

نقد تفسیر ظاهر گرایانه صفات خبری با محوریت رؤیت خدا از منظر شیخ صدوق رحمته الله علیه

قاسم حریرزای^۱

علی الله بداشتی^۲

مرضیه صادقی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۶

چکیده

یکی از موضوعات صفات خبری، بحث رؤیت خدا است که از مباحث مهم علم کلام است و اختلافات زیادی نیز در مورد رؤیت خدا میان مذاهب اسلامی وجود دارد. مثل این که آیا در این دنیا و آخرت، انسان‌ها می‌توانند خداوند را با چشم ببینند یا خیر؟ و اگر خداوند قابل رؤیت است، چگونه این امر اتفاق می‌افتد؟ دیدگاه مذاهب اسلامی در این مورد چیست؟ شیخ صدوق در این مورد چه نظرانی بیان کرده است؟ لذا هدف اصلی در این مقاله، پاسخ به این سؤالات است که با روش توصیفی - تحلیلی و جمع‌آوری کتابخانه‌ای به این نتایج دست یافته است. برخی از این متکلمان باتوجه به ظاهر آیات خبری، قائل هستند که دیدن خداوند امری ممکن است و به دلایل عقلی و نقلی استناد کرده‌اند. ولی امامیه قائل هستند که نباید به ظاهر آیات توجه کرد؛ بلکه باید این آیات را به تأویل برد. ازجمله کسانی که ظاهر آیات خبری را به تأویل برده است، شیخ صدوق می‌باشد. وی در کتاب‌های خود باتوجه به دلایل عقلی و نقلی، دیدگاه‌های موافقان رؤیت خداوند را رد کرده است. لذا وقتی شیخ صدوق با مسئله تشبیه خداوند با مخلوقات عالم مواجه می‌شود، به فراخور جنس این شبهه به نقل و عقل استدلالی رجوع کرده و اثبات می‌کند که هیچ جهتی از جهات باری تعالی نمی‌تواند به مخلوقاتش شباهت داشته باشد و دیدن او امری غیرممکن و محال است ولی رؤیت الهی با معرفت قلبی و شهودی امکان‌پذیر است. واژگان کلیدی: روش کلامی، شیخ صدوق، صفات خبری، رؤیت خداوند.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم. gh.8157@gmail.com

۲. استاد تمام دانشگاه قم. alibedashti@gmail.com

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم. Marziyehsadeghi@yahoo.com

مقدمه

در برخی آیات و روایات، صفاتی برای خداوند متعال ذکر شده است که ظهور در ویژگی‌های جسمانی و انسانی برای خداوند دارد. لذا همین امر موجب شده است که میان افراد و فرقه‌های کلامی اختلاف نظر به وجود بیاید. مثلاً محققان امامیه براین عقیده‌اند که نباید معنای ظاهری در صفات خبری را گرفت، بلکه باید تأویل و تفسیر درست از آن به عمل آید تا معنای غیر جسمانی از آن به دست آید.^۱ برخی فرقه‌ها مانند اهل حدیث و فرقه صفاتیه، باتوجه به این آیات، برای خداوند قائل به جسمانیت شده‌اند. (شهرستانی، ۱۴۰۲ق: ۱۰۵/۱؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۹۰/۱) مثلاً قائل هستند خداوند متعال دارای چشم است.

همچنین اهل حدیث و اشاعره براساس ظواهر بعضی آیات و روایات، قائل به جواز رؤیت حق تعالی هستند (فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۲۶۶/۱-۲۶۷؛ بهبهانی، ۱۴۲۶ق: ۱۵) و گروه مشبهه و مجسمه به دیدن خدا با چشم ظاهر در دنیا و اشاعره معتقد به رؤیت خدا در قیامت با چشم سر هستند و آیاتی مانند «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۱۳-۱۴) و بار دیگر نیز او را مشاهده کرد، نزد «سدره المنتهی» را مورد استناد قرار داده و قائل هستند پیامبر خدا را در نزدیکی درخت سدره مشاهده نموده است. (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۲) اشاعره و احمد بن حنبل (امام اهل حدیث) با استناد به آیاتی مانند «وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُ نَاصِرَةً * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةً» (قیامت: ۲۲-۲۳) آری در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است و به پروردگارش می‌نگرد) قائل به رؤیت خدا در قیامت شده‌اند. (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۵۱ و ۲۵) روشن است التزام به این دو مسلک از دیدگاه کلام امامیه باطل است؛ چرا که لازمه‌ای چون ترکیب و جسمانی بودن باری تعالی را به همراه دارد. محققان و متکلمان شیعه با استناد نقلی و عقلی، این دیدگاه‌ها را به کلی ابطال کرده‌اند و جای بحث را به این گروه از محققان نداده‌اند. (حلی، ۱۳۸۲ش: ۴۶؛ سبحانی، بی‌تا: ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵ش: ۲۵۶-۲۵۷) بنابراین یکی از مهمترین مباحث صفات خبریه، مسئله رؤیت است.

۱. در واقع امامیه معنای ظاهری در صفات خبریه را نفی می‌کنند و با تأویل و تفسیر، معنایی غیرجسمانی برای این دسته از صفات خداوند تعریف کرده‌اند.

شیخ صدوق به عنوان یکی از محققان و متکلمان شیعه، در مورد صفات خبریه و پاسخ به شبهات موجود، نظراتی ارائه کرده است. در همین راستا شیخ صدوق با استناد به روایات معصومین علیهم السلام این مسالک را نقد نموده و مهر بطلان بر آنها زده است. وی علاوه بر بررسی روایی این موضوعات، هیچ گاه از ارائه دلیل عقلی غافل نبوده و به ارائه و بیان دلیل عقلی می پردازد تا شک و شبهه ای وجود نداشته باشد. بنابراین سؤال اصلی این تحقیق این است که آیا خداوند متعال قابل رؤیت است؟ لذا هدف در این تحقیق نقد دیدگاه رؤیت خدا و جسمانی بودن خداوند است. از این رو با روش توصیفی و تحلیلی و روش جمع آوری کتابخانه ای، روش کلامی شیخ صدوق در مسئله رؤیت خدا، مورد بررسی قرار می گیرد تا پاسخی به گروه ها و فرقه های قائل به رؤیت خداوند متعال باشد. چون روش کلامی شیخ صدوق در جوابگویی به صفات خبری، هم عقلی و هم نقلی است و به خوبی پاسخگوی شبهات فرقه ها و گروه های مختلف در مورد رؤیت خداوند است، لذا ضرورت دارد که روش کلامی ایشان در مورد رؤیت خدا مطرح شود تا شبهات موجود رفع گردد. بنابراین هدف اصلی در این تحقیق بررسی روش کلامی شیخ صدوق در مسئله رؤیت خداوند متعال است.

البته باید گفت در این مورد تحقیقات کمی صورت گرفته است که برای نمونه به سه تحقیق اشاره می شود: فرحناز رزمی، بابک عباسی، علیرضا دارابی و نفیسه فیاض بخش مقاله ای با عنوان: «نقد ادله قرآنی اشاعره در باب رؤیت خدا با تکیه بر دیدگاه علامه حلی و علامه طباطبائی» در سال ۱۴۰۱ نوشته اند. (پژوهش های اعتقادی - کلامی، ص ۱۳۳ تا ۱۵۶) در این مقاله، صرفاً به بحث نقلی پرداخته شده و از دلایل عقلی استفاده نشده است.

سمیه خلیلی آشتیانی، مقاله ای با عنوان: «نقد و بررسی تطبیقی صفات الهی از دیدگاه ماتریدیّه و معتزله (با تأکید بر صفات خبری و مسئله رؤیت)» در سال ۱۴۰۱ نوشته است. (پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، صفحه ۳۶ تا ۵۹) در این تحقیق نیز این گروه از محققان، به دلایل نقلی استناد کرده اند و از آوردن دلایل عقلی، کوتاهی کرده اند.

علی اصغر تجری، مقاله ای با عنوان: «بررسی دیدگاه مفسران در تفسیر آیات بازگوکننده تقاضای رؤیت خدا» در سال ۱۳۹۸ نوشته است. (مطالعات تفسیری، صفحه ۲۱ تا ۳۰) در این

تحقیق نیز، محقق به دنبال بیان نظرات مفسران در باب رؤیت خداوند متعال و استناد به چند دلیل نقلی مبنی بر عدم رؤیت خدا است.

همان گونه که در این تحقیقات مشاهده می‌شود، دلایل نقلی و عقلی در کنار هم استفاده نشده است. در حالی که روش کلامی شیخ صدوق در جوابگویی به صفات خبری، هم عقلی و هم نقلی است و به خوبی پاسخگوی شبهات فرقه‌ها و گروه‌های مختلف در مورد رؤیت خداوند است، لذا ضرورت دارد که روش کلامی ایشان در مورد رؤیت خدا مطرح شود تا شبهات موجود رفع گردد. بنابراین هدف اصلی در این تحقیق بررسی روش کلامی شیخ صدوق در مسئله رؤیت خداوند متعال است.

۱. مفهوم‌شناسی صفات خبریه

مقصود از صفات خبریه، اوصافی است که در آیات قرآن و روایات آمده و مستندی جز نقل ندارد. (نجار، ۱۴۲۳ق: ۱۱۰؛ اردبیلی، ۱۳۷۷ش: ۱۱۶؛ سبحانی، ۱۳۸۶ش: ۶۶) یعنی صفات خبریه صفاتی هستند که در برخی آیات و روایات، برای خداوند، ظهور در جسمانیت دارد، مثل: *يَدُ اللَّهِ*، *وَجْهُ اللَّهِ*، استواء بر عرش. از جمله آیات قرآن که در آن به این صفات اشاره شده؛ می‌توان نمونه‌های ذیل را نام برد:

۱. «يَدُ اللَّهِ» (دست خدا): «...يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۱ (فتح: ۱۰)

۲. «وَجْهَ اللَّهِ» (روی خدا): «...فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»^۲ (بقره: ۱۱۵)

۳. «عَيْنَ اللَّهِ» (چشم خدا): «وَأَصْنَعَ الْفُلُوكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيُنَا»^۳ (هود: ۳۷)

از جایی که واژه‌های این آیات، حکایت از آن دارد که خداوند سبحان جسم یا جسمانی است، لذا مورد اتفاق قرار گرفته که در نسبت‌دادن این گونه از صفات به خداوند، باید به آنچه در قرآن و روایات معتبر وارد شده است بسنده کرد، ولی فرقه‌های کلامی اسلامی، در تفسیر و تأویل این گونه صفات که در اخبار وارد شده است به اختلاف افتاده‌اند. برخی خداوند را به اجسام و انسان تشبیه کردند که همانند انسان چشم و دست دارد و عده‌ای این صفات را برای خداوند انکار کردند. در ذیل این دیدگاه مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد:

۱. دست خدا بالای دست آنان است.

۲. به هر جا که رو کنید، آنجا روی خداست.

۳. کشتی را در برابر چشم ما و به وحی ما بساز.

۲. دیدگاه‌ها در مورد صفات خبریه

نص‌گرایی افراطی فرقه صفاتیّه و اهل حدیث در سده‌های نخستین اسلامی، موجب و زمینه‌ساز طرح صفات خبری^۱ در تفکرات اسلامی شد. (حلی، ۱۳۶۳ش: ۵۹؛ صدوق، ۱۳۸۹ق: ۵۴) لذا این دو گروه با استناد به آیاتی چون: «وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْيُنِنَا...» (هود، ۳۷: ۳۷) و اکنون در حضور ما و طبق وحی ما، کشتی بساز) یا آیه «...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...» (مائده: ۶۴: ۶۴) بلکه هر دو دست - قدرت - او، گشاده است) خدا را به دارابودن «وجه»، «ید»، «عین»، صندلی و... متّصف نموده‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۲ش: ۹۲)

البته این دیدگاه با مخالفت شدید امامیه و معتزله مواجه گردیده است،^۲ ولی اشاعره در این جریان، به طرف اندیشه‌های اهل حدیث گرایش پیدا کرده و با آنان هماهنگ شده‌اند و این دیدگاه را در کتاب‌های خود انعکاس داده‌اند و صفات خداوند متعال را به صفات خبری و غیر خبری تقسیم کرده‌اند. (اردبیلی، ۱۳۷۷ش: ۱۱۶؛ نجار، ۱۴۲۳ق: ۱۱۰)

صفات خبری از مسائل مطرح در قرن سوّم و چهارم است (ابوزهره، بی‌تا: ۲۱۹) و امروزه نیز میان محققان مورد بحث قرار می‌گیرد. صفات خبری در منابع کلامی و تفسیری شیعه و معتزله، عنوان مستقلی ندارد؛ (طوسی، بی‌تا: ۳۰۹/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۹ق: ۷۴/۱) بلکه در ذیل صفات سلبی مورد اشاره قرار گرفته‌اند. (سیوطی، ۱۹۷۳م: ۶۳۹/۱)

در برخی آیات قرآن کریم، به رؤیت خداوند مثل آیه ۱۶ سورة یونس، آیه ۱۵ سورة مطفّفين، آیات ۲۲ و ۲۳ سورة قیامت، و آیات ۱۱ تا ۱۳ سورة نجم اشاره شده و همچنین در برخی آیات نیز رؤیت خداوند نفی شده است؛ مانند: آیه ۵۵ سورة بقره، آیه ۱۵۳ سورة نساء، آیه ۱۰۳ سورة انعام، آیه ۱۴۳ سورة اعراف، و آیه ۲۱ سورة فرقان. (ذاکری و دیگران، ۱۳۹۴ش: ۷۹۹) همچنین در منابع روایی شیعه و اهل سنت، روایات زیادی درباره امکان یا عدم امکان دیدن و رؤیت خدا نقل شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۰-۹۵/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۷-۱۲۲؛ بخاری، ۱۴۲۲ق: ۱۱۵/۱؛ دارقطنی، ۱۴۲۶ق: ۷-۹۴)

۱. صفاتیّه یکی از فرقه‌های کلامی بوده‌اند، که مشهورترین آنان شامل سه طایفه‌اند: اشاعره، مشبّهه، کرامیه. (مشکور، ۱۳۷۲ش: ۳۰۱) آنان فرقی بین صفات ذات و صفات فعل قائل نبودند و حداقل عده‌ای از آنان صفات خبریه مانند: وجه و ید (صورت و دست) را بدون هیچ تأویلی برای خداوند ثابت می‌دانستند و تا حدّ تشبیه در اثبات صفات برای خداوند پیش می‌رفتند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱۰۵/۱)

۲. در مقابل صفاتیّه، معتزله قرار دارند که صفات خبری را از خدا نفی می‌کردند، و آنان را «معطله» نامیدند. (رضوانی، ۱۳۸۴: ۵۱۳/۲) در عقائد آنان چنین ذکر شده است: صفاتی که مخلوقات بدان متّصف می‌شوند را بر خداوند انکار می‌کردند. (ابن عطیه، ۱۴۲۳: ۱۵۲/۲)

هر چند مفسران نیز در ذیل این آیات، به امکان یا عدم امکان رؤیت خدا به صورت مبسوط پرداخته‌اند؛ (طوسی، بی تا: ۲۴۹/۱-۲۵۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۴۱) ولی رؤیت خداوند مسئله‌ای کلامی است و متکلمان زیادی در این مورد بحث‌هایی انجام داده‌اند. (سبحانی، بی تا: ۲۷ و ۲۶؛ همو، ۱۴۱۲ق: ۱۲۷/۲؛ بهبهانی، ۱۴۲۶ق: ۱۶) مثلاً احمد بن حنبل دیدن خداوند را ممکن می‌داند، یا فرقه‌هایی چون سلفیه، کرامیه، اشاعره، ماتریدیّه، مجسمه، مشبّهه قائل به دیدن خدا با چشم سر هستند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق: ۳۱۶/۲)

پس در مورد صفات خبری میان افراد و گروه‌های مختلف، اختلاف وجود دارد که به دیدگاه این گروه‌ها و افراد پرداخته می‌شود:

۲-۱. تشبیه و تجسیم

گروهی از مردم، در مواجهه با ظاهر آیات و روایات، قائل بر تشبیه و تجسیم شده‌اند.^۱ لذا بر این عقیده‌اند که بین خداوند با انسان شباهت تام وجود دارد؛ یعنی در صفات خبری که در انسان وجود دارد، این صفات را درباره خداوند نیز می‌دانند. (شهرستانی، ۱۴۰۲ق: ۱/۱۰۵؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱/۲۹۰؛ اشعری قمی، ۱۳۶۱ش: ۵۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۳ق: ۶۵؛ نوبختی، ۱۹۳۶م: ۴۲) مثلاً وقتی انسان با چشم سر می‌بیند، خداوند نیز با چشم سر می‌بیند و رؤیت اجسام با چشم است که هم خدا و هم انسان به آن متّصف است. مثلاً برخی از افراد شیطانیه، قائل بر این هستند که می‌توان خداوند را دید و او را لمس کرد. (شهرستانی، ۱۴۰۲ق: ۱/۱۰۵؛ ابن خزیمه، ۱۹۶۸م: ۳۱۱)

دلیل این گروه، این است که مجاز، مثل دروغ است، لذا در قرآن کریم و سنت، مجاز وجود ندارد. بنابراین متکلم باید در مواجهه با این نوع آیات،^۲ آن‌ها را بر ظاهرشان حمل کند و از ظاهر قرآن نباید عدول کند. (سیوطی، ۱۹۷۳م: ۳۶/۲)

۱. براساس این دیدگاه، بین خالق و مخلوق شباهتی تام وجود دارد و صفات خبریه به همان معنا که در مخلوقات است، درباره خداوند نیز صدق می‌کند. مشبّهه، حشویه و مجسمه، که شاخه‌ای از اهل حدیث‌اند، این صفات را با تشبیه و اثبات چگونگی و کیفیت، برای خدا ثابت می‌دانند. همچنین، مغیریه، که شاخه‌ای از غلات‌اند، یونسیه و شیطانیه نیز صفات خبریه را به همان معنا و کیفیت موجود در مخلوقات برای خداوند ثابت می‌کنند.

۲. سلفیه نیز با تکیه بر آیات و روایات و حتی عقل، این دسته از صفات را به تفصیل برای خدا ثابت می‌کند. (بیهقی، ۱۴۰۴: ۳۰)

۲-۲. توقّف

گروهی دیگر از اهل حدیث در مواجهه با ظاهر آیات و روایات، قائل بر توقّف هستند. یعنی همان‌طور که قائل بر صفات خبری هستند ولی در تبیین کیفیت انتساب به خداوند، توقّف کرده‌اند^۱ و قائل هستند که فهم این آیات باید به خود خداوند واگذار شود. (سیوطی، ۱۹۷۳م: ۶۵۰/۱؛ طباطبایی، ۱۹۹۷م: ۱۳۲/۱۴) مثلاً آن‌ها معتقدند که خداوند چشم دارد، یا انسان می‌تواند خداوند را رؤیت کند، ولی در نحوه این رؤیت و دیدن، کیفیت و... باید توقّف کند و چگونگی آن را به خداوند واگذار کند.

۳-۲. اثبات بدون تأویل

برخی دیگر از اهل حدیث بر این عقیده‌اند که این دسته از صفات به همان معنای حقیقی بر خداوند حمل می‌شود ولی بحث در این مورد، ممنوع و بدعت است. (شهرستانی، ۱۴۰۲ق: ۸۴/۱) مثلاً آن‌ها بر این عقیده‌اند که آیه «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا...» (هود: ۳۷) حقیقتاً نشان می‌دهد که خداوند مثل انسان دارای چشم است؛ ولی نباید در مورد چشم خداوند بحثی در میان باشد، چون امری ممنوع و بدعت است. (شهرستانی، ۱۴۰۲ق: ۸۴/۱)

۴-۲. اثبات با تأویل

برخی قائل هستند که خداوند متعال واجد صفات خبری است ولی این صفات بدون کیفیت بر او حمل می‌شوند. این نظریه را ابوالحسن اشعری در تفسیر آیات خبری بیان کرده است. طبق این نظریه، از یک سو همانند دیگر اهل حدیث، جسمانیت را برای خداوند منان اثبات می‌کنند و از سوی دیگر، در تحلیل این صفات دو قید بلا تکلیف و بلا تشبیه را اضافه کرده‌اند. (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۲۲؛ همو، ۱۴۲۷ق: ۲۰۹) تا اشکال تشبیهی و تجسیمی بر آن‌ها وارد نشود.

کلام اشعری در تفسیر «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» این گونه است: «همه این آیات گواهی می‌دهند که خداوند بدون کیفیت و بدون تکیه بر امری، بر عرش خود جای گرفته است». (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۹۲؛ همو، ۱۴۲۷ق: ۲۰۹؛ همو، ۱۴۲۲ق: ۲۲۷)

۱. عده‌ای از اندیشمندان اشاعره نیز توقّف (تفویض) را برگزیده‌اند. (شهرستانی، ۱۴۰۲ق: ۹۲/۲) فخر رازی از جمله افرادی است که به این رأی گرایش پیدا کرده است. (فخر رازی، بی‌تا: ۱۳۳)

این عبارت نشان می‌دهد که اشعری نیز در زمره اهل حدیث قرار می‌گیرد، با این تفاوت که دیگر اهل حدیث صرفاً به ظاهر حرفی تمسک می‌کنند ولی اشعری در عین توجه به ظاهر حرفی، قید بلاکیف و بلا تشبیه را نیز اضافه می‌کند تا اشکال تشبیهی شامل نظریه وی نشود! مثلاً وی بر این عقیده است که می‌توان خداوند را رؤیت کرد ولی نمی‌توان با رؤیتی که انسان‌ها از همدیگر دارند مقایسه کرد.

پس سه دیدگاه اصلی درباره دیدن و رؤیت خدا مطرح شده است:

الف) مُجَسِّمَه و کَرَامِیَه از فرقه‌های کلامی اهل سنت، دیدن خدا در دنیا و آخرت را ممکن می‌دانند؛ زیرا خداوند را جسمانی و مکان‌مند توصیف می‌کنند. (سبحانی، ۱۴۱۲ق:

۱۲۵/۲؛ فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۲۶۷/۱ و ۲۶۷؛ بهبهانی، ۱۴۲۶ق: ۱۵)

ب) دیگر فرقه‌های کلامی اهل سنت، همچون اشاعره و اهل حدیث می‌گویند: خدا تنها در آخرت با چشم سر دیده می‌شود؛ هرچند قائل به جسمانی بودن خدا نیستند. (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۲۵ و ۵۱؛ آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۲؛ سبحانی، بی‌تا: ۲۷)

ج) امامیه، زیدیه و معتزله، رؤیت خدا در دنیا و آخرت را محال می‌دانند و در این باره اتفاق نظر دارند. (حلی، ۱۳۸۲ش: ۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵ش: ۲۵۶ و ۲۵۷؛ اشعری، ۱۴۲۶ق: ۱۷۲/۱؛ قاضی همدانی معتزلی، ۱۹۷۱م: ۱۹۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۵۷/۱ و ۱۱۴)

۵-۲. دیدگاه امامیه

از دیدگاه امامیه، سه دیدگاه تشبیه و تجسیم و اثبات بدون تأویل مردود می‌باشد؛ چون با اندیشه تنزیه خداوند متعال ناسازگار است. لذا ردّ مجاز در قرآن کریم که اساس این نظریه است، ادعای پوچ و باطل است. زیرا قرآن کریم، کلام خداوند است و وجود مجاز از آرایه‌های کلام است و وجود آن در قرآن کریم نه تنها نقص نیست، بلکه سبب و موجب کمال است (شریف مرتضی، ۱۴۰۳ق: ۱/۱ و ۴؛ شریف مرتضی، ۱۳۶۳ش: ۲۳۷؛ قاضی همدانی معتزلی، ۱۹۶۰م: ۱۵ و ۱۶۱) و حتی از اعجاز قرآن کریم است.

در مورد نظریه توقف هم باید گفت: این نظریه با برخی از آیات قرآن کریم که دلالت بر تبیان قرآن کریم دارند، ناسازگار است. (طباطبایی، ۱۹۹۷م: ۱۵۳/۸) یعنی قرآن کریم به صراحت بیان کرده است که قرآن، تبیین کننده هر چیز است. «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز است؛ همچنین

قرآن کریم در سوره نساء می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ...» (نساء: ۸۲) آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟!

این آیات صراحتاً نشان می‌دهند که قرآن کریم نقش تبیین و تشریح‌کننده همه چیز را بر عهده دارد. لذا با مواجهه با ظاهرآیاتی که دلالت بر جسمانی بودن خداوند دارند، نباید توقف کرد بلکه باتوجه به آیات دیگر، آن‌ها را باید تفسیر و تبیین کرد.

در مورد نظریه اثبات بدون کیفیت نیز باید گفت: اگر در بحث وضع الفاظ، دلالت لفظ را بر معنا به خاطر کثرت استعمال و تعیینی بدانیم، کثرت استعمال بدون قرائن و شواهد حاکی از کیفیت و مراتب ترجیح‌دهنده استعمال امکان‌پذیر نیست و به تشبیه منجر می‌شود، چه رسد به اینکه دلالت لفظ را بر معنا تعیینی بدانیم. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۶/۶۴) لازمه این سخن اجتماع نقیضین است؛ زیرا واژه «بد» در لغت بر هیئت و کیفیت مخصوص اطلاق می‌شود، از این روی، اثبات «بد» به معنای لغوی، قبول حقیقتی با هیئت و کیفیت مخصوص است، اما اشعری معنای آن را مترادف با «بدون کیفیت» دانسته است که لازمه آن اجتماع نقیضین است. (سبحانی، ۱۴۲۱ق: ۲/۳۷)

بنابراین، این چهار نظریه، قابل اثبات نیستند و هر کدام دارای ایرادات و اشکالاتی هستند؛ لذا نظر صحیح در این باب، دیدگاه امامیه و معتزله است. امامیه و معتزله در تحلیل آیات و احادیث خبری و مواجهه با ظواهر ابتدائی آن‌ها که با احکام قطعی عقل مخالفت دارند، تأویل را برگزیده‌اند.

در واقع محققان امامیه با مواجهه با آیات خبری، معنای ظاهری آیات را نفی می‌کنند، چون اثبات آن منجر به اثبات جسمانیت برای خداوند است؛ لذا بر این عقیده‌اند که آیات خبری باید به آیات محکم ارجاع داده شوند و مورد تأویل قرار گیرند. (طباطبایی، ۱۹۹۷م: ۱۵۷/۸؛ ۱۲۸/۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳ش: ۷۴؛ همو، ۱۳۸۰ش: ۲۶۶/۶) مثلاً از امام صادق علیه السلام درباره «استوا»ی خداوند بر عرش سؤال شد، ایشان فرمود: «ما وجود عرش را تصدیق می‌کنیم... ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی‌دانیم...، زیرا در این صورت، عرش، حامل خداوند و خداوند به آن نیازمند خواهد بود؛ درحالی که خداوند بی‌نیاز مطلق است و عرش نیازمند خداست. از سوی دیگر، عرش خداوند همه آسمان‌ها و زمین را فراگرفته

است، چنان که فرمود: «وَسِعَ كُوسِيَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲۵۵) عرش یا کرسی به معنای مذکور یا کنایه از علم، قدرت و تدبیر فراگیر خداوند است، یا مرتبه‌ای از وجود ماسوی‌الله است که حاکم بر جهان است و خداوند به وسیله آن جهان را تدبیر می‌کند. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۴۸؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۳۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۱/۱)

بنابراین تأویل آیات خبری باید باتوجه به قرائن باشد. قرینه سبب می‌شود که مفردات در خدمت کل جمله معنا شوند و نه منفصل از آن باشد. از این روی آن را اخذ به ظاهر تصدیقی جمله نامیده‌اند. (سبحانی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۷) تفاوت این مبنا با مبنای ظاهرگرایان (مانند اهل حدیث) در آن است که آن‌ها ظهور مفردات را معتبر می‌دانستند، اما در اینجا آنچه معتبر است، ظهور جمله است. (همان، ۳۲۸)

پس امامیه معتقد به تنزیه و ابطال تجسیم و تشبیه است. به اعتقاد امامیه با دقت در آیات یاد شده و نظایر آن‌ها می‌توان به مفاد حقیقی آن‌ها پی برد. کلمه «ید» کنایه از قدرت خداوند است و مقصود این است که قدرت الهی برترین قدرت‌ها است. مقصود از «وجه» ذات الهی است؛ یعنی همه چیز در معرض فنا و زوال است، جز ذات خداوند متعال. إستواء بر عرش نیز کنایه از احاطه علم و قدرت خداوند در تدبیر جهان است. پس نه تنها در صفات یاد شده باید به اصل تنزیه معتقد بود، بلکه این اصل در همه صفات الهی جاری است؛ مثلاً علم خداوند را نمی‌توان علم حصولی و زائد بر ذات او و محدود دانست، بلکه علم خداوند عین ذات خداوند، و حضوری و نامحدود است. همین گونه است قدرت و حیات خداوند که عین ذات او و نامحدود است.

در روایتی امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «مردم در موضوع توحید - صفاتی - دارای سه گرایش شدند: نفی [صفات]، تشبیه [صفات خداوند به صفات جسمانی]، اثبات صفات بدون تشبیه. نفی صفات و تشبیه جایز نیست و آنچه راه مستقیم و روش صحیح است، اثبات صفات بدون تشبیه است»^۱ (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۳۵۶/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش: ۴۰۵/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵۶۱/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۶۳/۳) یعنی این صفات را به گونه‌ای برای خداوند قائل شد، که موجب تشبیه نشود.

۱. قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبٍ نَفْيٌ وَتَشْبِيهٌ وَإِبْتِهَاتٌ بَعْضُ تَشْبِيهِ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ.

۳. دیدگاه‌های شیخ صدوق در مورد صفات خبری

شیخ صدوق در مقابل جریان‌های فکری گوناگون که مخالف تعالیم قرآن و سنت بود، می‌ایستاد مثلاً ایشان انگیزه خود را از تألیف کتاب «التوحید»، چنین بیان می‌کند: «آنچه مرا به سوی تألیف این کتاب فراخواند و انگیزه‌ای برای تصنیف آن شد این است که، من گروهی از مخالفان را یافتم که فرقه ناجیه اثنا عشریه را به تشبیه و جبر متهم می‌کنند... پس به تصنیف این کتاب درباره توحید و نفی تشبیه و جبر به سوی خداوند متعال تقرب و نزدیکی جستم...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۹)

بنابراین شیخ صدوق برای مبارزه با شبهه‌افکنان، دست به تعلیم‌های مختلف زده است. یکی از تعلیم‌های ایشان، بررسی کلامی مقولات است. مثلاً از آیاتی که نزد اهل حدیث مورد نظر است آیه کریمه «...ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» است. اهل حدیث براساس این آیات قائل شده‌اند که خدا بر عرش جای گرفته است. ولی روش کلامی شیخ صدوق در برخورد با این نوع آیات، «تفسیر به سلطه» است. ایشان می‌فرماید: این آیه دلیلی برای مخالفین شیعه نمی‌تواند باشد؛ زیرا مراد آن است که خدا عرش را بر بالای آسمان و زمین انتقال داده است و این همان بیانگر قدرت و سلطه الهی می‌باشد و کلمه «ثُمَّ» قرینه بر این امر است و غیر این معنا در مورد «استواء» جایز نیست. زیرا خداوند بر اشیاء تسلط داشته و برای همین، هرگز مراد از این آیه، جلوس و آرام گرفتن بدن بر آن نیست. (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۱۸)

ایشان در تفسیر عرش الهی می‌فرماید: مراد از عرش یا کلّ مخلوقات است یا مراد علم حق تعالی است و نیز بر این باور است آن عرشی که کلّ مجموع مخلوقات است، حاملان هشت ملک می‌باشند، لذا شیخ صدوق در کتاب «التوحید» خود، عرش را به معنای سلطنت و قدرت الهی هم تفسیر نموده است که به چند مورد اشاره می‌شود:

۱- در حدیثی از امام هادی علیه السلام نقل نموده است که در جواب سؤال جاثلیق (از رهبران مسیحیت آن زمان) پرسید خدا کجاست؟ حضرت فرمودند: امام علی علیه السلام فرمود که پروردگار جلّ جلاله به مکانی وصف نمی‌شود و آن جناب چنان است که بود و بود چنان که هست، در هیچ مکانی نبود و از مکانی به مکانی دیگر زائل نشد و هیچ مکانی به او احاطه نکرد، بلکه پیوسته بود.

۲- در حدیثی دیگر از امام صادق علیه السلام از ابابصیر نقل نموده است که حضرت فرمودند:

هر که گمان کند خدا از چیزی است، او را پدید آمده قرار داده و هر که گمان کند در چیزی است، او را در حصار قرار داده و هر که گمان کند بر چیزی است، او را قابل حمل قرار داده.

باتوجه به این قبیل روایات و معنای روشن آن‌ها که مورد استدلال شیخ صدوق قرار گرفته به نظر می‌رسد اشکال شیخ صدوق به مشبهان، مجسمان و دیگر گروه‌های قائل به جسمانیت خدا، وارد باشد. چون اهل حدیث و گروه صفائیه باتوجه به آیات مختلف، قائل به جسمانیت خداوند هستند؛ ولی دلایل شیخ صدوق، قول گروه تجسیم و تشبیه، صفائیه و اهل حدیث را مورد نقد قرار می‌دهد. (صدوق، ۱۳۸۹ق: ۴۷)

همچنین شیخ صدوق در باب هشتم کتاب التوحید، روایاتی را بیان کرده است که نشان می‌دهد رؤیت خداوند متعال امکان‌پذیر نیست و دیدگاه افراد و فرقه‌هایی که قائل به جسمانیت خداوند هستند، را به خوبی رد می‌کند. در واقع ایشان در باب «ما جاء فی الرؤیة» که باب هشتم کتاب «التوحید» است ۲۴ روایت نقل کرده که مشاهدۀ خداوند را با چشم مادی (احادیث ۱ و ۷ و ۸) محال می‌داند. چشم مادی انسان وقتی نمی‌تواند به صورت مستقیم به خورشید خیره شود، به طریق اولی خدا را هم نخواهد دید. (حدیث ۳) نور چشم ضعیف‌تر از نور اندیشه و فکر است، آنجا که تفکر انسانی به خدا نمی‌رسد، نور بصر نیز به طریق اولی نخواهد رسید. (احادیث ۱ و ۲) رؤیت خداوند با چشم قلب امکان دارد، (احادیث ۲ و ۴ و ۵) و قلب‌ها با حقیقت ایمان می‌توانند او را درک کنند (حدیث ۴) همان‌طور که قبل از عالم دنیا درک کرده‌اند. (حدیث ۲۰)

۱-۳. دلیل نقلی بر عدم دیدن خداوند از دیدگاه شیخ صدوق

از میان متکلمان شیعه، شیخ صدوق در مورد رؤیت خداوند، بحث‌های مفصل و مبسوطی را بیان کرده و جواب موافقان رؤیت خداوند را با روایات داده است. مثلاً موافقان رؤیت خداوند به دو دلیل عقلی استناد می‌کنند:

- ۱- برای کسی که خودش و اشیاء را مشاهده می‌کند، این امکان هست که دیگران نیز او را ببینند. از آنجا که خداوند خودش و اشیاء را می‌بیند، امکان دارد به ما هم توانایی دیدن خودش را عطا کند. (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۵۳)

۲- موجودات مختلف قابل دیدن هستند و قابل رؤیت بودن آنها مربوط به ذات و وجود آنهاست. در این صورت، خداوند هم که موجود است، باید قابل رؤیت باشد. (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۲ و ۱۴۳؛ شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱/۱۱۳)

باین وجود، شیخ صدوق در کتاب های خود با استناد به برخی روایات، قائل بر این است که رؤیت خداوند امکان پذیر نیست. مثلاً شیخ صدوق روایتی را مورد استناد قرار می دهد که شخصی با امام صادق علیه السلام در مورد دیدن خدا گفتگو نمود و امام فرمودند: خورشید یک جزء از هفتاد جزء، نور کرسی یک جزء از ۷۰ جزء نور عرش و عرش یک جزء از ۷۰ جزء نور حجاب و حجاب یک جزء از ۷۰ جزء نور مخفی است، پس اگر مردم راستگو باشند، زمانی که هوا ابری نیست به خورشید نگاه کنند. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۸) در این روایت امام علیه السلام به طور صریح مسئله دیدن خدا را با چشم ظاهر متنفی می کند و امری خارج از توان آدمی می داند.

شیخ صدوق در روایتی دیگر از امام رضا علیه السلام چنین استدلال نموده که آن حضرت در تفسیر آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) به راوی حدیث فرمود: اندیشه درون از نور چشم دقیق تر است. تو با اندیشه خود سِند، هند و شهرهایی که به آنجا نرفته ای و با چشم ندیده ای را درک می کنی، پس چگونه چشم ها می توانند او را ببینند. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۳)

در این روایت نیز امام به صراحت مسئله دیدن خدا را مستحیل دانسته به دلیل اینکه اندیشه درون آدمی با اینکه در ادراک اشیاء قوی تر است، از مشاهده حق ناتوان است. پس به طریق اولی چشم ظاهری هم نخواهد توانست خداوند را مشاهده نماید.

بنابراین، این دو روایتی را که شیخ صدوق در مورد عدم رؤیت خداوند به آنها اشاره کردند، به خوبی می تواند دلایل عقلی موافقان رؤیت خداوند سبحانه را رد کند؛ چون دیدن خداوند با چشم سر امری محال است و خود انسان نیز چنین قدرتی را ندارد، لذا توانایی دیدن خداوند امکان پذیر نیست و فقط می توان آثار قدرت او را دید.

همچنین شیخ صدوق با توجه به برخی آیات قرآن کریم، قائل است که رؤیت خداوند امکان پذیر نیست. مثلاً ایشان تبیین درست و صحیح از رؤیت خداوند را از آیات ۲۲ سورة

قاف اثبات می‌کنند.^۱ (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۰) شیخ صدوق در ذیل این آیه بر این عقیده است که منظور از رؤیت، دیدن با چشم نیست؛ بلکه دیدن با چشم دل است. یا در تفسیر آیه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳) (اشاعره و احمد بن حنبل با توجه به این آیه، قائل به رؤیت خدا در قیامت شده‌اند) به روایتی استناد می‌کند، که در این روایت، منظور از رؤیت را بردن ثواب تفسیر کرده است. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۶؛ همو، ۱۳۷۶ش: ۴۰۹)

۲-۳. امکان رؤیت الهی با معرفت قلبی و شهودی

آنچه مورد انکار امامیه در مسئله رؤیت است، نفی دیدن مطلق نیست؛ بلکه دیدن خدا با چشم ظاهری مورد رد و انکار قرار گرفته است. اما رؤیت قلبی مورد تأیید می‌باشد و روایات بسیاری در این مورد بیان شده است. شیخ صدوق در مقام یک متکلم محدث، این روایات را دسته‌بندی و ارائه نموده است. مسلماً نوع دسته‌بندی روایات و نام ابواب کتاب ایشان، نشان از متکلم بودن ایشان دارد. از جمله روایات ایشان در مورد مردی است که به امام علی علیه السلام خطاب کرد و گفت: آیا زمان عبادت، خدای خود را دیده‌ای؟ امام فرمودند: «وَيْلَكَ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ. قَالَ: وَكَيْفَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: وَيْلَكَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ». (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۹۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۳۳۷/۱) وای بر تو من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده‌ام بیرستم، عرض کرد: چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود: وای بر تو دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نکنند ولی دل‌ها با حقایق ایمان او را دیده‌اند.

در روایت دیگری آمده است: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ علیه السلام هَلْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله رَبَّهُ عَزَّوَجَلَّ؟ فَقَالَ: نَعَمْ بِقَلْبِهِ رَأَاهُ، أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى لَمْ يَرَهُ بِالْبَصَرِ وَلَكِنْ رَأَاهُ بِالْفُؤَادِ؟ (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۸۹/۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش: ۸۹/۱۲) محمد بن فضیل گوید: از امام کاظم علیه السلام پرسیدم: «آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله پروردگار خود را دید؟» فرمود: «بلی، با قلبش، آیا نشنیدی که

۱. «لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ». (به او خطاب می‌شود: تو از این صحنه (و دادگاه بزرگ) غافل بودی و ما پرده را از چشم تو کنار زدیم و امروز چشمت کاملاً تیزبین است).

خداوند عزوجل می‌فرماید: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»، با چشم ندید اما با قلب دید. همچنین ایشان آیات و روایاتی که حسب ظاهر به دیدن خدا دلالت دارند را تفسیر به شوق انتظار برای رسیدن به ثواب می‌داند. برای همین در ضمن روایتی از امام رضا علیه السلام که در تفسیر آیه «وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِناصِرَةٍ إِلَى رَبِّهَا ناظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳) سؤال شده است، امام فرمودند: آن است که انسان‌های مؤمن، منتظر ثواب خدایشان هستند. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۶؛ همو، ۱۳۷۶ش: ۴۰۹)

شیخ صدوق در مواجهه با اهل حدیث که به استناد آیه «قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) قائل به جواز رؤیت شده‌اند،^۱ پاسخ می‌دهد که آن حضرت می‌دانست که خداوند قابل رؤیت نیست؛ اما این درخواست به جهت قوم خود بود که اصرار نمودند که خدا را ببینند، لذا حضرت موسی علیه السلام بدون اینکه اذن الهی را بگیرد چنین درخواستی نمود. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۱۹)

ایشان در ادامه به یک روایت طولانی استناد می‌کنند که مأمون از امام رضا علیه السلام پرسید: مگر پیامبران معصوم نیستند؟ پس چرا حضرت موسی علیه السلام درخواست دیدن حق را نمود؟ امام همین جواب را به او دادند که: این امر به خاطر پافشاری قومش بوده است؛ از طرفی ایشان معتقد است که این آیه شریفه امکان رؤیت را مشروط نموده به استقرار کوه در همان زمان لرزیدن که امری محال است. پس همچنان که استقرار در زمان تزلزل محال است، رؤیت خداوند نیز با چشم سر محال است. (همان) و آیه دلالت بر این امر دارد. این سخن مانند آیه «لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» (اعراف: ۴۰) هرگز درهای آسمان به رویشان گشوده نمی‌شود؛ و (هیچ گاه) داخل بهشت نخواهند شد، مگر اینکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد).

برای همین بود که وقتی خداوند یکی از آیات خود را برای حضرت موسی علیه السلام آشکار کرد، ایشان بیهوش شد و زمانی که به هوش آمد، عرض کرد: خدایا تو پاک و منزّه هستی و من به سوی تو توبه می‌کنم. (همان)

شیخ صدوق در جایی دیگر می‌فرماید که تمام روایاتی که اساتید ایشان بیان فرموده‌اند همگی مورد وثوق ایشان بوده و الفاظ این روایات مطابق با الفاظ قرآن است و مفاد همه

۱. استدلال به این آیه، این چنین است که اگر دیدن خداوند محال بود، چرا حضرت موسی علیه السلام چنین درخواستی از خداوند نمود؟!

آن‌ها نفی تشبیه، نفی تعطیل و اثبات توحید است و معنای دیدن که در این روایات آمده است، به معنای علم است؛ چون دنیا خانه شک و تردید است، زمانی که برای انسان‌ها نشانه‌های الهی آشکار می‌گردد، شک و تردید رفع شده و حقیقت قدرت حق نشان داده می‌شود. (۱۳۹۸: ۱۲۰) شاهد این مطلب، آیه شریفه است: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲) (به او خطاب می‌شود: تو از این صحنه (و دادگاه بزرگ) غافل بودی و ما پرده را از چشم تو کنار زدیم، و امروز چشمت کاملاً تیزبین است. براین اساس معنای احادیثی که در آن‌ها از دیدن خدا سخن به میان می‌آید، (مثل روایتی که می‌گوید: پروردگارتان را خواهید دید، چنانکه ماه شب چهاردهم را مشاهده می‌کنید) (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۴۹؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق: ۳۳۲/۲، ۳۴۱/۳) مراد آن است که از نظر علم و یقین شناخته می‌شود، لذا رؤیت قلبی و شناخت، معنای آن احادیث می‌باشد. البته باتوجه به بعضی روایات که مورد استدلال ایشان می‌باشد، مراد از رؤیت به معنای انتظار ثواب مختص مؤمنان بوده است که در این دنیا به معرفت رسیده‌اند و برای منکران که در شک و تردید می‌باشند به معنای علم و شناخت و کشف حقایق است. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۲۰)

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب گفته شده، این گونه نتیجه گرفته می‌شود:

- ۱- مسلمانان با مواجهه با صفات خبری، دچار شک و ابهام می‌شوند و در این راه تفسیر و تحلیل‌های مختلف انجام می‌دهند، لذا در فهم آیات خبری و انتساب این صفات به خداوند، دیدگاه‌هایی مانند تشبیه و تجسیم، توقف (تفویض)، اثبات بلا تأویل، اثبات بلا کیف و اثبات بلا تأویل به متکلمان، نسبت داده شده است.
- ۲- طبق دیدگاه شیعه، این نظریات در مورد رؤیت خداوند، کاملاً نادرست و قابل رد هستند؛ چون در مواجهه با آیات خبری، متکلم نباید به ظاهر آیات توجه کند، بلکه این آیات را به تأویل ببرد و حتی این آیات را به محکومات ارجاع دهد. لذا آیاتی که قائل به رؤیت خداوند باری تعالی هستند، دلالت بر جسمانیت خدا نمی‌کند، بلکه به علم و قدرت ایشان برمی‌گردد.

۳- شیخ صدوق با تأثیرپذیری از ائمه و عقل هدایت شده با نقل و ارجاع محکّمات به متشابهات، به تأویل این صفات پرداخته است. لذا ایشان براین عقیده است که رؤیت خداوند متعال، امری غیر ممکن است ولی رؤیت الهی با معرفت قلبی و شهودی امکان پذیر است که این امر هیچ دلالتی بر جسمانیت خداوند ندارد.



منابع

- قرآن کریم

۱. ابن خزیمه، محمد، (۱۹۶۸م)، التوحید و اثبات صفات الرب، به کوشش محمد خلیل هراس، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن عطیه، جمیل حمود، (۱۴۲۳ق)، أبهی المراد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق-۱۹۸۶م)، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی جا: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
۴. ابوزهره، محمد، (بی تا)، تاریخ المذاهب الاسلامیه، قاهره، دارالفکر العربی.
۵. اردبیلی، احمد، (۱۳۷۷ش)، الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجرید، تحقیق: احمد عابدی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، دوم.
۶. اشعری قمی، عبدالله بن ابی خلف، (۱۳۶۱ش)، المقالات والفرق، تصحیح: محمدجواد مشکور، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
۷. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۲۶ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تحقیق: نعیم زرزور، بی جا: مکتبه العصریه.
۸. —، —، (۱۳۹۷ق)، الإبانة عن اصول الديانة، تحقیق: فوکیه حسین محمود، قاهره: کلیة البنات جامعة عين الشمس.
۹. —، —، (۱۴۰۰ق)، رسالة استحسان الخوض فارابی علم الکلام، حیدرآباد دکن: مطبعة المجلس الدائرة المعارف العثمانیه.
۱۰. —، —، (۱۴۲۲ق)، رسالة الى اهل الفجر، مدینه منوره: مکتبه العلوم والحکم.
۱۱. —، —، (۱۴۲۷ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، بیروت: دارصادر.
۱۲. آمدی، سیف الدین، (۱۴۱۳ق)، غایة المرام فی علم الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، (۱۳۷۴ش)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: بی نا.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، صحیح بخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، بی جا: دار طوق النجاة.
۱۵. بهیانی، عبدالکریم، (۱۴۲۶ق)، فی رحاب اهل البيت ﷺ رؤیة الله بین التنزیه والتشیه، قم: مجمع جهانی اهل بیت، دوم.
۱۶. بیهقی، احمد بن الحسن، (۱۴۰۴ق)، الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۰ش)، تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. —، —، (۱۳۸۳ق)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۹. _____، _____، (۱۳۹۵ش)، توحید در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، قم: نشر اسراء، هشتم.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲ش)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات، مقدمه و تعلیقه: جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، دوم.
۲۱. حلی، یوسف بن علی، (۱۳۶۳ش)، انوار الملکوت فی شرح یاقوت، تحقیق: محمد نجمی، قم: انتشارات رضی.
۲۲. حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: بی نا، چهارم.
۲۳. دارقطنی، علی بن عمر، (۱۴۲۶ق)، رؤیه الله جل و علا و لیه رؤیه الله تبارک و تعالی و ضوء الساری إلى معرفة رؤیه الباری، تحقیق: احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. ذاکری، مصطفی، محمد زارع شیرین کنده و بابک عباسی، (۱۳۹۴ش)، «رؤیت»، در دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۰، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۲۵. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، تصحیح: مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتب العربی، سوم.
۲۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۶ش)، سیمای عقاید شیعه، ترجمه: جواد محدثی، تهران: نشر مشعر.
۲۷. _____، _____، (۱۴۱۲ق)، الهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، سوم.
۲۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۷ق)، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۲۹. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۱ق)، رسائل و مقالات، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۰. سبحانی، جعفر، (بی تا)، رؤیه الله فی ضوء الکتاب و السنه و العقل الصریح، بی جا: بی نا.
۳۱. سبحانی، محمد تقی، (۱۳۸۲ش)، «اسماء و صفات خداوند»، مندرج در دانشنامه امام علی، زیر نظر علی اکبر صادقی رشاد، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، صص ۶۵-۱۲۳.
۳۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (۱۹۷۳م)، الاتقان فی تفسیر القرآن، بیروت: المکتبه الثقافیه.
۳۳. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۳۶۳ش)، الذریعه الی اصول الشریعه، تصحیح: ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۴. _____، _____، (۱۴۰۳ق)، الأمالی، قم: منشورات آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۳۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۰۲ق)، الملل والنحل، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت: دارالمعرفه.
۳۶. شهرستانی، محمد، (۱۳۶۴ش)، الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی.

۳۷. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۸۹ش)، *الاعتقادات*، قم: مؤسسة الامام الهادی.
۳۸. _____، _____، (۱۴۰۳ق)، *معاني الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۳۹. _____، _____، (۱۳۹۸ق)، *التوحيد*، قم: بی‌نا.
۴۰. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۹۹۷م)، *المیزان في تفسير القرآن*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۴۱. طبرسی، حسن بن فضل، (۱۴۰۹ق)، *تفسير جوامع الجامع*، تصحیح: ابوالقاسم گرگی، تهران: دانشگاه تهران.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، *التبيان في تفسير القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *تفسير العتاشي*، تهران: بی‌نا.
۴۴. فخر رازی، فخر محمد بن عمر، (۱۹۸۶م)، *الاربعین في اصول الدین*، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
۴۵. _____، _____، (۱۴۲۰ق)، *مفاتيح الغیب (تفسير كبير)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. _____، _____، (بی‌تا)، *اساس التقديس في علم الکلام*، مقدمه محمد العربی، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
۴۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *تفسير الصافي*، تهران: بی‌نا، دوم.
۴۸. قاضی همدانی معتزلی، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۶۰م)، *المغنی في ابواب القرآن*، یاشاراف طه حسین و ابراهیم مدکور، مصر: وزارة الثقافة و الارشاد القومي.
۴۹. _____، _____، (۱۹۷۱م)، *المختصر في اصول الدین*، تحقیق محمد عماره، بیروت: درالهلل.
۵۰. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸ش)، *تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: بی‌نا.
۵۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافي (ط - الإسلامية)*، ۸ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامية، چهارم.
۵۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار (ط - بیروت)*، بیروت: بی‌نا، دوم.
۵۳. _____، _____، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، تهران: بی‌نا، دوم.
۵۴. مشکور، محمد جواد، (۱۳۷۲ش)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: آستان قدس رضوی، دوم.
۵۵. نجار، عامر، (۱۴۲۳ق)، *علم الکلام عرض و نقد*، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۵۶. نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی، (۱۹۳۶م)، *فرق الشيعة*، نجف: المطبعة الحيدرية.