

نهضت احمد حنبل و رد معتزله و جهمیّه

در همه جوامع بشری، ظهور نهضت‌های اجتماعی و سیاسی که دایر بر مدار عقاید دینی و سیاسی اند و اکثراً مستقیم جامعه نسبت به اوضاع و احوال اجتماعی و عقایدی است که در زمان شکل گرفتن نهضتها بر جامعه حکومت می کرده است. به همین دلیل، شناخت ماهیت هر يك از این نهضتها مستلزم مطالعه و شناخت اوضاع اجتماعی پیشین و عقایدی است که این اوضاع را پدید آورده است. این حکم در مورد نهضتی که در اوایل قرن سوم هجری عمده توسط احمد بن حنبل (ف ۲۴۱) برپا گردید کاملاً صدق می کند - نهضتی که بدون شك یکی از مهمترین و مؤثرترین نهضت‌های عقیدتی و اجتماعی در تمدن اسلامی بوده است. این نهضت به منظور دفاع از «عقاید صحیح» اسلامی و مبارزه با آنچه بدعت تلقی می شد برپا گردید. دشمنان اصلی احمد حنبل در این نهضت فرقه‌های جهمیّه و معتزله بودند، و عقایدی که از نظر احمد بدعت بود اصولاً عقاید این دو فرقه بود.

یکی از این عقاید بدعت آمیز که احمد شدیداً با آن مخالف بود انکار رؤیت خدا در آخرت بود. این موضوعی است که ما می خواهیم در اینجا بررسی کنیم و نتایج و آثار آن را در تاریخ عقاید اسلامی، بخصوص در تصوف و عرفان و ادبیات عرفانی نشان دهیم. اما قبل از اینکه ما مستقیماً به مسأله مورد نزاع این دو پیردازیم، لازم است که به يك نکته توجه کنیم، و آن چیزی است که معتزله و احمد بر سر آن اتفاق داشتند. جهمیّه و معتزله فرقه‌های مسلمان بودند، و هر دو به منظور دفاع از «عقاید صحیح» اسلامی پدید آمده بودند. بنابراین، نهضت احمد حنبل از حیث هدف با حرکتی که معتزله آغاز کرده بودند یکسان بود. ولی چیزی که طرفین بر سر آن اختلاف داشتند محتوای این هدف، یعنی عقایدی بود که هر کدام به عنوان «عقاید صحیح» از آن دفاع می کردند. اختلاف مهم دیگر ایشان راهی بود که هر يك برای رسیدن به هدف خود اختیار می کردند. جهمیّه و معتزله برای اثبات عقاید خود به عقل و استدلال عقلی متوسل می شدند، درحالی که احمد حنبل مدعی بود که «عقاید صحیح» اسلامی را فقط از راه کتاب و سنت می توان به دست آورد.

احمد بن حنبل، هر چند راه خود را در دفاع از اسلام راه استناد به کتاب و سنت می خواند، در حقیقت اختلافش با معتزله در روش فقط به سنت و حدیث مربوط بود نه به کتاب یعنی قرآن. معتزله و جهمیّه نیز به حکم مسلمانی به وحی توجه داشتند؛ اما رهیافت ایشان به وحی یعنی به آیات قرآن با رهیافت احمد فرق داشت. معتزله معتقد بودند که آیات قرآن بخصوص آیات متشابه را، که درباره توحید و صفات الهی است، باید تاویل کرد و در

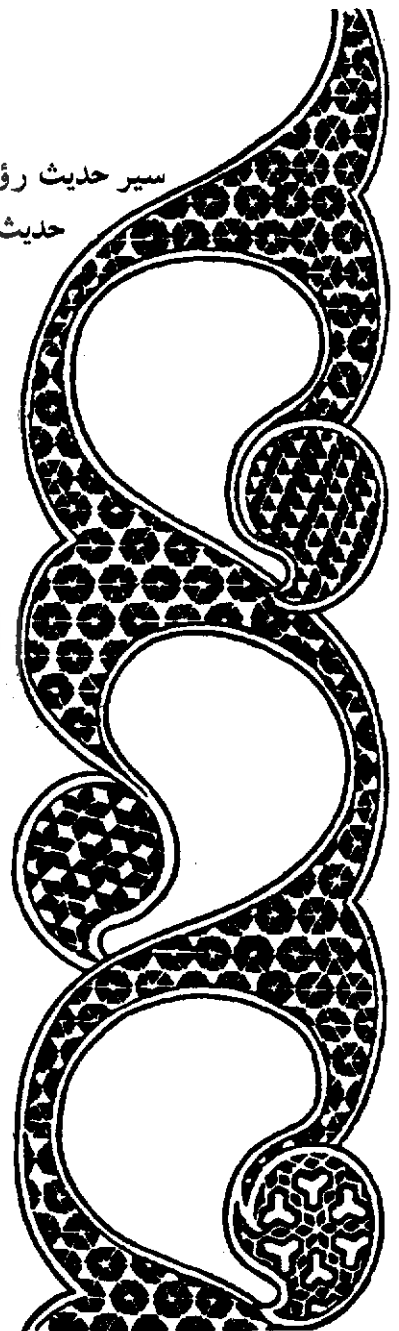


رؤیت ماه در آسمان

(۳)

سیر حدیث رؤیت ماه در میان اهل حدیث، ماتریدی، و اشاعره

نصرالله پورجوادی



تفسیر و تأویل قرآن هم به عقل متوسل می شدند. ولی ابن حنبل این رهیافت را قبول نداشت. از نظر او مسلمانان برای درک معانی آیات می بایست از حدیث و سنت استمداد کنند. به همین دلیل است که نهضت او در واقع نهضت اهل حدیث و سنت و آغاز «سنی گری» در اسلام بوده است.

مبارزه‌ای که احمد با معتزله در پیش گرفته بود صرفاً یک مجادله علمی و کلامی نبود، بلکه کاملاً با مسائل سیاسی آمیخته بود؛ چه، یک طرف این نزاع خلیفه عباسی مأمون (خلافت ۲۱۸-۱۹۸)، و سپس معتصم (خلافت ۲۲۷-۲۱۸) و واثق (خلافت ۲۳۲-۲۲۷) بود. مأمون معتزلی بود و با تفتیش عقایدی که به نام «محنه» برپا کرده بود سعی داشت عقاید معتزله را به دیگران تحمیل کند. محنه با نامه‌هایی که مأمون در سال ۲۱۸ به اسحاق بن ابراهیم، برای امتحان قضات و محدثان، نوشت رسماً آغاز گردید.^۱ و پس از مرگ مأمون در همین سال، در دوران خلافت معتصم و سپس واثق تا سال ۲۳۲ ادامه پیدا کرد. عقایدی که در محنه مطرح بود مهمترین عقایدی بود که معتزله و اهل حدیث بر سر آن اختلاف داشتند. در رأس همه، عقیده معتزله به مخلوق بودن قرآن بود. ولی بعد عقیده به رؤیت خدا در قیامت نیز جزء سؤالیهای امتحان در آمد، چنانکه در سال ۲۳۱، در زمان خلافت واثق، وقتی می خواستند اسرای مسلمان را از دست رومیان آزاد کنند، در امتحانی که از اسرا می کردند دو سؤال را مطرح می کردند: یکی درباره مخلوق بودن قرآن و دیگر درباره رؤیت. از سه هزار و پانصداسیر فقط کسانی آزاد شدند که گفتند قرآن مخلوق است و خدا در آخرت دیده نمی شود.^۲

دوران محنه چهارده سال طول کشید و در این مدت علمایی که با عقاید معتزله مخالفت کردند به انواع مجازاتها و سختیها مبتلا گشتند. سرسخت ترین و پر استقامت ترین این مخالفان احمد حنبل بود. داستان مقاومت احمد در برابر فشارهای دستگاه خلافت عباسی معروف است و نیازی نیست که ما در اینجا به تکرار آن بپردازیم. احمد نه تنها با عقیده معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن، بلکه به طور کلی با عقاید دیگر ایشان از جمله مسأله رؤیت نیز به مخالفت برخاست.

محنه یک حرکت اجتماعی و امتحان علنی بود، و سؤال و جوابهایی هم که در آن می شده است عموماً صورت شفاهی داشته است. گزارش پاره‌ای از این مجالس را طبری در تاریخ خود ثبت کرده است. اما مخالفان معتزله، یعنی اهل حدیث و سنت، که بعداً بر دشمنان خود پیروز شدند، عقاید و دلایل خویش را در بعضی از آثار خود حفظ کرده‌اند. یکی از این آثار کتاب نسبتاً کوچکی است از احمد بن حنبل به نام *الرد علی الزنادقه والجهمیة*. این کتاب، همان طور که از نام آن پیداست، هم در رد زنادقه است و هم

در رد جهمیة. مراد نویسنده از جهمیة همه کسانی بودند که منکر مخلوق نبودن قرآن و واقعیت داشتن صفات الهی و منکر رؤیت پروردگار بودند، یعنی هم جهمیة و هم معتزله. به همین دلیل، کتاب به دو بخش تقسیم شده است: یکی مربوط به عقاید زنادقه و دلایل بطلان آنها، و دیگر مربوط به عقاید جهمیة و معتزله و رد آنها. مسأله جواز رؤیت در بخش دوم این کتاب تحت عنوان «الرد علی من أنکر رؤیة المؤمنین لله جل شأنه يوم القيامة» پیش کشیده شده است.

در عنوان اخیر به دو نکته مهم اشاره شده است: یکی اینکه مسأله بر سر جواز رؤیت خدا در روز قیامت است نه در دنیا. در واقع، ابن حنبل تلویحاً به ما می گوید که او نیز رؤیت خدا را در دنیا جایز نمی داند.^۳ نکته دوم این است که این رؤیت مختص مؤمنان است نه کافران. بنابراین، چیزی که مؤلف می خواهد اثبات کند این است که مؤمنان در روز قیامت خدای تعالی را خواهند دید. احمد ابتدا از مخالفان خود می پرسد: چرا نظر کردن مؤمنان یا اهل بهشت به پروردگار را انکار می کنید؟ و جوابی که وی از زبان خصم خود نقل می کند این است که هیچ کس نمی تواند به پروردگار خویش نظر بیندازد و او را ببیند، زیرا چیزی که منظور نظر واقع می شود معلوم و موصوف است، ولی خدا را نمی توان شناخت و به صفتی وصف کرد، پس رؤیت او هم ممکن نیست.^۴ احمد سپس در صدد برمی آید که به این استدلال پاسخ گوید و برای این منظور ابتدا به قرآن متوسل می شود و می گوید مگر نه این است که خداوند می فرماید: «وجوه يومئذ ناضرة الی ربها ناظرة»؟ (القیامة، ۲۳). این آیه تصریح می کند که در آن روز مؤمنان به پروردگار خود خواهند نگرست. البته جهمیة و معتزله در پاسخ به این استدلال همان عقیده کلی خود را بیان می کنند و می گویند که آیات قرآن را در این گونه موارد باید تأویل کرد، و

حاشیة:

(۱) این نامه‌ها (یا قسمتهایی از آنها) را طبری در تاریخ خود (تاریخ الامم والملوک، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۸، بیروت، بی تا)، ص ۶۳۱ [۱۱۱۲/۳] به بعد، نقل کرده است.

(۲) «... فمن قال منهم ان القرآن مخلوق و ان الله عزوجل لا یری فی الآخرة فودی به، و من لم یقل ذلك ترك فی ایدی الروم» (تاریخ طبری، ج ۹، ص ۱۴۲).
(۳) در این مورد حنبله حتی حدیثی هم روایت کرده اند که یادآور تورات است که قبلاً (در بخش دوم، نشر دانش، سال دهم، شماره دوم، ص ۳ و ۴) نقل کردیم. ابن تیمیة در بحث خود درباره محال بودن رؤیت خدا در دنیا، این حدیث را بدین صورت نقل کرده است: «و أعلموا ان احدا منکم لم یری ربه حتی یموت» (مجموعه الرسائل والمسائل، به اهتمام محمدرشید رضا، ج ۱، ص ۹۹. و برای مآخذ آن بنگرید به مسلم بن الحجاج، فتن، ۹۵؛ الترمذی، فتن، ۵۶.

(۴) «لا ینیغی لاحد ان ینظر الی ربه لان المنظور الیه معلوم موصوف لا یری الا شیء یفعله» (الرد علی الزنادقه والجهمیة، احمد بن حنبل، قاهره، ۱۳۹۳ ق. ص ۲۳).

تاویل ایشان از «إلى ربها ناظرة» این است که اهل بهشت نه خود خدا بلکه ثوابی را که به ایشان عطا خواهد شد خواهند دید، و ثواب خداوند فعل اوست. پس اهل بهشت از نظر جهمیّه و معتزله فعل و قدرت خداوند را خواهند دیدنه خود او را.

تفسیری را که جهمیّه و معتزله از آیه فوق می کردند احمد مسلماً قبول ندارد. البته او منکر این نیست که اهل بهشت ثواب پروردگار را خواهند دید، ولی در عین حال معتقد است که مؤمنان روی خدا را هم خواهند دید.^۵ و در اثبات این مدعا هم استدلال می کند، استدلالی که نوعاً با استدلال مخالفانش بکلی فرق دارد. جهمیّه و معتزله در اثبات مدّعی خود به این آیه از قرآن نیز متوسل شده بودند که می فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الانعام، ۱۰۳). و احمد می گوید که البته پیغمبر خود معنی این آیه را خوب می دانست، ولی با این حال معتقد بود که خدا را می توان رؤیت کرد، چنانکه فرمود: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ» (هر آینه شما پروردگار خود را خواهید دید.) و این همان حدیث معروف رؤیت ماه در شب بدر است. احمد سپس به خواننده خطاب می کند و می پرسد: ما از که باید پیروی کنیم؟ از پیغمبر یا از جهمیّه؟ اگر از پیغمبر پیروی می کنیم که در آن صورت آن حضرت گفته است شما پروردگار خود را خواهید دید.

از نظر احمد رؤیت مؤمنان در بهشت پاداشی است که خداوند علاوه بر ثواب اعمال به ایشان عطا خواهد کرد، ولی کافران به حکم آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (المطففين، ۱۵) از این نعمت محروم خواهند بود. جهمیّه و معتزله هم از نظر احمد جزو همین کافران اند. دلیلی که احمدین حنبلی برای اثبات جواز رؤیت خداوند در قیامت آورده است دلیل نقلی است. وی به حدیث متوسل شده است، و حدیث اصلی او نیز حدیث رؤیت قمر است. احمد در اینجا فقط بخشی از حدیث را نقل کرده، در حالی که در مسند خود آن را به صورت کامل آورده است.^۶ در واقع، اشاره احمد به این حدیث نشان می دهد که خوانندگان او با متن این حدیث آشنایی داشته اند.

در کتابهای «صحاح»

حدیث رؤیت ماه را نه تنها احمد حنبلی بلکه محدثان دیگر نیز در کتابهای صحاح نقل کرده اند، آن هم به چندین روایت. مثلاً بخاری در صحیح خود يك بار روایتی از این حدیث را در کتاب «التوحید» آورده، و يك بار در مواقیت صلاة در باب «فضل صلوٰة العصر». مُسَلِّم نیز يك بار آن را در کتاب «الایمان»، باب «المعرفة طريق الرؤية» آورده و يك بار در کتاب «المساجد»، باب «فضل صلاتی الصبح والعصر». سند حدیث و متن آن نیز در این روایتها با هم فرق می کند. در يك روایت، وقت صدور حدیث

مشخص شده است. مثلاً در صحیح بخاری، از زبان جریر بن عبدالله، آمده است:

كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ (ص) إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، قَالَ: إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ.^۷

مطابق این روایت، داستان در شب بدر اتفاق افتاده است. جمعی از اصحاب برگرد حضرت نشسته اند، و بی آنکه کسی سؤالی را مطرح کند، گویی پیغمبر (ص) صرفاً با دیدن ماه تمام نکته ای به ذهنش رسیده و در حالی که به ماه نگاه می کرده خطاب به اصحاب فرموده اند «شما پروردگار خود را خواهید دید همانگونه که این ماه را می بینید، و در این رؤیت هم شکی نیست.» ولی در يك روایت دیگر، وضع تا حدودی فرق می کند.

در روایت دیگر، وقت صدور حدیث مشخص نشده است. معلوم نیست که روز بوده است یا شب؛ و اگر شب بوده، شب بدر بوده است یا شبی دیگر. بنابراین، علت بیان این حدیث رؤیت ماه نبوده است. علت آن در واقع سؤالی بوده است که اصحاب از حضرت کرده اند. گویی که همان مسأله ای که در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم برای مسلمانان مطرح شده بود برای صحابه نیز پیش آمده بوده است.

إِنَّ النَّاسَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟

در اینجا سؤال بر سر رؤیت پروردگار در روز قیامت است نه در دنیا. گویی که سؤال کنندگان از قبل می دانسته اند که خدا را در دنیا نمی توان دید. در پاسخ به این سؤال، راوی، که ابوهریره است، همه حدیث را به صورتی که در روایت جریر بن عبدالله آمده است روایت نکرده است. همان طور که سؤال صحابه منعکس کننده وضع ذهنی مسلمانان در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم است، پاسخ پیامبر نیز که به صورت سؤال مطرح می شود وضع ذهنی مسلمانان را در این عصر نشان می دهد. پیغمبر به جای اینکه بگوید شما خدا را در قیامت خواهید دید همان طور که ماه را در شب بدر می بینید، از اصحاب سؤال می کند:

هَلْ تَضَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟ (آیا شما در دیدن ماه در شب بدر مشکلی دارید؟)

و وقتی به او پاسخ منفی می دهند، باز می پرسد:

فَهَلْ تَضَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ (و آیا در دیدن خورشید، در روزی که آسمان ابری نیست، مشکلی دارید؟)

باز هم جواب منفی است، و در اینجا است که پیامبر (ص) پاسخ نهایی را می‌دهد و می‌فرماید:

فأنکم ترونه كذلك. (پس شما هم به همین نحو او را خواهید دید.)

روایتی که در اینجا آوردیم از يك کتاب حدیث است - از صحیح بخاری، نه از يك کتاب کلامی. ولی صورت روایت جنبه کلامی دارد. در واقع این روایت نشان‌دهنده نزاع جهمیّه و معتزله با اهل حدیث است. به عبارت دیگر، داستان فوق، بیش از آنکه وضع مسأله رؤیت را در زمان رسول اکرم (ص) نشان دهد، حال و هوای اوایل قرن سوم را منعکس می‌کند. سؤال و جوابها طوری تنظیم شده است که مسأله رؤیت خدا در قیامت دقیقاً به نفع مخالفان جهمیّه و معتزله، یعنی احمد بن حنبل و عموم اهل حدیث، تمام می‌شود. وقتی از پیغمبر (ص) سؤال می‌کنند که آیا ما در قیامت خدا را خواهیم دید یا نه، مضمون این سؤال این است که آیا حق با کسانی است که منکر رؤیت خدا در قیامت اند، یعنی جهمیّه و معتزله، یا با کسانی که قایل بدان‌اند؟ و البته جوابی که از زبان پیغمبر (ص) می‌شنوند به نفع خودشان است. اهل حدیث برای اثبات مدعای خود به آیات قرآن هم استناد می‌کردند؛ ولی این آیات را جهمیّه و معتزله نیز می‌دانستند، منتها معتقد بودند که آنها را باید تأویل کرد. از این رو، اهل حدیث برای اثبات رؤیت پروردگار به دلیل دیگری نیاز داشتند که صراحت آن مجالی برای تأویل باقی نگذارد. این صراحت را نیز در احادیث، بخصوص حدیث رؤیت ماه، به وجود می‌آوردند. سخنان پیامبر (ص) در روایت بخاری از این حدیث طوری تنظیم شده است که جایی برای تأویل باقی نمی‌گذارد.

*

نزاعی که میان احمد حنبل و به طور کلی اهل حدیث با جهمیّه و معتزله از اوایل قرن سوم آغاز گردید یکی از مهمترین و پدیده‌ترین حوادث تاریخی در تمدن اسلامی و بخصوص در امور اعتقادی است. در آغاز کار، معتزله به دلیل حمایتی که دستگاه خلافت عباسی از ایشان می‌کرد بر مخالفان خود غلبه داشتند. ولی بتدریج، با کوششهای احمد بن حنبل و پیروان او به طور کلی عموم اهل حدیث و طرفداران کتاب و سنت، معتزله مغلوب شدند و اهل حدیث پیروز. البته، معتزله یکباره از صحنه بیرون رانده نشدند. نزاع میان معتزله و اهل حدیث کم و بیش حدود سه قرن ادامه پیدا کرد و در این مدت نیز متکلمان معتزلی نویسندگان برجسته‌ای همچون قاضی عبدالجبار اسدآبادی به خود دیدند. در واقع بهترین بحثی که از دیدگاه معتزلی درباره مسأله رؤیت شده است بحث قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی

است.^۵ ولی نفوذ معتزلیان پس از احمد بن حنبل به طور کلی زیاد نبود، و عقایدی که مورد قبول اکثریت جامعه اسلامی واقع شد عقاید ایشان نبود بلکه، بعکس، عقاید اهل حدیث و پیروان احمد حنبل بود. نفوذ اهل حدیث و حنبله را در جامعه اسلامی می‌توان تا حدودی از طریق بررسی سیر مسأله رؤیت ملاحظه کرد. مدافعان عقیده به جایز بودن رؤیت در قیامت نه تنها حنبلیان بلکه عموم کسانی بودند که خود را اهل سنت می‌نامیدند.

در میان پیروان احمد حنبل

نهضتی که در اوایل قرن سوم یا مبارزه احمد حنبل در بغداد آغاز شده بود بزودی در همان قرن به شهرهای دیگر سرایت کرد و بسیاری از علما، بی‌آنکه حنبلی خوانده شوند، از عقاید ابن حنبل پیروی کردند. عنوان حنبلی ظاهراً از اواسط قرن چهارم متداول شد و به کسانی که در اصول و فروع از احمد پیروی می‌کردند اطلاق گردید.^۶ ولی در قرن سوم این عنوان به کار نمی‌رفت، و کسانی که عموماً در نزاع با متکلمان معتزلی و جهمیّه از احمد بن حنبل پیروی می‌کردند اهل حدیث و سنت خوانده می‌شدند. یکی از این علمای طراز اول در قرن سوم و اوایل قرن چهارم ابن خزیمه بود.

محمد بن اسحاق بن خزیمه (۳۱۱-۲۲۳) نویسنده و محدث و فقیهی است نیشابوری که عصر احمد بن حنبل را درک کرده و عقاید اهل حدیث را در نیشابور و به طور کلی خراسان اشاعه داده است. مهمترین اثر او کتاب التوحید و اثبات صفات الرب است که در آن مسائل اعتقادی روزگار مؤلف از جمله مسأله رؤیت به تفصیل مطرح شده است.^۷ ابن خزیمه در این کتاب از حدود بحثی که ابن حنبل پیش کشیده بود فراتر می‌رود و رؤیت را نه تنها برای مؤمنان بلکه برای غیر مؤمنان نیز به لحاظی جایز می‌داند، و حتی امکان رؤیت خدا در دنیا را نیز مطرح می‌کند. به بعضی از این بحثها، از جمله بحث رؤیت خدا در دنیا، بعداً خواهیم پرداخت. در اینجا همین قدر می‌گوییم که ابن خزیمه نیشابوری از این حیث که به جواز رؤیت خدا توسط مؤمنان در قیامت قایل شده و اساس

حاشیه:

- ۵) «إنها مع ما تنتظر الثواب هی تری ربها». (الرد، ص ۳۳).
- ۶) بنگرید به مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۶، ۱۷، ۲۶، ۲۷.
- ۷) صحیح بخاری، ج ۹، ص ۱۵۶؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۱۶ (کتاب الزهد والرقائق)؛ ترمذی، ابواب صفحۃ، ۱۶.
- ۸) بنگرید به: المغنی، از قاضی عبدالجبار اسدآبادی، ج ۴.
- ۹) بنگرید به مقاله دیگر نگارنده، «ابومنصور اصفهانی: صوفی حنبلی»، در معارف، سال ۶، شماره‌های ۱ و ۲، فروردین- آذر ۶۸، ص ۱۶-۱۵.
- ۱۰) درک. کتاب التوحید و اثبات صفات الرب. محمد بن اسحق بن خزیمه. به کوشش محمدخلیل هراس، بیروت، ۱۹۸۳/۱۴۰۳، ص ۱۶۷ به بعد.

بحث خود را بر حدیث رؤیت ماه نهاده است یکی از پیروان احمد بن حنبل به شمار می‌آید.
 عقیده اهل حدیث درباره رؤیت عقیده اکثر علمای ایرانی در نیمه دوم قرن سوم و در قرن چهارم بود. علاوه بر کتاب توحید ابن خزمه، دو اثر دیگر ایرانی که در این دوره به فارسی نیز ترجمه شده است این مطلب را نشان می‌دهند. یکی از این دو اثر تفسیر طبری است.

ابوجعفر محمد بن جریر طبری (۳۱۰-۲۲۴/۵)، مورخ و مفسر شهیر ایرانی، اگر چه در پاره‌ای از موارد با پیروان احمد بن حنبل اختلاف داشت، در مسأله رؤیت با ایشان موافق بود. عقیده طبری را در تفسیری که وی از داستان موسی (ع) و تقاضای دیدار توسط او کرده است می‌توان ملاحظه کرد. در واقع طبری عقیده خود را از زبان مفسران دیگر بیان کرده است. مثلاً در تفسیری که از قول ابوبکر الهذلی نقل کرده است می‌گوید که چون موسی (ع) کلام الهی را شنید مشتاق دیدار او گشت و گفت: «رب ارنی انظر الیک»، ولی خداوند تعالی در پاسخ گفت: «هرگز مرا نخواهی دید، چه هیچ کس طاقت دیدار ما را در سرای دنیا ندارد. هر کس به ما نظر کند خواهد مرد.» ولی شوق دیدار همه وجود موسی را فرا گرفته بود و ترجیح می‌داد که خدا را ببیند و بمیرد. «قال: الهی سمعت منطقتک و اشتفت الی النظر إلیک ولان أنظر الیک ثم أموت أحب الی من أن أعیش ولا اراک»^{۱۱} همین معنی را طبری از قول مفسری دیگر بیان کرده و از قول موسی (ع) می‌گوید: «یارب، ان اراک وأموت أحب الی من أن لا اراک و أحیا - پروردگارا، من بیشتر دوست دارم که ترا ببینم و بمیرم تا اینکه نبینم و زنده بمانم.» و باز در همین جا نیز خداوند به موسی می‌فرماید: «لن یرانی أحد فیحیا - هیچ کس نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند»^{۱۲}.

تفسیر طبری را، چنانکه می‌دانیم، در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی، در فاصله سالهای ۳۵۰ و ۳۶۰ به فارسی برگردانده‌اند. علمای ماوراءالنهر که همگی ترجمه این کتاب را به فارسی روا دانسته‌اند، بی‌شک با عقاید طبری، از جمله عقیده او در خصوص رؤیت خدا در آخرت، موافق بوده‌اند. در ترجمه‌ای هم که بطور خلاصه از این تفسیر کرده‌اند این عقیده را صریحاً اظهار کرده‌اند، چنانکه در ذیل آیه «رب ارنی انظر الیک» آورده‌اند که «ایزدتبارک و تعالی وعده دیدار خویش مؤمنان را در سرای آخرت کرده است نه اندر سرای دنیا»^{۱۳}. پس مؤمنان در بهشت موفق به دیدار خدا خواهند شد نه در زمان حیات خود در دنیا. در این ترجمه برای جایز نبودن رؤیت در دنیا دلیلی آورده شده است که ما قبلاً آن را در تفسیر حضرت صادق (ع) ملاحظه کرده‌ایم. حضرت فرموده بود که موسی نمی‌توانست خدا را ببیند چه او فانی بود و موجود فانی نمی‌تواند به وجود باقی راه برد.^{۱۴} در

ترجمه تفسیر طبری نیز آمده است که: «خدای عزوجل خواست که برهان خویش مرورا (یعنی موسی را) بنماید تا بداند که او به چشم فانی باقی را بنتواند دیدن». برای جایز بودن رؤیت خدا در آخرت هم در متن عربی تفسیر طبری، ذیل آیه «رب ارنی» دلیلی اقامه نشده است، ولی در ترجمه طبری دلیل اقامه شده است، و این دلیل هم حدیث رؤیت ماه در شب بدر است.^{۱۵} ترجمه تفسیر طبری اگر چه با متن عربی مطابقت ندارد، به هر حال اثری است قدیمی که خود مبین عقیده علمای ماوراءالنهر و دربار سامانیان است. اثر دیگری که اندکی پس از ترجمه تفسیر طبری از عربی به فارسی برگردانده شده است و همین مطلب را نشان می‌دهد کتاب سواد الاعظم است.

کتاب سواد الاعظم تألیف حکیم سمرقندی در سال ۳۷۰ به فرمان امیر نوح بن منصور سامانی به فارسی ترجمه شده است و در آن مجموعه عقاید دینی، از جمله عقیده به جایز بودن رؤیت در بهشت، مطابق عقیده اهل حدیث و احمد بن حنبل بیان شده است. این کتاب را می‌توان اعتقادنامه دربار سامانی به‌شمار آورد. مؤلف، برای اثبات جایز بودن رؤیت در قیامت، مانند عموم اهل حدیث ابتدا به آیات قرآنی و سپس به احادیث استناد می‌کند، و در رأس احادیثی که نقل می‌کند حدیث رؤیت ماه است.

و رسول علیه الصلوة والسلام گفت: انکم سترون ربکم یوم القیامة کماترون القمر لیلة البدر ولا تضامون فی رؤیته، ای لا تشکون. (گفت: روز قیامت ببینید خداوند خویش را، چنانکه ببینید در دنیا ماه را در شب چهاردهم بیگمان...) پس... دیدار خدای تعالی حق است و هر که گوید که نبیند او جهمی باشد و معتزلی.^{۱۶}

عقیده‌ای که حکیم سمرقندی در اینجا اظهار کرده است عقیده‌ای است که در این قرن و قرنهای پنجم و ششم و هفتم در خراسان شایع بوده و نه تنها حنابله بلکه اشاعره و صوفیه نیز از آن دفاع می‌کرده‌اند. درباره دفاع اشاعره و صوفیان از عقیده مزبور بعداً سخن خواهیم گفت. اما پیش از آن بهتر است به کتابهای حنابله شهرهای دیگر نگاهی بیفکنیم.

یکی از پایگاههای اصلی حنابله در قرن چهارم شهر بغداد بود. پایگاه دیگر ایشان اصفهان بود.^{۱۷} یکی از معروفترین و پرنفوذترین محدثان حنبلی اصفهان در قرن چهارم محمد بن اسحق بن یحیی بن منده (متوفی ۳۹۵) است که خود را رسماً حنبلی می‌خواند و نه تنها مانند ابن حنبل با معتزله مخالف بود بلکه با کلام اشعری نیز، بخصوص در مسأله صفات، مبارزه می‌کرد. ابن منده عقاید خود را در مسائل اصولی و «کلامی» در کتاب الایمان خود اظهار کرده است، و کاری که در مورد هر مسأله

انجام داده است جمع آوری و نقل احادیثی است که به آن مسأله مربوط می شده است. یکی از این مسائل نیز مسأله رؤیت خدا در آخرت و وجوب ایمان بدان است.^{۱۸} این باب با ذکر روایت جریر بن عبدالله از حدیث رؤیت ماه آغاز و سپس بیست و هفت روایت دیگر به دنبال آن نقل می شود. در واقع، این باب خود یکی از کاملترین فهرستهایی است که از روایات مختلف این حدیث و جزئیات داستان رؤیت ماه در شب بدر در دست است.

این منده در اصفهان شاگردان فراوانی داشت و یکی از ایشان شیخ ابو منصور اصفهانی (متوفی ۴۱۸) است که هم صوفی بود و هم حنبلی. در واقع، ابو منصور از پایه گذاران تصوف حنبلی است، تصوفی که اصول اعتقادی آن دقیقاً مطابق با اصول اعتقادی اهل حدیث و بخصوص احمد بن حنبل است. عقیده ابو منصور در خصوص رؤیت خدا دقیقاً همان عقیده احمد بن حنبل و استادش این منده است، و چنانکه بعداً خواهیم دید در اثبات این عقیده نیز وی اساساً از حدیث رؤیت ماه استفاده کرده است.

کتاب الایمان این منده کتابی است که به منظور بیان عقاید اهل حدیث نوشته شده، عقایدی که هر مسلمان سنی باید بدان ایمان داشته باشد. هر چند این کتاب در اثبات این معتقدات نوشته شده است، روشی که مؤلف برای این منظور اختیار کرده است روش نقلی محض است. به عبارت دیگر، این منده در این کتاب کاملاً به روش اهل حدیث وفادار مانده و عملاً از روش «متکلمان» که روش عقلی-نقلی بوده است سر باز زده است. هر چند همه اهل حدیث و حنابله قاعداً می بایست از این روش پیروی کنند، علمای حنبلی در قرون بعد تا حدودی از آن دور شدند؛ بدین معنی که، وقتی خواستند عقاید حنبلی خود را اثبات کنند، نه تنها از دلایل نقلی بلکه از دلایل عقلی و استدلال نیز استفاده کردند. به عبارت دیگر، این علما و نویسندگان خود به روش متکلمان سنی، مانند ابو منصور ماتریدی و ابوالحسن اشعری، عمل کردند. نمونه این قبیل نویسندگان قاضی ابویعلی حنبلی است. قاضی ابویعلی (متوفی ۴۵۸) یکی از نویسندگان حنبلی قرن پنجم است که در کتاب *المعتمد فی اصول الدین* از عقاید حنبلی، از جمله عقیده به رؤیت خدا در قیامت، به روش متکلمان سنی دفاع کرده است. به عبارت دیگر، وی هم به دلایل عقلی متوسل شده است و هم به دلایل نقلی، و البته دلیل اصلی او از لحاظ نقلی و شرعی، علاوه بر آیات قرآن، حدیث رؤیت ماه است.^{۱۹}

حدیث رؤیت ماه در آثار حنبلیان تا اینجا به عنوان دلیلی معرفی شده است که ایشان برای اثبات عقیده خود به رؤیت خدا در قیامت به کار می بردند. درست است که احمد بن حنبل و به طور کلی اهل حدیث نهضتی را در برابر متکلمان، در ابتدا جهمی و معتزله و سپس اشاعره، بر پا کرده بودند، لیکن کاری که ایشان در

اظهار عقاید خود (به اصطلاح «فرموله» کردن آنها) انجام می دادند به یک معنی جنبه کلامی داشت. مسأله رؤیت خدا در قیامت نیز، مانند مسائل دیگر، از جمله مسأله مخلوق نبودن قرآن و مسأله ایمان، همین حالت را داشت. عقیده ای بود که علمای حنبلی، در مقابل عقلیون از آن دفاع می کردند و در این راه عمدتاً به دلایل نقلی و گاه به دلایل عقلی متوسل می شدند. این وضع، بخصوص در قرنهای سوم و چهارم، بر آثار حنابله حاکم بود؛ ولی پس از اینکه عقیده به رؤیت خدا در قیامت کاملاً در میان مذاهب اهل سنت شایع و راسخ شد، طبعاً از حدت مسأله نیز کاسته شد. در عوض، عقیده به رؤیت در بعضی از آثار حنابله به صورتی دیگر و در ضمن مباحثی دیگر نیز عنوان گردید و بدین ترتیب بحث مزبور و، همراه با آن، حدیث رؤیت ماه نقش دیگری پیدا کردند. موضوع جدیدی که مسأله رؤیت در ضمن آن مطرح گردید محبت بود، محبت انسان به خدا، رؤیت خدا در بحث محبت واقعیه ای بود که مؤمنان و مجبان خدا در دنیا شوق آن را در سر می پروراندند. بحث محبت و مسأله دیدار محبوب در آخرت در واقع بحثی است عرفانی که در نتیجه شیوع آراء و عقاید صوفیانه در آثار بعضی از نویسندگان حنبلی از جمله ابن قیم الجوزیه مطرح شده است. این مطلب را ما در بخش بعد، در ضمن بررسی سیر مسأله رؤیت در تصوف، شرح خواهیم کرد.

راه میانه: ماتریدی و اشعری

شور و نشاط فکری و علمی که از اواخر قرن دوم و اوایل قرن

حاشیه:

(۱۱) جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، چاپ ۴، بیروت، ۱۴۰۰/۱۹۸۰، ص ۳۴.

(۱۲) همان، ص ۳۵.

(۱۳) ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۵۳۶.

(۱۴) بنگرید به بخش دوم این مقاله (نشر دانش، سال ۱۰، ش ۲، ص ۱۲).

(۱۵) ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، ص ۷-۵۳۶.

(۱۶) ترجمه السواد الا عظم، تألیف حکیم سمرقندی، به اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸، ص ۷-۹۵. سمرقندی دیدار خدا را در دنیا محال می داند، و مانند طبری از دلیل حضرت صادق (ع) استفاده می کند و می گوید که خداوند خطاب به موسی علیه السلام گفت: «یا موسی، نبینی در دنیا، زیرا نه که دنیا فانی و توفانی، می خواهی در سرای فانی خدای باقی را ببینی؟ یا ش تا در سرای باقی به چشم باقی در بهشت خدای باقی را ببینی» (ص ۹۵).

(۱۷) بنگرید به «ابو منصور اصفهانی: صوفی حنبلی»، در معارف، سال ۶، شماره های ۱ و ۲، فروردین- آذر ۶۸، ص ۲۶-۲۰.

(۱۸) کتاب الایمان، از محمد بن اسحق بن یحیی بن منده، تصحیح علی الفقیهی.

ج ۲، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۵، ص ۸۰۴-۷۷۹.

(۱۹) کتاب المعتمد فی اصول الدین، از قاضی ابویعلی حنبلی، به تصحیح ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۷۴، ص ۸۲ و ۸۳.

می شود، بی آنکه به اوصافی چون «قیام و قعود، و اتکاء و تعلق، و اتصال و انفصال، و مقابله و مداره، و قصر و طویل، و نور و ظلمه، و ساکن و متحرک، و مماس و مباین، و خارج و داخل»^{۲۲} متصف گردد.

یکی از نکات مهمی که ابومنصور در بحث رؤیت مطرح کرده است تمیزی است که وی میان «ادراک» و «رؤیت» قایل شده است. در واقع، بخشی از پاسخهایی که وی به اعتراضات معتزله می دهد مبتنی بر همین تمیز است. این تمیز را ماتریدی بر اساس تفسیری که از آیه «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» کرده بنا نهاده است. از نظر او، چیزی که در این آیه نفی شده است ادراک است نه رؤیت. خداوند ادراک نمی شود به دلیل اینکه ادراک مستلزم احاطه یافتن به چیزی محدود است، و خداوند محدود نیست. و اما، ماتریدی اضافه می کند که همین آیه در ضمن نفی ادراک رؤیت را اثبات می کند؛ چه، اگر خداوند دیده نمی شد در آن صورت نفی ادراک هم حکمتی نداشت.

ولو كان لا يرى لم يكن لنفي الادراك حكمة، اذ يدرك غيره بغير رؤية، فموضع نفي الادراك - وغيره من الخلق لا يدرك الا بالرؤية - لا معنى له^{۲۳}

ماتریدی دلایلی را که معتزله برای نفی رؤیت اقامه می کردند مربوط به ادراک دانسته است. ادراک است که مستلزم احاطه ادراک کننده بر ادراک شونده است، ولی رؤیت مستلزم چنین چیزی نیست. انسان می تواند چیزی را که حد ندارد و ماهیت آن شناخته نمی شود ببیند. ماتریدی در اینجا به حدیث رؤیت ماه برگشته و گفته است که دقیقاً به همین جهت است که پیامبر اکرم (ص) مثال رؤیت ماه را زده است. انسان نمی تواند حد ماه را و وسعت آن را بشناسد تا بدان واقف شود و احاطه پیدا کند، ولی در عین حال می تواند آن را ببیند.

... و لذلك ضرب المثل القمر، انه لا يعرف حده و لاسعته ليقف و يحاط به، و يرى بيقين^{۲۴}.

خداوند هم هر چند حدی ندارد و انسان نمی تواند به او احاطه پیدا کند و از این طریق به ادراک او نایل آید، به یقین قابل رؤیت است.

*

ماتریدی متکلمی بود خراسانی، اهل سمرقند. متکلم دیگر، ابوالحسن اشعری (متوفی ۲۳۰) - که معاصر ماتریدی بود و مانند او کوشید برای دفاع از عقاید اهل حدیث در مقابل معتزله از روش عقلی و استدلالی استفاده کند - خود اهل بغداد بود، هر چند که پیروان او از نیمه دوم قرن چهارم مذهب اشعری را به خراسان بردند و قدرت مذهبی را، بخصوص در قرن پنجم و بعد از آن، در

سوم در تمدن اسلامی آغاز شده بود شرایط مساعد را برای شکفتن استعدادها از راه تداوم «دیالکتیک» علمی و اعتقادی فراهم کرده بود. نهضت اهل حدیث در اوایل قرن سوم، همان طور که ملاحظه کردیم، وضعی بود که در مقابل وضع معتزله پدید آمد، و تقابل این دو مذهب نیز هم از حیث روش بود و هم از حیث مسائل اعتقادی. در حالی که مدافعان این مذهب پر قدرت و پرنفوذ به فعالیت خود در شهرهای مختلف ادامه می دادند، از اواخر قرن سوم متفکرانی پیدا شدند که سعی کردند موضع جدیدی در قبال معتزله و اهل حدیث اتخاذ کنند. نخستین کسی که قدم در این میدان گذاشت متفکری بود از خراسان به نام ابومنصور ماتریدی. ابومنصور ماتریدی (متولد حدود ۲۳۸ و متوفی ۳۳۳) به عنوان يك متكلم شناخته شده است. این عنوان پیش از ماتریدی مختص معتزله و به طور کلی عقلیون بود. ولی ماتریدی و همچنین ابوالحسن اشعری نخستین کسانی بودند که در عین حال که مدافع اهل حدیث بودند متکلم هم بودند و به همین نام شناخته شده اند. علت این امر در درجه اول در روش ایشان بود. ماتریدی مانند عقلیون عقل را مهمترین منبع معرفت انسانی می دانست.^{۲۵} پس، از این حیث وی با متکلمان همراه بود. اما وی برخلاف متکلمان معتزلی عقل را در شناخت همه معارف بتنهایی کافی نمی دانست، بلکه معتقد بود که از وحی الهی، یعنی قرآن و حدیث، نیز باید مدد جست. در اینجا بود که ماتریدی از حیث روش شناخت به اهل حدیث نزدیک می شد.

ماتریدی از حیث اعتقادات نزدیکی بیشتری با اهل حدیث داشت. وی بخصوص در مسأله توحید و صفات الهی مخالف معتزله و موافق اهل حدیث بود. در باب رؤیت خداوند نیز عقیده او همان عقیده اهل حدیث بود، و مانند احمد بن حنبل معتقد بود که مؤمنان خداوند را در بهشت خواهند دید. برای اثبات این عقیده نیز وی ابتدا به روش اهل حدیث عمل کرده و به نقل و تفسیر قرآن و حدیث پرداخته است، و حدیثی که بدان استناد جسته است حدیث رؤیت ماه است.^{۲۶}

ماتریدی، هر چند اساس بحث خود را بر قرآن و حدیث گذاشته است، همچون متکلمان عمل کرده و کوشیده است تا اعتراضات مخالفان خود یعنی معتزله و در رأس ایشان ابوالقاسم کعبی (متوفی ۳۱۹) را، کسی که مذهب اعتزال را به خراسان برده بود، با دلایلی عقلی پاسخ گوید. در اینجا است که ابومنصور درصدد برآمده است تا ثابت کند که رؤیت خدا مستلزم فرض حدود و جهات برای خدای مرئی نیست و لازم نیست که ما خدا را جسم بینگاریم و اوصافی را که برای اشیاء جسمانی قایل می شویم به او نسبت دهیم. ماتریدی حنفی بود و مانند حنفیان دیگر رؤیت خدا را «بلاکیف» می دانست. خدای تعالی دیده

نیشابور و شهرهای دیگر در دست گرفتند.

ابوالحسن اشعری، هر چند که خود ابتدا پیرو احمد بن حنبل بود و بعدها نیز همچنان موافق اهل حدیث و مخالف معتزله باقی ماند، مذهبی را تأسیس کرد که حنبلیان با آن مخالفت ورزیدند. ولی اشاعره، از این حیث که با معتزله از در مخالفت درآمدند، با حنابله اشتراك نظر داشتند. یکی از موارد اختلاف اشعری با معتزله در مسأله صفات الهی و همچنین رؤیت باری تعالی بود. عقیده اشعری و پیروان او در خصوص رؤیت کم و بیش همان عقیده اهل حدیث و حنبلیان بود. منتها، کاری که اشعریان در اثبات جایز بودن رؤیت کردند این بود که مانند ماتریدی کوشیدند تا عقیده خود را نه فقط با استناد به آیات قرآن و حدیث بلکه همچنین از راه استدلال و بحثهای عقلی ثابت کنند و دلایل عقلی معتزله را با دلیل رد کنند.

عقیده اشعری در باره رؤیت و دلایل او در اثبات آن ورد عقیده معتزله در دو کتاب اللمع والابانة شرح داده شده است. بحثی که وی در اللمع پیش کشیده است بیشتر جنبه عقلی دارد، در حالی که در ابانة دلایل او بیشتر مبتنی بر نقل است^{۲۵}. ولی به هر حال عقیده‌ای که وی در هر دو کتاب درباره رؤیت اظهار کرده است یکسان است. بحث او در کتاب الابانة مفصل تر و جامع تر است و به مذاق حنابله سازگارتر.

در باب نخستین این اثر، تحت عنوان «باب فی ابانة قول اهل الزیغ والبدعة»، وقتی نویسنده می خواهد بدعتهای معتزله را فهرست وار ذکر کند، می گوید معتزله آیات قرآن را بنا بر رأی خود تاویل می کردند؛ سپس، اولین مسأله‌ای که ذکر می کند مسأله رؤیت است که می گوید معتزله با روایاتی که صحابه از نبی اکرم (ص) درباره رؤیت خدا نقل کرده بودند مخالفت کردند^{۲۶}. پس از آن، در باب دوم، وقتی اشعری می خواهد عقاید خود را که به قول او همان عقاید اهل حدیث و احمد بن حنبل است^{۲۷}، فهرست وار ذکر کند، باز به مسأله رؤیت اشاره می کند و می گوید:

وندين بأن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الرويات عن رسول الله (ص) و نقول أن الكافرين محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون في الجنة كما قال عزوجل: كلاً أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون (المطففين، ۱۵) و أن موسى عليه السلام سأل الله عزوجل الرؤية في الدنيا، و أن الله سبحانه تجلى للجبل فجعله دكاً، فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا.

این خلاصه عقیده اشعری درباره رؤیت خداست و، چنانکه ملاحظه می شود، وی اساس حکم خود را بر حدیث رؤیت قمر

نهاده است، اما در کتاب اللمع وی به این حدیث اشاره‌ای نکرده است. مسأله رؤیت برای اشعری آن قدر مهم است که وی اولین بحثی که در کتاب الابانة از لحاظ کلامی مطرح می کند، بحث رؤیت خدا در آخرت است - رؤیتی که از نظر او به چشم سر است. در واقع، اشعری در این کتاب دو باب مستقل را به این موضوع اختصاص داده است. باب اول با نام «الكلام فی اثبات رؤية الله تعالى بالابصار فی الآخرة» و باب دوم با نام «فی الرؤية». در باب اول، همان طور که از نام آن پیداست، اشعری سعی می کند ثابت کند که رؤیت خدا در آخرت از راه ابصار انجام می گیرد. قبلاً ملاحظه کردیم که ماتریدی بحث خود را با آیه «لا تدرکه الابصار» و با تمییز مفهوم ادراك و رؤیت آغاز کرد. ولی اشعری در ابانة بحث خود را با آیه «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» آغاز می کند، و انتخاب این آیه هم دقیقاً مسیر بحث او را تعیین می کند.

مفهوم کلیدی در این بحث مفهوم «نظر» است. لفظ «نظر» دارای معانی متعدد است. مثلاً گاهی در قرآن این لفظ به معنای «اعتبار» به کار رفته است، و گاهی «انتظار» و گاه «تعطف» و گاه «رؤیت». اشعری هم در ابانة و هم در اللمع در مورد آیه فوق همه این معانی را جز رؤیت رد می کند.^{۲۸} وی همچنین برای تأیید نظر

حاشیه:

۲۰) برای اطلاع از عقاید ماتریدی بنگرید به مقاله محققانه و سودمند ایوب علی، به نام «ماتریدی»، ترجمه دکتر غلامرضا اعوانی، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، ج ۱، تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۶۶-۸۶، و مقدمه فتح الله خلیف به کتاب التوحید ابومنصور ماتریدی. استانبول، ۱۹۷۹.

۲۱) التوحید، ص ۸۰ (۲۲) همان، ص ۸۵

۲۳) همان، ص ۷۷. تمییز میان «ادراك» و «ابصار» یا «رؤیت» نکته‌ای است که طبری نیز در تفسیر خود بسندان اشاره کرده است، ولی نمی دانم این نکته را طبری از ماتریدی آموخته است یا ماتریدی از طبری، یا هر دو از شخصی دیگر. به هر حال، متکلمان بعدی نیز به تمییز میان ادراك و رؤیت قایل شده‌اند. مثلاً ابوبکر بیهقی خسروجردی در کتاب الاعتقاد والهدایه (تصحیح کمال یوسف الموت، بیروت، ۱۹۸۳/۱۴۰۳، ص ۷۶) می نویسد:

... قد قال بعض اصحابنا: انما نفی عنه الادراك دون الرؤية والادراك هو الاحاطة بالمرئی دون الرؤية، فالله يرى ولا يدرك، كما يعلم ولا يحاط به علما.

ظاهراً منظور بیهقی از «بعض اصحابنا» ماتریدی است.

۲۴) توحید، ص ۸۱-۲

۲۵) بنگرید به کتاب اللمع، ابوالحسن اشعری. به تصحیح حموده غرابه. قاهره، ۱۹۵۵، مقدمه مصحح، ص ۴.

۲۶) الابانة عن اصول الديانة. از ابوالحسن اشعری. بیروت، ۱۹۸۵/۱۴۰۵، ص ۱۳.

۲۷) «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عزوجل و سنة نبينا عليه السلام و ما روى عن الصحابة والتابعين و ائمة الحديث و نحن ذلك معتمون، و بما كان يقول به ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل...» (الابانة، ص ۱۷).

۲۸) الابانة، ص ۲۵-۲۷؛ اللمع، ص ۶۴-۶۳.

خود آیات دیگری را هم نقل و تفسیر می‌کند. یکی از آیات، همان آیه «لاتدرکه الابصار» است که اشعری در ابانته با استفاده از آن سعی می‌کند به محدودیتی که اهل حدیث و احمد حنبل برای رؤیت قایل می‌شدند و آن را مختص مؤمنان می‌شمردند و فقط در بهشت جایز می‌دانستند برسد. می‌گوید مراد از «لاتدرکه الابصار» احتمالاً این است که چشمها در دنیا او را درک نمی‌کنند، و احتمال دیگر این است که رؤیت و ابصار برای مؤمنان است نه کافران - «لاتدرکه ابصار الکافرین المکذبین»^{۲۹}.

اشعری پس از نقل و تفسیر آیات قرآن، به حدیث روی می‌آورد، و اولین حدیثی که نقل می‌کند حدیث رؤیت ماه در شب بدر است.

و مما يدل على رؤية الله عزوجل بالابصار ما روته الجماعات من الجهات المختلفة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - انه قال: ترون ربكم كماترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته^{۳۰}.

اشعری در اینجا ادعا و تأکید می‌کند که این حدیث از طرق مختلف روایت شده و قابل اعتماد است. معنای رؤیت هم از نظر او رؤیت عیان یا دیدن به چشم سر است، نه صرفاً دیدن به چشم دل. در واقع، اصرار اشعری بر این است که معنای رؤیت در این حدیث «ابصار» است نه مشاهده قلبی. این تأکید و اصرار از لحاظ تاریخی قابل توجه است. ما قبلاً ملاحظه کردیم که امام صادق (ع) و بعضی از متکلمان به رؤیت قلبی قایل بودند، و بعداً نیز خواهیم دید که بعضی از علمای مذاهب دیگر، از جمله صوفیه و شیعیان امامی، رؤیت خدا را به معنای مشاهده قلبی و نوعی علم در نظر می‌گرفتند. اما اشعری در مقابل این عقیده سعی دارد که به نظر اهل حدیث و حنابله وفادار بماند و رؤیت خدا را «ابصار» معرفی کند. این موضوع را وی هم در ابانته در «باب فی الرؤیة» و هم در لمع مورد بحث قرار داده است.^{۳۱}

باقلائی: عالیترین چیزها، در روایتی که اشعری از حدیث رؤیت ماه نقل کرده اشاره‌ای به رؤیت عیان نشده است. در واقع، وی برای تفسیری که از این روایت کرده است به نوعی استدلال متوسل شده است. می‌نویسد: «والرؤیة اذا اطلقت اطلاقاً ومثلت برؤیة العیان لم یکن معناها الا الرؤیة العیان». رؤیت به طور اطلاق به کار رفته و مثال زده شده است به رویتی که به چشم سر است (یعنی دیدن ماه)، لذا معنای آن جز رؤیت عیان یا با چشم سر نیست. اما قاضی ابوبکر باقلائی (متوفی ۴۰۳)، مهمترین نویسنده اشعری عراق در نیمه دوم قرن چهارم، وقتی خواسته است در کتاب الانصاف به اثبات این عقیده پردازد، دانسته یا

ندانسته، شیوه دیگری اتخاذ کرده است. وی به جای اینکه زحمت تفسیر و استدلال را به خود بدهد، کار را آسان کرده و قید عیانی بودن رؤیت را به حدیث اضافه کرده است.

ترون ربکم عیاناً کماترون القمر لیلۃ البدر...^{۳۲}

مطالبی که باقلائی درباره مسأله رؤیت اظهار کرده است کم و بیش همان مطالب اشعری است و روش او نیز روش متکلمی است که هم به دلایل نقلی متوسل شده است و هم به دلایل عقلی. در واقع، اولین دلیلی که وی در اثبات این عقیده اقامه کرده است به قول او دلیل عقلی است.

والدلیل علی جوازها من حیث العقل: سؤال موسی علیه السلام حیث قال: رب ارنی انظر الیک^{۳۳}.

حضرت موسی (ع) نبی بود و از نظر باقلائی محال است که نبی چیزی از خدا بخواهد که محال باشد. این دلیل، هر چند از نظر باقلائی عقلی است، ولی باز در اطراف آیه قرآن است. دلیلی که کاملاً جنبه عقلی و فلسفی دارد دلیلی است که باقلائی از ابوالحسن اشعری فرا گرفته و آن را به اختصار چنین بیان می‌کند: «ویدل علیه ایضاً انه موجود والموجود یصح ان یری»^{۳۴}. خدای تعالی موجود است، و هر چه موجود باشد قابل رؤیت است، پس خدای تعالی قابل رؤیت است.

باقلائی، پس از اقامه دلایل عقلی خود، به ذکر دلایل نقلی از کتاب و سنت می‌پردازد و، پیش از اینکه حدیث رؤیت ماه را نقل کند، به آیاتی چند استناد می‌کند. اولین آیه این است که خداوند در باره اهل بهشت می‌فرماید: «تحتیهم یوم یلقونه سلام» (الاحزاب، ۴۴). باقلائی، با استفاده از این آیه، لفظی را برای رؤیت در نظر می‌گیرد که ما قبلاً در «وصیة نامه ابوحنیفه» با آن آشنا شده‌ایم. مؤمنان بنابراین آیه به لقای پروردگار خود در بهشت خواهند رسید، و «لقا» از نظر باقلائی در اینجا به معنای رؤیت است؛ چه، «وقتی لقا با تحیت همراه شود مقتضای آن چیزی جز رؤیت نیست»^{۳۵}. آیه دیگری که بدان استناد شده است آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة». است، که باتلاقی در تفسیر آن عیناً از سخنان اشعری استفاده می‌کند و می‌گوید مراد از «الی ربها ناظرة» این است که «انها لربها رائیة».

سرانجام، باقلائی پس از اینکه آیات قرآن را نقل می‌کند، به ذکر حدیث می‌پردازد و اولین حدیثی که نقل می‌کند حدیث رؤیت ماه است که روایت او را قبلاً نقل کردیم. در ذیل این حدیث وی توضیحی می‌دهد که در سیر عقایدی که بر محور این حدیث پدید آمده است فوق العاده مهم است.

قبلاً ما ملاحظه کردیم که ماتریدی مثال رؤیت ماه را یک مثال

مناسب برای رؤیت خدا توصیف کرد، از این نظر که انسان در عین حال که می تواند ماه را ببیند قادر نیست به وسعت آن پی برد و بر آن احاطه پیدا کند و حد آن را بشناسد. بنابراین، ماه در این حدیث از نظر ماتریدی مثال خداست. ولی باقلانی خلاف این نظر را اظهار می کند و می گوید در این حدیث رؤیت خدا به رؤیت ماه تشبیه شده است نه خدا به ماه^{۳۶}. این اختلاف احتمالاً معلول آرایبی است که در زمان باقلانی پیدا شده بوده است، و بعضی با استفاده از این حدیث اوصافی به خداوند نسبت داده بودند که با تنزیه منافات داشت. باقلانی با تفسیری که از این حدیث می کند سعی دارد که در عین جایز دانستن رؤیت، دامن خود را و به طور کلی کلام اشعری را از شباهت تشبیه پاک نگه دارد. مؤمنان بدون شک خدای سبحان را در جنت خواهند دید، اما «بلا تکلیف، ولا تشبیه ولا تحدید»^{۳۷}.

مطالبی که در اینجا نقل کردیم از فصلی است که باقلانی در اوایل کتاب الانصاف خود آورده است. این فصل نسبتاً مجمل است؛ ولی باقلانی این موضوع را یک بار دیگر در انتهای کتاب خود مطرح کرده و در آنجا دلایل بیشتری در اثبات عقیده خود و رد عقیده منکران رؤیت اقامه کرده است. در ابتدای فصل، نویسنده به دو نکته قابل توجه اشاره کرده است. نکته اول که تلویحاً بدان اشاره شده است، فرق میان جایز بودن و واجب بودن رؤیت (یعنی حتمی بودن آن) است. این امتیاز ناظر بر دوگانگی دلایل عقلی و نقلی یا شرعی است. دلایل عقلی جایز بودن رؤیت را اثبات می کند، در حالی که شرع و دلایل نقلی، یعنی آیات قرآن و حدیث، واجب بودن آن را نشان می دهد. این مطلب در اولین جمله از فصل مزبور بدین صورت بیان شده است:

إعلم أن رؤية الله تعالى جائزة من جهة العقل، وهي واجبة في الآخرة من طريق الشرع^{۳۸}.

امتیاز میان جایز بودن و واجب بودن رؤیت موضوعی است که اشاعره دیگر پس از باقلانی نیز بدان قایل شده اند؛ هنگامی که از دلایل عقلی بحث کرده اند به جایز بودن رؤیت اشاره کرده و هنگامی که از دلایل نقلی یا شرعی استفاده کرده اند آنها را دلیل و جوب رؤیت دانسته اند^{۳۹}.

نکته دیگری که باقلانی در ابتدای این فصل بدان تصریح کرده است علت تکرار بحث رؤیت، آن هم در انتهای این کتاب است. می گوید ما این کتاب را با بحث رؤیت ختم می کنیم به دلیل اینکه این موضوع عالیتین و جلیل ترین چیزهاست و عاقبت کار مؤمنان (در بهشت) نیز رؤیت است، عقیده ای که خود آن را تصدیق کرده اند، و این بدین جهت است تا مؤمنان همه نعمتها را در جنب این نعمت حقیر بدانند.

وانما ختمنا بها لأنها أعلى الاشياء وأجلها وبها يختم المؤمنون المصدقين لها، حتى يستحقروا كل نعيم فيها.

اهمیتی که باقلانی برای رؤیت خدا قایل شده است اهمیت است که این مسأله در طول تاریخ کسب کرده است. مسأله ای که در نزد معتزله و اهل حدیث تا اواخر قرن سوم يك مسأله ثانوی بود و معمولاً در نزاع میان معتزله و اهل حدیث پس از مسأله مخلوق بودن یا نبودن قرآن مطرح می شد، در قرن چهارم به عنوان «أعلى الاشياء وأجلها» مطرح می شود. تقدّم این مسأله بر مسائل دیگر، همان طور که اشاره کردیم، تا حدودی در آثار ابوالحسن اشعری نیز رعایت شده است.

اشعریان خراسان

باقلانی اهل بصره بود و کلام اشعری را در عراق اشاعه می داد. در همان زمان، یعنی در نیمه دوم قرن چهارم، پیروان دیگر اشعری در خراسان سعی داشتند که از عقاید اهل حدیث و سنت از طریق کلام اشعری دفاع کنند و مذهب اشعری را در ایران اشاعه دهند. البته، همان طور که قبلاً گفتیم، خراسانیان در قرنهای سوم و چهارم غالباً مدافع عقاید اهل حدیث بودند و متکلمی چون ماتریدی، که در اصول پیرو عقاید اهل حدیث و در فروع حنفی بود، با عقاید معتزله، که توسط ابوالقاسم کعبی به خراسان آورده شده بود، قبلاً به مجادله پرداخته بود. اما از نیمه دوم قرن چهارم، وظیفه مبارزه با معتزله و دفاع از عقاید اهل سنت را علمایی به

حاشیه:

(۲۹) الابانة، ص ۳۰ (۳۰) همان، ص ۳۱

(۳۱) الابانة، ص ۳۹-۳۵؛ اللمع، ص ۶۵-۶۴.

(۳۲) الانصاف، ابوبکر باقلانی. تصحیح عمادالدین احمد حیدر. بیروت، ۱۴۰۷/۱۹۸۶، ص ۷۳.

(۳۳) همان، ص ۷۲

(۳۴) همانجا. ابوالحسن اشعری در ابانة (ص ۳۳) این دلیل را بدین صورت بیان کرده است «و مما يدل على رؤية الله عزوجل بالابصار انه ليس موجود الا وجازان برینه نفسه عزوجل». این استدلال را امام فخر رازی، با وجود اشعری بودن، درست ندانسته است. (بنگرید به مناظرات فخرالدین رازی. با تصحیح و ترجمه انگلیسی و شرح فتح الله خلیف. چاپ افست، تهران، ۱۳۶۴. ص ۱۴ تا ۱۷ و ۱۳۰ تا ۱۸۸).

(۳۵) الانصاف، ص ۷۲ (۳۶) همان، ص ۸۳

(۳۷) همان، ص ۷۲ (۳۸) همان، ص ۲۴۰

(۳۹) ابوبکر الفورکی در النظامی فی اصول الدین به همین مطلب تصریح کرده می نویسد: «ان الله تعالى يجوز ان يرى ويجب. فاما جواز رؤيته عقلي واما وجوب الرؤية فشرعي» (بنگرید به یادداشت ریچارد فرانک به تصحیح و ترجمه «لمع فی الاعتقاد» از ابوالقاسم قشیری در:

Melanges de l' Institut Dominican d' Etudes Orientales, tome 15, 1982, p. 72.)

عهده گرفتند که در اصول پیرو ابوالحسن اشعری بودند و در فروع غالباً پیرو امام شافعی. در واقع، در قرن پنجم، خراسان، بخصوص نیشابور که مهمترین مرکز علمی این ناحیه بود، به صورت پایگاه اصلی اشاعره درآمد.

مهمترین متکلم اشعری خراسان در نیمه دوم قرن چهارم، کسی که در واقع اشعریت را در بغداد و بصره نزد ابوالحسن باهلی شاگرد ابوالحسن اشعری فرا گرفته بود و سپس به خراسانیان آموخت، ابن فورک (۴۰۶ - ۳۳۰) بود که اصلاً اصفهانی بود و پس از تحصیلات خود در عراق در نیشابور مقیم شده بود. ابن فورک به دلیل رابطه نزدیکی که با صوفیه داشت از کسانی بود که مقدمات پیوند تصوف و کلام اشعری را فراهم ساخت.^{۴۰} نتیجه این پیوند را در آثار شاگرد ابن فورک، ابوالقاسم قشیری، بوضوح می توان ملاحظه کرد. در باره قشیری و عقیده اشعری او در خصوص رؤیت بعداً، در ضمن بررسی آراء و سخنان صوفیه، سخن خواهیم گفت. در اینجا ما ابتدا نظر شاگرد دیگر ابن فورک را که خود از محدثان و متکلمان بزرگ خراسان بود بررسی خواهیم کرد. ابن متکلم و محدث ابوبکر احمد بن حسین بیهقی خسروجردی بود.

بیهقی خسروجردی. ما قبلاً، در هنگام بررسی آثار ابوالحسن اشعری و باقلانی، ملاحظه کردیم که مسأله رؤیت در نزد ایشان اهمیت بیشتری داشت، به طوری که اشعری در کتاب الابانة این مسأله را بر مسائل کلامی دیگر مقدم ساخت، و باقلانی نیز از رؤیت خدا در بهشت به عنوان «أعلى الاشياء و اجلها» یاد کرد. پیروان دیگر اشعری، از جمله ابوبکر احمد بیهقی خسروجردی (۴۵۸-۳۸۴)، نیز این اهمیت را برای مسأله رؤیت قابل شده اند؛ به طوری که بیهقی خود کتاب مستقلی در این باره تألیف کرده که متأسفانه تاکنون پیدا نشده است. اما، خوشبختانه، وی عقاید خود را در این باره در کتاب کلامی خود با نام الاعتقاد والهدایة تا حدودی به تفصیل شرح داده است.^{۴۱}

اساس بحث بیهقی بر تفسیری نهاده شده است که وی، به تبع ابوالحسن اشعری، از معنای «نظر» در آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» می کند. بیهقی کم و بیش سخنان اشعری را تکرار می کند و می کوشد ثابت کند که معنای «نظر» در این آیه «رؤیت» است و «رؤیت» نیز ابصار است. تکرار این بحث در اینجا و تحلیلی که بیهقی از معانی مختلف «نظر» می کند از لحاظ تکوین زبان صوفیانه و همچنین زبان مثالی (سمبلیک) شعر فارسی مطلب مهمی است که ما بعداً در بحثی که در خصوص معنای «نظر» و «نظر بازی» در شعر فارسی، اعم از متونهای داستانی و غزلیات صوفیانه، پیش خواهیم کشید به آن باز خواهیم گشت. در واقع،

توجهی که متکلمان اشعری به معنای «نظر» کرده اند همزمان با ورود این لفظ به کتابهایی است که درباره «نظریه عشق» تألیف شده و مطالبی که بیهقی و اشاعره دیگر خراسان^{۴۲} در این باره نوشته اند احتمالاً با ورود این لفظ به اشعار عاشقانه زبان فارسی از قرن پنجم به بعد بی ارتباط نبوده است.

بیهقی در بحث رؤیت نه تنها تحت تأثیر اشعری است، بلکه از ما تریدی (یا احتمالاً طبری) نیز در بک موضوع اساسی متأثر شده است، و آن هم فرق میان ادراک و رؤیت است. وی مانند ما تریدی اظهار می کند که خدای تعالی را می توان رؤیت کرد ولی ادراک نمی توان کرد.^{۴۳}

آیه دیگری که بیهقی در اثبات رؤیت نقل و تفسیر می کند آیه «تحیتهم یوم یلقونه سلام» (الاحزاب، ۴۴) است و در ذیل این آیه وی مطلبی را که باقلانی درباره «لقا» گفته بود به صورتی دیگر بیان می کند و می گوید: «لقاء هرگاه بر حی سلیم اطلاق شود معنایی جز رؤیة العین (دیدن به چشم سر) ندارد»^{۴۴}. و بدین ترتیب بیهقی لقای پروردگار را در بهشت به رؤیت بصری تفسیر می کند. پس از استناد به این آیات و آیات دیگری که اشاعره عموماً بدانها استناد می کرده اند، از قبیل آیه «رب ارنی انظر الیک» و آیه «للذین أحسنوا الحسنی و زیادة» (یونس، ۲۶). که بعداً درباره آن توضیح خواهیم داد، بیهقی به نقل احادیث می پردازد و باز اولین حدیثی که نقل می کند حدیث رؤیت ماه است.

بیهقی در مورد این حدیث بحث نسبتاً مفصلاً را پیش می کشد و در ضمن آن به چند نکته مهم اشاره می کند. یکی از این نکات توضیحی است که درباره معنای لفظ «تضامون»، که در بعضی از روایات به کار رفته است، می دهد. در یک روایت مشهور آمده است: «أنکم ستعرضون علی ربکم عزوجل فترونه ماترون هذا القمر، لاتضامون فی رؤیته». بیهقی می گوید این کلمه را هم می توان به ضم تاء و تشدید میم (تضامون) خواند و هم به فتح تا (تضامون). در هر دو حالت، معنای آن از نظر بیهقی نفی جهت است در رؤیت^{۴۵}. بدین ترتیب، بیهقی به اعتراض معتزله مبنی بر اینکه رؤیت خدا مستلزم در جهت پنداشتن اوست پاسخ می گوید.

نکته دیگر این است که بیهقی، به منظور دفع اتهام مشبهی بودن از خود و از اشاعره، مانند باقلانی^{۴۶} می گوید تشبهی که در این حدیث به کار رفته است تشبیه فعل رؤیت خدا در آخرت به رؤیت ماه در آسمان است نه تشبیه خدا به ماه.

والتشبهیه برؤیة القمر لیقین الرؤیة دون تشبیه المرئی^{۴۷}.

این نکته را بیهقی از راه تفسیر روایت دیگری از این حدیث تأکید می کند. در روایت ابوهیره، وقتی از پیغمبر (ص) سؤال

می‌کنند که آیا ما در قیامت خدا را خواهیم دید یا نه، حضرت در پاسخ می‌فرماید: «هل تمارون فی رؤیة القمر لیلة الیدرولیس دونه سحاب» و بیهقی توضیح می‌دهد که «تمارون» در اینجا از «مریه» است و «مریه» نیز به معنای شک کردن در چیزی است.

بیهقی به دنبال توضیحی که در باره معنای مریه داده روایتی را نقل کرده است که در آن هم به رؤیت قمر اشاره شده است و هم به رؤیت شمس. «تروه ربکم یوم القیامة بلاشک ولامریة کما ترون الشمس والقمر فی دارالدنیا بلاشک ولامریة»^{۴۸}. این روایت البته سابقه داشته است و ما نیز قبلاً صورتی از آن را نقل کرده ایم.^{۴۹} اما روایت اصلی این حدیث در منابع اولیه، از جمله در رساله احمد بن حنبل، فقط در باره رؤیت ماه بوده و احتمالاً مفهوم رؤیت خورشید بعداً به آن افزوده شده است.^{۵۰} علت این افزایش احتمالاً پاسخ به اعتراضی بوده که عقلیون به اهل حدیث وارد می‌کردند و حدیث مزبور را نشانه تشبیه خداوند می‌دانستند، چه خداوند در آن به ماه تشبیه شده بود. برای رفع این اشکال بوده است که ظاهراً اهل حدیث در کنار مضمون «رؤیت قمر» مضمون «رؤیت شمس» را نیز افزوده‌اند و بدین ترتیب تشبیه خدا به ماه را از انحصار خارج کرده‌اند. از آنجا که در روایت تکمیلی هم رؤیت ماه مطرح شده است و هم رؤیت آفتاب، اهل حدیث و اشاعره توانستند تلویحاً بگویند که منظور پیغمبر (ص) از این حدیث تشبیه رؤیت به رؤیت بوده است نه مرئی به مرئی.

روایت تکمیلی حدیث رؤیت ماه، که موضوع رؤیت آفتاب را برای دفع شبهه مشبیه بودن در خود جای داده بود، اگر چه در آثار اهل حدیث و اشاعره بکرات نقل شده است، موجب نشد که روایت اصلی حدیث، که فقط در باره رؤیت ماه در شب پدر بود، اهمیت خود را از دست بدهد، و لذا نویسندگان عموماً به این روایت استناد می‌کردند. وانگهی، علی‌رغم اینکه متکلمان چون باقلانی و بیهقی سعی کردند تشبیه رؤیت خدا به رؤیت ماه را فقط به عنوان تشبیه فعل رؤیت معرفی کنند، روح این حدیث و جنبه زیبایی شناسی آن خلاف این معنی را القا می‌کرد، یعنی تشبیه را منحصر به فعل رؤیت نمی‌کرد، بلکه در واقع مرئی را به مرئی، یعنی خدا را به ماه تشبیه می‌کرد. در واقع، این حدیث با همین معنی، یعنی تشبیه خدا به ماه، بود که در ساحت ادبیات به شعرا مجالی داد برای خلق صورخیالی؛ چه ماه خود مظهر جمال و حسن در دنیا بود و می‌توانست در ادبیات عاشقانه مثال و نمودگار (سمبل) جمال مطلق گردد. این موضوع که به ماهیت مرئی (چیزی که دیده می‌شود) مربوط است موضوعی است که بعداً در باره آن سخن خواهیم گفت.

*

ماتریدی و متکلمان اشعری، از جمله باقلانی و بیهقی، همان طور

که ملاحظه کردیم، اگر چه برای اثبات رؤیت خدا در آخرت به استدلال می‌پرداختند، بحث خود را با ذکر شواهد نقلی، از کتاب و سنت، آغاز می‌کردند. اما آخرین متکلم اشعری که می‌خواهیم از عقایدش در اینجا بحث کنیم از این شیوه بکلی فاصله می‌گیرد و بحث عقلی خود را در مورد جایز بودن رؤیت بدون ذکر آیات قرآن و حدیث در پیش می‌گیرد. این شخص حجت الاسلام ابو حامد غزالی است.

ابو حامد غزالی: در مقام یک متکلم

ابو حامد غزالی (۵۰۵-۴۵۰)، که مسأله رؤیت را در چندین اثر خود مورد بحث قرار داده، از دو لحاظ موضوع را در نظر گرفته است: یکی از لحاظ کلامی و دیگر از لحاظ عرفانی. در اینجا ما بحث غزالی را فقط از لحاظ کلامی مطالعه خواهیم کرد و بحث عرفانی او را به بخش بعد موکول می‌کنیم. بحث کلامی غزالی در باره رؤیت عمده در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد مطرح شده است. هدف اصلی مؤلف در این کتاب رد عقیده معتزله است. او می‌خواهد ثابت کند که رؤیت خدا جایز است و برای این منظور نیز دو نوع دلیل می‌آورد: یکی عقلی و دیگر نقلی یا به قول او شرعی.^{۵۱}

اثبات جایز بودن رؤیت از راه عقل بخش اعظم این فصل از

حاشیه:

- ۴۰) بنگرید به مقاله «ابن فورک» از مونتگمری وات، در دانشنامه ایران و اسلام، ج ۶، ص ۸-۷۶۷.
- ۴۱) الاعتقاد والهدایة الی سبیل الرشاد. ابوبکر احمد بیهقی. تصحیح کمال یوسف الحوت. (بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳). بیهقی در همین کتاب (ص ۷۷) به اثر دیگر خود که در اثبات رؤیت نوشته بوده اشاره کرده است («... فقد افردنا لاثبات الرؤیة کتاباً»).
- ۴۲) از قبیل امام الحرمین جوینی (در قطعان من الکتاب الشامل فی اصول الدین، به تصحیح ر. م. فرانک. تهران، ۱۳۶۰، ص ۴-۳) و شهرستانی (در نهاية الاقدام فی علم الکلام، به تصحیح آلفرد گیوم، ص ۲۶۹). برای بحث مفصل درباره معانی لغوی لفظ نظر بنگرید به شرح المواقف قاضی عضالدین ایجی (قاهره، ۱۳۶۶، ص ۹-۵۰).
- ۴۳) الاعتقاد، ص ۷۶.
- ۴۴) «واللقاء إذا أطلق علی الحی السلیم لم یکن الرؤیة العین» (الاعتقاد، ص ۷۶).
- ۴۵) این تفسیر را بیهقی از قول استاد خود ابوطیب سهل بن محمد بن سلیمان نقل کرده است (الاعتقاد، ص ۸۰).
- ۴۶) رجوع کنید به ص ۲۵ در همین مقاله.
- ۴۷) الاعتقاد، ص ۸۱-۸۰ (۴۸) همان، ص ۸۱-۸۰.
- ۴۹) بنگرید به ص ۱۸ در همین مقاله.
- ۵۰) این افزایش می‌بایست ظاهراً در همان اوایل قرن سوم صورت گرفته باشد، چه در صحیح بخاری نیز رؤیت شمس در کنار رؤیت قمر ذکر شده است.
- ۵۱) الاقتصاد فی الاعتقاد. تصحیح ابراهیم آگاه جو بوقجی و حسین آتای، آنقره، ۱۹۶۲، ص ۶۱.

کتاب الاقتصاد را به خود اختصاص داده است. کاری که غزالی می‌کند با کار متکلمانی چون ماتریدی و اشعری و باقلانی و بیهقی فرق دارد. متکلمان مزبور بحث عقلی خود را در ضمن تفسیر آیات قرآن و شرح احادیث دنبال می‌کردند، ولی غزالی در بحث عقلی خود هیچ آیه و حدیثی نقل نمی‌کند. وی از راه استدلال محض کوشش می‌کند که به معتزله بگوید رؤیت خدا مستلزم این نیست که ما او را جسم بدانیم و مرئی را در جهت و در مقابل رایی بینداریم. غزالی، در واقع، موضع خود را حد وسط دو موضع افراطی می‌داند، یکی موضع حشویه (مشبهه و مجسمه)، دیگر موضع معتزله. حشویه به افراط گراییدند، چه رؤیت خدا را در جهت پنداشتند و لذا به جسمانیّت قایل شدند. معتزله نیز از سوی دیگر به افراط گراییدند، بدین معنی که رؤیت خدا را همراه با جسمانیّت و در جهت بودن او نفی کردند. اشکال این گروه این بود که رؤیت را مستلزم در جهت بودن می‌پنداشتند، در حالی که از نظر غزالی چنین استلزامی واجب نیست.

پس از ذکر دلایل عقلی، غزالی به ذکر دلایل شرعی می‌پردازد و آیاتی از قرآن را نقل و تفسیر می‌کند. ادله شرعی غزالی همان است که متکلمان اشعری دیگر بیان کرده‌اند. تقاضای موسی حاکی از آن است که رؤیت ممکن است. در پاسخ «لن ترانی» هم امکان رؤیت در دنیا نفی شده است نه در آخرت. آیه «لاتدرکه الابصار» نیز مربوط به دنیا است نه آخرت.^{۵۲} غزالی در اقتصاد به حدیث استناد نمی‌کند.

بحث کلامی رؤیت در کتاب الاقتصاد که ظاهراً قبل از انقلاب روحی مؤلف نوشته شده است نسبتاً مجمل است و در مقایسه با بحث عرفانی او از اهمیت کمتری برخوردار است. بحث عرفانی و صوفیانه ابوحامد در خصوص رؤیت که عمده در احیاء علوم الدین (در «کتاب محبت» و «کتاب ذکر مرگ») مطرح شده است یکی از عمیقترین مباحث عرفانی در این زمینه است. آراء عرفانی و صوفیانه غزالی را ما در بخش بعد به تفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد. در اینجا به نکته‌ای در خصوص رابطه بحث کلامی غزالی و بحث عرفانی او اشاره می‌کنیم.

غزالی در «کتاب محبت» سعی می‌کند از راه بیان ماهیت رؤیت جایز بودن آن را اثبات کند. رؤیت از نظر او غایت کشف و به معنای مشاهده و لقاء است.^{۵۳} و چون رؤیت کمال کشف است وقوع آن نیز به آخرت موکول شده است. انسان در دنیا در حجاب نفس و امور نفسانی و شهوانی است. از بعضی از این حجابها مؤمنان و عارفان در دنیا عبور می‌کنند، و بالتبجه به شناخت خداوند از راه کشف و مشاهده نایل می‌آیند، ولیکن به غایت آن نمی‌توانند برسند. به هر تقدیر، از نظر غزالی رؤیت خدا در آخرت از جنس شناخت مؤمنان در دنیا است و فقط از حیث شدت و

ضعف و کمال و نقصان با آن فرق دارد. این شناخت در دنیا شناخت قلبی است، و کمال آن در آخرت نیز قلبی است.

عقیده‌ای که غزالی در مورد ماهیت رؤیت بیان کرده است نتیجه تحولاتی است که مفهوم رؤیت پیش از غزالی در تصوف پیدا کرده بود. تعریف رؤیت به عنوان شناخت قلبی عقیده‌ای است عرفانی و غزالی با این عقیده در واقع از موضع رسمی اهل حدیث و سنت، چه حنابله و چه ماتریدی و اشاعره، از جهتی فاصله می‌گیرد. عقیده رسمی اهل سنت این بود که رؤیت خدا در آخرت با چشم سر انجام می‌گیرد. اما غزالی، در مقام يك صوفی، بر رؤیت قلبی تأکید می‌کند. در عین حال، وی پس از شرح مبسوطی که درباره کیفیت رؤیت به عنوان يك تجربه معنوی و قلبی می‌دهد، ناگهان به این فکر می‌افتد که وفاداری خود را به عقاید رسمی اهل سنت نیز نشان دهد. برای این منظور، وی سؤالی را مطرح می‌کند و می‌پرسد: «محل این رؤیت در آخرت دل است یا چشم؟» در پاسخ به این سؤال، وی ابتدا می‌گوید که اصلاً طرح سؤال روا نیست.

کسی که دیدن معشوق آرزو برد، عشق او وی را شاغل باشد از آنکه التفات نماید بدان که دیدن در چشم او آفریده شود یا در پیشانی او، بلکه مقصود او دیدن باشد و لذت آن، و بودن آن در چشم یا در غیر آن یکسان بود.^{۵۴}

این پاسخ در وهله اول یادآور همان قیدی است که نویسندگان حنفی، مانند ماتریدی، و همچنین اشاعره، با تعبیر «بلا تکلیف و بلا تشبیه» و امثال آن بیان می‌کردند؛ ولی، در حقیقت، مطلبی که غزالی در اینجا بیان می‌کند چیز دیگری است. ماتریدی و اشاعره در عین حال که می‌گویند رؤیت خدا «بلا تکلیف و بلا تشبیه» است، اذعان می‌کنند که این رؤیت به چشم سر، یعنی ابصار، است. درباره چگونگی دیدن به چشم است که ایشان می‌گویند باید سکوت کرد. ولی غزالی درباره آلت ادراک ما را به سکوت دعوت می‌کند. بنابراین، وی موضوعی را در ابهام می‌گذارد که برای اهل سنت و حدیث، اعم از حنابله و حنفیان و اشاعره، روشن بوده است. و این دقیقاً ناشی از تأثیری است که تصوف در غزالی به جا گذاشته است.

پاسخی که غزالی به سؤال فوق داده است فاصله موضع او را از موضع رسمی اهل حدیث و اشاعره پر نمی‌کند. برای نزدیک شدن به موضع اهل حدیث وی باید قدم دیگری بردارد، و برمی‌دارد. با این قدم وی در واقع از نظر قلبی خود که رؤیت را رؤیت قلبی می‌دانست عدول می‌کند و می‌گوید که این رؤیت با چشم سر انجام می‌گیرد. دلیلی هم که وی برای این دعوی اقامه می‌کند شرعی است نه عقلی. می‌نویسد:

حق آن است که اهل سنت و جماعت را ظاهر شده است از شواهد شرع که آن در چشم آفریده شود تا لفظ رؤیت و نظر و دیگر لفظها که در شرع آمده است بر ظاهر رانده شود، چه ازاله ظاهرها روا نباشد مگر به ضرورت^{۵۵}.

بدین گونه است که غزالی صوفی موضع خود را به موضع اهل حدیث و احمد حنبل و متکلمان اشعری نزدیک می‌کند و اشعریّت خود را حفظ می‌نماید. این اشعریّت را ما در ضمن بحثی هم که ابو حامد در «کتاب ذکر مرگ» در احیاء علوم الدین کرده است مشاهده می‌کنیم. ابو حامد در «کتاب محبت» به حدیث رؤیت ماه استناد نکرده است؛ چه، توجه او در آنجا بیشتر به حکمت رؤیت است، خواه در دنیا باشد و خواه در آخرت. ولی در «کتاب ذکر مرگ» موضوع بر سر مسأله جایز بودن رؤیت در بهشت است و غزالی نیز، مطابق سنت علمای دیگر، سعی می‌کند دلیل این امر را اقامه کند، و این دلیل هم در درجه اول حدیث رؤیت ماه است^{۵۶}.

پایان داستان

در حدود سال ۵۸۰ هجری، متکلم بزرگ اشعری و فقیه و مفسر نامدار شیخ الاسلام امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶)، در سفری به بخارا، با شخصی به نام نورالدین صابونی ملاقات و مناظره می‌کند. داستان این ملاقات و مناظره در ضمن مناظرات فخرالدین رازی در ماوراءالنهر گزارش شده است. موضوع بحث او با نورالدین صابونی، که دومین مناظره از مناظرات شیخ الاسلام در ماوراءالنهر است، مسأله رؤیت خداست. قبل از اینکه بحث درباره این مسأله آغاز شود، امام فخر به معرفی شخصی که با او مناظره کرده است پرداخته است.

نورالدین شخصی است مغرور که گمان می‌کند در کلام و علم اصول سرآمد اقران خویش است. داستان از اینجا آغاز می‌شود که روزی وی بر منبر رفته به مردم می‌گوید که «ای مردم، من از این شهر به مکه رفتم و از آنجا باز گشتم و در طول این سفر چشمم به روی شخصی که شایسته نام انسان باشد نیفتاد، چه همه را در غایت دوری از فهم و ادراک یافتم». این خبر به گوش امام فخر می‌رسد، و سپس به دیدن این شخص می‌رود. نورالدین در مجلس خصوصی همان حرفی را که در بالای منبر گفته بود برای امام فخر تکرار می‌کند، و وقتی امام علت آن را از وی سؤال می‌کند، در پاسخ می‌گوید که من در طول سفر خود به مکه و مراجعتم به شهر خود به منبر می‌رفتم و مسائلی را مطرح می‌کردم ولی هیچ کس از من سؤالی نمی‌کرد. امام فخر از نورالدین می‌پرسد چه مسأله‌ای را وی مطرح کرده است. او در پاسخ می‌گوید:

كنت أقرر مسألة الرؤية والقوم كانوا حاضرين فما أوردوا سؤالاً ولا بحثاً ولا إنكاراً ولا إشكالاً^{۵۷}.

مسأله‌ای که صابونی از بالای منبر، ظاهراً در شهرهای مختلف، مطرح می‌کرده است همان مسأله رؤیت بوده است، مسأله‌ای که به مدت چهار قرن با شدت وحدت در میان متکلمان و علمای اهل حدیث و سنت مطرح بوده است، مسأله‌ای که زمانی با آن کفر و اسلام را می‌سنجیدند و حال، وقتی این مسأله در مجلس یا مجالس عام مطرح می‌شود هیچ کس بدان اعتنایی نمی‌کند. امام فخر در اینجا وارد بحث می‌شود و در این مناظره سعی می‌کند غرور صابونی را بشکند. به او می‌گوید که مجالسی که این مسأله را در آن مطرح می‌کرده است مجالس تذکیر بوده است و مردم در این گونه مجالس به سؤال و جواب و بحث نمی‌پردازند. از این گذشته، دلیلی که صابونی برای جایز بودن رؤیت خدا اقامه می‌کرده است دلیل وجودی بوده است، بدین تقریر که هر موجودی قابل رؤیت است، و خدا موجود است، پس قابل رؤیت است. این استدلالی است که متکلمان اشعری نیز به کار می‌بردند. ولی امام فخر می‌گوید صابونی در این استدلال از مفهوم «حال» غفلت کرده است. استدلالی که امام فخر می‌کند صابونی را مبهوت و سردرگم می‌کند و مجلس به نفع امام ختم می‌شود.

استدلال امام فخر در این مناظره خود به یکی از نکات دقیق کلامی درباره دلیل وجودی در اثبات جایز بودن رؤیت اشاره می‌کند و، هر چند وی در این مناظره پیروز می‌شود، در حقیقت علت اصلی بی تفاوتی مردم را نسبت به موضوع تبیین نمی‌کند. امام فخر طوری صحبت می‌کند که گویی همه کسانی که در مجلس یا مجالس صابونی حضور داشته‌اند با اشکالی که او به دلیل صابونی وارد می‌آورد آشنا بوده‌اند. حتی اگر در این مجالس علما و فلاسفه و متکلمان نکته‌سنجی چون امام فخر حضور داشته و به همان دلیلی که امام بدان اشاره می‌کند سکوت اختیار کرده باشند، سکوت حضار دیگر را نمی‌توان بدین گونه توجیه کرد. در مجالسی هم که صابونی منعقد می‌کرده است، هر چند که مجالس تذکیر بوده است، به هر حال يك مسأله کلامی مطرح می‌شده است، و اگر این مسأله هنوز هم يك مسأله حیاتی باقی مانده بود

حاشیه

(۵۲) همان، ص ۷۲

(۵۳) احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. نیمه دوم از ربع منجیات به کوشش حسین خدیو جم. تهران، ۱۳۵۸، ص ۸۷۰. («رؤیت را برای آن رؤیت خوانند که غایت کشف است».)

(۵۴) همان، ص ۸۸۰

(۵۴) همان، ص ۸۷۹-۸۸۰

(۵۷) مناظرات فخرالدین رازی، ص ۱۵.

(۵۶) همان، ص ۱۵۳۲

بعید بود که مردم صابونی را به حال خود بگذارند و چه در طول مجلس و چه پس از آن سؤال و بحثی را پیش نکنند. بنابراین، تعجب صابونی از این بی تفاوتی عمومی بی وجه نبوده است.

نورالدین صابونی از يك جهت حق داشته است که از دست مستمعان خود ناراحت و عصبانی شود، از اینکه می دید مردم در پای منبر نشسته بودند و به مسأله ای که او تقریر می کرد با بی تفاوتی گوش می دادند؛ نه سؤالی مطرح می کردند و نه بحثی پیش می کشیدند و نه انکار می کردند و نه اشکال. چه، وی ظاهراً سوابق این مسأله و اهمیت آن را در گذشته کم و بیش می دانسته است. ولی از جهت دیگر حق با او نبوده است، از این جهت که این اهمیت متعلق به گذشته بوده و در زمانه او وضع کاملاً فرق کرده بوده است. و این نکته ای است که نه صابونی بدان توجه می کند و نه امام فخر. به عبارت دیگر، عمر مسأله رؤیت در زمانی که صابونی به سفر حج می رفت به سر آمده بود، و از بخارا تا مکه دیگر کسی نبود که حاضر باشد مانند گذشته درباره جایز بودن رؤیت خدا در بهشت سؤال کند و در خصوص دلایلی که در اثبات آن اقامه می شد به بحث بپردازد. معتزله، بجز عده معدودی از ایشان در گوشه و کنار، از صحنه بیرون رفته بودند، و حنابله و اشاعره و سایر متکلمان اهل سنت در این میدان کسی را نداشتند که با او به مناظره و مخاصمه بپردازند. در واقع، اگر بحث و سؤالی هم در خصوص ادله اهل سنت از لحاظ کلامی پیش می آمد، در حد بحثها و مناظرات «درون گروهی» بود، چنانکه همین داستان خود گویای آن است.

صابونی و امام فخر هر دو در اصل موضوع اتفاق نظر داشتند؛ هر دو جایز بودن رؤیت را در آخرت قبول داشتند.^{۵۸} مناظره ایشان، صرف نظر از نیتی که امام فخر برای شکستن غرور صابونی داشته است، در حد تیز کردن آلت حرب ایشان بوده است. بر ضد دشمنی واحد، اما دشمنی که دیگر اثری از او پیدا نبوده است.

داستان مناظره امام فخر با نورالدین صابونی داستانی است زنده و گویا، و مجلس ایشان در حقیقت مجلس ختم یکی از حادثترین مسائل عقیدتی در تاریخ کلام اسلامی است، مسأله ای که از اواخر قرن دوم آغاز شده و به مدت سه قرن با شدت و حدت دنبال شده و فصول و ابوابی از کتابهای حدیث و کلام را به خود اختصاص داده بود؛ اما وقتی به قرن ششم رسیده بود، بحث فروکش کرده بود و از آن به بعد بیشتر به عنوان يك مسأله تاریخی و به صورتی تثبیت شده در کتابهای کلامی ذکر می شد. در واقع، مسأله اصلی اهل حدیث و متکلمان اهل سنت بخصوص اشاعره، که بر سرائبات جایز بودن یا واجب بودن رؤیت خدا در آخرت بود، در اواخر قرن پنجم تقریباً خاتمه پیدا کرده بود. بحث کوتاهی که غزالی در «کتاب ذکر مرگ» پیش کشیده است

خودگویای این واقعیت است. پس از ابو حامد البته باز هم نویسندگان مختلف، اعم از اشعری و حنبلی و صوفی، این موضوع را پیش کشیده اند؛ ولی در کتب کلامی که جایگاه اصلی این مسأله است، نویسندگان به بحثی مختصر و اشاراتی کم رنگ اکتفا کرده اند، بحثهایی که عمده تکراری است.

نمونه این بحثهای مختصر و اشارات کم رنگ را در بحثی که شهرستانی (متوفی ۵۴۸)، با همه اطلاعی که از سوابق این مسأله و اهمیت آن در گذشته داشته، در کتاب کلامی خود به نام نهاییه الاقدام فی علم الکلام پیش کشیده است می توان مشاهده کرد.^{۵۹} شهرستانی، در فصلی که به مسأله رؤیت اختصاص داده است («قاعدۀ شانزدهم»)، دلایل عقلی و نقلی یا سمعی را در جواز رؤیت باری به اختصار نقل کرده و مانند متکلمان اشعری، پس از بحثهای عقلی در رد اشکالات معتزله، نتیجه گرفته است که این مسأله اساساً از راه دلایل سمعی قابل اثبات است و قویترین دلیل سمعی نیز نزد او داستان موسی علیه السلام است نه حدیث رؤیت ماه. وی به هیچ حدیثی استناد نکرده است. علت اینکه شهرستانی، با وجود اینکه مسأله رؤیت را اساساً از راه دلایل نقلی قابل اثبات می داند، به حدیث رؤیت ماه که در واقع مهمترین دلیل سمعی و نقلی اهل حدیث و متکلمان اهل سنت بوده استناد نکرده است این نیست که وی از این حدیث اطلاع نداشته یا برای آن اعتبار و اهمیت قایل نمی شده است. علت آن همان است که بدان اشاره کردیم: اصل مسأله رؤیت از لحاظ کلامی حدت خود را از دست داده و دعوایی که بر سر آن بر پا شده بود خوابیده بود.

نمونه دیگر بحثهای مختصر در این دوره بحث ابو حفص عمر نسفی (متوفی ۵۳۷) است که در کتاب العقائد رؤیت خدای تعالی را به چشم سر از لحاظ عقلی جایز و عقیده بدان را به دلایل نقلی واجب دانسته است. نسفی همین قدر اشاره می کند که در ایجاب رؤیت دلیل سمعی وارد شده است، ولی وی نه به آیه ای استناد می کند و نه به حدیثی. اما سعدالدین تفتازانی (متوفی ۷۹۲) بعداً در شرح العقائد النسفیة در ضمن شرح این معنی به نکته ای اشاره می کند که از لحاظ سیر تاریخی این مسأله قابل توجه است. از نظر او دلیل سمعی بر وجوب رؤیت خدا در آخرت هم از کتاب و سنت است، و هم از روی اجماع. دلیل قرآنی آن آیه «وجوه یومئذ ناضرة...» است. و دلایلی که از سنت است حدیث رؤیت ماه در شب بدر است.

وأما الاجماع، فهوان الامة كانوا مجمعين علی وقوع الرؤية فی الآخرة وان الآيات الواردة فی ذلك محمولة علی ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين و شاعت شبههم و تأویلاتهم.^{۶۰}

تفتازانی در اینجا به سابقه مسأله رؤیت در آخرت اشاره کرده می‌گوید این اعتقاد در میان ائمت اسلامی امر مسلمی بوده است، و بر سر آن اجماع بوده است، چه آیات قرآنی در تأیید آن نازل شده بوده، آیاتی که می‌بایست به همان معنای ظاهرشان حمل می‌شد، و در واقع نیز مسلمانان بالا جماع چنین می‌کردند. تا اینکه متکلمان (جهمی و معتزلی) وارد صحنه شدند و به جای اینکه معنای آشکار این آیات را در نظر بگیرند دست به تأویل آنها زدند و سخنانی در مخالفت با عقیده رؤیت اظهار کردند و شبهه‌هایی را شایع نمودند. تفتازانی سپس سعی می‌کند که به شیوه اشاعره قوی‌ترین شبهه‌های مخالفان را که جنبه عقلی داشته است رد کند، و در نهایت تلویحاً به این نتیجه می‌رسد که پس از اینکه علمای اهل سنت به این شبهات پاسخ گفتند و آنها را رد کردند، اوضاع به حال اول خود بازگشت و اعتقاد به رؤیت خدا در قیامت بار دیگر به صورت يك امر مسلم درآمد. بدین ترتیب، خط سیر تاریخی مسأله رؤیت از نظر تفتازانی به صورت دایره بوده است: مسأله از نقطه‌ای آغاز شده و سرانجام به همان نقطه ختم شده است. این برداشت ساده انگارانه در واقع برداشت همه متکلمانی است که عقیده خود را عقیده صحیح اسلامی و عین عقیده «سلف صالح» و حضرت محمد (ص) و در نهایت منبعث از علم باری تعالی می‌دانسته‌اند، در حالی که این عقیده در زمان تفتازانی مانند عقاید کلامی دیگر حاصل يك سلسله تحولات عقیدتی و حتی منازعات سیاسی و اجتماعی بوده است.

برداشت تفتازانی از سیر تاریخی این بحث اگر چه حق مطلب را ادا نمی‌کند، ولیکن وضعی را که مسأله رؤیت از سه قرن پیش از او پیدا کرده بود نشان می‌دهد. صرف نظر از اینکه ائمت اسلامی در صدر اسلام و تا پیش از نهضت کلام به راستی بر سر وقوع رؤیت خدا در آخرت اجماع داشته‌اند یا نه، از زمان ابو حامد غزالی و شهرستانی و نسفی به بعد چنین اجماعی در میان اهل سنت عملاً پدید آمده بوده است.

با وجود اینکه در اوائل قرن ششم مسأله رؤیت خدا در آخرت به عنوان يك مسأله کلامی مانند بسیاری از مسائل دیگر کلامی، دوره‌اش به سر آمد و صورتی تثبیت شده پیدا کرد، مع هذا سیر این مسأله در فرهنگ و تفکر اسلامی از حرکت باز نایستاد و بحثهایی که در اطراف آن پدید آمده بود صحنه فرهنگ اسلامی را ترك نگفت. متکلمان بعدی به این بحث ادامه دادند، ولی کاری که کردند در حد شرح و بسط سخنان پیشینیان بود. نمونه آن شرح العقائد تفتازانی است. و نمونه بهتر آن شرح المواقف قاضی عضدالدین ایچی (متوفی ۷۵۶) است که بحث رؤیت آن یکی از جامعترین و دقیقترین بحثهایی است که در این خصوص مطرح شده است.^{۶۱} ولی این شرح و تفصیلهای در واقع مبتنی بر

همان صورت تثبیت شده است و بعد جدیدی در آنها ملاحظه نمی‌شود. برای مشاهده بعد دیگر بحث رؤیت باید به قلمرو دیگری رجوع کرد و آن قلمرو تصوف و ادبیات صوفیانه و عرفانی است. در واقع، ما در بسیاری از آثار صوفیه و صوفیانه‌ای که از قرن ششم به بعد نوشته شده است ردپای بسیاری از بحثهایی را که در گذشته میان متکلمان پدید آمده بوده است - مانند بحث تشبیه و تنزیه،^{۶۲} ذات و صفات، جبر و اختیار، و بالأخره بحث رؤیت - مشاهده می‌کنیم. حتی به جرات می‌توان گفت که یکی از مهمترین مسائلی که از قرن پنجم و ششم به بعد در کتب صوفیانه مطرح شده است مسأله مشاهده و دیدار است، مسأله‌ای که ابعاد گوناگون آن از بطن بحثهای کلامی و احادیثی که در قرن سوم و چهارم شایع بوده است بیرون آمده است. از این رو، در حالی که آفتاب عمر مسأله رؤیت در آسمان کلام در قرن ششم بر لب بام می‌رسد، شعاعهای آن در ماهی که در آسمان تصوف و عرفان می‌درخشد منعکس می‌گردد. داستان گفتگوی شمس و اوحدالدین، که ظاهراً در اوایل قرن هفتم اتفاق می‌افتد، نمونه بارز هیأت خاصی است که مسأله رؤیت در تصوف پیدا می‌کند، و ما برای درک معانی آن باید بار دیگر به عقب برگردیم و سیر این مسأله را در نزد صوفیه مطالعه کنیم.

حاشیه:

۵۸) برای خلاصه عقیده امام فخر در این باره بنگرید به اصول الدین (فخرالدین رازی). تصحیح طه عبدالرؤف سعد. بیروت، ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴، ص ۷۳-۸) و برای منابع دیگر بنگرید به «آراء کلامی فخرالدین رازی»، نوشته اصغر دادبه. معارف، سال ۳، ش ۱. فروردین - تیر ۶۵، ص ۱۴۹

۵۹) نه‌ایه الاقدام فی علم الکلام. از عبدالکریم شهرستانی. به تصحیح آلفرد جیوم (گیوم). [بی‌جا، بی‌تا]، ص ۳۵۶ به بعد.

۶۰) شرح العقائد النسفیة. سعدالدین مسعود تفتازانی. تصحیح کلودسلاسه، دمشق، ۱۹۷۴، ص ۷۵

۶۱) شرح المواقف، ص ۵۱۴-۵۰۳

۶۲) برای ملاحظه بحث تشبیه و تنزیه در نزد سه تن از مشایخ صوفیه قرن ششم و هفتم، محیی الدین ابن عربی، شمس تیریزی و مولانا جلال الدین، بنگرید به مقاله نگارنده: «مسأله تشبیه و تنزیه»، معارف، سال ۱، شماره ۲، مرداد-آبان ۶۳، ص ۳ تا ۲۳.