

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،  
سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم (پاییز و زمستان ۱۴۰۱)

### Comparison of Shiite and Ash'ari Views on the Issue of Seeing God with an Approach to the Works of Allameh Heli and Fakhr Razi

Farhanaz Razmi<sup>1</sup> / Nafiseh Fayaz Bakhsh<sup>2</sup>

#### Abstract

Based on narration, Ash'ari scholars believe that God can be seen and believers can see God with their eyes in the hereafter. This opinion of Ash'ari faced changes in their historical process of thought. Fakhr Razi is one of the Ash'ari thinkers whose theory is different from the Ash'aris before him due to the development of his spiritual and historical conditions. He considered the vision of God in the hereafter as a kind of sixth sense or intuition, and in this way, he accepted the view accepted by Imamiyyah centuries ago in the light of the teachings of the Ahl al-Bayt (Alaihem al-Salam). Allameh Heli is the first Shia theologian who seriously criticized the views of the Ash'aris in his various works. The present study aims to express and compare the thoughts of these two great Shia and Ash'ari theologians, which reveals hidden and important aspects of the nature of Shia and Ash'ari theology. The result is that the position of the sixth sense in Fakhr Razi's latter view has a very close similarity with Allameh Heli's belief in God's being visible by heart intuition. That's because both are based on non-sensory perceptions.

**Keywords:** Vision of God, Allameh Heli, Fakhr Razi, Abul Hassan Ash'ari, heart intuition

- 
- 1 - PhD student, department of theology, philosophy of religion and new theological issues, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, [farahrazmi111@gmail.com](mailto:farahrazmi111@gmail.com)
  - 2 - Assistant Professor, department of philosophy, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, (Corresponding Author) [nafisefayazbakhsh@yahoo.com](mailto:nafisefayazbakhsh@yahoo.com)

عقل و دین، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم (پاییز و زمستان ۱۴۰۱) ►

## مقایسه کلام شیعی و اشعری در مسئله رؤیت خدا با رویکردی بر آثار علامه حلی و فخررازی

فرحناز رزمی<sup>۱</sup> / نفیسه فیاض‌بخش<sup>۲</sup>

### چکیده

بنابر دلایل نقلی، متقدمان اشعری معتقد بودند که خدا قابل رؤیت است و مؤمنان در آخرت می‌توانند خدا را با چشم سر ببینند، اما این نظر اشاعره در روند تاریخی با تغییراتی روبرو شد. فخررازی از جمله اندیشمندان اشعری است که نظریه او به جهت تطور شرایط روحی و تاریخی‌اش با اشاعره پیش از خود متفاوت است. او رؤیت خدا در آخرت را نوعی حس ششم یا کشف دانست و به این ترتیب دیدگاهی را پذیرفت که قرن‌ها قبل امامیه در پرتو تعالیم اهل بیت (علیهم‌السلام) به آن دست یافته بودند. علامه حلی اولین متکلم شیعی است که طی مباحث تفصیلی در آثار مختلف خود نقد جدی به دیدگاه اشعریان وارد نمود. پژوهش حاضر درصدد بیان و مقایسه اندیشه این دو متکلم بزرگ شیعی و اشعری است که زوایای پنهان و مهمی را از ماهیت کلام شیعی و اشعری برای ما آشکار می‌سازد. نتیجه آنکه جایگاه حس ششم در دیدگاه اخیر فخررازی همسانی بسیار نزدیکی با مقوله رؤیت قلبی علامه حلی دارد؛ چرا که هر دو بر پایه ادراکات غیرحسی بنا شده است.

**کلیدواژه‌گان:** رؤیت خدا، علامه حلی، فخررازی، ابوالحسن اشعری، شهود قلبی

۱- دانشجوی دکتری رشته کلام، فلسفه دین و مسایل جدید کلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، farahrazmi111@gmail.com

۲- استادیار گروه فلسفه واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)، nafisefayazbakhsh@yahoo.com

رؤیت خداوند متعال از جمله مهم‌ترین مسائلی بوده که از روزگاران کهن، فکر بشر و خصوصاً متفکرین و فلاسفه را به خود مشغول داشته است. در عالم اسلام نیز تحت تأثیر عالمان تازه‌مسلمان یهود، این مسئله شبهات زیادی را در جامعه غیرشیعی ایجاد نموده بود. به دلیل اهمیت موضوع و از طرفی تمایل بشر به پرستش معبودی که با چشم قابل رؤیت است، حضرات معصومین (علیهم‌السلام) بلافاصله پس از رحلت رسول گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در سال یازدهم هجری اظهار نظرات قاطعی در این خصوص فرمودند. حضرت زهرا (سلام‌الله‌علیها) چند روز بعد از رحلت پدر بزرگوارشان در فرازهای آغازین خطبه در اعتراض به غصب فدک، در توصیف پروردگار فرمودند: «الْمُتَنَعِّ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْيَتُهُ وَمِنَ الْأَسْنِ صِفَتُهُ وَمِنَ الْأَوْهَامِ كَيْفِيَّتُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۹، ۲۲۱). نکته مورد تأکید ایشان، امتناع ذاتی رؤیت چشمی و حتی تصور با علم حصولی است.

با توجه به اعتبار سند و شهرت خطبه فدکیه نزد علمای رجال، به‌طورقطع ایشان اولین شخصیت از عترت پیامبر هستند که بعد از رحلت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) قاطعانه تصریح بر امتناع ذاتی رؤیت پروردگار می‌فرمایند. حضرت علی (علیه‌السلام) در خطبه چهل‌ونهم نهج البلاغه باب هرگونه شبهه نسبت به امکان رؤیت چشمی خداوند را مسدود می‌نماید. این اظهار نظرات مربوط به نیمه اول قرن اول هجری است، یعنی زمانی که هنوز شبهات مربوط به رؤیت چشمی چندان در جامعه اسلامی شکل نگرفته بود. به‌طورقطع اگر مردم و معاصرین حضرات اهل بیت به پیروی از پیامبر اسلام در مسیر تبعیت و بهره‌مندی از عترت ایشان به‌عنوان تنها مفسرین حقیقی قرآن حرکت می‌نمودند، هیچگاه فضا برای عالمان تازه مسلمان یهودی و مسیحی فراهم نمی‌شد که آیات قرآن را با استفاده از کلمات تورات و انجیل تفسیر کنند و در ابتدائی‌ترین مسائل اسلامی ایجاد شبهه نمایند.

موضوع مورد بحث در این مقاله، مقایسه دیدگاه دو متکلم شیعی و اشعری است که هر دو را می‌توان آغازگر مباحث تفصیلی در خصوص رؤیت خداوند دانست. علامه حلی متفکر قرن هفتم را می‌توان اولین متفکر شیعی دانست که در شش کتاب به این موضوع پرداخته است. اشاعره از امکان رؤیت چشمی خداوند در قیامت حمایت می‌کردند و علامه حلی به‌طور مبسوط به این برداشت غلط از آیات قرآن پاسخ داده است. ایشان با توجه به دغدغه دینی نسبت به تصورات موهوم در مورد خداوند، حجم بسیاری از آثارش را به این موضوع اختصاص داده است و به‌دقت استدلال‌ها و برداشتهای تفصیلی ابوالحسن اشعری را از آیات مورد نقد جدی قرار داد. اشعری، متکلم و مؤسس مکتب اشعری بود که در قرن چهارم اصول و پایه‌های اهل سنت را که قبل از آن عاری از استدلال و براهین عقلی بود مجهز به استدلال عقلی نمود

و با تألیف حدود دویست کتاب، بیشترین تأثیرگذاری را در عالم اسلام داشته است. مسئله مهمی که باعث اظهار تأسف شدید شهید مطهری می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۳).

از سوی دیگر فخررازی، متکلم و مفسر بزرگ مسلمانان را می‌توان اولین متفکر اشعری دانست که بخش زیادی از آثارش را به توجیه و تبیین دیدگاه ابوالحسن در خصوص رؤیت خداوند اختصاص داده و با توجه به روحیه کاوشگری عقلانی و از طرفی تسلط بر آیات قرآن و روایات و احساس تعبد و تسلیم در برابر ظواهر آنها، تلاش فراوانی برای توجیه عقلانی آنها نموده است.

مقایسه آثار این دو متکلم بزرگ شیعی و اشعری به عنوان آغازگران بحث‌های تفصیلی در خصوص رؤیت چشمی خداوند، زوایای پنهان مهمی را از ماهیت کلامی شیعی و اشعری برای ما آشکار می‌سازد که در نتیجه‌گیری به آن اشاره خواهیم نمود. با نگاهی به نظریه‌های فخررازی درباره رؤیت خدا متوجه می‌شویم وی در پی فهم حقیقت درباره چگونگی رؤیت خدا در آخرت، به دیدگاهی متمایل گردید که آن را کشف تام نامید. نظری که تفاوت چندانی با دیدگاه امامیه در موضوع رؤیت خداوند ندارد (پورجوادی، ۱۳۶۸: ۱۰۰).

بررسی در آثار باستانی ملت‌ها به خوبی بیانگر آن است که بشر در طول تاریخ، همواره تمایل زیادی به پرستش معبود مادی و رؤیت خدا با چشم سرداشته است. نشانه این امر ساختن بت و مجسمه‌هایی برای پرستش است که از هزاره‌های قبل میلاد نیز وجود داشته و آیات چندی در قرآن اقوام گذشته را در این خصوص نکوهش نموده است (انعام/ ۷۱، ۱۰۳ و نیز در سایر سوره‌ها). از باب نمونه، می‌توان به پرستش گوساله توسط قوم حضرت موسی (علیه‌السلام) در مدت کوتاه هجرت توسط قوم او، آن‌هم بعد از مشاهده معجزات نه‌گانه و عبور از دریا و جدل حضرت موسی (علیه‌السلام) با بنی‌اسرائیل و تعلیل آنان برای توجیه بت‌پرستی به لزوم دیدن معبود با چشم ظاهری اشاره نمود (پورجوادی، ۱۳۶۸: ۸۸).

در عالم اسلام اولین کسی که این بحث را مطرح نمود، کعب‌الآخبار بوده که سابقه یهودیت داشته و متأسفانه توسط خلفاء بعد از رحلت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و خانه‌نشینی امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، کرسی تفسیر متون دینی را در دست گرفت. او به‌طور صریح آیات رؤیت در قرآن را مطابق با نگاه مطرح شده در کتب یهود تفسیر می‌نمود. پس از او این بحث همچنان مورد مناقشه در محافل کلامی (اهل حدیث و معتزله) مسلمانان بود ولی حنابله و مجسمه در دو قرن بعد نیز با بیان‌های دیگری به این بحث پرداختند، ادامه این سیر منجر شد که حجم زیادی از مباحث در اکثر فرقه‌های اسلامی به این موضوع یابد.

این بحث گرچه از تفسیر قرآن آغاز شد ولی به تدریج وارد مناقشه‌های کلامی گردید. منشأ اختلاف در باب رؤیت چشمی خدا در روز قیامت، ناشی از عقل‌گرایی شیعه و معتزله و درمقابل، تمسک به ظاهر آیات و روایات بدون فکر و تفحص، در اشاعره و اهل حدیث است. همین اختلافات موجب ارائه آثار و

مکتوبات بسیاری در این زمینه شد که جزو مباحث مهم اعتقادی گردید و لذا بیشترین پیشینه این بحث را باید در قرآن و خصوصاً آیات مرتبط با مجادلات انبیاء و معاصرینشان جستجو نمود. وهابیت امروز هم قائل به جسمانیت پروردگار بوده و اعتقاد خلاف آن را کفر می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۷).

از جهت تحقیقات جدید، مقالاتی در باب دیدگاه اشاعره و ادله آنها در بحث رؤیت خدا و پاسخ علمای شیعه نوشته شده که هر کدام اشاراتی نیز به بحث پیش‌رو داشته‌اند و از نزدیک‌ترین موضوعات، می‌توان به این موارد اشاره کرد: مقاله «بررسی نظریه کلامی فخررازی و علامه طباطبایی درباره رؤیت خدا» نوشته دکتر سید رضا مؤدب؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی تطبیقی دیدگاه فخررازی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن تیمیة در مسئله رؤیت خداوند متعال»، «فخررازی» نوشته اصغر دادبه، «ایمان‌گرایی خریدپیشه در اندیشه فخررازی»، تألیف محمدحسین مهدوی‌نژاد؛ «فخرالدین رازی»، تألیف محمد صالح الزرکان؛ مقاله «مسئله رؤیت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله»، از مصطفی ذاکری؛ مقاله «تطور نظریه اشاعره درباره رؤیت خدا»، از نجفی و بهشتی؛ مقاله «رؤیت خداوند از نگاه فخررازی و علامه طباطبایی» مرتضی عرفانی و همکاران.

بنابراین به نظر می‌رسد تحقیقی که به طور خاص و تفصیلی، دلایل قرآنی اشاعره بر مدعای خود و پاسخ علامه حلی و فخررازی به آنها را مورد نقد قرار داده باشد در دسترس نیست. نوآوری مقاله مربوط به واکاوی و تحلیل نقدها و تصحیحات علامه حلی بر آراء اشاعره در باب رؤیت خداوند و مقایسه تطبیقی آنها با دیدگاه فخررازی، با هدف پاسخ به این پرسش‌هاست که اولاً: دیدگاه فخررازی درباره رؤیت خدا چیست؟ ثانیاً: علامه حلی در این خصوص چه نظری داشته است؟ ثالثاً: تحلیل آرای دو اندیشمند چه نتیجه‌ای در بردارد؟ سوالات فوق موضوعاتی است که برای نخستین بار در این مقاله مورد پژوهش و تحقیق قرار گرفته است و از این رو می‌توان آن را جنبه نوآوری این مقاله دانست.

## ۲- معانی رؤیت

ابن فارس «رای» را ریشه‌ای می‌داند که جمع آن «آراء» و دلالت بر «نظر و إِبصار» با چشم یا بصیرت دارد (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۷۲). برخی از لغویین گفته‌اند اصل در معنای این ماده، مطلق نظر است با هر وسیله‌ای که باشد، اما در قرآن کریم شیوه‌های مختلفی برای تحقق مفهوم «نظر» آمده است از جمله رؤیت با چشم: فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا (انعام / ۷۷)، رؤیت با قلب: بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا (اسراء / ۱)، رؤیت با شهود روحی: رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ (اعراف / ۱۴۳)، رؤیت در رؤیا و خواب: «قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي

أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ» (صافات / ۱۰۲)، رؤیت با عقل نظری: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» (حج / ۱۸)، رؤیت با متخیله: «إِنَّهُمْ يُرَوُّهُ بُعِيداً (معارج / ۶) (مصطفوی، ذیل ماده «رأی») برخی نیز گفته‌اند رؤیت در لغت به معنای دیدن با چشم یا دل است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۱). راغب نیز در «المفردات»، رؤیت را به چهار معنی آورده و همان آیات اشاره شده را استناد کرده است (راغب اصفهانی، بی تا: ذیل ماده «رأی»). برخی تنها به معنای دیدن با چشم سر معنا کرده‌اند؛ چه در دنیا باشد چه در آخرت (جرجانی، ۱۴۱۲: ۴۸). «رؤیت خدا» در مباحث کلامی به این معنی است که آیا امکان دیدن خدا وجود دارد یا خیر (ذاکری و همکاران، ۱۳۹۴: دانشنامه جهان اسلام). آنچه در مسئله رؤیت خدا در علم کلام محل بحث و گفتگو قرار گرفته است، دیدن خدا با چشم سر است، نه معانی و اقسام دیگر (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ۱۲۷ و بهبهانی، ۱۴۲۶: ۱۶). متکلمین شیعی، برای رؤیت سه معنا ذکر کرده‌اند: ۱. رؤیت ظاهری، مانند دیدن اجسام و رنگ‌ها با چشم سر؛ ۲. رؤیت به معنای رأی و نظر، یعنی انسان مطلبی را پس از اندیشه و فکر کشف کند؛ ۳. نظر و رؤیت شهودی، یعنی انسان حقیقت چیزی را با چشم دل بنگرد و آن را کشف کند (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲۵۶ و ۲۵۷).

### ۳- تطوّر نظریات فخررازی و تحول در باب کیفیت رخداد رؤیت خدا

فخررازی در تفسیر آیات کلامی، به بررسی دیدگاه معتزله و در مواردی به بررسی دیدگاه دیگر فرق کلامی مانند کرامیه می‌پردازد و ضمن نقد آنها، مرام و مسلک اشعری را تثبیت می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۷، ۱۱۷). وی ابتدا در تفسیر مفاتیح الغیب و بعد در کتاب المطالب العالیة من العلم الإلهی که یکی از مهم‌ترین آثار کلامی فخررازی و از تألیفات اواخر عمر وی می‌باشد، به بحث پیرامون مسئله رؤیت پرداخته است. با این که او رویکرد روایی نیز دارد و از روایات، اقوال صحابه و دیگر صاحب‌نظران بهره می‌برد، با دقت و مراجعه به متون اصلی در آثار وی متوجه می‌شویم که فخررازی سخنی تازه در بحث رؤیت دارد. با تأمل در بخش نقد و ردّ بعضی از دلایل اشاعره بر رؤیت خدا، تفاوت دیدگاه وی با اشعری کاملاً آشکار است. وی در ابتدا به متأزلیه متمایل شد و گاهی اندیشه ضرار را پذیرفت و بعد همسان با دیگر اشاعره بود. سپس عقل‌گرایی غزالی را دنبال کرد (پورجوادی، ۱۳۶۴: ج ۲، ۴)، ولی پس از سرخوردگی در پرداختن به علوم عقلی مانند غزالی از عقل‌گرایی و دید فلسفی روی‌گردان شد و در اواخر عمر به نظریه‌های وی متمایل گردید و حتی شرحی بر کتاب عرفانی مشکات‌الانوار غزالی نوشت که خود سندی موجه بر تمایلات درونی فخر برای گرایش به تصوف و عرفان است (پورجوادی، ۱۳۶۴: ج ۲، ۴-۵).

نگاه تأویل‌گرایانه به مباحث و قرار گرفتن در مسیر عرفان (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۴۹۹) جزو تطورات زندگی اوست. وجود حالت‌های عرفانی و گرایش‌های او به تصوف، باعث شد با آن که همچنان به رؤیت خدا در آخرت معتقد بود، در نهایت با تفسیری خاص درباره کیفیت این رؤیت، از مسیر کلام اشعری خارج شود و به نوعی شهود عرفانی روی آورد؛ به طوری که رؤیت خداوند را به کشف و درک از طریق حس ششم تعبیر نمود و از ظاهر لفظ دست برداشت (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ذیل بحث الوجه الرابع، ص ۱۰۰ و ۱۰۱؛ همو، ۱۴۱۱: ج ۲، ۴۵۰).

فخررازی دلایل عقلی را برای اثبات یا نفی رؤیت خدا کافی ندانسته و تنها طریق اثبات یا نفی رؤیت خدا را نقل می‌داند و معتقد به صدق گفتار پیامبران و فرستادگان الهی و اهل مکاشفه از وقوع این رؤیت بوده است. از این رو، نتیجه می‌گیرد که رؤیت خدا ممکن می‌باشد؛ گرچه از حقیقت همه چیز فقط خدا به طور کامل آگاه است (فخررازی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۸۷). فخررازی در تفاسیر آیات اعتقادی و کلامی به‌ویژه در بخش‌های نخستین قرآن به تفصیل بحث و تحلیل می‌نماید که از جمله آنها موضوع رؤیت خداوند در ذیل آیه ۱۰۳ سوره مبارکه انعام «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» می‌باشد (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ۱۳۳-۱۳۴). وی پس از تأیید دیدگاه اشاعره درباره جواز رؤیت، نظریه معتزله را بر عدم امکان رؤیت خدا رد نمود و خطای معتزله را در تأویل رؤیت به معنای ادراک دانست که موجب شده از این آیه بر عدم امکان رؤیت خدا استدلال نمایند. وی کلمه ادراک را به معنای رسیدن و پیوستن دانسته و استناد به این آیه می‌نماید: «قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ؛ اصحاب موسی گفتند تعقیب کنندگان به ما می‌رسند (شعراء/ ۶۱)» و نتیجه می‌گیرد که ادراک، رسیدن به چیزی است (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ۱۰۰). همچنین فخررازی در یکی از آثارش به دو نوع رؤیت اشاره نموده است: رؤیت احاطی و رؤیت غیراحاطی. رؤیت احاطی همان ادراک است پس اگر بتوان شیء را با همه محیطش دید، از نوع ادراک بصری است و چیزی را که نتوان با چشم به تمام محیطش دست یافت، ادراک نامیده نمی‌شود و نفی ادراک در این آیه به معنای نفی یک نوع از رؤیت است و نفی یک نوع (رؤیت بصری) موجب نفی جنس نیست. در نتیجه از نفی ادراک خدا، نفی رؤیت خدا برداشت نمی‌شود (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ۱۰۰).

معتزله رؤیت را مساوی ادراک (رسیدن یا احاطه به همه جوانب یک چیز) می‌دانند و به همین دلیل مخالف رؤیت خدا هستند، چون معتقدند نمی‌توان به تمام محیط خداوند احاطه پیدا و درک کرد، اما فخررازی در نقد معتزله بر این اعتقاد است که رؤیت اعم از ادراک است نه مساوی آن. فخر در تبیین ادعایش گفته است که رؤیت مقسم است بر دو قسم: یکی رؤیت مع الاحاطه که در واقع همان ادراک

است و یکی رؤیت لامع الاحاطه. فخررازی نتیجه می‌گیرد که اگر یک قسم از رؤیت که در اینجا رؤیت احاطی یا به قول معتزله ادراک است را نفی کنیم، مستلزم نفی قسم دیگر رؤیت که رویت غیراحاطی و غیرادراکی است نمی‌تواند باشد. چنانکه از عبارت فخر پیداست، رؤیت یا همان رؤیت بصری است که البته نمی‌توان آن را به خدا نسبت دارد یا اینکه رؤیت در حقیقت نوعی کشف است که در قیامت برای مؤمنان امکان‌پذیر است. از آنجاکه وی معتقد است ادراک مفهومی خاص‌تر از رؤیت است و در صورت نفی اخص (ادراک)، نفی اعم (رؤیت) رخ نمی‌دهد، نمی‌توان از آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ» عموم نفی را فهمید و با استناد به آیه بالا نتیجه گرفت که در هیچ زمان و مکان و حالتی خدا قابل رؤیت نیست. این برداشت، نفی عموم را در پی داشته و نفی عموم، موجب ثبوت خصوص است (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ۱۰۰).

فخررازی با توجه به آیه ۱۰۳ سوره مبارکه انعام بیان می‌کند که کلمه «الْبَصَارُ» شامل ظرف زمانی دنیا می‌شود ولی بعد از مرگ رؤیت در ظرف آخرت ممکن خواهد بود. گرچه گفتار وی همسان با دیدگاه اشاعره می‌نماید، اما از کیفیتی متفاوت برخوردار است؛ چون جواز ادراک خداوند را در حس ششمی می‌داند که متفاوت از حواس پنج‌گانه است (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ۱۰۱). گرچه وقتی فخررازی از حس ششم صحبت می‌کند هیچ توضیحی درباره مراد و منظورش از حس ششم نمی‌دهد، ظاهر عبارت فخر فقط این است که چشم‌ها او را نمی‌بینند، اما در آخرت خداوند حس دیگری به مؤمنین می‌دهد به نام حس ششم که با آن خداوند قابل رؤیت است. به همین خاطر بسیاری از شارحین می‌گویند معلوم نیست منظور فخر از حس ششم چیست. اگر نوعی شهود قلبی و باطنی است که سمعاً و طاعهً؛ اما اگر چیزی دیگری است باید آن را تبیین می‌کرد تا استدلالش قابل اعتنا باشد. یکی از شرایط استدلال درست و منطقی، گنگ نبودن حدود استدلال است، در حالیکه استدلال فخر این شرط را ندارد. بدین‌گونه، تفاوت او با اشعریان قبل از خود در استناد به دلایل برای اثبات رؤیت خدا آشکار می‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۵۷).

در نگاه فخر مراد از کشف تام، همان رؤیت قلبی است که بی‌نیاز از حواس ظاهری می‌باشد. وی اعتقاد دارد که این حالت برای نفوس پاک بدون شرایط خاص مکانی یا زمانی و فقط براساس حقیقت هر چیزی ایجاد می‌شود؛ یعنی اگر آن چیز دارای شکل و صورت باشد، کشف آن با شکل و صورت محقق شده و بالعکس اگر بی‌شکل و صورت باشد، این انکشاف منزّه از شکل و صورت داشتن پدید می‌آید (فخررازی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۸۶). دیدگاه فخررازی و اندیشمندان امامیه در مورد رؤیت تفاوت زیادی ندارد؛ چون نظر امامیه، ردّ رؤیت خدا با چشم سر است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۷). فخررازی و همفکران او (شهرستانی، بی‌تا: ۱۰۰) بر این باورند که آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ» دلیل بر جواز رؤیت ذاتی خداوند متعال

است زیرا آیه یاد شده، در مقام مدح خداوند و بیان قدرت اوست که خداوند می‌تواند چشم‌ها را از دیدن خود باز دارد و اگر خداوند قابل رؤیت نبود، مدح بی‌معنی می‌گردید و اگر به خودی خود، رؤیت یک شیء ممتنع باشد، از عدم رؤیت آن مدح تعظیمی برای او انجام نمی‌شود، ولی هنگامی که رؤیت شیء به خودی خود جایز بود و براساس برخی از حجاب‌ها، رؤیت او منع شده بود، این قدرت و توانایی خداوند، دال بر مدح و عظمت او است. پس آیه مذکور که در مقام مدح است، بر جواز رؤیت ذاتی خداوند دلالت دارد (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ۱۲۵). فخررازی در برداشت خود از آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» دلائلی می‌آورد که عبارتند از:

۱. قرآن عدم رؤیت را به عنوان مدح پروردگار می‌گوید و این مدح در صورتی صحیح است که امکان رؤیت وجود داشته باشد.
  ۲. اینکه «چشم‌ها او را نمی‌بینند»، مفهومی است که خدا حس دیگری مافوق ادراکات حسی (حس ششم) را در آخرت می‌آفریند تا او را به‌وسیله آن ببینند.
  ۳. «أبصار» به صیغه جمع آمده و معنایش این است که تمام چشم‌ها او را نمی‌بینند و مفهوم مخالفش آن است که بعضی از چشم‌ها می‌توانند او را مشاهده کند (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ۹۶).
- خداوند درسوره مبارکه انعام آیه ۱۰۳ می‌فرماید: «چشم‌ها او را نمی‌بینند، ولی او همه چشم‌ها را می‌بیند» و سپس می‌فرماید «و او بخشنده [نعمت‌ها] و با خبر از دقائق امور و آگاه [از همه چیز] است». به این ترتیب آیه فوق هرگونه امکان رؤیت را در مورد خداوند چه در این جهان و چه در جهان دیگر نفی می‌کند. بدیهی است منظور از ندیدن چشم، ندیدن انسان‌ها به‌وسیله چشم است و نیز روشن است که ذکر «أبصار» به صورت جمع به‌خاطر تعمیم و فراگیری است که هرگونه چشم را با هر قدرت دیدی شامل می‌گردد.

#### ۴- دیدگاه علامه حلی در باب کیفیت رؤیت خدا

علامه حلی تلاش نموده آیات و روایات مرتبط با مسئله رؤیت را با توجه به معنای ظاهری آنها تفسیر کند و لذا برای حل تعارض ظاهری در معنای لغوی رؤیت در روایات و آیات معتقد است که این واژه دارای دو معنای متفاوت است، رؤیت بصری و رؤیت قلبی. رؤیت بصری همان دیدن با چشم است و رؤیت قلبی از سنخ علم حضوری است و به مجردات تعلق می‌گیرد. برخی از آیات و روایات رؤیت قلبی خداوند را تأیید نموده‌اند که عقل هم آن را می‌پذیرد و رؤیت چشمی را رد نموده‌اند، زیرا رؤیت به این معنی، مستلزم آن است که خداوند مثل و مانند داشته باشد.

#### استدلال اول:

اجسام قابل رؤیت‌اند. خدا جسم نیست. پس خداوند قابل رؤیت نیست. اعتقاد علامه حلی در رؤیت مادی و با چشم سر این است که همواره چیزی قابل رؤیت است که جسم باشد، به گونه‌ای که نور را منعکس کند و نور او به چشم بتابد و چون خداوند جسم نیست دیدن او با عدسی چشم غیرممکن خواهد بود.

#### استدلال دوم:

لازمه رؤیت هر چیز قرار گرفتن آن در وضع معینی (جهت و سمت معینی) نسبت به رؤیت‌کننده است. خداوند جهت و سمت ندارد. پس خداوند قابل رؤیت نیست. از آنجاکه لازمه دیده شدن یک چیز، قرار گرفتن آن در جهت و سمت معینی است، تا چیزی در جهت خاصی قرار نگیرد، دیدن آن ممکن نخواهد بود و می‌دانیم که خداوند جهت ندارد (حلی، ۱۴۱۵: ۸۳)، بنابراین اگر معتقد باشیم که خداوند با چشم ظاهر قابل رؤیت باشد لازم است که یا در مقابل بیننده باشد و یا در حکم مقابل، مثل تصویر صورت در آئینه و می‌دانیم که تا چیزی در مقابل ما نباشد با چشم سر قابل دیدن نیست. ضمناً در مقابل هم که هست، مقدار محدودی چشم سر قدرت دیدن دارد و از آن محدوده که خارج شد برای ما قابل دید نیست.

#### استدلال سوم (این استدلال شکل دیگری از استدلال دوم است):

لازمه رؤیت هر شیء، حیث داشتن و مکان مند بودن آن شیء است. حیث داشتن و مکان مند بودن با وجوب وجود سازگار نیست. پس واجب‌الوجود قابل رؤیت نیست. اما هر چیزی که در مقابل باشد، ناگزیر دارای جهتی از جهات است و خداوند در جهتی نیست؛ در نتیجه خداوند دیدنی نیست. علی‌رغم اینکه واجب‌الوجود بودن خدا اقتضا می‌نماید که ذات او مرئی نباشد و با چشم سر هم دیده نشود تا شیء مادی در جهت و مکان خاصی مقابل بیننده قرار نگیرد، دیدن با چشم امکان ندارد و رؤیت در مورد خداوند محال می‌شود (محمدی، ۱۳۷۸: ۲۹۷).

#### استدلال چهارم:

رؤیت خداوند، چه رؤیت مع‌الاحاطه باشد، چه لامع‌الاحاطه مستلزم امری محال است. هرچه مستلزم امر محال باشد، خودش نیز محال است. پس رؤیت خداوند محال است. از طرفی دیگر از نظر عقلی رؤیت به دو صورت خواهد بود: الف- همه خدا با تمام وجودش دیده شود و در این فرض خدا محاط و محدود خواهد بود و بشر محیط بر او و برخلاف عقل و قرآن و لازمه آن محدود بودن و ناقص بودن است که خدا را محدود و متناهی کرده‌ایم.

ب- بخشی از وجود خدا رؤیت می‌شود. در این فرض خدا مرکب بوده و بخشی مرئی و بخشی نامرئی خواهد بود که لازمه آن تبعیض و ترکیب و داشتن جزء است و هیچ عاقلی قائل به مرکب بودن خدا نیست. که هر دو فرض در مورد خدا محال است.

از منظر علامه حلی لازمه وجوب وجود خداوند، مجرد بودن خدا و نفی جهت و مکان از اوست. با نفی این موارد، رؤیت خدا با چشم ظاهری غیرممکن می‌شود (حلی، ۱۳۸۲: ۴۷). از نظر علامه حلی اقتضای وجوب وجود خداوند، مجرد بودن خدا و نفی جهت و مکان از اوست. با نفی این موارد، رؤیت خدا با چشم ظاهری منتفی می‌شود (همان، ۴۶ و ۴۷). رؤیت مستلزم جهت مکان برای خدا خواهد بود که محال عقلی است. خواجه طوسی معتقد است وجوب وجود بر نفی جهت رؤیت دلالت دارد. علامه حلی در شرح این عبارت آورده است وجوب وجود مستلزم تجرد آن و نفی جهت مکان از آن است؛ پس ناگزیر رؤیت آن نیز منتفی است. نتیجه آنکه دلیل فلسفی بر نفی رؤیت جسمی خداوند این است که اگر رؤیت با چشم ظاهر امکان داشت، باید غیرخدا بر خدا احاطه پیدا می‌کرد چون آنچه موضوع و محل رؤیت بوده، ذات خداوند یا بخشی از ذات خداوند می‌بود که در هر دو حال، محال است (حلی، بی تا: ۲۳۳).

از سوی دیگر هرگونه جسمیت و مادیت و مکانیت از خداوند نفی می‌گردد، در نتیجه بحث امکان رؤیت نیز از حضرت حق منتفی خواهد شد. رؤیت خداوند به طور مادی از نظر ثبوتی امکان پذیر نیست؛ چون ملازم با جسمانیت و جهت و حیزدار بودن خداوند است و منافات با مبانی واجب‌الوجودی و تجرد ذات خدا دارد. علامه حلی برای رد نظریه تفسیری اشعری در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف معتقد است که این استدلال در صورتی صحیح است که حضرت موسی (علیه‌السلام) واقعاً از خداوند طلب رؤیت با چشم را کرده باشد، در حالی که با مطالعه سیاق آیات مربوطه مشخص می‌شود که ایشان از طرف پیروان و برگزیدگان قومش که او را در میقات همراهی کرده بودند و همچنین برای متقاعد کردن آن‌ها از خدا چنین درخواستی نموده بود و لذا از نظر علامه حلی مقام والای نبی بزرگی مانند حضرت موسی (علیه‌السلام) عظیم‌تر از آن است که از خدا طلب رؤیت با چشم داشته باشد (حلی، ۱۴۱۳: ۳۹).

علامه حلی می‌گوید منظور حضرت موسی (علیه‌السلام) از رؤیت خدا متقاعد کردن اصحاب است نه دیدن با چشم (حلی، ۱۴۱۵: ۳۳۹). علامه حلی برای مقابله با دیدگاه اشاعره در رؤیت خدا، این تحلیل را بر اساس بافت و مفهوم سیاق کلی آیات ارائه داده است؛ چراکه آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف درخواست حضرت موسی (علیه‌السلام) مبنی بر رؤیت قلبی است و «لن» فقط نفی دیدن با چشم است.

علامه حلی در کتاب کشف‌المراد هشت شرط ضروری برای تحقق رؤیت ذکر کرده و بحث مفصلی در نقد ادله عقلی و قرآنی اشاعره بر رؤیت خدا ارائه نموده است. ایشان با تأکید بر واجب‌الوجود بودن

پروردگار و مجرد تام او، رؤیت خدا را با چشم سر محال و ممتنع می‌داند و تصریح می‌کند که همه دانشمندان علوم طبیعی، تحقق رؤیت را در صورت حصول این شروط، ضروری دانسته و در این مسئله اتفاق نظر دارند و اظهار تعجب نموده که چگونه ممکن است اشاعره که خدا را مجرد محض می‌دانند برای او قائل به امکان رؤیت باشند (حلّی، ۱۳۸۲: ۱۷۷). از نظر علامه حلّی لازمه رؤیت، جسمانیت است و موجود جسمانی نمی‌تواند عاری از مکان و زمان و جهت باشد و لذا خدا نه تنها در دنیا با چشم سر، دیده نمی‌شود؛ بلکه در آخرت هم با اعضاء و جوارح مادی قابل ادراک نیست (حلّی، ۱۳۸۲: ۴۶). علامه حلّی معتقد است که ادراک به سبب معنی نیست و صفت ادراک از شخص زنده و تندرست پدید می‌آید؛ درحالی که اشعریان عقیده دارند که ادراک، تنها به سبب معنایی که در مدرک حاصل می‌شود تحقق می‌یابد. اگر این معنا در مدرک فراهم آمد، حتی اگر هیچ شرطی موجود نباشد، ادراک پدیدار می‌گردد و اگر آن معنا حاصل نبود، ادراک تحقق نمی‌یابد. وی این رأی اشاعره را مبنی بر جواز ادراک معدومات می‌داند، زیرا ادراک به چیزی که در نهاد خویش مرئی است تعلق می‌گیرد و این امر در عدم شیء نیز مانند وجودش متحقق است؛ اما همان گونه که دیدار معدوم را به ضرورت، محال می‌دانیم، علم داریم که رؤیت مزه و بو ناممکن است (حلّی، ۱۴۱۳: ۴۴).

علامه حلّی در پاسخ به استدلالات عقلی و نقلی اشاعره می‌گوید واجب‌الوجود بودن مقتضی نفی رؤیت است و کسانی مانند مجسمه که رؤیت خدا را ممکن می‌دانند، قائل به جسمانیت خدا هستند و اگر اعتقاد به مجرد خدا داشتند، قائل به رؤیت نمی‌شدند (حلّی، بی تا: ۲۳۰).

از دیدگاه علامه حلّی، آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» دلیل واضحی بر نفی جسمانیت خدا است؛ زیرا دیدن چیزی مستلزم جدا بودن و تمایز آن چیز از چشم است و این دلیل بر محدودیت آن شیء خواهد بود و این خود نقص برای خدا بوده و محال است (حلّی، ۱۴۱۳: ۴۰). او همچنین معتقد است که اگر رؤیت با چشم ظاهر امکان می‌داشت، غیر خدا بر خدا احاطه پیدا می‌کرد؛ چون آنچه که موضوع و محل رؤیت بوده، ذات خداوند یا بخشی از ذات خداوند می‌بود که در هر دو حال، محال است و تصریح می‌کند که رؤیت خداوند به طور مادی از نظر ثبوتی امکان‌پذیر نیست؛ چون ملازم با جهت و جسمانیت و حیزدار بودن ذات خدا است و منافات با مبانی واجب‌الوجودی و مجرد ذات باری تعالی دارد (حلّی، ۱۳۷۶: ۵۷).

همچنین علامه حلّی برای ردّ تعلیل اشاعره به آیات فوق، به آیات دیگری استناد می‌کند از جمله «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (نساء / ۱۵۳). در این آیه به وضوح روشن است تقاضای اولیه رؤیت

خداوند توسط قوم حضرت موسی (علیه‌السلام) بوده و ایشان به درخواست قوم خود، تقاضای رؤیت خداوند را نمودند که به شدت از جانب خداوند به خاطر این تقاضا مورد مؤاخذه واقع شدند (حلی، ۱۴۱۵: ۳۳۵). البته در مورد این آیه دو برداشت وجود دارد. یک برداشت همین قول علامه حلی است که مورد پذیرش خواجه نصیر هم قرار گرفته که تقاضای رؤیت از جانب قوم بوده و حضرت در تنگنا قرار گرفتند و لاجرم تقاضای قوم را مطرح کردند. از آیات قرآن کریم هم استفاده می‌شود که چنین تقاضایی از سوی جاهلان بنی اسرائیل که اکثریت قوم را تشکیل می‌دادند صورت گرفته بود و تقاضای آنان دیدن با چشم ظاهر بود، چنان که بعد از تجلی خداوند بر کوه طور و بیهوش شدن حضرت موسی، آن حضرت به خدا عرض کرد «أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السَّفَهَاءُ مِنَّا؟» از این تعبیر استفاده می‌شود که این تقاضا از سوی حضرت موسی (علیه‌السلام) صورت نگرفته ایشان تحت فشار تقاضای گروه جاهل این تقاضا را مطرح نمودند تا از پیشگاه خداوند جواب گرفته و به آنان بدهند.

در مقابل می‌توان گفت که این درخواست نمی‌تواند از طرف قوم حضرت باشد؛ بلکه حضرت موسی (علیه‌السلام) می‌بایست در مقابل قوم خود ایستادگی می‌نمود و می‌گفت خدا دیدنی نیست، یا اگر می‌خواست که خدا برایشان این مطلب را بگوید، لازم بود که این گونه با خدا مطرح کند که خدایا من هر چه به ایشان می‌گویم خدا دیدنی نیست باور ندارند، خودت به ایشان بگو. اما حضرت موسی (علیه‌السلام) می‌گوید «خدایا خودت را به من نشان ده تا تو را ببینم». البته این دیدن منظور دیدن با علم حضوری است پس مسلم است که درخواست حضرت موسی (علیه‌السلام) برای خود بوده است.

##### ۵- بررسی تطبیقی دیدگاه علامه حلی و فخر رازی در بحث رؤیت

آنچه در بررسی آرای این دو متکلم بزرگ شیعی و اشعری به وضوح مشاهده می‌شود تطوّر آرای فخر رازی در کتب متعددی است که در خصوص این موضوع نگاشته است در حالی که در کل آثار علامه حلی هیچ تغییر نگرشی ملاحظه نمی‌شود. لذا در بررسی اشتراکات و افتراقات، ما به دیدگاه فخر رازی «قبل از تطوّر فکری» و «بعد از تطوّر فکری» او اشاره می‌کنیم:

###### \* افتراقات:

۱. علامه حلی در شش کتاب<sup>۱</sup> به طور مبسوط به بررسی و پاسخ به شبهات اشاعره و دیگر گروه‌هایی که برداشتی ناصحیح از مفهوم و چارچوب رؤیت خدا داشتند پرداخته است. در حالی که فخر رازی در دو کتاب<sup>۲</sup> به شرح موضوع پرداخته است.
۲. علامه حلی در تمام شش کتاب عقیده و دیدگاهش یکسان بوده است، در حالی که فخر در تفسیر

مفاتیح الغیب تابع نظریات اشعری است، اما در کتاب مطالب العالیة من العلم الإلهیة که اواخر عمرش آن را به رشته تحریر در آورده است متمایل به دیدگاه عرفانی شبیه تفکر شیعی گردید.

۳. علامه حلّی تحت تاثیر تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) در تمام تألیفاتش به روش کلامی به شرح و تحلیل آیات قران و روایات در مسئله رؤیت پرداخته و به هیچ وجه تغییری در رویکرد و دیدگاهش ندیده نمی‌شود، درحالی که فخر ابتدا به متأثریده و بعد به اندیشه ضرار و بعد به اندیشه‌های اشعری متمایل شد؛ سپس عقل‌گرایی غزالی را دنبال کرد، ولی پس از سرخوردگی در پرداختن به علوم عقلی تحت تأثیر غزالی از عقل‌گرایی و دیدگاه فلسفی روی‌گردان شد و در اواخر عمر گرایش به تصوف و عرفان یافت و نگاهی تأویل‌گرایانه به مباحث پیدا کرد و در مسیر عرفان قرار گرفت.

۴. علامه حلّی با دغدغه پاسخ به شبهات، نگاهی عقلانی و استدلالی - کلامی به مقوله رؤیت و پاسخ به شبهات دارد، درحالی که فخررازی نگاهی ابتدائاً نقلی و بعد کلامی و سپس عرفانی به مقوله رؤیت داشته و معتقد است که طریق استدلال عقلی در این موضوع کارساز نیست.

۵. اوج شکوفائی و برون‌ریزی و شکل‌گیری شخصیت استدلال‌گرایانه قوی علامه حلّی در پاسخ به استدلال و شبهات کسانی است که رؤیت پروردگار را با چشم سر امکان‌پذیر می‌دانند و به‌خاطر همین در شش کتاب پاسخی مبسوط به آنها می‌دهد، درحالی که نوشته‌های فخررازی در صدد توجیه نظریه ابوالحسن اشعری و از طرفی ناشی از روحیه حقیقت‌جویی ایشان بوده است.

۶. علامه حلّی هر دو دسته از آیات و روایات در باب رؤیت را منطبق با ظاهرشان تفسیر می‌کند و تعارض ظاهری میان آنها را با این نظریه حل می‌کند که رؤیت در نصوص دینی دو معنی دارد: ۱. رؤیت چشمی ۲. رؤیت قلبی. درحالی که فخررازی با استناد به نصوص دسته اول (جواز رؤیت)، رؤیت بصری خداوند را جایز دانسته، اما آن را مستلزم جهت داشتن و جسمانیت خداوند نمی‌داند. وی، قبل از تطوّر فکری، نصوص دسته‌ی دوم (عدم جواز رؤیت) را برخلاف ظاهرشان تأویل می‌کند.

۷. علامه حلّی معتقد به دو گونه رؤیت است: رؤیت چشمی که ظرف تحقق آن در دنیاست و دیگری رؤیت قلبی که در دنیا و آخرت ممکن است. فخررازی هم در دیدگاه بعد از تطوّر فکری فخررازی معتقد به دو نوع رؤیت است: رؤیت احاطی و رؤیت غیراحاطی.

۸. علامه حلّی از دو نحوه رؤیت در دو بستر متفاوت با دو عضو متفاوت چشم و قلب بحث می‌کند، درحالی که فخررازی در دیدگاه بعد از تطوّر فکری فخررازی از دو نوع متفاوت رؤیت، بحث می‌کند: رؤیتی از جنس کشف یا حس ششم.

۹. علامه حلّی در کتاب کشف المراد با نگاهی استدلالی و عقلانی برای رؤیت بصری یا دیدن با چشم

هشت شرط ضروری برای تحقق رؤیت ذکر کرده است. فخررازی علی‌رغم اهمیت شرایط فیزیکی تحقق رؤیت، در این مورد ورود پیدا نکرده است.

۱۰. علامه حلی تحلیل را براساس بافت و مفهوم سیاق کلی آیات داشته است و معتقد است که آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف، درخواست حضرت موسی (علیه‌السلام) مبنی بر رؤیت قلبی است، اما فخررازی قبل از تطوّر فکری خود معتقد بود که اگر امکان رؤیت خداوند نبود هرگز حضرت موسی (علیه‌السلام) چنین درخواستی از خداوند نمی‌نمود، بنابراین وقتی آیات قرآن به ما گواهی می‌دهد که آن حضرت چنین درخواستی از خداوند دارد، پس نتیجه گرفته می‌شود که امکان رؤیت خداوند متعال وجود دارد اما مقصود آیه، دیدن خداوند در دنیا نیست؛ اما در آخرت دیده می‌شود.

۱۱. از نظر علامه حلی، آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» دلیل واضحی بر عدم جواز رؤیت بصری خدا هم در دنیا و هم در آخرت و نفی جسمانیت از ذات باری تعالی است، اما فخررازی بعد از تطوّر فکری خود بر این باور شد که آیه فوق دلیل بر جواز رؤیت ذاتی خداوند متعال است و خداوند در آخرت حسّ دیگری مافوق ادراکات حسی (حس ششم) را می‌آفریند تا به‌وسیله آن او را ببینند.

#### \* اشتراکات:

۱. هر دو معتقد به عدم امکان رؤیت خداوند با چشم سر در دنیا هستند.
۲. هر دو اندیشمند رؤیت غیرحسی را در قیامت قبول دارند. (دیدگاه بعد از تطوّر فکری فخررازی)
۳. جایگاه حس ششم در نگاه فخررازی همسانی بسیار نزدیکی با مقوله رؤیت قلبی علامه حلی دارد، چراکه هر دو بر پایه ادراکات غیرحسی بنا شده است. (دیدگاه بعد از تطوّر فکری فخررازی)

#### ۶- رؤیت خدا از دیدگاه ویلیام آلستون

در پایان جهت غنای بیشتر مقاله نگاه کوتاهی به مقوله رؤیت از دید یکی از فلاسفه غرب معاصر می‌اندازیم. ویلیام آلستون فیلسوف دین معاصر با بیان نظریه‌ای درباره تجربه دینی کوشید از طریق اعتباربخشی به‌گونه‌ای خاص از معرفت تجربی به خدا، مبنایی معرفتی برای عقلانیت ایمان و باور به خدا فراهم آورد. معرفت مورد نظر او، آگاهی به خدا بدون واسطه هرگونه ادراک حسی است و به‌صورت احساس حضور خدا دریافت می‌شود. تجربه‌ای که نوعی علم حضوری به خداوند است و حواس پنج‌گانه مادی در آن نقشی ندارد. در واقع ویلیام آلستون با بیان نظریه تجربه دینی، گونه‌ای متفاوت از تجربه عرفانی یا تجربه خدا را مطرح نمود که با بحث شهود یا رؤیت قلبی در عرفان اسلامی در پاره‌ای موارد همخوانی دارد. البته هر دو گروه با بیانی متفاوت قائل به رؤیت قلبی خدا هستند، یعنی نسبتی میان ادراک خدا از دیدگاه

آلستون و رویت خدا در اندیشه اسلامی وجود دارد که به نظر می‌رسد با مقایسه اندیشه‌های فکری دو مکتب شرق و غرب، شباهت‌های معناداری آشکار می‌گردد که موجب می‌شود به کمک نظرات متفکرین شیعی، نظرات فلاسفه غرب با دیدگاه فکری آلستون را بهتر بفهمیم. همچنین، واکاوی و جمع‌بندی نظریات علمای قدیم با فلاسفه جدید، موجب پیدایش شباهت‌های معناداری می‌گردد که نتیجه‌اش تقویت نظریه فیلسوف دین قدیمی و امروزی است. در این صورت مسئله رویت بهتر و عمیق‌تر فهمیده می‌شود.

#### ۷- نتیجه‌گیری

فخررازی رویت بعد از مرگ را در ظرف آخرت ممکن می‌داند. دیدگاه او با آنکه ظاهراً همسان اشاعره است، اما از کیفیتی متفاوت برخوردار است؛ چرا که وی رویت خدا در آخرت را نوعی کشف از طریق حس ششم یا ادراکات مافوق حسی می‌داند، یعنی اگر آن چیز دارای شکل و صورت باشد، کشف آن با شکل و صورت محقق شده و بالعکس اگر بی‌شکل و صورت باشد، این انکشاف منزّه از شکل و صورت داشتن پدید می‌آید. در نهایت نظری را پذیرفت که مبتنی بر سخنان ائمه (علیهم‌السلام) بود و سرانجام در اواخر عمر رویت را همان کشف تام می‌داند و نکته بسیار مهم اینکه انکشاف در مجردات را بی‌نیاز از حواس دانسته و اعتقاد دارد که این حالت برای نفوس پاک بدون جهت خاص مکانی یا زمانی براساس حقیقت هر چیزی ایجاد می‌شود. از اینجاست که می‌توان به اوج شکوفایی و شخصیت قوی استدلال‌گرایانه علامه حلی در پاسخ به استدلال و شبهات کسانی است که رویت پروردگار را با چشم سر امکان‌پذیر می‌دانند، پی برد. مقایسه آثار این دو متکلم بزرگ شیعی و اشعری که هر دو از پیشکسوتان طرح تفصیلی بحث در موضوع رویت خدا هستند، زوایای پنهان و مهمی را از ماهیت کلام شیعی و اشعری برای ما آشکار می‌سازد. نتیجه آنکه جایگاه حس ششم در دیدگاه اخیر فخررازی همسانی بسیار نزدیکی با مقوله رویت قلبی علامه حلی دارد، چرا که هر دو برپایه ادراکات غیرحسی بنا شده است.

با نگاهی اجمالی به آرای ویلیام آلستون درباره تجربه دینی، می‌توانیم نتیجه بگیریم که به کمک نظرات متفکرین شیعی، نظرات فلاسفه جدید غرب با دیدگاه فکری آلستون را بهتر بفهمیم و نیز با نگاه تطبیقی بین نظرات فلاسفه جدید غرب با متکلمین اسلامی به فهم بهتری از مسئله رویت الهی ناآل شویم.

### بی‌نوشتها

- ۱- باب حادی عشر- کشف المراد - منهاج الیقین - انوارالملکوت فی شرح الیاقوت - نهج الحق وکشف الصدق - رسالة السعدیة
- ۲- تفسیر مفاتیح الغیب - المطالب العالیة من العلم الالهیة

## منابع

### قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در اسلام*، تهران، طرح نو.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دار الفکر.
۳. ابن منظور، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
۴. بهبهانی، عبدالکریم، (۱۴۲۶ق)، *فی رحاب اهل البیت(ع)*، *رؤیة الله بین التنزیه و التشبیه*، قم، مجمع جهانی اهل بیت.
۵. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۶۴)، *"فخررازی و مشکوة الانوار غزالی"*، معارف، شماره ۵.
۶. ———، (۱۳۶۸)، *"رؤیت ماه در آسمان(۲)"*، *نشر دانش*، شماره ۵۶.
۷. ———، (۱۳۸۱)، *مجدد پژوهشهایی درباره محمد غزالی و فخررازی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۸. جرجانی، سید شریف الدین، (۱۴۱۲ق)، *شرح المواقف*، قم، انتشارات شریف رضی.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵)، *توحید در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۶)، *شرح کشف المراد*، چاپ چهارم، قم، دار الفکر.
۱۱. ———، (بی تا)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۲. ———، (۱۴۱۵ق)، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تهران، نشر دانشگاه تهران.
۱۳. ———، (۱۳۸۲)، *منهاج البقین فی اصول الدین*، قم، دار الاسوة.
۱۴. ———، (۱۴۱۳ق)، *الرسالة السعدیة*، بیروت، دار الصفوة.
۱۵. ذاکری، مصطفی، (۱۳۹۴)، *"مسئله رؤیت در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله"*، *نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دوره ۳، شماره ۲.
۱۶. فخررازی، (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، دکتر حجازی سقا، بیروت، دار الكتاب العربی.
۱۷. ———، (۱۴۱۱ق)، *مباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، جلد دوم، قم، نشر بیدار.
۱۸. ———، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۹. سبجانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، ج ۳، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۲۰. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (بی تا)، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفة.
۲۱. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۴۱۳ق)، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ج ۲۹، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۳. محمدی، علی، (۱۳۷۸)، *شرح كشف المراد*، قم، دار الفکر.
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *آشنایی با علوم اسلامی*، چاپ پانزدهم، قم، صدرا.
۲۵. —————، (۱۳۸۳)، *عدل الهی*، چاپ بیستم، قم، صدرا.