



بررسی انتقادی تفسیر شارحان روایت

محمدبن عبید از امام رضا علیه السلام در نفی رؤیت پذیری خداوند

دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۳۱

محمدهادی توکلی^۱

چکیده

در منابع معتبر روایی امامیه همچون اصول کافی ضمن بحث از رؤیت پذیری خداوند، از امام رضا علیه السلام روایتی نقل شده و مضمون روایت این است که رؤیت خداوند با ایمان به او، نه در دنیا و نه در آخرت، قابل جمع نیست؛ از این رو، رؤیت خداوند امکان ندارد. اندیشمندان شیعی این روایت را از روایات صعب و غامض برشمرده اند و در تبیین معنای آن راه حل های متعددی را پیشنهاد کرده اند؛ اما به نظر می رسد که هیچ یک از راه حل های ارائه شده، قابل پذیرش نیست؛ چراکه برخی معانی پیشنهاد شده یا با ظاهر روایت همخوان نیست یا آنکه برخی از آن ها به لحاظ معنا نمی تواند مطابق با روایت باشد. پس یا باید در تبیین معنای این روایت به دنبال راه حل دیگری بود یا به دلیل ناشناخته بودن محمد بن عبید که راوی آن است، صدور آن را حداقل به شکلی که در منابع روایی آمده است، نفی کرد.

کلیدواژه ها: رؤیت خدا، علم ضروری، علم اکتسابی، ایمان، علم شهودی.

۱. مقدمه

در میراث روایی شیعه، راجع به رؤیت‌پذیری خداوند و بیان انحاء ممتنع (رؤیت حسی، خیالی و وهمی) و البته گونه‌ممكن آن (رؤیت قلبی)، روایات بسیاری از اهل بیت (علیهم‌السلام) نقل شده است که سند بسیاری از آن روایات به امام رضا (علیه‌السلام) منتهی می‌شود (ر.ک: توکلی، ۱۳۹۶: ۶۹-۸۵). یکی از روایات دشواری که در مسئله امکان رؤیت‌پذیری خداوند به امام رضا (علیه‌السلام) منسوب شده، گزارش محمدبن عبید از نوشتاری است که حضرت در پاسخ به پرسش مکتوب او درباره رؤیت‌پذیری خداوند نگاشته‌اند. این پرسش و پاسخ بر اساس آنچه در «اصول کافی» ضبط شده است که با نقل شیخ صدوق از آن در «التوحید» اختلاف بسیار اندکی از لحاظ الفاظ دارد، بر اساس شرح اکثر شارحان، چنین قابل ترجمه است:

محمدبن عبید گوید که برای ابوالحسن الرضا (علیه‌السلام) نامه‌ای نگاشتم و از او در خصوص رؤیت و آنچه عامه و خاصه در خصوص آن روایت کرده‌اند، پرسش نمودم و از او درخواست کردم که این مسئله را برای من شرح دهد. [در پاسخ به نامه من] حضرت با خط خویش چنین نگاشت:

همگان بر این امر متفق‌اند و هیچ کس منکر این امر نیست معرفتی که از طریق رؤیت حاصل می‌گردد، معرفتی ضروری است؛ پس اگر رؤیت خداوند با چشم سر ممکن باشد، معرفت ضروری به خداوند تعلق پیدا می‌شود؛ حال، این معرفت ضروری خارج از این دو امر نیست: یا ایمان است و یا آنکه ایمان نیست؛ (الف) اگر معرفت حاصل از رؤیت، ایمان باشد، پس معرفتی که در منزلگاه دنیا به نحو اکتسابی تحصیل می‌شود، ایمان نخواهد بود، چراکه این (معرفت اکتسابی) ضد آن (معرفت ضروری) است و در این صورت، در دنیا هیچ مؤمنی وجود نخواهد داشت، چراکه هیچ‌یک از ایشان خداوند عزّ ذکره را ندیده‌اند؛ (ب) و اگر آن معرفت حاصل از رؤیت، ایمان نباشد، در این صورت، [بر اساس ضبط «أو لاتزول»]: معرفت اکتسابی خارج از دو حال نیست: یا در معاد زائل می‌گردد و یا آنکه زائل نخواهد شد. [بر اساس ضبط «و لاتزول»]^۱: معرفت اکتسابی [با حصول رؤیت] در

۱. در کتاب التوحید، تنها «و» ذکر شده است. از این رو، علامه مجلسی «و» را متعین دانسته است. ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۵۷؛ ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۳۲.

آخرت زائل می‌شود، حال آنکه امکان زوال آن در آخرت نیست، [پس رؤیت در آخرت نیز ممتنع است].

این دلیلی است بر اینکه خداوند عزوجل با چشم سر دیده نمی‌شود، چراکه نتیجه [دیدن با] چشم همان است که آن را بیان نمودیم (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۹۶-۹۷ و نیز ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۰۹-۱۱۰).

دشواری این روایت، سبب گشته که علامه مجلسی، در عین اذعان به تعدد راه حل‌های اندیشمندان شیعی در کشف معنای آن (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴: ۵۶؛ ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۳۳۱)، هیچ یک را خالی از تکلفات، چه به جهت تطابق با الفاظ روایت و چه به جهت موافقت با معنای روایت نداند. قاضی سعید قمی نیز گفته‌های متقدمان بر خویش را در حل این روایت موفق نمی‌داند (قمی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۲۸۳).

در این نوشتار سعی می‌شود راه حل‌هایی که در خصوص این روایت مطرح شده است، تبیین و بررسی شود. شایان ذکر است که برخی راه حل‌های ارائه شده (به‌عنوان نمونه: همان: ۲۸۳-۲۸۶) بدان جهت که می‌توان آن‌ها را تلفیقی از راه حل‌های متقدمان بر او دانست، مورد توجه قرار نمی‌گیرند.

۱-۱. پیشینه، سؤالات و روش تحقیق

اگر صحت روایت را مفروض بدانیم، این پرسش پیش می‌آید که دو طرف تضادی که در این روایت مطرح شده است، چه هستند؟ و آیا چنین تضادی تمامی فرض‌های ممکن را در برمی‌گیرد؟

در این نوشتار، بدون آنکه نگارنده به استقلال به تأمل در کشف دو طرف تضاد روی آورد، از طریق مطالعه اسنادی به تجمیع راه حل‌هایی که عالمان شیعی ارائه کرده‌اند پرداخته است، و پس از آن به توصیف راه حل‌ها و تحلیل آن‌ها اقدام کرده است و آن‌ها را از جهت تطابق با ظاهر روایت و نیز از جهت صحت محتوایی بر اساس همخوانی با قواعد عقلی

و نصوص دینی، مورد بررسی قرار داده است. قابل ذکر است که در خصوص جمع آوری پاسخ‌ها و بررسی انتقادی آن‌ها، پیشینه‌ای جامع به چشم نمی‌خورد.

۲. تحلیل میرداماد با محوریت تضاد «معرفت ضروری» و «معرفت اکتسابی»

۲-۱. تبیین راه حل میرداماد

استنباط میرداماد از روایت مورد بحث آن است که در آن از تقابلی از نوع تضاد منطقی بین معرفت ضروری و معرفت اکتسابی حاصل از تفکر، سخن گفته شده است؛ چراکه این دو گونه از معرفت، دو امر وجودی هستند که طبق نص روایت، قابل جمع در فاعل شناسا نیستند و با تحقق یکی، جایی برای حضور دیگری نخواهد بود. میرداماد بیان می‌کند که رؤیت خداوند با چشم سر - با فرض امکان آن - علمی ضروری است^۱ و ایمان به عنوان ادراک عقلی، علم اکتسابی است، و این دو گونه از علم، دو حقیقت متباینی‌اند که در وقت واحد امکان جمع میان آن‌ها نیست؛ در نتیجه، رؤیت خداوند در دنیا و در آخرت که در آن علوم عقلی حاصل شده در دنیا، باقی‌اند و زائل نمی‌شوند، امری ممتنع است (میرداماد، ۱۴۰۳ ق: ۲۲۳). راه حل میرداماد مورد قبول و گاهی مورد بسط برخی شارحان روایات اصول کافی قرار گرفته است (ر.ک: مازندرانی، ۱۳۸۸ ق، ج ۳: ۲۲۲-۲۲۷؛ علوی، ۱۴۲۷ ق: ۲۵۰؛ قزوینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲: ۱۶۴-۱۶۵).

۲-۲. بررسی انتقادی تبیین میرداماد از روایت

در ابتدای روایت، سخنی از عدم اجتماع‌پذیری «معرفت ضروری» و «معرفت اکتسابی» به عنوان دو گونه از معرفت نیست، بلکه سخن از این است که اگر ایمان یکی از آن دو

۱. میرداماد، قول ضروری بودن معرفت خداوند را که برخی به هشام بن حکم نسبت داده‌اند، به ادراک احساسی بصری تفسیر کرده است، و البته تفسیر او مبتنی بر این است که به هشام نسبت داده می‌شد که او خداوند را «جسم صمدی نوری» می‌دانست (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۰۴؛ میرداماد، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۲۳۴).

باشد، دیگری ایمان نیست و گویا میرداماد با لحاظ عبارت مذکور در انتهای روایت: «تزلزل أو (نسخه: و) لاتزلزل» روایت را دال بر تضاد میان «معرفت ضروری» و «معرفت اکتسابی» دانسته است. همچنین در نظر او، روایت حاکی از آن است که ایمان منحصر به معرفت اکتسابی عقلی است و البته این امر از ظاهر روایت قابل استفاده است؛ از این رو، میرداماد با حفظ ظاهر روایت به شرح آن پرداخته است و از این نظر اشکالی بر او نیست و در اینجا به بررسی محتوایی شرح او می‌پردازیم:

۲-۲-۱. امکان جمع معرفت ضروری و اکتسابی در دنیا و آخرت

بر اساس تفسیر میرداماد، دو گانه معرفت ضروری و معرفت اکتسابی، مشابه با تقسیم علم حصولی به «ضروری» و «اکتسابی» توسط حکماست.^۱ گرچه از روایت بر نمی‌آید که مقسم این تقسیم، علم حصولی، در مقابل علم حضوری است یا مطلق علم؛ چراکه تنها از آن برمی‌آید که «رؤیت بصری» که از اقسام علم حصولی است^۲، معرفتی ضروری است. حال:

الف. اگر فرض کنیم که مقسم، علم حصولی است، در این صورت این سؤال به ذهن می‌آید که چرا امکان جمع میان علم ضروری و اکتسابی چه در دنیا و چه در آخرت میسر نباشد؟ مگر نه این است که ممکن است، کسی بر وجود امری محسوس که در مقطعی از زمان از دسترس حواس ظاهری او خارج است، از طریق آثار آن اقامه دلیل کند و بعدها از طریق حواس ظاهری به تحقق آن پی برد؟ آیا پی بردن به وجود خارجی آن شیء از طریق حواس ظاهری، موجب می‌شود که آن علم اکتسابی که پیشتر تحصیل کرده بود، زائل شود؟ مسلماً چنین نیست. ب. اگر فرض کنیم که مقسم، مطلق علم است، در این صورت، علم حضوری داخل در «معرفت ضروری» خواهد بود و امکان جمع میان علم حضوری و علم حصولی اکتسابی به یک شیء، امری محال نیست.

۱. در خصوص این که مقسم این تقسیم در نظر حکیمان علم حصولی است، رک: ابن سینا، ۱۳۷۹ق، ج ۵: ۱۱۲؛ ۱۳۸۳: ۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۵، ۱۸؛ ج ۴: ۱۴۴؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۵۷.
۲. هرچند برخی از حکما، اِصْباح را علمی حضوری تلقی کرده‌اند (رک: توکل، شیدانشید، ۱۳۹۵: ۶۳-۶۵).

ممکن است کسی در پاسخ بگوید که ممکن است معرفت اکتسابی و ضروری در یک فاعل شناسا از جهت یک متعلق معرفت قابل جمع باشند، اما در «آن واحد» نفس انسان نمی تواند به این دو معرفت التفات داشته باشد (قس: مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۵-۲۰۷)؛ چراکه نفس نمی تواند در «آن واحد»، دو التفات به یک متعلق معرفت داشته باشد، حال آنکه این دو گونه از معرفت نیازمند دو التفات هستند، پس در آن واحد با یک التفات قابل جمع نیستند؛ پاسخ آن است که: اولاً، نفی امکان دو التفات در «آن واحد» و هم نفی امکان التفات واحد در «آن واحد» به متعلق معرفت از جهت دو سنخ معرفت، هر دو، قابل منع اند؛ چراکه برای نفوس قوی امکان وقوع این امور هست و در ثانی، نفی تعلق التفات واحد یا نفی دو التفات در «آن واحد» به متعلق معرفت از جهت دو گونه معرفت، موجب زوال کلی یک معرفت از نفس آدمی نیست، حال آنکه در راه حل مورد بحث، به عدم اجتماع دو معرفت در نفس آدمی حکم شده است.^۱

۲-۲-۲. اشکال ملاصالح مازندرانی و نقد آن

مازندرانی که این راه حل را پذیرفته و مبسوط تر از میرداماد و احتمالاً متأثر از او^۲ آن را تبیین کرده است، بر آن، چنین اشکال می کند: در ظرف برزخ یا قیامت، تمامی مشاهداتی که صورت می گیرد، از سنخ معرفت ضروری است، حال آنکه ما در دنیا به نحو اکتسابی به آن ها آگاه شدیم، حال آنکه با التزام به توجیه یادشده از روایت، امکان جمع این دو آگاهی در برزخ و یا قیامت محقق نخواهد بود. او در پاسخ به این اشکال می گوید که: در دنیا نیز معرفت به احوال مربوط به برزخ و قیامت به نحو ضروری برای ما حاصل می شود، چراکه ما آنها را از طریق گفتار رسول صادق و امین صلی الله علیه و آله می شناسیم، اما بدان جهت که در خصوص معرفت به وجود خداوند نمی توان به قول پیامبر اتکا کرد، پس شناخت خداوند در دنیا به نحو اکتسابی است و نه

۱. روایات و آیات دال بر امکان رؤیت پذیری خداوند، و بلکه امکان مشاهده حقایق، همچون احیای اموات و فرشتگان، که اکثر مومنان به آنها ایمان اکتسابی دارند، از امکان جمع مشاهده یا ایمان اکتسابی خبر می دهند.
 ۲. مازندرانی در شرح خود از حواشی میرداماد بر اصول کافی بهره برده است و از او با عنوان «سیدالاحکماء الالهیین» یاد می کند. به عنوان نمونه، رک: مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ج ۱: ۱۳، ۸۸، ۱۳۷، ۲۹۰.

ضروری (مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ج ۳: ۲۲۷-۲۲۸).

به نظر می‌رسد پاسخی که مازندرانی به اشکال خویش داده است، قابل قبول نباشد؛ زیرا تصدیق به تحقق مبدأ و معاد، از طریق قول پیامبران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، معرفتی ضروری نیست، بلکه معرفتی اکتسابی است و عقل با تشکیل این قیاس که معجزه پیامبر دال بر آن است که او از جانب خداوند ارسال شده و چون او از جانب خداوند است، پس سخن او در خصوص معارف صادق است، گفته‌های پیامبر را تصدیق می‌کند. بله، شنیدن اصوات برخاسته از پیامبر و بیانات او، به‌هنگام مواجهه با او، معرفتی ضروری است، اما تصدیق سخنان او و گفته‌های او معرفتی اکتسابی است. علامه مجلسی، گویا با لحاظ توجیه مازندرانی، از امکان تفاوت نهادن میان مشاهده خداوند و مشاهده امور اخروی سخن گفته، اما در نهایت آن را خالی از تکلف نمی‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۵۹) و ممکن است مقصود او از تکلف، اشکالی باشد که به بیان مازندرانی وارد شد.

۲-۳. اشکال فیض کاشانی بر تبیین میرداماد و نقد آن

ماحصل نقد فیض کاشانی به تحلیل میرداماد، آن است که ادراک عقلی اکتسابی در نسبت با خداوند، عبارت است از تصدیق به وجود و صفات کمالی برای او؛ به عبارت دیگر، آنچه که از طریق شناخت عقلی حاصل می‌شود تنها مفاهیم فلسفی است که از واقع حکایت دارد و خود واقعیت خارجی (معلوم بالعرض) از دسترس عقل خارج است، اما در ادراک حسی، واقعیت خارجی مورد ادراک قرار می‌گیرد و از این‌رو، اجتماع ادراک عقلی اکتسابی و ادراک حسی ضروری ممکن است و به تعبیر دیگر، متعلق این دو ادراک، امری واحد نیست. در نتیجه، شرایط تضاد و بلکه مطلق تقابل^۱، برقرار نیست (ر.ک: کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۳۸۰).

به نظر می‌رسد که انتقاد فیض بر شرح میرداماد وارد نباشد؛ چراکه آنچه در ادراک حسی

۱. إن المتقابلین هما اللذان لا یجتمعان فی موضوع واحد من جهة واحدة فی زمان واحد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب: ۲۴۱).

برای حواس فاعل شناسا حاصل می‌شود، چیزی نیست جز کیفیات محسوسه^۱ جوهر شیء خارجی که داخل در مقولات ماهوی‌اند و حکم به جوهریت و موجودیت و دیگر اموری که ادراک آن‌ها از عهده حس بما هو حس خارج است، به واسطه عقل برای فاعل شناسا آشکار می‌شود؛ به تعبیر دیگر، همان طور که میرداماد و دیگر حکیمان برآن‌اند، حکم به موجودیت شیء خارجی رؤیت‌پذیر، از ناحیه عقل، و نه حس، صورت می‌گیرد (میرداماد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۷-۴۸ و نیز ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق الف: ۶۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۹۸-۵۰۰). از نظر میرداماد، روایت مورد بحث نافی امکان اجتماع «حکم عقل به موجودیت خداوند و تحقق صفات کمالی برای او، از طریق ادراک حسی او «ادراک ضروری» و «حکم عقل به موجودیت خداوند و تحقق صفات کمالی برای او، بدون ادراک حسی او، بلکه از طریق ادراک اکتسابی» است؛ و با این تقریر از دیدگاه میرداماد، اشکال فیض بر او وارد نخواهد بود؛ چراکه در این دو، متعلق ادراک (موجودیت خداوند و تحقق صفات کمالی بر او) واحد است. اگر اشکال شود که «ادراک عقلی موجودیت یک شیء به سبب ادراک حسی آن»، غیر از «ادراک حسی آن شیء» است، حال آنکه میرداماد میان ادراک حسی و ادراک عقلی ضدیت برقرار کرد و نه میان دو گونه ادراک عقلی؛ می‌توان پاسخ داد که اولاً، در لسان عرف، حکم به موجودیت شیء خارجی رؤیت‌پذیر به خود حس نسبت داده می‌شود، و در ثانی، می‌توان «ادراک عقلی موجودیت یک شیء به سبب ادراک حسی آن» را از روی «علاقه آلیه» مجازاً ادراک حسی نامید.

۳. تحلیل صدرالمتألهین شیرازی با محوریت تضاد به معنای تخالف وجودی محسوس و معقول

۳-۱. تبیین راه حل صدرالمتألهین

۱. باید توجه داشت که بر اساس قول مشهور در خصوص علم حصولی بودن ادراک حسی، وجود کیفیات محسوسه مورد ادراک نیست، بلکه صور حاکی از آن به ذهن داخل می‌شود. این امر، خود اشکال دیگری بر فیض کاشانی است که امر مورد ادراک حسی را ذات و هویت شیء تلقی کرده است.

تبیین صدرالمآلهین^۱ از روایت مورد بحث بر دو امر استوار شده است:

امر اول: هر آنچه توسط یکی از قوای مدرکه ادراک می‌شود، تنها به همان قوه ادراکی اختصاص دارد و از حوزه ادراک دیگر قوای ادراکی خارج است؛ به‌عنوان نمونه، آنچه مورد ادراک بصری است، در قالب صورت مبصر، هیچ‌گاه مورد ادراک خیال واقع نمی‌شود و آنچه مورد ادراک خیال است، در قالب صورت خیالی، هیچ‌گاه مورد ادراک عقل نخواهد بود، اما ممکن است، امر مورد ادراک توسط یک قوه، به‌سبب اشتداد وجودی^۲ و خروج از قالب بدوی خود، مورد ادراک قوه دیگر قرار گیرد.

امر دوم: ایمان امری شدت‌پذیر است و امکان اشتداد ایمان از قالب علم حصولی به علم حضوری محقق است، نه آنکه علم حصولی، حضوری شود، بلکه امری که پیشتر از طریق معرفت عقلی شناخته شده بود، ممکن است به‌قدری قوت یابد که مورد شهود قلبی قرار گیرد.

بر پایه امر اول، ملاصدرا با این تلقی که روایت، بیانگر عدم جمع میان «معرفت اکتسابی حاصل از تفکر» و «معرفت ضروری حاصل از احساس» است، اشاره می‌کند که نه آنچه عقل درک می‌کند محسوس است و نه آنچه که از طریق حس درک می‌شود، معقول است. در واقع، در نظر او، میان این دو گونه از معرفت، تباین خارجی محقق است که امری اعم از تقابل چهارگانه مذکور در منطق است. گاهی به‌نحو تقابل منطقی است مانند تباین (تضاد) «سردی» و «گرمی»، گاهی به‌نحو تقابل منطقی نیست، مانند تباین (تخالف) «خورشید» و «ماه»؛ بر این اساس، مقصود صدرالمآلهین از تضاد، آنجا که بر اساس تعبیر روایت «لأنها ضده»، دو گونه معرفت مورد بحث را در تضاد با هم معرفی می‌کند، مطلق تباین است، نه تضاد اصطلاحی؛ چراکه محور سخن او بر این مدار است که یک شیء خودش است و غیر خودش نیست؛ پس ضدیت رؤیت بصری با معرفت اکتسابی، به این

۱. توجیه سوم علامه مجلسی، از سه توجیهی که او در خصوص این روایت مطرح کرده است، تلخیصی از شرح صدرالمآلهین است. رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۵۸-۵۹؛ همان، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۳۳-۳۳۴.

۲. به نظر می‌رسد که این امر منحصر به اشتداد وجودی منحصر نیست، بلکه تنزل وجودی هم ممکن است، چنان‌که صورت معقوله به سبب تنزل در قالب خیالی متمثل می‌گردد.

معناست که رؤیت بصری تنها رؤیت بصری است و غیر خودش نیست و در نتیجه، با غیر خودش که شامل معرفت اکتسابی عقلی نیز می‌شود در تضاد است، چنان‌که به‌همین صورت، معرفت اکتسابی عقلی در تضاد با غیر خودش که از آن جمله رؤیت بصری است، قرار دارد؛ پس اگر ایمان، رؤیت بصری باشد، معرفت اکتسابی عقلی نیست و اگر ایمان معرفت اکتسابی عقلی باشد، رؤیت بصری نیست. در نتیجه، اگر ایمان رؤیت بصری باشد، مؤمنی در دنیا نخواهد بود، چراکه هیچ‌کس خدا را با چشم سر ندیده است، حال آنکه عقلا و نقلا مؤمنین در دنیا وجود دارند و از سوی دیگر، از مردم طلب ایمان شده است و طلب امر محال از سوی خداوند، ممتنع است؛ پس ایمان عبارت است از معرفت اکتسابی عقلی.

در خصوص رؤیت در آخرت، صدر المتألهین این را که ایمان حاصل شده در دنیا (معرفت اکتسابی)، در آخرت دچار زوال شود، نفی می‌کند. در نظر او، (۱) در آخرت، متعلق معرفت عقلی اکتسابی در دنیا که ملاصدرا آن را ایمان دانست با حفظ قالب عقلی‌اش همان‌طور که در امر اول بیان شد با چشم سر قابل رؤیت نیست، چراکه در تباین با رؤیت بصری است؛ همچنین (۲) ممکن نیست که معرفت عقلی اکتسابی تنزل یابد و در حوزه ادراک بصری قرار گیرد، چراکه در آخرت با اشتداد وجودی مواجه‌ایم و حس در نسبت با عقل در مرتبه پایین است و کمالی برای عقل محسوب نمی‌شود تا امکان آن باشد که مدرک عقلی به‌سبب اشتداد وجودی محسوس شود، و (۳) البته همان‌طور که در امر دوم بیان شد، ایمان در آخرت شدت می‌یابد و متعلق شناخت عقلی حاصل شده در دنیا، مشهود می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۴۳-۱۴۷).

۲-۳. بررسی انتقادی تبیین صدر المتألهین

صدر المتألهین با مبنای حکمی خود در خصوص اشتدادپذیری علم به تبع شدت یافتن وجود عالم (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۶، ۴۳۵)، سعی در حل روایت کرده و این مبنا ممکن است به نوبه خود مورد انتقاد باشد؛ اما بررسی این مبنا خارج از عهده این مقاله است

و تنها سعی می‌شود که معنای مطلوب صدر المتألهین از حیث تطبیق با ظاهر روایت بررسی شود:

۳-۲-۱. عدم تحفظ بر معنای ضدیت

صدر المتألهین در شرح خود بر روایت، در ابتدا، تضاد مطرح شده در روایت را به معنای تباین «رؤیت حسی» و «معرفت عقلی» دانست؛ بدین معنا که هر چیز با حفظ تمام تعیناتش، خودش است و غیر خودش نیست و از این رو، ایمان تنها یکی از دو گونه از معرفت مذکور است؛ اما در خصوص رؤیت‌پذیری حسی خداوند در آخرت، از گفتار او این امر استنباط می‌شود که تضاد مذکور در روایت را به این معنا دانسته که امکان تنزل معرفت عقلی به رؤیت حسی محقق نیست، چرا که در آخرت تنها با روند تکامل وجودی مواجه‌ایم و امکان تنزل وجودی میسر نیست، اما معرفت عقلی با تکامل وجودی و عبور از تعینات خودش، می‌تواند به کشف شهودی منجر شود.

به نظر می‌رسد که بتوان با لحاظ مبانی صدر المتألهین به اشکال یاد شده، پاسخ داد؛ در نظر او، یک حقیقت که در مراتب طولی وجود، در نسبت با حقیقتی دیگر، در مرتبه ضعیف‌تری از وجود است و با لحاظ تعیناتش، وجودی مغایر (تباین) (اختلاف) وجودی) با آن دارد، این امکان هست که با تکامل وجودی و عبور از برخی تعیناتش به دیگری مبدل شود، چنان که نطفه به عنوان یک جسم نامی، با حفظ تعیناتش، غیر خودش و از جمله انسان نیست و با غیر خود در تضاد به معنای عام است؛ اما با تکامل وجودی می‌تواند انسان شود که در این حال، انسان مرتبه کامل نطفه است. از این رو، می‌توان گفت که صدر المتألهین بر معنای ضدیت تحفظ کرده است؛ در دنیا، رؤیت حسی و معرفت عقلی در تباین با یکدیگرند، و همین‌طور در آخرت نیز هر دو با حفظ تعینات خود چنین هستند. حال ممکن است سوال پیش آید که آیا، امکان تنزل معرفت عقلی به معرفت حسی محقق است یا خیر؟ که او پاسخ می‌دهد: منزلگاه آخرت در مسیر تکامل وجودی انسان است و از این رو، معرفت عقلی نمی‌تواند به معرفت حسی تنزل یابد، گرچه ممکن است

معرفت عقلی که با حفظ تعیناتش در تضاد با معرفت شهودی است با تکامل وجودی به معرفت شهودی در آخرت مبدل شود.

باید توجه داشت که دفاع مزبور، مبتنی است بر (۱) پذیرش حرکت جوهری در معرفت و علم^۱ و (۲) امکان تبدیل معرفت عقلی اکتسابی که از سنخ علم حصولی و شناخت معلوم با واسطه مفاهیم و ماهیت است، به علم شهودی که به وجود معلوم تعلق می‌یابد^۲ و ابطال هریک از این دو مبنا، توجیه صدرالمتألهین را بی اعتبار می‌سازد.

۳-۲-۲. عدم تحفظ بر معنای ایمان

صدرالمتألهین طبق ظاهر روایت، بر اینکه ایمان، معرفت عقلی اکتسابی است و نه رؤیت، اذعان کرد، اما در عین حال پذیرفت که معرفت شهودی نیز ایمان است. از این رو، می‌توان این اشکال را بر او وارد کرد که در روایت، امکان رؤیت حسی، تنها بدین جهت که علمی ضروری و غیر اکتسابی است و غیر از ایمان به معنای معرفت اکتسابی است، مورد انکار واقع شده است. حال با توجه به اینکه معرفت شهودی یا معرفتی ضروری و غیر اکتسابی است یا حکم آن را دارد، باید امکان تحقق معرفت شهودی به خداوند در دنیا و آخرت را نفی کرد و چنین امری مقبول صدرالمتألهین نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۶۱-۶۲).

در پاسخ به این اشکال، شاید بتوان گفت که در نظر صدرالمتألهین، وقوع معرفت شهودی متوقف بر اکتساب معرفت عقلی است؛ اما رؤیت حسی متوقف بر معرفت عقلی اکتسابی نیست؛ از این رو، می‌توانیم معرفت شهودی را مرتبه کامل‌تری از ایمان بدانیم و در عین برشمردن آن در ضمن اقسام علم ضروری، آن را به سبب توقف بر اکتساب، از مورد بحث در روایت، خارج کنیم؛ البته این دفاع، مبتنی بر پذیرش توقف علم شهودی بر

۱. در نظر صدرالمتألهین، علم از سنخ وجود است و نمی‌توان آن را عرض دانست. در نتیجه، می‌توان از شدت‌پذیری آن سخن گفت (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۹۱-۲۹۲).

۲. تعلق چنین علمی به حق تعالی به‌نحو بالوجه و بالاجمال است و نه بالاکتناه.

معرفت اکتسابی است که ممکن است مورد منع قرار گیرد^۱.

۴. تحلیل استرآبادی با محوریت تضاد به معنای امتناع اجتماع مرتبه شدید و مرتبه ضعیف از معرفت

از مجموعه حواشی ملا امین استرآبادی بر اصول کافی که توسط ملا خلیل قزوینی گردآوری شده، بر می آید که استرآبادی سه حاشیه و نه یک حاشیه، بر این روایت داشته است^۲ و معلوم نیست که ترتب زمانی آن‌ها لحاظ شده است یا خیر (استرآبادی، ۱۴۳۰ق: ۱۱۲-۱۱۳). به سبب عدم سازگاری ظاهری این سه حاشیه با یکدیگر سعی می‌شود که روح مطلب مد نظر استرآبادی تقریر شود.

۴-۱. تبیین راه حل استرآبادی

در نظر استرآبادی روایت بر دو مبنا قابل تقریر است؛

الف. اتفاق همه بر آن است که ایمان دو نوع نیست، بلکه یا از طریق رؤیت حاصل می‌شود یا از طریق تفکر.

ب. اتفاق همه بر آن است که تحصیل ایمان کامل، متوقف بر رؤیت نیست، ایمان می‌تواند از رؤیت حاصل گردد، اما توقفی بر آن ندارد.

از آنجا که «اتفاق امت» بر اساس مبنای مورد اتخاذ استرآبادی تغییر نمی‌کند، ظاهراً منظور او از تقسیم مزبور آن است که با لحاظ اینکه ما به اتفاق همگانی در آن روزگار، آگاهی نداریم، اما اتفاق مذکور در روایت خارج از دو صورت مزبور نیست و به نظر می‌رسد

۱. به نظر می‌رسد نمی‌توان علم حصولی تصویری را که چیزی جز ماهیت و مفهوم نیست، به لحاظ وجودی شدت پذیر دانست تا بدانجا که به علم حضوری مبدل گردد. البته تصدیق که فعل نفس است، ممکن است شدت یابد، اما اینکه تصدیق شدت یافته مبدل به شهود می‌شود، قابل تردید است و شاید بر شمردن آن به عنوان معدّ شهود پذیرفتنی‌تر باشد.
۲. برخی تنها به نقل بخشی از حاشیه سوم استرآبادی اکتفا کرده‌اند (نائینی، ۱۴۳۰ق: ۳۲۷-۳۲۸، مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۵۸؛ همان، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۳۳) و برخی دیگر هر سه حاشیه او را ذکر کرده‌اند (مجدوب تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۱۲۳-۱۲۴).

که او در نهایت، مبنای دوم را ترجیح داده است.

بر اساس مبنای الف، استرآبادی بیان می‌کند که معرفت حاصل از رؤیت، توقفی بر کسب و تفکر ندارد، اما معرفتی که در دنیا حاصل می‌شود، متوقف بر کسب و تفکر است؛ در نظر او، معرفت حاصل از رؤیت، معرفتی قوی و معرفت حاصل از کسب و تفکر معرفتی ضعیف است و همان طور که حرارت ضعیف و قوی با یکدیگر قابل جمع نیست، معرفت حاصل از رؤیت و معرفت اکتسابی قابل جمع نیست؛ پس اگر معرفت حاصل از رؤیت، ایمان باشد، معرفت اکتسابی ایمان نیست، چرا که معرفت حاصل از رؤیت، معرفت اقوی است و اگر معرفت حاصل از رؤیت، ایمان نباشد و معرفت اکتسابی ایمان باشد، پس کسانی که خداوند را مشاهده می‌کنند ایمان ندارند، چرا که به سبب مشاهده خداوند دارای معرفتی قوی هستند که با معرفت ضعیف‌تر، یعنی معرفت اکتسابی قابل جمع نیست [حال آنکه نمی‌توان در آخرت، وجود مؤمنان را نفی کرد].

بر اساس مبنای دوم، روایت چنین معنا می‌شود که اگر معرفت حاصل از رؤیت، ایمان باشد، پس معرفت کسبی ایمان کامل نیست [چون معرفت حاصل از رؤیت، اکمل از معرفت اکتسابی است] و در این صورت، ایمان انبیا در دنیا، از ایمان کمترین پیروان‌شان در آخرت که خداوند را مشاهده می‌کنند، ضعیف‌تر خواهد بود و اگر معرفت حاصل از رؤیت، ایمان نباشد، پس معرفت اکتسابی در آخرت باید زایل گردد [چرا که با مشاهده خداوند، معرفتی اکمل حاصل می‌شود که قابل جمع با معرفت ضعیف نیست] و در نتیجه، در آخرت هیچ مؤمنی وجود نخواهد داشت [پس بهتر آن است که بگوییم، ایمان کامل، متوقف بر رؤیت نیست، تا هم ایمان اکتسابی انبیا در دنیا، از ایمان حاصل از رؤیت پیروانشان در آخرت ضعیف‌تر نباشد، و هم بتوانیم بگوییم ایمان کامل با رؤیت نیز حاصل می‌شود تا بتوانیم کسانی که خداوند را در آخرت مشاهده می‌کنند، مؤمن بدانیم].

۴-۲. نقد تحلیل استرآبادی

روشن است که تحلیل استرآبادی دچار ضعف‌های متعددی است. ملا فیض‌ای نائینی

با اشاره به اینکه برخی تبیین استرآبادی را پذیرفته‌اند، خود، دلالت روایت بر این تبیین را بعید شمرده و سستی آن را آشکار دانسته است (نائینی، ۱۴۳۰ق: ۳۲۸). علامه مجلسی نیز نقدی مشابه با اشکالی که پیشتر از مازندرانی ذکر شد، متوجه به استرآبادی ساخته و البته با تکلف آن را قابل رفع می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴، ۵۸، همان، ۱۴۰۴ق، ج: ۱: ۳۳۳).

۴-۲-۱. عدم مطابقت بر ظاهر روایت

از بیان استرآبادی استفاده می‌شود که او به‌طور کلی، روایت را مربوط به نفی رؤیت بصری ندانسته است؛ حال آنکه روایت، در نفی رؤیت حسی ظهور تام دارد. همچنین از روایت بر می‌آید که ایمان به‌نحو قضیه منفصله مانعة الجمع و ممتنعة الخلو، یا معرفت اکتسابی است یا معرفت ضروری، حال آنکه استرآبادی رؤیت منجر به معرفت ضروری را ایمانی قوی‌تر تلقی کرده است.

۴-۲-۲. نفی امکان معرفت ضروری به خداوند در دنیا

بر اساس تحلیل استرآبادی از امتناع جمع معرفت ضعیف و قوی، روشن می‌شود که او نمی‌تواند به امکان حصول معرفت ضروری به خداوند در دنیا، حتی بر اولیای الهی، ملتزم باشد، حال آنکه چنان‌که پیشتر در نقد بر میرداماد بیان شد و در ادامه نیز بدان اشاره خواهیم کرد، وقوع این معرفت در دنیا ممکن است و بلکه برای برخی از انبیا و اولیا واقع شده است. البته خود استرآبادی هم بر این امر باور دارد، چنان‌که تعبیر روایی همچون «اعرفوا الله بالله» را به لزوم نیل به معرفت ضروری به خداوند تفسیر کرده است (استرآبادی، ۱۴۳۰ق: ۱۰۸).

۵. تحلیل فیض کاشانی و^۱ نائینی با محوریت تضاد میان قضایای حاصل از «معرفت اکتسابی» و «معرفت حسی»

۵-۱. تبیین راه حل فیض و نائینی

برخی دیگر از اندیشمندان با توجه به اینکه در ادراک بصری، کیفیات محسوسه برای فاعل شناسا آشکار می‌شوند و در نتیجه آنچه که امکان درک بصری دارد، جوهری است که معروض کیفیات محسوسه است، بیان کردند که امکان رؤیت بصری خداوند، دلالت بر جسمانیت او و محل واقع شدن او برای اعراض می‌کند؛ حال آنکه علم عقلی اکتسابی و ادله عقلی دلالت بر این امر دارند که خداوند از جسمانیت، مکان‌مندی و معروض کم و کیف بودن منزّه است. در نتیجه، گزاره‌هایی که از طریق علم اکتسابی از خداوند حاصل می‌شود با گزاره‌هایی که با قبول امکان ادراک بصری خداوند قابل بیان است، در تضاد قرار دارد؛ حال اگر ایمان عبارت باشد از ادراک بصری خداوند، پس شناخت اکتسابی خداوند ایمان نیست و در نتیجه، هیچ مؤمنی در عالم وجود نخواهد داشت، چراکه هیچ مؤمنی خداوند را با چشم سر ندیده است؛ پس ایمان و اعتقاد صحیح، آن است که شناخت عقلی خداوند ما را بدان نائل می‌کند. در آخرت نیز، دو شناخت مزبور به سبب ضدیت مذکور قابل جمع نیستند و همچنین از آنجا که در آخرت، اعتقاد صحیح زائل نمی‌گردد، امکان رؤیت خداوند در آخرت نیست (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۳۸۰-۳۸۱؛ نائینی، ۱۴۳۰ ق: ۳۲۶-۳۲۷).

۱. راه حلی که هر دو اندیشمند مطرح کرده‌اند، به لحاظ لفظی تشابه بسیاری دارند. با توجه به اینکه کتاب وافی در ۱۰۶۸ ق به اتمام رسیده، اما حاشیه نائینی بر کافی که تا حدود ۲۰ درصد از ابواب کتاب الحجة پیش رفته و نگارش آن احتمالا تا وفات او در ۱۰۸۲ ق ادامه داشته است، به احتمال نائینی در شرح خود، از وافی بهره برده است. علامه مجلسی این تبیین را به عنوان توجیه اول از سه توجیهی که بیان کرده، ذکر کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴: ۵۶-۵۷؛ ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۳۲۱-۳۲۲) و خود، اشاره می‌کند که پدرم (محمدتقی مجلسی) این راه حل را از مشایخ اعلام نقل می‌کرد و سپس حاشیه ملا رفیعا را به عنوان تقریر برخی از افاضل بزرگوار از آن راه حل ذکر می‌کند. مقصود از مشایخ اعلام در بیان مجلسی اول روشن نیست و در حواشی شیخ بهایی بر اصول کافی این شرح دیده نمی‌شود، اما بعید نیست که فیض کاشانی و نائینی، هر دو، این راه حل را از فرد سومی گرفته باشند.

۲-۵. نقد تحلیل فیض و نائینی

۱-۲-۵. عدم مطابقت با ظاهر روایت

به نظر می‌رسد تضاد یاد شده در روایت، مربوط به گزاره‌های حاصل از دو گونه از ادراک نیست، بلکه مربوط به خود دو گونه ادراک یا جهتی دیگر باشد که پس از این اشاره خواهد شد و در تحلیل مزبور، ظاهر روایت مورد غفلت واقع شده است. علامه مجلسی نیز گرچه این تبیین را از راه حل استرآبادی و صدرالمآلهین، نزدیک‌تر به فهم می‌داند، اما به لحاظ تطبیق بر ظاهر روایت، آن را از بقیه راه حل‌ها ضعیف‌تر می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۵۶، همان، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۳۱).

۲-۲-۵. ناکارآمدی در حل رؤیت حسی بدون کیفیت

یکی از نظریه‌هایی که قائلان به رؤیت‌پذیری خداوند از طریق ادراک بصری مطرح کرده‌اند، رؤیت بلاکیف (بلکفه) است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۷؛ همان، ۱۳۹۷ق: ۲۲؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۱۱۸، ۱۹۰، ۲۱۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۱۹۷) و اگر استدلال مذکور در روایت به‌عنوان یک برهان عقلی لحاظ شود، چنان‌که فیض و نائینی چنین تلقی‌ای از روایت دارند، در این صورت، برهان کاملی نیست، چراکه در آن پاسخی برای نظریه «بلکفه» ذکر نشده است.

۳-۲-۵. نقد علامه مجلسی و پاسخ او به نقد خود

علامه مجلسی در نقد این تبیین اشاره می‌کند کسی که رؤیت را ممتنع نمی‌داند، به لحاظ معرفت اکتسابی نیز خداوند را رؤیت‌پذیر می‌داند و اگر در پاسخ این اشکال گفته شود که رؤیت مستلزم امری است که همگان بر امتناع آن به لحاظ معرفت اکتسابی متفق‌اند، در پاسخ می‌گوییم که در چنین صورتی، دیگر نیازی به استدلال به این کیفیت نیست؛ چراکه همگان رویت‌پذیری خداوند را به سبب لازمه‌ای که اجماع بر امتناع آن است، محال می‌دانستند.

علامه مجلسی خود در پاسخ اشکال اشاره می‌کند که ممکن است بتوان گفت حضرت استدلال را بدین شکل طرح کرده تا شدت بطلان رویت‌پذیری خداوند را آشکار کند و مطلوب خود را به صورت آشکاری بیان کند یا آنکه می‌توان گفت: برای شخص سائل، امتناع رؤیت از طریق دلایل روشن بوده است، اما او در خصوص روایاتی (سمعیات) که عامه در خصوص امکان رؤیت نقل می‌کردند، پرسش کرد و حضرت برای او، تعارض رؤیت‌پذیری خداوند را با نتیجه براهین بر امتناع و ایمانی که از آن براهین حاصل می‌گردد، تبیین کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴: ۵۸، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۳۳۲-۳۳۳).

۶. نتیجه‌گیری

تعدد تبیین عالمان شیعه از روایات منسوب به امام رضا (علیه السلام) در خصوص نفی رؤیت‌پذیری خداوند، به خوبی گویای دشواری روایت است. راه حل میرداماد، هر چند از نقد مازندرانی و فیض کاشانی مصون است، اما به سبب امکان جمع علم ضروری و علم اکتسابی قابل پذیرش نیست. تبیین صدرالمتألهین شیرازی، به سبب پیوند وثیق با مبانی فلسفی او، خالی از مناقشه نیست و قبول مطابقت آن با ظاهر روایت است. لازمه تفسیر استرآبادی از روایت نیز نفی تحقق علم ضروری به خداوند برای اولیای الهی است که با مبانی خود او سازگار نیست و از سوی دیگر تفسیر او مطابق با ظاهر روایت نیست. در نهایت، راه حل پیشنهادی فیض کاشانی و نائینی با ظاهر روایت همخوان نیست و از سوی دیگر، نمی‌تواند نافی رؤیت‌پذیری بدون کیفیت باشد. در نتیجه، چهار راه حل پیشنهاد شده از سوی اندیشمندان، هیچ‌یک نمی‌توانند به صورتی که هم موافق با ظاهر روایت باشند و هم معنای قابل پذیرشی از آن را ارائه کنند، روایت را تبیین کنند. از این رو، یا باید راه حل جدیدی برای تبیین روایت پیشنهاد یا آنکه انتساب آن به امام رضا (علیه السلام) را نفی کرد، یا به خصوص آنکه محمدبن عبید فرد شناخته شده‌ای نیست.

۱. نگارنده در نوشتاری دیگر، با عنوان «بازخوانی روایتی منسوب به امام رضا (علیه السلام) در نفی رؤیت‌پذیری خداوند» راه حل دیگری ارائه کرده است که در شماره‌های آتی نشریه فرهنگ رضوی منتشر خواهد شد.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ق). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۳). *منطق دانشنامه علانی*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۴۰۴ق الف). *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ق ب). *الشفاء (المنطق) قسم المقولات*. به تحقیق سعید زاید و... قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین.
- استرآبادی، ملا امین. (۱۴۳۰ق). *الحاشیة علی اصول الکافی*. قم: دارالحدیث.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۳۹۷ق). *الابانة عن اصول الدیانة*. قاهره: دارالانصار.
- _____ (۱۴۰۰ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. آلمان: ویسبادن.
- باقلائی، ابوبکر. (۱۴۲۵ق). *الإنصاف فیما یجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به* (در ضمن کتاب العقیده و علم الکلام). تحقیق شیخ زاهد کوثری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نفتنازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.
- توکلی، محمد هادی. (۱۳۹۶). «امام رضا (علیه السلام) مسئله رؤیت خداوند متعال». *تحقیقات کلامی*. سال ۵. شماره ۱۷. صص: ۶۷-۸۸.
- توکلی، محمد هادی؛ شیدان شید، حسینعلی. (۱۳۹۵). «دفاع حکیم سبزواری از سهروردی در کیفیت ابصار». *جاویدان خرد*. شماره ۳۰. صص: ۶۱-۸۲.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- علوی، سیداحمد. (۱۴۲۷ق). *الحاشیة علی اصول الکافی*. قم: دارالحدیث.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی (علیه السلام).
- قزوینی، ملاخلیل. (۱۴۲۹ق). *الشافی فی شرح الکافی*. قم: دارالحدیث.
- قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ق). *شرح توحید الصدوق*. تهران: وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مازندرانی، ملا صالح. (۱۳۸۸ق). *شرح اصول الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجذوب تبریزی، محمد. (۱۴۲۹ق). *الهدایا لشیعة ائمة الهدی*. قم: دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول*. قم: دار الکتب الإسلامیة.
- مدرس طهرانی، علی. (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*. تهران: مؤسسه اطلاعات.
- ملاصدرای، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی لصدر المتألهمین*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. بیروت: دار احیاء التراث.
- میرداماد، میر محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *التعلیقة علی اصول الکافی*. تهران: خیام.
- _____ (۱۳۸۲). *مصنفات میرداماد*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نائینی، محمد بن حیدر (رفیعا). (۱۴۳۰ق). *الحاشیة علی اصول الکافی*. قم: دارالحدیث.

**A Critical Review of the Interpretation of Commentators
on the Narrative of Muhammad ibn Ubaid from
Imam Riḍā (as) in the Negation of Allah's Visibility**

Mohammad Hadi Tavakoli ¹

Received: June 07 , 2022

Accepted: June 21 , 2022

Abstract

Among the reliable collections of Imamiyyah hadith, such as Uṣūl Kāfī, while discussing the applicability of seeing Allah the Almighty, a narrative is narrated from Imam Riḍā (as), and the theme of the narrative is that seeing Allah the Most Exalted cannot be gathered with faith in Him, neither in this world nor in the Hereafter; Hence, it is not possible to see Allah the Almighty. Shia thinkers have listed this narrative as one of the difficult and ambiguous narrations, and in explaining its meaning, they have proposed several solutions; but it seems that none of the proposed solutions are acceptable; because some suggested meanings do not match the appearance of the narrative or that some of them cannot match the narrative in terms of meaning. Therefore, one should either look for another solution in explaining the meaning of this narrative or, due to the fact that Muhammad ibn Ubaid who is its narrator, is unknown, and its issuance, at least in the form that is mentioned in the hadith collections narration, should be rejected.

Keywords: Seeing Allah, Essential Knowledge, Acquired Knowledge, Faith, Intuitive Knowledge.

1.Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology, Research Institute of Hawzeh and University: mhtavakoli@rihu.ac.ir