



۱. روش بررسی حدیث

بزرگترین موهبتی که نصیب مسلمانان گشته است این است که کتاب آسمانی ایشان قرآن، اندکی پس از رحلت پیامبر گرامی (ص)، در زمان حیات ائمه اطهار (ع) و صحابه آن حضرت جمع آوری شد و بدین طریق دین اسلام از ضایعه‌ای که بر یهودیت و مسیحیت وارد شد مصون ماند و کتابی که رکن اصلی همه علوم و معارف دین مبین است در اختیار امت محمد (ص) قرار گرفت. اما اسلام هم به نوبه خود در معرض ضایعه‌ای بزرگ واقع شد، و آن این بود که رکن دیگر علوم و معتقدات اصیل مسلمانان که احادیث نبوی است نزدیک به دو قرن به کتابت در نیامد و فقط در حافظه‌ها نگهداری شد. فاصله میان پیامبر اکرم (ص) و جمع آورندگان احادیث و نویسندگان کتب حدیث فاصله کوتاهی نبود و ضایعاتی که بر اثر ضبط نکردن و به کتابت در نیابردن احادیث بر علوم و معتقدات اسلامی وارد شد، به رغم کوششهای بعدی علمای حدیث کاملاً جبران نگشت. نه حافظان حدیث همه امین بودند و نه حافظه آدمی، هر قدر هم که قوی باشد، می‌تواند این همه حدیث را دست نخورده از نسلی به نسل دیگر منتقل کند. بسیاری از احادیثی که یا از روی سوءنیت یا حتی دلسوزی برای اسلام، دانسته و ندانسته، وضع شده باشند. و چه بسا احادیثی که برای مقاصد مذهبی و سیاسی در حافظه‌ها مدفون شده و به نسلهای بعدی منتقل نگشته است. در متن بعضی از احادیث غیرموضوع هم بدون شك تصرفاتی شده است. علمای حدیث البته برای بررسی احادیث روشهای خاصی ابداع کرده‌اند، روشهایی که به نوبه خود در تفکیک احادیث اصیل از احادیث ساختگی یا موضوع و احادیث صحیح و حسن و ضعیف از یکدیگر تا حدودی مؤثر بوده است. ولی با همه این کوششها، حدیث‌شناسی علمی نیست که همه مسلمانان درباره نتایج آن اتفاق نظر داشته باشند. بسیاری از احادیثی که جمهور اهل سنت آنها را حدیث صحیح و حسن می‌شناسند، از نظر شیعه ساختگی است، و بالعکس. حتی در میان مذاهب مختلف اهل سنت نیز در مورد بعضی از احادیث اختلاف نظر وجود دارد.

یکی از احادیث معروفی که میان شیعه و سنی بر سر اصالت آن اختلاف است حدیث رؤیت ماه در شب بدر است. این حدیث از لحاظ تاریخی فوق العاده مهم است، چه اکثر اهل سنت از آن برای اثبات عقیده خود در خصوص جایز بودن رؤیت خدا در قیامت استفاده کرده‌اند. از آنجا که شیعه امامیه در مورد این عقیده با سنیان مخالف بوده است، از نقل این حدیث و استناد بدان خودداری کرده است. حتی در میان اهل سنت نیز در مورد ارزش



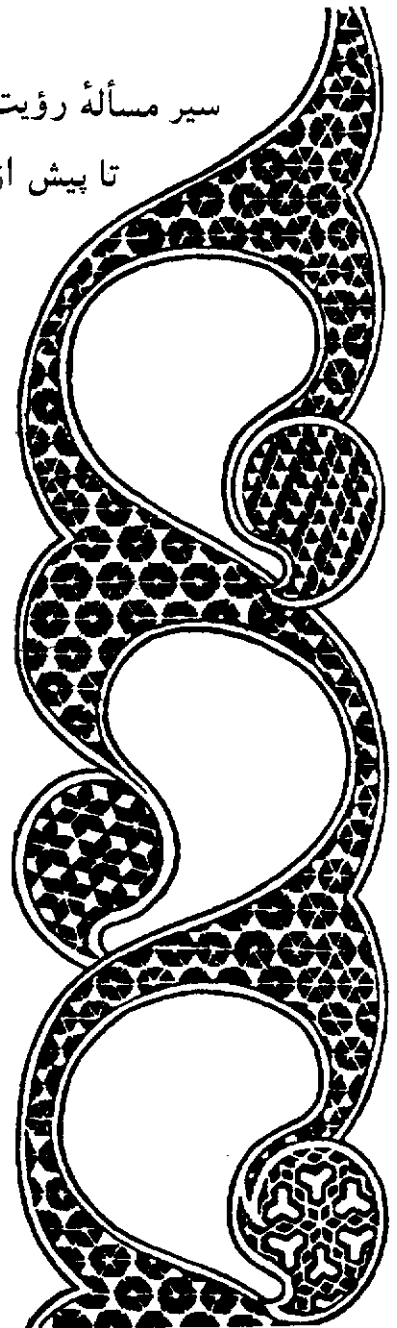
رؤیت ماه در آسمان

(۲)

سیر مسأله رؤیت

تا پیش از نهضت اهل حدیث

نصرالله پورجوادی



این حدیث اختلاف رأی وجود دارد. متکلمان معتزلی که مخالف عقیده مزبور بوده‌اند، حدیث مزبور را صحیح ندانسته‌اند. بررسی اعتقاد به جایز بودن رؤیت خدا در تاریخ عقاید که موضوع بحث ماست، به دلیل ارتباط تنگاتنگی که این عقیده با حدیث رؤیت ماه داشته است ما را وادار می‌سازد که به تحقیق و بررسی حدیث مزبور بپردازیم، اما چگونه؟

علمای حدیث، همان طور که اشاره کردیم، برای بررسی احادیث روش خاصی داشتند و از قواعد و ضوابطی پیروی می‌کرده‌اند. توجه اصلی ایشان به سند حدیث بود و با ضوابطی که داشتند سعی می‌کردند معلوم کنند که حدیث مسند است یا متصل یا مرفوع یا موقوف یا مرسل یا منقطع و هكذا. این علم و قواعد و ضابطه‌های آن و تقسیم بندی‌هایی که از احادیث می‌شده البته در جای خود سودمند است. ولی این نوع بررسی در اینجا به کار ما نمی‌آید، چه مسأله ما چیز دیگری است. ما نمی‌خواهیم اصالت این حدیث و صحیح بودن یا ضعیف بودن یا موضوع بودن آن را معلوم کنیم.^۱ مسأله ما مسأله نقش تاریخی این حدیث و ارتباط آن با سیر عقیده رؤیت است. به عبارت دیگر، ما می‌خواهیم این حدیث را به عنوان يك «پدیدار» در تاریخ عقاید اسلامی در نظر بگیریم و به روش پدیدارشناسی (فنونولوژی) آن را مطالعه کنیم. به همین جهت، توجه ما به اسناد حدیث، یا سلسله راویان آن نیست، بلکه به متن آن است، آن هم از نظر نقشی که این متن از لحاظ تاریخی داشته است.

برای بررسی متن حدیث رؤیت ماه از لحاظ تاریخی و به روش پدیدارشناسی ما باید از زمانی آغاز کنیم که این حدیث وارد صحنه تاریخ می‌شود و این دقیقاً اوایل قرن سوم است، زمانی که کتب حدیث تدوین می‌شود و اهل سنت و متکلمان سنی برای اثبات عقیده خود به رؤیت از آن استفاده می‌کنند. سیر تاریخی این حدیث البته تا عصر حاضر ادامه یافته است، ولیکن ما بررسی خود را حدوداً به اوایل قرن هشتم، که زمان تدوین کتاب مناقب العارفین افلاکی و پیدایش داستان شمس تبریزی و اوحدالدین کرمانی است، ختم خواهیم کرد.

۲. مسأله دیدار در صدر اسلام و پیش از آن
اگرچه زمان ورود حدیث رؤیت ماه به صحنه تاریخ عقاید اوایل قرن سوم است، برای اینکه ما علت و چگونگی ظهور این حدیث را در این عصر بشناسیم لازم است به دوره‌های قبلی نیز اجمالاً نظری بیفکنیم. این حدیث به منظور اثبات جایز بودن رؤیت به کار رفته است، و ما باید ابتدا ببینیم که وضع عقیده مزبور، بدون اتکای به این حدیث چه بوده است. وانگهی، متن حدیث، به عنوان يك حدیث، خواه و ناخواه ما را به صدر اسلام و به زمان حضرت نبی

اکرم (ص) می‌برد. برای این حدیث، بیش از يك متن روایت شده است، و همه این متون ظاهراً مبتنی بر داستانی است که برای پیغمبر (ص) و بعضی از صحابه پیش آمده، و در قالب آن يك پرسش بسیار عمیق مطرح گشته است: آیا خداوند تعالی را می‌توان دید؟

در اینکه آیا چنین سؤالی واقعاً از پیغمبر شده است یا نه، ما نمی‌توانیم حکم قاطعی بکنیم. ولی در مورد مطرح بودن اصل مسأله در صدر اسلام ظاهراً تردیدی نمی‌توان داشت؛ چه در قرآن نیز آیاتی هست که به این موضوع اشاره کرده است. این مسأله نه تنها در اسلام، بلکه در ادیان دیگر، به خصوص یهودیت و مسیحیت، هم مطرح بوده است. در تورات و انجیل آیاتی هست که همین پرسش صریحاً در آنها مطرح شده است.

در سفر خروج از کتاب تورات، حضرت موسی (ع) از خدای متعال تقاضایی می‌کند که مضمون آن به گوش ما مسلمانان کاملاً آشناست. به خداوند می‌گوید مجد و جلال خود را به من بنما - «قال آرنی مجدك»^۲. در قرآن نیز آمده است که موسی (ع) در کوه طور عرض کرد «رَبِّ آرنی أَنْظُرْ إِلَيْكَ»، و در پاسخ خداوند فرمود: «لَنْ ترانی» - هرگز مرا نخواهی دید (الاعراف، ۱۴۳). اما جوابی که در تورات به موسی داده شده است تا حدودی با پاسخ قرآن فرق دارد. در تورات نیز آمده است که خداوند به موسی فرمود: «روی مرا نمی‌توانی ببینی»، و سپس در تبیین آن می‌افزاید: «زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و همچنان زنده بماند». بنابراین، ناتوانی انسان از رؤیت پروردگار مربوط به این جهان است. انسان در دنیا نمی‌تواند خدا را ببیند. همین مطلب را مسلمانان اهل سنت، به خصوص علمای حنبلی و متکلمان اشعری، در تفسیر «لَنْ ترانی» اظهار کرده‌اند.

باری، در قرآن پس از اینکه خداوند موسی را از دیدن خود مأیوس می‌کند، به وی خطاب می‌کند که به کوه بنگرد. خداوند بر کوه تجلی می‌کند. ولی در تورات داستان به گونه دیگری است. موسی از خدا خواسته بود که وجه خود را به او بنماید، و خداوند هم فرموده بود که وجه مرا نمی‌توانی ببینی. ولی در عین حال، خداوند بر موسی تجلی می‌کند و به وی اجازه می‌دهد تا او را از قفا ببیند، چنانکه می‌گوید: «پس دست خود را خواهم برداشت تا

حاشیه:

(۱) این نوع بررسی را خود معتزله انجام داده‌اند. قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵) روایات گوناگون این حدیث را در کتاب المعنی (ج ۴، تصحیح محمد مصطفی حلمی و دیگران، قاهره، ۱۹۶۵، ص ۳۳-۲۲۴) بررسی کرده و نشان داده است که به هیچیک از روایتهای آن نمی‌توان اعتماد کرد. بنکرید به ص ۱۰ در همین مقاله.

(۲) خروج، ۱۸/۳۳.

قفای مرا ببینی، اما روی من دیده نمی شود.^۳»

خدا را می توان دید؟ و وقتی خداوند به موسی می گوید «لَنْ تَرَانِي» باز پرسیده باشند: آیا این نفی ابد است و انسان هرگز نخواهد توانست خدا را ببیند، چه در دنیا و چه در آخرت؛ یا نه، نفی رؤیت فقط مربوط به این جهان است؟ طرح این پرسشها، صرف نظر از اینکه چه پاسخی به آنها داده شود، کاملاً طبیعی است، و لذا حتی می توان حدس زد که به راستی یکی از صحابه در شبی مهتابی از پیغمبر اکرم (ص) در باره امکان رؤیت خدا سؤال کرده باشد.

علمای شیعه، چنانکه قبلاً اشاره کردیم، به این داستان اعتنایی نکرده اند. ولی در کتابهای شیعه امامی، از جمله توحید شیخ صدوق، نیز داستانها و اخبار دیگری هست که نشان می دهد مسأله رؤیت خدا در زمان پیغمبر (ص) و همچنین ائمه (ع) مطرح بوده است.

ما در هنگام قنوت خواندن معمولاً دستهای خود را از آرنج خم می کنیم و در حالی که روی به آسمان بلند می کنیم چشمان خود را بسته نگه می داریم. ظاهراً علت این وضعی که ما در حال دعا خواندن به خود می گیریم، وجود دو داستانی است که صدوق در «باب رؤیت» از کتاب توحید نقل کرده است. می نویسد: «نبی اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - از راهی می گذشت و مردی را دید که چشم به آسمان دوخته و دعا می کرد. پیغمبر به او می گوید چشمت را ببند، چه او را نخواهی دید - غَضُ بَصْرِكَ فَانْك لَنْ تَرَاهُ». این اولین حدیثی است که شیخ صدوق در باب رؤیت نقل کرده است. به دنبال آن، داستان مشابهی نقل می کند که پیغمبر در آن به مردی دیگر می فرماید آنچه از آنجای خود را در حین دعا خواندن خم کن، چه به او نخواهی رسید.^۴

شیخ صدوق سپس اخبار دیگری را به خصوص از ائمه اطهار (ع) نقل می کند، اخباری که همه درباره رؤیت خدا و امکان آن در دنیا و آخرت است. مثلاً از حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام می پرسند: «هل رأيت ربك حين عبده؟» آیا پروردگار خود را در حین عبادت می بینی؟ و حضرت پاسخ می دهد که خدایی که بنیام عبادت نمی کنم. بعضی از این اخبار درباره دیدار خدا در شب معراج است. و بعضی درباره انکار رؤیت بصری و اثبات رؤیت قلبی، چه در دنیا و چه در آخرت. در خصوص هر يك از این مسائل ما بعداً توضیح خواهیم داد. آنچه در اینجا می خواهیم بگوییم این است که حتی شیعیان هم که حدیث رؤیت ماه را قبول نداشته اند، به هر حال، مطرح بودن مسأله رؤیت را در صدر اسلام قبول داشته اند.

مطرح بودن مسأله دیدار خدا در صدر اسلام و حتی پیش از آن دلیل اصیل بودن داستان رؤیت ماه در شب بدر و احادیثی که بر اساس آن روایت شده است نیست. تنها نتیجه ای که ما از بررسی

مسأله دیدار پروردگار در مسیحیت نیز مطرح بوده است. در باب اول انجیل یوحنا آمده است که «هرگز کسی خداوند را ندیده است»^۵. پس بر اساس آیه انجیل امکان رؤیت متفی است، اما رؤیتی که در اینجا نفی شده است رؤیت در دنیا است. به طور کلی، پرسش اصلی، چه در یهودیت و چه در مسیحیت، پرسش از امکان رؤیت خدا در دنیا بوده است. در کتابهای مقدس این دو دین امکان رؤیت در دنیا صریحاً نفی شده است، اما در عوض امکان آن در آخرت اثبات شده است. به همین جهت است که بحثهایی که در مسیحیت در قرون وسطی درباره مسأله رؤیت مطرح شده است اصولاً بر سر رؤیت خدا در بهشت (visio beatifica) است. البته، بعدها تا حدودی، به دلیل تأثیر تفکر نوافلاطونی و تفاسیری که حکما و عرفای مسیحی از دیدار خدا کرده اند، امکان آن را در دنیا نیز ثابت نموده اند. این بحث، چنانکه بعداً خواهیم دید، در عالم اسلام نیز پدید آمده است. ولی به هر حال، مسأله رؤیت در اوایل قرون وسطی در نزد مسیحیان مسأله رؤیت خدا در بهشت بوده است، و وقتی معتزله این مسأله را مطرح کردند و به انکار رؤیت خدا در آخرت پرداختند، از نظر بعضی از محققان، معتزله عقیده ای را انکار می کردند که در همان زمان، و حتی قبل از آن، به همان صورت در مسیحیت مطرح بوده است.^۶ اگرچه مسأله رؤیت خدا قبل از اسلام در یهودیت و مسیحیت نیز مطرح بوده است، ولی ما برای یافتن علل توجه مسلمانان به این موضوع لازم نیست حتماً پای اعتقادات یهودی و مسیحی را به میان بکشیم. علاوه بر اخباری که درباره رؤیت پروردگار از پیغمبر (ص) و ائمه (ع) در دست است، در خود قرآن نیز آیاتی هست که در آنها به موضوع رؤیت خدا اشاره شده است. به تقاضای حضرت موسی (ع) که عرض کرد «رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» قبلاً اشاره کردیم. چندین آیه دیگر نیز هست که اکثر متکلمان در هنگام بحث رؤیت از آنها استفاده کرده اند. مثلاً آیه ای که دال بر رؤیت خدا در روز قیامت است این است که می فرماید: «وَجِئِ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةً» (القیامه، ۲۲ و ۲۳). و آیه ای که دال بر محجوب بودن کفار در قیامت است این است که «كَلَّا أَنهَم عَن رَّبِّهَمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (المطففين، ۱۵). البته، در تفسیر این قبیل آیات متکلمان و علمای مذاهب مختلف اختلاف نظر داشتند؛ ولی، به هر حال، وجود همین آیات می توانسته است ذهن پاره ای از مسلمانان را در صدر اسلام تحریک کند و بدون اینکه تحت تأثیر بحثهای کلامی در میان یهودیان و مسیحیان واقع شوند از معنای این آیات پرسش کنند. در قرآن، حضرت موسی از خدا خواسته است که خود را به او بنماید تا او را ببیند. و بعید نیست که مسلمانان با شنیدن این آیه از پیغمبر خود سؤال کرده باشند: آیا

ما ناگزیر باید کمی به عقب برگردیم و مسأله رؤیت را در قرن دوم بررسی کنیم. این بررسی به ما نشان خواهد داد که با وجود اینکه مسأله رؤیت خدا در میان علما و مذاهب مختلف مطرح بوده است، تا جایی که ما می‌دانیم، هیچ کس برای اثبات جایز بودن رؤیت به حدیث ماه استناد نکرده است. و این خود نکته‌ای است درخور تأمل.

۳. مسأله دیدار در قرن دوم

قرن دوم در تاریخ عقاید اسلام عصری است پر جوش و خروش و فوق‌العاده حیاتی. مبالغه نیست اگر بگوییم که تقریباً نطفه اکثر

این مسأله در میان ادیان یهودی و مسیحی و همچنین در جامعه اسلامی در صدر اسلام می‌توانیم بگیریم این است که موضوع این داستان و مضمون کلی احادیث از لحاظ تاریخی می‌تواند واقعیت داشته باشد. ولی اینکه آیا این داستان به همین صورت که نقل شده است اتفاق افتاده است یا نه، و اینکه آیا پیغمبر اکرم (ص) دیدار خدا را در قیامت به دیدار ماه در شب بدر مانند کرده است یا نه، نفیاً یا اثباتاً چیزی نمی‌توانیم بگوییم و نمی‌خواهیم بگوییم. مطلبی که ما می‌خواهیم درباره آن تحقیق کنیم مسأله رؤیت خدا از زمانی است که این حدیث وارد متون اسلامی شده است، و این از اوایل قرن سوم به بعد است. احتمال دارد که این داستان و احادیث مربوط به آن اندکی قبل از این تاریخ ساخته شده باشد، و احتمال هم دارد که در صدر اسلام توسط بعضی از صحابه ساخته شده باشد یا حتی چیزی شبیه به آن واقعاً رخ داده باشد. در هر صورت، تولد و ظهور این احادیث در متون اسلامی و ورود آنها به صحنه مجادلات کلامی و عقیدتی در عصری است که ما ذکر کردیم، و مطالعه ما نیز از این لحظه آغاز خواهد شد.

حاشیه:

(۳) خروج، ۲۳/۳۳. در تورات آیات دیگری هم هست که موضوع رؤیت پروردگار در آنها مطرح شده است. همین آیات خود منشأ بحثهای پرحاشیه‌ای در میان یهودیان و مسیحیان گشته است. بررسی این بحثها هم از برای شناخت تاریخ این عقیده در میان یهودیان و مسیحیان مهم است و هم برای شناخت وضع این مسأله پیش از اسلام و در صدر اسلام. این بحث در میان متکلمان یهودی در دوره اسلامی نیز همچنان ادامه یافته است، و جالب اینجاست که سیر این عقیده در میان متکلمان یهودی در دوره اسلامی با بحثهایی که متکلمان و علمای مسلمان می‌کردند پیوند یافته است. این پیوند را در بحثی که موسی بن میمون (۶۰۲-۵۳۰) در *دلالة الحائرین* پیش کشیده است می‌توان بخوبی ملاحظه کرد. این میمون متأثر از معتزله و فلاسفه اسلامی است. وی ابتدا به توضیح الفاظ «وای» و «نظر» و «حزری» (عبری: «حزه»، به معنای دیدن) می‌پردازد و می‌گوید این الفاظ هر یک دو معنی دارد، یکی معنای حقیقی و دیگر استعاری. معنای حقیقی این الفاظ «رؤية العین» است و معنای استعاری آنها «ادراك العقل». و در آیات تورات نیز معنای استعاری آنها مراد است نه معنای حقیقی آنها. (*دلالة الحائرین*، به تصحیح حسین آتای، آنقره، ۱۹۷۴، ج ۱، فصل ۴، ص ۳۳).

این نکته را موسی بن میمون در قرن ششم هجری بیان کرده است و پشتوانه او چهارصد سال تاریخ بحثهای کلامی در میان مسلمانان بود. در جای دیگر نیز در توجیه عقیده خود، عبارتی را نقل می‌کند که بخشی از آن از آیه قرآنی «لاتدرکه الابصار» (الانعام، ۱۰۳) گرفته شده است و این آیه‌ای است که جهیمه و معتزله برای انکار جواز رؤیت بدان استناد می‌کردند (دلالة، ص ۳۶).

بحث رؤیت که در میان متکلمان و محدثان مسلمان پیش آمده بود در بحثهای کلامی زردشتیان نیز در قرن سوم هجری تأثیر گذاشته است. این نکته در سؤالاتی که در «دادستان دینیک» از منوچهر فرزند جوان جم، موبدان موبد کرمان، در قرن سوم کرده‌اند بوضوح پیداست. بنگرید به مقاله:

Jean de Menasce. "L'Origine mazdéenne d'un mythe manichéen."

Revue De L'histoire des Religions, 1968, pp. 161-7.

(از آقای دکتر احمد تفضلی که این مقاله را به بنده معرفی کردند تشکر می‌کنم.)

(۴) یوحنا، ۱۸/۱

(۵) رجوع کنید به:

A. J. Wensinck. *The Muslim Creed*. 2nd edition. New Delhi, 1979, pp. 63-5

(۶) التوحید، شیخ صدوق (ابن بابویه قمی)، تصحیح سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، ۱۳۵۷، ص ۱۰۷. قاضی عبدالجبار نیز در معنی (ج ۴، ص ۲۳۰) روایت دیگری از ابوهریره به همین مضمون آورده است (ان رسول الله صلی الله علیه قال: «لینتهین اقوام عن رفع ابصارهم الی السماء عندالدعاء، اولتختطفن ابصارهم».)

تولد حدیث یا احادیث رؤیت ماه در شب بدر نتیجه حوادث اجتماعی و سیاسی و عقیدتی مهمی است که در اوایل قرن سوم، در زمان خلافت مأمون و متوکل و واثق، اتفاق افتاده است، حوادثی که در قضیه معروف «محنه»، از سال ۲۱۸ تا ۲۳۲ هجری، پیش آمد. ما می‌توانیم مطالعه خود را بی‌درنگ از این قضیه و موضعی که احمدبن حنبل و به طور کلی اهل حدیث در قبال مسأله رؤیت اختیار کردند آغاز کنیم. ولی برای اینکه ما علت ظهور ناگهانی این حدیث را در آثار ابن حنبل و اهل حدیث دقیقاً بشناسیم، باید زمینه کلی مسأله را شناسایی کنیم و عواملی را که سبب شد داستان رؤیت ماه و احادیث مربوط به آن این همه مورد توجه قرار گیرد بررسی کنیم. این داستان و احادیث مربوط به آن دلیل اصلی و عمده کسانی بود که به جایز بودن رؤیت خدا در آخرت قایل بودند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا اولاً مسأله رؤیت در اوایل قرن سوم به صورت یک مسأله مهم عقیدتی و کلامی درآمد و ثانیاً چرا کسانی برای حل این مسأله به حدیث رؤیت ماه روی آوردند؟ در پاسخ به این سؤالات

عقاید کلامی و اختلافات مذهبی، اگر نگوییم همه آنها، در بطن این عصر منعقد شده است. البته، عقاید مذهبی و کلامی در قرنهای سوم و چهارم است که ظاهر می شوند و در کتب مختلف ثبت می گردند. ولی ریشه این مذاهب و عقاید را در قرن دوم باید سراغ گرفت. مسأله دیدار پروردگار نیز، چه در دنیا و چه در قیامت، یکی از مسائل مهمی است که ریشه های آن را باید در همین قرن جستجو کرد. در واقع، علت اینکه اهل حدیث در قرن سوم با جدیت سعی کردند که جایز بودن رؤیت پروردگار در قیامت را اثبات کنند شك و شبهه ای بود که در قرن دوم در اطراف این مسأله پدید آمده بود.

قرن دوم هجری، با همه اهمیتی که در تاریخ عقاید و مذاهب اسلامی دارد، یکی از تاریکترین اعصار است. محدود بودن منابع و قلت تحقیقات جدید اجازه نمی دهد که ما تصویر کاملی از وضع مسائل مختلف عقیدتی در این عصر ترسیم کنیم. وضع مسأله رؤیت نیز، که بی شك یکی از مسائل حادّ عقیدتی بوده است، در میان اشخاص و گروههای مختلف برای ما به درستی روشن نیست. ولی به هر حال، منابع ما در حدی هست که بتوان تصویری اجمالی، برای روشن نمودن این مسأله در قرن دوم، در اینجا ارائه داد.

همان طور که گفتیم، مسأله رؤیت خدا یکی از مسائل بحث انگیز در قرن دوم هجری بوده و درباره آن عقاید مختلفی اظهار شده است. خلاصه داستان دیدار خداوند، تا جایی که به کوشش بعدی اهل حدیث برای اثبات جایز بودن آن از راه حدیث رؤیت ماه مربوط می شود، از این قرار است که در قرن دوم عده ای پیدا شدند که رؤیت خدا را نه تنها در دنیا بلکه در آخرت نیز صریحاً منکر شدند. این عده همگی اشخاص و گروههای گمنام و بی اهمیت نبودند. در میان ایشان اشخاصی بودند شناخته شده و از لحاظ اجتماعی و سیاسی با نفوذ. در رأس این عده، چنانکه اهل حدیث ایشان را معرفی کرده اند، فرقه های جهمیّه و معتزله بودند، و معتزله، چنانکه می دانیم، متکلمان بودند که از طرف دربار عباسی حمایت می شدند. متکلمان معتزلی و جهمی انکار دیدار خدا را به عنوان یکی از اصول اعتقادی اسلامی معرفی می کردند. نیت ایشان دفاع از اسلام و عقاید صحیح اسلامی بود. روشی که این متکلمان در اثبات عقاید خود اتخاذ کرده بودند روش عقلی بود و به همین دلیل با عنوان «عقلیون» (راسیونالیستها) معروف شده اند. در انکار دیدار خدا نیز جهمیّه و معتزله از همین روش استفاده می کردند.

روشی که متکلمان معتزلی و جهمی برای انکار دیدار خدا در پیش گرفتند عاملی بود که وضع مخالفان ایشان یعنی اهل حدیث را در قبال این مسأله و روشی را که برای ردّ عقیده مخالفان و اثبات

عقیده خود در پیش گرفتند معین می کرد. اهل حدیث از راهی وارد شدند که دقیقاً مخالف راه عقلیون بود. راه ایشان راه نقل، یعنی استناد به احادیث و اخبار، بود و حدیث رؤیت ماه در شب بدر مهمترین دلیلی بود که اهل حدیث در مواجهه با موضع معتزله و جهمیّه بدان استناد جستند. و این خود علت عمده روی آوردن علمای اهل سنت به این حدیث در قرن سوم بود. در عین حال، همین امر علت بی توجهی مسلمانان را به این حدیث در قرن دوم نشان می دهد. به عبارت دیگر، روی آوردن به حدیث واکنشی بود در برابر عقلیون، هنگامی که خلفای عباسی، یعنی مأمون و متوکل و واثق، از عقاید معتزله پشتیبانی می کردند. ولی در قرن دوم، پیش از اینکه معتزله حامی پر قدرتی چون مأمون پیدا کنند، واکنش اهل حدیث نیز، که دقیقاً ضد روش عقلیون بود، نمی توانست شکل بگیرد. اما چطور شد که جهمیّه و معتزله به فکر انکار دیدار خدا در قیامت افتادند؟

مشبهیان و اهل تجسیم

مسأله دیدار خدا، چه در دنیا و چه در آخرت، به يك مسأله کلی در تاریخ عقاید مربوط می شود و آن مسأله صفات الهی است. کسانی که می گویند خدا را می توان دید، خواه و ناخواه خدا را به صفاتی متصف می کنند که معمولاً به مخلوقات نسبت داده می شود. بنا بر این، قایلان به رؤیت به تشبیه خداوند به موجودات عالم نزدیک می شوند. در واقع اکثر کسانی که به رؤیت پروردگار قایل می شدند در دام تشبیه و حتی تجسیم می افتادند. جهمیّه و معتزله نیز به همین دلیل با ایشان از در مخالفت در می آمدند و رؤیت را منکر می شدند.

نویسندگان کتب فرّق و به طور کلی مورخان عقاید کلامی، همان طور که می دانیم، اکثراً اهل سنت بوده اند، و لذا در گزارشهای ایشان معمولاً عقایدی که شائبه تشبیه و تجسیم در آنها بوده است به شیعیان یا به تعبیر ایشان روافض نسبت داده شده است. این گزارشها و داوریها، اگر چه مبالغه آمیز است، بی پایه هم نیست. حقیقت این است که غلاة شیعه، که عقایدشان مورد قبول شیعه امامیه هم نیست، عقایدی داشتند که جنبه تشبیه و حتی تجسیم داشت. مثلاً درباره هشام بن حکم (احتمالاً متوفی ۱۷۹)،

که عقایدش از طریق مخالفان او به دست ما رسیده است، گفته اند که وی اهل تجسیم بود.^۷ ابن تیمیّه حتی گفته است که وی اولین کسی بود که در اسلام به جسمانیت خدا قایل شد.^۸ البته، هشام خداوند را نور می‌دانست، نوری ساطع، ولی در عین حال واجد صفات محسوس از قبیل رنگ و بو و طعم.^۹ هشام بن سالم جوالیقی و اصحاب او نیز می‌پنداشتند که پروردگار عالم به صورت انسان است، البته بدون گوشت و خون. ایشان نیز خدا را نوری می‌دانستند سفید و ساطع، ولی با حواس پنجگانه انسانی.^{۱۰} در همین عصر کسانی هم بودند که می‌پنداشتند پروردگارشان به صورت انسان است، ولی جسم نیست.

جسمانیت و صورت داشتن خداوند موضوعی نیست که فقط شیعیان غالی بدان معتقد بوده باشند.^{۱۱} این نوع عقاید در میان فرقه‌های غیر شیعه نیز طرفدارانی داشته است. یکی از این فرقه‌ها مرجئه بود. اصحاب مقاتل بن سلیمان جوالدوز (متوفی ۱۵۱) نیز می‌پنداشتند که خدا جسم است و به صورت انسان، با گوشت و خون و مو و استخوان و اعضا و جوارح.^{۱۲} داود جواری و اصحاب او نیز به جسمانیت خدا قایل بودند و او را دارای جوارح می‌پنداشتند.^{۱۳}

کسانی که به جسمانیت خدا و صورت داشتن او معتقد بودند عموماً او را در آخرت قابل رؤیت می‌پنداشتند.^{۱۴} البته، همان طور که در خصوص «ماهیت» خدا در میان فرقه‌های مشبّه و مجسمه اختلاف عقیده وجود داشت، در مسأله رؤیت نیز آراء و اقوال گوناگونی اظهار می‌شد. ابوالحسن اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین نوزده قول مختلف را به شش گروه نسبت داده و آنها را ذکر کرده است. این اقوال یا در مورد جایز بودن دیدار خدا در دنیا و آخرت است یا درباره «ماهیت» خدایی که دیده می‌شود یا درباره کیفیت رؤیت و آلت آن.^{۱۵}

از جمله اختلافاتی که میان گروه‌های مختلف وجود داشت و اشعری آن را بیان کرده است، اختلاف در مورد زمان رؤیت است. بعضی رؤیت خدا را فقط در قیامت جایز می‌دانستند، و بعضی دیگر هم در دنیا و هم در قیامت، در میان کسانی که رؤیت در دنیا را جایز می‌پنداشتند اصحاب حلول بودند که وقتی انسان زیبارویی را می‌دیدند او را تحسین می‌کردند و می‌گفتند که شاید خدا در او حلول کرده باشد.^{۱۶} بعضی هم رؤیت در دنیا را فقط در خواب ممکن می‌دانستند نه در بیداری.

ماهیت خدای مرئی نیز موضوعی بود که بر سر آن اختلاف بود. اهل تجسیم او را جسمی می‌پنداشتند محدود که در هنگام رؤیت در مقابل انسان و در یک مکان خاص قرار می‌گیرد.^{۱۷} این عده غالباً برای خدا صورتی انسانی قایل می‌شدند. مسأله دیگر چگونگی دیدار و آلتی بود که انسان با آن خدا را

می‌دید. بعضی به ابصار معتقد بودند و می‌گفتند که انسان خدا را با چشم سر خواهد دید. بعضی هم می‌گفتند که خداوند در آخرت حس ششمی برای رؤیت به انسان خواهد داد.^{۱۸} عده‌ای هم معتقد بودند که انسان خدا را با چشم دل خواهد دید.

حاشیه:

(۷) درباره هشام بن حکم بنگرید به دائرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۳، ص ۴۹۶-۷.

(۸) الفرقان، ابن تیمیّه، به تصحیح خلیل العیس، بیروت [بی تا]، ص ۱۲۸. (۹) مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، تصحیح محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹/۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۲۵۷؛ الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، تصحیح محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره [بی تا]، ص ۶۸-۶۵؛ الملل والنحل، شهرستانی، تصحیح محمد سید کیلانی، ج ۱، چاپ دوم، بیروت، ۱۳۹۵/۱۹۷۵، ص ۱۸۴-۵.

(۱۰) مقالات، ص ۱۰۵؛ التبصیر فی الدین، ابوالمظفر اسفراینی، بیروت، ۱۴۰۳هـ، ص ۱۲۰؛ الفرق بین الفرق، ص ۶۸-۶۹ و ۲۲۷؛ ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۸۵.

(۱۱) نویسندگان متأخر شیعی امامی سعی کرده‌اند دامن تشیع اصیل را از این گونه عقاید سخیف که از قول فرقه‌هایی چون بیانیه (بیروان بیان بن سمعان) و سبایه (بیروان عبدالله بن سبا، که موجودیت او مورد بحث است) و المغیره (بیروان مغیره بن سعید) و حلیمانیه (بیروان ابو حلیمان دمشقی) نقل کرده‌اند پاک کنند. مثلاً مرتضی حسینی رازی در تبصرة العوام، در عین حال که منکر این نمی‌شود که میثم تمار و ابوبصیر و هشام بن حکم گفته‌اند خدا را در قیامت به چشم سر می‌توان دید، اضافه می‌کند: «این معنی از هشام بن الحکم و هشام بن سالم حکایت کرده‌اند و از جز ایشان روایت نکرده‌اند». این نویسنده عقیده شیعه امامیه را بدین صورت خلاصه می‌کند: «جمله اهل امامت بر آنند که خدای تعالی را نه در دنیا توان دید و نه در آخرت. و ایشان را بر این، دلایل قاطع است از عقل و قرآن و خبر رسول. و نیز ایشان (یعنی میثم و ابوبصیر و هشام) معصوم نبودند و خطای ایشان بر اهل امامت عیب نباشد» (تبصرة العوام، منسوب به مرتضی بن داغی حسینی رازی، به تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ ش، ص ۱۷۴-۵). برای اطلاع از عقاید شیعه امامیه در مسأله توحید و صفات، و همچنین مسأله رؤیت رجوع شود به توحید شیخ صدوق؛ و التبیان فی تفسیر القرآن، ابوجعفر محمد طوسی (چاپ اقصی، تهران، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۹-۱۹۷)؛ و نهج الحق و کشف الصدق، علامه حلی (تصحیح شیخ عین‌الله الحسنی الارموی، قم، ۱۴۰۷ ق، ص ۴۶-۴۸ و ۵۶).

(۱۲) ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۸۷. برای عقاید مقاتل بن سلیمان بنگرید به دائرة المعارف اسلام، تحریر اول، مقاله Mukātil b. Sulaimān، ج ۶، ص ۷۱۱-۲. (۱۳) الفرق، ص ۲۲۸؛ التبصیر فی الدین، ص ۲۱-۱۲۰؛ ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۸۷؛ علامه حلی عقاید داود جواری را به عنوان عقاید یک نفر سنی و سلف احمد بن حنبل نقل کرده است (نهج الحق، ص ۵۶).

(۱۴) چنانکه قاضی عبدالجبار در معنی (ج ۴، ص ۱۳۹) می‌نویسد: «و اما هشام بن الحکم و غیره من المجسمه فانهم يجوزون أن یروى فی الحقیقة ویلمس». (۱۵) مقالات الاسلامیین، ص ۲۶۳-۵.

(۱۶) چنانکه اسفراینی در التبصیر فی الدین (ص ۱۲۰) قول و فعل حلولیه را به طور خلاصه چنین بیان می‌کند: «أن الله تعالی یحل فی صورة الحسنان. و متی ما رأوا صورة حسنه سجداً لها».

(۱۷) کرامیه که اهل تجسیم بودند معتقد بودند که خدا در جهت است، و هنگام رؤیت، در جهت فوق دیده می‌شود. (ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۹).

(۱۸) این عقیده را به ضرابین عمرو (معاصر واصل بن عطا) و حفص الفرد نسبت داده‌اند (معنی، ج ۴، ص ۱۳۹؛ التبصیر فی الدین، ابوالمظفر اسفراینی، ص ۱۰۵؛ الفرق بین الفرق، ص ۲۱۴؛ ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۱). قاضی عبدالجبار در معنی (ج ۴، ص ۱۰۲ به بعد) فصل کاملی در ابطال نظریه حس ششم نوشته است.

مسائلی که ابوالحسن اشعری بدان اشاره کرده است مسائلی است که در قرن دوم در میان اشخاص و مذاهب مختلف مطرح بوده است. باوجود اینکه متکلمان اهل سنت کوشیدند تا نشان دهند که این عقاید خلاف عقل و شرع است، مع هذا تقریباً همه آنها، در قرنهای بعد، گاهی با تفاسیر خاصی که از آنها می شد، به حیات خود ادامه دادند. رؤیت خدا در قیامت و در دنیا، به چشم سر یا به چشم دل، صورت داشتن خدا، تجلی او در صورتهای زیبا، نوربودن او، همه موضوعاتی است که در قرون بعدی، به خصوص در کتب صوفیه و عرفا، مطرح می شود؛ و اصل اشاراتی که در داستان شمس و اوحدالدین و همچنین به طور کلی در اشعار عاشقانه و غزلیات عرفانی آمده است همه در این عقاید و آراء نهفته است.

به هر تقدیر، شیوع همین عقاید و آراء تشبیه آمیز بود که موجب شد کسانی چون جهیمیه و معتزله درصدد رد آنها و اساساً انکار رؤیت خدا، نه تنها در دنیا بلکه حتی در بهشت، برآیند.

جهیمیه و معتزله

عقاید اهل تشبیه و تجسیم و عموم کسانی که معتقد بودند که خدا را به صورت انسان می توان رؤیت کرد عقایدی بود که از نظر جهیمیه^{۱۹} و معتزله که خود را اهل توحید می دانستند نمی توانست قابل قبول باشد. به همین دلیل، یکی از عقایدی که معتزله و جهیمیه سعی کردند از راه دلایل عقلی رد کنند امکان رؤیت خدا در قیامت بود. این متکلمان اشکال را در این می دانستند که عقیده مزبور مستلزم اعتقاد به جسمانیت خداست و به همین دلیل نفی رؤیت را فرع مسأله نفی جسمانیت خدا می دانستند^{۲۰}. فلاسفه و متکلمان شیعه امامی نیز به این نکته اشاره کرده و گفته اند که علت اینکه مشبه و مجسمه رؤیت خدا را جایز می پنداشتند این بود که خداوند را جسم می انگاشتند^{۲۱}. ملازمه این دو اعتقاد، یعنی جسم پنداشتن خدا و مرئی دانستن او، معلول برداشتی بود که اهل تشبیه و تجسیم از معنای رؤیت می کردند.

«رؤیت» در لغت به معنای «دیدن» است، احساسی که با چشم سر انجام می گیرد. البته، مفسران و حکما و عرفا این لفظ را به معنای مطلق دیدن، خواه به چشم سر باشد و خواه به چشم دل یا قوه خیال و عقل^{۲۲}، در نظر گرفته اند، ولی اهل تشبیه و تجسیم و به طور کلی «صفا تیون» در قرن دوم همان معنای لغوی را که دیدن به چشم سر باشد در نظر داشتند. اهل حدیث و حنبله و حتی اکثر اشاعره نیز همین معنی را از برای لفظ رؤیت اراده می کردند، و لذا گاهی به جای آن از الفاظ «معاینه» و «ابصار» استفاده می کردند. این معنی را نه فقط برای رؤیت خدا در دنیا بلکه برای رؤیت او در آخرت نیز در نظر می گرفتند^{۲۳}.

وقتی قرار شد که رؤیت خدا به چشم سر باشد، در آن صورت خدای مرئی نیز باید واجد صفات و کیفیاتی باشد که به اشیاء محسوس تعلق می گیرد، یعنی دارای رنگ باشد و در هنگام دیدن در مقابل بیننده قرار گیرد، و فاصله او با بیننده نه خیلی دور باشد و نه خیلی نزدیک. به عبارت دیگر، خدای مرئی حکم اجسامی را پیدا می کند که در هنگام دیدن در جهتی خاص قرار می گیرند. دقیقاً همین صفات و کیفیات بود که جهیمیه و معتزله، و بعداً متکلمان شیعه امامی، در هنگام رد جایز بودن رؤیت، از خداوند سلب می کردند. رؤیت خداوند از نظر ایشان محال بود، زیرا خداوند نه جسم بود و نه در جهت. ابن رشد (متوفی ۵۹۵) استدلال ایشان را بدین صورت خلاصه کرده است.

چون معتزله به انتفاء جسمانیت از خداوند سبحان قایل شدند... از انتفاء جسمانیت واجب می آمد که جهت نیز نفی شود. و چون جهت را منتفی می دانستند رؤیت را نیز منتفی می دانستند، چه هر چیز مرئی باید نسبت به رائی در جهتی قرار بگیرد^{۲۴}.

انکار جسمانیت خدا و در جهت بودن او، و بالنتیجه انکار جواز رؤیت توسط جهیمیه و معتزله در واقع بخشی از عقاید کلی ایشان درباره توحید باری تعالی بود. عقایدی که از هر حیث نقطه مقابل عقاید اهل تشبیه و تجسیم، یا صفاتیه، بود. ابوالحسن اشعری، که عقاید معتزله را در مقالات الاسلامیین بطور فشرده در یک صفحه بیان کرده است، همه اوصافی را که اهل تشبیه و تجسیم و قایلان به صفات به خدا نسبت می دادند با استفاده از ادات و حروف نفی، «لا»، و «لیس»، و «لم یزل» نفی کرده است^{۲۵}. «لیس کمثله شیء» (شورا، ۱۱)، «لیس بجسم و لاشیخ و لاجثه و لاصوره و لالحم و لادم و لاشخص و لاجوهر و لاعرض» الی آخر. خدایی که جسم نیست، صورت نیست، جوهر نیست، عرض نیست، در جهت نیست، از مکان بیرون است و حکم زمان بر او جاری نمی شود و حواس او را ادراک نمی کند و در تصور نمی گنجد، مسلماً دیده نمی شود، نه در دنیا و نه در آخرت. «لاتراه العیون و لاتدرکه الابصار و لاتحیط به الاوهام».

مطالبی که اشعری در اینجا بیان کرده است بسیار کلی است، و انکار رؤیت را وی به عموم معتزله نسبت داده است. در جای دیگر نیز، هنگام ذکر عقیده ایشان درباره رؤیت، می نویسد: «معتزله جملگی برآنند که خدای سبحان را نمی توان به چشم سر دید^{۲۶}». این حکم کلی را عموم مورخان و نویسندگان کتابهای فریق، از جمله ابن حزم^{۲۷} و عبدالقاهر بغدادی^{۲۸} و اسفرائینی^{۲۹} و شهرستانی^{۳۰}، و همچنین قاضی عبدالجبار معتزلی^{۳۱} تکرار کرده اند. ولی این حکم مسلماً وضع متفکران مختلف معتزلی و

فرقه‌های گوناگون این مذهب را، به‌خصوص در قرن دوم و اوایل قرن سوم، روشن نمی‌سازد و مسائلی را بی‌جواب می‌گذارد. یکی از پرسشهای مهم تاریخی این است که معتزله و همچنین جهیمیه از چه زمان به انکار جایز بودن رؤیت پرداختند. آیا اصل-بن عطا (متوفی ۱۳۱) نیز متعرض این موضوع شده بود یا نه؟ نویسندگان کتابهای فریق، هر چند انکار رؤیت را به عموم معتزله نسبت داده‌اند، معمولاً این عقیده را در ضمن عقاید معتزلیانی ذکر کرده‌اند که در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم می‌زیسته‌اند^{۲۲}، و لذا، به نظر می‌رسد که مسأله رؤیت در همین دوره مطرح بوده است. البته عقاید مختلف در این باره قبلاً نیز وجود داشته^{۲۳}، ولی درگیر شدن معتزله و جهیمیه با آن مربوط به زمانی است که عقاید مشبّهه و مجسمه شایع شده و این متکلمان به مبارزه با آنها پرداخته بودند^{۲۴}.

مسأله دیگری که در مورد سیر موضوع رؤیت در میان معتزله این دوره مطرح است بحثهایی است که ایشان برای ردّ عقیده مخالفان و اثبات عقیده خود می‌کردند. مفصلترین بحثی که از یک متکلم معتزلی در این باره در دست است، چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد، بحث قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی است. ولی این کتاب در اواخر قرن چهارم نوشته شده است. ما متأسفانه از کم و کیف بحثهای معتزلیان قرن دوم و سوم اطلاعات چندانی نداریم. نویسندگان کتابهای فریق معمولاً به اشاره مختصری درباره عقیده هر شخص و فرقه او اکتفا کرده‌اند. ولی به هر حال،

حاشیه:

۱۹) جهیمیه نام فرقه‌ای است از فرقه‌های اسلامی در قرن دوم که اعضای آن شناخته شده نیستند. نام این فرقه از نام مؤسس آن جهیم بن صفوان سمرقندی (متوفی ۱۲۸) گرفته شده است. عقاید این فرقه عمدتاً از طریق مطالبی که مخالفان ایشان، از قبیل احمد بن حنبل و ابن قتیبه و ابوالحسن اشعری و نویسندگان بعدی نوشته‌اند به دست ما رسیده است. به طور کلی، عقاید جهیمیه در مسأله توحید همانند عقاید معتزله است و به همین جهت معمولاً وقتی از عقاید ایشان انتقاد می‌شود، در واقع از عقاید معتزله انتقاد می‌گردد. اختلاف عمده جهیمیه و معتزله در مسأله جبر و اختیار بود. جهیمیه معتقد به جبر بودند؛ اما در مورد مخلوق بودن قرآن و انکار صفات با معتزله فرقی نداشتند. جهیمیه علم ازلی خدا را انکار می‌کردند و می‌گفتند علم باری تعالی به جزئیات پس از حدوث امور جزئی پدید می‌آید. از آنجا که جهیمیه صفات خدا را انکار می‌کردند به ایشان مطلقه می‌گفتند. در مورد انتساب دست و وجه به خدا، که شواهد قرآنی دارد، مانند معتزله معتقد بودند که باید آنها را تأویل کرد. عقیده ایشان در مورد ایمان نیز همانند عقیده مرجئه بود. در مسأله رؤیت نیز رأی ایشان با رأی معتزله فرقی نداشت و لذا عموماً نام ایشان را همراه با معتزله به عنوان منکران رؤیت خدا در قیامت ذکر کرده‌اند. (بنگرید به مقاله مونتگمری وات در دائرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۲، ص ۳۸۸ و التبصیر فی الدین، اسفراینی، ص ۱۰۷-۸).

۲۰) چنانکه قاضی عبدالجبار در مثنی (ج ۴، ص ۱۳۹) تصریح کرده و می‌گوید: «... ان الکلام فی الرؤیة فرع علی الکلام فی نفی الجسم».

۲۱) چنانکه مثلاً علامه حلی (در نهج الحق، ص ۴۷) می‌نویسد: «و اما المشبهة والجسمه، فانهم إنما جوزوا رؤیة تعالی لانه عندهم جسم».

۲۲) راعب اصفهانی (در معجم مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشلی، بیروت، ۱۳۹۲/۱۹۷۲، ص ۱۸۷-۸) به حسب قوای نفس چهار معنی برای رؤیت در نظر گرفته است: دیدن به چشم سر، به قوه وهم و تخیل، به قوه تفکر، و به عقل. ۲۳) میرسید شریف جرجانی نیز با توجه به همین معنی نزد اهل حدیث و اشاعره است که در تعریف رؤیت می‌نویسد: «المشاهدة بالبصر، حیث کان، ای فی الدنیا والآخرة» (تعریفات، چاپ فلوگل، بیروت، ۱۹۶۹، ص ۱۱۴).

۲۴) «الکشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملّة»، در فلسفه این رشد، به تصحیح محمد عبدالجواد عمران، چاپ دوم، قاهره، ۱۳۸۸/۱۹۶۸، ص ۱۰۲. برای تفصیل بیشتر در مورد استدلال معتزله در این مسأله، بنگرید به کتاب المغنی (از قاضی عبدالجبار، ج ۴، به تصحیح محمد مصطفی حلمی و دیگران، قاهره، ۱۹۶۵، ص ۱۴) علمای شیعه امامی نیز به همین نحو استدلال می‌کردند. مثلاً علامه حلی در الباب الحادی عشر (به تصحیح مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۵، ص ۲۲) می‌نویسد: «إنه تعالی يستحيل علیه الرؤیة البصریة لأن کل مرئی فهو ذوجهة، لأنه إنما مقابل أوفی حکم المقابل بالضرورة، فیکون جسماً و هو محال». علامه در انوار الملکوت فی شرح الیاقوت (به تصحیح محمد نجمی زنجانی، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۲، ص ۸۲) نیز از قول ابواسحق نوبخت محال بودن رؤیت را از راه محال بودن در جهت قرار گرفتن خدا ثابت کرده است («ولا یصح رؤیة لاستحالة الجهة علیه...»).

۲۵) مقالات، ج ۱، ص ۲۱۶. عقاید معتزله درباره توحید باری تعالی بر محور مسأله صفات و انکار آنها بود، و ونزینک (Muslim Creed, p. 63) معتقد است که بحث توحید نزد معتزله احتمالاً از مسأله رؤیت و انکار جواز آن سرچشمه گرفته است.

۲۶) مقالات، ص ۲۱۸ («أجمعت المعتزلة علی ان الله سبحانه لا یری بالابصار»).

۲۷) الفصل، ابن حزم، ج ۳، چاپ دوم، بیروت، ۱۳۹۵/۱۹۷۵، ص ۲. ۲۸) الفرق، ص ۱۱۴. («ومنها قولهم باستحالة رؤیة الله عزوجل بالابصار»)

۲۹) التبصیر، ص ۶۳ («وما اتفقوا علیه من فضاحتهم قولهم ان الله تعالی لا یری»).

۳۰) ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۵ («اتفقوا علی نفی رؤیة الله تعالی بالابصار فی دارالقرار»).

۳۱) مثنی، ج ۴، ص ۱۳۹ («فأما اهل العدل بأسرهم والزیدیه والخوارج و اکثر المرجئه فانهم قالوا لا یجوز ان یری الله تعالی بالبصر...»)

۳۲) مثلاً شهرستانی از انکار رؤیت یا ابصار توسط ابوعلی جباری (متولد ۲۳۵ و متوفی ۳۰۳) و فرزندش ابوهاشم عبدالسلام (متولد ۲۴۷ و متوفی ۳۲۱) (ملل و نحل، ج ۱، ص ۸۱) و توسط ابوالحسن الخیاط (متوفی ۳۰۰) (ص ۷۸) و ابوالقاسم بن محمد کعبی (متوفی ۳۱۹) (همان، ص ۷۸) و جاحظ (متوفی ۲۵۵) (همان، ص ۷۵) و حسین بن محمد نجار (معاصر مأمون) (ص ۸۹) و بیروان معمر بن عباد السلمی (متوفی ۲۲۰) (ص ۶۷) سخن گفته است که همه در قرن سوم یا اوایل قرن چهارم فوت شده‌اند. کعبی که در قرن چهارم فوت شده است متکلمی است که کلام معتزلی را به خراسانیان معرفی کرد و ماتریدی وقتی از معتزله انتقاد می‌کند غالباً کعبی و عقاید او را در نظر داشته است. (بنگرید به «مقدمه بیست گفتار» از ژوزف فان اس، در بیست گفتار، مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۵، ص دوازده). در اینجا باید به یک نکته دیگر نیز توجه کرد و آن این است که وقتی درباره عقاید يك فرقه با نام مؤسس آن سخن گفته می‌شود معلوم نیست که منظور عقیده مؤسس فرقه است یا عقیده اتباع او. حتی گاهی که انکار رؤیت به يك فرقه نسبت داده می‌شود دقیقاً معلوم نیست که مؤسس فرقه مزبور بر این قول بوده است یا اتباع او.

۳۳) ابن حزم عقیده جهیمیه را به زمان مؤسس آن برمی‌گرداند و می‌گوید «ذهب المعتزله وجهم بن صفوان الی ان الله تعالی لا یری فی الآخرة» (الفصل، ج ۳، ص ۲). ولی به درستی معلوم نیست که خود جهیم هم این عقیده را اظهار کرده است یا ابن حزم در واقع خواسته است عقیده مذهبی را که به اسم جهیم بن صفوان پیدا شد بیان کند.

۳۴) حدث این مخالفتها را در حکم تکفیر اتباع ابوموسی المراد می‌توان مشاهده کرد که می‌گفت کسانی که رؤیت خدا را جایز می‌دانند کافرند (التبصیر، ص ۷۸؛ الفرق، ص ۱۶۶؛ ملل و نحل، ج ۱، ص ۶۹).

شک نیست که معتزله، به عنوان کسانی که اصحاب عقل بودند، برای اثبات عقیده خود عمدتاً به دلایل عقلی متوسل می شدند. استدلال معتزله، اگرچه جنبه عقلی داشت، در عین حال بعضی از ایشان از دلایل نقلی نیز غافل نبودند و گاهی برای تأیید مدعای خود به نقل و تفسیر آیاتی از کلام الله می پرداختند. از جمله آیاتی که معتزله از ابتدا بدان استناد می کردند، آیه ای بود که می فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام، ۱۰۳). با استفاده از بخش اول این آیه بود که معتزله استدلال می کردند که خدای تعالی را نمی توان با چشم دید (إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَا يُرَى بِالْأَبْصَارِ)^{۳۵}. اما در مورد حدیث، موضع معتزله در دوره های مختلف فرق داشت.

وضع معتزله را از لحاظ نسبتی که با حدیث داشته اند می توان به دو دوره تقسیم کرد، یکی دوره آغازی که پیش از به قدرت رسیدن اهل حدیث و احمد بن حنبل است، و دیگر دوره پس از آن. استناد کردن به حدیث، همان طور که اشاره شد، واکنشی بود از جانب اهل حدیث و در رأس ایشان احمد بن حنبل نسبت به جهمی و معتزله و روش عقلی ایشان. در این واکنش بود که اهل حدیث برای رد عقیده جهمی و معتزله و اثبات جایز بودن رؤیت خدا در قیامت به حدیث رؤیت ماه متوسل شدند. پیش از این تاریخ، نشانه ای از حدیث مزبور در آثار کلامی و عقیدتی قرن دوم، حتی در آثار کسانی که به نوعی رؤیت قایل بوده اند، دیده نمی شود. طبیعی است که جهمی و معتزله نیز به این داستان و احادیثی که بر اساس آن بعداً روایت شده است توجهی نشان نداده باشند^{۳۶}. بنابراین، در دوره اولیه و در آغاز نهضت معتزله به طور کلی، استناد به حدیث برای اثبات عقاید ایشان جایی ندارد.

اما در مرحله دوم، پس از اینکه اهل حدیث و احمد بن حنبل نهضت سنی گری را آغاز کردند و در رد عقاید معتزله، از جمله در مسأله رؤیت، به حدیث متوسل شدند، معتزله نیز خواه و ناخواه به این میدان کشیده شدند. در همین دوره است که مشاهده می کنیم معتزله برای اثبات عقاید خود نه تنها به دلایل عقلی بلکه به دلایل نقلی و در ضمن این دلایل به حدیث نیز متوسل می شوند. بحثی که قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵) در کتاب المغنی در این باره پیش کشیده است این نکته را بخوبی نشان می دهد.

یکی از فصول جزء چهارم کتاب المغنی در «ذکر شبهات عقلی و سمعی در اثبات رؤیت» است. در شبهات سمعی، قاضی ابتدا شبهاتی را که از تفسیر آیات قرآن پدید آمده است پاسخ می گوید و سپس به شبهه ای می پردازد که از اخبار و احادیث ناشی شده است. تعداد این اخبار، به قول قاضی، بسیار است و او سعی می کند اکثر آنها را وارسی کند. اولین و مهمترین حدیثی که وی نقل و وارسی می کند حدیث رؤیت ماه است که از قول جریر بن

عبدالله آن را روایت کرده اند^{۳۷}. پس از نقل احادیث دیگر، که همه حکایت از جایز بودن رؤیت دارد، قاضی به داوری می پردازد و می گوید همه این اخبار آحاد است یعنی متواتر نیست و لذا هیچ یک از لحاظ علمی پذیرفتنی نیست^{۳۸}. در مورد خبر جریر که اظهار همه اخبار است می گوید که وی این خبر را از قول قیس بن ابی حازم نقل کرده و قیس در آخر عمر عقلش را از دست داده بود و در این حال به روایت حدیث می پرداخت^{۳۹}. ابوهریره نیز که روایت دیگری از این حدیث را آورده است، به قول قاضی، در روایت احادیث سهل انگار بوده و لذا اعتمادی به او نمی توان کرد^{۴۰}. به طور کلی قاضی همه روایاتی را که دال بر رؤیت خداست بی اعتبار می خواند. حتی اگر احتمال بدهیم که حدیث رؤیت ماه حدیث صحیحی است، باز قاضی می گوید معنای رؤیت در این حدیث دیدن و ادراک بصری نیست، بلکه معنای آن علم است^{۴۱}. بدین ترتیب، قاضی در واقع از این حدیث به نفع خود استفاده می کند. علاوه بر این، برای اثبات عقیده خود از احادیث و اخبار دیگری نیز استفاده می کند. مثلاً از جابر بن عبدالله روایت می کند که گفت: «قال رسول الله صلى الله عليه: لن يرى الله احد في الدنيا ولا في الآخرة»^{۴۲}. از علی بن ابيطالب (ع) نیز نقل می کند که درباره آیه «لا تدرکه الابصار»، گفت: «ان الله لا يدرك بالابصار في الدنيا ولا في الآخرة»^{۴۳}.

احادیث و اخباری که قاضی عبدالجبار در اینجا بدانها استناد کرده است اخباری است که وی از «شیوخ خود و بعضی از اهل نقل» روایت کرده است^{۴۴}. در واقع، قاضی تلویحاً به ما می گوید که شیوخ معتزله پیش از او نیز برای اثبات عقیده خود به نقل حدیث و خبر متوسل شده اند. و این سنت خود بر اثر نهضت اهل حدیث پدید آمده و در معتزله، که اساساً اصحاب عقل بوده اند، تأثیر گذاشته است. ولی پیش از آن، همان طور که اشاره کردیم، معتزله اساساً کاری با حدیث نداشتند.

استدلال عقلی جهمی و معتزله در رد جایز بودن رؤیت، همان طور که گفتیم، مبتنی بر انکار جسمانیت خدا و در جهت بودن او بود و لذا مسأله ای که ایشان با آن روبرو بودند رؤیت به چشم سر یا «ابصار» بود. عموم جهمی و معتزله در انکار این نوع رؤیت اتفاق نظر داشتند. ولی همه کسانی که رؤیت خدا را جایز

می‌دانستند از رؤیت فقط رؤیت بصری را اراده نمی‌کردند. بعضی هم این رؤیت را قلبی می‌دانستند. در اینجا بود که اساس استدلال عقلی معتزله از هم می‌پاشید؛ چه رؤیت قلبی تالیهای فاسدی را که معتزله رد می‌کردند پدید نمی‌آورد. در واقع، در میان خود معتزله در این مورد اختلاف نظر وجود داشت^{۴۵}. بعضی همین رؤیت قلبی را هم انکار می‌کردند و بعضی نه. شیعه امامیه نیز، که مانند معتزله منکر رؤیت بصری بودند، به رؤیت قلبی قایل بودند. بعداً خواهیم دید که این عقیده که اصل آن از ائمه اطهار (ع) است نه تنها مبنای اعتقادات شیعه امامیه بلکه اکثر عرفا و صوفیه بوده است.

هر چند که موضوع رؤیت قلبی نزد معتزله محل اختلاف بود، از لحاظ تاریخی نزاعی که در اوایل قرن سوم میان معتزله و اهل حدیث پدید آمد بر سر این موضوع نبود. مسأله اصلی در این دوره بر سر رؤیت بصری بود. جهمیّه و معتزله منکر رؤیت بصری خدا در قیامت بودند، و اهل حدیث و احمد بن حنبل دقیقاً با این عقیده به مخالفت برخاستند.

*

پیش از اینکه قرن دوم هجری را پشت سر گذاریم و به نهضت اهل حدیث در قرن سوم و کوشش ایشان برای مقابله با جهمیّه و معتزله بپردازیم، لازم است به کوششهای دیگری که در این عصر برای حل مسأله رؤیت از طرف اشخاص و گروههای دیگر مبذول شده است نظری بیفکنیم. اصولاً تصویری که ما از اختلافات کلامی و عقیدتی در قرن دوم ترسیم کردیم و در آن عمدتاً دو جناح، یکی مشبهه و مجسمه و صفاتیّه و دیگر جهمیّه و معتزله، را نمایش دادیم تصویر دقیق و کاملی نیست. در واقع، عناوینی که ما در اینجا برای مشخص نمودن این دو گروه اختیار کردیم عناوینی است که مورخان بعدی برای سهولت کار در ارائه یک تصویر کلی از وضع گروههای کلامی در این دوره ساخته‌اند. حقیقت امر این است که تحت هر يك از این عناوین اشخاص و فرقه‌هایی بودند که عقایدشان از جهاتی با هم شبیه بود و از جهاتی متفاوت. به خصوص در میان کسانی که اهل تشبیه و تجسیم خوانده شده‌اند فرقه‌های متعددی وجود داشته است که معمولاً هر يك نام خود را از نام يك شخص به خصوص اخذ کرده‌اند. این فرقه‌ها را نویسندگان کتب فرق، مانند ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین، عبدالقاهر بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق، اسفرائینی در التبصیر فی الدین و شهرستانی در ملل و نحل معرفی کرده و به اختلاف آراء ایشان در مسائل مختلف از جمله مسأله رؤیت اشاره کرده‌اند. در میان عقلیون، یعنی جهمیّه و معتزله، نیز باز اشخاص مختلفی بودند که در پاره‌ای از مسائل نظرشان با هم فرق داشت، و یکی از موارد اختلاف، همان طور که اشاره کردیم، موضوع چگونگی یا اقسام رؤیت، یعنی رؤیت بصری و قلبی، بود.

بنابراین، اگر ما بخواهیم تصویری دقیقتر و نسبتاً کاملتر از مسأله رؤیت در میان اهل تشبیه و تجسیم از يك سو و جهمیّه و معتزله از سوی دیگر ارائه دهیم، مسلماً باید بررسی جامعتری درباره این فرقه‌ها و اشخاص به عمل آوریم. و تازه، حتی اگر ما در مورد عقاید اهل تشبیه و تجسیم و جهمیّه و معتزله بررسی دقیقتر و جامعتری انجام دهیم، باز تصویری که بدین ترتیب از قرن دوم ترسیم خواهیم کرد تصویر کاملی نخواهد بود چه فرقه‌های کلامی در این قرن منحصر به این دو دسته نبوده‌اند.

قرن دوم هجری، همان طور که اشاره کردیم، یکی از پر جنب و جوش ترین دوره‌های تمدن اسلامی است که انواع عقاید و آراء کلامی در آن زاییده شده است. در قبال مسأله رؤیت، در همین عصر، مسلمانانی بودند که به هیچ يك از دو گروه اصلی فوق تعلق نداشتند، و عقایدی اظهار می‌کردند که با عقاید هر دو گروه، یعنی مشبهه و مجسمه از يك سو و جهمیّه و معتزله از سوی دیگر فرق داشت. به عبارت دیگر، در جنب این دو گروه، کسان دیگری بودند که سعی می‌کردند مسأله رؤیت خدا را از راههای دیگری حل کنند. در اینجا ما از دوراه حل اصلی یاد خواهیم کرد، یکی

حاشیه:

(۳۵) بنگرید به الکشف، ابن رشد، ص ۱۰۲. قاضی عبدالجبار فصلی کامل از کتاب مغنی (ج ۴، ص ۱۳۹) را به بحث درباره این آیه اختصاص داده است. (۳۶) درباره احمد بن حنبل گفته‌اند که وی معتقد به رؤیت خدا در آخرت بود و در تأیید سخن خود نیز به حدیث رؤیت ماه استناد می‌کرد. خابطیه معتقد بودند که منظور پیغمبر (ص) از این ماه حضرت عیسی مسیح (ع) است. احمد بن حنبل معاصر نظام بود و در اوایل قرن سوم زندگی می‌کرد و در سال ۲۳۱ فوت شد. وی در ابتدا معتزلی بود ولی بعضی معتزلی بودن او را انکار کرده‌اند (انتصار، خباط، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۱۰۷) و فرقه او را یکی از فرقه‌های غلاة دانسته‌اند (فرق، ص ۱۶۶؛ التبصیر، ص ۱۳۸؛ ملل و نحل، ج ۱، ص ۳). به هر تقدیر، احمد خباط زمانی به حدیث رؤیت ماه استناد می‌کرد که اهل حدیث آن را برای اثبات عقیده خود به کار برده بودند.

(۳۷) مغنی، ج ۴، ص ۲۲۴.

(۳۸) همان، ص ۲۲۵. «ان جمیع مارووه و ذکروه اخبار آحاد ولا یجوز قبول ذلك فیما طریقه العلم...» و نیز بنگرید به اظهار نظر ابن رشد در این باب (الکشف، ص ۱۰۲). اهل حدیث بعداً وقتی به حدیث رؤیت ماه استناد می‌کردند سعی کردند بگویند که این حدیث از اخبار آحاد نیست، بلکه از طریق چند راوی روایت شده است.

(۳۹) همان، ص ۲۲۶.

(۴۰) همان، ص ۲۲۷.

(۴۱) همان، ص ۲۳۱. «فإذا صح ذلك، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمنع أن يكون المراد بقوله «ترون ربكم» كما تعلمون القمر ليلة البدر، ويكون هذا اصح لأنه إن حمل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر، فيجب أن يدرك في جهله مخصوصة كالفمر...»

(۴۲) همان، ص ۲۲۸.

(۴۳) همان، ص ۲۲۹.

(۴۴) «... ان هذه الاخبار معارضة باخبار قدرهاها شيوخنا وغيرهم من اهل النقل...» (همان، ص ۲۲۸).

(۴۵) بنگرید به مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۱۸.

راه‌حلی که منسوب به ائمه اطهار، به‌خصوص حضرت امام صادق (ع)، است و دیگر راه‌حلی که منسوب به ابوحنیفه است. این دو راه‌حل متعلق به قرن دوم است، یعنی پیش از نزاع اهل حدیث با جهمیه و معتزله، و جالب اینجاست که در هیچ‌یک از آنها موضوع حدیث رؤیت ماه مطرح نشده است.

دو راه‌حل دیگر

يك (تفسیر امام صادق (ع)). امام جعفر صادق علیه‌السلام (شهادت ۱۴۸ هـ)، پیشوای عظیم‌الشان شیعه، متفکری است که مسأله رؤیت را از دیدگاهی کاملاً معنوی و عرفانی، هم در ضمن اخباری که از نیاکان بزرگوار خود روایت کرده و هم در ضمن تفسیری که از بعضی از آیات قرآن کرده، مورد عنایت قرار داده است. در تفسیری که منسوب به آن حضرت است، و هم از طریق يك راوی صوفی و سنی (ابو عبدالرحمن سلمی) و هم از طریق يك راوی شیعی به دست ما رسیده است، امام در چندین مورد نظر خود را درباره رؤیت خدا اظهار فرموده است. به طور کلی، نظر حضرت در این خصوص مبتنی بر دیدگاه ایشان نسبت به توحید است. در تفسیری که وی از «بسم‌الله الرحمن الرحیم» کرده است، وقتی به نام «الله» می‌رسد، معبود خود را با این کلمات تنزیه و تقدیس می‌کند:

... منزه عن كل درك مائتته والاحاطة بكيفيته، وهو المستور عن الابصار والالوهام و المحتجب بجلاله عن الادراك.^{۴۶}

در اینجا امام تصریح فرموده است که درك «مائت» خدای تعالی و احاطه به کیفیت او محال است. در جمله دوم به خصوص به عجز انسان از ادراك حضرت ذوالجلال به وسیله چشم تصریح کرده است - «وهو المستور عن الابصار». و این يك حکم کلی است. انسان هرگز نمی‌تواند با چشم سر خدا را ببیند. این مطلب را حضرت صادق در جاهای دیگر نیز بیان فرموده است. از جمله در تفسیر سخن پروردگار با موسی علیه‌السلام هنگامی که عرض کرد: «ربِّ ارني انظر اليك»، امام صادق (ع) می‌فرماید که خداوند به موسی گفت که «تو نمی‌توانی مرا ببینی، زیرا تو فانی هستی، و موجود فانی چگونه می‌تواند به باقی راه برد»^{۴۷}. به عبارت دیگر، استدلالی که حضرت صادق می‌کند این است که موجود فانی اساساً تاب تجلی خدای باقی را ندارد، همان طور که کوه نداشت. پس چطور موسی می‌تواند پروردگار خود را با چشم ببیند - «فكيف له برؤية ربه عياناً»^{۴۸}.

تقاضای موسی (ع) در کوه طور بود، یعنی در دنیا. انکار جواز رؤیت هم در اینجا مربوط به رؤیت در دنیا است، و امام صادق (ع)

نیز به این معنی تصریح کرده، در ضمن تفسیر آیه «و أنا أول المؤمنين» می‌گوید: «انك لا ترى في الدنيا»^{۴۹}. ولی مسأله‌ای که بعداً متکلمان و اهل حدیث بر سر آن به جدال پرداختند، مسأله رؤیت در آخرت بود.

نظر امام صادق در مورد رؤیت در دنیا کاملاً روشن است. ولی در مورد مسأله رؤیت خدا در آخرت، سخنانی که در این تفسیر به امام نسبت داده شده است به روشنی و وضوح سخن ایشان در مورد رؤیت در دنیا نیست. در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود: اول اینکه آیا رؤیت در آخرت ممکن است یا نه؟ و دوم اینکه اگر ممکن باشد این رؤیت چگونه انجام می‌گیرد؟ پاسخ امام به سؤال اول کاملاً روشن است. امام صادق رؤیت خدا را در آخرت جایز می‌داند. دلایل این حکم در تفسیر چندین آیه ذکر شده است. مثلاً در ذیل آیه «و بشر المؤمنين» می‌فرماید: «بشارة برؤيته، في مقعد صدق عند مليك مقتدر»^{۵۰}. در جای دیگر نیز می‌فرماید: «و بشر المشتاقين الي النظر الي وجهي»^{۵۱}. در تفسیر آیه «جزاء من ربك عطاء حساباً»، می‌فرماید عطای الهی بر دو وجه است: یکی در ابتداست و دیگر در انتها. عطایی که در ابتداست ایمان است و اسلام، و عطایی که در انتهاست یکی بخشایش الهی است و دیگر داخل کردن بنده در بهشت (دخول العبد في الجنة) و بالأخره «النظر الي وجهه الكريم»^{۵۲}. بنابراین، نظر کردن به روی خدا عطایی است که در انتها، در بهشت، نصیب مؤمنان خواهد شد. بشارتی که به مؤمنان و مشتاقان داده شده است، بشارت به رؤیت یا نظر است در بهشت. اما این رؤیت و نظر به وجه الهی به چه وسیله‌ای انجام می‌گیرد، به چشم سر یا با عضوی دیگر؟

علمای شیعه امامیه، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) گرفته تا علامه حلی (متوفی ۷۳۶) و، به تبع ایشان، البته علمای متأخر، جملگی برآنند که مراد از رؤیت در سخنان ائمه معصومین، از جمله حضرت صادق (ع)، إبصار یا دیدن به چشم سر نیست بلکه رؤیت قلبی است. در این تفسیر نیز امام بارها به قلوب عارفان و محبان، و همچنین به «دیدن قلب» اشاره کرده، و این نوع دیدن را هم گاه یا لفظ «مشاهده» و گاه «لقا» بیان فرموده است. مثلاً به دنبال آیه «الم نشرح لك صدرك» اضافه می‌کند: «لمشاهدتی و مطالعتی»^{۵۳}. زمان این مشاهده و لقاء نیز در درجه اول قیامت

است^{۵۴} و مکان آن بهشت. این معنی در ضمن تفسیر اسم «الصمد» به وضوح بیان شده است.

امام صادق (ع) تفسیر عرفانی خود را از راه تحلیل اسم «الصمد» به حروف آن و شرح معنای رمزی هر حرف بیان کرده است. حرف «الف» دلالت دارد بر «احدیت» و حرف «لام» بر «الوہیت». این دو حرف (الف و لام) در تلفظ ظاهر نمی شوند ولی در کتابت ظاهر می شوند. در تفسیر این مطلب حضرت می گوید ظاهر نشدن این دو حرف دلالت دارد بر اینکه حواس نمی تواند احدیت و الوہیت خدا را دریابد، و مخفی ماندن آنها در تلفظ نشانه آن است که عقول از درک آنها و احاطه علمی به آنها عاجز است. اما این دو حرف در کتابت ظاهر می شوند، و این اظهار دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی بر قلب عارفان ظاهر می شود، آنهم در «دارالسلام» یعنی در بهشت. و در همینجا، حضرت یک نکته دیگر را اضافه می کند و آن آشکار شدن پروردگار است به چشم محبان.

و اظهاره فی الکتابه دلیل علی انه یظہر علی قلوب العارفين و یبدو لأعين المحبين فی دارالسلام^{۵۵}.

چنانکه ملاحظه می شود، حضرت به دو نوع ظهور و دو نوع تجربه قایل شده است، یکی ظهور به قلبها و دیگر ظهور به عینها. ظهور اول از برای عارفان است و ظهور دوم از برای محبان. سؤالی که در اینجا پیش می آید این است که مراد از «اعین المحبین» چیست؟ آیا منظور چشم سر است یا چشمی دیگر؟ اشاره به «چشم» مطلبی نیست که فقط در اینجا آمده باشد. حضرت در چند مورد دیگر لفظ «عین» یا «اعین» و همچنین «نظر» را که به معنی «دیدن» یا «نگریستن» است به کار برده است. لفظ «مشاهده» نیز به معنی «دیدن» است، البته به وسیله دل. در همه این موارد مراد حضرت چشمی است غیر از چشم سر. ادراک خداوند با چشم سر از نظر حضرت بکلی محال است. «وهو المستور عن الابصار». ولی به چشمی دیگر ممکن است. امام صادق گاهی «نظر» یا «اعین» را به دل نسبت داده است و گاهی به فؤاد. در یک جا می فرماید «الفؤاد معدن النظر»^{۵۶}. فؤاد خود مرتبه ای از مراتب قلب است و لذا تجربه عارفان و محبان هر دو قلبی است، نهایت آنکه عارفان به معرفت قلبی می رسند و محبان به مشاهده قلبی. مشاهده یا نظر به وجه پروردگار، همان طور که گفتیم، بشارتی است که خداوند به مشتاقان و محبان داده است. در واقع، لذتی که در بهشت از راه «چشم» نصیب انسان می شود همین نظر است.

لا تلذ الأعين فی الدار الباقية إلا بالنظر الی الباقي^{۵۷}.

رویت قلبی موضوعی است که علمای شیعه امامیه به اتفاق

آن را جایز دانسته اند. شیخ صدوق، که بایبی مبسوط به این موضوع اختصاص داده است، احادیث و اخبار فراوانی را از پیامبر اکرم و همچنین ائمه اطهار، از جمله امام صادق (ع)، نقل کرده است. احادیث و اخباری که در اثبات جواز رویت در آخرت است، البته رویت قلبی. ولی شیخ صدوق این رویت را نوعی علم دانسته است. با این تفسیر، البته شیخ تنزیه خداوند را به نهایت رسانده است. ظاهراً به زعم او هرگونه «دیدن» خداوند را از تنزیهی که سزاوار جلال اوست دور می کند. ولی این تنزیه مطلق حتی بعدها نیز از نظر عرفای شیعه حق تنزیه را ادانمی کرده است. تنزیه و تشبیه هر دو باید جمع شوند. وانگهی، تفسیر «رویت» در احادیث و اخبار به «علم» موجب می شود که لفظ «رویت» از معنای حقیقی خود خارج شود. «رویتی» که صرفاً علم باشد اصلاً رویت نیست^{۵۸}.

به طور کلی، در احادیث و اخباری که شیخ صدوق - رحمه الله - در باب رویت نقل کرده و تفسیری که از آنها کرده و رأیی که در خلال احادیث و اخبار صادر کرده است سایه نزاعهایی که به مدت یک قرن و نیم، از اوایل قرن سوم تا نیمه قرن چهارم، میان معتزله و اهل حدیث و سنت پدید آمده است دیده می شود. توحید صدوق تا حدودی جنبه دفاعی دارد. در مسأله رویت، او

حاشیه:

۴۶) تفسیر جعفر الصادق. (نقلاً عن حقایق التفسیر للسلمی)، به تصحیح بولس نوبیا، ص ۱۸۸.

۴۷) «لا تقدر أن ترانی لانک انت الفانی، فکیف السبیل لفان الی باقی» (همان، ص ۱۹۶). تفسیر امام صادق (ع) از تقاضای حضرت موسی (ع) با تفسیر علامه حلی فرق دارد. حضرت صادق این تقاضا را تقاضای خود موسی (ع) می داند در حالی که علامه حلی سؤال موسی (ع) را از زبان قوم او می داند (انوار الملکوت، ص ۸۶). این استدلال را پیش از علامه نیز به کار برده اند. تفسیر امام صادق نیز بعداً مورد استفاده متکلمان سنی قرار گرفته است.

۴۸) همانجا.

۴۹) همان، ص ۱۹۶.

۵۰) همان، ص ۲۲۶.

۵۱) همان، ص ۲۱۱.

۵۲) همان، ص ۲۲۸.

۵۳) همان، ص ۲۲۹.

۵۴) مثلاً در مورد زمان «لقاء» می فرماید: «لئن نظرت الی سواه لتحرمن فی الآخرة لقاء» (همان، ص ۲۱۹).

۵۵) همان، ص ۲۳۰.

۵۶) همان، ص ۲۱۵.

۵۷) همان، ص ۲۲۰.

۵۸) تفسیر رویت به علم نیز ظاهراً از معتزله گرفته شده است، چنانکه قاضی عبدالجبار معتزلی، همان طور که قبلاً گفتیم (ص ۱۰)، می گفت که معنی رویت خدا در حدیث رویت ماه، به فرض صحت حدیث، علم است. (معنی، ج ۴ ص ۲۳۱) البته قاضی پس از شیخ صدوق این تفسیر را بیان کرده است، ولی به هر حال این تفسیر در میان معتزله سابقه داشته است.

می‌خواسته است دامن تشیع را از اتهاماتی که علمای سنی و به‌خصوص حنابله به شیعیان امامی وارد می‌کردند و آنها را رافضی می‌نامیدند و در ردیف شیعیان غالی قلمداد می‌کردند پاک کند. کوششهای شیخ البته درخور ستایش است؛ ولی، برای شناخت عقاید شیعه، ما باید سعی کنیم اسناد قدیمتر را مطالعه کنیم، اسنادی که سایه نزاعهای کلامی میان جهمیه و معتزله، از یک سو، و اهل حدیث و پیروان احمد بن حنبل، از سوی دیگر، بر سر آنها سنگینی نکرده باشد. تفسیر امام صادق (ع)، هر چند که اصالت آن به‌طور قطع و یقین تعیین نشده است، مجال چنین بررسی را تا حدودی فراهم می‌کند.

در مورد نکات دیگری که در این تفسیر به بحث رؤیت مربوط می‌شود، از جمله مسأله «دیدن» در دنیا، بعداً نیز سخن خواهیم گفت. خلاصه مطالبی که در اینجا گفته شد و به بحث رؤیت در آخرت مربوط می‌شود این است که حضرت صادق (ع)، مطابق این تفسیر، بدون اینکه در دام تجسیم و تشبیه افتد، رؤیت خدا را در قیامت جایز دانسته است. وی به‌طور کلی رؤیت خدا به چشم سر (ابصار) را نفی کرده است. ولی رؤیت را نفی نکرده و آن را مترادف علم نیز ندانسته است. رؤیتی که حضرت جایز دانسته است رؤیت قلبی یا مشاهده است.

آراء و نظریات حضرت صادق (ع) در قرن دوم در حقیقت بذر همه آراء و معتقدات اصیلی است که در عرفان اسلامی و تصوف راستین مورد توجه قرار گرفته و بسط داده شده است. همان‌طور که دیدیم، حضرت در واقع مسأله رؤیت را حل کرده بوده است و اگر فرقه‌ها و مذاهب دیگر، از جمله معتزله و اهل حدیث، به آنها توجه کرده بودند، چه بسا تاریخ کلام و مذاهب اسلامی مسیر دیگری می‌پیمود. البته، آراء و نظریات امام صادق (ع) و سایر ائمه شیعه تنها آرای نبود که خارج از میدانی که مشبّه و مجسمه با معتزله و جهمیه در آن به نزاع پرداخته بودند صادر شده باشد. در قرن دوم ما با یک عقیده مهم دیگر مواجه هستیم که به امام ابوحنیفه منسوب است.

دو وصیت ابوحنیفه. ظهور مذاهب و فرقه‌های مختلف با عقاید گوناگون و گاه متضادی که اظهار می‌شد از لحاظ فکری و اعتقادی ناامنی و تشتی را به‌وجود آورده بود که جامعه به‌طور کلی نمی‌توانست آن را به‌مدت زیادی تحمل کند. سلامت و امنیت فکری و روحی اقتضا می‌کرد که مسلمانان عموماً از این حالت تشت و بلا تکلیفی بیرون آیند، و راه خروج از این تشت نیز خاتمه دادن به اختلافات از راه بیان عقایدی بود که هر مسلمان صحیح الاعتقادی باید بدانها قایل باشد. به همین دلیل است که در قرن دوم و سوم اشخاص و گروههایی پیدا شدند که سعی کردند با

بیان اصول عقاید (به اصطلاح «فرموله» کردن آنها) به این تشت فکری پایان بخشند. در واقع معتزله و اهل حدیث نیز در همین جهت کوشش می‌کردند. اما مهمترین آثاری که در این عصر به‌منظور بیان قطعی عقاید اسلامی تدوین شده است آثار کوتاهی است که معمولاً به امام ابوحنیفه (متوفی ۱۵۱) نسبت داده شده است: یکی «وصیت نامه ابوحنیفه» و دیگر «فقه الاکبر». این دو اثر، هر چند که به ابوحنیفه نسبت داده شده است، عمده مطالب آنها متعلق به نویسندگان متأخر است. در واقع محتوای این آثار، چنانکه ونزینک در تحقیقات خود نشان داده است، نمی‌توانسته است همگی در عصر ابوحنیفه، یعنی در نیمه اول قرن دوم، تدوین شده باشد. فقه الاکبر خود در واقع دو اثر مستقل است که ونزینک آنها را «فقه اکبر شماره یک» و «فقه اکبر شماره دو» خوانده است. «فقه اکبر شماره یک»، که فاقد عقاید خداشناسی (توحید، مسأله صفات، رؤیت، و غیره) است، احتمالاً در اواسط قرن دوم تدوین شده است. «وصیت نامه ابوحنیفه» که شامل عقاید خداشناسی و آخرت‌شناسی و مسأله دیدار است، در نیمه دوم قرن دوم، در فاصله میان ابوحنیفه و ابن حنبل، تألیف شده و «فقه اکبر شماره دو»، از نظر ونزینک، متعلق به قرن سوم است.^{۵۹}

عقیده به دیدار خدا، همان‌طور که اشاره شد، در «فقه اکبر شماره یک» مطرح نشده است و این خود نکته‌ای است قابل تأمل. مطرح نشدن این موضوع در اثری که حدوداً در اواسط قرن دوم تألیف شده است نشان می‌دهد که مسأله رؤیت تا این زمان وارد نزاعهای کلامی نشده بوده است. البته، عقاید مختلف در خصوص این موضوع اظهار می‌شده است، ولی ظاهراً هنوز بر سر آن دعوایی نبوده است. این حکم با حدسی که قبلاً زدیم و گفتیم که در گزارشهای محققان و صاحبان کتب فرقی عقیده رؤیت در میان معتزلیان نیمه دوم قرن دوم و اوایل قرن سوم مطرح بوده است^{۶۰} سازگار است.

و اما در «وصیت نامه ابوحنیفه». این اثر پس از «فقه اکبر شماره یک» و حدوداً در اواخر قرن دوم تألیف شده و از جمله مسائلی که در آن مطرح گردیده است مسأله رؤیت است. این عقیده به‌طور خلاصه چنین بیان شده است:

و نقر بان لقاء الله تعالی لاهل الجنة حق بلا کیفیه ولا تشبیه ولا جهة^{۶۱} (وما اقرار می‌کنیم به اینکه لقای خدای تعالی برای اهل بهشت حق است، لقایی بدون کیفیت و تشبیه و جهت).

این عبارات از نخستین کوششهایی است که برای حل مسأله رؤیت و گریز از مشکلات آن به‌عمل آمده است، البته بدون آنکه در آن به راه حل عمیقی که حضرت صادق (ع) قبلاً بیان فرموده

بودند توجهی شده باشد. عقیده‌ای که اظهار شده است يك عقیده سنی است و نویسنده سعی کرده است آن را طوری اظهار کند که نه گرفتار تشبیه و تجسیم گردد نه، مانند معتزله، مسأله را بکلی منکر شود. کلمات او کاملاً حساب شده است. نویسنده، به خلاف معتزله، معتقد است که اهل بهشت خدا را خواهند دید. لفظی که برای دیدن به کار برده است «لقا» است که معنای آن رؤیت است، چنانکه ملاحسین حنفی در شرح خود تصریح کرده است. مراد او از لقا نیز دیدن به چشم سر است. ولی چیزی را که چشم سر ببیند باید دارای صفات محسوس باشد، و تصدیق این صفات نیز پای جهیمیه و معتزله و اعتراض ایشان را به میان می‌کشد. برای پیشگیری از این انتقاد و اعتراض، نویسنده به ترفند خاصی متوسل شده است. مؤمنان خدا را می‌بینند، ولی این دیدن را نمی‌توان به دیدن اشیاء به وسیله چشم در دنیا تشبیه کرد. و برای اینکه از او نپرسند که پس این دیدن چگونه است، می‌گوید: «بلاکیفیه». درضمن، از اعتراض دیگری که ممکن است به او بکنند و بگویند که این دیدن مستلزم در جهت پنداشتن خداست با افزودن عبارت دیگری جلوگیری می‌کند و می‌گوید: «ولاجهه». راه حلی که نویسنده «وصیت‌نامه» برای مسأله رؤیت اختیار کرده است^{۶۲}، به خلاف راه حل امام صادق (ع)، نه عرفانی است و نه عقلی و استدلالی^{۶۳}. درواقع، نویسنده به جای اینکه مسأله را حل کرده باشد به آن پشت کرده است^{۶۴}، و این شیوه بر خورد با مسأله مسلماً نمی‌توانست برای عقلیون قانع‌کننده باشد.

*

در بررسی که از «وصیت‌نامه ابوحنیفه» نمودیم ملاحظه کردیم که نویسنده آن هیچ اشاره‌ای به حدیث رؤیت ماه نکرده است. این نکته را در تفسیر امام صادق (ع) نیز ملاحظه کردیم. درواقع، باید بگوییم که در سخنان هیچیک از اشخاص و مذاهبی که در قرن دوم هجری به جایز بودن رؤیت خدا حکم کرده‌اند هیچیک از روایتهای این حدیث دیده نمی‌شود. جهیمیه و معتزله نیز، که اساساً منکر رؤیت بودند، مسلماً توجهی به حدیثی که جواز رؤیت را ثابت می‌کرد نداشته‌اند. بنابراین، به‌رغم اینکه مسأله رؤیت پروردگار در قرن دوم هجری، به‌عنوان یکی از مسائل عمیق اعتقادی در تمدن اسلامی، مطرح بوده است، از حدیثی که بعدها محور استدلال‌های اهل حدیث و متکلمان سنی قرار گرفته و تقریباً در همه آثار ایشان نقل شده است استفاده‌ای به عمل نیامده است. چرا؟ شاید به دلیل اینکه این حدیث واقعاً اصالت نداشته و بعداً آن را ساخته‌اند. این احتمال ضعیفی است، زیرا چندین روایت از این حدیث در کتب «صحاح» و «مسند» نقل شده است و، لذا، حتی اگر این حدیث ساختگی باشد، می‌بایست در دوره‌های اولیه، یعنی در قرن اول هجری، شکل گرفته باشد. به نظر من،

علت عدم توجه به داستان رؤیت ماه و احادیثی که بر اساس آن ساخته‌اند این است که به‌طور کلی قرن دوم عصر استفاده از حدیث به‌منظور دفاع از عقاید اسلامی نیست. درست است که این قرن عصر بیان و تدوین اصول عقاید (به اصطلاح «فرموله») کردن آنها) است، ولی اشخاص برای این منظور اساساً از حدیث نبوی به‌عنوان يك سند استفاده نمی‌کردند. البته، توجه به حدیث در مسائل عملی و عبادی وجود داشت، ولی از حدیث به‌عنوان وسیله‌ای اصلی برای دفاع از عقاید و مقابله با مخالفان استفاده نمی‌شد. آغاز این نوع استفاده از حدیث در اوایل قرن سوم و با نهضت اهل حدیث و در رأس ایشان احمدبن حنبل صورت گرفت. و از این تاریخ است که حدیث رؤیت ماه نیز وارد صحنه مجادلات کلامی و عقیدتی می‌شود.

حاشیه:

۵۹) بنگرید به Muslim Creed, pp. 102-3, 187

۶۰) رجوع کنید به ص ۵ در همین مقاله

۶۱) «وصیت ابوحنیفه» در کتاب الجوهره العنيفة فی شرح وصية الامام الاعظم ابي حنيفة، تألیف ملاحسین ابن اسکندر الحنفی، مندرج در الرسائل السبعة فی العقائد. چاپ سوم، حیدرآباد، ۱۴۰۰/۱۹۸۰، ص ۳۱.

۶۲) در فقه اکبر شماره دو نیز عقیده به جایز بودن رؤیت مطرح شده است. «والله تعالی یری فی الآخرة ویراه المؤمنون و هم فی الجنة باعین رؤوسهم بلا تشبیه ولا کیفیه ولا یكون بینة و بین خلقه مسافة» (شرح الفقه الاکبر) در الرسائل السبعة فی العقائد، ص ۳۲-۳۱. در اینجا به جای لقا از لفظ رؤیت استفاده و تأکید شده است که این دیدن به چشم سر است. این نکته خود نشان می‌دهد که این اثر پس از احمدبن حنبل نوشته شده است؛ چه این تأکید را این حنبل و اهل حدیث به کار بردند. نفی مسافت بین خدا و خلق نیز نفی جهت است.

۶۳) درواقع بعضی از حنفیان حتی معتقد بودند که این موضوع از راه نقل و با استناد به نص ثابت می‌شود نه از راه عقل، چنانکه شارح «فقه الاکبر»، احمدبن محمد المغنسیای، می‌نویسد: «اعلم ان رؤیة الله تعالی بالابصار فی الآخرة حق معلوم ثابت بالنص لا بالعقل لانها من المتشابهات وصفا» (شرح الفقه الاکبر، ص ۳۲، در الرسائل السبعة فی العقائد).

۶۴) نتیجه‌ای که ما از بررسی مسأله رؤیت در «فقه الاکبر» و «وصیت‌نامه ابوحنیفه» گرفته‌ایم مسلماً مورد قبول حنفیان نیست. مثلاً ایوب علی در مقاله «طحاویه» (در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۵۶). هنگام بحث درباره رؤیت خداوند می‌گوید: «ابوحنیفه از عقیده صحابه تبعیت کرد و از تشبیه و تاویل در مورد رؤیت خداوند اجتناب ورزید. وی قایل بود به اینکه مؤمنان در بهشت خداوند را با همین چشم بدن خواهند دید ولی این رؤیت متضمن مکان، جهت، بُعد، مشابهت، کیفیت، نمت و وصف خاصی نیست» (ص ۷-۳۵۶). عقیده‌ای که ایوب علی در اینجا اظهار کرده است عقیده حنفیان است ولی معلوم نیست خود ابوحنیفه هم بدان قایل بوده باشد. درواقع ایوب علی عقاید حنفی خود را نه تنها به شخص ابوحنیفه بلکه به صحابه و حتی پیغمبر اکرم نسبت داده است. و این دقیقاً ناشی از دید و روش تحقیق او و عموم محققان مسلمانی است که عقیده مذهبی خود را عقیده اصلی اسلامی می‌دانند. ولی روش ما این بود که عقاید شخصی و مذهبی خود را در برانتز گذاریم و اجازه دهیم واقعیت تاریخی مسأله از خلال منابع اصلی تاریخی بر ما آشکار شود.