

A Comparative-Critical Analysis of the Concepts of *Qadm* (Preceding), *Itiyān* (Coming), *Isrā'* (Night Journey), and *Nuzūl* (Descent) as Attributes of God in the View of Salafī and Imāmī Hadith Commentators

Mohammad Reza Daftari¹

Kavus Roohi Barandagh²

(Received on: 2025-11-13; Accepted on: 2025-12-27)

Abstract

The theological attributes (*Ṣifāt Khabariyyah*) of God, such as *qadm* (preceding), *itiyān* (coming), *isrā'* (night journey), and *nuzūl* (descent)—which in the Qur'an and traditions indicate aspects of movement and presence pertaining to God—are among the central issues of Islamic theology. These apparent attributes sometimes lead to spatial anthropomorphism. On this basis, the Salafī school insists on affirming their external meaning *bi-lā kayf* (without asking how), whereas the Imāmī school emphasizes absolute divine transcendence (*tanzīh*) and the unity of these attributes with the divine essence. The necessity of investigating theological ambiguities arises from adhering to the literal sense of these attributes, where affirmation without modality may lead to corporealism (*tajsīm*). Therefore, addressing the gap in comprehensive tradition-based (*ḥadīth*) and commentary-based studies, a comparative-critical analysis of the views of hadith commentators yields a correct understanding of these theological attributes. Hence, using a comparative-critical method, this study first provides a brief lexical and exegetical examination of these attributes, then analyzes and critiques the perspectives of both Salafī and Imāmī hadith commentators regarding the traditions that indicate these attributes. The results

1. Mohammad Reza Daftari, Ph.D. Candidate in Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran – mohammadrezadaftari1375@gmail.com

2. Kavus Ruhi Barandagh, Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Corresponding Author) – k.roohi@modares.ac.ir

show that the Salafīs affirm these attributes as real and literal. In contrast, Imāmī hadith commentators interpret (*ta'wīl*) the aforementioned attributes while preserving their outward meaning. The findings indicate that Salafī literalism concerning these attributes leads to anthropomorphism (*tashbīh*) and corporealism (*tajsīm*) of God, whereas the Imāmī perspective is more consistent with the clear (*muḥkamāt*) verses of the Qur'an, the traditions of the Infallibles (Ahl al-Bayt), and the rational transcendence of God from theological ambiguities.

Keywords: Theological Attributes (*Ṣifāt Khabariyyah*), Hadith Commentators, Salafism, Imāmism

بررسی تطبیقی صفات خبری خداوند از نگاه محدثان امامیه و سلفیه

محمد رضا دفتری^۱

کاوس روحی برندق^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶]

چکیده

صفات خبریه خدا همانند «قدم، ایقان، اسراء و نزول» که در قرآن و روایات بر جنبه‌های حرکتی و حضوری خداوند دلالت دارند، از مسائل محوری کلام اسلامی اند؛ صفاتی ظاهری که گاه به تشبیه مکانی می‌انجامد. بر این اساس، سلفیه بر اثبات ظاهری بدون کیفیت پافشاری می‌کند و امامیه بر تنزیه مطلق و وحدت با ذات تأکید دارد. ضرورت تحقیق درباره شباهت کلامی از اتکا به ظاهر این صفات برمی‌خیزد؛ جایی که اثبات بلاکیف ممکن است به تجسیم منجر شود. بنابراین، توجه به خلأ مطالعات جامع روایی و شرح‌الحديثی، تحلیل تطبیقی-انتقادی دیدگاه شارحان حدیث، موجب ارائه نگاهی صحیح درباره صفات خبریه می‌گردد. به همین علت، تحقیق حاضر با روش تطبیقی-انتقادی نخست ضمن بررسی مختصر لغوی و تفسیری این صفات، به بررسی و نقد دیدگاه شارحان حدیث سلفیه و امامیه درباره روایات حاکی از صفات محل بحث می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد که سلفیه صفات را حقیقی و ظاهری اثبات می‌کند؛ حال آنکه شارحان حدیث امامیه صفات مذکور را با حفظ معنای ظاهری تأویل می‌کنند. نتایج نشان می‌دهد ظاهرگرایی سلفیه درباره صفات مورد بحث موجب تشبیه و تجسیم خدا گردیده؛ اما نگاه امامیه سازگاری بیشتر با محک‌های قرآنی، روایات معصومان و تنزیه عقلی خدا از شباهت کلامی را در پی دارد.

واژگان کلیدی: صفات خبریه، شارحان حدیث، سلفیه، امامیه

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

mohammadrezadaftari1375@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول). k.roohi@modares.ac.ir

۱. بیان مسئله

بر پایه الهیات اسلامی، صفات خبریه خداوند، همچون «قدم»، «اتیان»، «إسراء» و «نزول»، از مهم‌ترین مباحث کلامی و تفسیری به شمار می‌آیند؛ مباحثی که در قرآن کریم و احادیث نبوی و ائمه اطهار علیهم‌السلام به دفعات بر آن‌ها تأکید شده است. این صفات که در ظاهر موجب حرکت و انتقال ظاهری و جسمانی خدا می‌شوند، همواره محل نزاع میان مکاتب مختلف کلامی بوده‌اند. بر این اساس، سلفیه بر اثبات ظاهری و حقیقی صفات بدون کیفیت (بلاکیف) تأکید دارند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق (ب): ج ۵، ص ۲۴۳) و اشاعره صفات را حقیقی، اما غیرمماثل با مخلوقات می‌دانند (باقلانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۱۲۱). معتزله نیز به تأویل و حمل بر معانی مجازی روی می‌آورند (عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ج ۲، ص ۲۱۴) و در نهایت، امامیه که بر تنزیه مطلق و وحدت صفات با ذات الهی پای می‌فشارند (شیخ صدوق، ۱۳۷۶ش: ج ۱، ص ۶۸).

با توجه به گسترش شبهات معاصر در حوزه صفات الهی، به ویژه در فضای مجازی و مناظرات عقیدتی میان جریان‌های سلفی‌گرا و شیعی، ضرورت بازخوانی دقیق و تطبیقی این صفات برای گزینش دیدگاه صحیح، بیش از پیش احساس می‌شود. همچنین، نبود مطالعات تطبیقی جامع که هم‌زمان به جنبه‌های تفسیری و حدیثی بپردازد، خلأیی ایجاد کرده است که دفع آن برای حفظ وحدت امت اسلامی در جهت تمسک به نگاه صحیح درباره صفات خبریه، ضروری است.

با این حال، درباره صفت «قدم» پژوهشی مستقل صورت نگرفته؛ اما پیرامون سایر صفات محل بحث، پژوهش‌هایی موجود است؛ از جمله:

۱. مقاله «بررسی صفات خبریه مجیء و اتیان از نگاه وهابیت و نقد آن»، نوشته مصطفی هاشمی و مجید حیدری: نویسندگان این دو صفت را از دریچه کلامی مورد بررسی قرار داده‌اند و ضمن تبیین دیدگاه وهابیت مبنی بر اثبات ظاهری این صفات، مطابق دیدگاه

متکلمان معتزله و امامیه اعتقاد دارند چنین نظری، موجب تجسیم و تشبیه می شوند؛ اما این تحقیق، صفات مذکور را از نگاه روایات بحث نکرده و به مقایسه و نقد دیدگاه شارحان حدیث سلفیه و امامیه، به هدف گزینش دیدگاه صحیح درباره این صفات نمی پردازد.

۲. مقاله «گونه شناسی آراء صحابه درباره معراج پیامبر ﷺ»، نوشته زینب شمس و دیگران: نویسندگان این مقاله باور دارند صحابه دارای نظریات متنوعی درباره اسراء و معراج پیامبر ﷺ بوده اند؛ به گونه ای که عده ای این دو واقعه را جسمانی صرف یا روحانی صرف یا ترکیبی از هر دو دانسته اند. با این وجود پژوهش مذکور، دیدگاه های منسوب به صحابه را از نگاه متکلمان و شارحان مذاهب اسلامی همانند سلفیه و امامیه و نیز روایات معصومین مورد تحلیل و ارزیابی قرار نمی دهد.

۳. مقاله «بررسی تطبیقی روایات ناظر به صفات خبری بین صحیح بخاری و توحید شیخ صدوق»، نوشته معصوم حسینی و منیره سادات کامرانی: در این مقاله برخی از روایات در تصریح یا رد نزول خدا میان دو کتاب مذکور، به اختصار از نگاه کلامی فریقین بررسی شده است؛ اما به رویکرد روایی و دیدگاه شارحان حدیث مذاهب اسلامی درباره مسئله نزول خدا پرداخته نشده است. بنابراین، پژوهش حاضر بر آن است به پرسش های زیر پاسخ دهد:

۱. صفات خبریه «قدم»، «إتیان»، «اسراء» و «نزول» در منابع روایی و شرح حدیثی سلفیه و امامیه چگونه تبیین شده اند و نقاط اشتراک و افتراق اصلی دیدگاه های این دو مذهب در اثبات یا تأویل یا تنزیه این صفات چیست؟

۲. براساس تحلیل انتقادی نظریات شرح الحدیثی سلفیه و امامیه، کدام دیدگاه در اتصاف خداوند به این صفات، سازگاری بیشتری با منابع قرآنی، روایی و عقلی دارد؟ پژوهش حاضر از روش تطبیقی-انتقادی بهره می برد؛ بنابراین، ضمن بررسی مختصر لغوی و تفسیری صفات محل بحث و نیز تبیین نظر شارحان حدیث اهل سنت، به تحلیل و نقد

دیدگاه‌های شرح‌الحديثی سلفیه و امامیه براساس روایات مروی در جوامع حدیثی، درباره صفات محبت، رضایت و غضب خدا می‌پردازد. در نهایت، دیدگاه منتخب درباره این صفات براساس ادله قرآنی، روایی و عقلی مشخص می‌شود.

۲. تبیین مفاهیم کلیدی

در این قسمت به بررسی و تبیین مختصر مفهوم لغوی صفات «قدم»، «إتیان» و «إسراء» و «نزل» خدا از نگاه لغت‌شناسان و مفسران می‌پردازیم:

۱-۲. تبیین مفهوم صفت «قدم»

واژه «قَدَم» در لغت معانی گوناگونی دارد. نخستین معنای اصلی آن به اندام خاص بدن، یعنی پای انسان و حیوان اطلاق می‌شود. بیشتر لغت‌نویسان این معنا را اصل و اساس دانسته‌اند و سایر استعمالات را توسعه و استعاره‌ای از آن شمرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ص ۶۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۲، ص ۴۶۵). از سوی دیگر، «قَدَم» در معنای «سَبَق» و پیشی گرفتن نیز به کار رفته است. این استعمال از آنجا ناشی است که «قدم» وسیله حرکت و پیشروی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۶۶۰). در مجموع، لغت‌شناسان عرب کلمه «قَدَم» را در چند حوزه معنایی اصلی بررسی کرده‌اند که از معنای حسی به حوزه‌های معنوی و استعاری نیز گسترش یافته است.

۲-۲. تبیین مفهوم صفت «إتیان»

در وهله نخست برخی لغویان، میان دو واژه «إتیان» و «مَجِئ» تفاوت نهاده‌اند؛ بدین معنا که «إتیان» بیشتر در مقام آمدنی با نوعی سهولت یا بدون مانع به کار می‌رود؛ در حالی که «مَجِئ» دلالتی عام‌تر دارد و بر مطلق آمدن اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق:

ص ۲۱۲). در همین راستا برخی باور دارند واژه «إِتيان» دلالت بر آمدنی دارد که از سوی روی و در حالت مواجهه با مخاطب صورت می‌گیرد؛ در حالی که «مَجِئ» معنایی عام‌تر دارد و هرگونه آمدن را شامل می‌شود (عسکری، ۱۴۰۰ق: ص ۳۰۲). بر این اساس، کلمه مورد بحث، نوعی خاص از آمدن است که جهت آن مشخص و از روبه‌روست؛ اما «مَجِئ» اطلاق وسیع‌تری دارد.

مطابق ظاهر آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ» (انعام: ۱۵۸)، گروهی از مفسران سنی باور دارند خداوند در موقف قیامت به میان خلق می‌آید (طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۸، ص ۷۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ج ۴، ص ۲۰۷)؛ اما از چگونگی «إِتيان» سخنی نگفته‌اند؛ حال آنکه برخی نیز کلمه «امر» را بنابر قاعده «ذکر مضاف الیه اما اراده مضاف از آن»، در آیه محذوف دانسته‌اند و عبارت «يَأْتِيَ رَبُّكَ» را آمدن امر یا آیات پروردگار می‌دانند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۴۹۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۸۲). این گروه از مفسران با ارائه چنین تفسیری، سعی در توجیه ظاهر آیه برای رهایی از معنای ظاهری «إِتيان» برای خداوند دارند.

پیرامون عبارت «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲)، برخی از مفسران اهل سنت، انتساب مستقیم «مَجِئ» به خداوند را به علت لزوم انتقال و تحرک، نپذیرفته‌اند و چنین صفتی را به آمدن امر، وعده، قدرت و آیات پروردگار معنا کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۷۵۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۳۱، ص ۱۵۹). به نظر می‌رسد مفسران سنی به جای پذیرش معنای ظاهری، که لازمه‌اش تجسیم است، این افعال را مجازی دانسته‌اند و آن‌ها را در چارچوب زبان تمثیلی معنا کرده‌اند.

موضوعِ إِتيان از نگاه مفسران سلفی، «إِتيان خدا» در آیات قرآن به معنای صفتی فعلی، حقیقی و در عین حال مجهول‌الکیف است؛ تأویلاتی همچون آمدن امر الهی یا ظهور قدرت، از نظر ایشان خروج از جاده سلف و ردّ نصوص شرعی محسوب می‌شود (ابن عثیمین، ۱۴۲۳ق: ج ۳، ص ۱۴۷؛ فوزان، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ص ۵۱۳). اما مطابق باور مفسران شیعه، تأویل «إِتيان» بر

پایه مبانی کلامی مبتنی بر نفی تشبیه و تجسیم صورت گرفته و آمدن خداوند، ناظر به تجلی قدرت یا تحقق قطعی داوری و عذاب الهی در قیامت دانسته شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ص ۵۴۲؛ شبر، ۱۴۱۰ق: ص ۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۲، ص ۱۰۳).

۲-۳. تبیین مفهوم صفت «اسراء»

واژه «اسراء» در لغت عرب بر حرکت شبانه دلالت دارد و همه لغویان آن را به همین معنا بازگردانده‌اند. بر پایه گزارش‌ها، این واژه مصدر باب افعال از ریشه «س ری» است که اصل آن به معنای سیر و حرکت در شب است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۷، ص ۶۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ص ۹۳). همچنین برخی برآنند این کلمه، بر «بردن در شب» هم دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۲۳۶).

مطابق آیه «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (اسراء: ۱) خداوند پیامبرش را شبانه از مکانی به مکان دیگر سیر داده است. صفت اسراء صرفاً به اعتبار خود فعل (سیر در شب) اقتضا نمی‌کند که در شمار صفات خبریه قرار گیرد؛ بلکه منشأ چنین نگاهی، مقصد نهایی اسراء است؛ زیرا مطابق اذعان برخی، این واقعه به «بالا برده شدن شبانه پیامبر ﷺ نزد خدا» ختم می‌شود (اشعری، ۱۳۹۷ق: ص ۲۳؛ ابن عربی، بی‌تا: ص ۱۶۷؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۵۳). به بیان دقیق‌تر، وقتی اسراء براساس غایت آن تفسیر شود، نتیجه ضمنی آن بدین معناست که باری تعالی در «بالا» انگاشته می‌شود و همین برداشت، درباره ذات حق نوعی تصویر مکانی پدید می‌آورد.

بر این اساس، شماری از مفسران ظاهر آیه را ناظر به سیر جسمانی و روحانی دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۱۵، ص ۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۱۰۵). در مقابل، برخی دیگر احتمال داده‌اند که اسراء به صورت روحانی یا در قالب رؤیای صادقه تحقق یافته باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ص ۲۹۱).

مفسران سلفیه نیز با تأکید بر ظاهر آیه سوره اسراء، این واقعه را سیر واقعی پیامبر ﷺ با جسم و روح دانسته‌اند و هرگونه تأویل یا حمل آن بر رؤیا را مردود می‌شمارند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق (الف): ج ۵، ص ۴۷۱؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۶ق: ج ۳، ص ۶؛ ابن عثیمین، ۱۴۲۳ق: ج ۳، ص ۴۵).

در میان مفسران متقدم شیعه، اجماع بر این است که اسرای پیامبر ﷺ رخدادی حقیقی بوده است. این مفسران، اسراء را همان سیر جسمانی و روحانی پیامبر دانسته‌اند و تأکید کرده‌اند که آیه، بر وقوع آن در بیداری و با مجموع بدن و روح دلالت دارد؛ چراکه تعبیر «بعده» بر کل وجود پیامبر ﷺ اطلاق می‌شود (شیخ طوسی، بی تا: ج ۶، ص ۴۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۶، ص ۶۱۱).

عده‌ای از مفسران متأخر تأکید می‌کنند که اسرای پیامبر ﷺ نه تنها سیر جسمانی بوده؛ بلکه نشانه‌ای از امکان صعود انسان کامل به مقامات بالای معنوی نیز هست. از نگاه این مفسران، لفظ «عبد» در آیه دلالت بر جامعیت پیامبر ﷺ در جنبه جسمانی و روحانی دارد، و همین نشان می‌دهد که اسراء با تمام حقیقت وجودی او صورت گرفته است. علاوه بر آن، «المسجد الأقصى» نماد سرمنزل قدس و نقطه اتصال زمین و آسمان دانسته شده که سفر پیامبر ﷺ به آن، آغازگر عروج به عالم ملکوت است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۳، ص ۲۰-۲۵). با این وجود، تفاسیر معتقد به جسمانی بودن اسراء، مشخص نکرده‌اند چگونه می‌توان انجام فعلی جسمانی که مستلزم حرکت و احاطه توسط زمان و مکان است را به خدا منسوب کرد.

۲-۴. تبیین مفهوم صفت «نزول»

واژه «النزول» در لغت عرب در اصل به معنای فرود آمدن و انتقال از جایگاهی بلند به مرتبه‌ای پایین‌تر است (ابن درید، ۱۹۸۸م: ج ۲، ص ۸۲۷). این معنا به عنوان اصل واژه

تثبیت شده و دیگر کاربردها از آن منشعب گردیده است (ازهری، ۱۴۲۱ق: ج ۱۳، ص ۱۴۵). همچنین «النزول» به معنای اقامت و فرود آمدن در مکانی به کار رفته، و گفته می‌شود: «نزل القوم بمكان» یعنی در جایی فرود آمدند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱، ص ۶۵۳)؛ افزون بر این، گاه به معنای حلول یا وقوع چیزی در موضعی آمده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۶۲۴). توسعه معنایی این واژه در حوزه امور غیرمادی نیز رخ داده است؛ چنان‌که در تعبیراتی مانند نزول قرآن یا رحمت الهی، مراد افاضه و عطای الهی است، نه انتقال مکانی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۴۸۴). از مجموع دیدگاه‌های لغوی چنین برمی‌آید که این کلمه در اصل بر هبوط و انتقال از بالا به پایین دلالت داشته؛ اما سپس این معنا توسعه یافته و شامل اقامت در مکان و همچنین نزول‌های معنوی همچون نزول وحی، قرآن و رحمت الهی نیز شده است.

۳. تحلیل تطبیقی-انتقادی صفت «قدم خدا» از منظر شارحان حدیث

مطابق برخی از روایات جوامع حدیثی اهل سنت، صفت انسانی «قدم» به خداوند منسوب شده است که به تحلیل و بررسی آن از منظر شارحان حدیث، می‌پردازیم:

۳-۱. تبیین «قدم خدا» از نگاه شارحان حدیث اهل سنت

مطابق روایتی منسوب به پیامبر ﷺ: «... حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَا تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ...» (بخاری، ۱۴۱۴ق: ج ۸، ص ۱۳۴)، خداوند دارای «قدم» توصیف شده است. در شرح این حدیث، عمده اشاعره باور دارند کلمه «قوم» در حدیث محذوف است و اصل روایت به این شکل است: «قوم قدمهم للنار؛ خداوند قوم را به آتش عرضه می‌کند». در نتیجه با این توجیه، انتساب «قدم» به

خداوند را نفی کرده اند (قرطبی، ۱۴۱۷ق: ج ۷، ص ۱۹۴؛ بیضاوی، ۱۴۳۳ق: ج ۳، ص ۴۳۸). شارحان حدیث معتزلی براساس شکل دوم حدیث (عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: لَا تَزَالُ جَهَنَّمُ يُلْقَى فِيهَا وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ فِيهَا قَدَمَهُ) (دارقطنی، ۱۴۰۲ق: ص ۱۵)، عبارت آخر حدیث را به این شکل تقدیر کرده اند: «حتی یضع الجبار فیها من قدم لها من اهل العذاب» تا از ورطه تأویل ظاهری «قدم» خلاصی یابند (عیاض، ۱۴۱۷ق: ج ۸، ص ۳۷۸).

با این حال، عده ای دیگر در تبیین ماهیت قدم دچار توقف شده اند. آن ها، صفت مذکور را ذاتی برای پروردگار دانسته اند؛ هرچند از پذیرش معنایی جسمانی برای آن امتناع می کنند (ابن جوزی، بی تا: ج ۳، ص ۲۴۴؛ ابن حجر، ۱۳۷۹ق: ج ۱۳، ص ۴۲۹-۴۳۰؛ نووی، بی تا: ج ۱۷، ص ۱۸۷)؛ بنابراین به نوعی در معنای «قدم» توقف کرده اند. به نظر می رسد در این زمینه، برخی از شارحان اهل سنت قائل به نفی «قدم» هستند و گروهی دیگر نیز راه توقف را برگزیده اند.

۲-۳. مقایسه تطبیقی دیدگاه های شارحان حدیث سلفیه و شیعه درباره «قدم خدا»

شارحان سلفی براساس مبانی خود تأکید کرده اند که روایت «حَتَّى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ»، همانند دیگر نصوص صفات خبری، باید بر ظاهر آن حمل شود، بی آنکه وارد تأویل یا تعطیل شوند. به باور آنان، معنای روایت آن است که خداوند متعال با صفتی از صفات خود که در حدیث با عنوان «قَدَم» بیان شده، جهنم را پر می گرداند و این امر از متشابهاتی است که کیفیت آن مجهول است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق (ب): ج ۶، ص ۲۳۸؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۱۵۷).

از نگاهی دیگر، برخی از شارحان امامیه به صورت کلی صفات انسانی را از خداوند نفی کرده اند و معتقدند که هرگونه نسبت جسمیت به خداوند باطل است. شیخ صدوق باتکیه

بر اصل تنزیه، تأکید می‌کند که الفاظی چون «وجه»، «ید» و «قدم» دارای معانی مجازی و تأویلی هستند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۲۵۲). بر این اساس، شارحان متأخر حدیث، ضمن نقل حدیث به شکل روایت دارقطنی (حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ فِيهَا قَدَمَهُ)، دو احتمال برای توجیه صفت «قدم» مطرح کرده‌اند و هر دو را محتمل می‌دانند: الف) «قدم» ممکن است اشاره به مخلوقی باشد که خداوند آن را به عنوان سبب پایان گرفتن آتش دوزخ قرار می‌دهد. ب) مراد از «قدم» مقام و موقعیتی خاص نزد خداوند است و این تعبیر کنایه از ثبات و استحقاق باشد؛ همان‌گونه که در زبان عربی «لَهُ قَدَمٌ فِي الْخَيْرِ» او در خیر جایگاه دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ص ۶۲).

جدول ۱: مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های شارحان شیعه و سلفیه درباره صفت قدم خدا

محور مقایسه	نظریه شارحان حدیث سلفیه	نظریه شارحان حدیث شیعه
ارتباط صفت با موصوف	به خداوند بازمی‌گردد؛ صفتی حقیقی برای ذات الهی، به معنای واقعی «قدم» بدون کیفیت مشخص (بلاکیف).	به معانی تأویلی مانند علم یا قدرت الهی ارجاع داده می‌شود.
معنای صفت «القدم»	صفتی حقیقی در خداوند، که در روایت به پر شدن جهنم اشاره دارد، بدون تشبیه به اعضای جسمانی و با کیفیت مجهول.	استعاره یا کنایه از مخلوق خاص، علم، قدرت، یا مقام و ثبات الهی، نه معنای ظاهری عضو جسمانی.
روش شرح	پندیرش ظاهر حدیث بدون تأویل، تأکید بر تنزیه و نفی تشبیه، با استناد به نصوص و اصل «إثبات بلا تشبیه».	تأویل «قدم» به معانی مجازی مانند مخلوق خاص، علم، قدرت یا جایگاه خاص، با تأکید بر نفی جسمانیت و وحدت صفات با ذات الهی.

محور مقایسه	نظریه شارحان حدیث سلفیه	نظریه شارحان حدیث شیعه
پیامدهای اعتقادی	اثبات صفت «قدم» برای خداوند، نفی هرگونه تشبیه به مخلوقات، تأکید بر ایمان به نص بدون پرسش از کیفیت، و حفظ متشابهات در چارچوب «بلاکیف».	نفی معنای جسمانی «قدم»، تأکید بر تأویل به معانی مجازی یا واسطه‌گری مخلوقات، و حفظ تنزیه الهی از هرگونه مشابَهت با خلق.

۴. تحلیل تطبیقی-انتقادی صفت «ایتان خدا» از منظر شارحان حدیث

مطابق بسیاری از آیات قرآن کریم و روایات، صفت انسانی «ایتان» به خداوند منسوب شده است که به تحلیل و بررسی آن از منظر شارحان حدیث، می‌پردازیم:

۴-۱. تبیین «ایتان خدا» از نگاه شارحان حدیث اهل سنت

شارحان حدیث اهل سنت ذیل آیه «يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ» (بقره: ۲۱۰) از صفت «ایتان» یاد کرده‌اند. بر این اساس، گروهی از آن‌ها باور دارند چنین صفاتی را باید مناسب ذات خداوند تأویل کرد؛ به‌گونه‌ای که موجب حرکت و انتقال جسمانی برای خداوند نشود؛ هرچند چگونگی چنین تأویلی را مسکوت نهاده‌اند (خطابی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۵۲۳؛ ابن‌فورک، ۱۹۸۵م: ج ۱، ص ۲۱۱). برخی از شارحان حدیث نیز باور دارند صفاتی همانند «ایتان» که به ابدان انسانی تعلق می‌یابد درباره‌ی پروردگار قابل توصیف نیست، و منظور از این صفت انجام فعلی از افعال الهی است (ابن عربی، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ص ۴۵۶). عده‌ای دیگر باور دارند «ایتان» در آیه به معنای آمدن صورت خداوند است؛ به‌گونه‌ای که تمام اهل قیامت او را می‌شناسند (قرطبی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۴۱۸؛ ابن‌ملقن، ۱۴۲۹ق: ج ۷، ص ۱۹۸).

۴-۲. مقایسه تطبیقی شارحان حدیث سلفیه و امامیه درباره «ایتان خدا»

نخست باید ذکر کنیم نزد سلفی‌های متقدم، معنای ایتان بدون تجسیم، روشن است؛ بر این اساس، خدا به سوی خلقش می‌آید، مانند اربابی که به سوی بنده خود می‌رود و سپس حق تعالی بر عرش خود به گونه‌ای که شایسته او مستوی می‌گردد (ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ص ۳۱۲). شارحان سلفی معاصر نیز به همین منهج پایبندند و معنای حقیقی را اثبات می‌کنند؛ بنابراین، در یک معنا حق به درگاه عرش می‌آید و سپس مردم با اعمالشان برای حسابرسی فراخوانده می‌شوند، و در معنای دیگر ایتان به معنای روی آوردن خدا به خلق در زمان محشر است (ابن عثیمین، ۱۴۲۴ق: ص ۲۸۹). بدین ترتیب، معنای ایتان نزد سلفی‌های متقدم و معاصر در اثبات حقیقت وارد شده در نصوص استوار است.

براساس روایتی که در منابع امامیه نقل شده است (عن عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الرِّضَا عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ - قَالَ يَقُولُ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ بِالْمَلَائِكَةِ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَهَكَذَا نَزَلَتْ) (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۱۶۳)، معصوم ظاهر آیه را تغییر می‌دهد و با افزودن «باء» به «ملائکه» خداوند را آورنده فرشتگان بر اهل قیامت توصیف می‌کند؛ در نتیجه از انتساب مستقیم «ایتان» به خداوند جلوگیری می‌شود. به نظر می‌رسد امام علیه السلام براساس رد همین انتساب، چنین قرائتی از آیه را فرموده است. مطابق تحریر مفصل‌تری از همین حدیث، امام علیه السلام عبارت «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲) را به معنای آمدن امر الهی تفسیر می‌کند: «وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُوصَفُ بِالْمَجِيءِ وَالذَّهَابِ تَعَالَى عَنِ الْإِنْتِقَالِ إِنَّمَا يَعْنِي بِذَلِكَ وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق: ص ۱۳).

بر اساس همین روایات، عمده شارحان حدیث امامیه، با نفی انتساب مستقیم این صفت از خداوند، منظور از «ایتان» یا «مجیء» را آمدن امر پروردگار دانسته‌اند؛ چراکه حرکت و

انتقال، از ویژگی های اجسام اند و اطلاق آن بر خداوند مستلزم تجسیم خواهد بود (ملا صالح مازندارانی، ۱۳۸۲ق: ج ۲، ص ۱۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ص ۳۲۰).

جدول ۲: مقایسه تطبیقی دیدگاه های شارحان شیعه و سلفیه درباره صفت ایتیان خدا

محور مقایسه	نظریه شارحان حدیث سلفیه	نظریه شارحان حدیث شیعه
ارتباط صفت با موصوف	به خداوند بازمی گردد؛ صفتی حقیقی برای ذات الهی، به معنای واقعی «آمدن» خداوند به سوی خلق، بدون تجسیم و با کیفیت مجهول (بلا کیف).	به ذات الهی نسبت داده نمی شود؛ به آمدن امر الهی، فرشتگان یا افعال الهی (مانند عذاب) ارجاع داده می شود.
معنای صفت «الایتیان»	آمدن خداوند به سوی خلق در قیامت، همراه فرشتگان، در سایه هایی از ابر، و گاهی مرتبط با رؤیت خداوند، به شیوه ای شایسته ذات الهی.	استعاره یا کنایه از آمدن امر الهی، فرشتگان یا افعال الهی (مانند عذاب یا حسابرسی)، نه معنای ظاهری حرکت جسمانی خداوند.
روش شرح	پذیرش ظاهر حدیث و آیات بدون تأویل، تأکید بر تنزیه و نفی تشبیه، با استناد به نصوص و اصل «اثبات بلا تشبیه و تنزیه بلا تعطیل».	تأویل «الایتیان» به معانی مجازی مانند آمدن امر الهی یا فرشتگان، با استناد به روایات معصومان (امام رضا علیه السلام) و تأکید بر نفی جسمانیت.
پیامدهای اعتقادی	اثبات صفت «الایتیان» برای خداوند، نفی هرگونه تشبیه به مخلوقات، تأکید بر ایمان به نص بدون پرسش از کیفیت، و حفظ متشابهات در چارچوب «بلا کیف».	نفی معنای جسمانی «الایتیان»، تأکید بر تأویل به معانی مجازی یا واسطه گری مخلوقات (مانند فرشتگان)، و حفظ تنزیه الهی از هرگونه مشابَهت با خلق.

۵. تحلیل تطبیقی-انتقادی صفت «اسراء خدا» از منظر شارحان حدیث

مطابق برخی از روایات، صفت «اسراء» به خداوند منسوب شده است که به تحلیل و بررسی آن از منظر شارحان حدیث، می‌پردازیم:

۵-۱. تبیین «اسراء خدا» از نگاه شارحان حدیث اهل سنت

شارحان حدیث اهل سنت در تشریح روایاتی مانند: «حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ... لَمَّا كَذَّبَنِي قُرَيْشٌ، فُمْتُ فِي الْحِجْرِ، فَجَلَّ اللَّهُ لِي بَيْتَ الْمَقْدِسِ، فَطَفِقْتُ أُخْبِرُهُمْ عَنْ آيَاتِهِ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَيْهِ...» (بخاری، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ص ۵۲) بر چند اصل مشترک تأکید دارند: نخست آنکه اسراء تنها یک رؤیا یا مکاشفه روحانی نبوده، بلکه در بیداری و با جسم و روح پیامبر ﷺ واقع شده است. دلیل این امر، انکار شدید مشرکان و پرسش‌های دقیق آنان دربارهٔ بیت المقدس بود؛ زیرا اگر ماجرا صرفاً در خواب اتفاق افتاده بود، چنین واکنشی منطقی به نظر نمی‌رسید (ابن حجر، ۱۳۷۹ق: ج ۷، ص ۲۰۰؛ نووی، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۰۹)؛ بنابراین، اسراء به صورت جسمانی و در بیداری روی داده است.

دوم آنکه، برخی از شارحان سنی با رویکرد عرفانی، اسراء و معراج را صعود یکپارچه در مراتب تجلیات اسما از کثرت به وحدت می‌دانند و برآنند اسراء در عالم ناسوت و معراج انتقال به عالم لاهوت به وسیلهٔ نفس رحمانی است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۴۵). او بدنی بودن اسراء و معراج را ظاهری برای امت می‌شمارد. به عبارت دیگر، پیامبر ﷺ با نفس کلی و وجود رابط از عالم کثرت به وحدت صعود کرد؛ بنابراین، این انتقال تنها مکانی و جسمانی نیست؛ زیرا چنین موضوعی مستلزم محدودیت است. وی در نهایت، اسراء را سفر در مراتب تجلیات اسما و معراج را وصول به مقام احدیت تفسیر می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷).

۵-۲. مقایسه تطبیقی دیدگاه شارحان حدیث سلفیه و امامیه درباره «اسراء خدا»

شارحان سلفی این واقعه را از نصوص صریح در اثبات علو شأن پیامبر ﷺ و از مهم‌ترین معجزات او می‌دانند تا جایی که آن را بزرگ‌ترین کرامت پیامبر ﷺ معرفی کرده‌اند و تأکید دارند چنین رخدادی با جسم و در بیداری واقع شده و هرگونه تأویل آن به رؤیا، بدعت است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق (ب): ج ۳، ص ۳۹۰). در شروح دیگر، این واقعه به عنوان معجزه‌ای آشکار معرفی شده است. واقعه اسراء، دلیلی روشن بر صدق رسالت پیامبر ﷺ است که روح و جسم ایشان در آن شرکت داشته‌اند (قاری، ۱۴۲۲ق: ج ۸، ص ۳۲۳).

براساس روایتی از امام صادق علیه السلام، پیامبر ﷺ در جریان اسراء و معراج، به مشاهده بهشت و دوزخ و فرشتگان و مقامات عالی الهی نایل شد: «عن أبي عبد الله عليه السلام: لَمَّا أُسْرِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى السَّمَاءِ قَالَ: دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَإِذَا فِيهَا مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۴۸۲). گروهی از شارحان حدیث امامیه تأکید دارند که این رویداد نه در خواب، بلکه در بیداری و با جسم و روح پیامبر ﷺ رخ داد. آن‌ها باور دارند واقعیت مشاهدات پیامبر ﷺ تنها با جسمانی بودن سفر، معنا می‌یابد و اگر صرفاً رؤیا بود، چالش و انکار مشرکان بی معنا می‌شد (ملاصالح، ۱۳۸۲ق: ج ۷، ص ۷۴). همین نکته توسط دیگر شارحان نیز مورد تأکید قرار گرفته و گفته شده است که بیان دقیق پیامبر ﷺ از اوصاف بیت المقدس برای مشرکان، دلیلی روشن بر جسمانی بودن حادثه است (قزوینی، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۲۱۵).

برخی از عالمان امامیه با استناد به روایات، تبیین جدیدی از اسراء ارائه کرده‌اند، بر این اساس، واقعه محلّ بحث را نوعی اتصال وجودی قیومی می‌دانند که پیامبر ﷺ به وسیله آن به عالم بالا متصل می‌شود؛ بنابراین، اسراء صرفاً انتقالی جسمانی یا روحانی نبوده است (ملاصدرا، ۱۴۰۱ق: ج ۸، ص ۴۵۶). در تبیین این دیدگاه، ملاصدرا بر این باور است که انسان

دارای سه نوع جسم عقلی، مثالی و عنصری است؛ سیر زمینی را از سنخ جسم عنصری و سیر آسمانی را از سنخ جسم مثالی و همچنین جسم عقلی می‌داند و معتقد است که حضرت متناسب با عوالمی که سیر می‌کرد، یکی از انواع لباس جسمانیت را به تن می‌کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش: ج ۳، ص ۳۷۶).

ملاصدرا، اسراء را به صورت جسمی در نظر گرفته و نهایت آن را بیت المقدس می‌داند؛ حال آنکه معراج را نوعی اتصال وجودی به سدرۃالمنتهی قلمداد می‌کند. از نظر او، معراج بدنی مطلق مردود است؛ زیرا مستلزم تجسیم است، و معراج صرفاً روحی را ناکافی می‌داند؛ زیرا موجب تضعیف نبوت می‌شود. بر این اساس، ترکیبی نفسانی با اتصال وجودی (احاطه وجودی معلول به واسطه علت) را پیشنهاد می‌دهد تا از محدودیت مکانی دور شود: «فَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِاتِّصَالٍ وَجُودِيٍّ قِيُومِيٍّ [أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلَّةُ عَلَى الْمَعْلُولِ] هُوَ الْأَوَّلَى، وَالْمَعْرَاجُ تَجَلِّي قِيُومِيٍّ لِلنَّبِيِّ بِنَفْسٍ كَلِّيَّةٍ لَا بِجِسْمٍ» (ملاصدرا، ۱۴۰۱ ق: ج ۸، ص ۴۵۸). به عبارت دیگر، در تبیین اسراء و معراج، ملاصدرا خروج پیامبر ﷺ از محدودیت‌های وجودی و اتصال به وجود قیومی الهی را معراج می‌داند. اسراء مقدمه‌ای برای این ارتقای وجودی است. در این سیر، پیامبر ﷺ به وجود لایتناهی الهی پی می‌برد اما نه به عنوان وجودی مستقل در برابر خدا، بلکه به عنوان تجلّی محض آن وجود واحد، سیر می‌کند.

مقایسه نظریه ابن عربی و ملاصدرا درباره اسراء و معراج نشان می‌دهد مشترکات هر دو دیدگاه شامل تأویل روایات مکانی (نزول به رحمت، فوقیت به قرب)، رد بدنی مطلق (تجسیم)، تأکید بر نفس کلی و وصول به احدیت بدون جسم است. با این حال، ملاصدرا با نگاه فلسفی و براساس مبانی تشکیک وجود به اسراء و معراج می‌پردازد؛ در حالی که ابن عربی از منظر عرفانی و براساس اصول وحدت وجود، اسراء و معراج را معنا می‌کند. ملاصدرا اسراء بدنی تا بیت المقدس را واقعی می‌داند؛ اما ابن عربی آن را ظاهری برای امت

می‌شمارد. در نتیجه، هر دو معراج را اتصال وجودی بدون مکان می‌دانند؛ اما ملاصدرا آن را قیومی-ترکیبی و ابن عربی را وحدتی صرف تفسیر می‌کند.

از دیدگاه دیگر شارحان، این واقعه افزون بر جنبه جسمانی، بُعدی باطنی نیز دارد. به باور برخی، بخشی از مشاهدات پیامبر ﷺ در معراج، صورت تمثیلی داشته است؛ بدین معنا که آنچه حضرت دیده، مظاهر و نمادهایی از حقایق اخروی بوده است و لزوماً عین واقعیت در همان لحظه نیست (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۷، ص ۱۱۵). این تأکید نشان می‌دهد که روایات، علاوه بر دلالت بر معجزه‌ای عینی، اسراء حالتی نمادین می‌یابد و جنبه جسمانی آن کم‌رنگ می‌شود.

در تفسیرهای دیگر، معراج افزون بر نشان دادن عظمت پیامبر ﷺ، بیانگر ظرفیت روح انسانی دانسته شده است. اسراء پیامبر ﷺ و معراج ایشان به آسمان‌ها نشان‌دهنده این حقیقت است که روح انسان قابلیت وصول به مراتب عالی قرب الهی را دارد؛ اما این کمال تنها برای پیامبر و اولیای الهی ممکن می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ج ۱۲، ص ۳۲۱). در این دیدگاه جنبه روحانی اسراء، جلوه بیشتری دارد.

برخی از امامیه معتقدند صحابه‌ای همانند ابن عباس و عایشه، معراج و اسراء پیامبر ﷺ را جسمانی دانسته‌اند تا جایگاه نبوت را از طریق مشاهده توأمان حقایق معراج توسط آن حضرت تقویت نمایند؛ حال آنکه علمای وابسته به دستگاه اموی تلاش داشته‌اند با ارائه نظریه معراج روحانی، این واقعه را به رؤیایی صادق تقلیل دهند (شمس و دیگران، ۱۴۰۳ش: ص ۹۴-۹۸). در نقد این ادعا باید اشاره کرد، تفسیر جسمانی معراج (منسوب به ابن عباس و عایشه) و تفسیر روحانی محض (منسوب به بنی‌امیه برای تضعیف نبوت) هر دو نادرست‌اند. حقیقت معراج، فراتر از جسم و روح معمولی است؛ بنابراین همان‌گونه که در نظر ملاصدرا مشاهده شد اسراء و معراج، تجلی و احاطه وجودی الهی در عوالم مختلف در پیامبر ﷺ است که نه با جسم مادی ممکن است و نه صرفاً در عالم رؤیا قابل تصور است.

جدول ۳: مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های شارحان شیعه و سلفیه درباره صفت اسراء خدا

محور مقایسه	نظریه شارحان حدیث سلفیه	نظریه شارحان حدیث شیعه
ارتباط صفت با موصوف	اسراء و معراج واقعه‌ای واقعی و جسمانی در بیداری است که به عنوان معجزه‌ای عظیم و نشانه علو شأن پیامبر ﷺ به ذات الهی نسبت داده می‌شود.	اسراء و معراج واقعه‌ای واقعی و جسمانی در بیداری است؛ اما دارای بُعد باطنی و تمثیلی نیز هست که به مقام ولایت کلیه و قرب الهی پیامبر ﷺ (اتصال آن حضرت به عالم وجود) اشاره دارد.
معنای «الاسراء»	معجزه‌ای آشکار که با جسم و روح پیامبر ﷺ در بیداری رخ داده، دال بر صدق رسالت و بزرگ‌ترین کرامت نبوی، با تأکید بر مشاهده بیت المقدس به صورت حسی.	واقع‌ای جسمانی در بیداری با مشاهده بیت المقدس، اما با بُعد تمثیلی که مظاهر حقایق اخروی (بهشت، دوزخ، فرشتگان) را نشان می‌دهد و ظرفیت روحی پیامبر ﷺ را برای قرب الهی آشکار می‌کند، اتصال و احاطه وجودی خدا با پیامبر ﷺ.
روش شرح	پذیرش ظاهر نصوص بدون تأویل، تأکید بر جسمانی بودن واقعه در بیداری و رد تفسیر آن به رؤیا به عنوان بدعت، با استناد به نصوص و اجماع سلف.	تأیید جسمانی بودن واقعه با استناد به روایات و پاسخ پیامبر ﷺ به مشرکان، اما با تأویل بخشی از مشاهدات به صورت تمثیلی و باطنی برای نشان دادن حقایق غیبی.
پیامدهای اعتقادی	تقویت ایمان به صدق رسالت، اثبات علو شأن پیامبر ﷺ، و تأکید بر توحید و معجزه عینی به عنوان دلیلی بر حقانیت نبوت و رد هرگونه تأویل باطل.	نشان دادن ظرفیت روحی انسان برای قرب الهی، با حفظ تنزیه و تجرد الهی.

۶. تحلیل تطبیقی-انتقادی صفت «نزل خدا» از منظر شارحان حدیث

مطابق برخی از روایات اهل سنت، خداوند از آسمان به زمین نازل می‌شود. چنین توصیفی از خدا موجب ایجاد شبهه تجسیم، شبیه خدا به خلق و نیز احاطه مکان بر ذات الهی می‌گردد. به عبارت دیگر، خدا همانند انسان می‌تواند از جایی بلند به مکانی فروتر نازل شود. بنابراین، لازم است دیدگاه شارحان حدیث درباره این روایات بررسی شود تا کیفیت این صفت تبیین گردد و توضیحی متناسب با شأن الهی به دست آید:

۶-۱. دیدگاه شارحان حدیث اهل سنت درباره روایات نزول خدا

شارحان حدیث اهل سنت در شرح روایت «أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْمَرُ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ» (بخاری، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۳۸۴) بر دو رویکرد اصلی تأکید کرده‌اند. براساس باور برخی، مقصود از نزول یا فرود آمدن، رحمت الهی است یا نزول امر الهی و فرشتگان او به آسمان دنیا. این تأویل به منظور تنزیه خداوند از مکان‌مندی و تغییر انجام شده است؛ چراکه حرکت و انتقال از صفات مخلوق است و به ذات الهی راه ندارد (ابن حجر، ۱۳۷۹ق: ج ۳، ص ۳۰؛ نووی، بی تا: ج ۶، ص ۳۷). در همین راستا، برخی بر این باورند که نزول، اگر درباره مخلوق به کار رود، دلالت بر حرکت و تغییر مکان دارد؛ اما از آنجا که خداوند از جسمانیت منزّه است، این معانی درباره او محال خواهد بود. بنابراین، این تعبیر باید صرفاً در چارچوب الفاظ توقیفی قرآن و سنت و با تأویل صحیح فهمیده شوند و به همین دلیل، کیفیت این امر را تبیین نمی‌کنند (ابن فورک، ۱۹۸۵م: ص ۷۶؛ ابن عربی، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ص ۴۴۲). در مجموع، اهل سنت نزول را به رحمت یا امر الهی معنا می‌کنند یا با رد هرگونه تجسیم، معنای آن را مسکوت نهاده‌اند.

۶-۲. مقایسه تطبیقی شارحان حدیث سلفیه و شیعه درباره نزول خدا

شارحان سلفی با تأکید بر ظاهر روایت، اثبات نزول را یکی از صفات قطعی خدا دانسته‌اند. آنان بر این باورند که نزول خداوند نزولی حقیقی است؛ اما کیفیت و چگونگی آن بر ما پوشیده، و تنها خداوند به آن آگاه است. این گروه هرگونه تأویل حدیث به نزول رحمت یا امر را نوعی تعطیل و بدعت معرفی کرده‌اند و تصریح کرده‌اند که ایمان به ظاهر حدیث، همراه با تنزیه از مشابهت با مخلوق، تنها راه صحیح است (ابن تیمیه، ۱۴۲۷ق: ج ۵، ص ۳۴۵؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۳ق: ج ۳، ص ۴۱).

امامان شیعه علیهم‌السلام در روایات متعددی به صراحت تأکید فرموده‌اند که «نزول» درباره خداوند به معنای انتقال مکانی یا حرکت جسمانی نیست؛ بلکه مقصود نزول رحمت، امر و فرشتگان الهی است. به عنوان نمونه، امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به پرسشی درباره روایت نزول خداوند فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَنْزِلُ وَلَا يَخْتِاجُ إِلَى أَنْ يَنْزِلَ، إِنَّمَا يُرَادُ بِذَلِكَ تَنْزِيلُ مَلَكٍ بِأَمْرِهُ أَوْ تَنْزِيلُ رَحْمَتِهِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۱۷۴). در روایت دیگری، امام صادق علیه‌السلام بار دیگر فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُوصَفُ بِالنُّزُولِ، وَلَكِنَّهُ يُنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ لِلنَّظَرِ فِي أُمُورِ عِبَادِهِ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۱۷۸). همچنین امام رضا علیه‌السلام نیز همین معنا را تأکید کرده‌اند و فرمودند: «اللَّهُ لَا يُوصَفُ بِالنُّزُولِ وَالصُّعُودِ، إِنَّمَا يُرَادُ بِذَلِكَ نُزُولُ رَحْمَتِهِ أَوْ أَمْرِهِ أَوْ مَلَائِكَتِهِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۱۷۹).

شارحان حدیث امامیه نیز در شرح این دسته از روایات به تأویل معقول و هماهنگ با اصول توحیدی پرداخته‌اند. برخی مقصود از «نزول» در این احادیث را، نزول فرشتگان یا رحمت الهی دانسته‌اند؛ چراکه ذات خداوند منزّه از حرکت، انتقال و تغییر است (ملا صالح، ۱۳۸۲ق: ج ۷، ص ۸۴)؛ بنابراین همان معنای ائمه علیهم‌السلام برای نزول را تأیید می‌کنند. عده‌ای نیز با تفصیل بیشتر معتقدند که این احادیث، هم بُعد ظاهری دارند و هم معنای باطنی؛

معنای ظاهری آن، بیان توجه خدا به بندگان در اوقات خاص است و معنای باطنی آن، نزول مقامات قرب و رحمت الهی در عالم خلق است. او تصریح دارد که هرگونه حمل نزول بر معنای جسمانی، مستلزم تجسیم و باطل است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۷، ص ۱۱۵).

مطابق روایتی از امام کاظم علیه السلام خداوند منزّه از حرکت، نزول، تغییر و هرگونه ویژگی جسمانی است؛ نزدیکی یا دوری مکانی نسبت به او معنا ندارد؛ چون او محیط بر همه موجودات است. هر متحرک نیازمند محرّک است و نسبت دادن حرکت یا نزول به خدا نقص و محال است. بنابراین، مقصود از «نزول» در روایات، نزول مکانی نیست؛ بلکه باید آن را به معنای رحمت و توجه ویژه خداوند دانست: «عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ قَالَ: ذَكَرَ عِنْدَهُ قَوْمٌ يُزْعَمُونَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِلُ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْزِلَ إِنَّمَا مَنْظَرُهُ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ سَوَاءٌ لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ قَرِيبٌ وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ بَعِيدٌ وَلَمْ يَحْتَاجْ إِلَى شَيْءٍ بَلْ يُحْتَاجُ إِلَيْهِ وَهُوَ ذُو الطُّولِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ أَمَّا قَوْلُ الْوَاصِفِينَ إِنَّهُ يَنْزِلُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَإِنَّمَا يَقُولُ ذَلِكَ مَنْ يَنْسُبُهُ إِلَى نَقْصٍ أَوْ زِيَادَةٍ وَكُلُّ مُتَحَرِّكٍ مُحْتَاجٌ إِلَى مَنْ يُحَرِّكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ فَمَنْ ظَنَّ بِاللَّهِ الظُّنُونَ هَلَكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۱۲۵).

براساس این روایت، برخی شارحان حدیث باور دارند خداوند متعال، منزّه از حرکت و تغییر و انتقال از مکانی به مکان دیگر است؛ زیرا حرکت همواره ناشی از نیاز است. موجودی که از جایی به جای دیگر می‌رود، یا در پی دستیابی به چیزی است که در مکانی دیگر قرار دارد، یا نیازمند آن است که چیزی به سوی او حرکت کند؛ اما نسبت خداوند به همه مکان‌ها یکسان است؛ نه چیزی به او نزدیک‌تر است و نه چیزی دورتر، مگر به معنایی غیرمکانی مانند قرب ذاتی و صفاتی. پس او به هیچ نزول یا انتقالی نیاز ندارد؛ زیرا هر حرکتی خروج از نقص به کمال است و این خود مستلزم امکان و ترکیب

و نیازمندی است؛ درحالی‌که ذات خداوند واجب‌الوجود است و هیچ نقص و نیازی در او راه ندارد. همچنین هر متحرکی نیازمند محرکی بیرون از خود است، و اگر گفته شود خدا حرکت می‌کند یا نازل می‌شود، لازمه‌اش این است که او نیازمند محرک باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش: ج ۳، ص ۳۰۰-۳۰۳).

در این زمینه، گروهی بر این باورند که امام کاظم علیه السلام درصدد اصلاح پندار برخی بدعت‌گذاران است؛ کسانی که می‌پندارند برخی امور به خدا نزدیک‌تر و برخی دورترند و برای تحقق این نزدیکی، خداوند باید «نازل» شود؛ درحالی‌که این تصور ناشی از توهم است. خداوند نیازی به نزول و حرکت ندارد؛ زیرا او نسبت به همه چیز به طور یکسان نزدیک است و این برای نفی هرگونه تشبیه مکانی است؛ زیرا موجودات مکانی وقتی جابه‌جا می‌شوند، نزدیک از آن‌ها دور و دور به آن‌ها نزدیک می‌شود (ملاصالح، ۱۳۸۲ق: ج ۴، ص ۸۸). به عبارت دیگر، خداوند نسبت به همه چیز مساوی است، و به چیزی نزدیک‌تر و از چیزی دورتر مکانی نیست. بنابراین نیاز به نزول و مکان ندارد.

جدول ۴: مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های شارحان شیعه و سلفیه درباره «نزول خدا»

محور مقایسه	نظریه شارحان حدیث سلفیه	نظریه شارحان حدیث شیعه
ارتباط صفت با موصوف	«نزول» صفتی حقیقی و از صفات فعلیه الهی است که به ذات خداوند نسبت داده می‌شود، بدون تشبیه به حرکت مخلوقات و با کیفیت مجهول.	«نزول» صفتی مجازی است که به ذات الهی نسبت داده نمی‌شود؛ بلکه به نزول رحمت یا امر یا فرشتگان الهی اشاره دارد.
معنای «نزول خدا»	نزول حقیقی خداوند به آسمان دنیا، به شکلی شایسته ذات الهی، بدون چگونگی مشخص و بدون مشابَهت با حرکت مخلوقات.	نزول رحمت، امر یا فرشتگان الهی، یا ظهور آثار توجه ویژه خداوند، بدون هرگونه حرکت یا انتقال مکانی.

محور مقایسه	نظریه شارحان حدیث سلفیه	نظریه شارحان حدیث شیعه
روش شرح	پذیرش ظاهر نصوص بدون تأویل یا تعطیل، تأکید بر نزول حقیقی «بلاکیف» (بدون چگونگی)، رد تأویل به رحمت یا امر به عنوان بدعت.	تأویل «نزول» به معنای نزول رحمت، امر یا فرشتگان، با استناد به روایات معصومان (علیهم السلام) و نفی هرگونه معنای مکانی برای حفظ تنزیه.
پیامدهای اعتقادی	تقویت ایمان به توحید و صفات خبریه، رد تأویل های غیرمنهجی، تشویق به تسلیم در برابر نصوص و تنزیه الهی از تشبیه و تجسیم.	نفی نزول مکانی و جسمانی، تأکید بر احاطه و قیومیت الهی، تقویت توحید با نفی شرک ناشی از نسبت حرکت به خدا، و ترویج ایمان به رحمت و توجه الهی.

نتیجه گیری

براساس مجموع مطالب بیان شده در پژوهش حاضر، نتایج حاصل از بحث عبارت اند از:

۱. تحلیل تطبیقی و انتقادی صفات خبریه محل بحث در منابع روایی و شروح حدیثی سلفیه و امامیه، دو رویکرد متمایز را آشکار می سازد که هرچند در رد تشبیه اشتراک دارند؛ اما در مبانی اثبات و تنزیه، ریشه های فکری عمیقی را منعکس می کنند. در شروح سلفیه، این صفات حقیقی و ذاتی الهی تلقی می شوند و براساس ظاهر نصوص، بدون ورود به کیفیت (بلاکیف) اثبات می گردند؛ هرگونه تأویل، تعطیل نصوص شمرده می شود. بنابراین، «قدم» را نزدیکی واقعی الهی به بندگان بدون حرکت مکانی تفسیر می کنند و «ایمان» را آمدن خداوند به سوی مؤمنان به معنای حضور احاطه ای می دانند. آن ها «اسراء» را سفر شبانه الهی در عرش یا آسمان ها، با حفظ تنزیه از مکان؛ و «نزول» را به معنای حقیقی فرود خداوند از آسمان به زمین

می‌دانند. این دیدگاه بر وفاداری به ظاهر روایات تأکید دارد و کیفیت را به علم الهی واگذار می‌کند.

در مقابل، شروح امامیه این صفات را جلوه‌های وجودی و عین ذات الهی می‌دانند. «قدم» را نیز نه پای جسمانی یا نزدیکی مکانی، بلکه احاطه قیومی و وجودی الهی بر مخلوقات تفسیر می‌کنند. شارحان امامیه، «ایان» را آمدن به معنای تجلی فیض الهی در عوالم، بدون انتقال، معنا کرده‌اند. در همین زمینه، «إسراء» را سیر وجودی و نه سفر مکانی تلقی می‌کنند که در معراج پیامبر ﷺ به اوج خود می‌رسد و در نهایت «نزل» را کنایه از جلب رحمت الهی بر خلقت می‌دانند. این رویکرد بر روایات معصومین علیهم‌السلام تکیه دارد و صفات را از لوازم مکانی مصون می‌دارد. اگرچه هر دو مذهب بر تنزیه خداوند از تشبیه و تجسیم انسانی تأکید دارند؛ اما با دو نگاه متفاوت به این موضوع می‌نگرند.

۲. از منظر تحلیل انتقادی، دیدگاه امامیه سازگاری بیشتری با محکومات قرآنی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری: ۱۱)، روایی (احادیث معصومین علیهم‌السلام در نفی حرکت و مکان) و عقلی (بساطت ذات و عدم کثرت در آن) دارد. تأویل امامیه، بدون حذف معنای ظاهری، صفات را تجلی احاطه وجودی الهی می‌داند. در نهایت، امامیه با تعادل میان ظاهر و باطن نصوص، تنزیه خدا را محفوظ می‌دارد و از تشبیه، تجسیم و تعطیل دوری می‌جوید.

در مقابل، گرایش سلفیه معنای ظاهری صفات را حفظ می‌کند؛ اما به سبب پذیرش معنای حقیقی بدون تبیین ماهوی از کیفیت، امکان بروز شبهات تشبیه و تجسیم را افزایش می‌دهد. بدین سان می‌توان نتیجه گرفت که از منظر عقل و نقل و تحلیل تطبیقی-روایی، تفسیر امامیه از صفات خبریه با مبانی قرآنی و روایی و عقلی هماهنگی بیشتری دارد.

منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۵ق) (الف)، شرح العقيدة الإصفهانية، بیروت: دارالکتب العصرية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۵ق) (ب)، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۷ق)، بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ریاض: عالم الکتب.
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (بی تا)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقیق: علی البواب، ریاض: دار الوطن.
- ابن حجر، احمد بن علی (۱۳۷۹ق)، فتح الباری بشرح صحيح البخاري، تحقیق: محمد عبد الباقي، بیروت: دار المعرفة.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملايين.
- ابن عثيمين، محمد (۱۴۲۳ق)، تفسير القرآن الكريم، ریاض: دار الثريا.
- ابن عثيمين، محمد (۱۴۲۴ق)، شرح الأربعين النووية، بی جا: دار الثريا للنشر.
- ابن عربی، محمد بن عبد الله (۱۴۲۸ق)، المسالك في شرح موطأ مالك، تحقیق: يوسف القرضاوی، بی جا: دار الغرب الإسلامي.
- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا)، رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، تحقیق: عبد الرحمن محمود، قاهرة: عالم الفكر.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاييس اللغة، تحقیق: عبد السلام هارون، قم: مكتب الأعلام الإسلامي.
- ابن فورک، محمد بن حسن (۱۹۸۵م)، مشکل الحديث وبیانه، تحقیق: علی موسی، بیروت: عالم الکتب.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۶ق)، زاد المعاد في هدى خير العباد، تحقیق: شعيب الأرنؤوط و عبد القادر الأرنؤوط. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۳ق)، إجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، تحقیق: ناصر العقل، ریاض: دار عالم الفوائد.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (١٤٢٤ق)، حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقیق: بدر البدر، الرياض: دار عالم الفوائد.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (١٤٢٦ق)، مدارج السالکین بین منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقیق: ناصر عبد الکريم، رياض: دار طيبة.

ابن ملقن، عمر بن علی (١٤٢٩ق)، التوضیح لشرح الجامع الصحيح، تحقیق: جمعة فتحي، دمشق: دار النوادر.

ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق)، لسان العرب، چ ٣، بیروت: دار صادر.

ازهری، محمد بن احمد (١٤٢١ق)، تهذيب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

اشعری، علی بن اسماعیل (١٣٩٧)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقیق: فوکیة محمود. قاهرة: مكتبة الأنصار للنشر والتوزيع.

باقلانی، محمد بن طیب (١٤١٣ق)، التمهيد في الردّ على الملحدة والمعظلة، تحقیق: ر. ج. مککارتی، بیروت: دار المشرق.

بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤١٤ق)، الجامع الصحيح، تحقیق: مصطفى البغا، دمشق: دار ابن کثیر. بغوی، حسین بن مسعود (١٤٢٠ق)، معالم التنزيل، تحقیق: مهدی عبدالرزاق، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (١٤٣٣ق)، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، کویت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ثعلبی، احمد بن محمد (١٤٢٢ق)، الكشف والبيان، تحقیق: محمد طاهر بن عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

حسینی، سعید معصوم؛ کامرانی، منیر السادات (١٣٩٥)، «بررسی تطبیقی روایات ناظر به صفات خبری، بین صحیح بخاری و توحید شیخ صدوق»، الاهیات قرآنی، ش ٧، ص ٦٣-٨٤.

خطابی، حمد بن محمد (١٤٠٩ق)، أعلام الحديث، تحقیق: محمد آل سعود، بی جا: جامعة أم القرى. دارقطنی، علی بن عمر (١٤٠٢ق)، الصفات، تحقیق: عبدالله الغنيمان، المدينة المنورة: بی نا.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تحقیق: حسین مصطفی، بیروت: دار الكتاب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، بحر العلوم، تحقیق: عمر عمروی، بیروت: دار الفكر.
- شبر، عبدالله (۱۴۱۰ق)، التفسیر، قم: مؤسسة دار الهجرة.
- شمس، زینب؛ و دیگران (۱۴۰۳ش)، «گونه شناسی آراء صحابه درباره معراج پیامبر ﷺ»، پژوهشنامه نقد آراء تفسیری، ش ۲، ص ۷۷-۱۰۴.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: نشر کتابچی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۱ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار و تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: نشر اعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: نشر ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
- عیاض بن موسی (۱۴۱۷ق)، الإیمان من إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم، تحقیق: حسین شواط، ریاض: دار الوطن.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، تحقیق: مهدی المخزومی، قم: نشر هجرت.
- فوزان، صالح (۱۴۳۰ق)، إغاثة المستفید بشرح کتاب التوحید، ریاض: دار العاصمة.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.

- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- قاری، علی (۱۴۲۲ق)، مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، بیروت: دار الفکر.
- قرطبی، احمد بن عمر (۱۴۱۷ق)، المفهم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم، تحقیق: احمد السید، بیروت: دار ابن کثیر.
- قزوینی، خلیل (۱۴۲۹ق)، الشافی فی شرح الکافی، تحقیق: محمد حسین درایتی، قم: دارالحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مالک بن انس (۱۴۰۶ق)، الموطأ، تحقیق: محمد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار الوفاء.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- ملاصالح مازندرانی، محمد (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، تهران: المكتبة الإسلامية.
- ملاصدرا، محمد بن قوام (۱۳۸۳ش)، شرح أصول الکافی، تهران: نشر مطالعات و تحقیق فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن قوام (۱۴۰۱ق)، الأسفار الأربعة العقلية، تحقیق: محمد شمس، بیروت: دار الفکر.
- نوی، یحیی بن شرف (بی تا)، شرح صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- هاشمی نجف آبادی، سیدمصطفی؛ حیدری، مجید (۱۳۹۹)، «بررسی صفات خبریه مجیء و اتیان از نگاه وهابیت و نقد آن»، سراج منیر، ش ۳۹، ص ۱۱۷-۱۳۴.

References

- Al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'īl. 1397 AH. *Al-Ibānah 'an uṣūl al-diyānah*. Edited by Fawqīyah Maḥmūd. Cairo: Maktabat al-Anṣār lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Al-'Askarī, al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh. 1400 AH. *Al-Furūq fī al-lughah*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Azhārī, Muḥammad ibn Aḥmad. 1421 AH. *Tahdhīb al-lughah*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

- Al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd. 1420 AH. *Ma'ālim al-tanzīl*. Edited by Maḥdī 'Abd al-Razzāq. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Bāqillānī, Muḥammad ibn al-Ṭayyib. 1413 AH. *Al-Tamhīd fī al-radd 'alā al-malāḥidah wa-al-mu'aṭṭilah*. Edited by R. J. McCarthy. Beirut: Dār al-Mashriq.
- Al-Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar. 1433 AH. *Tuḥfat al-abrār sharḥ Maṣābīḥ al-sunnah*. Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. 1414 AH. *Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. Edited by Muṣṭafā al-Bughā. Damascus: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Dāraquṭnī, 'Alī ibn 'Umar. 1402 AH. *Al-Ṣifāt*. Edited by 'Abd Allāh al-Ghunaymān. Madīnah Munawwarah: N.p.
- Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. 1420 AH. *Al-Taḥsīn al-kabīr (Maḥāṣin al-ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Farāhidī, Khalīl ibn Aḥmad. 1409 AH. *Kitāb al-'ayn*. Edited by Maḥdī al-Makhzūmī. Qom: Nashr Hīrat.
- Fawzān, Ṣāliḥ. 1430 AH. *I'ānat al-mustaḥd bi-sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*. Riyadh: Dār al-'Āṣimah.
- Al-Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Muḥsin. 1406 AH. *Al-Wāfi*. Iṣfahān: Kitābkhānah-yi Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī (AS).
- Al-Firūzabādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. 1415 AH. *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Hāshimī Najafābādī, Sayyid Muṣṭafā, and Majīd Ḥaydarī. 1399 Sh. "Barrasī-yi ṣifāt-i khabarīyah-yi majī' va ityān az nigāh-i Wahhābīyat va naqd-i ān." *Sirāj-i Munīr*, no. 39: 117–34.
- Ḥusaynī, Sa'īd Ma'sūm, and Munīrah al-Sādāt Kāmarānī. 1395 Sh. "Barrasī-yi taṭbīqī-yi rivāyāt-i nāẓir biḥ ṣifāt-i khabarī, bayn Ṣaḥīḥ al-Bukhārī va Tawḥīd-i Shaykh Ṣadūq." *Ilāhīyāt-i Qur'ānī*, no. 7: 63–84.
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. 1428 AH. *Al-Masālik fī sharḥ Muwaṭṭā' Mālik*. Edited by Yūsuf al-Qaraḍāwī. N.p.: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī. n.d. *Radd al-mutashābih ilā al-muḥkam min al-āyāt al-Qur'ānīyah wa-al-aḥādīth al-sharīfah*. Edited by 'Abd al-Raḥmān Maḥmūd. Cairo: 'Ālam al-Fikr.
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. n.d. *Kashf al-mushkil min ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*. Edited by 'Alī al-Bawwāb. Riyadh: Dār al-Waṭan.

- Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. 1988. *Jamharat al-lughah*. Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- Ibn Fāris, Aḥmad. 1404 AH. *Mu‘jam maqāyīs al-lughah*. Edited by ‘Abd al-Salām Hārūn. Qom: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī.
- Ibn Fūrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan. 1985. *Mushkil al-ḥadīth wa-bayānuh*. Edited by ‘Alī Mūsā. Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. 1379 AH. *Fath al-Bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Edited by Muḥammad ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. 1414 AH. *Lisān al-‘Arab*. 3rd ed. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Mulaqqin, ‘Umar ibn ‘Alī. 1429 AH. *Al-Tawḍīḥ li-sharḥ al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*. Edited by Jum‘ah Faṭḥī. Damascus: Dār al-Nawādir.
- Ibn Qayyim al-Jawzīyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. 1416 AH. *Zād al-ma‘ād fī ḥady [hudā?] khayr al-‘ibād*. Edited by Shu‘ayb al-Arnāūṭ and ‘Abd al-Qādir al-Arnāūṭ. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.
- Ibn Qayyim al-Jawzīyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. 1423 AH. *Ijtima‘ al-juyūsh al-Islāmīyyah ‘alā ghazw al-mu‘aṭṭilah wa-al-Jahmīyyah*. Edited by Nāṣir al-‘Aql. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Fawā‘id.
- Ibn Qayyim al-Jawzīyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. 1424 AH. *Ḥādī [Ḥādī?] al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ*. Edited by Badr al-Badr. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Fawā‘id.
- Ibn Qayyim al-Jawzīyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. 1426 AH. *Madārij al-sālikīn bayn manāzil iyyāka na‘bud wa-iyyāka nasta‘īn*. Edited by Nāṣir ‘Abd al-Karīm. Riyadh: Dār Taybah.
- Ibn Taymīyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. 1425 AH (a). *Sharḥ al-‘aqidah al-Isfahānīyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Aṣriyyah.
- Ibn Taymīyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. 1425 AH (b). *Majmū‘ al-fatāwā*. Madīnah Munawwarah: Wizārat al-Shu‘ūn al-Islāmīyyah.
- Ibn Taymīyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. 1427 AH. *Bayān talbīs al-Jahmīyah fī tāṣīs bida‘ihim al-kalāmīyah*. Riyadh: ‘Ālam al-Kutub.
- Ibn ‘Uthaymīn, Muḥammad. 1423 AH. *Tafsīr al-Qur‘ān al-karīm*. Riyadh: Dār al-Thurayyā.
- Ibn ‘Uthaymīn, Muḥammad. 1424 AH. *Sharḥ al-Arba‘īn al-Nawawīyah*. N.p.: Dār al-Thurayyā lil-Nashr.

- ‘Iyād ibn Mūsā. 1417 AH. *Al-Īmān min Ikmal al-Mu‘lim bi-fawā'id Ṣaḥīḥ Muslim*. Edited by Ḥusayn Shawwāt. Riyadh: Dār al-Waṭan.
- Al-Khaṭṭābī, Ḥamad ibn Muḥammad. 1409 AH. *A'lām al-ḥadīth*. Edited by Muḥammad Āl Sa'ūd. N.p.: Jāmi'at Umm al-Qurā.
- Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. 1407 AH. *Al-Kāfi*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1403 AH. *Biḥār al-anwār al-jāmi'ah li-durar akhbār al-aimmah al-aṭḥār*. Beirut: Dār al-Wafā'.
- Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1404 AH. *Mir'āt al-'uqūl fī sharḥ akhbār Āl al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Mālik ibn Anas. 1406 AH. *Al-Muwatṭā'*. Edited by Muḥammad 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Mullā Ṣadrā, 1401 AH. *Al-Asfār al-arba'ah al-'aqlīyah*. Edited by Muḥammad Shams. Beirut: Dār al-Fikr.
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Qawām. 1383 Sh. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Tehran: Nashr-i Muṭāla'āt va Taḥqīq-i Farhangī.
- Mullā Ṣāliḥ al-Māzandarānī, Muḥammad. 1382 AH. *Sharḥ al-Kāfi*. Tehran: al-Maktabah al-Islāmīyah.
- Al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. n.d. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Edited by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Qārī, 'Alī. 1422 AH. *Mirqāt al-mafātīḥ sharḥ Mishkāt al-maṣābīḥ*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Qazwīnī, Khalīl. 1429 AH. *Al-Shāfi fī sharḥ al-Kāfi*. Edited by Muḥammad Ḥusayn Dirāyatī. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Al-Qurṭubī, Aḥmad ibn 'Umar. 1417 AH. *Al-Mufḥim li-mā ashkala min talkhīṣ Kitāb Muslim*. Edited by Aḥmad al-Sayyid. Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. 1412 AH. *Mufradāt al-fāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam.
- Al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. 1416 AH. *Baḥr al-'ulūm*. Edited by 'Umar 'Amrawī. Beirut: Dār al-Fikr.
- Shams, Zaynab, et al. 1403 Sh. “Gūnah-shināsī-yi ārā-yi ṣaḥābah darbārah-yi mi'rāj-i payāmbar (s).” *Pazhūhishnāmah-yi Naqd-i Ārā-yi Tafṣīrī*, no. 2: 77–104.

- Shaykh Ṣadūq, 1398 AH. *Al-Tawhīd*. Edited by Hāshim Ḥusaynī. Qom: Intishārāt-i Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn.
- Shaykh Ṣadūq, 1403 AH. *Ma‘ānī al-akhbār*. Edited by ‘Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Shaykh Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī. 1376 Sh. *Al-Amālī*. Tehran: Nashr-i Kitābchī.
- Shaykh Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. n.d. *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur‘ān*. Edited by Aḥmad ‘Āmilī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Shubbar, ‘Abd Allāh. 1410 AH. *Al-Tafsīr*. Qom: Mu‘assasat Dār al-Hijrah.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. 1412 AH. *Jāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur‘ān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn. 1390 AH. *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur‘ān*. Beirut: Nashr-i A‘lamī.
- Al-Ṭabrisī, Faḍl ibn al-Ḥasan. 1372 Sh. *Majma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur‘ān*. Edited by Hāshim Rasūlī Maḥallātī. Tehran: Nashr-i Nāṣir Khusraw.
- Al-Tha‘labī, Aḥmad ibn Muḥammad. 1422 AH. *Al-Kashf wa-al-bayān*. Edited by Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āshūr. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. 1407 AH. *Al-Kashshāf ‘an ḥaqā‘iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-tawīl*. Edited by Ḥusayn Muṣṭafā. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.