعه با قلب می‌دانستند که هر دو در مادی و جسمانی بودن مشترکند. در حالی که استدلال‌های موجود در روایات شیعی، با چنین امری ناسازگار و در تناقض است.

بنابراین در فرهنگ قرآن و روایات اهل بیت ^(ع) برای انسان‌های کمال یافته، نوعی رؤیت ثابت شده است که نه در حد طبیعت با چشم سر، و نه در حد مثال با چشم خیال و نه در حد عقل با مفهوم ذهنی میسر است؛ بلکه در سویدای دل با شهود منزّه از هرگونه آرایش مادی و مثالی و مفهومی است. شهود قلبی از علم حصولی و ادراکات حسّی جدا است. اگر در متون مقدس دینی، سخن از لقا و نظر و رؤیت خدا مطرح است، مقصود همین قسم است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۰) که به جهت مبالغه در ظهور از آن، به رؤیت تعبیر شده است و هرگز مراد از آن، رؤیت با حواس ظاهر یا رؤیت با تفکر و تعقل و استدلال نیست (رستمی، ۱۳۹۳، ص ۹۱). صدوق در کتاب گران سنگ توحید در جمع‌بندی روایات اهل بیت ^(ع) و آیاتی چون «لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲) که از رؤیت الهی سخن

گفته‌اند، می‌نویسد: مراد از آن‌ها رؤیت قلبی - و نه رؤیت با دیدگان - است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۲۰).

این رویکرد اهل بیت (علیهم‌السلام) چنان دقیق، صحیح و اثرگذار بوده است که حقی بُروسوی - مفسر سنی مسلک - را بر آن داشته که پس از نقل روایتی رؤیت قلبی - و نه چشمی - خداوند را به اثبات رساند. وی نقل می‌کند که شخصی از امام صادق (علیه‌السلام) با اصرار درخواست نشان دادن خداوند می‌کند، حضرت دستور می‌دهد وی را در رود دجله افکنند، چون افکندند، گفت: ای فرزند رسول خدا! نجاتم بده، حضرت فرمودند او را در آب فرو برند و این امر چند نوبت تکرار شد تا این‌که آن شخص گفت: خدایا نجاتم بده! حضرت دستور داد بیرونش آوردند و فرمود: آیا خدا را دیدی؟ گفت: تا در فکر دیگران بودم، در حجاب بسر می‌بردم و چون به اضطرار رسیدم و از دیگران ناامید گردیدم، آن‌چه می‌خواستم دیدم. حقی بُروسوی پس از نقل این روایت اعتراف می‌کند که با این تقریر، آیه بر جواز رؤیت - و نه امتناع آن - دلالت دارد (حقی بُروسوی، بی تا، ج ۸، ص ۳۴۶).

نتیجه‌گیری

از مباحثی که در تحقیق حاضر گذشت، نتایج ذیل حاصل گردید:

۱- رؤیت خداوند یکی از موضوعات چالش برانگیز در مباحث الهیاتی عالم اسلام می‌باشد که سه عقیده متفاوت درباره آن شکل گرفته است.

الف) باور نخست؛ متعلق به اشاعره (تغییر نام یافته «اهل حدیث» در سده‌های نخستین اسلامی) است، آن‌ها رؤیت خداوند را با چشمان ظاهری ممکن دانسته و برای آن سه دسته استدلال عقلی، قرآنی و حدیثی اقامه کرده‌اند.

ب) باور دوم، از آن معتزله است که رؤیت عینی خداوند را ممتنع دانسته ولی رؤیت علمی را پذیرفته‌اند. ادله آن‌ها در این باره، قرآنی می‌باشند.

ج) باور سوم مربوط به طائفه امامیه است که میانه دو دیدگاه فوق بوده و بر پایه روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) ابتدا یافته است. دیدگاه برگرفته از روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) با دو مواجهه سلبی و ایجابی مطرح گردیده است.

۲- در مواجهه سلبی دیدگاه اشاعره و معتزله - که در عصور حضور اهل بیت (علیهم‌السلام) در جامعه اسلامی مطرح بوده است - با روایت‌های متعدد، مورد نقد قرار گرفته است؛ طبق این روایات؛ اولاً، رؤیت جسمانی خداوند، خواه در دنیا، خواه در خواب و خواه در بهشت غیرممکن بوده و

میسور هیچ کسی نیست، ثانیاً، کلام ائمه (علیهم‌السلام) ناظر به نقد همه جریان‌هایی است که باور بر رؤیت داشته‌اند و نیز ردّ تمام احادیثی است که خداوند را چون مخلوقاتش توصیف می‌کنند، ثالثاً، رؤیت غیر جسمانی امری مطلقاً محال نمی‌باشد و همه ادله عقلی و نقلی صاحبان این عقاید ناصواب است.

۳- در مواجهه ایجابی آن بزرگواران باور صحیح درباره رؤیت را مطرح کرده‌اند، طبق این دسته از روایات، خداوند با قلب پیراسته از زنگار گناهان و آلودگی‌های شبهات و وهمیات قابل رؤیت است، امری که برای اولیای دین و تطهیر یافتگان الهی محقق گردیده است.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آمدی، سیف الدین، (۱۴۱۳ق)، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، قاهره: دار الکتب.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۷۶ق)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۴۱۴ق)، *الاعتقادات*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ابن حجر، شهاب‌الدین أحمد بن علی، (بی‌تا)، *فتح الباری*، بیروت: دارالمعرفه.
- ابن حزم، أبو محمد علی بن أحمد بن سعید، (۱۴۱۶ق)، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، تعلیق: احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۱۶ق)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن خلکان، أحمد بن محمد بن إبراهیم، (بی‌تا)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، لبنان: دار الثقافة.
- ابن عدی، أبو أحمد عبدالله بن عدی جرجانی، (۱۴۰۹ق)، *الکامل فی ضعف الرجال*، بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب، (بی‌تا)، *فهرست ابن‌الندیم*، بی‌جا: بی‌نا.

احسانی، کیوان؛ طهماسبی بلداجی، اصغر؛ قنبری، لیلا، (۱۳۹۴ش)، «تحلیلی انتقادی از دیدگاه ذهبی پیرامون تفسیر به رأی»، *دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث*، دوره ۹، شماره ۱. اشعری، ابو الحسن، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق: فرانس شتاينر، آلمان: ویسبادن.

اشعری، ابو الحسن، (بی تا)، *اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع*، قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث. امینی، عبدالحسین، (۱۳۹۷ق)، *الغدیر فی الكتاب و السنة و الادب*، بیروت: دارالکتب العربی. باقلانی، أبو بکر محمد الطیب بن محمد القاضی، (۱۴۲۵ق)، *الإنصاف فیما يجب اعتقاده لا يجوز اعتقاده لا يجوز الجهل به*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰ق)، *صحیح البخاری*، قاهره: لجنة إحياء كتب السنة. برنجکار، رضا، (۱۳۸۷ش)، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: سمت. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، *لباب التاویل فی معانی التنزیل*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق)، *السنن*، بیروت: دارالفکر. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی. جرجانی، میر سید شریف، (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، *احکام القرآن*، تحقیق: محمد صادق قمحوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ش)، *تسنیم*، قم: اسراء. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳ش)، *توحید در قرآن*، قم: اسراء. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷ش)، *عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)*، قم: اسراء. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، *قرآن حکیم از منظر امام رضا (علیه السلام)*، قم: اسراء. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، *الصحاح*، مصحح: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: داراعلم للملایین.

حقی بُروسوی، اسماعیل، (بی تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر. خزاز رازی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، *کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر*، قم: بیدار. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال*، بیروت: دار المعرفه.

- رازی، فخر الدین، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الكبير*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، فخر الدین، (۱۹۸۶م)، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره: مکتبه کلیات الأزهریه.
- رستمی، محمد حسن؛ ابریشمی، سمانه، (۱۳۹۳)، «بررسی اختلاف آراء مفسران شیعه در خصوص مفهوم «لقاء الله» در قرآن کریم»، *دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث*، دوره ۸، شماره ۱.
- سبحانی، جعفر، (بی تا)، *بحوث فی الملل و النحل*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، (۱۳۸۰ش)، *تفسیر سور آبادی*، تهران: فرهنگ نشر نو.
- سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، شرح: صبحی صالح، محقق: فیض الاسلام، قم: هجرت.
- صرصری، سلیمان، (۱۴۱۹ق)، *الاتصارات الإسلامیه فی کشف شبه النصرانیة*، تحقیق: سالم القرنی، ریاض: مکتبه العبیکان.
- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صل الله علیه و آله)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین، (بی تا)، *نهایة الحکمة*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۰۴ق)، *المعجم الكبير*، الموصل: مکتبه العلوم والحکم.
- طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
- عبد الجبار، ابو الحسن، (۱۴۲۲ق)، *شرح الأصول الخمسة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبد الجبار، ابو الحسن، (۱۴۲۶ق)، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، بیروت: دار النهضه الحدیثه.
- عبد الجبار، ابو الحسن، (۱۹۶۲م)، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره: الدار المصریة.
- عبد الجبار، ابو الحسن، (۱۹۷۱م)، *المختصر فی أصول الدین*، بیروت: دار الهلال.
- عبد الجبار، ابو الحسن، (بی تا)، *متشابه القرآن*، قاهره: مکتبه دارالتراث.
- قزوینی، ملا خلیل بن غازی، (۱۳۸۷ش)، *الشافی فی شرح الکافی*، قم: دار الحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ش)، *شرح الکافی الأصول و الروضه*، تهران: المکتبه الإسلامیه.

مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیة. مطهری، مرتضی، (بی تا)، مجموعه آثار، تهران: نشر صدرا.

مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار إحياء التراث. ملا صدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳ش)، شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مبیدی، رشیدالدین، (۱۳۷۱ش)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: انتشارات امیر کبیر.

نسائی، احمد بن علی، (۱۴۱۱ق)، السنن الکبری، بیروت: منشورات محمد علی بیضون.

نووی، محی الدین، (۱۴۰۷ق)، شرح مسلم، بیروت: دار الکتب العربی.

نووی، محی الدین، (۱۴۱۴ق)، التبیان فی آداب حملة القرآن، بیروت: دار ابن حزم.