

رؤیت خداوند از دیدگاه اشاعره و ابن عربی

محمد عیسی جعفری*

اشاره

به لحاظ شواهد تاریخی دغدغه رؤیت خدا به قبل از اسلام مربوط می‌شود. در اسلام نیز رؤیت خدا از همان آغاز دعوت به یگانه‌پرستی، یکی از دلمشغولی‌های اصلی دعوت‌شدگان بود. دیده‌نشدن خدای یگانه، در مقابل دیده‌شدن بت‌های مشرکان، دستاویزی برای مشرکان و معاندان در رهنمی تازه مسلمانان بوده است. اما جدای از این جدال که چندان دوام نداشت، خداپرستان و متفکران اسلامی نیز با یکدیگر بر سر این مسئله جدال داشته‌اند. مهم‌ترین مدافعان رؤیت در بین امت اسلامی، اشاعره هستند. آنان علاوه بر استناد به شواهدی از قرآن و روایات به توجیه عقلانی آن نیز پرداخته‌اند. در این بین روشن نبودن دیدگاه عرفا و نیز شباهت‌های ظاهری بین آنان و اشاعره در برخی مسائل، زمینه را برای پیوند دادن آنان به اشاعره و به نحوی دنباله‌رو اشاعره قلمداد کردن آنان مساعد ساخته است. این نوشتار در صدد مقایسه دیدگاه اشاعره در این زمینه با نظرات ابن عربی است که پایه‌گذار و خبیر بی‌بدیل عرفان نظری شناخته می‌شود. برای این کار ابتدا نظرات و ادله اشاعره معرفی و سپس سخنان ابن عربی در این زمینه تبیین شده است. در پایان نیز علاوه بر بررسی چند عبارت دوپهلوی ابن عربی، به نقدهای او بر اشاعره اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: رؤیت خدا، اشاعره، ابن عربی، رؤیت حسی، مشاهده قلبی

رؤیت حق تعالی از مباحثی است که متفکران اسلامی را دچار پراکنده‌گویی و اختلاف آرا کرده است. اولین اثر مکتوبی که به این بحث پرداخته *الفقه الاکبر ابوحنیفه* (۱۵۰-۸۰ق) است، سپس شافعی در کتابی به همین نام این مسئله را مطرح کرده است. گویا اولین کسی که ادعا کرده است می‌توان خدا را دید حسن بصری (۲۲-۱۱۰ق) است (قاری حنفی، بی‌تا: ۱۳۶-۱۳۹). از آن پس متفکران اسلامی این بحث را جدی تلقی کرده و به صورت فردی و گروهی به نفی و اثبات آن پرداخته‌اند. اهل حدیث با برداشت ظاهری و سطحی از برخی آیات و روایات قائل به رؤیت حق شده‌اند؛ اما معتزله (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۵۵ و شهرستانی، ۱۴۲۱: ۳۹) و امامیه (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۴۱۰ و ۴۱۴، همو، ۱۴۱۴: ۴۶ و شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۱۷۱)^۱ به انکار آن برخاسته‌اند. در این میان اشاعره به تبع اهل حدیث رؤیت را پذیرفته و بر آن دلیل‌های عقلی و نقلی اقامه کرده‌اند. عرفا نیز بنا بر مبنای خاص عرفانی خود (کشف و شهود) نظرات تأمل‌برانگیزی را ابراز داشته‌اند و به نحوی قائل به شهود و کشف قلبی شده‌اند. در این نوشتار، ابتدا نظرات اشاعره و سپس دیدگاه ابن‌عربی، به‌عنوان بنیان‌گذار عرفان نظری، بیان گشته و در پایان نیز نتیجه این دو دیدگاه ارائه شده است.

دیدگاه اشاعره

ابوالحسن اشعری ضمن پذیرش رؤیت، دلایلی چند برای آن ذکر می‌کند. وی علاوه بر استناد به ظاهر برخی نصوص تلاش می‌کند توجیه عقلی نیز برای رؤیت بیابد (البته بسیاری از توجیحات وی را حتی سران بعدی اشاعره نیز نپذیرفته‌اند. پیروان ابوالحسن نیز به نوبه خود سعی کرده‌اند که دلایل مناسبی برای این عقیده پیدا کنند که ما در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

مهم‌ترین دلیل نقلی آنان این آیه است: «وجوه یومئذ ناضرة * ألی ربها ناظرة»؛ در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرورند و به پروردگارش می‌نگرند (قیامت: ۲۳-۲۲). اشعری (بی‌تا: ۲۱ و ۱۴۲۱: ۳۹-۴۰)، باقلانی (۱۴۰۷: ۷۳)، جوینی (۱۴۱۶: ۱۶۸) و بغدادی

۱. باید یادآوری نمود که مراد از نفی رؤیت، رؤیت به معنی حسی آن است؛ زیرا شیعه رؤیت قلبی را می‌پذیرد (رک: ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۵: ۵۱۸ و مطهری، ۱۳۸۰: ۷۸/۲).

(۱۴۰۱: ۱۰۰) به این آیه استناد کرده‌اند (درباره رؤیت و آراء مختلف، رک: سبزواری، ۱۳۷۵: ۵۱۸۵۰۹).

آیه دیگری که اشاعره به آن استناد کرده‌اند آیه مربوط به درخواست رؤیت حق از سوی موسی (ع) است: «ربُّ أَرْنِي انظر اليك؛ پروردگارا! خودت را به من نشان بده تا تو را ببینم» (اعراف: ۱۴۳). نحوه استدلال آنان چنین است که موسی (ع) معصوم بود و معصوم امر محالی را درخواست نمی‌کند؛ پس رؤیت حق امر ممکن است (اشعری، بی‌تا: ۲۳؛ باقلانی، ۱۴۰۷: ۷۲ و بغدادی، ۱۴۰۱: ۹۹).

به همین آیه از جهت دیگری نیز استناد شده است: «فإن استقرَّ مكانه فسوف تراني؛ پس اگر کوه در مکان خود پا برجا ماند، آنگاه در آینده مرا خواهی دید» (اعراف: ۱۴۳). با این بیان که استقرار کوه در جای خود امر ممکن است، پس رؤیت حق نیز امر ممکن است (اشعری، بی‌تا: ۲۳). آیات دیگری نیز مورد استناد قرار گرفته‌اند (مانند احزاب: ۴۴ و یونس: ۲۶) که ما از آوردن آنها صرف نظر می‌کنیم (رک: باقلانی، ۱۴۰۷: ۷۲).

اما مهم‌ترین احادیثی که مورد استناد آنان قرار گرفته‌اند، دو روایت نبوی زیر هستند:

۱. «تروُن ربِّکم کما تروُن القمر لیلة البدر؛ به زودی پروردگارتان را همانند ماه شب چهاردهم، می‌بینید» (باقلانی، ۱۴۰۷: ۷۳ و اشعری، بی‌تا: ۲۶)؛

۲. «نورٌ لِّئنی أراه؛ او نور است؛ من او را می‌بینم» (اشعری، بی‌تا: ۲۶).
غیر از ادله نقلی، اشاعره به چند دلیل عقلی نیز تمسک کرده‌اند. برخی از این ادله را اشعری (اشعری، ۱۴۲۱: ۳۸-۴۰) ذکر کرده است و برخی دیگر را پیروان او افزوده‌اند. در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

اشعری می‌گوید تجویز رؤیت حق، هیچ تالی فاسدی را به دنبال ندارد؛ نه موجب حدوث او و نه موجب تشبیه و تجنیس و دگرگونی حقیقت او و نه موجب نسبت دادن جور و ظلم به او و نه موجب تکذیب او می‌شود. پس وقتی تجویز رؤیت او موجب نسبت ناروایی به او نمی‌شود، در این صورت نباید رؤیت او محال باشد و وقتی محال نباشد پس جایز خواهد بود (اشعری، ۱۴۲۱: ۳۸-۳۹).

باقلانی می‌گوید: «دلیل عقلی برای رؤیت این است که حق تعالی موجود است و رؤیت موجود هم محال نیست؛ آنچه محال است رؤیت معدوم است و از طرفی

خداوند متعال تمامی موجودات دیدنی را می‌بیند چنان‌که خود می‌فرماید: *الم یعلم بأن الله یری [علق: ۱۴]* و می‌فرماید: *الذی یراک [شعراء: ۲۱۸]*، و هر بیننده‌ای را می‌توان دید [در نتیجه خدا را می‌توان دید]. نباید رؤیت خداوند را به علم پیدا کردن نسبت به او برگرداند؛ زیرا او خود بین علم و رؤیت فرق گذاشت. از این رو نیازی نیست که ما یکی را به دیگری برگردانیم... صحابه از پیامبر (ص) پرسیدند: آیا ما پروردگاران را می‌بینیم؟ فرمود: بلی. نمی‌توان گفت سؤال آنان این بوده است که آیا ما خدا را می‌دانیم و یا آیا خدا ما را می‌داند؟ بنابراین سخن کسی که رؤیت را به علم برمی‌گرداند، نادرست خواهد بود» (باقلانی، ۱۴۰۷: ۲۴۷-۲۴۸). وی رؤیت حق را به لحاظ عقلی امری ممکن و به لحاظ شرع امری حتمی و ضروری می‌داند (همان: ۲۴۰).

بغدادی با نقل از اشعری، رؤیت هر موجودی را می‌پذیرد و با برهان سبر و تقسیم، علت رؤیت را «وجود» ذکر می‌کند و نتیجه می‌گیرد چون خدا نیز موجود است، پس می‌شود او را دید (۱۴۰۱: ۹۷-۹۹). شهرستانی نیز بر اساس مذهب اشاعره مصحح رؤیت را «وجود» می‌داند (۱۴۲۵: ۲۰۰).

جوینی در اثبات رؤیت و دفاع از آن، بحث عقلی مفصلی را ترتیب می‌دهد (۱۴۱۶: ۱۵۷-۱۷۱). رازی در برخی آثارش ضمن پذیرش رؤیت، برای اثبات آن استدلال می‌کند و مدعی می‌شود که اهل سنت بر امکان رؤیت اجماع دارند. او از فلاسفه، معتزله، کرامیه و مجسمه به‌عنوان مخالفان و منکران رؤیت یاد می‌کند (۱۹۹۲: ۵۳-۵۷)؛ اما در جای دیگری در اثبات آن به لحاظ عقلی حکم به توقف می‌کند و در فرض حصول رؤیت، حکم به استبعاد رؤیت حسی می‌کند و حتی ادله عقلی اشاعره پیشین را رد می‌کند (رازی، ۱۴۲۰: ۵۵/۲) و سرانجام می‌گوید:

این بحث (به لحاظ عقلی) جای توقف دارد اما از سویی، ما می‌بینیم که انبیا علیهم السلام از حصول این رؤیت سخن گفته‌اند و اهل مکاشفه نیز از حالاتی خبر داده‌اند که حکم مقدمات رؤیت را دارند، از این رو این گمان تقویت می‌شود که چنین رؤیتی امکان وقوع داشته باشد (رازی، ۱۴۲۰: ۵۸/۲).

وی در اثر دیگری، رؤیت حق در قیامت را تأویل، و سند یکی از روایات مربوط به رؤیت را تضعیف می‌کند (رازی، ۱۴۰۶: ب: ۱۳۵-۱۴۸).

بدین ترتیب، آنچه را می‌توان دلیل اصلی اشاعره دانست همان کریمه‌های قرآنی‌اند که تقریباً مورد استناد همه اشاعره قرار گرفته‌اند. بر این اساس، ثقل بحث ما بر روی ادله نقلی خواهد بود.

نکته مهمی که در اینجا باید بدان اشاره شود این است که مراد از رؤیت نزد اشاعره، رؤیت ذات حق و وجود او است، چنان‌که از عبارات متعدد آنان برمی‌آید (به‌عنوان نمونه رک: باقلانی، ۱۴۰۷: ۲۵۸)؛ زیرا نزد آنان بحث از اسماء و صفات و یا مظاهر وجودی به نحو عرفانی آن معنا ندارد و وقتی می‌گویند می‌توان خدا را دید، مرادشان همان ذات خدا است.

رؤیت در دنیا یا در آخرت

دیدگاه اشاعره دربارهٔ اینکه رؤیت در دنیا امکان دارد و یا در آخرت، چندان مرزبندی نشده است. هرچند بیشتر آنان به رؤیت در آخرت نظر دارند، برخی سخنانشان موهم رؤیت در دنیا است. اشعری دربارهٔ رؤیت در آخرت ادعای اجماع می‌کند؛ ولی دربارهٔ رؤیت در دنیا موضع قاطعی ابراز نمی‌کند (اشعری، ۱۴۱۷: ۷۲). اما با توجه به استدلال آنان به آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ اعراف که مربوط به درخواست موسی (ع) برای رؤیت حق است و نیز با توجه به براهین عقلی آنان، می‌توان گفت که اشاعره به رؤیت در دنیا نیز معتقدند؛ البته ممکن است برخی از اشاعره با این مسئله مخالف باشند که این امر ادعای اجماع بر رؤیت در دنیا را با مشکل مواجه می‌کند؛ از این‌رو اشعری تنها دربارهٔ رؤیت در آخرت ادعای اجماع می‌کند. باقلانی نیز همانند سلف خود نسبت به رؤیت در آخرت، ادعای اجماع (صحابه پیامبر و نیز اهل سنت) می‌کند و نسبت به رؤیت در دنیا دو قول مخالف را از صحابه نقل می‌کند و خود قول ابن‌عباس را، که به نظر وی قائل به رؤیت حسی خدا است، می‌پذیرد (باقلانی، ۱۴۰۷: ۲۴۱).

رؤیت حسی یا غیرحسی

دربارهٔ ماهیت رؤیت، اشاعره دچار پراکنده‌گویی شده‌اند. شهرستانی دو قول مختلف را از اشعری نقل می‌کند؛ در یک قول اشعری رؤیت را علم مخصوص می‌داند که تنها به وجود تعلق می‌گیرد و به عدم تعلق نمی‌گیرد و در قول دیگر آن را ادراکی غیر از علم

می‌داند که از مدرک تأثیر و تأثر نمی‌پذیرد (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۸۰، همو، ۱۴۲۵: ۲۰۰). اما در آثاری که هم‌اکنون از اشعری در دست ما است، وی به رؤیت حسی تصریح می‌کند و در ذیل آیه «وجوه یومئذ ناضرة * الی ربها ناظرة» (قیامت: ۲۳-۲۲) می‌گوید: «وقتی نظر همراه با وجه ذکر می‌شود معنای آن نظر با وجه یعنی نظر با چشمی است که در وجه قرار دارد» (اشعری، ۱۴۲۱: ۴۰) و در یکی دیگر از آثارش بحث رؤیت را با این عنوان آغاز می‌کند: «الکلام فی اثبات رؤیة الله تعالی بالابصار فی الآخرة» و سپس در متن در اثبات رؤیت بصری و حسی و نفی رؤیت قلبی به تفصیل سخن می‌گوید (اشعری، بی‌تا: ۲۱-۳۰). باقلانی نیز رؤیت را علم نمی‌داند و آنانی را که رؤیت را به علم برمی‌گردانند، تخطئه می‌کند (۱۴۰۷: ۲۴۸)؛ و از عبارات وی بر می‌آید که او رؤیت را حسی می‌داند (همان: ۱۴۰۷: ۲۴۱ و ۲۵۰-۲۵۶). باقلانی می‌گوید خداوند در آخرت چشمی غیر از این چشم دنیایی یعنی حس ششمی برای بندگان می‌آفریند که با آن می‌توانند او را ببینند (همان: ۲۵۱). ابواسحاق اسفراینی نیز به رؤیت حسی اشاره می‌کند؛ ولی آن را ادراک خاصی همانند علم و یا از جنس علم ذکر می‌داند (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۰۱).

اما از ظاهر برخی تعبیرات غزالی برمی‌آید که وی در رؤیت به نحوی به دیدگاه عرفا نظر دارد و این رؤیت را کشفی کامل‌تر از رؤیت حسی دنیوی می‌داند. او می‌گوید: «عقل نه تنها آن [رؤیت] را محال نمی‌داند بلکه خود دلیل بر امکان آن است، جز اینکه این کمال در کشف، به سبب اشتغال بدن و کدورت نفس و تراکم حجاب‌ها، در این دنیا حاصل نمی‌شود؛ اما در آخرت با تزکیه‌ای که حاصل می‌کند، می‌تواند معلومات از جمله ذات حق را رؤیت کند» (۱۴۰۹: ۴۵ و ۴۶). این سخن بیشتر برای تعدیل دیدگاه نامعقول اشاعره درباره رؤیت است؛ زیرا روح حاکم بر آثار کلامی غزالی دفاع از همان دیدگاه رایج اشاعره است و این تبیین‌ها و تفسیرها هم در دفاع از همان دیدگاه هستند. از این رو غزالی در اینجا به رؤیت «ذات حق تعالی» اشاره می‌کند (چیزی که مورد قبول هیچ یک از عرفا نیست، زیرا عرفا ذات را متعلق کشف نمی‌دانند) و رؤیت حسی را نیز به صراحت نفی نمی‌کند. علاوه بر این، همین دیدگاه نیز مورد نقد ابن عربی قرار گرفته است (ابن عربی، بی‌تا: ۴۶/۱).

اما چیزی که تقریباً مورد وفاق همه اشاعره است، نفسی لوازم رؤیت حسی یعنی جهت، مکان، صورت، مقابله و انطباق صورت است (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۸۰/۱ و باقلانی،

۱۴۰۷: ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۶۰). این گونه ابهام‌گویی اشاعره علاوه بر آنکه زبان مخالفان آنان را در نقد تیزتر کرده، خود آنان را نیز به پراکنده‌گویی در کیفیت این رؤیت دچار کرده است.

دیدگاه ابن عربی

ابن عربی با دشواری درک رؤیت و اختلاف آرا درباره آن آشنایی دارد و از نحوه بیان او برمی‌آید که هیچ یک از اقوال مطرح‌شده در این خصوص (چه موافق و چه مخالف) را نمی‌پذیرد. وی در ابتدا از اتخاذ موضع صریح درباره رؤیت خودداری می‌کند و نظرش را به جای نامشخصی از کتابش، فتوحات، ارجاع می‌دهد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۶۰/۱).

ظاهراً دشواری مسئله موجب شده است که وی از اظهار منویاتش در آغاز سخن، خودداری ورزد و با کنایه در این باره سخن بگوید و براهین عقلی را برای بیان نظراتش ناتوان بداند و تنها به اظهار نظر کلی بسنده کند. ابن عربی ابتدا از تسلیم‌بودن در برابر شرع در این زمینه سخن گفته است و سپس در برابر آرای دیگران از در انکار درآمده و نشان می‌دهد نظرات آنان نزد وی مقبول نیفتاده است، زیرا آنان تنها «نظر» را ملاک فهم این مسئله قرار داده‌اند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۶۰/۱)؛ حال آنکه دیدگاه وی که بیشتر مبتنی بر کشف است، با این ملاک‌ها قابل سنجش نیست و باید با روشی خاص و در لفافه بیان شود. بر همین اساس وی نظرات خود را به طور پراکنده در لابه‌لای کتاب بیان می‌کند. وی در عین اثبات نظر خود، متعرض نظرات دیگران و از همه بیشتر متعرض آرای اشاعره می‌شود و به نقد آنها نیز می‌پردازد. در برخی موارد از آنان نام می‌برد و گاهی تنها سربسته نظرشان را بیان و نقد می‌کند. وی اهل نظر را در این مورد به دو دسته تقسیم می‌کند که دسته‌ای قائل به رؤیت شده و دسته دیگر منکر آن شده‌اند. او اشاعره را جزء دسته اول قرار می‌دهد و آنان را در دیدگاه‌شان جاهل می‌خواند و از گمراه‌ترین گروه‌ها برمی‌شمارد که تنها به جهلشان دل خوش کرده‌اند. این جهل و گمراهی طوری است که وی از فلاح آنان اظهار ناامیدی می‌کند:

من گروهی از آنان [قائلین به رؤیت] را دیدم که نادان‌ترین مردم بودند و بزرگانی از اشاعره را بر همین قدم دیدم که معتقد بودند خدا را آن گونه می‌شناسند که او خود را بدون هیچ زیادتی می‌شناسد. اینان کسانی‌اند که به جهل خود دلخوش‌اند. ما از رستگاری آنان مأیوسیم» (ابن عربی، بی‌تا: ۴۹۳/۲).

رؤیت قلبی نه حسی

ابن عربی و پیروان وی رؤیت حق به معنی دیدن با چشم را نمی‌پذیرند و چنین رؤیتی را با این مبنای عرفانی که ذات حق تعالی به هیچ وجه و برای هیچ کس قابل درک حسی و عقلی و حتی شهودی نیست، ناسازگار می‌دانند. مقیدات (انسان و دیگر موجودات) نمی‌توانند مطلق (ذات حق تعالی من حیث هی ذات) را دریابند؛ اما مطلق می‌تواند مقیدات را درک کند، زیرا مطلق همواره با مقید است (هو معکم اینما کنتم) اما مقید الزاماً با مطلق همراه نیست. در عرفان وقتی از رؤیت حق سخن گفته می‌شود، تجلی او بر عبد یا همان رؤیت قلبی مراد است. از این رو ابن عربی تصریح می‌کند:

طبیعت مادر بزرگ عالمی است که تنها آثار آن دیده می‌شود و خود آن دیده نمی‌شود؛ همان‌گونه که آثار حق دیده می‌شود اما خودش دیده نمی‌شود؛ چون چشمان نمی‌توانند او را دریابند و رؤیت نیز جز از طریق چشم حاصل نمی‌شود. از این رو حق تعالی مجهولی است که جز خودش کسی او را نمی‌شناسد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۵۴۰/۴).

این بیان گویای آن است که حتی با کشف و شهود قلبی و تجلی اسمای ذاتی نیز حقیقت حق قابل ادراک نیست و کسی توان درک ذات او را ندارد، چه رسد به درک حسی که هیچ یک از عرفا بدان قائل نیستند. از طرفی عبارات اشاعره گویای آن است که آنان ذات بما هی ذات را در رؤیت مد نظر قرار داده‌اند و مخالفان با توجه به اکتناهاپذیری حق تعالی ادله اشاعره را رد کرده‌اند؛ یعنی آنان نیز از مرئی مورد ادعای اشاعره همان ذات حق تعالی را فهمیده‌اند.

قیصری در توضیح این عبارت فصوص که «متجلی له [کسی تجلی برایش رخ داده] حق را ندیده است و امکان ندارد که حق را [از حیث اطلاقش] ببیند، در عین حال می‌داند که صورت خویش را جز در او نمی‌بیند» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۱) می‌گوید:

حاصل کلام اینکه انسان وقتی کامل شد همان حصه وجودی که بهره او از وجود مطلق است بر او تجلی می‌کند و آن حصه وجودی هم، جز همان عین ثابت او نیست. بنابراین او حق را نمی‌بیند بلکه صورت عین ثابت خود را می‌بیند و امکان ندارد حق را ببیند زیرا او مقید است و حق اطلاق و تعالی دارد از صور معینه‌ای که نزد متجلی له حاضر است... روشن است که رؤیت ذات

رؤیت خداوند از دیدگاه اشاعره و ابن عربی / ۹۳

الاهی ممکن نیست، مگر با تجلی اسمانی از پشت حجاب‌های نورانی صفاتی؛ همان‌گونه که در احادیث صحیح [مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵۱/۹۴ و سید حیدر آملی، ۱۳۶۸: الف، ۱۷۲] آمده است: شما پروردگارتان را خواهید دید آن‌گونه که ماه شب چهارده را می‌بینید (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳۳-۴۳۴).

همان‌گونه که این عبارت و عبارات مشابه تصریح دارند (رک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱)، رؤیت حسی نزد عرفا امری مردود اما رؤیت شهودی از ورای اسما و صفات امری ممکن و موجه است. از این‌رو، ادله نقلی‌ای که نزد اشاعره برای رؤیت حسی مورد استناد قرار گرفته‌اند، در مکتب محی‌الدین، بر شهود عرفانی و تجلی حق حمل شده‌اند. در بیان فرغانی که خود با یک واسطه شاگرد ابن عربی است، مهم‌ترین دلیل نقلی اشاعره یعنی آیه «الی ربها ناظره» و حدیث «ترون ربکم» به صراحت و بقیه ادله نقلی با اشاره، بر دیدگاه عرفانی و شهود اسم‌الاهی مقید حاکم بر شخص، حمل شده است (رک: فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۳۰-۵۳۱).

اینکه هر کس همان اسم حاکم بر خود (و نه ذات اطلاق‌حق) را می‌بیند (یعنی تجلی آن اسم بر مشاهده‌کننده)، همان بیان ابن عربی است که قبل از این از او نقل کردیم؛ یعنی هر شخص عین ثابت خود و یا همان حصه وجودی خود را می‌بیند. حصه وجودی هر شخص، بیان دیگری از اسم حاکم بر او است.

ابن عربی در جایی دیگر با اشاره به تفاوت دیدگاه عارف با دیدگاه اشعری، مقصود خود از رؤیت را شهود با چشم حق (شهود قلبی) اعلام می‌کند و با تخطئه دیدگاه اشاعره به کنایه آنان را جاهل می‌خواند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۳). قیصری و نیز کاشانی در توضیح آنچه ذکر شد، می‌گویند:

کسی که حق ظاهر در خود را در حق (یا در خودش) با چشم حق ببیند او عارف است؛ چون حق را با چشم غیر حق نمی‌توان دید، همان‌گونه که آیه شریفه بدان گویا است «لا تدرکه الابصار و هو یدک الابصار» [انعام: ۱۰۳] و کسی که حق را با چشم خود ببیند او عارف نیست، هرچند برخوردار از شهود باشد؛ چون نمی‌داند که حق را نمی‌توان با چشم غیر حق دید و کسی که حق را ندیده اما منتظر است که در قیامت او را با چشم خود ببیند او جاهل است زیرا «من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی و اضل سبیلاً» [اسراء: ۷۲] اما

کسی که انتظار دارد حق را در قیامت با چشم رب خود ببیند، او جاهل نیست (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۲۳).

دیدگاه عرفا مبنی بر شهود قلبی از سوی علمای معاصر مانند استاد مطهری نیز مورد تأیید قرار گرفته است. وی این دیدگاه را مشابه دیدگاه شیعه می‌داند که رؤیت حق را با چشم ناممکن و با قلب ممکن می‌داند و می‌گوید: «در این مسئله [مسئله رؤیت حق] تنها عرفا هستند که عقیده مشابه شیعه دارند» (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۸/۲).^۱

اشاعره در مسئله رؤیت حق از حدیث «ترون ربکم» رؤیت حسی را فهمیده‌اند؛ اما این حدیث نزد ابن عربی به معنای فنای عبد از رؤیت خود است که با تجلی نور ذات حق حاصل می‌شود و مثال شمس^۲ در روایت مزبور به همین واقعیت اشاره دارد و این معنی با آنچه اشاعره می‌گویند تفاوت زیادی دارد (ابن عربی، بی‌تا: ۴۵۸/۱).

روایت مورد اشاره دو بخش دارد؛ در بخش اول آن، رؤیت حق به رؤیت قمر در شب بدر تشبیه شده است و در بخش دوم، همین رؤیت به رؤیت شمس در میانه روز (الظهیره) تشبیه شده است. به نظر ابن عربی این دو تشبیه دو مرحله از تجلی حق را بیان می‌کند و این دو تجلی با هم فرق دارند. در تجلی قمری فقط وحدت و ذات حق تعالی برای متجلی‌له کشف و درک می‌شود و کثرات همه محو می‌شوند اما در تجلی شمسی ذات حق تعالی به لحاظ شدت نور دیده نمی‌شود اما کثرت و خلق دیده می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا: ۶۳۲/۲-۶۳۳ و ۶۵۶).

سید حیدر نیز از حدیث «ترون ربکم» مشاهده و کشف تام را فهمیده و ادعا کرده که این فهم همه عرفا است. در برداشت وی از این روایت، رؤیت حسی در دریافت

۱. در مورد اختلاف دیدگاه‌ها، حاجی سبزواری بحث مستوفایی کرده است. وی ابتدا دو دیدگاه مشهور اشاعره و معتزله را با ادله‌شان بیان و گاهی هم نقد می‌کند و سرانجام بین دو دیدگاه مزبور جمع می‌کند و دیدگاه اشاعره مبنی بر جواز رؤیت را بر شهود قلبی و دیدگاه معتزله مبنی بر نفی رؤیت را بر مشاهده حسی حمل می‌کند. آنگاه در پایان به دیدگاه (عرفانی) خود پرداخته و از آیات و روایات متعددی کمک می‌گیرد. چنین به نظر می‌رسد که وی بین دیدگاه عرفا و شیعه تفاوتی قائل نشده است (رک: ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۵: ۵۰۹-۵۱۸).

۲. روایت بالا با عبارات مختلف نقل شده است. آنچه مورد استناد ابن عربی و برخی اشاعره قرار گرفته این عبارت است: ترون ربکم كما ترون القمر ليلة البدر و کمان ترون الشمس بالظهيرة لیس دونهما سحاب.

حقایق به صراحت تخطئه شده است (سیدحیدر آملی؛ ۱۳۶۸ الف: ۱۱۰-۱۱۱). اما اینکه پیامبر حقایق معنوی را در قالب عبارات محسوس (همانند روایت بالا) بیان می‌کند از آن رو است که مردم عادی توان درک حقایق را جز با بیان محسوس ندارند. اما خواص مردم از امثال همین بیان، معانی بالاتری را درمی‌یابند. هرچند این به معنای نفی کشف صوری که عرفا بدان قائل‌اند نیست و سید حیدر نیز این گونه موارد را از مصادیق کشف صوری می‌داند (همان: ۴۶۴).

ابن عربی در جای دیگری، تفسیری عرفانی از حدیث مزبور ارائه می‌دهد و با تمسک به آیه «لاتدرکه الابصار وهو یدرک الابصار وهو اللطیف الخبیر» (انعام: ۱۰۳) رؤیت حسی را از این حدیث نفی می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ۳۹۲/۳). البته باید توجه داشت که استناد به آیه مزبور — که مستمسک اصلی مخالفان اشاعره است — به معنای همراهی ابن عربی با دیدگاه کسانی مثل معتزله نیست، بلکه نظر وی متمایز از دیدگاه معتزله است. ابن عربی دیدگاه معتزله را نیز همچون دیدگاه اشاعره و فلاسفه باطل می‌شمارد:

خداوند بندگان را در معرفت به او یکسان قرار نداد. بنابراین تفاوت آنان در معرفت به حق اجتناب‌ناپذیر است. از همین‌رو، معتزلی رؤیت حق را رد می‌کند و اشعری آن را اثبات می‌کند و فیلسوف که بهره‌ای از شرع و ایمان ندارد، آن را به لحاظ عقلی رد می‌کند و اهل الله (عرفا) آن را به لحاظ کشف و ذوق اثبات می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا: ۴۶۴/۳).

در اینکه چرا حق با چشم درک نمی‌شود، غیر از آنچه بیان شد ابن عربی بیان دیگری نیز دارد که از زاویه دیگری بدان نگریسته است. او می‌گوید:

وقتی حق عین قوای عبد می‌شود آنگاه او با «رب» می‌بیند اما خود رب را که قوای او باشد نمی‌بیند. فرق علم و رؤیت همین‌جا آشکار می‌گردد؛ زیرا ما با نور ایمان قلبی می‌دانیم که حق جمیع قوای ما است اما با بصر آن را نمی‌یابیم. «ابصار» او را درک نمی‌کنند. بصر ما با این وصف، خود را درک نمی‌کند چون در حجاب ما است. وقتی حق بصر ما شد، دیگر او درک نمی‌شود. در آیه «لاتدرکه الابصار وهو یدرک الابصار» [انعام: ۱۰۳] بصر «یُدْرک» است نه «مدرک». مضافاً اینکه «لاتدرکه» با ضمیر غایب است و غیب قابل درک با بصر

و شهود [مقابل «کشف» مراد است] نیست. اگر درک شود دیگر غیب و باطن نخواهد بود (ابن عربی، بی تا: ۳۰۱/۴).

وی در عین آنکه رؤیت حسی را نفی می کند، آن را برای اهل ذوق و مکاشفه اثبات می کند و در ادامه همین آیه در تفسیر واژه «الخبیر» می گوید:

الخبیر اشاره به علم ذوقی است. این معنا جز با ذوق [کشف] فهمیده نمی شود... بنابراین عبادی که حق چشم او است، خودش را به وسیله حق درک می کند و حق را با چشم خود درک [مراد، کشف قلبی است نه رؤیت بصری که در قسمت اول آیه نفی شد] می کند چون حق عین بصر او است. بدین ترتیب هر دو امر [خود و حق] را درک می کند (ابن عربی، بی تا: ۳۰۱/۴).

این چنین وی بین کسی که از علم ذوقی بهره ای ندارد و کسی که واجد آن است، فرق می گذارد. اولی نه خود و نه حق را درک نمی کند؛ اما دومی هم خود و هم حق را — که قوای او، از جمله قوه بصری او، شده است — درک می کند. در قرب نوافل او به این درک نائل می شود که حق عین قوای او است و گرنه حق همیشه عین قوای عباد است. از این رو رؤیت حق به نحو تجلی قرب نوافلی برای برخی حاصل می شود و برای برخی که به این قرب نرسیده اند، حاصل نمی شود. این گونه برداشت از آیه غیر از آن چیزی است که اشاعره در توجیه آیه می گویند که «لفظ الابصار افاده عموم می کند و سلب آن سلب عموم است، نه عموم سلب؛ زیرا نقیض موجب کلیه، سالبه جزئی است. پس ادراک با بصر به طور کلی نفی نمی شود و به نحو موجب جزئی ثابت است» (رازی، ۱۹۹۲: ۵۷).

نکته ای که باید در توضیح عبارت ابن عربی (غیب را نمی توان با بصر و شهود درک کرد) گفت این است که وی بین شهود و کشف فرق می گذارد. کشف به معنا تعلق می گیرد اما شهود به ذوات (تعینات و صور)، تعلق می گیرد؛ به همین جهت، کشف برتر از شهود است. همچنین مکاشفه کثیف را لطیف و شهود لطیف را کثیف می کند (ابن عربی، بی تا: ۴۹۲/۲)؛ از این رو شهود نمی تواند به غیب تعلق گیرد. و همچنین رؤیت مزید علم نیست (آن گونه که غزالی گفته است. رک: غزالی، ۱۴۰۹: ۴۵)؛ زیرا از دید ابن عربی بین این دو فرق است (ابن عربی، بی تا: ۴۶/۱).

نفی رؤیت حق به لحاظ ذات

ابن عربی خود به صراحت رؤیت ذات حق را نفی می‌کند و رؤیت حق را تنها از طریق مظاهر آن ممکن می‌داند و سخن شریعت را بر همین معنا حمل می‌کند: «مشاهده حق به لحاظ ذاتش نزد اهل الله [عارفان] نپذیرفتنی است؛ اما او مظاهری دارد که در این مظاهر ظهور می‌کند و رؤیت بندگان نیز به همین مظاهر تعلق می‌گیرد و شرایع نیز به همین رؤیت گویا است» (ابن عربی، بی‌تا: ۶۱۹/۲ و نیز رک: ۱۵۰/۴، ۲۹۹ و ۴۴۴).

قیصری، از شارحان دیدگاه ابن عربی، نیز تصریح می‌کند که نفی رؤیت حق به لحاظ ذات به دلیل عدم سنخیت خلق با حق است؛ زیرا «حق من حیث هو هو نسبتی با هیچ یک از مخلوقات ندارد. از این رو برای هیچ کس رؤیت از این جهت ممکن و مقدور نیست. اما از جهت اسماء برای هر فرد با همان اسمی که ربّه او است، تجلی می‌کند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۴۴).

ابن عربی در نفی رؤیت ذات تا جایی پیش می‌رود که حرف معتزله را در این مورد تأیید می‌کند و حق را به معتزله می‌دهد، هرچند دیدگاه کلی آنان را در مورد رؤیت و همین‌طور ادله آنان را نمی‌پذیرد:

باب علم به خدا از حیث ذات بسته است... و معتزله در انکار رؤیت و نه در اقامه دلیل بر انکار، مصیب هستند و اگر دلیل خود را ذکر نمی‌کردند، خیال می‌کردیم آنان مسئله را همان‌گونه که اهل الله دریافته‌اند فهمیده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۸۴).

از این بیان می‌توان به این نتیجه رسید که دیدگاه عرفا در مورد رؤیت، دیدگاه خاصی است که نه با دیدگاه مثبتین و نه با منکرین رؤیت سازگاری دارد بلکه تفصیلی بین این دو دیدگاه است و در واقع این سخن که «در این مسئله [مسئله رؤیت حق] تنها عرفا هستند که عقیده مشابه شیعه دارند» (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۸/۲) تأیید می‌شود.

رؤیت در دنیا یا آخرت

چنان‌که اشاره شد اشاعره رؤیت در دنیا را دست‌کم امری ممکن و رؤیت در آخرت را

حتمی می‌دانند؛ اما ابن عربی با تفسیر هستی‌شناختی خاص عرفانی که برای انسان دو سیر نزولی و صعودی قائل است، رؤیت حق را به قبل از دنیا هم می‌کشاند؛ قولی که هیچ یک از گروه‌های کلامی به آن تصریح ندارند و این خود گواه بر این مدعا است که مراد از رؤیت نباید و نمی‌تواند رؤیت حسی باشد. به نظر می‌رسد وی بر اساس تجلی حق، به چهار نوع رؤیت قائل باشد؛ زیرا وی به چهار نوع تجلی حق اشاره می‌کند که دو نوع آن در آخرت و یک نوع آن در دنیا و یک نوع آن به قبل از این دنیا برمی‌گردد. آنچه به آخرت برمی‌گردد یکی تجلی حق به صورت مختلفه و طبق اعتقادات افراد و ناشی از اسم حاکم بر هر فرد است و دیگری تجلی کثیب للرؤیه است. تجلی میثاقیه که انسان‌ها حق را در عالم ذر دیده و با وی میثاق «قالوا بلی» بسته‌اند به قبل از دنیا برمی‌گردد، و تجلی خاص در ملک (موطن) افراد، در دنیا تحقق می‌یابد. ابن عربی به همه این تجلیات می‌پردازد و می‌گوید: «آنچه موجب تجلی حق تعالی [در قیامت] در صورت [مختلف و بر اساس عقاید افراد] می‌شود، همان کثرت اسمائی است و اصل اختلاف معتقدات در عالم همان کثرت در عین واحده است [نوع اول تجلی]. از این رو وقتی حق در قیامت تجلی می‌کند، اهل قیامت انکارش می‌کنند و اگر به همان صورتی تجلی می‌کرد که بر آن صورت از آنان میثاق گرفته بود، هیچ کس انکارش نمی‌کرد. بعد از انکار، حق دوباره [در همان موطن قیامت که ابن عربی از آن به تجلی «الکثیب للرؤیه» یاد می‌کند] به صورت میثاقیه تجلی می‌کند و آنان می‌پذیرند. تجلی حق در «الکثیب للرؤیه» تجلی به صورت اعتقادات بوده و مختلف است [نوع دوم تجلی]. تجلی به صورت میثاقیه [تجلی نوع سوم که در عالم ذر اتفاق افتاده است]، «تجلی عام للكثرة» است و تجلی الکثیب، «تجلی عام فی الکثرة» است و تجلی حق برای عبدش در ملک عبد [تجلی در دنیا] «تجلی خاص واحد للواحد» است [تجلی نوع چهارم]. بنابراین رؤیت حق در قیامت غیر از رؤیت حق در اخذ میثاق و غیر از رؤیت حق در الکثیب و غیر از رؤیت حق به صورتی است که در دنیا برای ما اتفاق می‌افتد» (ابن عربی، بی‌تا: ۲۶۴/۳). بدین ترتیب وی از تجلی حق به صورت مختلف و در موطن‌های مختلف سخن می‌گوید، به خلاف اشاعره که انتظار دارند حق را تنها به یک صورت خاص و آن هم با چشم حسی ببینند.

نقد ابن عربی بر اشاعره

ابن عربی در رد اصلی‌ترین دلیل نقلی اشاعره یعنی آیات «وجوه یومئذ ناضرة * الی ربها ناظرة * وجوه یومئذ باسرة * تظنّ ان یفعل بها فاقرة» (قیامت: ۲۲-۲۵) می‌گوید: «کلمه "الی" چنانچه از حروف غایت باشد، در این صورت، آیه مزبور دلالتی بر رؤیت در قیامت ندارد» (ابن عربی، بی‌تا: ۵۴/۴). در جایی دیگر، پس از ذکر آیات مزبور می‌گوید: «مراد از وجوه در این آیات، "نفوس انسانی" است؛ زیرا "وجه الشئ" حقیقت، ذات و عین آن شیء است و به معنی "وجه مقید به ابصار" نیست [چیزی که اشاعره بدان قائل‌اند]؛ زیرا چنین وجوهی به "ظنون" [مذکور در آیه ۲۵] متصف نمی‌گردد. سیاق آیه می‌رساند که "وجوه" در اینجا همان ذوات این افراد است» (همان: ۲۶۶/۲).

یکی دیگر از ادله اشاعره آیه شریفه «کلاً انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون؛ نه هرگز! [چنین نیست که می‌پندارند] آنان [تکذیب‌کنندگان] در آن روز از پروردگارشان محجوب‌اند» (مطففین: ۱۵) است. آنان به استناد این آیه گفته‌اند که فاجران در قیامت از دیدن حق محروم‌اند و این بدان معنا است که مؤمنان از دیدن حق محجوب و محروم نیستند (رک: باقلائی، ۱۴۰۷: ۷۲). ابن عربی با قرار دادن این آیه در کنار حدیث نبوی که برای حق هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت ذکر می‌کند، بر خلاف اشاعره نتیجه می‌گیرد که این حجاب‌ها برای همه انسان‌ها هستند؛ زیرا به علت نزدیکی بیش از حد حق به ما است که ما نمی‌توانیم او را ببینیم؛ او خود به این قرب اشاره کرده است: «من از رگ گردن او به او نزدیکترم» (ق: ۱۶) و این نزدیکی اختصاص به افراد خاصی ندارد: «در این نزدیکی بیش از حد، ما خود حجاب‌ها را هم نمی‌بینیم و همین نزدیکی حق، خود مانع رؤیت می‌شود. انسان نفس خود را نمی‌بیند، پس چگونه می‌تواند خدا را ببیند که از نفس هم به او نزدیک‌تر است. بنابراین نزدیکی زیاد مانع رؤیت است؛ همان‌گونه که دوری زیاد مانع رؤیت است» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۵۹/۲). وی درباره معنای آیه مورد نظر می‌گوید: «نفی حجاب مستلزم [اثبات] رؤیت حسی نیست زیرا عبد از خدا محجوب نمی‌شود بلکه از نسبت خاصه محجوب می‌شود. خداوند درباره فاجران فرمود: «کلاً انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون» [مطففین: ۱۵] و در آن، رب را به آنان اضافه نمود و این اضافه نسبتی است که آنان از رب می‌خواهند و نمی‌یابند؛ چون

آنان آن را از غیر جهت آن می‌طلبند... از این رو آنان متصف شده‌اند به اینکه از ربّ خود در حجاب هستند؛ همان ربّی که آنان او را از غیر طریق مشروع می‌طلبند (ابن عربی، بی‌تا: ۵۵۲/۱). بدین ترتیب ابن عربی بر خلاف تصور اشاعره، رؤیت (تجلی) حق را حتی از فاجران هم به‌طور مطلق نفی نمی‌کند بلکه آن را از جهت و حیثیت خاصی نفی می‌کند.

چنان‌که گذشت یکی از دلایل عقلی اشاعره در اثبات رؤیت این بود که آنچه محال است رؤیت معدوم است و چون حق تعالی موجود است، رؤیت او ممکن است، ابن عربی در رد این سخن می‌گوید:

عالم در حال عدمش وقتی که معدوم العین است، مدرک خداوند قرار می‌گیرد... از همین‌جا روشن می‌شود که علت رؤیت اشیا، موجود بودن آنها نیست، آن گونه که افرادی از اشاعره بدان قائل شده‌اند. حق آن است که استعداد مرئی برای دیده‌شدن است که متعلق رؤیت قرار می‌گیرد؛ خواه موجود باشد یا معدوم (ابن عربی، بی‌تا: ۶۶۶/۲).

این عبارت ناظر به هستی‌شناسی خاص عرفانی است که قائل به وجود علمی موجودات (اعیان ثابتة آنها) در تعین ثانی است و تعبیر وجود برای عالم، ناظر به وجود خارجی آنها است و تعبیر عدم و معدوم العین، ناظر به موطن علمی و اعیان ثابتة آنها است که در این موطن با آنکه وجود خارجی ندارند اما مورد رؤیت حق و اولیائی که به این موطن راه یافته‌اند، قرار می‌گیرند. در این صورت این یک اشکال مبنایی بر اشاعره است و در صورتی که این مبنا پذیرفته نشود (چنان‌که اشاعره آن را قبول ندارند) دلیل اشاعره با بیان مزبور نقض نمی‌شود؛ البته دلیل اشاعره با بیانات دیگری نقض می‌شود که اشاره بدان به این گفتار مربوط نمی‌شود.

بررسی عبارات چندپهلوی ابن عربی

گاهی به برخی از عبارات ابن عربی برمی‌خوریم که ظاهر آنها دیدگاه اشاعره را القا می‌کند؛ اما اگر به دیدگاه اصلی ابن عربی توجه کنیم، فهم این گونه عبارات چندان مشکل به نظر نمی‌رسد. در اینجا به دو عبارت وی می‌پردازیم.

عبارت اول درباره درخواست موسی(ع) برای رؤیت حق است: «و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربّه قال ربّ ارنی انظر الیک قال لن ترانی و لکن انظر الی الجبل فإن استقرّ مکانه فسوف ترانی فلما تجلّی ربّه للجبل جعله دكاً و خرّ موسی صعقاً فلما افاق قال سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنین؛ هنگامی که موسی به میقات ما آمد و پروردگارش با وی سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا! خودت را به من نشان بده تا تو را ببینم. فرمود: تو هرگز مرا نخواهی دید اما به کوه بنگر، اگر سر جای خود ثابت ماند، آنگاه مرا خواهی دید. وقتی پروردگار بر کوه تجلی نمود، آن را متلاشی کرد و موسی بیهوش بر زمین افتاد. وقتی به هوش آمد عرض کرد: [پروردگارا!] منزهی تو [از اینکه با چشم دیده شوی] به سوی تو باز می‌گردم و من اولین مؤمن هستم [که به سوی تو باز می‌گردم]» (اعراف: ۱۴۳). ابن عربی می‌گوید: «رؤیت [مذکور در آیه] نسبت به زمان حال نفی نشده بلکه نسبت به زمان آینده و با ادات «سوف» نفی شده است. شکی نیست که خدا بر کوه تجلی کرد در حالی که کوه، امر حادث بود و با این تجلی مندک شد. پس ما این را می‌دانیم که رؤیت ربّ که موجب اندکاک کوه شده، برای کوه حاصل شده است و محدثی [یعنی کوه] او را دیده است. بنابراین منعی ندارد که موسی(ع) در حال اندکاک، حق را دیده باشد؛ به‌ویژه که نفی هم برای آینده است. با تأمل روشن می‌شود که [برای رؤیت] مانعی وجود ندارد. به‌خصوص که صعق برای موسی(ع) همان اندکاک برای کوه است» (ابن عربی، بی تا: ۳/۳۸۴).

قبل از این گفته شد که این آیه یکی از ادله اصلی اشاعره به شمار می‌رود. نگاه بدوی به عبارت ابن عربی همراهی وی را با اشاعره تداعی می‌کند اما نگاه دقیق، تفاوت دو دیدگاه را روشن می‌سازد. آنچه موسی درخواست کرده رؤیت به معنی تجلی و شهود قلبی است؛ نه رؤیت حسی آن گونه که اشاعره فهمیده‌اند. شواهد درون خود متن این ادعا را تأیید می‌کنند. عبارت «فلما تجلّی للجبل» از تجلی حق بر کوه سخن می‌گوید و ما می‌دانیم که درباره کوه رؤیت حسی معنی ندارد. در عبارت بالا ابن عربی اندکاک کوه را با صعق موسی از یک جنس دانسته است؛ همان تجلی که کوه را مندک کرده، موسی را به صعق دچار ساخت. کوه حق را رؤیت کرده است. اگر موسی هم حق را رؤیت کرده باشد، این رؤیت از سنخ رؤیت کوه (رؤیت غیر حسی) است.

بنابراین مراد ابن عربی از رؤیت موسی در این عبارت چیزی جز شهود باطنی (عرفانی) نیست. رؤیت موسی رؤیت حسی نیست؛ زیرا حال صعق و مدهوشی، چشمان و سایر حواس ظاهری از کار می‌افتند.

ابن عربی در جای دیگری رؤیت حسی را به‌صراحت از موسی نفی می‌کند و می‌گوید: «رؤیت حق ضبط‌شدنی نیست... زیرا حق [به لحاظ تجلی اسمائی] صور متنوعی را می‌پذیرد که در هر رؤیتی، یک صورت دیده می‌شود [زیرا تجلی هر اسم، متفاوت از تجلی اسم دیگر است]، با آنکه حقیقت یکی بیش نیست. به همین جهت، علم به او حاصل نمی‌شود. موسی عرض کرد: "آرنی انظر الیک بعینی؛ خودت را به من بنما تا به تو با چشمم بنگرم" و خداوند فرمود: "لن ترانی بعینک؛ با چشم هرگز مرا نخواهی دید". این بدان سبب است که مقصود از رؤیت، حصول علم به مرئی است و در رؤیت حق، هر رؤیت، خلاف رؤیت قلبی است. از این رو علم به مرئی حاصل نمی‌شود. به همین لحاظ خداوند فرمود: "لن ترانی؛" زیرا حق از حیث این تنوع دیدنی نیست و موسی فقط تنوع را می‌بیند و از آنجا که خود متنوع نیست، نمی‌تواند حق را ببیند» (ابن عربی، بی‌تا: ۳۸۴/۳).

صرف نظر از اینکه این استدلال چگونه باید فهم شود، این مسلم است که در این استدلال، رؤیت حسی نفی شده است. اما در اینجا این پرسش سربرمی‌آورد که در عبارت قلبی رؤیت را برای موسی ثابت دانست و با استدلالی که ارائه داد، استعباد رؤیت را نفی کرد؛ اما اینجا رؤیت را نفی کرد. این دو عبارت چگونه در کنار هم می‌نشینند؟ در پاسخ باید گفت که آنچه در این عبارت نفی شده رؤیت حسی است و آنچه که در عبارت قلبی اثبات شد، رؤیت قلبی و از نوع تجلی بر کوه بود. از این رو بین این دو عبارت تنافی وجود ندارد. به بیان دیگر می‌توان گفت که گویا در ظاهر و بنا بر ملاحظاتی، (ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۶/۳) موسی (ع) رؤیت حسی را درخواست کرد (هرچند در واقع رؤیت حسی را درخواست نکرده بود) خداوند آن رؤیت را نفی کرد، اما او را از رؤیت قلبی برخوردار ساخت. لازمه رؤیت حسی، بیداری و هوشیاری از خود است و این امکان نه به لحاظ رائی و نه به لحاظ مرئی برای موسی میسر نبود و خطاب «لن ترانی» را به همین جهت شنید؛ اما رؤیت قلبی مستلزم فنا و رستن از هوشیاری از خود است که موسی با صعق، از آن برخوردار شد. از این رو رؤیت قلبی برایش حاصل شد

همان‌گونه که برای کوه حاصل شد. ابن عربی این رؤیت را در حال صعق برای موسی ثابت می‌داند (ابن عربی، بی‌تا: ۳۵۰/۳). از این رو در جای دیگر با وضوح بیشتری مقصودش را بازگو می‌کند و می‌گوید که مراد، رؤیت حسی نیست: «وقتی خدا با موسی سخن گفت، موسی طمع کرد و گفت: "ربّ ارنی انظر الیک". چیزی (شهود قلبی) را که سؤال از آن جایز است از خدا درخواست کرد؛ زیرا پیامبران، داناترین مردم به خدا هستند... و موسی می‌دانست که چشمان (ابصار) نمی‌توانند خدا را درک کنند» (همان: ۱۱۶/۳). با این بیان، علاوه بر اینکه استدلال اشاعره مبنی بر اینکه رؤیت مورد نظر، رؤیت حسی بوده است، از دست آنان خارج می‌شود عصمت موسی (ع) نیز مخدوش نمی‌شود.

عبارت دیگری از ابن عربی وجود دارد که تا حدی موهم همراهی وی با اشاعره است: «سهم ما از حق چه در حال رؤیت و چه در حال حجاب تنها اسم ظاهر است و اسم باطن همواره باطن است و این باطن را اولوالالباب درک می‌کنند و در هر دو حال، مسمّی حق است. از این رو هم کسی که قائل به رؤیت است (اشاعره)، درست می‌گوید و هم کسی که رؤیت حق را نفی می‌کند (معتزله) درست می‌گوید؛ زیرا پیامبر در حدیث "تروان ربکم" رؤیت را اثبات و در حدیث "نور آئی اراه" آن را نفی کرده است. کسی که می‌گوید "خدا ظاهر است" چیزی بیش از آنچه خدا درباره خود فرموده، نگفته است. نتیجه امر ظاهر آن است که "مشهود" باشد. از این لحاظ حق، مشهود و "مرئی" است و کسی که می‌گوید "خدا باطن است" چیزی بیش از آنچه خدا درباره خود فرموده، نگفته است. باطن بودن امری، نتیجه‌ای غیر از این ندارد که با "ابصار" درک نشود. بنابراین خدا با این اعتبار، مشهود و "مرئی" نیست» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۰۵/۴).

توهم همراهی ابن عربی با اشاعره در این عبارت، به کسی دست می‌دهد که با دیدگاه عرفانی وی آشنایی نداشته باشد؛ زیرا وی در اینجا نه با رویکرد کلامی بلکه با رویکرد عرفانی به مسئله پرداخته و از همین زاویه به آن نگاه کرده است. به همین لحاظ هم دیدگاه اشعری و هم دیدگاه معتزلی درست درمی‌آید. واضح است که این عبارت درصدد تأیید مطلق دو دیدگاه متضاد اشاعره و معتزله نیست بلکه تنها از زاویه‌ای خاص، ظاهر و باطن بودن حق، دو دیدگاه را توجیه‌پذیر می‌داند. از

این رو این عبارت بیش از آنکه نشان‌دهنده گرایش وی به این دو دیدگاه باشد، گویای تمایز دیدگاه وی، از این دیدگاه‌ها است. در دیدگاه وی حق تنها با تنزل در مظاهر قابل‌درک است که این با نوعی تحدد همراه است. بدون این تنزل و ظهور در مظاهر امکان رؤیت حق وجود ندارد (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۱۷/۳) و از طرفی مقام غیبی (و باطنی) حق برای احدی قابل ادراک نیست و در رؤیت، سنخیت بین رانی و مرئی اجتناب‌ناپذیر است و این سنخیت بین ممکن و ذات واجب وجود ندارد. از این لحاظ حق قابل رؤیت نیست. عبارت دیگری نیز وجود دارد که به نحوی دو دیدگاه اشعری و معتزلی را تأیید می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۴۵/۴). این عبارت نیز همانند عبارت بالا ناظر به جهت خاصی است.

نتیجه‌گیری

آنچه در پایان به‌عنوان نتیجه می‌توان ارائه داد این است که مراد اشاعره از رؤیت حق، غالباً رؤیت حسی است و این چیزی است که ابن‌عربی آن را انکار می‌کند. اشاعره ادله نقلی زیادی چه از آیات و چه از روایات برای مدعای خود ذکر می‌کنند که بیشتر به ظاهر این آیات و روایات توجه کرده‌اند. ادله نقلی دیگری که در مقابل مدعای اشاعره قرار دارند، از این ادله است؛ به همین دلیل، ابن‌عربی به انکار استدلال‌های نقلی آنان می‌پردازد و این ادله را بر دیدگاه عرفانی خود که رؤیت حق به صورت تجلی اسمائی است، حمل می‌کند. آنچه ابن‌عربی درصدد اثبات آن است، رؤیت قلبی و شهود باطنی است. وی رؤیت ذات را ناممکن می‌داند و رؤیت را تنها در قالب مظاهر و در پرده تجلی اسمائی میسر و مقدور می‌داند؛ چیزی که اشاعره بدان قائل نیستند. آنان رؤیت ذات حق را انتظار دارند و در استدلال‌هایشان هیچ تمایزی بین ذات و اسمای حق نگذاشته‌اند. اشاعره به رؤیت حق در قیامت تصریح می‌کنند اما استدلال‌هایشان نشان می‌دهد که رؤیت را در دنیا هم ممکن و مقدور می‌دانند. ابن‌عربی رؤیت مورد نظرش را هم در دنیا و هم در آخرت و بلکه در قبل از دنیا (عالم ذر) محقق می‌داند. از سوی دیگر وی ادله اشاعره را در دلالت بر مراد آنان قاصر می‌داند. مهم‌تر اینکه او اشاعره را در دیدگاه‌شان جاهل خوانده و از گمراه‌ترین گروه‌ها برمی‌شمارد که تنها به جهلشان دل خوش کرده‌اند. این جهل و گمراهی طوری

رؤیت خداوند از دیدگاه اشاعره و ابن عربی / ۱۰۵

است که وی از فلاح آنان اظهار ناامیدی می‌کند. ممکن است برخی عبارات ابن عربی به صورت بریده از دیگر عبارات وی، تا حدی به دیدگاه اشاعره نزدیک باشد؛ اما اگر این عبارات با دیگر عبارات و نیز با دیدگاه عرفانی وی مقایسه کنیم مقصود وی روشن می‌گردد و تردیدی باقی نمی‌ماند که سخن او در این عبارات نیز با دیدگاه اشاعره متفاوت است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتاب نامه

- ابن عربی (بی تا)، *الفتوحات المکیة* (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم، تحقیق و تعلیق ابوالعلاء العقیفی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء (س).
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (بی تا)، *الإبانة عن اصول الديانة*، تعلیقه عبدالله محمود محمد عمر، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- _____ (۱۴۲۱)، *اللمع فی الرد علی اهل الزینغ و البدع*، تصحیح محمد امین ضناوی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- _____ (۱۴۱۷)، *اصول اهل السنة و الجماعة (المسماة برسالة اهل النفر)*، تحقیق محمد سعید الجلیند، قاهره: المكتبة الازهریة للتراث.
- باقلابی، قاضی ابوبکر بن طیب (۱۴۰۷)، *الانصاف فی اسباب الخلاف*، تحقیق عمادالدین احمد حیدر، بیروت: عالم الکتب.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۴۰۱)، *اصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- جوینی، امام الحرمین ابوالمعالی (۱۴۱۶)، *الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد*، تحقیق اسعد تمیم، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة.
- رازی، امام فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین (۱۴۰۶ الف)، *الاربعین فی اصول الدین*، تحقیق احمد حجازی السقا، [قاهره]: المكتبة الکلیات الازهریة.
- _____ (۱۹۹۲)، *معالم اصول الدین*، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
- _____ (۱۴۲۰)، *المطالب العالیة*، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۵)، *شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- سیدحیدر آملی (۱۳۶۸ الف)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- شافعی، محمد بن ادیس (بی تا)، *الفقه الاکبر*، محقق محمد یاسین عبدالله، بغداد: مکتبة الفکر العربی.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۱)، *الملل و النحل*، تحقیق محمد عبدالقادر الفاضلی، چاپ دوم، بیروت: المکتبة العصریة.
- _____ (۱۴۲۵)، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شیخ طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۵۸)، *تمهید الاصول*، ترجمه عبدالمحسن المشکوة السدینی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- علامه حلی (۱۴۱۹)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ هشتم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۴۱۴)، *نهج الحق و کشف الصدق*، عین الله حسنی ارموی، چاپ چهارم، قم: دارالهجرة.

رؤیت خداوند از دیدگاه اشاعره و ابن عربی / ۱۰۷

- غزالی، ابو حامد محمد (۱۴۰۸)، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت: دار الجبل.
- _____ (۱۴۰۹)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، (شرح تائیه ابن فارض)، چاپ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس* (شرح مفتاح الغیب)، تهران: انتشارات مولی.
- قاضی عبدالجبار، بن احمد الهمدانی الاسدآبادی (۱۴۲۲)، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق احمد بن الحسین بن ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاری حنفی، ملاعلی (بی تا)، *شرح کتاب الفقه الاکبر* (لابی الحنیفة النعمان بن ثابت)، مصحح علی محمد دندی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قونوی، صدرالدین (بی تا)، *رسالة النصوص*، [بی جا].
- _____ (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب*، تهران: انتشارات مولی.
- قیصری رومی، داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، ملا عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: انتشارات بیدار.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *کلیات علوم اسلامی*، ج ۲: کلام - عرفان - حکمت عملی، چاپ بیست و پنجم، تهران: انتشارات صدرا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی