

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۸

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۴۸۰۴
صفحات: ۴۰-۱۹

تحلیل و نقد قرائت تفویضی و تأویلی رشیدرضا پیرامون مسئله رؤیت خداوند

عبدالله میراحمدی *

چکیده

بحث رؤیت خداوند از مباحث پرچالش میان فرق اسلامی است که در سیر تفکر کلامی با تغییراتی همراه بوده است. در این میان دو رویکرد ظاهرگرا و تأویل‌گرا همواره مورد توجه متکلمان بوده است. چنان‌که اهل حدیث، سلفیه و اشاعره متقدم با تکیه بر ظاهر آیات و روایات بر جواز رؤیت بصری خدا تأکید می‌کنند؛ هر چند در ادامه برای رهایی از مشکل تشبیه به قاعده بلاکیف روی می‌آورند. در مقابل، امامیه، معتزله و اشاعره متأخر با تأویل آیات و روایات، تنها به جواز رؤیت قلبی و شهودی در قیامت معتقدند. رشیدرضا به عنوان برجسته‌ترین مفسر معاصر اهل سنت، در تبیین مسئله رؤیت، به صورت نسبی رویکردی شبیه اشاعره متأخر تأویل‌گرا دارد. با این حال برای همراهی با مذهب سلف، معنای تأویل‌شده را بدون کیفیت معرفی می‌کند. هر چند بر این تأویل وی نیز اشکال وارد است. این پژوهش به شیوه تحلیل محتوا ضمن تبیین دقیق قرائت رشیدرضا از مسئله رؤیت، تعامل دوگانه وی را مشخص کرده، به نقد آن پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: رشید رضا، رؤیت خدا، تفویض، تأویل، نقد دیدگاه‌ها.

مقدمه

یکی از گسترده‌ترین حوزه‌های مسائل صفات الهی، تبیین و مفهوم‌شناسی آیات صفات است. وجود این آیات همواره در میان متکلمان اسلامی این پرسش جدی را برانگیخته است که با چه قواعد زبان‌شناختی می‌توان به فهم صحیح آنها دست یافت؟ مشکل اساسی این است که آیا زبان محدود بشری که برای انتقال مفاهیم در محدوده روابط انسانی در این عالم به کار می‌رود،

* mirahmadi_a@yahoo.com

* عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)

توانست در خدمت شناخت حقایق ماورایی باشد؟ با وجود چنین محدودیت‌هایی در زبان بشری، متفکران اندکی توانسته‌اند توصیفی صحیح از خداوند ارائه کنند که هم قابل فهم و هم به دور از آسیب‌های تشبیهی و تفویضی باشد.

آسیب تبیین صفات مشترک میان انسان و خداوند مانند ید، وجه، عین و غیره دو چندان است. وجود برخی تلقی‌های انسان‌وارانگارانه و برداشت‌های تشبیهی، عده‌ای را به مقابله واداشت، تا بدانجا که به کلی صفات را نفی کردند. بر این اساس، برخی در تبیین صفات خدا به شیوه‌ای تشبیهی و گروهی با نفی نقص از ساحت خدا و صفات او، به شیوه‌ای تنزیهی عمل کردند. در این میان، تنها گروهی اندک با وجود اثبات صفات در عین تنزیه، معتقد به فهم معنای آنها بدون تفویض شدند (ر.ک: طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ص ۲۶۷).

بنابراین به صورت کلی در طول حیات فکری مسلمانان سه رویکرد اصلی در تبیین صفات الهی وجود دارد:

۱. **رویکرد تشبیهی و تجسمی:** بر اساس این دیدگاه، شباهتی تام میان خداوند و مخلوقات وجود دارد و صفات الهی به همان معنا که برای مخلوقات به کار می‌رود، درباره خداوند نیز صدق می‌کند. در این رویکرد، آیات صفات بر ظاهرشان حمل می‌شود. مشبهه، حشویه و مجسمه که شاخه‌ای از اهل حدیث هستند، صفات خبری را با تشبیه و تکلیف برای خداوند ثابت می‌دانند (شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۰). پیرو حقیقی این رویکرد در زمان معاصر سلفیه هستند. آن‌ها زبان دین را انعطاف‌ناپذیر می‌دانند و هیچ نوع تأویل و مجازی نسبت به آیات قرآن را نمی‌پذیرند (فرمانیان، *مبانی فکری سلفیه*، ص ۲۰۹). متکلم از ظاهر قرآن عدول نمی‌کند، مگر آن که حقیقتی - فراتر از لفظ - برای او روشن شود که این امر نیز محال است (سیوطی، *الایقان فی علوم القرآن*، ج ۲، ص ۳۶). بنابراین، علت مخالفت سلفیه با مجاز و تأویل به ظاهر گرایی آنها بازمی‌گردد.

۲. **رویکرد تفویضی:** بیشتر سلف (از اهل حدیث) درباره آیات و روایات مربوط به صفات خبریه، ضمن انتساب آنها به خداوند، در تبیین کیفیت انتساب توقف، و فهم معنای آن را به خداوند واگذار می‌کردند. در میان بزرگان اهل حدیث، مالک بن انس، احمد بن حنبل، سفیان ثوری از پیروان روش توقف و تفویض محسوب می‌شوند (شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۵).

از اقوال بزرگان سلف به روشنی به دست می‌آید که مقصود از تفویض و توقف درباره آیات و احادیث صفات، توقف و تفویض در معانی آنهاست؛ یعنی آنها این آیات و روایات را تفسیر و برخلاف قائلان به تأویل که معانی آنها را بیان می‌کردند، درباره معانی آنها اظهار نظر نمی‌کردند، نه اینکه معانی حقیقی آنها را اثبات کنند و آن‌گاه از بیان کیفیت و چگونگی آن خودداری ورزند؛ چنان‌که وهابی‌ها ادعا می‌کنند (ربانی گلپایگانی، وهابیان و توحید در اسماء و صفات، ص ۳۹).

۳. رویکرد تأویلی: گروهی از سلف با تنزیه خداوند از هرگونه شباهت به مخلوقات، روش تأویل را برگزیدند و آیات متشابه در باب صفات را بر معانی مجازی آنها حمل کردند (شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۴). امامیه و معتزله نیز در تبیین آیات و روایات صفات خبری که ظاهر ابتدایی آنها با احکام قطعی عقل مخالفت دارد، روش تأویل را برگزیده‌اند. احادیث اهل بیت (ع) نیز حاکی از روش تأویل با ارجاع متشابهات به محکومات است (ربانی گلپایگانی، الکلام المقارن، ص ۱۰۳-۱۰۲). البته معتزله در برخی موارد، هرگونه حقیقت متناسب با چنین تعبیری را به کلی نفی کرده‌اند و مسیر افراط در تنزیه را پیموده‌اند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۱۵۵).

با جمع‌بندی دیدگاه‌های فوق می‌توان محور معناشناسی صفات الهی را در دو رویکرد ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی خلاصه کرد. هر چند برخی برای رهایی از تجسیم، ضمن انتساب ظاهر صفات به خداوند، فهم مقصود صفات را تفویض کرده‌اند؛ بی‌آنکه از ظاهر لفظ عدول کنند.

با شناخت این دیدگاه‌ها، در ادامه دیدگاه رشیدرضا پیرامون رؤیت خداوند و تعامل دوگانه او با این مسئله تبیین شده است.

۱. دیدگاه رشیدرضا پیرامون رؤیت خداوند

رشیدرضا در موارد گوناگونی از تفسیر المنار به تبیین مسئله رؤیت پروردگار در قیامت پرداخته است. او ضمن تأویل رؤیت الهی به «علم و معرفت انسان‌ها به پروردگار» (رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۹، ص ۱۵۰)، این تأویل را مطابق رویکرد اهل سنت و دیدگاه اثبات‌گرایان رؤیت دانسته است. سخنان رشیدرضا پیرامون بحث رؤیت محور واحدی ندارد و به جهت گوناگونی موضوعات، تکرار برخی مطالب، تفاوت شیوه استدلال و استناد و غیره، جمع میان آنها امری

دشوار است. با وجود این، با دسته‌بندی مهم‌ترین موضوعات مورد نظر رشیدرضا، ضمن دستیابی به دیدگاه صحیح وی در رؤیت، محور نقد دیدگاه‌های او بهتر شناخته می‌شود.

۱.۱. عدم دلالت صریح قرآن بر اثبات یا نفی رؤیت

رشیدرضا نگرشی خاص به آیات رؤیت دارد. او برخلاف مفسران اشعری متقدم و متأخر، آیات الهی را در اثبات یا نفی رؤیت صریح نمی‌داند (همان، ص ۱۳۸) و با توجه به روایات بحث خود را پی می‌گیرد. این روش رشیدرضا به صورت کامل با رویکرد نص‌گرای وی مطابقت دارد. او با آنکه معتقد است در مسئله رؤیت خداوند برخلاف بحث کلام الهی، تعارض میان نظریه اثبات و تأویل به صراحت وجود ندارد (همان، ص ۱۳۴)؛ اما خود در ادامه از تعارض نفی‌کنندگان و اثبات‌کنندگان رؤیت پرده برمی‌دارد.

رشیدرضا معتقد است شاید در نگاه اول، آیات نفی همچون (قَالَ لَنْ تَرَانِي) (اعراف / ۱۴۳) و (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) (انعام / ۱۰۳)، صریح‌تر از آیات اثبات مانند (وَجُوهٌ يُؤْمِنُ بِهَا رَبُّهَا نَاطِرَةٌ) (قیامت / ۲۳-۲۲) به نظر برسد؛ چرا که کاربرد «نظر» به معنای «انتظار» در قرآن و کلام عرب فراوان است. مانند آیات ۴۹ یس، ۵۳ اعراف، ۲۱۰ بقره و غیره. اما در این جا «نظر» به «وجوه» اسناد داده شده است و در «وجوه» چیزی جز چشم‌ها وجود ندارد که اسناد «نظر» به آن صحیح باشد. دریافت این مطلب نیازمند دقت نظر است، به همین دلیل پیش از به وجود آمدن مذاهب، علما در فهم آن دچار اختلاف شدند. چنان‌که مجاهد، «ناظره» را به «انتظار ثواب» تفسیر کرده است. جمهور دانشمندان فهم مجاهد را درست نمی‌دانند اما معتزله، خوارج و شیعه دیدگاه او را صحیح می‌دانند. همچنین علمای بزرگ لغت در فریقین دیدگاه مجاهد را دارند به گونه‌ای که می‌توان گفت آیه ۲۳ قیامت، مانند آیات مخالف آن صریح نیست و دلالتش قطعی نیست تا بتواند دلیل محکم و حجتی برای تمام مکلفین باشد و تأویل آن از سوی مخالفان ممتنع باشد (رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۹، ص ۱۳۴).

رشیدرضا بر این باور است که میان متکلمان و فلاسفه از یک سو و اهل حدیث از سوی دیگر درباره معنای کلمه رؤیت اختلاف وجود دارد. اهل حدیث، رؤیت را به دلالت ظواهر قرآن و نصوص احادیث ثابت می‌دانند و قیاس رؤیت خداوند را با رؤیت مخلوقات از آن جهت که مستلزم تحیز و حدود و دیگر صفات اجسام برای خداوند است، منع می‌کنند. آن‌ها پیرامون کیفیت ذات و صفات خداوند کنکاش نمی‌کنند. با وجود این، اعتقاد راسخ دارند که پروردگار

علم، قدرت، سمع و بصری دارد، اما علم او مانند علم انسان از ثبت تصور معلومات در ذهن نشأت نمی‌گیرد و از راه حواس و تفکر ایجاد نمی‌شود. قدرت و سایر صفاتش نیز چنین هستند. آن‌ها این‌گونه، ایمان به نصوص بیانگر اسماء و صفات و افعال خداوند را با تنزیه او از اموری که شایسته‌اش نیست و با دلایل عقلی و نقلی ممتنع است، جمع می‌کنند. اما برخی متکلمان و فلاسفه، رؤیت پروردگار را به دلیل امتناع قیاس میان خالق و مخلوقات و با ادعای تنافی رؤیت با تنزیه خداوند، انکار می‌کنند (همان، ص ۱۵۱-۱۵۰).

۲.۱. غیرقطعی بودن رؤیت پروردگار در روایات

رشیدرضا پیش از طرح بحث چگونگی ظهور مسئله رؤیت در روایات، معنایی تأویلی از رؤیت ارائه می‌کند که هیچ ارتباطی با مبنای سلفیه یعنی «رؤیت حسی خداوند» ندارد.

به عقیده رشیدرضا، بنا بر آیات (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) (انعام / ۱۰۳) و (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) (طه / ۱۱۰)، ادراک چشم‌های بندگان نسبت به خداوند و احاطه علم آنها نسبت به او محال است. ولی ناتوانی از ادراک و احاطه مستلزم ناتوانی در امور پایین‌تر از آن مانند علم و معرفت نیست. علم و معرفتی که می‌تواند به درجه‌ای برسد که از آن به «تجلی» و «رؤیت» تعبیر شود. اگرچه ظاهر آیات در اثبات رؤیت متعارض است؛ اما دلالت احادیث صحیح در این‌باره آشکار است (رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۹، ص ۱۵۰).

او در بخشی دیگر می‌نویسد: «در احادیث صحیح، در تصریح به اثبات رؤیت خداوند مطالبی است که نمی‌توان در آنها منازعه کرد، ولی مقصود از این رؤیت هم در این روایات غیرقطعی است. همچنین در آنها چیزهایی آمده است که می‌تواند بر عدم رؤیت دلالت کند» (همان، ص ۱۳۸).

۳.۱. آیات مورد استناد نفی‌کنندگان رؤیت

رشیدرضا در تشریح اختلاف نافیان و اثبات‌گرایان رؤیت به آیات مورد استناد آنها می‌پردازد تا از آن، عدم صراحت قرآن بر نفی یا اثبات رؤیت را نتیجه گیرد.

او بیان می‌کند برخی افراد دو گروه، دلالت نصوص را بر عقیده خویش قطعی می‌دانند تا بدانجا که حتی ادله نقلی یکدیگر را دال بر اثبات عقیده خود می‌گیرند. چنان‌که برخی نفی‌کنندگان بر این باورند که آیه (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (قیامت / ۲۳) نه تنها رؤیت را ثابت نمی‌کند،

بلکه دلیلی بر نفی رؤیت خداوند نیز هست؛ چرا که تقدیم جار و مجرور بر متعلق آن، افاده حصر می‌کند. یعنی انسان‌ها در قیامت تنها به خداوند نظر می‌کنند نه به چیز دیگری. اما از آنجا که بنا به دلایل عقلی و نقلی، نظر (نگاه) کردن انسان‌ها به غیر خداوند در قیامت، ممتنع نیست، لازم می‌آید که «نظر» در این آیه، بر معنای دیگرش که همان «انتظار» است، حمل شود. یعنی انسان‌ها در قیامت، از غیر خداوند، انتظار خیر ندارند (رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۹، ص ۱۳۶).

۱. ۴. آیات مورد استناد اثبات کنندگان رؤیت

رشیدرضا به دلیل وابستگی به مذهب سلف و اشاعره، ادله اثبات کنندگان رؤیت را با تفصیل بیشتری ذکر می‌کند. او در تبیین باور این گروه می‌گوید: آنها به آیه (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) (انعام/۱۰۳) برای اثبات رؤیت خداوند استدلال می‌کنند و معتقدند که ادراک به معنای احاطه است و «ادراک ابصار» یعنی «احاطه چشم بر شیء دیده شده». بنابراین نفی ادراک، مستلزم اثبات رؤیت در این آیه است. گویی خداوند می‌فرماید: چشم‌هایی که او را می‌بینند بر او ادراک (احاطه) ندارند، ولی او بر چشم‌هایی که آنها را می‌بیند احاطه دارد. این آیه همانند آیه (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) (طه/۱۱۰) است. یعنی خداوند به آنها احاطه علمی دارد؛ زیرا آنچه پیش رو دارند و آنچه (در دنیا) پشت سر گذاشته‌اند، می‌داند. ولی انسان‌ها احاطه علمی بر خداوند ندارند؛ زیرا احاطه محاط بر محیط محال است. این آیه مستلزم اثبات علم انسان‌ها به پروردگار است نه نفی آن. هر دو آیه، بر مبنای این قاعده معروف هستند که نفی وصفی خاص برای معنایی عام، مستلزم اثبات آن معنی عام است. چنانکه جمله «فلائی سیر نمی‌شود»، خوردن را اثبات و سیرشدن را نفی می‌کند.

همچنین این آیه در مقام مدح است و مدح بر مبنای اوصاف ثبوتی شکل می‌گیرد نه عدم محض. خداوند خود را به امری سلبی یا عدمی مدح نکرده است، مگر آنکه متضمن معنای ثبوتی باشد. مانند مدح به نفی مرگ که متضمن کمال حیات است و مدح به نفی شریک که متضمن کمال ربوبیت است. بنابراین نفی ادراک ابصار بدین معنا نیست که خداوند به هیچ روی دیده نمی‌شود؛ زیرا عدم محض نیز به هیچ وجه دیده نمی‌شود و در این صورت با خداوند در این وصف شریک خواهد بود. حال آنکه خداوند والاتر از آن است که خود را به وصفی بستاید که عدم محض نیز به آن متصف است. بر این اساس معنای آیه این است که خداوند دیده می‌شود اما همچون دیگر مرئی‌ها، ادراک و احاطه بر او حاصل نمی‌شود؛ زیرا احاطه، افزون بر رؤیت است.

لذا آیه بر نهایت عظمت خداوند و اینکه به دلیل همین عظمت نمی توان بر او احاطه یافت، دلالت می کند (رشیدرضا، تفسیرالمنار، ج ۹، ص ۱۳۶).

رشیدرضا در تفسیر آیه ۱۰۳ سوره انعام با اشاره به سخن اثبات کنندگان رؤیت می نویسد: «بصر» به معنای «چشم» یا «حس بینایی» و «ادراک» به معنای رسیدن به نهایت چیزی است. برای همین جمهور علما، واژه ادراک در آیه شریفه را به دیدن با احاطه که به وسیله آن، کنه ذات خداوند شناخته می شود، معنا کرده اند. بنابراین آیه همانند آیه ۱۱۰ سوره طه است. همان گونه که نفی احاطه علمی مستلزم نفی اصل علم نیست، نفی ادراک بصر نسبت به چیزی، مستلزم نفی مطلق دیدن آن چیز نیست. این بیان قوی ترین توجیه لغوی اهل سنت در جمع میان آیه و احادیث صحیح فراوانی است که بیانگر دیدن خداوند از سوی مؤمنین در آخرت می باشد (همان، ج ۷، ص ۶۵۲-۶۵۱).

البته رشیدرضا در تلاش برای حفظ دیدگاه میانه خود - یعنی عدم تصریح به نفی یا اثبات رؤیت در آیات - به این توجیه لغوی پیرامون رؤیت پروردگار چنین پاسخ می دهد: «ظرافت های لغوی از اموری است که بر بیشتر علمای لغت و همچنین اهل فطرت پوشیده می ماند و از این جهت در معنای آن اختلاف کردند. پس چگونه می توان درباره بخشی از آنها گفت که نصی قطعی است و احتمال تأویل ندارد» (همان، ج ۹، ص ۱۳۷).

رشیدرضا همچنین فهم عایشه از آیه ۱۰۳ سوره انعام و فهم مجاهد از آیه ۲۳ سوره قیامت را که هر دو منکر رؤیت خداوند هستند، از باب اجتهاد و مخالف نظر جمهور اهل سنت می داند (همان، ص ۱۳۸). اما به دلیل ارادت به عایشه، با اذعان به جایگاه علمی و معنوی او، به نقل توجیه های مختلفی که اثبات کنندگان رؤیت نسبت به دیدگاه او ذکر کرده اند، می پردازد و در نهایت بیان می کند بهترین توجیه آن است که گفته شود مقصود عایشه، نفی رؤیت در دنیاست نه در آخرت (همان، ص ۱۳۹ و ۱۵۴).

۱. ۵. استناد مشترک نفی کنندگان و اثبات کنندگان رؤیت

در نظر رشیدرضا، از شگفتی های جدل میان نفی کنندگان و اثبات کنندگان رؤیت پروردگار، استدلال هر دو گروه به درخواست رؤیت خداوند از سوی حضرت موسی (ع) و پاسخ خدا به او با تعبیر (لَنْ تَرَانِي) (اعراف / ۱۴۳) است.

اهل سنت در اثبات جواز رؤیت خداوند، به درخواست حضرت موسی (ع) و عدم انکار آن توسط خداوند استدلال می‌کنند و اینکه خداوند به جای رد درخواست ایشان، تحقق رؤیت را به امری جائز یعنی استقرار کوه، وابسته کرد. در مقابل، معتزله در نفی جواز رؤیت به این امر استدلال می‌کنند که خداوند درخواست حضرت موسی (ع) را اجابت نکرد و این درخواست را به امری - استقرار کوه - وابسته کرد که می‌دانست واقع نمی‌شود (رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۹، ص ۱۵۲-۱۵۱).

۱.۶. اشکال بر تأویل کنندگان رؤیت در عین تأویل

رشیدرضا با آنکه، خود با بهره‌گیری از مفهوم روایات، رؤیت خداوند را به «علم و معرفت انسان‌ها نسبت به خداوند» تأویل می‌کند، به جهت پابندی و همراهی با مکتب ظاهرگرای سلف به نقد نافیان رؤیت خداوند می‌پردازد و آنها را به برخورد دوگانه با آیات متهم می‌کند.

وی معتقد است اگر از حقیقتی که اهل سنت بدان باور دارند، با واژه‌ای غیر از «رؤیت» تعبیر شود، نفی کنندگان نمی‌توانند آن را انکار کنند. چنان‌که گفته شود بالاترین نعمت اهل بهشت، دیدار خداوند با تجلی او بر آنهاست. تجلی‌ای که به وسیله آن، برترین شناختی که روحشان برای آن آماده شده بود، برایشان حاصل می‌شود. همچنین بزرگ‌ترین عذاب دوزخیان، ندیدن خداوند و محرومیتشان از این تجلی و شناختی است که مخصوص خانه کرامت و رضوان یعنی بهشت است. نافیان چندان که به تأویل آیه (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (قیامت / ۲۳) به «انتظار و امید» می‌پردازند، توجهی به تأویل آیاتی همچون (تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ) (احزاب / ۴۴)، (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) (مطففین / ۱۵) ندارند (رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۹، ص ۱۵۱).

نقد اصلی رشیدرضا بر نافیان رؤیت، تفکیک نکردن شئون و ویژگی‌های دنیا و آخرت نزد آنان است. مبنای نافیان رؤیت در تأویل صفات، منزّه بودن خداوند از هرگونه مشابهت با خلق است. بنابراین صفات پروردگار مانند صفات بشری نیست و باید آنها را به گونه‌ای دیگر فهمید و از ظاهرشان عدول کرد. رشیدرضا با خدشه به این مبنای معتقد است با توجه به تفاوت عالم غیب و عالم ماده، هیچ شباهتی میان الفاظ و صفات به کار رفته درباره این دو عالم وجود ندارد که نیازمند تأویل باشد. به بیانی دیگر، رؤیت در آخرت با رؤیت در دنیا مشابه نیست تا مستلزم جهت، تحیز، محدوده، نور و غیره و نیازمند تأویل باشد.

در باور رشیدرضا، به گواهی آیات و روایات، ویژگی‌های آخرت حتی در امور مادی همچون خورن، نوشیدن و غیره با ویژگی‌های دنیا متفاوت و از آن برتر است. ویژگی‌های دو عالم تنها در اسم با یکدیگر مشترک هستند که آن هم از باب نزدیک کردن معانی غیبی به فهم انسان، از آنها با این اسامی یاد شده است. با این وصف آیا سزااست که رؤیت در قیامت را همچون رؤیت در دنیا تصور کرد و تجلی پروردگار بر بندگانی که آنها را برای کمال معرفت خویش شایسته کرده است، مستلزم مشابهت با خلق و تحیز به شمار آورد؟ آیا شایسته است که علم کامل و معرفت والایی که از این تجلی برای آنان حاصل می‌شود و روح و تمام حواس ظاهری و باطنی آنها را فرا می‌گیرد، ادراک کنه پروردگار و احاطه علمی به او لحاظ کرد (همان، ص ۱۵۵)؟

او در ادامه، در نقد وارد بر جمودگرایی اهل سنت (اثبات‌گرایان)، ضمن دفاع از آنها، به تأویل‌گرایان طعنه زده، آنها را اهل جمود می‌خواند و می‌گوید: چگونه ممکن است اعیان مخلوقات و ویژگی‌های آنها در قیامت با دنیا متفاوت، اما ویژگی‌های خداوند با ویژگی‌های مخلوقات مشابه باشد؟ این عقیده کسانی است که مدعی پیروی از عقلند و اهل سنت را به گمان اینکه بر برخی احادیث آحاد، جمود فکری دارند، به سخره می‌گیرند! در حالی که آنها هستند که نسبت به چیزی پایین‌تر از احادیث، جمود فکری نشان دادند و آن الفاظ عربی است که در وصف خداوند و شئون او و اخبار عالم غیب به کار رفته است.

تأویل‌گرایان این الفاظ را از معانی خود منصرف، و مدلولات آنها را تعطیل می‌کنند؛ به دلیل این توهم که این الفاظ تنها در صورتی می‌تواند صحیح باشد که مدلولات آن در عالم غیب از هر جهت مانند مدلولاتشان در این عالم باشد. سپس به رأی خود حکم دادند و برخی صفات خداوند همچون علم، قدرت و اراده را بدون تأویل برای او اثبات کردند و این عین تشبیه است و بسیاری از صفات مانند کلام، رحمت، غضب، وجه و غیره را تأویل کردند و این عین تعطیل است. حال آنکه اهل سنت، هر چه خدا در قرآن و بر زبان فرستاده‌اش (ص) برای خود ثابت کرده است، برای او ثابت می‌کنند و او را در همه آن صفات، از مشابهت خلق منزّه می‌دارند (همان، ص ۱۵۶-۱۵۵).

۲. نقد دیدگاه رشیدرضا در تبیین مسئله رؤیت

۲.۱. نقد بر عدم دلالت صریح قرآن بر اثبات یا نفی رؤیت

سخن رشیدرضا در باره نبود نص قاطعی بر اثبات یا نفی رؤیت در قرآن، ناقص است؛ زیرا آیه (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) (انعام/ ۱۰۳) از صریح‌ترین آیات در نفی رؤیت، و از هر

جهت عام است و بنا بر سالبه کلی بودن، جمله (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) یعنی «هیچ کس، مؤمن و غیرمؤمن، در دنیا و آخرت، او را نمی بیند» (جوادی آملی، توحید در قرآن، ص ۲۵۹). قاضی عضدالدین ایجی نیز معتقد است آیه این را نفی کرده است که ابصار بتواند خداوند را ببیند و این به دلیل وجود ال جنس در سیاق مبالغه، شامل همه دیده ها در همه زمان ها می شود (جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۳۹).

در حقیقت رشیدرضا با توجه به اشکال های وارد بر دلایل اثبات گرایان رؤیت از یک سو و پایبندی به مذهب اهل سنت از سوی دیگر، دیدگاهی میانه (عدم نفی و عدم اثبات) را مطرح کرده است تا هم از خطای اهل اثبات مصون بماند و هم با مذهب سلف همسو باشد. حال آن که آیه (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...) مشابه آیه (كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (سوری / ۱۱)، از محکمت قرآن است و «از آن هویت الهی که مجرد محض و منزله از دیدن است، فهمیده می شود» (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۲۱، ص ۲۸۳). این آیه نمی گذارد تا آیات (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (قیامت / ۲۳-۲۲) را به جسم بودن خدا و رؤیت او با چشم سر معنا کنیم (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱۳، ص ۱۲۱).

بنابراین اشکال اساسی بر رشیدرضا عدم توجه او به محکمت قرآن است. تشابه آیات (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) با ارجاع به آیه (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...) برطرف، و از مجموع آنها عدم رؤیت خدا حاصل می شود. درباره آیه (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي) (اعراف / ۱۴۳) نیز با آن که شیعه و معتزله عدم رؤیت را از ظاهر آن برداشت کرده اند، حکم چنین است. یعنی در صورت ابهام برانگیز بودن آن و احتمال برداشت اثبات رؤیت از آن، آیه (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...) رؤیت حسی را از آن نفی می کند.

۲.۲. نقد بر غیرقطعی بودن رؤیت پروردگار در روایات

۲.۲.۱. ابهام در مفهوم غیرقطعی بودن

سخن رشیدرضا پیرامون احادیث رؤیت منصفانه است، هر چند در آن اندکی ابهام وجود دارد. مقصود او از تصریح به اثبات رؤیت خداوند در احادیث صحیح، حصول رؤیت در قیامت است، نه تحقق رؤیت حسی؛ چنان که برخی به اشتباه، او را از قائلان به رؤیت جسمانی الهی در قیامت

دانسته‌اند (ر.ک: مؤدب، بررسی نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبایی درباره رؤیت خدا، ص ۷۵).

او همچنین مراد از رؤیت در روایات صحیح را قطعی نمی‌داند. یعنی دلالتش آشکار نیست و هم می‌توان آن را بر رؤیت حسی یا شهودی حمل کرد و هم می‌توان آن را به معانی دیگری چون انتظار، به تأویل برد. از این رو میان علما در تبیین این روایات و حمل آنها بر دیدگاه تفویض یا تأویل اختلاف شده است.

اگر چه رشیدرضا در بخشی از سخن خود به نفی رؤیت بر مبنای برخی روایات صحیح اشاره می‌کند، اما وی دلالت روایات صحیح بر اثبات رؤیت را صریح‌تر از دلالت آنها بر نفی می‌داند. البته دیدگاه رشیدرضا پیرامون غیرقطعی بودن رؤیت در روایات، سبب اعتراض برخی پژوهشگران سلفی مسلک معاصر اهل سنت شده است. چنان‌که یکی از آنها می‌نویسد: چگونه رشیدرضا حکم می‌کند که هیچ کدام از نصوص بیانگر رؤیت، قطعی نیست در حالی که برخی از آنها در صحیحین آمده است. همچنین شوکانی مدعی تواتر احادیث بیانگر رؤیت پروردگار در قیامت شده است و می‌گوید: جمهور اهل علم معتقدند مراد آیه این است که بندگان روز قیامت، همچنان که به ماه شب چهارده نگاه می‌کنند، به پروردگار خود می‌نگرند (صبحی عبدالنبی الرنتیسی، اثر الاتجاه العقلي السلبی فی التفسیر المنار، ص ۷۷).

۲.۲.۲. برداشت نادرست از مفهوم ادراک، علم و تجلی

در تبیین آیه (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ.../انعام/۱۰۳) توسط رشیدرضا چندین اشکال وجود دارد: الف. رشیدرضا «ادراک» را به معنای «احاطه» می‌گیرد، حال آنکه در این آیه به دلیل همراهی با «ابصار» به معنای «رؤیت حسی» است. در حقیقت سخن وی تداعی کننده دیدگاه اثبات‌گرایانی مانند طبری است که معتقدند ادراک غیر از رؤیت بصری و به معنای احاطه است و همان‌گونه که اصل علم به خدا، ممکن و احاطه به او محال است، اصل دیدن خدا، ممکن و احاطه بصری به او ناممکن است (جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۳۴۳-۳۴۴).

هر چند رشیدرضا به ممکن بودن رؤیت شهودی و حضوری پروردگار قائل است، اما باید توجه کرد که احاطه علم شهودی به خداوند محال است، گرچه اصل علم شهودی، ممکن و بلکه ضروری است (همو، قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع)، ص ۲۸۱).

ب. در این سخن رشیدرضا که «علم و معرفت انسان به خداوند می‌تواند به درجه‌ای برسد که از آن به «تجلی» و «رؤیت» تعبیر شود» نیز ابهام وجود دارد و حدود آن مشخص نشده است. شهود مراتبی دارد. شهود مطلق - اعم از سمعی و بصری - یا با واسطه است؛ مانند شهود سمعی حضرت موسی (ع) در مرحله وحی‌یابی که از درخت شنید: (إِنِّي أَنَا اللَّهُ) (طه/۱۴) یا بدون واسطه است؛ مانند علم خداوند به اشیا و اشخاص و نیز آن‌چه پیامبر اکرم (ص) در شب معراج دید و شنید (جوادی آملی، توحید در قرآن، ص ۲۵۷).

علم شهودی که رشیدرضا از آن با «تجلی» و «رؤیت» یاد کرده است، به هر علمی اطلاق نمی‌شود. چنان‌که علامه طباطبایی معتقد است برای مبالغه در روشنی و قطعیت علمی، از آن به «رؤیت» تعبیر می‌شود. به همین دلیل به هر علم ضروری و قطعی، «رؤیت» گفته نمی‌شود، بلکه رؤیت قطعی‌ترین و روشن‌ترین نوع علم است. به‌عنوان نمونه، علم قطعی به وجود حضرت ابراهیم (ع)، رؤیت نامیده نمی‌شود، اما علم انسان به دوستی و دشمنی خود نسبت به کسی یا چیزی، رؤیت نامیده می‌شود.

بر این اساس، هر جا قرآن رؤیت درباره خداوند را پذیرفته است، همراه آن ویژگی‌هایی آورده است که نشان می‌دهد مقصود از رؤیت، «علم حضوری» است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۳۹-۲۳۸). این رؤیت حق تعالی همراه نوعی درک و شعور است که با آن، حقیقت و ذات هر چیزی بدون وساطت چشم و یا فکر درک می‌شود. با چنین شعوری، انسان از راهی غیر از راه فکر و دلیل به وجود خدای خود پی می‌برد و پروردگار خویش را با وجدان و بدون هیچ حجابی درک می‌کند (همان، ص ۲۴۰).

۳.۲. نقد بر آیات مورد استناد نفی‌کنندگان رؤیت

سخن رشیدرضا درباره صریح و قطعی نبودن دلالت آیه (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (قیامت / ۲۳) در اثبات رؤیت خداوند، به گونه‌ای که نمی‌تواند دلیل محکم و حجتی برای تمام مکلفین باشد، مطابق دیدگاه شیعه و معتزله است؛ زیرا اشاعره بر اساس کاربردهای «نظر» در ادبیات عرب، وقوع رؤیت را از آیه نتیجه گرفته‌اند. از دیدگاه اشاعره، واژه «نظر» اگر بدون حرف جرّ متعدی شود به معنای «انتظار» و اگر به وسیله «فی» متعدی شود به معنای «تأمل» و اگر به «لام» متعدی شود به معنای «مهربانی» و اگر به «الی» متعدی شود به معنای «رؤیت» است. بر این اساس معتقدند

مفاد آیه گویای آن است که برخی انسان‌ها در قیامت پرورگارشان را می‌بینند (جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۳۰).

شیعه و معتزله، از آن‌جا که معنای مدنظر اشاعره را درباره خداوند محال می‌دانند، درباره آیه توجیحات زیادی بیان کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف. اگر «نظر» به وسیله «الی» متعدی و به «وجه» اضافه شود به معنای رؤیت نیست؛ بلکه به معنای انتظار رحمت است (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۱۹۷). چنان‌که آیه «وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران / ۷۷) به معنای آن است که خداوند رحمت خود را شامل حال آنها نمی‌کند (همان، ص ۱۹۸).

ب. «نظر» به معنای مهلت و انتظار نیز به کار رفته است؛ چنان‌که قرآن درباره کسی که توان پرداخت بدهی خود را ندارد می‌فرماید: (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) (بقره / ۲۸۰) و اگر بدهکاران تنگدست باشد، پس تا هنگام گشایش، مهلتی به او دهید (همان، ص ۲۲۸). امام رضا (ع) نیز این آیه را به انتظار ثواب پروردگار تفسیر کرده‌اند (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۴).

ج. آیه «وَتَرَاهُمْ يُنظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (اعراف / ۱۹۸) شاهی بر این ادعاست که «نظر» غیر از رؤیت است؛ زیرا خداوند در آیه، نظر را اثبات و رؤیت را نفی کرده است. مراد از آیه این است که مشرکان پیامبر (ص) را می‌بینند ولی از دیدن او سودی نمی‌برند (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۶۲).

د. ممکن است «الی» در آیه فوق نه حرف، بلکه اسم مفرد «آلاء» و به معنای نعمت باشد. در این صورت معنای آیه چنین خواهد بود: ناظره نعمه ربها: برخی از انسان‌ها در قیامت نعمت پروردگار خود را انتظار می‌کشند (جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۳۱).

و. جمله «إِلَىٰ رَبِّهَا نَظِرَةٌ» به دلیل مقدم شدن «إِلَىٰ رَبِّهَا» بر «نَظِرَةٌ» مفید حصر است و در صورتی صادق است که «نظر» به معنای «انتظار نعمت و فضل» باشد نه به معنای نگاه کردن یا دیدن؛ زیرا در قیامت، انسان‌ها به غیر خداوند نگاه می‌کنند، اما تنها از او انتظار نعمت و فضل دارند (حشمت پور، رؤیت خدا، ص ۵۸).

بر این اساس، نادرستی دیدگاه بیشتر اشاعره که معتقدند اگر «نظر» به «الی» متعدی شود به معنای «رؤیت» است، مشخص می‌شود. برخلاف دیدگاه اشاعره، «نظر» در آیات «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ» *

إلى ربِّها ناظِرَةً) در معنای انتظار رحمت، ثواب و نعمت تبادر دارد و به مفهوم آیه نزدیک تر است. بنابراین دیدگاه افراد سرشناس اشاعره مانند فخر رازی نیز اشکال دارد. او پس از آن که متعدی شدن «نظر» با «الی» را به معنای رؤیت می‌گیرد، بیان می‌کند حتی اگر «نظر» به معنای «چشم دوختن به سمت شیء» باشد نه «دیدن»، در این صورت از باب اطلاق اسم سبب بر مسبب، به ناچار باید «نظر» را بر نزدیک‌ترین مجاز به معنای حقیقی آن، یعنی «رؤیت» حمل کرد؛ زیرا چشم دوختن در حکم سبب رؤیت است و ارتباطی میان آن و انتظار نیست. بنابراین حمل آن بر رؤیت، مناسب‌تر از حمل آن بر انتظار است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۳۰، ص ۷۳۲؛ همو، *المحصل*، ص ۴۴۸؛ همو، *الأربعین فی اصول الدین*، ج ۱، ص ۲۹۳).

در حقیقت رشیدرضا با وجود گرایش سلفی‌گرایانه، با انصاف به تفسیر آیه ۲۳ سوره قیامت پرداخته و این سخن وی که کاربرد «نظر» به معنای «انتظار» در قرآن و کلام عرب فراوان است، با رویکرد اشاعره و وهابیان تعارض دارد.

در این سخن رشیدرضا که گفته است «دیدگاه مجاهد، مغایر با نظر جمهور اهل سنت است»، مراد از جمهور اهل سنت، مبهم است. اگر مقصود رشیدرضا، مفسران و متکلمان اشعری باشند، سخن صحیح و مطابق واقع است. اما اگر منظور وی سلفیان متقدم باشند، سخنی نادرست است؛ زیرا چنان که شیخ طوسی و طبرسی گفته‌اند، به جز مجاهد افرادی مانند ابوصالح، حسن بصری، سعید بن جبیر، ضحاک و امام علی (ع)، «نظر» را به «انتظار ثواب» معنا کرده‌اند (طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ص ۶۰۲).

۲. ۴. نقد بر آیات مورد استناد اثبات‌کنندگان رؤیت

رشیدرضا بدون نقد، استدلال اثبات‌کنندگان رؤیت را گزارش می‌کند و حتی گاهی به توجیه صحت آن می‌پردازد. از نظر اثبات‌کنندگان رؤیت، در آیه (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ... / انعام/ ۱۰۳) «ادراک» به معنای «احاطه» است و نفی ادراک، مستلزم اثبات رؤیت خداوند بدون ادراک اوست. اما این آیه از صریح‌ترین آیات الهی در نفی رؤیت پروردگار است. مهم‌ترین قرائن مؤید این ادعا عبارتند از:

الف. برخلاف دیدگاه اثبات‌کنندگان رؤیت، «ادراک» وقتی با «بصر» همراه شود، جز به معنای رؤیت جسمانی نخواهد بود (طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۵۳۲)؛ زیرا ادراک به هر کدام از حواس اضافه شود، احساس به همان حواس را افاده می‌کند. چنان که اضافه ادراک

به گوش، به معنای شنیدن، و همراهی ادراک با چشم به معنای رؤیت و دیدن است (طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۲۲۴). بنابراین با فرض عدم ادراک خدا، رؤیت او نیز به ضرورت غیرممکن خواهد بود.

بر این اساس، دیدگاه اشاعره که «ادراک» را در آیه به معنای «احاطه» تلقی می‌کنند و حکم آن را مشابه آیه (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) (طه/۱۱۰) می‌دانند، نادرست است؛ زیرا در ادبیات عرب چنین امری ناشناخته است (طوسی، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، ص ۸۵).

ب. آیه در مقام مدح پروردگار و گویای آن است که خداوند، خود را به ادراک نشدن ستوده است. اگر مدحی بر نفی چیزی استوار باشد، بدین معناست که اثبات آن چیز نقص است (همو، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۲۲۴). بنابراین اثبات رؤیت یا ادراک خداوند، مستلزم انتساب نقص به او و در نتیجه محال است.

ج. تفاوت شمول نفی و اثبات جمله، از مهم‌ترین قرائن نفی رؤیت خدا در آیه فوق است. وقتی در قضیه منفی حکمی از تمام افراد سلب می‌شود، به صورت سالبه کلیه خواهد بود. یعنی تمام افراد از آن منع می‌شوند. در مقابل، در قضیه مثبت چنانچه حکمی برای تمام افراد اثبات شود، به صورت موجبه کلیه نخواهد بود و امکان دارد برخی افراد از آن بازداشته شوند.

بر این اساس، جمله «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ؛ هیچ چشمی او را نمی‌بیند» بدین معناست که «برخی چشم‌ها هم ممکن نیست او را ببینند». حال اگر به فرض محال خداوند می‌فرمود: «تمام چشم‌ها او را می‌بینند»، در این صورت، چنانچه برخی چشم‌ها او را می‌دیدند و برخی نمی‌دیدند، اشکال نداشت (همو، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، ص ۷۸).

نقد دیگر، درباره توجیه اثبات گرایان نسبت به فهم عایشه از آیه ۱۰۳ سوره انعام است. به عقیده رشیدرضا بهترین توجیه آن است که گفته شود مقصود عایشه، نفی رؤیت در دنیاست نه در آخرت. اما اساسی‌ترین اشکال بر این توجیه، مبهم بودن آن است؛ زیرا مشخص نیست مقصود از «نفی رؤیت در دنیا» چه نوع رؤیتی است؟ اگر مراد نفی رؤیت جسمانی در دنیا باشد، منجر به پذیرش رؤیت جسمانی و با چشم ظاهری در آخرت می‌شود. به قطع و یقین چنین رؤیتی چه در دنیا و چه در آخرت، جسمانیت پروردگار را در پی دارد و از لحاظ عقل و نقل محال است. در مقابل اگر منظور نفی رؤیت روحانی و شهودی پروردگار در دنیا باشد، این امر اختصاص به آخرت ندارد؛ چرا که شهود قلبی حق تعالی هم در دنیا و هم در آخرت مقدور است. البته شهود

قلبی کامل و بی‌واسطه برای کسی میسور است که دنیا و آخرت را درنوردیده باشد؛ مانند پیامبر اکرم (ص) و امیرمؤمنان (ع) (جوادی آملی، توحید در قرآن، ص ۲۶۶-۲۶۵).
 بر این اساس، بسیار روشن است که منظور از نفی رؤیت در روایت نقل شده از عایشه، نفی رؤیت حسی و جسمانی در دنیا و آخرت است، امری که مورد موافقت متقدمانی مانند سدی و گروهی از مفسران اهل عدل مانند حسن بصری، بلخی، جبائی و رمانی است (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۲۶).

۲.۵. نقد بر استناد مشترک نفی‌کنندگان و اثبات‌کنندگان رؤیت

در خصوص بیان رشیدرضا که آیه (لَنْ تَرَانِي) (اعراف / ۱۴۳) را از استنادهای مشترک اثبات‌کنندگان و نفی‌کنندگان رؤیت خداوند دانسته است باید گفت با اشکال‌های وارد بر دیدگاه اهل اثبات، این آیه برخلاف نظر اشاعره، به هیچ وجه بر امکان رؤیت دلالت ندارد.
 اثبات‌گرایان استدلال می‌کنند تحقق رؤیت خداوند توسط حضرت موسی (ع) به استقرار کوه وابسته شده است: (وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي) (اعراف / ۱۴۳) و از آنجا که استقرار کوه، امری ممکن است، امر معلق بر آن نیز ممکن خواهد بود. بنابراین رؤیت خداوند امری ممکن است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۱۴، ص ۳۵۵).

علمای شیعه در نقد استدلال اشاعره بیان می‌کنند: چیزی که رؤیت بر آن متوقف شده است، امکان اسقرار و ثابت ماندن کوه نیست، بلکه اصل وجود و تحقق این امر - یعنی امکان اسقرار و ثابت ماندن کوه - پس از تجلی خداوند بر آن است. از آنجا که بر مبنای ادامه آیه (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا)، کوه پس از تجلی پروردگار، مستقر و ثابت نماند، رؤیت نفی می‌شود (سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۲، ص ۱۳۸).

از سوی دیگر، مفسران شیعه سه دیدگاه درباره درخواست‌کننده اصلی رؤیت خداوند و مفهوم درخواست او ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از:

الف. بیان درخواست قوم: برخی مفسران شیعه درخواست حضرت موسی (ع) را به معنای دیدن با چشم ظاهری دانسته‌اند و بر این باورند که ایشان برای خود تقاضای رؤیت نکرد؛ چون می‌دانست که خداوند را نمی‌توان با چشم حسی دید. بلکه درخواست قومش را مطرح کرد؛ زیرا آنها می‌گفتند (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) (بقره / ۵۵): ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد؛ مگر اینکه خدا را آشکارا ببینیم (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۷۳۰).

در کتاب توحید شیخ صدوق، روایتی از امام رضا(ع) نقل شده است که در آن مأمون از حضرت درباره درخواست حضرت موسی(ع) سؤال می‌کند و امام رضا(ع) به تفصیل پافشاری قوم حضرت موسی(ع) در تقاضای رؤیت حسی خداوند را ذکر می‌کند(ابن بابویه، التوحید، ص ۱۲۲-۱۲۱).

ب. درخواست علم حصولی توسط حضرت موسی(ع): برخی مفسران شیعه درخواست رؤیت را متوجه حضرت موسی(ع) کرده‌اند و معتقدند منظور حضرت(ع) این نبود که خدا را به چشم بنگرد، بلکه می‌خواست تعدادی از نشانه‌های آخرت به او نشان داده شود تا به معرفت برسد، تردیدها زایل شود و نیازی نداشته باشد که برای قوم بنی‌اسرائیل استدلال کند و آنها انکار کنند(طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۷۳۱).

در حقیقت این گروه، درخواست «أرني» را به معنای «عَلَّمَنِي» گرفته و گفته‌اند حضرت موسی(ع) از خدا خواست به او علم حصولی بیاموزد تا از این راه خدا را بشناسد. این دیدگاه قابل پذیرش نیست؛ زیرا حضرت(ع)، از خدا درخواست «ارائه» کرد و به صورت معمول، بر تعلیم حصولی و صورت ذهنی، ارائه اطلاق نمی‌شود. همچنین این گونه معارف حصولی را حضرت موسی(ع) پیش از این، در مناظره‌های خود با فرعون بیان کرده است. بنابراین صحیح نیست گفته شود آن حضرت با پشت سر گذاشتن همه این علوم و معجزه‌ها و میقات چهل شبه از خدای سبحان درخواست کرده است تا خود را با علم حصولی به او نشان دهد(جوادی آملی، توحید در قرآن، ص ۲۶۴-۲۶۲).

ج. درخواست شهود قلبی توسط حضرت موسی(ع): برخی مفسران شیعه درخواست رؤیت پروردگار در آیه را به معنای تقاضای برخورداری از شهود قلبی و معرفت حضوری از جانب حضرت موسی(ع) دانسته‌اند. از دیدگاه آنان، بر اساس ابتدا و انتهای این داستان، حضرت(ع) رؤیت قلبی خدا را تقاضا کرد و از خدا خواست، خودش را به گونه‌ای به او نشان دهد که بتواند با چشم دل خدا را ببیند. خدا نیز در جواب او فرمود: تو توان این مشاهده را نداری(همان، ص ۲۶۵).

علامه طباطبایی ضمن اعتقاد به عدم تحقق شهود قلبی و علم حضوری برای حضرت موسی(ع) در دنیا، «لَنْ تَرَانِي» را به معنای نفی ابد رؤیت پروردگار در دنیا می‌داند و می‌گوید: انقطاع به سوی حق تعالی و در نتیجه رؤیت حضوری او، جز با قطع ارتباط کامل روح با هر چیز دیگری غیر از خدا - از جمله بدن - حاصل نمی‌شود. از آنجا که انسان در دنیا به تدبیر بدن مشغول است و

تنها با مرگ از آن جدا می‌شود، علم حضوری به خداوند در دنیا حاصل نمی‌شود. بر این اساس معنای آیه چنین خواهد بود که ای موسی هرگز توانایی دیدن من و دستیابی به علم ضروری نسبت به مرا در دنیا نداری، مگر این که بمیری و به ملاقات من آیی. آن زمان است که علم ضروری مورد درخواست خود را، نسبت به من خواهی یافت (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۴۲).

استاد جوادی آملی برخلاف علامه طباطبایی بر این باور است که «لن» برای نفی مؤکد است نه نفی ابد؛ زیرا گاهی حد و مرز آن ذکر می‌شود. ایشان همچنین ضمن تأکید بر امکان پذیر بودن شهود قلبی حق تعالی در دنیا و آخرت، در توضیح علت پاسخ منفی خداوند به درخواست حضرت موسی (ع) می‌گوید: شهود قلبی به دو گونه با واسطه و بی‌واسطه تقسیم می‌شود. حضرت موسی (ع) مرحله نخست آن، یعنی شهود با واسطه را طی کرده بود و در مرحله وحی یابی و نیل به مقام نبوت از درخت شنید که (إِنِّي أَنَا اللَّهُ) (قصص / ۳۰). ایشان در مرحله میقات چهل شبه می‌خواست بی‌پرده و بدون واسطه خداوند سبحان را با چشم دل ببیند. در حقیقت حضرت موسی (ع) مقامی فراتر از شهود با واسطه قلبی خود را درخواست کرد. دستیابی به این مقام، مقدماتی می‌خواهد که بر مبنای جواب منفی خداوند مشخص می‌شود، هنوز موسای کلیم (ع) به آن مبادی دست نیافته بود (جوادی آملی، توحید در قرآن، ص ۲۶۵).

۶.۲. نقد بر اشکال رشیدرضا نسبت به تأویل کنندگان رؤیت

دیگر سخن قابل نقد رشیدرضا که آن را در اشکال بر نافیان رؤیت مطرح کرده است، «عدم تفکیک شئون و ویژگی‌های دنیا و آخرت» از سوی متکلمان و فلاسفه است. از نظر او با توجه به تفاوت عالم غیب و عالم ماده، هیچ شباهتی میان ویژگی‌های این دو عالم وجود ندارد که نیازمند تأویل باشد.

رشیدرضا بدون در نظر گرفتن اصل موازنه ظاهر و باطن به این خطای مبنایی دچار شده است، حال آن که حکمای شیعه بر این باورند که اگر باب موازنه میان محسوس و معقول (جهان شهادت و عالم غیب) به روی انسان گشوده شود، در این صورت از ظواهر امور عبور کرده و باب عظیمی از علم و معرفت به روی او گشاده خواهد شد (صدرالدین شیرازی، شرح الاصول الکافی، ج ۱، ص ۲۲۳).

در میان فیلسوفان شیعه، ملاصدرا تأکید فراوانی بر اصل «موازنه میان ظاهر و باطن» دارد، به گونه‌ای که می‌توان آن را یکی از مبانی وی در تأویل آیات قرآن برشمرد. او مطابق این اصل، ظاهر را نشانه باطن می‌داند و در عین این که توقف در ظاهر را نادرست می‌شمارد، معتقد است راه دستیابی به باطن امور از طریق همین ظاهر است. وی بر این معنا تأکید دارد که ظاهر به مثابه جسم و باطن به مثابه روح است و موازنه میان آن دو در انسان تعادل ایجاد می‌کند. از این رو در رد ظاهرگرایان که مخالف باطن و تأویل آیات الهی‌اند، می‌گوید: هر نوع تأویلی از کتاب و سنت که با حفظ ظاهر همراه نباشد، مردود است (همان‌جا). همچنین ظاهری که فاقد باطن باشد، همانند شبحی است که در آن روح نیست (همو، سه رساله فلسفی، ص ۲۸۲). در جای دیگر نیز با لحنی تند در انتقاد از ظاهرگرایی بیان می‌کند: «کسی که تنها به ظاهر شریعت روی آورد و از باطن آن رویگردان باشد، همچون جسدی بی‌روح است که بدون اراده و قصد، حرکت می‌کند» (همو، الشواهد الربوبیة فی مناہج السلوکیة، ص ۳۷۶-۳۷۵).

صدرالمتألهین برخلاف امثال رشیدرضا که با اعتقاد به عدم شباهت میان صفات دو عالم غیب و شهادت، ضرورتی برای تأویل نمی‌بینند، بر این باور است که تأویل یک ضرورت در تفسیر است؛ زیرا در ماورای معنای لغوی و ظاهری، قرآن با جهان هستی ارتباط دارد. اسرار، رموز و معانی بسیاری هست که با شیوه تفسیر لفظی نمی‌توان آنها را فهمید یا بیان کرد و معانی ظاهری واژه‌ها از عهده تفسیر آن حقایق پیچیده و رموز بر نمی‌آید (همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۷۶).

بنابراین برخلاف رویکرد ظاهرگرای رشیدرضا که به تفاوت عالم غیب و عالم ماده قائل است، در نظر حکمای شیعه، نسبت عالم دنیا با عالم ماوراء، نسبت نقص و کمال است که از آن به نسبت ظاهر به باطن تعبیر می‌شود. انسان ظاهر عالم را مشاهده می‌کند و شهود ظاهر از شهود باطن خالی نیست؛ زیرا ظاهر از مراتب وجودی باطن و عین ربط به آن است. پس هنگام شهود ظاهر، باطن نیز مشهود می‌شود و اگر انسان از ظاهر که حد و تعین باطن است بگذرد، به مشاهده باطن دست خواهد یافت (طباطبایی، رساله الولاية، ص ۴۹-۴۸).

از دیگر اشکال‌های وارد بر رشیدرضا، غفلت از رابطه علی میان خالق و مخلوق است؛ چنان که علامه طباطبایی مشاهده خداوند را از شئون رابطه علی میان خالق و مخلوق می‌داند و معتقد است چنین شهودی نه تنها ممکن است بلکه بر اساس براهین عقلی، جدایی موجود امکانی از آن ممکن نیست. ایشان همچنین بر این باور است آنچه مطلوب و مقصد سیر سالکان است؛ یعنی

آنچه در اصطلاح «شهود» نامیده می‌شود، توجه و علم انسان به ربط بودن ظاهر و حقیقی بودن باطن است و گرنه حضور فقری سالک نزد خداوند همیشگی است، یعنی فقر و نیاز خود را و غنا و بی‌نیازی پدیدآورنده خویش را با تمام وجود امکانی مشاهده می‌کند (همان، ص ۵۰).

نتیجه

رشیدرضا، رویکردی به صورت نسبی شبیه اشاعره متأخر تأویل‌گرا پیرامون معناشناسی رؤیت دارد، با این تفاوت که در مقام نظریه‌پردازی تفویضی است و تنها در مقام عمل، تأویل‌گراست. او به صورت همزمان به پذیرش و رد تأویل می‌پردازد. با وجود آنکه رؤیت الهی را به «علم و معرفت انسان‌ها به پروردگار» تأویل می‌کند، از تصریح به عنوان تأویل پرهیز کرده و آن را معنایی مطابق با ظاهر و مؤید اصل تنزیه نزد سلف معرفی می‌کند.

رشیدرضا با وجود آن که مدلول آیات قرآن را در اثبات یا نفی رؤیت پروردگار، غیرصریح می‌داند و با ذکر دلایل هر دو گروه نافیان و اثبات‌گرایان در تلاش است عدم صراحت آیات را به کرسی بنشانند؛ با این حال به دلیل رویکرد سلفی‌گرایانه متمایل به رویکرد اثبات‌کنندگان است. ذکر دیدگاه‌ها و استدلال‌های اثبات‌گرایان رؤیت به خوبی نشان دهنده این مطلب است. از سوی دیگر، عدم نقد سخنان این گروه و تمجید از مبنای آنها ما را به تعصب‌آمیز بودن رویکرد رشیدرضا رهنمون می‌سازد. البته تمایل وی به دیدگاه اثبات‌گرایان به معنای تمایل او به رؤیت حسی نیست، بلکه او تنها در بحث اثبات رؤیت با آنها همسو است؛ اما حقیقت رؤیت را علم و معرفت به خداوند می‌داند.

منابع

جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.

_____، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱.

_____، سرچشمه اندیشه (مجموعه مقالات و مقدمات فلسفی)، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.

_____، قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع)، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.

حشمت‌پور، محمد حسین، "رؤیت خدا"، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال ۸ شماره ۳۰، زمستان ۱۳۸۵، ص ۶۶-۳۹.

ربانی گلپایگانی، علی، *الكلام المقارن*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی مذاهب اسلامی، ۱۴۲۱ق. _____ ، "وهايان و توحيد در اسماء و صفات"، *فصلنامه سراج منير*، سال ۲، شماره ۶، تابستان ۱۳۹۱ش، ص ۴۶-۱۷.

رشیدرضا، محمد، *تفسیر القرآن العظیم الشهير بتفسیر المنار*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق. سبحانی، جعفر، *الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، قم، منشورات المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الایقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۲۱ق. شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴. صبحی عبدالنبی الرنتیسی، ماجد، "أثر الاتجاه العقلي السلبي فی التفسیر المنار"، *رسالة ماجستير*، إشراف عصام العبد زهد، کلیة أصول الدین فی الجامعة الاسلامیة بغزة، ۱۴۲۲ق. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر سید مصطفی داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

_____ ، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۳۶۱. _____ ، *سه رساله فلسفی*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات حوزة علمیة قم، ۱۳۷۸.

_____ ، *شرح الاصول الکافی*، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه آیت الله رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۴.

ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، تصحیح و تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸. _____ ، *عیون اخبار الرضا(ع)*، تحقیق، مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.

طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق. _____ ، *رسالة الولاية*، ترجمه همایون همتی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۶.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد جواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.

- _____ ، تمهید الاصول فی علم الکلام، مقدمه و تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- فخر رازی، محمد بن عمر، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۶.
- _____ ، المحصل، تقديم و تحقیق دکتر حسین اتای، عمان، دار الرازی، ۱۴۱۱ق.
- _____ ، التفسیر الكبير المشتهر بمفاتیح الغیب، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۱ق.
- فرمانیان، مهدی، "مبانی فکری سلفیه"، رساله مقطع دکتری دانشگاه قم مرکز تربیت مدرس، استاد راهنما دکتر احمد بهشتی، اساتید مشاور دکتر احمد عابدی و دکتر علی الله بداشتی، ۱۳۸۸.
- مؤدب، سیدرضا، "بررسی نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبایی درباره رؤیت خدا"، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال ۷، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۸۵ش، ص ۶۵-۷۸.