

بررسی منتقدانه امکان رؤیت پروردگار با محوریت دیدگاه‌های فقهی و فلسفی بهاء‌ولد

محمدرسول آهنگران*، میرجلال الدین کزازی**، نیره السادات علوی***

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۰۲)

چکیده

مسئله رؤیت از جمله مسائل پر دامنه و جنجالی است که در حوزه کلام و فلسفه اسلامی شکل گرفت. پایه گذار این اندیشه ابوالحسن اشعری است و باقی فرق اسلامی همچون معتزله، امامیه، حابطیه، اسماعیلیه و... هر یک دیدگاهی نسبت به امکان یا عدم امکان رؤیت پروردگار در این جهان آن هم با چشم سر، اتخاذ نموده اند. این مسئله همچون سایر مسائل مهمی که جنبه اجتماعی به خود گرفته و از حد اندیشه ای فردی و حاشیه ای فراتر رفته، در ادب فارسی - به عنوان ادب و فرهنگ سرزمینی مسلمان - رسوخی چشمگیر یافت و اکثریت شاعران و نویسندگان و عارفان در آثار خود - چه نظم و چه نثر - بدین مسئله پرداخته اند. در میان عرفا و اندیشمندان بزرگ مسلمان، بهاء‌ولد پدر مولانا جلال الدین بلخی در قرن هفتم هجری و مقارن یورش مغول در تقریراتش که تحت عنوان «معارف» در دست ماست، دیدگاه‌هایش نسبت به مسئله رؤیت را بیان می‌دارد. او به عنوان یک فقیه و عارف و واعظ اشعری و ماتریدی با استناد به دلایل عقلی و نقلی در جای جای کتاب خود، قائل به امکان رؤیت پروردگار در این جهان و جهان دیگر آنهم با چشم مادی است. این مقاله ضمن طرح دیدگاه وی با استناد به عدم امکان عقلی، سعی دارد تا آن را به چالش بکشاند.

کلیدواژگان

اشاعره، بهاء‌ولد، رؤیت پروردگار، معتزله.

* نویسنده مسئول: استاد، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

رایانامه: ahangaran@ut.ac.ir

** استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

*** دکتری تخصصی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران

مقدمه

پس از عزلت و انزوای ابوالحسن اشعری از مذهب اعتزال و شکل‌گیری گروه تازه‌ای به نام اشاعره، اعتقادات کلامی رنگ و شکل دیگری به خود گرفت. از جمله این عقاید مسئله امکان رؤیت پروردگار در این جهان - و یا جهان دیگر - با چشم سر است. در این راستا فرقه‌های مختلف اسلامی نظریات و دیدگاه‌های خود را بیان داشته و یکی از چالش‌برانگیزترین مبانی اعتقادی در پهنه کلام اسلامی شکل گرفت.

به لحاظ تاریخی نخستین بارقه‌های این مبحث مقارن با صدر اسلام و پس از نزول آیه ۱۴۳ سوره اعراف زده شد. این آیه روایت درخواست حضرت موسی (ع) از خداوند جهت تحقق رؤیت باری تعالی، با چشم سر است. هر یک از فرق با استناد به دلایل عقلی و نقلی در اثبات مدعای خود کوشیده‌اند. ادبای ایرانی نیز در قرون بعدی در آثار خود به این مسئله پرداخته و با بهره‌گیری از نفوذ کلام شعر و ادب در اذهان مخاطبان، کوشش‌های بیشماری کرده‌اند.

بسیاری از آثار شاعران بزرگ ادب پارسی در سبک‌های مختلف ادبی - از خراسانی گرفته تا عراقی و آذربایجانی و هندی - با این مسئله سخت در آمیخته‌اند. (آثاری چون شاهنامه، مثنوی، مخزن الاسرار، حدیقه الحقیقه، دیوان ناصر خسرو، خاقانی و...؛ نیز فیه ما فیه، رساله کشمیری، معارف بهاء‌ولد و...). یکی از دلایل عمده این آمیختگی، سنت دیرینه بهره‌گیری ادبا از علوم رایج زمانه‌شان در آثار خود، فضل فروشی‌ها و گاه کسب اعتبارات دانشورانه برای ایشان در دربارها که تنها مراکز تجمع شعرا و نویسندگان در قرون پس از اسلام (تا پیش از شکل‌گیری مکتب اصفهان) بوده است، می‌باشد.

در این جستار نگارندگان ابتدا مروری کوتاه بر مسئله رؤیت و تاریخچه آن خواهند داشت و پس از توضیحات لازم به نقد و بررسی دیدگاه بهاء‌ولد درباره این مسئله کلامی می‌پردازند. در کتاب معارف که تقریرات وی و معیار این مقاله است، بیشتر بر دلایل نقلی (آیات قرآن و برخی احادیث منسوب به رسول گرامی اسلام) تکیه شده و امکان رؤیت پروردگار را در این جهان و با چشم سر، امری ممکن و غیرقابل انکار برمی‌شمرد و به نقد صریح دیدگاه‌های مخالفانش - خصوصاً معتزله - می‌پردازد.

از بزرگترین و البته گمنام‌ترین اندیشمندان سده‌های پرغبار یورش و استیلای قوم مغول، بهاء‌الدین محمد بن حسین بلخی صاحب کتاب «معارف» است که اگر نبود نسبت پدری اش با مولانا جلال‌الدین بلخی، شاید اکنون نیز نام و یادش در میان پارسی‌زبانان و حتی دوستداران زبان و ادب پارسی، مه‌آلود و نا آشنا باقی می‌ماند. در تذکره‌ها عناصر مشترکی از زندگی نامه و شخصیت بهاء‌ولد وجود دارد. از کشاکش اندیشه‌ها و باورهایش با فخر رازی گرفته تا مناسباتش با دولتمردان خوارزمشاهی و انگیزه کوچ به سرزمینی دیگر و پیشگویی یورش مغولان و ترک گفتن خراسان و بلخ و استقرار در آسیای صغیر در تذکره‌ها آمده است. اما از این نقل قولهای تاریخی که بعضاً با افسانه‌ها بی‌دور و دراز نیز در آمیخته‌اند، آنچه مورد توجه در این مقاله است، اندیشه‌های وی در مورد رؤیت پروردگار است که سعی می‌گردد در کنار دیدگاه سایر شاعران و ادبا دیدگاه بهاء‌ولد نیز تبیین گردد.

اقوال و دیدگاه‌ها درباره امکان رؤیت پروردگار

در مواجهه با مسئله رؤیت و نفی یا اثبات آن دو گروه به وجود آمدند:

- گروه اول کسانی که قائل به امکان رؤیت بوده و با استناد به دلایل عقلی و نقلی این امر را اثبات می‌کنند.
- دسته دوم کسانی هستند که قائل به امکان رؤیت نبوده و دلایل دسته اول را به چالش می‌کشند و در نفی امکان رؤیت براهینی ارائه می‌کنند.

موافقین امکان رؤیت پروردگار

الف) اشاعره

اشاعره معتقدند که خداوند دیده می‌شود اما دیدن او مانند دیدن سایر اجسام نیست. به نظر ایشان دیدن (رؤیت) خدا مستلزم تشبیه او به مخلوقات نیست. آنها معتقدند که خداوند جسم نیست و در جهتی قرار ندارد؛ از این رو شرایطی مانند مواجهه و تأثر حدقه و غیره محال است، با این حال می‌تواند مانند ماه شب چهارده بر بندگانش منکشف شود و به دیده درآید، چنانکه در احادیث وارد شده است. می‌گویند دلیل ما هم عقل است و هم نقل اما اصل در این باره نقل است.

دلیل عقلی اشاعره که به دلیل الوجود معروف است این است که هر چیزی که موجود است قابل رؤیت است، مگر اینکه مانعی در کار باشد، به بیان دقیق تر صرف وجود اشیاء مقتضی امکان رؤیت آنهاست. بنا براین چون خداوند موجود است و لازمه دیده شدنش امر محالی، مانند حدوث و تشبیه نیست پس رؤیت خدا عقلا ممکن است. (برنجکار، ۱۳۹۱: ص ۱۳۰)

ب) ماتریدیّه

ماتریدی رؤیت خدا را ممکن میدانند اما تفاوت او با اشعری در این است که ماتریدی دلیل عقلی ارائه نمی دهد و تنها به ادله نقلی بسنده می کند. همچنین او برای چگونگی رؤیت تفسیری ارائه نمی دهد و معنای رؤیت را به خدا تفویض می کند. (همان، ص ۱۳۹)

شاعران اشعری

قائلین به امکان رؤیت پروردگار در میان شعرای بزرگ و صاحب سبک ادبیات پارسی نیز به چشم می خورند. آنها با بهره گیری از تأثیر کلام موزون در اثبات عقاید خود توفیقاتی نیز کسب کرده اند. اگرچه شعر {و ادبیات} بستر مناسبی برای بیان عقاید کلامی نیست و تجانس و سنخیتی بین آن دو وجود ندارد، اما کمتر شاعری {در پهنه ادب کلاسیک} است که در شعر خود به اجمال یا تفصیل به طرح و بحث مسائل اعتقادی و کلامی نپرداخته باشد. شدت و ضعف تمایل و توجه شاعران به مباحث کلامی، البته تابع میزان اعتقادات شاعران و اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی آنهاست. در برخی آثار منظوم، گویی شاعران در مناظرات و مباحثات کلامی شرکت جسته اند و به اظهار عقاید مذهبی یا انتقاد از مخالفان و گاهی هجو ایشان مبادرت نموده اند. از جمله مباحث کلامی که در شعر فارسی بررسی شده مسئله امکان رؤیت الهی یا عدم امکان آن است. (خاتمی، پائیز و زمستان ۱۳۸۶: ص ۲۲۹).

خاقانی شروانی

در دفاع از اعتقادات خود در مسئله رؤیت الهی به معتزله می تازد و می گوید:

رؤیت حق به بر معتزلی	بودنی نیست، بین انکارش
معتقد گردد از اثبات دلیل	نفی لاندركه الابصارش

گوید از دیدن او محرومند
مشتی آب و گل روزی خوارش
خوش جوابی ست که خاقانی داد
از پی رد شدن گفتارش
گفت من طاعت آن کس نکنم
که نبینم پس از آن دیدارش

(خاقانی، ۱۳۷۳: ۸۹۱)

نظامی گنجوی

او در ابیاتی موافق عقاید اشاعره، صراحتاً رؤیت خدا را با چشم سربرای وجود پیامبر اکرم (ص) در سفر معراج، تایید کرده و با لحنی تند و پرخاشگرانه به کسانی که منکر امکان رؤیت الهی اند، تاخته است:

آیت نوری که زوالش نبود
دید به چشمی که خیالش نبود
دیدن او بی عرض و جوهر است
کز عرض و جوهر از آن سوتر است
مطلق از آنجا که پسندیدنی است
دید خدا را و خدا دیدنی است
دید پیمبر نه به چشمی دگر
بلکه بدین چشم سر این چشم سر

(نظامی گنجوی، ۱۳۲۴: ۱۹)

البته «نظامی در خصوص مسئله رؤیت، نظرهای متفاوتی ارائه کرده است. مثلاً در جایی رؤیت خداوند را به صورت نمی پذیرد:

روشنی پیش اهل بینایی
نه به صورت، به صورت آرایی

(مخزن الاسرار، ۵۳۷)

و در جایی دیگر:

خداوندی که چون نامش بخوانی
نیایی در جوابش لن ترانی

(خاتمی، بهمن ۱۳۸۸: ص ۸).

مولانا

شاعر و خطیب بزرگ و فرزند بهاء ولد، در ارتباط با مسئله رؤیت نظریات گوناگونی ارائه می کند. وی در برخی موارد امکان رؤیت را انکار نکرده و اتفاقاً - مانند پدرش - بر معتزله می تازد:

اگر دمی بگذاری هوا و نا اهلی ببینی آنچه نبی دید و آنچه ولی
خدا ندانی خود را و خاص بنده شوی خدا را ببینی به رغم معتزلی

(مولوی، ۱۳۷۱: ۷۴-۳۲۹۷۳)

گهگاه به شیوه عرفانی خود، رؤیت خدا را در قالب رؤیت صفات الهی می گنجانند:

بی تماشای صفت‌های خدا گر خورم نان در گلو ماند مرا
چون گوارد لقمه بی دیدار او بی تماشای گل و گلزار او؟

(مولوی، ۱۳۶۶: ۸۰-۲/۳۰۷۹)

مشابه این دیدگاه را در کلام بهاء‌ولد هم می بینیم:

سبحانک می گفتم در رؤیت الله و در آثار عجایبها و پاکی های الله نظر میکردم. گفتم: چون الله را با همه پاکی ها و عجایب ها در آن سبحانک گفتن بدیدم، گفتم: و بحمدک. یعنی خواهم تا اوصاف ستوده الله را و جمالها را و انعامات الله را ببینم و میخوام که در همه نغزیها و نیکویی ها نظر کنم تا الله را به صفت نغزی و نیکویی بینم. (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۹).

بهاء‌ولد

اندیشه بهاء‌ولد بیشترین نزدیکی را با اندیشه های اشعری و ماتریدی دارد. او در جای جای کتاب معارف و با نثری ساختارشکن و بیشتر گفتاری و عامیانه - که ویژگی متنهای تقریری است - با استناد به آیات قرآن امکان رؤیت پروردگار را امری ممکن می داند و به مخالفان خود - خصوصا معتزله - به سختی می تازد:

«و این اجزای کالبدت را که بی خبرند آگهی دهند و همه اجزات را بینایی و دانایی دهند زیرا که یک جهت را سو باشد اما شش جهت را سو نباشد. پس الله را بی سو بینند و حضرت آفریدگار بی جهت و سوی نظر را هست کرد و عمل او در سوی سوی است؛ چنانک نظر را نظر داد به طرف سوی. اگر نظرش دهد به بی سوی چه عجب دارد؟ مردم دیده را نظر داد به غیر خود اگر نظرش دهد هم به خویشان چه عجب! معتزلی گوید که دید بی چگونه نباشد. گوئیم او را که الله فرمود: ای رهبا ناظره.» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ص ۹۹).

«چون نظر میکنم که الله نظر مرا چگونه هست می‌کند، هر آینه می‌بینم که نظر من ناظر به الله می‌باشد. عجب است که نظر من در طرفی که سوی غیر الله است مینگرد، درد غیرتش می‌گیرد باز چون سوی الله می‌نگرد آن درد غیرت نمی‌ماند و از آن حبس بیرون می‌آید. عجبم می‌آید از معتزلی که منکر است مرئیت الله را و گوید: «تصور الله نمی‌توانم کردن، پس وجود نبود مرئیت الله را». گوئیم: «اگر چه تصور نمی‌توانیم کردن دلیل آن نبود که موجود نبود، زیرا که این نظر ما موجود و مخلوق به فعل الله است. اما نه متصل است به الله و نه منفصل است از الله و جزاین دو وجه در تصور ما نمی‌آید. با این همه موجود است این نظر ما به فعل الله. همچنین حقیقت الله و صفات الله موجود است. هر چند در تصور ما نمی‌آید. همچنین است روح ما نیز». باز وقتی که عاجز شدم از ادراک الله همچنین عدم و سادگی و محو میدیدم. گفتم پس الله بهین عدم و محو و سادگی است، از آنکه اینهمه از وی وجود می‌شود از قدرت و علم و جمال و عشق. پس این عدم ساده حاوی و محیط است مر محدثات را و قدیم است محدثات در وی چون خاربنی است در دریا. و می‌گویم: ای الله معذور دار که نمودی خود را به من. من در سوی ات همین عدم ساده دیدم. اکنون مصور روح از مصورات واقع است و هر چه جز مصورات واقع است آن را روح تصور نتواند کردن چنانکه الله و اوصافه و امور غیب پس آنچه نامصور است محال نباشد». (همان، ص ۲۳).

«فریتس مایر» در کتاب «بهاء‌ولد و خطوط اصلی حیات و عرفان او» که شرح کاملی بر زندگی و اندیشه های بهاء‌ولد است، می‌نویسد:

«بهاء‌ولد در این جا آراء متکی بر احکام اشعری و ماتریدی سنت گرا را که او نیز در آنها سهیم است، به شیوه دیگری تحریر می‌کند: انسان نمی‌تواند خدا را در ذهن خود تصور کند. یعنی نه می‌تواند و نه مجاز است که اوصافی را که خداوند از خود شرح می‌دهد با صفات بشری بسنجد و یا بخواهد قواعد منطقی و اخلاقی را که عقل در اینگونه موارد حکم می‌کند، به ذات خداوند منتقل کند، چرا که این دقیقاً به معنای سنجش خداوند با مقیاس بشری خواهد بود، در حالیکه خداوند چیزی نیست که بشر بتواند آن را تصور و یا ابداع کند. بنا براین تنها چیزی که باقی

می‌ماند مفاهیمی است که خداوند خود را در قرآن با آنها توصیف کرده است، یعنی پذیرش آنها همان طوری که مقرر شده است بدون پرسش از چندی و چونی آن. بهاء به کرات به این بی‌چونی و بی‌چگونگی باز می‌گردد. با این همه در همین ارتباط نیز می‌گوید که هیچ چیز غیرممکن وجود ندارد و خداوند می‌تواند همه چیز را ممکن سازد و به وجود آورد، به طوری که در آخرت نیز رؤیت را برای مؤمنان ممکن می‌سازد. وی در عین حال به این نکته نیز اشاره می‌کند که او خود نیز هم اکنون یعنی در دوران حیات خود قادر به رویت خداوند و ادراک او بوده و تنها در زمان خستگی است که او را از نظر گم می‌کند و به جای آن خلایی پیش روی خود می‌بیند. بنا براین خدا خود را در این جهان نیز در حین شهود عرفانی به انسان می‌نمایاند. جایی که این نظر و شهود دست ندهد دلیل آن را باید به اعتقاد بهاء نه تنها در خستگی زودگذر که در فقدان ایمان نیز جستجو کرد. وی از این فرصت استفاده می‌کند تا این امر شهودی را به رخ معتزله بکشد». (۱۳۸۵: ص ۱۲۷).

تنها چیزی که بهاء‌ولد آن را مانع رؤیت الله می‌پندارد حُجُب نفسانی است:

«و احوال وجود من از ذکر عدم و صور و غفلت و بی‌خبری و خواب و غیر وی از جوهر و عرض اینهمه را دیدم که حجاب است مر رؤیت الله را.» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ص ۱۷).

او همچنین درباره اهمیت و جایگاه مسئله رؤیت الله می‌گوید:

«و از رؤیت سوال کنند؛ گوئیم اگر این مسئله ندانی هیچ کاری دانی که به سود نزدیک تر باشد یا نه. اگر در کاری سودی میدانی و به وجهی تعظیم الله میدانی همان انگار که این مسئله ندانستی. به چه مشغول خواستی بودن؟ هم بدان مشغول شو. آخر مشترکی هست میان ملل از نوعی حسنی و تعظیمی. دست از مختلف بدار و متفق بگیر همان انگار که مختلف نشیندی.» (همان، ج ۲: ص ۷۲).

مخالفین امکان رؤیت پروردگار

الف) امامیه

امامیه معتقد است که خداوند متعال به هیچ صورت در دنیا و آخرت با چشم قابل رؤیت نیست؛

زیرا دیده شدن از ویژگیهای موجود مخلوق مادی یعنی جسم است. البته در احادیث امامان به نوع دیگری از رویت - رویت قلبی - اشاره شده که نه تنها مردود نیست بلکه از آن به عنوان عالی ترین نوع معرفت آدمی نسبت به خداوند یاد می شود. این مشاهده و رویت نه تنها در آخرت حاصل می شود بلکه در همین دنیا نیز ممکن و میسر است. آنگاه که از امام علی - علیه السلام - درباره رؤیت پرسیده شد که: «آیا پروردگارت را هنگام پرستش دیده ای؟»، آن حضرت فرمود: «من کسی نیستم که پروردگاری را که ندیده ام پرستم»؛ عرض کردند: «چگونه او را دیده ای؟»، فرمود: «دیدگان با دیدن او را درک نکنند ولی دلها با حقایق ایمان او را می بینند». (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹ - نیز اصول کافی، ج ۱: ص ۹۸) (برنجکار، ۱۳۹۱: ص ۷۱).

ب) معتزله

اینان به صورت اجماعی قائل اند که خداوند با چشم سر دیده نمی شود، اما در اینکه آیا خداوند با قلب دیده می شود یا خیر میان آنها اختلاف نظر وجود دارد. ابوهندیل علاف و بیشتر معتزله معتقدند که خدا با قلب دیده می شود، به این معنا که او را با قلبهای خود می شناسیم؛ اما هشام فوطی و عباد بن سلیمان آن را انکار کرده اند. برخی نیز همانند ضرار و حفص معتقدند که خدا با چشم دیده نمی شود اما در روز قیامت حس ششمی برای انسان خلق می شود که با آن خدا را احساس می کند. (اشعری، ۱۳۶۲: ص ۲۱۶ - ۲۱۲).

بهاء ولد در میان مخالفان اندیشه خود (امکان رؤیت) بیشترین سرزنش را درباره معتزله به کار می گیرد و به آنان انتقادات شدید اللحنی وارد می سازد. «بهاء‌ولد معتزله را به علت انکار رؤیت خدا سرزنش کرده است. اصلی که بهاء ولد خود را بر اساس آن مجاز میدانند هر آنچه را که مذهب ادعا می کند، بپذیرد این است که: وقتی خداوند همه چیز را آن چنان که هست آفریده است و او قادر مطلق است، پس او چیزهای دیگر را نیز می تواند بیافریند. او به عنوان پروردگار و رای همه چیز و برتر از همه چیز قرار می گیرد. اما بهاء‌ولد می کوشد معتزله را از جهت دیگر نیز مغلوب کند. تصور ناپذیری رؤیت خداوند که معتزله بر آن تاکید می کنند به اعتقاد بهاء در شمار نامصورات دیگری است که باز هم حقیقت دارند». (مایر، ۱۳۸۵: ص ۱۲۵)

چنانکه خود اظهار داشته:

«باز نظر از مادر به الله افکندم، دیدم که جمله اجزای من ناظر شد به الله. باز دیدم که هر جزو من از چشمه حیوان الله حیات نونو می نوشد و گل و ریاحین و سمن سپید و زرد صحت می‌روید از این اجزای من و از این چشمه حیوان و این ریاحین صحت، نغزتر از ریاحین دگرست و این را محسوس می بینم که الله می دهد به من. باز میدیدم که کمال ایمان مؤمن رؤیت الله است، از بس که مؤمن گروش کند پاره پاره بیند الله را. از بهر این معنی گفته اند که: مؤمنان در آخرت نبینند همین جا ببینند. اما معتزلی چون کمال گروش (ایمان) نداشت هیچ نبیند.» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ص ۳۰).

شاعران معتزلی

گروهی از شاعران برجسته پارسی گو معتقد به اندیشه های معتزلی هستند. این شاعران درکنار دیگر باورهای مذهب اعتزال، به عدم امکان رؤیت الله با چشم سر، سخت پایبند بوده و این مسئله را با هر کم و کیفی انکار می کنند.

ابوالقاسم فردوسی

در اینکه آیا این شاعر بزرگ ایرانی معتزلی است و یا از فرقه های دیگر اهل سنت است و یا اینکه او شیعه و امامی می باشد اختلاف نظر وجود دارد و اگرچه در اینجا به تبعیت از برخی نقل ها وی را در شمار معتزله قرار داده ایم ولی گذشته از نقل های متعدد، در شاهنامه شواهد فراوانی وجود دارد که شیعه و امامی بودن وی را ثابت می کند.

او در مورد عدم امکان رؤیت پروردگار متعال، در سرآغاز شاهنامه تأکید داشته و آشکارا بر این

عقیده پای می فشرد:

نگارنده برشده گوهر است

ز نام و نشان و گمان برتر است

نبینی، مرنجان دو بیننده را

به بینندگان آفریننده را

«نظامی عروضی در چهارمقاله، بیت اخیر را دلیل اعتزال فردوسی دانسته و او را مردی رافضی معرفی کرده است». (نظامی عروضی، ۱۳۳۳: ص ۷۸). (به نقل از خاتمی، ۱۳۸۶: ص ۲۴۰)

البته برخی نویسندگان با این اعتقاد همه گیر و قطع به یقین که فردوسی معتزلی است، به شدت مخالفت کرده و به استناد ابیاتی از متن شاهنامه، فردوسی را ماتریدی و اشعری مذهب می دانند و این بیت که آشکارا در تبیین عدم امکان رؤیت پروردگار است را صرفاً بیان راهی از راههای شناخت میدانند:

«در سراسر شاهنامه، چیزی که به صراحت بر معتزلی بودن فردوسی دلالت کند، یافته نمی‌شود، بلکه چنین به نظر می‌رسد که همه آنچه او بر مبنای باورهای دینی و اصول اعتقادی از فکر و زبان خود یا دیگر اشخاص بیان کرده است در راستای باورهای اهل سنت است. نخستین و مهم ترین سند قائلین به اعتزال فردوسی که همان بیت:

به بینندگان آفریننده را
نبینی مرنجان دو بیننده را

است، ربطی به مساله مورد مناقشه رؤیت در علم کلام، ندارد، بلکه تنها به عنوان یکی از راههای شناخت - که حواس ظاهر است - و برای تقابل با اندیشه، ذکر شده است تا ناکاراً بودن هر دوی آنها (حواس ظاهر و اندیشه) درباره شناخت ذات حق را اعلام دارد». (غفاری، ۱۳۸۵: ص ۲۲۷)

به فرض پذیرفتن مدعای نویسنده، این پرسش در ذهن باقی می ماند که:

چرا فردوسی - درست وارونه معاصرانش - در براءت استهلال کتابش که در حقیقت لب لباب و پیرنگ هر کتاب است به جای مدح ممدوحان یا ستایش و یادکرد از خلفای راشدین، کلام را با نام خدای جان و خرد آغاز می کند و در تمام ۶۳ هزار بیت کتاب و در سراسر سه بخش اساطیری، پهلوانی و تاریخی شاهنامه، آنی از ستایش و بیان فضیلت‌های بیشمار خرد فروگذار نمی‌کند؟ و مگر نه اینکه «خرد» دُر درخشان اندیشه معتزلی است؟

سنایی غزنوی

اگر چه بر اساس شواهد و مدارک به مذهب اشعری متمایل است، اما در زمینه رؤیت، اعتقادی موافق شیعه دارد و رؤیت با چشم سر را نمی پذیرد:

بیکر آب و گل از قهرش عور
عقل آلوده از پی دیدار
لعبت چشم و دل ز کُنْهش کور
ارنی گوی گشته موسی وار
(سنائی، ۱۳۷۴، ۸۱)

و معتقد است:

چون برون آمدی زجان و زجای
پس بینی خدای را به خدای
(همان، ۶۶)

مولانا

درباره مولانا بیان این نکته لازم است که وی با آنکه در مسائل کلامی پیرو مکتب اشعری است، در مسئله رؤیت بیشتر شیوه فرا مذهبی پیش گرفته و آیاتی که متکلمان اشعری دال بر امکان رؤیت دانسته اند با ذوق عرفانی تفسیر و تاویل کرده است:
در بیان آیه «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار»، (انعام - ۱۰۳) - که از آیات پر دامنه در باب مسئله رؤیت است - مولانا به اعتقاد شیعه متمایل است:

نور حق را نیست نوری در وجود
لاجرم ابصارنا لاتدرکه
تا به ضدّ او توان پیدا نمود
و هو یدرک بین تو از موسا وگه
(مولوی، ۱۳۶۶: ۵-۱۱۳۴/۱)

و یا در کلیات شمس:

پنهان ز دیده ها و همه دیده ها از اوست
آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴۶۴۲)

و گاهی تعبیر مولانا از رؤیت، معیت و همراهی خداوند با موجودات است؛ معیتی که در تفکر مولانا ضامن بقا و استمرار مخلوقات است:

کان شهی که می ندیدندیش فاش
چون خرد با توسست مشرف بر تنت
بود با ایشان نهانی در معاش
گرچه زو قاصر بود این دیدنت
(همان، ۸۰ - ۴/۳۶۷۷)

(به نقل از خاتمی، ۱۳۸۶)

ناصر خسرو

ناصر خسرو از شیعیان اسماعیلی (هفت امامی) بود که پس از دوران مدید شادخواری و خوشگذرانی در دربار، دچار دگرگونی روحی شده و حیاتی کاملاً دو بهره را تجربه کرد. وی - مطابق با عقاید اسماعیلیه و حابطیه - رؤیت خدا را به چشم سر انکار می‌کند، اما دیدن او را با چشم جان ممکن میدانند:

کجا او را به چشم سر توان دید که چشم جان تواند جان جان دید
(ناصر خسرو، ۱۳۷۳: ۵۱۷)

ادله معتقدین به امکان رؤیت پروردگار

اشاعره معتقدند خدا را در آخرت با چشم سر می‌توان دید و در اثبات ادعای خود هم دلیل عقلی آورده‌اند و هم دلیل نقلی. به لحاظ تاریخی، در صدر اسلام و هم زمان با نزول بعضی آیات مربوط به حضرت موسی (ع) که در کوه طور گفت: «رب ارنی انظرا لیک»، (اعراف / ۱۴۳) و آیات دیگر بحث رؤیت خدا مطرح بوده و هم چنان ادامه یافته است. در واقع همه فرق اسلامی به نحوی وارد بحث رؤیت خدا شده‌اند و رفته رفته این مبحث با قیل و قال و جنجال بسیار، حجم عظیمی از آثار و مباحثات متکلمان را به خود اختصاص داده است». (حکمت، ۱۳۸۶: ص ۶۵).
در اینجا دلایل عقلی و نقلی امکان رؤیت پروردگار - خصوصاً از دیدگاه اشاعره - آورده می‌شود:

الف) دلیل عقلی جواز رؤیت

- ابوالحسن اشعری در الابانه دو دلیل ایجابی بر اثبات جواز رؤیت می‌آورد:
۱. هر موجودی را میتوان دید، فقط معدوم نادیدنی است. از آنجا که خداوند موجود است دیدن او محال نیست.
 ۲. خداوند اشیاء را می‌بیند، کسی که اشیاء را می‌بیند خودش را نیز می‌بیند؛ پس اگر خودش را می‌بیند ممکن است به ما نیز توانائی دیدن بدهد». (اشعری، ۱۳۲۰ ق: ص ۱۵).

ب) دلایل نقلی یا سمعی جواز رؤیت

استناد به آیات متعدد قرآن مجید که برای نمونه به چند مورد برجسته آن اشاره می‌شود:

۱. استناد به آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامة: وجوه یومئذ ناضرة * الی رها ناظرة.

اشعری در توضیح این آیه بر این اعتقاد است که مقصود از ناظره در این آیه، رؤیت خداوند است. بهاء‌ولد با استناد به همین آیه می‌گوید:

«و این اجزای کالبدت را که بی‌خبرند آگهی دهند و همه اجزات را بینایی و دانایی دهند زیرا که یک جهت را سو باشد اما شش جهت را سو نباشد. پس الله را بی‌سو بینند و حضرت آفریدگار بی‌جهت و سوی نظر را هست کرد و عمل او در سوی سوی است؛ چنانکه نظر را نظر داد به طرف سوی. اگر نظرش دهد به بی‌سوی چه عجب دارد؟ مردم دیده را نظر داد به غیر خود اگر نظرش دهد هم به خویشان چه عجب معتزلی گوید که دید بی‌چگونه نباشد. گوییم او را که الله فرمود: الی رها ناظره». (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۹۹).

۲. استناد به آیه ۱۴۳ سوره اعراف: «ولما جاء موسی لمیقتنا وکلمه ربه، قال رب ارنی أنظر الیک قال لن ترانی

ولکن انظر إلی الجبل فإن استقر مکانه فسوف ترانی...»

استدلال اشعری این است که اگر امکان رؤیت خداوند وجود نداشته باشد شایسته نبود که حضرت موسی چنین درخواستی از خداوند داشته باشد. دلیل دیگر پاسخ خداوند به حضرت موسی است. وقتی شخصی می‌خواهد بگوید که عملی انجام ناشدنی است، آن را به یک امر محال تشبیه می‌کند. اما در این آیه خداوند دیدارش را به پابرجای ماندن کوه در جایش تشبیه کرد و از آنجا که خداوند قادر بوده کوه را در جایش ثابت نگه دارد، پس این توانایی را هم داشت که خود را به حضرت موسی (ع) بنمایاند. (اشعری، ۱۴۲۰، ق: ص ۶۵).

بهاء‌ولد در ارتباط با این آیه و اثبات امکان رؤیت می‌گوید:

«اکنون حقیقت نگاه کردم، همه صورتهای خوب صورت میوه الله است. اکنون اینهمه راحتها از الله به من می‌رسید. در این جهان اگر گویند تو الله را می‌بینی یا نمی‌بینی؟ گویم که: من به خود نبینم که لن ترانی، اما چو او بنماید چه کنم که نبینم؟... دیدن من مرالله را به اندازه نظر است. الله خود را به من به همان اندازه می‌نماید که مرا نظر می‌دهد از قالب من و غیر قالب من.» (بهاء‌ولد، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲).

۳. استناد به آیه ۱۵ سوره مطففین: کلا إنهم عن رحیم یومئذ لمحجوبون.

به نظر مفسرین اشاعره، این آیه کفار را محجوب از دیدار خداوند معرفی می کند و لذا امر رؤیت امر پذیرفته شده ای خواهد بود. (منافیان، ۱۳۸۵: ص ۱۱۲)

۴. استناد به حدیث «انکم سترون ربکم كما ترون القمر لیلة البدر لاتضامونی فی رؤیته»؛ شما به زودی خدایتان را (در روز قیامت) خواهید دید؛ همانگونه که ماه کامل را می بینید، اگر چه دیدن آن برای همه یکسان نیست». که ۲۱ نفر از صحابه آن را روایت کرده اند. (ناصف، ۱۳۵۴: ص ۴۴۷)

حابطیه درباره آنچه در رؤیت حضرت سبحانی عزا سمه وارد شده، مانند حدیث فوق و امثالهم، بر رؤیت عقل اول حمل کنند که اول چیزی است که از حضرت واهب منان، نقش ابداع گرفته و به واسطه صورتها بر دیگر موجودات فایز شده و می شود و شارع - علیه افضل الصلوات و التحیات - هم عقل اول ارادت فرمود. در این حدیث کریم که «اول ما خلق الله العقل، فقال له اقبل فأقبل، ثم قال له ادبر فأدبر. فقال و عزتی و جلالی ما خلقتُ خلقاً أحسن منك، بك اعز و بك اذل و بك اعطي و بك امنع (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۴۹-۴۸)

مولانا هم در استناد به این حدیث سروده است:

این جهان گوید که تو ره شان نما وان جهان گوید که تو مه شان نما

(مولوی، ۱۶۸: ۶/۱۳۶۶)

در منابع اهل سنت، روایاتی نیز یافت می شود که خبر از رؤیت خداوند در قیامت می دهند؛ مثل اینکه:

- خداوند پایش را بر جهنم می گذارد و جهنم پر میشود (البخاری، ۱۴۰۱ق: ص ۱۸۷).

و یا:

- خدا پایش را نشان میدهد تا مؤمنین او را بشناسند. (همان، ص ۱۸۱).

بنا بر آنچه آمد نوع برداشت و شیوه تفسیر و تأویل آیات نهایتاً منجر به پذیرش امکان رؤیت پروردگار شده است. اشاعره به هر دو دسته دلیل عقلی و نقلی و ماتریدیه بر دلایل نقلی (سمعی) پای میفشردند.

نقد دیدگاه موافقان امکان رؤیت پروردگار

در این قسمت به نقد ادله معتقدین امکان رؤیت پرداخته و مهمترین دلایل ایشان را به چالش خواهیم کشاند:

الف) دلیل عقلی

دلیل عقلی متکلمان اشعری - دلیل الوجود - که به گونه های مختلف تقریر گردیده از جهات مختلف مخدوش است. از این رو حتی خود اشاعره از جمله امام فخر رازی به این نتیجه رسیده اند که از راه عقل نمی توان اثبات رؤیت کرد و تنها راه اثبات آن تمسک به ظواهر قرآن و روایات است. (دلیل عقلی اشاعره توسط خود آنها رد می شود). (حکمت، ۱۳۸۶: ص ۶۵).

همان گونه که در بخش اقامه دلایل معتقدین به رؤیت آمد، اشاعره دو استدلال در جواز رؤیت می آورند. پس از اشعری، اشاعره دلیل دوم را رها کرده و به تقریر دلیل اول پرداخته اند. چرا که ضعف دلیل دوم آشکار است:

- خداوند اشیاء را می بیند، کسی که اشیاء را می بیند خودش را نیز می بیند؛ پس اگر خودش را می بیند ممکن است به ما نیز توانائی دیدن بدهد.

اولاً: میان دیدن خدا خودش را و دیدن او را توسط ما ملازمه ای نیست.

ثانیاً: این استدلال خروج از محل نزاع است، چون بحث بر سر قدرت خدا نیست بلکه نزاع در دیدن خدا با چشم سر است.

ثالثاً: اگر خداوند این قدرت را دارد که به انسان توانائی دیدنش را بدهد به اشیاء دیگر مثل درخت و سنگ نیز می تواند این توانائی را بدهد. (همان، ۶۹)

و اما دلیل اول:

- هر موجودی را میتوان دید، فقط معدوم نادیدنی است. از آنجا که خداوند موجود است دیدن او محال نیست. (دلیل الوجود)

«خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد به دلیل الوجود اشاره می کند و سه اشکال بر آن وارد می داند: ۱. اشکال اول اینکه اشتراک معلولات بر اشتراک علل دلالت نمی کند.

۲. اشکال دوم اینکه علت مشترک میان جوهر و عرض منحصر به حدوث و وجود نیست و امکان نیز میان آن دو مشترک است.
۳. اشکال سوم اینکه از نظر ما حدوث اگر هم عدمی باشد می تواند علت باشد زیرا صحت رؤیت نیز عدمی است. به علاوه ما قبول نداریم که حدوث یعنی وجود مسبوق به غیر نه وجود مسبوق به عدم. (حلی، ۱۴۰۷ق: ص ۲۹۸)
- علامه حلی در کنار اشکالاتی که خواجه نصیرمتوجه پاره ای از مبانی این استدلال می کند، برخی دیگر از مبانی آن را نیز مخدوش می داند و می گوید:
- «جسم به عنوان جوهر قابل رؤیت نیست. آنچه از جسم دیدنی است، رنگ آن است. دیگر آنکه جوهر و عرض در صحت رؤیت اشتراک ندارند و دیدن جوهر متفاوت از دیدن عرض است.»
- وی اشکالات دیگری نیز مطرح می کند که ضعف این دلیل را به وضوح آشکار می‌سازد. (همان)
- تفتازانی نیز تقریر مذکور از دلیل الوجود را بیان و اشکالات آن را بررسی کرده و به آنها پاسخ گفته است. اما سرانجام می گوید: «انصاف این است که ضعف این دلیل هویدا است.» (شرح الموافف، بی تا، ج ۴، صص ۱۱۸-۱۱۹). و سرانجام می گوید: «بہتر آن است کہ بگوئیم در این مسأله نمی توان به دلیل عقلی تکیه کرد.» (همان، ج ۸، صص ۱۲۲-۱۲۹).
- علامه حلی می گوید: «همه عقلا غیر از اشاعره اجماع دارند بر اینکه رؤیت مشروط به هشت شرط است و بدون این شروط رؤیتی حاصل نمی شود.» (مظفر، ۱۹۷۶، ج ۱: ص ۱۶۲). این شروط هشتگانه عبارتند از:
- «سلامت قوه باصره، مقابله رائی و مرئی، عدم قرب مفرط، عدم بعد مفرط، نبودن حجاب، نبودن شفافیت (جسمی که شفاف است و هیچ رنگی ندارد، مانند هوا، قابل رؤیت نیست)، تعمد رائی برای رؤیت و حضور نور.» (همان)
- وی در پایان ذکر شروط می گوید: «اشاعره در این باب با همه عقلا اعم از متکلمان و فلاسفه مخالف اند و هیچ شرطی برای رؤیت قائل نیستند.» (همان)

فاضل مقداد در شرح باب حادی عشرمی گوید: «برخی از اشاعره می‌گویند معنای رؤیت این است که خدا در آخرت برای بندگان مؤمنش همانند انکشاف بدر منکشف می‌گردد. (حکمت، ۱۳۶۵: ص ۲۲).

بنابراین دلیل عقلی ابوالحسن اشعری در اثبات رؤیت خدا، هم مورد اعتراض متکلمان شیعی قرار گرفته و هم خود اشاعره آن را مردود دانسته‌اند و اعلام کرده‌اند که از راه عقل نمی‌توان اثبات رؤیت کرد، بلکه راه آن صرفاً منحصر به دلیل نقلی است. (همان، ص ۷۵).

(ب) دلایل نقلی

نقد دلایل نقلی که معتقدین به امکان رؤیت پروردگار بدان استناد کرده‌اند، در حقیقت نقد استنباط ایشان از معنی آیات و احادیث است که برای نمونه به برخی از آنان اشاره می‌شود:

یکم: نقد استناد به آیات قرآن کریم

اولین دسته از دلایل ایشان عبارت است از استدلال به برخی آیات قرآن کریم که در پایین اشکال در این نحوه از استدلال مشخص می‌گردد:

آیات سوره قیامه

۱. در مورد آیات سوره قیامه - وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره - «ناظره» در این آیه به معنای «انتظار» است. نظر در این آیه به معنای دیدن نیست، چون عرب جملاتی مانند: نظرث الی الهلال فلم أره (چشم انتظار هلال گشتم اما ندیدمش)، بسیار استفاده می‌کند. اگر نظر به معنی دیدن باشد این جمله خود تناقضی آشکار است.

۲. این آیه که در توصیف اهل بهشت است، در مقابل آیه دیگری که وصف حال کافران است بیان شده: «و در آن روز صورتهایی عبوس و درهم کشیده است، زیرا می‌داند که عذابی در پیش دارد که پشت را هم می‌شکند». (آیات ۲۴ و ۲۵ سوره قیامه). همانگونه که مشاهده می‌شود در این آیات کافران در انتظار عذاب الهی هستند. بنا بر این وقتی توصیف اهل بهشت و اهل جهنم را کنار بگذاریم، مشخص می‌شود که هر دو گروه به وصف انتظار توصیف شده‌اند. اهل بهشت منتظر نعمتهای الهی و اهل جهنم منتظر عذاب الهی می‌باشند. (سودی، ۱۳۹۳: ص ۸)

اما دو اشکال از نظر اشعری:

۱. اشعری در مقام رد معنای انتظار در آیات مورد نظر معتقد بود که نظر هر گاه به همراه وجه و الی استفاده شود، به معنای دیدن خواهد بود؛ اما شواهدی در ادبیات عرب وجود دارد که نظر به معنای انتظار، با هر دو مورد استفاده شده است:

«وجوه يوم بدر ناظرات الي الرحمن تأتي بالفلاح». (طوسی، ۱۳۶۰: ج ۴، ص ۲۲۴-۲۲۳).

۲. اشکال دیگر اشعری بر معنای انتظار این است که در بهشت انتظار معنایی ندارد؛ چون اهل بهشت هر چه خواهند همان دم در نزدشان حاضر است. البته ظاهر آیه حکایت حال اهل بهشت قبل از ورود به بهشت و اهل عذاب قبل از ورود به جهنم است که در این حالت برای معنای انتظار مانعی وجود ندارد.

آیه سوره اعراف

در مورد درخواست حضرت موسی (ع) از خداوند نیز مفسرین چند حالت بر شمرده اند:

۱. درخواست حضرت موسی از خداوند به جهت درخواست قوم بنی اسرائیل از ایشان بود. آنها به موسی (ع) گفتند که: «ما به تو ایمان نمی آوریم تا اینکه خداوند را آشکارا ببینیم». (بقره/ ۵۵). چنانچه در آیه دیگری نیز به این درخواست بنی اسرائیل اشاره شده است. (اعراف / ۱۵۵).

۲. منظور موسی این نبود که خداوند را به چشم بنگرد، بلکه می خواست پاره ای از نشانه های آخرت به او نشان داده شود تا معرفت کامل حاصل شده و شک و تردیدها زایل گردد و نیازی نداشته باشد که برای قوم بنی اسرائیل استدلال کند و آنها انکار کنند. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش. چاپ سوم، ج ۴: ص ۷۳۰). همچنین کسانی را که طلب رؤیت کرده اند مورد سرزنش قرار می دهد: «فقد سألوا موسی اکبر من ذلك، فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم». (نساء / ۱۵۳). که بر اساس آن صاعقه طالبان رؤیت خداوند را به دلیل ظلم آنها - که طلب رؤیت بود - بسوخت. (طوسی، ۱۳۶۰: ۵۵-۵۸)

۳. مراد از این رؤیت، قطعی ترین و روشن ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است. (سودی، ۱۳۹۳: ص ۴)

دوم: نقد استناد به دلایل روایی

قائلین به امکان رؤیت پروردگار به برخی احادیث تکیه دارند که تعدادی از آنها در بخش ادله معتقدین آورده شد. این روایات در تضاد صریح حکم عقل می باشند و مخالف با تفسیر برخی از اصحاب و نزدیکان رسول خدا (ص) از سخنان آن حضرت نیز هستند.

عایشه همسر پیامبر (ص) در رد این سخن که رسول خدا (ص) خداوند را عینا مشاهده نموده است به آیه لا تدرکه الابصار، استناد می کند. اهل بیت پیامبر (ص) نیز با رد این سخن که پیامبر (ص) در شب معراج خداوند را دیده، این مشاهدات را تاویل به مشاهدات قلبی نموده اند.

«حضرت امام صادق (ع) به معاویه بن وهب چنین فرمود:

ای معاویه! پیامبر (ص) هرگز خداوند را با چشم سر ندید و بدان که رؤیت بر دو قسم است:

- رؤیت قلبی و درونی

- رؤیت چشمی و جسمانی

هر کس رؤیت با چشم درون و قلب را قصد کند درست گفته و هر کس رؤیت و مشاهده با چشم سر را قصد کند، دروغ گفته و کفر برخدا ورزیده است.»

(خراز قمی، ۱۴۰۱ ق: ص ۲۶۱ و مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۶: ص ۴۰۶).

مهمترین دلایل قرآنی در رد دیدگاه قائلین به امکان رؤیت

۱. مهمترین آیه شریفه از قرآن کریم که دال بر عدم امکان رؤیت است آیه ۱۰۳ سوره انعام است: «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو الطیف الخیر».

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

ظاهرا مقصود از اینکه چشمها خدا را نمی بینند، ندیدن انسانها به وسیله چشم است که به نفی رؤیت حسی باز می گردد و شاید جمع بودن کلمه ابصار به این مطلب اشاره دارد که با وجود تعدد و تنوع چشمها هیچ چشمی قادر به رؤیت پروردگار نیست.

ادراک به معنی لاحق شدن است و وقتی که با یکی از حواس همراه باشد به معنای استفاده از

آن حس است. بنا براین «أدرکتہ ببصری» به معنی «او را دیدم» است. این آیه آشکارا دلالت می‌کند که خداوند را نمی‌توان دید. زیرا وقتی خداوند خود را با ندیده شدن می‌ستاید، اثبات اینکه او را می‌شود دید نقضی در مورد خداوند محسوب می‌شود، درحالی‌که هیچ نقصانی در خداوند راه ندارد. (طوسی، ج ۴: ص ۲۲۳).

۲. دلیل مبرهن دیگر از متن آیه سوره اعراف است که خداوند در جواب موسی فرمود: «لن ترانی»، و لن برای نفی ابد به کار می‌رود. یعنی اینکه موسی هرگز به دیدن خداوند نائل نخواهد شد.

بنا بر آنچه از نصوص مختلف و به ویژه از تصریح قرآن کریم بر می‌آید، ادعای قائلین به رؤیت دیدگاهی صد در صد باطل بوده و تمامی ادله و مستندات ایشان مورد نقد و اشکال است و به هیچ وجه نمی‌توان از آنچه بدان استناد نمودند به این نتیجه رسید که ذات مقدس قابل رؤیت با چشم ظاهری است. البته بازهم تذکر این نکته لازم است که محل نزاع در این بحث، در خصوص رؤیت حسی خداوند با چشم سر است و اگر مقصود از رؤیت، شهود و باور قلبی و ادراک جزمی باطنی باشد، بحثی نخواهد بود و وقوع چنین مشاهده و رؤیتی هم در دنیا و هم در آخرت امکان پذیر است.

نتیجه

رؤیت خداوند هیچ دلیل عقلی ندارد و بلکه دلایل عقلی هم بر نفی آن دلالت می‌کنند. آیاتی از قرآن نیز به صراحت بر عدم امکان این امر دلالت دارد. دلایلی که در این بحث مورد استدلال موافقان امکان رؤیت قرار گرفته، به هیچ وجه توانایی اثبات این مدعا را ندارد. البته دیدگاه امتناع رؤیت خداوند اختصاص به شیعه ندارد و برخی از اهل سنت نیز این نظر را قبول دارند.

نظر بهاء‌ولد درباره امکان رؤیت نظری صریح، روشن و قاطع است. او که اشعری مذهب و متمایل به عقاید ماتریدیه است، با استناد به دلایل عقلی و نقلی امکان رؤیت را در این جهان و با چشم سر امری محتوم می‌داند. معروفترین دلیل عقلی جواز رؤیت معروف به دلیل الوجود است و بیشترین ادله نقلی هم برگرفته از برخی آیات قرآن ارائه می‌شوند؛ از جمله آیات ۲۲ و ۲۳

سوره قیامه و آیه ۱۴۳ سوره اعراف و آیه ۱۵ سوره مطففین و حدیث انکشاف جمال الهی به صورت بدر کامل و احادیث دیگر.

بهاء‌ولد که در میانه مخالفانش بیشترین اختلاف نظر را با معتزله دارد، بر آنها تاخته و مخالفت آنان بر امکان رؤیت پروردگار را ناشی از ضعف و سستی ایمان آنان میدانند. این در حالی است که قرآن کریم و دلایل متقن و محکم عقلی این نظریه رد کرده و از طریق دلایل فراوان نقلی و عقلی می‌توان به بطلان دیدگاهی رسید که بر امکان رؤیت پروردگار به وسیله چشم ظاهری تأکید دارد.

منابع و مأخذ

قران کریم

۱. اشعری، ابوالحسن (۱۳۲۰ش)، الأبانة عن اصول الديانة، حیدرآباد کن.
۲. اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۳ش)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، امیرکبیر، تهران.
۳. بخاری، محمد (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، دارالفکر، بیروت.
۴. برنجکار، رضا (۱۳۹۱ش)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، کتاب طه، قم.
۵. بلخی، محمد (مولانا) (۱۳۶۶ش) مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد نیکلسون، مولی، تهران.
۶. بلخی، محمد (مولانا) (۱۳۷۸ش)، کلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران.
۷. بهاء‌ولد، محمد (۱۳۸۲)، معارف، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، طهوری، تهران.
۸. تفتازانی، سعدالدین (بی تا)، شرح المواقف، الشریف الرضی، قم.
۹. حکمت، نصرالله (۱۳۸۶)، بررسی و نقد دلیل عقلی اشاعره در اثبات رؤیت خدا، فصلنامه حکمت و فلسفه، سال سوم، شماره چهارم.
۱۰. حلی سیوری، مقداد (فاضل مقداد) (۱۳۶۵ش) شرح باب حادی عشر، تحقیق مهدی محقق، دانشگاه تهران، تهران.
۱۱. حلی، حسن (علامه حلی) (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیقات: حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۲. خاتمی، احمد (۱۳۸۶ش)، پنهان زدیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست، مجله فرهنگ ویژه نامه مولوی.
۱۳. خاتمی، احمد (۱۳۸۸ش)، دیدگاه‌های کلامی نظامی گنجوی، کتاب ماه و ادبیات، شماره ۳۴.
۱۴. خاقانی، بدیل (۱۳۷۳ش)، دیوان اشعارخاقانی، تصحیح ضیاءالدین سجادی، زوار، تهران.
۱۵. خراز قمی، علی (۱۴۰۱ق)، کفایة الاثر، بیدار، قم.

۱۶. دزفولیان، کاظم - تجلی اردکانی، اطهر (۱۳۸۷ش)، ناصر خسرو و معتزله، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۷.
۱۷. سنایی، مجدود (۱۳۷۴ش)، حدیقه الحقیقه، به اهتمام مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران.
۱۸. سودی، محمد (۱۳۹۳ش)، رؤیت خداوند از نظر اشعری، پژوهشکده باقرالعلوم، قم.
۱۹. شهرستانی، محمد (۱۳۵۰ش)، الملل و النحل، ترجمه افضل الدین صدر اصفهانی، به تصحیح و تحشیه سید محمد رضا جلالی نائینی، اقبال، تهران.
۲۰. طبرسی، فضل (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران.
۲۱. طوسی، محمد (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۲. غفاری، محمد خالد (۱۳۸۵ش)، فردوسی و معیار اعتزال او، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س) سال شانزدهم و هفدهم.
۲۳. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، نشر داد، تهران.
۲۴. قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۷۴ش)، دیوان اشعار ناصر خسرو، تصحیح سید نصرالله تقوی و مجتبی مینوی، امیرکبیر، تهران.
۲۵. مایر، فریتس (۱۳۸۲ش)، بهاءولد (والد مولانا جلال الدین رومی) و خطوط اصلی حیات و عرفان او، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، سروش، تهران.
۲۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، ج ۳۶، مؤسسه الوفا، بیروت.
۲۷. مظفر، محمد حسین (۱۹۷۶م)، دلائل الصدق، دارالعلم الطباعه، قاهره.
۲۸. منافیان، محمد (۱۳۸۵ش)، تأملی بر رویکرد عقلانی اشاعره به مسئله رؤیت خدا، مطالعات علوم انسانی.
۲۹. ناصف، منصور (۱۳۵۴ق)، التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول، عیسی الحلبی، مصر.
۳۰. نظامی عروضی، احمد (۱۳۳۳ش)، چهارمقاله، تصحیح محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، زوار، تهران.
۳۱. نظامی گنجوی، الیاس (۱۳۳۴ش) مخزن الاسرار، تصحیح وحید دستگردی، ابن سینا، تهران.