

تحلیل تطبیقی دیدگاه شیعه و اهل سنت در صفات خبری با تکیه بر مسئله روایت

محمد معینی فر*

فاطمه سادات مشیریان**

چکیده

از جمله مباحث مهم علم کلام اسلامی، صفات خبریه است که مذاهب مختلف اسلامی، دیدگاه‌های مختلفی درباره آن اتخاذ کرده‌اند. در این میان، برخی متهم به تشبیه، عده‌ای متهم به تجسیم و برخی دیگر هم متهم به تعطیل شده‌اند. حتی فرقه‌ای مانند وهابی‌ها پا را از این هم فراتر گذاشته‌اند و مخالفان خویش در باب صفات خبری را تکفیر کرده‌اند. گاهی معدودی از فرق اسلامی، شیعه را متهم به تشبیه و تجسیم کرده‌اند، اما در طول تاریخ، علمای شیعه این تهمت‌های واهی را رد کرده‌اند و گفته‌اند موضع شیعه در قبال صفات خبری، همان موضع اهل بیت پیامبر اکرم، یعنی تنزیه، است. زیرا در روایات وارد شده از امامان معصوم (ع)، درباره صفات خبری به سه نظریه مهم، یعنی اثبات به تشبیه، نفی صفات و اثبات بدون تشبیه اشاره شده است که نظریه اخیر، همان دیدگاه تنزیهی شیعه است. در تحقیق پیش رو، کوشیده‌ایم با تقسیم‌بندی منظمی، انظار مختلف در باب صفات خبری و ادله مطرح شده در این زمینه را به صورت تطبیقی و با تکیه بر روایت الاهی ذکر کنیم و به تنها حالت روایت الاهی، که همان روایت قلبی است، اشاره کنیم.

کلیدواژه‌ها: صفات خبری، تشبیه، تجسیم، روایت قلبی خدا، نقد وهابیت، تأویل.

* استادیار گروه مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) moeinifar92@yahoo.com

** سطح سه جامعه‌الزهررا (ع) و دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور

قم.

مقدمه

در قرآن و روایات (نک: ابن جوزی الحنبلی، ۱۴۲۱: ۱۱۳-۲۷۵)،^۱ صفاتی چون دست خدا (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (فتح: ۵)، صورت خدا (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (الرحمن: ۲۷)، آمدن خدا (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) (فجر: ۲۲)، خنده خدا (ضَحِكَ رَبُّنَا مِنْ قُنُوطِ عِبَادِهِ وَ قُرْبِ غَيْرِهِ) (بیهقی، ۱۴۱۷: ۶۳۷) و ... وارد شده است که در تعیین این اوصاف، کیفیت و چگونگی آنها بین دانشمندان جهان اسلام اختلاف وجود دارد. مثلاً برخی در تفسیر این گونه صفات توقف کرده‌اند. عده‌ای دیگر به ظاهر این صفات اکتفا کرده و همان صورت و دست و ... را برای خداوند متعال متصور شده‌اند، که به شبهه و مجسمه معروف شده‌اند. بعضی دیگر نیز معتقدند این صفات باید تأویل برده شوند. این قبیل صفات، که از آنها در علم کلام به صفات خبری تعبیر می‌شود، مبحث مهمی در اصول اعتقادات است، که در ادامه به آن می‌پردازیم.

صفات خبری

متکلمان در یکی از تقسیم‌بندی‌ها صفات خداوند را به صفات ذاتی و صفات خبری تقسیم کرده‌اند. صفاتی چون علم، قدرت، حیات و ... را، که دلالت بر کمال می‌کند، صفات ذات می‌نامند.^۲ اما صفاتی که دلالت بر ظاهر آیات و احادیث دارد و در حقیقت همان آیات یا روایات متشابه هستند، مانند دست و پا، وجه، استوای بر عرش، خندیدن و ... را، صفات خبریه می‌نامند (سبحانی، ۱۳۸۱: ۳۴۳/۳).

در خصوص پذیرش و نحوه تفسیر صفات خبریه، بین علما و متکلمان سه نظریه وجود دارد:^۳

۱. مذهب تأویل

این مذهب موافق رأی اهل بیت (ع) و فلاسفه و بسیاری از علمای اهل سنت از جمله معتزله، برخی از اشاعره و ماتریدیه است. این قول بر پایه تنزیه خداوند متعال است. طبق این رأی، حکم اولی آن است که هر صفتی را باید بر معنای حقیقی آن حمل کرد، و چنانچه مانع لفظی یا عقلی وجود داشت، باید آن را تأویل برد و بر معنای مجازی‌اش حمل کرد (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۴۲/۱).

برخی از علمای اهل سنت نیز به تأویل قائل‌اند. مثلاً نووی می‌گوید:

نخستین چیزی که اعتقاد به آن بر هر مؤمنی واجب است، تنزیه خداوند متعال از مشابهت به مخلوقات است؛ و اعتقاد بر خلاف آن مخلّ ایمان است. تمام علما از پیشوایان مسلمان، متفق‌اند که آنچه از صفات خداوند در قرآن و حدیث وارد شده و ظاهر آن، تشبیه صفت خداوند به خلق است، باید بر این اعتقاد حمل شود که مراد خداوند، ظاهر آن آیه یا روایت نیست (نووی، ۱۴۱۱: ۹۸-۱۵۳).

وی در جایی دیگر می‌گوید: «روایت نبوی که می‌گوید دوزخ از آتش پر نمی‌شود تا آنکه خداوند قدم خود را در آن می‌گذارد، از احادیث مشهور در باب صفات است. قاضی عیاض می‌گوید باید معنای آن را از ظاهرش برگرداند و تأویل کرد. زیرا دلیل عقلی قطعی بر محال‌بودن اثبات اعضا و جوارح بر خداوند اقامه شده است» (همان). قسطلانی نیز می‌گوید: «غضب خداوند کنایه از عقوبت او است» (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۰۶/۱). همچنین، ابومنصور ماتریدی در تأویل «یدین» در قول خداوند متعال (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) (مائده: ۶۴) می‌گوید: «دو دست، کنایه از نعمت است» (همان).

۲. تفویض

جماعتی دیگر از علمای اهل سنت قائل به توقف‌اند؛ به این معنا که گفته‌اند لازم است به منظور احتیاط در دین، درباره صفات سخنی نگوییم و آنها را تفسیر نکنیم. مالک بن انس و سفیان بن عیینه به این نظریه متمایل شده‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۹۱/۱).

۳. حمل به ظاهر

این نظریه قول کسانی است که تأویل صفات و همچنین تفویض آن را حرام می‌شمارند، و معتقدند تمام صفات را باید بر ظاهرشان حمل کرد. ابن تیمیه نیز می‌گوید: «آنچه در کتاب و سنت ثابت شد و سلف از امت بر آن اجماع کرده‌اند حق است و اگر لازمه آن نسبت جسمیت به خداوند باشد اشکالی ندارد، زیرا لازمه حق، حق است» (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۰۸/۱). ابن بطوطه هم نقل می‌کند که:

در دمشق از فقهای حنبلی شخصی بود به نام تقی‌الدین ابن‌تیمیه ... روز جمعه بر او وارد شدم، در حالی که مردم را بر منبر مسجد جامع شهر موعظه می‌نمود. از جمله صحبت‌هایش این بود که خداوند به آسمان دنیا فرود می‌آید، همان‌گونه که من از منبر پایین می‌آیم، و در این هنگام از منبر پایین آمد. عالمی از فقهای مالکی، معروف به ابن‌الزهری بر او انکار نمود، مردم (به طرفداری از ابن‌تیمیه) بر سرش ریختند و با دست و کفش کتک مفصلی به او زدند، به حدی که عمامه از سرش به روی زمین افتاد (ابن‌بطوطه، ۱۳۵۷: ۵۷/۱-۵۸؛ موحد، ۱۳۷۶: ۲۰۸).

همچنین، شیخ بن‌باز در فتاوی خود می‌گوید: «تأویل در صفات امری زشت است و جایز نیست، بلکه واجب است طبق ظاهری که شایسته خداوند است، بر صفات اقرار کرد» (بن‌باز، ۱۴۱۶، بخش عقیده، ج ۱، ص ۲۹۷). نیز می‌گوید: «اهل سنت و جماعت از اصحاب رسول خدا (ص) معتقدند خداوند در آسمان، بالای عرش خود است و دست‌ها به سوی او دراز می‌گردد» (همان: ۲۹۱-۳۳۷).

البانی محدث و هابیان نیز در فتاوی خود می‌گوید: «ما اهل سنت ایمان داریم به اینکه از نعمت‌های خداوند بر بندگانش آن است که خداوند در روز قیامت بر مردم تجلی می‌کند و همگان او را می‌بینند، همان‌گونه که ماه شب چهارده را مشاهده می‌کنند» (البانی، ۱۴۱۳: ۱۹۳-۲۰۱). او در جایی دیگر بر بخاری ایراد می‌گیرد که چرا قول خداوند (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (فصص: ۸۸) را به ملک، تأویل می‌کند. وی می‌گوید: «شخص مسلمان مؤمن چنین تأویلی نمی‌کند». «ما معتقدیم کثیری از اهل تأویل کافر نیستند، ولی گفتارشان همانند کافران است» (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۰۸/۱).

رؤیت خدا

یکی از مسائل مهم کلامی مسئله رؤیت خداوند است، بدین معنا که: آیا خداوند را در دنیا یا در آخرت، به چشم سر یا با چشم دل می‌توان دید یا خیر؟ اقوال علمای مذاهب در این زمینه بسیار مختلف است. از این‌رو به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

از منظر اهل بیت و شیعیان، دیدن حسی خداوند متعال ممتنع است. معتزله نیز معتقد به غیرممکن بودن رؤیت حسی خدا هستند. اشاعره و گروهی از اهل حدیث، که مشبهه یا حشویه نامیده می‌شوند، قائل به رؤیت حسی هستند، با این تفاوت که حشویه، قائل به جسم بودن خدا هستند، اما اشاعره به گفته قاضی ایجی معتقدند خدای متعال جسم نیست و در جهتی از جهات قرار ندارد، اما می‌تواند مانند ماه دیده شود (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۱۲۰/۱-۱۵۰). تفاوت دیگر حشویه با اشاعره این است که حشویه می‌گویند خدا در دنیا و آخرت قابل دیدن است اما اشاعره می‌گویند خدا فقط در آخرت با چشم دیده می‌شود، اما لازمه رؤیت او جسم بودن او و تشبیه خالق به مخلوق نیست (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵، ج ۴). برخی دیگر از اهل سنت نیز قائل به امکان رؤیت خدا، هم در دنیا و هم در آخرت، هستند (نوی، ۱۴۱۱: ۱۵/۳). وهابی‌ها و حنبلی‌ها نیز معتقدند خداوند متعال در دنیا یا در آخرت دیده می‌شود.

تشبیه

تشبیه عبارت است از اینکه خداوند متعال، در ذات یا صفات، مانند انسان تصور شود. این اصطلاح در مقابل تنزیه است (خاتمی، ۱۳۷۰: ۸۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۵۲۱، ۵۶۴، ۵۱۸، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۷ و ...). به نحو عام می‌توان گفت مشبهه نام فرقه‌ای است که در توحید، به تشبیه قائل‌اند (مشکور، ۱۳۷۵: ذیل مشبهه و مجسمه). اما تشبیه مصادیقی دارد که وجه مشترکشان تشبیه است و می‌توان آن را این‌گونه تقسیم کرد:

الف. تشبیه ذات خداوند متعال به غیر؛

ب. تشبیه صفات خداوند متعال به غیر؛ در این قسمت برخی صفات خداوند مانند وجه، ید، قدم و ... را در قالب اجسامی همچون جسم انسان تشبیه کرده‌اند که این دسته، مجسمه نامیده می‌شوند.

ج. تشبیه انسان به خداوند متعال؛ برخی در مواجهه با انسان‌های بزرگ، ایشان را به صفات الاهی تشبیه می‌کنند یا آنها را همانند خداوند می‌دانند؛ که در اصطلاح به این دسته، غالیان گفته می‌شود (صابری، ۱۳۸۸: ۸۵/۱-۹۳).

تجسیم

این نام بر فرقی که در توحید خدا به تجسیم حضرت حق قائل اند اطلاق می‌شود. صاحب کتاب *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام* در ضمن مقالات مجسمه و مشبهه ذکر می‌کند که مجسمه و مشبهه برای خدا جا و مکان اثبات می‌کنند؛ و می‌گویند خدا بر عرش جای دارد. آنها نقل می‌کنند که از بزرگان حشویه پرسیدند: آیا خدای تعالی اعضا دارد؟ گفت: آری. پس مردی به عورتش اشاره کرد، و شیخ گفت: آری آن نیز دارد. بغدادی می‌گوید مشبهه بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای ذات خداوند را به ذاتی جز او مانند کردند و گروهی دیگر صفات او را به صفات غیر تشبیه می‌کنند (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۱۴-۲۲۰؛ حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۷۵-۸۷).

مورخان علم کلام، محمد بن کرام، رئیس فرقه کرامیه را از مجسمه محسوب کرده‌اند. او می‌گوید خداوند دارای جسم و اعضا است، می‌نشیند و حرکت می‌کند. او معانی برخی آیات را بر ظاهر حمل می‌کند. وی در کتاب *عذاب القبر* می‌گوید خدای تعالی مماس، یعنی چسبیده بر تخت خویش، است و عرش جایگاه وی است. زیرا در قرآن آمده است: «الرحمن علی العرش استوی».^۴

فخر رازی نیز اشخاصی چون هشام بن حکم، هشام بن سالم، مؤمن طاق و برخی دیگر از شخصیت‌های شیعه را جزء مشبهه می‌داند که نه تنها اشخاص مذکور موحدانی تنزیهی هستند، بلکه چنین نظری از فخر رازی، نظری غیرعالمانه است و مستندات موجود، عکس مطلب یادشده را اثبات می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۵۸-۶۰).

اعتقاد سلفیه در صفات خبری، تشبیه، تجسیم و نقد آن

ابن تیمیه همچون علمای حنابله و اصحاب حدیث پیش از خود درباره صفات خبری می‌گوید: «محال است خداوند پیامبرش را برای هدایت بفرستد اما سخن روشنی درباره صفات بیان نکند تا احتیاج به تأویل دیگران داشته باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۱-۳۲؛ عثمان بن علی حسن، ۱۴۱۵: ۵۱۱/۲). در پاسخ ابن تیمیه کافی است به سخن قرضای، که خود اشتراکات فراوانی با ابن تیمیه در عقاید سلفی و نیز درباره ناتوانی سلف در فهم آیات صفات خبری دارد، اشاره کنیم. وی می‌نویسد:

جوهر اختلاف سلفیان با دیگران در این است که سلفیان تأویل آیات صفات

خبری موهم تشبیه را نمی‌پذیرند. اهل اثر یا دعوات سلف می‌گفتند ما این صفات را برای خدا ثابت می‌دانیم، آن‌طور که خدا در قرآن فرموده است: بلا تکلیف و لا تمثیل و لا تأویل و لا تعطیل. و برخی از سلف می‌گفتند ما معنای آیات صفات خبری را به خدا تفویض می‌کنیم و درباره معنای آن چیزی نمی‌گوییم؛ اما برخی از سلفیان (مثل ابن تیمیه) منکر نسبت تفویض به سلف‌اند، با اینکه نسبت تفویض از سوی بسیاری از سلف رسیده است (قرضاوی، ۲۰۰۸: ۲۰۲).

قرضاوی تلویحاً می‌گوید ابن تیمیه و پیروانش (وهابیت) اصرار دارند که بگویند، سلف معانی آیات صفات خبری را می‌داند، در حالی که نصوص فراوانی از سلف رسیده که خودشان تصریح کرده‌اند، ما معانی این صفات را نمی‌دانیم. به عبارت دیگر، این کار ابن تیمیه، همان اجتهاد در مقابل نص است. شاید برای پاسخ به ابن تیمیه و وهابیت، کلام معروف مالک، یکی از ائمه چهارگانه اهل سنت، کافی باشد که وقتی از او پرسیدند معنای استوای خدا بر عرش چیست، در جواب گفت: «الاستواء معلوم والکیفیه مجهولة والسؤال عنه بدعة والایمان به واجب» (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۶).^۵

مالک تصریح دارد که معنای استواء برای ما مجهول است و ما در این زمینه فهم صحیحی از آیه نداریم، ولی چون خدا در قرآن فرموده، آن را می‌پذیریم و نباید مسلمانان درباره مفهوم آن بپرسند و باید تعبداً آن را بپذیرند. ابن تیمیه معتقد است خدا فوق عرش و در آسمان است و تواتر لفظی و معنوی بر آن دلالت می‌کند؛ و می‌گوید ابن خزیمه در کتاب توحیدش این روایات را آورده و گفته است حدود ۲۰۰ قول از سلف در تأیید این حرف (خدا بر عرش نشسته است) وجود دارد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۵-۳۷). به اعتقاد ابن تیمیه، بیشتر دلایل متکلمان، شبهاتی است که از مشرکان، صابئین و فلاسفه گرفته شده و اسمش را دلیل گذاشته‌اند. او می‌گوید صابئان می‌گفتند: «لیس لله الا الصفات السلب». و جهم بن صفوان الاهیات سلبی را از فلاسفه هند گرفته و در میان مسلمانان پخش کرده است. لذا سلف این تفکر را به عنوان جهیمیه می‌شناسد.^۶

اگر در کلمات ابن تیمیه دقت شود به این نکته می‌رسیم که وی بیشتر از اینکه دلیل قانع‌کننده‌ای برای مخاطب بیاورد فقط ادعا می‌کند و به دیگران تهمت می‌زند و مخالف

را با تخریب کردن از میدان مبارزه خارج می‌کند. او به هیچ پرسشی، پاسخ قانع‌کننده نمی‌دهد. درباره جمله «خدا بر عرش نشسته است»، پرسش‌های فراوانی وجود دارد که: اگر خدا فوق عرش است، پس آیه «أَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) را چگونه باید تفسیر کرد؟ آیه «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» (حدید: ۳) را باید چگونه فهم کرد؟ اگر فهم سلف برتر است کدام یک از سلف این آیات را تفسیر کرده‌اند؟ و اگر خدا فوق عرش است، آیا خدا محتاج آن است یا خیر؟ اینکه خدا فوق عرش و در آسمان است یعنی چه؟ آیا عرش همان آسمان است؟ رابطه عرش با خدا چگونه است؟ و ده‌ها پرسش دیگر که هیچ تفسیری از سلف در پاسخ به این پرسش‌ها نرسیده است و اگر از سلف هم می‌پرسیدند، آنان این پرسش‌ها را بدعت می‌دانستند و تنها جوابی که می‌دادند این بود که چون در قرآن آمده تعبداً می‌پذیریم و از کیفیت آن خبر نداریم.

آنگاه جهل سلف می‌شود فهم برتر؛ فهم برتری که همه باید به آن تمسک کنند و غیر آن را نپذیرند و اگر متکلمان و فیلسوفان هم در پی فهم صحیح صفات خبری برآمدند، از مشرکان گرفته‌اند و برای تخریب دین تلاش می‌کنند.^۷ از دیدگاه ایشان، مذهب سلف بین تعطیل و تمثیل است. یعنی آنچه خدا خود را به آن توصیف کرده نفی نمی‌شود (نفی تعطیل) و صفات خدا به صفات خلقش هم تشبیه نمی‌گردد (نفی تمثیل).

به نظر ایشان، سلف معتقدند خدا دست دارد، اما دستش شبیه خلق نیست. پس کیفیت آن چگونه است؟ این تیمیه پاسخ می‌دهد که سلف معتقد به دست هست اما از کیفیت آن آگاه نیست (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۴۵-۴۶). اسم دقیق این روش، همان تفویض است، به این معنا که مطلبی را تعبداً قبول دارد، اما معنای آن را نمی‌داند.

وی با تقسیم اهل علم به سه دسته معتقد است فلاسفه اهل خیال‌پردازی‌اند، متکلمان اهل تأویل‌اند و بسیاری از اهل سنت و اتباع سلف اهل تجهیل‌اند. یعنی این افراد خود را به جهالت زده‌اند و معتقدند هیچ کس آیات صفات را نفهمیده و فقط خدا از معنای آن خبر دارد؛ و نیز معتقدند بیشتر سلف در آیه «لا یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم» (آل عمران: ۷) بر «الا الله» وقف کرده‌اند.

او از عقیده این افراد برآشفته شده و می‌گوید اینها فرق تفسیر و تأویل را نفهمیده‌اند و گمان کرده‌اند تأویل در این آیه همان تأویل در معنای اصطلاحی متأخران است که

این اشتباه است و باعث بدفهمی آیه شده است. عجیب است که ابن تیمیه به این افراد نسبت جهل می‌دهد، اما خود وی بعد از معنادردن تأویل^۸ می‌گوید تأویل به معنای سوم همان کیف مجهول است که سلف گفته‌اند و مالک بن انس در جمله معروف خود به آن اشاره کرده است که: «الاستواء معلوم والکیف مجهول».

وی در ادامه می‌گوید، پس رسول خدا و سلف، جهل به اصل صفات خبری ندارند و فقط سلف، همچون رسول خدا، علم به کیفیت را نفی می‌کنند ولی حقیقت صفت را نفی نمی‌کنند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۵۵). از نکات تأمل برانگیز ابن تیمیه این است که فهم رسول خدا را به اندازه فهم سلف قرار می‌دهد و با قراردادن رسول خدا در کنار سلف، این چنین به خواننده القا می‌کند که اگر به سلف نسبت جهل دهید، باید به پیامبر هم این نسبت را بدهید.

از مجموع سخنان ابن تیمیه می‌توان این‌گونه برداشت کرد که سلف معتقد است رسول خدا به آنان آموخته که حقیقتاً معتقد باشند خدا دو دست دارد (و یکی کافی نیست)، دو پا دارد، وجه و صورت دارد، نفس دارد، دو گوش دارد، دو چشم دارد (اما هیچ وقت نمی‌خوابد)، خوشحال و ناراحت می‌شود، غضب می‌کند، می‌خندد (قهقهه می‌زند)، راه می‌رود، حرف می‌زند و حرف‌زدنش هم همراه با صوت و لحن و حروف است، قلب انسان میان دو انگشت خدا قرار دارد، در قیامت اشتهای جهنم زیاد است و خداوند برای اینکه جهنم سیر شود پایش را در جهنم می‌گذارد و به جهنم می‌گوید آیا سیر شدی که جهنم جواب مثبت می‌دهد.

خداوند در قیامت با چشم سر به صورت یک انسان دیده می‌شود. خداوند بالای هفت آسمان بر عرش نشسته است و احاطه خدا بر آسمان و زمین (نه احاطه ذاتی) بلکه به وسیله علمش (احاطه علمی) است؛ کرسی خدا روزهای جمعه آورده می‌شود و خدا بر آن جلوس می‌فرماید و پیامبران حول آن می‌نشینند و این همان کرسی است که در روز قیامت برای حساب‌رسی آورده می‌شود. عرش خدا بر روی آب قرار دارد و خداوند خودش هر شب در ثلث آخر شب و شب‌های جمعه از همان اول شب به آسمان اول می‌آید و می‌فرماید آیا استغفارکننده‌ای هست تا او را بیامرزم و از گناهانش درگذرم.

به عبارتی، خداوند تمام صفات بشری را دارد، اما رسول خدا هم نمی‌داند کیفیت آن چگونه است و فقط خدا از کیفیت صفات خود خبر دارد. این همان تشبیه و تجسیم است، اما اسمش را نباید آورد و اگر کسی بگوید این همان تجسیم است، از نظر ابن تیمیه کافر شده است. جالب‌تر آنکه اگر کسی هم خدای این‌چنینی را قبول نداشت، نه تنها کافر است، به یقین خودش هم هدر است. زیرا بنا به نقل ابن تیمیه، ابن خزیمه گفته است: «هر کس خدا را بالای عرش ندانست، توبه‌اش دهید اگر نپذیرفت گردنش را بزیند و جسدش را در مزبله بیندازید». عبدالرحمن بن مهدی هم گفته است «اصحاب جهم را توبه دهید، اگر توبه نکردند آنان را بکشید» (همان: ۶۳).

بنابراین، بر اساس تفکر ابن تیمیه، سلف تمام صفات خبری موجود در قرآن و احادیث را، که در بالا ذکر شد، بر ظاهرش حمل کرده‌اند و از تشبیه آنها به مخلوقان نیز دوری جسته‌اند و معتقدند تمام صفات خبری حقیقتی لایق به جلال خداوند دارد، اما سلف مثل پیامبر از حقیقت آن صفت بی‌اطلاع است. عجیب است که همواره ابن تیمیه شأن پیامبر را پایین آورده و فهم رسول خدا را با فهم صحابه یکی می‌کند. پس خداوند واقعاً دست و پا و چشم و گوش و امثال آن را دارد، اما جسم نیست. چیزی غیر از جسم هم در جهان وجود ندارد، اما باز هم خدا جسم نیست، کیفیت خاصی دارد اما بر ما مجهول است (همان: ۱۰۸-۱۰۹).

در واقع، سلف یا بهتر است بگوییم وهابیت که خود را سلفی می‌نامند سعی دارند خود را از اتهام به تشبیه و تجسیم برهانند و این تهمت را به دیگر فرقه‌ها انتساب دهند. اما حقیقتاً این خودشان هستند که گرفتار تشبیه و تجسیم شده‌اند. زیرا در بیان صفات خداوند چیزی عرضه نمی‌کنند.

تصریح علمای اهل سنت بر تجسیم ابن تیمیه

جماعتی از علمای اهل سنت به تجسیم وهابی‌ها و در رأس آنها ابن تیمیه تصریح کرده‌اند، که به کلمات برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. قاضی سبکی می‌گوید: «اهل توحید بر اینکه خداوند در جهت خاصی نیست، اتفاق کرده‌اند مگر برخی از افراد که قول شاذ دارند، همانند ابن تیمیه» (سبکی، بی‌تا:

۲. محمد ابوزهره می‌گوید: «سلفیه معتقدند هرچه در قرآن یا روایات درباره اوصاف خداوند وارد شده از قبیل محبت، غضب، سخط، رضا، ندا، کلام، فرود آمدن در سایه ابرها، استقرار بر عرش، وجه، دست، همگی باید بر ظاهرش حمل شود، بدون هیچ‌گونه تأویل و تفسیری که مخالف با ظاهرش باشد ... رأی و نظر ابن تیمیه نیز همین است» (ابوزهره، بی‌تا: ۱۸۱-۱۸۳).

۳. سلیم البشری، رئیس جامعه الأزهر در عصر خود، می‌گوید: «از جمله کسانی که به او نسبت داده شده که قائل به جهت برای خدا است احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن تیمیه حرّانی حنبلی دمشقی است» (سلیم بشری، فرقان القرآن، قضای ص ۷۲، به نقل از: رضوانی، ۱۳۸۴: ۱/۲۲۶).

۴. ابن حجر هیتمی مکی شافعی می‌گوید: «ابن تیمیه به ساحت مقدس خداوند جسارت کرده و در حق او ادعای جهت و جسمانیت کرده است» («الجواهر المنظم فی زیارة قبر المکرم» ابن حجر هیتمی، به نقل از: الامین، بی‌تا: ۱۳۰؛ فائزی پور تهرانی، ۱۳۸۷: ۱۹۷).

۵. ابوالفداء، در تاریخش می‌گوید: «ابن تیمیه از دمشق به شام فرستاده شد، و از آنجا که او قائل به تجسیم بود او را در زندانی حبس کردند» (ابوالفداء، بی‌تا: ۱۳۲، حوادث سنه ۷۰۵ ه.ق.).

ادله قائلان به رؤیت و نقد آن

از سلفی‌های معاصر نیز کسانی همچون بن‌باز، قائل به رؤیت هستند اما مانند سلف خویش قیودی چون بلاتکیف، بلاتحریف، بلاتعطیل و ... را می‌افزایند، اما هرگز نکته یا نظر دیگری درباره چگونگی رؤیت، به دست نمی‌دهند (الاحمد السلفی، ۱۴۲۴: ۲/۳۴). در نهایت کسانی که معتقد به رؤیت خداوند با دیدگان هستند به ادله‌ای چند از آیات و روایات تمسک کرده‌اند که عبارت است از:

۱. آیات قرآن

الف. خداوند متعال می‌فرماید: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۵)؛ «در آن روز چهره‌هایی شاداب‌اند و به سوی پروردگار خود می‌نگرند و در آن روز چهره‌هایی دژم باشند

[چراکه] دانند موردِ عذابی کمرشکن قرار خواهند گرفت». کسانی که قائل به رؤیت الاهی هستند با این آیه و به‌خصوص با کلمه «ناظره» به رؤیت باری تعالی استدلال می‌کنند.

پاسخ

شکی نیست که «نظر» در لغت به معنای رؤیت و دیدن است، ولی جمله «إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» در مقابل «تَنْظُنُّ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةً» آمده است، و لذا به قرینه مقابله در معنای لغوی آن به کار نمی‌رود، بلکه معنای کنایی آن اراده می‌شود، که همان انتظار رحمت است. زیرا جمله مقابل به این معنا است: «می‌دانند که حادثه ناگواری در پیش است». پس چون می‌دانند حادثه ناگواری در پیش است، انتظار رحمت الاهی دارند.

قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «از جماعتی از مفسران رسیده که آیه حمل بر انتظار می‌شود، همان‌گونه که در احادیث نیز وارد شده است. ابوحاتم رازی به سند خود از مجاهد در تفسیر آیات شریفه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» نقل می‌کند که فرمود: «یعنی دیدگان با خوش‌رویی منتظر ثواب‌اند». و همین تفسیر از ابن عباس نیز نقل شده است». آنگاه قاضی عبدالجبار می‌گوید: «با این روایات صحّت گفتار ما ثابت می‌شود که مراد از نظر در آیه، «انتظار» است» (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۲۱۲/۴-۲۱۳).

ب. خداوند متعال می‌فرماید: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰)، «پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته بپردازد، و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد». نقطه اشاره استدلال‌کنندگان در آیه مذکور، بر سر تعبیر «لقای پروردگار» است که اشاره به دیدار خداوند متعال دارد.

پاسخ

خداوند متعال در خصوص منافقان نیز از تعبیر «لِقَاءَ اللَّهِ» استفاده کرده است، آنجا که می‌فرماید: «فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمٍ يَلْقَوْنَهُ» (توبه: ۷۷). در نتیجه این تکذیب، خدا هم دل آنها را ظلمت‌کده نفاق گردانید تا روزی که به کیفر بخل و اعمال زشتشان برسند. و می‌دانیم که هرگز منافقان خداوند را نخواهند دید. پس در این آیه لقاء به

معنای لقای مرگ و حساب و انواع عذاب آمده است. قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «هرگز لقاء به معنای رؤیت نیست، و لذا یکی از آن دو به جای دیگری استعمال نمی‌شود. مثلاً شخص کور صحیح است که بگوید به ملاقات فلان شخص رفتم، ولی صحیح نیست که بگوید فلان شخص را دیدم. پس لقاء در آیه را باید حمل بر معنایی کرد که با حکم عقل سازگاری داشته باشد» (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۱۸/۱).

ج. خداوند متعال می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) «زهی پندار، که آنان در آن روز، از پروردگارشان سخت محجوب‌اند». فخر رازی می‌گوید: «اصحاب ما به این آیه تمسک کرده‌اند بر اینکه مؤمنان، خداوند سبحان را خواهند دید، و الاً تخصیص آیه به کفار، بی‌فایده است» (سبحانی، بی‌تا: ۲۱۹/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸۹/۳۱).

پاسخ

استدلال به آیه مبتنی بر آن است که معنای آیه این باشد که: کفار از «دیدن خدا» محروم‌اند، در حالی که در آیه لفظ «رؤیت» به کار نرفته است. لذا ظاهر معنا این است که کفار به دلیل گناهان مرتکب‌شده و نیز به دلیل کذبشان از «رحمت» خدا محروم‌اند. در واقع شایسته است از ایشان بپرسیم چگونه این آیه را دلیل برای رؤیت خدا قرار داده‌اند؟ (همان: ۲۱۸/۲).

د. «لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ» (یونس: ۲۶)، که گفته‌اند الحسنی یعنی بهشت و زیادت یعنی نظر به وجه خداوند کریم (آل بوطامی، ۱۴۱۵: ۲۵۴/۱). فخر رازی گفته است «الحسنی» لفظ مفردی است که الف و لام تعریف بر آن وارد شده است که به عهد سابق برمی‌گردد که همان دارالسلام است که در آیه پیشین ذکر شده است (وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ). و چون این مطلب ثابت شد مراد از «زیاده» امری مغایر با منافع و تعظیم در بهشت است که آن همان رؤیت است و الاً لازمه ذکر منافع در آیه، موجب تکرار می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴۰/۱۷).

پاسخ

دلیلی بر حمل الف و لام بر عهد نداریم، بلکه مراد از الف و لام، جنس است و مراد از آیه هم این است که برای محسنین بیشتر از آنچه مستحق هستند در نظر گرفته می‌شود. زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «لِيُؤْفِقَهُمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ»؛ و مؤید این نکته آیه بعدی است: «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بَمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ و اگر بین دو آیه جمع شود این نتیجه مستنبط می‌شود که محسنین زیادتر از آنچه مستحق هستند ثواب می‌برند و اما کسانی که سیئه انجام می‌دهند فقط به اندازه همان سیئه جزا داده می‌شوند و در واقع هیچ کجای آیه اشاره‌ای به رؤیت الاهی ندارد.

۲. روایات

الف. قول پیامبر اکرم (ص) که بخاری چنین نقل می‌کند: «همانا شما خدا را در روز قیامت خواهید دید».

ب. و نیز از جریر نقل می‌کند، رسول اکرم (ص) در حالی که به ماه نظاره می‌کردند فرمودند: «شما پروردگارتان را خواهید دید، همان‌گونه که این ماه را می‌بینید» (بخاری، ۱۴۲۷: ۱۳۱۹، ح ۷۴۳۴).

پاسخ

۱. اینها اخبار آحاد هستند. لذا در اعتقادات ارزشی ندارند.

۲. این‌گونه احادیث، مخالف با آیات قرآن هستند، پس اعتباری ندارند.

۳. حدیث دوم به دلیل وجود قیس بن ابی‌حازم، سندش ضعیف است. زیرا یحیی بن سعید می‌گوید او احادیث منکر را نقل می‌کند و یعقوب سدوسی می‌گوید: «اصحاب ما در حق او سخن‌ها گفته‌اند، عده‌ای به او هجمه برده‌اند» (ذهبی، ۱۹۹۵: ۳/۳۹۳، رقم ۶۹۰۸).

۳. دلیل عقلی

تفتازانی می‌گوید اهل سنت معتقدند خداوند در بهشت قابل رؤیت است آن هم با چشم. او می‌افزاید اگر ما خورشید را با حد و رسم بشناسیم، نوعی از معرفت است. سپس اگر به خورشید نگاه کنیم و بعد چشمان خود را ببندیم، نوعی دیگر اما بالاتر از معرفت اولی است. سپس اگر چشمان خود را باز کنیم نوعی دیگر از معرفت است که از دو نوع قبلی بالاتر است و آن را رؤیت می‌نامیم؛ که این رؤیت متعلق به دنیا نیست، مگر از نظر جهت و مکان.

پاسخ

۱. به نگاه کردن اولی هم قبل از بستن چشم‌ها، رؤیت گفته می‌شود و هیچ اختلافی بین رؤیت‌ها با یکدیگر نیست مگر در وضوح، خفاء، قصر و طول رؤیت.

۲. رؤیت شرایطی دارد که عبارت‌اند از: ۱. سلامة الحاسة؛ ۲. المقابلة أو حکمها كما فی رؤیة الصور المنطبعة فی المرآة؛ ۳. عدم القرب المفرط؛ ۴. عدم البعد کذلک؛ ۵. عدم الحجاب بین الرائی والمرئی؛ ۶. عدم الشفافية، فإن ما لا لون له كالهواء لا يرى؛ ۷. قصد الرؤیة؛ ۸. وقوع الضوء علی المرئی و انعكاسه منه إلى العين؛ که اگر نگوییم تمامی، دست‌کم برخی از این شرایط در قیامت مهیا نیست، بلکه اگر مهیا هم باشد در خصوص رؤیت خداوند نمی‌تواند صادق باشد.

پس اگر مخالفان بگویند این شرایط الزامی نیست، گفته می‌شود درست است ولی قسمی از شرایط، مقوم رؤیت با چشم است و آن اینکه مرئی باید در حیز خاص باشد و تحقق نوعی مقابله بین رائی و مرئی موجود باشد که العیاذ بالله در خصوص خداوند نمی‌توان این‌گونه فکر کرد (سبحانی، بی‌تا: ۱۹۷/۲).

ادله شیعه بر نفی رؤیت

شیعه در طول تاریخ ادله‌ای بر نفی رؤیت، تشبیه و تجسیم بر مخالفان خویش اقامه کرده است، که در ادامه به گزیده‌ای ساده و خلاصه از این ادله اشاره می‌کنیم:

۱. مقابله اهل بیت (ع) با قول به تشبیه

الف. امام علی (ع) در توصیف خداوند متعال می‌فرماید: «ستایش مخصوص خداوندی است که ... دیدگان، او را نبینند و پوشش‌ها او را مستور نسازند» (سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۵).

ب. امام صادق (ع) در حدیثی می‌فرماید: «منزه است خداوندی که جز او کسی دیگر از کیفیتش اطلاعی ندارد، همانندی برای او نیست و او شنوای بی‌نا است، محدود نشده، محسوس نخواهد بود و مورد تجسس واقع نخواهد گشت. دیدگان و حواس او را ادراک نکرده و چیزی او را احاطه نمی‌کند. جسم و صورت نیست». و نیز در حدیثی دیگر در توصیف خداوند می‌فرماید: «نه جسم است و نه صورت، بلکه او جسم‌کننده اجسام و صورت‌دهنده صورت‌ها است. جزء جزء نشده و متناهی نیست. زیاده و نقصان در او راه ندارد. و اگر خداوند آن‌گونه باشد که می‌گویند، پس فرقی بین خالق و مخلوق نیست» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۰۴/۱-۱۰۶).^{۱۰}

ج. از امام جواد و هادی (ع) روایت شده که فرمودند: «هر کس قائل به جسمیت خداوند شد به او زکات ندهید و پشت سر او نماز هم نخوانید» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۱).

۲. آیات قرآن بر نفی رؤیت

الف. قوله تعالی: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳). برخی در استدلال به این آیه نقص وارد کرده‌اند که کلام سید شرف‌الدین برای پاسخ به آنها، بهترین تقریر از آیه است. وی می‌گوید: «ادراک زمانی که با چشم ذکر شود به معنای رؤیت است. همچنین، اگر کلمه ادراک به هر کدام از حواس انسانی اضافه شود، معنای همان حس را می‌دهد. همان‌گونه که اگر گفته شود ادراکته بأذنی منظور شنیدن است. یا ادراکته بأنفی یعنی وجدت راثحته، ادراکته بفمی یعنی وجدت طعمه و ...»^{۱۱}

ب. قوله تعالی: «وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنِ أُنظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعَقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۱۴۳). آیه در بیان این نکته است که زمانی حضرت موسی (ع) برای اثبات

استحالت رؤیت خدا، به خداوند عرضه داشت «رب ارنی انظر الیک»، که در جواب دو نفی شنید. یکی «لن ترانی» و دومی هم معلق به استوارماندن کوه شد، که کوه هم از تجلی خداوند استوار نماند و مندک شد، که نتیجه‌اش این‌گونه می‌شود: (فلماً أفاق) زمانی که موسی از صعقه به هوش آمد (قال سبحانک) گفت بارپروردگارا، منزه می‌دانم تو را از آنچه جایز نیست که یکی از آنها رؤیت است. (تبت إلیک) توبه می‌کنم از طلب رؤیت (و أنا أوّل المؤمنین) و من اولین ایمان‌آوردگان از میان قوم هستم به اینکه تو مرئی نیستی.^{۱۲}

۳. ادله عقلی بر نفی رؤیت

متکلمان برای نفی رؤیت الهی به اموری عقلی استدلال کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف. همه استدلال‌های عقلی به یک نکته باز می‌گردند و آن اینکه رؤیت با جسمیت تلازم ذاتی دارد که قابل انفکاک نیست. به‌علاوه، جمع جسمیت با واجب‌الوجود تنافی دارد. پس محال است واجب‌الوجود جسم باشد. زیرا در این صورت جسم به جزء، حیّز و ... نیاز پیدا می‌کند که باید خدای متعال فقیر و محدود شود، که چنین چیزی محال است. زیرا خداوند غنی بالذات و نامحدود است؛ و تالی اینکه خداوند جسم نیست، این می‌شود که خداوند متعال مرئی هم نیست (همان).

ب. بیشتر عقلا می‌دانند که دیدن با چشم امکان ندارد، مگر آنکه شیء مرئی در جهت و مکان خاصی مقابل بیننده قرار گیرد و این مسئله در خصوص خداوند متعال محال است. زیرا او جسم نیست که در جهت و مکان خاصی قرار گیرد (حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۶-۲۹۷).

۴. گفتار برخی از اهل سنت بر نفی رؤیت

برخی از علمای اهل سنت، همانند شیعه امامیه قائل به غیرممکن بودن رؤیت حضرت حق سبحانه با چشم شده‌اند، که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف. ثعالبی در تفسیر آیات «وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَتْ أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۱۳-۱۴) می‌گوید: «از عائشه و جمهور اهل سنت نقل شده که ضمیر در «رأه» به جبرئیل باز

می‌گردد که دو بار دیده شده؛ یک بار در حراء و دیگر بار در سدره‌المتنه، و ضمیر به پیامبر بر نمی‌گردد» (ثعالبی، ۱۴۱۷: ۲۹۴/۳). نتیجه اینکه پیامبر (ص) خدا را ندیده است. ب. شاطبی می‌گوید: «صحابه منکر رؤیت خداوند متعال بوده‌اند» (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۱۷/۱).

ج. ذهبی در ترجمه ابو عبدالله بخاری می‌گوید: «او عالم اهل بخارا و شیخ آنان، فقیهی باورع و زاهد بود. و هر کسی را که قائل به خلق قرآن و احادیث رؤیت و نزول خدا از آسمان بود، او را تکفیر می‌نمود» (همان: ۲۱۷/۱).

روایات اهل بیت عصمت (ع) بر امکان رؤیت قلبی

از کلمات معصومان (ع) این نکته به دست می‌آید که نوعی مشاهده یا معرفت به خداوند وجود دارد که از آن به رؤیت قلبی یا معرفت باطنی تعبیر می‌شود. در اینجا به برخی از کلمات معصومان (ع) اشاره می‌کنیم:

الف. شخصی از امام علی (ع) پرسید: ای علی! آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: آیا چیزی را که نمی‌بینم عبادت کنم؟ ذغلب پرسید: چگونه او را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: دیدگان به مشاهده اعیان او را ندیده است، بلکه قلب‌ها به حقیقت ایمان او را ادراک کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۳۶۹/۸، ذیل آیه ۱۴۳ اعراف).^{۱۳}

ب. مردی از خوارج بر امام باقر (ع) وارد شد و عرض کرد: ای اباجعفر! چه چیزی را عبادت می‌کنی؟ حضرت فرمودند: خدا را. آن مرد باز پرسید: آیا او را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: چشم‌ها با مشاهده بینایی، او را نخواهند دید، ولی قلب‌ها با حقیقت ایمان، او را خواهند یافت (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۱۷/۱).

ج. طباطبایی می‌گوید:

خداوند متعال در کلام خود گونه‌ای از رؤیت و مشاهده را ثابت می‌کند که غیر از رؤیت بصری حسّی است، و آن، نوعی شعور باطنی در انسان است که بدون به کار بردن ابزار حسّی یا فکری می‌توان به آن دسترسی پیدا کرد. و در پرتو آن، نوعی معرفت به خداوند پیدا می‌شود که با معرفت فکری فرق دارد؛ این معرفت همان وجدان و شهود باطنی است که هیچ نوع حجابی با آن نمی‌باشد، و هرگز انسان را از او غافل نکرده و به دیگری مشغول نمی‌سازد. و همین معنا

مراد از لقای الاهی است که در روز قیامت از بندگان برای صالحین فراهم خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۳۴۵/۸).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت: ۱. باید مواضع فرق مختلف در باب صفات به‌خوبی تقریر و تفهیم شود و مستقیماً از خود علمای هر مذهبی اعتقادات آنها پرسیده شود؛ ۲. پس از فهم عقاید دقیق مذاهب باید به دور از تعصبات مذهبی ادله ایشان را جویا شد و اگر انتقادی هست به صورت علمی به ادله ایشان وارد کرد؛ ۳. اخلاق علمی را در هر زمینه‌ای رعایت کرد و از زدن تهمت تکفیر به مخالف عقاید خویش برای بیرون‌کردن حریف از میدان به صورت جدی پرهیز کرد. زیرا اخلاق علمی، عبارت از سعه صدر و پذیرش مخالف است؛ ۴. نکته آخر، بری‌بودن شیعه از اتهام تشبیه و تجسیم است که به دروغ در طول تاریخ به شیعه نسبت داده‌اند و موضع شیعه در صفات خبری تنزیهی‌بودن است که دقیقاً همان موضع ائمه (ع) است. اما در مقابل، این وهابیت است که متأسفانه به تمامی فرق اسلامی تهمت‌های ناروا زده و هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای مواضع خویش اقامه نمی‌کند و در باب صفات خبری، کنه عقاید ایشان همان تجسیم و تشبیه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. صفحات مذکور آیات و روایات درباره صفات خبری را جمع کرده است. همچنین صدوق نیز، در *التوحید*، بسیاری از روایات و آیات مربوط را آورده است.
۲. باید دقت داشت که در تقسیم‌بندی، صفات خبری (نقلی) در برابر صفات عقلی قرار می‌گیرند نه ذات. زیرا صفات خبری برخی مربوط به ذات هستند.
۳. البته در روایتی از امامان اهل بیت (ع) به این سه مذهب اشاره شده است: «قَالَ الْعَبَّاسِيُّ قُلْتُ لَهُ يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ (ع) جُعِلْتُ فِدَاكَ أَمْرُنِي بَعْضُ مَوَالِيكَ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ قَالَ وَمَنْ هُوَ قُلْتُ الْحَسَنُ بْنُ سَهْلٍ قَالَ فِي أَيِّ شَيْءٍ أَلْمَسْتُكَ قَالَ قُلْتُ فِي التَّوْحِيدِ قَالَ وَ أَى شَيْءٍ مِّنَ التَّوْحِيدِ قَالَ يَسْأَلُكَ عَنِ اللَّهِ جِسْمٍ أَوْ لَأَ جِسْمٍ قَالَ فَقَالَ لِي إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بَشِيئِهِ وَ مَذْهَبُ النُّفْيِ وَ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بَلَا تَشْبِيهِ فَمَذْهَبُ الْإِثْبَاتِ بَشِيئِهِ لَأَ يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ النُّفْيِ لَأَ يَجُوزُ وَالطَّرِيقُ فِي الْمَذْهَبِ الثَّلَاثِ إِثْبَاتِ بَلَا تَشْبِيهِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۱، باب أنه عز و جل ليس بجسم و لا صورة).
۴. تحقیقات جدید درباره کرامیان و متون جدیدی که از آنها به دست رسیده، حاکی از آن است که در

- خصوص مجسمی و مشبهي بودن کرامیان بیشتر باید تحقیق شود. زیرا اسنادی دال بر تهمت بودن این نسبت به دست رسیده است. برای مطالعه بیشتر نک: درخت معرفت: جشن‌نامه دکتر زرین‌کوب، ص ۴۱؛ و نیز *ارج‌نامه ایرج*، جشن‌نامه ایرج افشار، انتشارات توس، تهران، ج ۲، ص ۹۰ به بعد، به نقل از: فرمانیان، ۱۳۹۱: ۱۷۳.
۵. نیز نک: عبدالله بن سلمان احمدی، *المسائل والرسائل المروية عن الامام احمد بن حنبل في العقيدة*، ص ۲۷۹؛ ابوسعید دارمی، *الرد على الجهمية*، ص ۶۶؛ عبدالقاهر بغدادی، *اصول الايمان (اصول الدين)*، ص ۹۲.
۶. او می‌افزاید بشر مریسی، ابوعلی جبائی، قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالحسین بصری، غزالی و ابن‌فورک در کتاب *التأویلات* و فخر رازی در کتاب *اساس التقدیس* (برای نمونه ص ۲۳، ۱۳۵، ۱۰۶ و ...) همان حرف‌ها را تکرار کرده‌اند که عیناً همان تأویلات بشر مریسی است و کتاب نقض ابی‌سعید عثمان بن سعید دارمی علی المریسی الجهمی العنید (برای نمونه ج ۱، ص ۴۵۰ درباره استوی علی العرش، ص ۲۶۸ درباره السماوات مطویات بیمینه و ...) تمام این تأویلات را آورده و جواب داده است که با خواندن کتاب عثمان بن سعید دیدگاه سلف برای شما آشکار می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۴۳).
۷. بنا بر نظر ابن تیمیه می‌توان کلام سلف را در آثار ذیل به دست آورد: *السنن لالکائی، الابانة ابن بطة، السنة ابوذر هروی، الاصول ابی عمرو طلمنکی، کلام ابی عمر بن عبدالبر، الاسماء والصفات بیهقی، السنة طبرانی، السنة ابن منده، السنة ابوبکر خلال، التوحید ابن خزیمه ص ۱۱ درباره وجه خدا، و ص ۱۹ درباره صورت خدا و ...، الرد على الجهمية بخاری، السنة عبدالله بن احمد بن حنبل، السنة ابی بکر بن الاثرم، السنة احمد بن حنبل و امثال آن* (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۴۳-۴۴). در این آثار به جز ذکر احادیث پی در پی و چند کلام مختصر در توضیح آیات و روایات صفات خبری چیزی یافت نمی‌شود. آیا ذکر عین احادیث نشانه فهم برتر این بزرگان است یا نشانه تفویض معانی به خداوند؛ حتی از کلمات مختصر واردشده در این آثار نیز بیشتر تفویض معانی به دست می‌آید. حال چگونه بپذیریم که این فهم، فهم برتر است و باید همگی به آن ملتزم شوند؟
۸. او سه معنا را اشاره می‌کند: الف. معنای اصطلاحی متأخران که به معنای مرجوح است؛ ب. به معنای تفسیر؛ ج. به معنای حقیقتی که کلام به آن اشاره دارد.
۹. سبکی از ص ۳۵-۹۳ این مجلد درباره نفی جهت‌داشتن حضرت باری تعالی صحبت می‌کند و در واقع ردیه‌ای است بر ابن تیمیه درباره اعتقاد او به جهت‌داشتن خداوند.
۱۰. برای مطالعه بیشتر نک: صدوق، ۱۳۹۸: ذیل باب ما جاء فی الرؤیة، ص ۱۰۸.
۱۱. برای مطالعه بیشتر نک: جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶: ۶۷/۳۷.
۱۲. برای مطالعه بیشتر نک: جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶: ۸۹/۳۷.
۱۳. این روایت در کتب معتبر حدیثی شیعه نیز موجود است، مانند صدوق، ۱۳۹۸: ۳۰۸؛ کلینی، ۱۳۶۲: باب کلیات فی التوحید؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰۴/۴؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۳: ۶۴/۱۰.

منابع

- قرآن مجید (۱۳۷۹). ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن ابی الحدید (۱۳۸۳). شرح نهج البلاغه، قم: مكتبة آيت الله مرعشي نجفی.
- ابن بطوطه، ابو عبدالله محمد (۱۳۵۷). رحلة ابن بطوطه، تصحيح: لجنة من الادباء، مصر: مطبعة مصطفى محمد.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۶). الفتوى الحموية الكبرى، تحقيق: محمد بن رياض الاحمد الاثرى، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الاولى.
- ابن جوزى الحنبلى، عبد الرحمن (۱۴۲۱). دفع شبهة التنزيه بأكف التنزيه، تحقيق: حسن سقاف، عمان: دار امام النوى، الطبعة الرابعة.
- ابوالفداء، اسماعيل (بی تا). تاريخ ابى الفداء، مصر: المطبعة الحسينية.
- ابوزهره، محمد (بی تا). تاريخ المذاهب الاسلامية فى السياسة والعقائد و تاريخ المذاهب الفقهية، قاهره: دار الفكر العربى.
- احمد السلفى، محمد بن رياض (۱۴۲۴). هداية السالكين فى اجوبة اهل العلم والدين من اجوبة الامامين بن باز و صالح العثيمين، رياض: مكتبة الرشد، الطبعة الاولى.
- اشعري، ابوالحسن (۱۴۰۰). مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، آمان: ويسبادن، فرانس شتاينر، چاپ سوم.
- البانى، محمد ناصر الدين (۱۹۹۳/۱۴۱۳). كتاب السنة لحافظ ابى بكر عمرو بن مخلد الشيبانى و معه ظلال الجنة فى تخريج السنة، بيروت: المكتب الاسلامى، الطبعة الثالثة.
- امين الحسينى العالمى، سيد محسن (بی تا). كشف الارتياح فى اتباع محمد بن عبد الوهاب، بی جا: كتابخانه بزرگ اسلامى، چاپ دوم.
- آل بوطامى البعلبلى، ابن حجر (۱۴۱۵). العقائد السلفية بادلها الثقيلة والعقلية، بی جا: دار الكتب القطرية، الطبعة الاولى.
- بخارى، محمد بن اسماعيل (۱۴۲۷). صحيح البخارى، ضبط: محمد على القطب و هشام البخارى، بيروت: المكتبة العصرية.
- بغدادى، عبد القاهر (۱۴۰۸). الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم، بيروت: دار الجيل - دار الآفاق.
- بن باز، عبد العزيز بن عبدالله (۱۴۱۶). مجموع فتاوى، مقدمه: عبدالله بن محمد بن احمد الطيار، الرياض: دار الوطن، الطبعة الاولى.
- بيهقى، ابوبكر (۱۴۱۷). الاسماء والصفات، تحقيق: عبد الرحمان عميره، بيروت: دار الجيل، الطبعة الاولى.
- ثعالبى، عبد الرحمن بن مخلوف (۱۴۱۷). الجواهر الحسان فى تفسير القرآن، تحقيق: محمد الفاضلى، بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الاولى.
- جمعى از نويسندگان (۱۴۲۶). فى رحاب أهل البيت عليهم السلام، قم: المجمع العالمى لاهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية.
- حسنى رازى، سيد مرتضى بن داعى (۱۳۶۴). تبصرة العوام فى معرفة مقالات الانام، تصحيح: عباس اقبال آشتيائى، تهران: انتشارات اساطير، چاپ دوم.
- حلى، حسن بن يوسف (۱۴۱۳). كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح و تحقيق و مقدمه:

آیت‌الله حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الرابعة.
خاتمی، احمد (۱۳۷۰). فرهنگ علم کلام، تهران: انتشارات صبا، چاپ اول
ذهبی، محمد بن احمد شمس الدین (۱۹۹۵). میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد معوض و عادل احمد
عبدالموجود، بیروت: دار الکتب العلمیة.

رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۴). شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات، تهران: نشر مشعر، چاپ دوم.
رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹). نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم: ناشر مشهور، چاپ اول.
سبحانی، جعفر (۱۳۸۱). الانصاف فی مسائل دام فیہ الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
سبحانی، جعفر (بی تا). بحوث فی الملل والنحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامی مؤسسه امام صادق (ع).
سبکی، ابی نصر عبد الوهاب بن علی (بی تا). طبقات الشافعیة الكبرى، تحقیق: محمود محمد الطناحی و
عبدالفتاح محمد الجلو، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۳). الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی،
الطبعة الثالثة.

صابری، حسین (۱۳۸۸). تاریخ فرق اسلامی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی
دانشگاهها (سمت)، چاپ پنجم.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸). التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى.
طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران:
بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، با همکاری مرکز نشر فرهنگي رجاء و مؤسسه انتشارات
امیرکبیر، چاپ ششم.

عثمان بن علی حسن (۱۴۱۵). منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد عند اهل السنة والجماعة، الرياض:
مکتبة الرشد، الطبعة الخامسة.

غزالی، ابو حامد (۱۴۰۹). الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
فائزی پور تهرانی، علی اکبر (۱۳۸۷). تاریخ و نقد وهابیت، ترجمه کشف الارتیاب علامه سید محسن
امین، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.

فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۱۳). اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین، تحقیق: محمد
زینهم، قاهره: مکتبة مدبولی، الطبعة الاولى.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
فرمانیان، مهدی (۱۳۹۱). درس‌نامه فرق و مذاهب کلامی اهل سنت، قم: آثار نفیس، چاپ اول.
قاضی عبدالجبار معتزلی (۱۹۶۵). المعنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: جورج قناتلی، قاهره: الدار
المصریة.

قرضاوی، یوسف (۲۰۰۸). الصحوة الاسلامیة من المراهقة الی الرشد، مدینة نصر (مصر): دار الشروق،
الطبعة الثالثة.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الکافی، تهران: انتشارات اسلامیة، الطبعة الثانية.

تحلیل تطبیقی دیدگاه شیعه و اهل سنت در صفات خبری با تکیه بر مسئله رؤیت / ۳۱

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

محمّدی ری شهری، محمد (۱۳۸۵). *دانش نامه عقاید اسلامی*، با همکاری رضا برنجکار و ترجمه عبدالهادی مسعودی، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ اول.

مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵). *فرهنگ فرق اسلامی*، مقدمه: کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ سوم.

موحد، محمدعلی (۱۳۷۶). *ابن بطوطه*، تهران: طرح نو، چاپ اول.

النووی، ابو زکریا یحیی بن شرف (۱۴۱۱/۱۹۹۰). *صحیح مسلم بشرح النووی*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

