

## واکاوی دیدگاه ابن‌عثیمین در رؤیت الهی

\* عبدالواحد بامری

\*\* محمد محمدی‌نور

\*\*\* مسلم بامری

### چکیده

مسئله رؤیت خداوند در روز واپسین، در اندیشه ابن‌عثیمین از مباحث حائز اهمیت به‌شمار می‌رود. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی و با مراجعه به منابع علمی کتابخانه‌ها و با هدف ارزیابی دیدگاه ابن‌عثیمین درباره رؤیت الهی سامان یافته و قصد دارد رویکرد این عالم سلفی را مورد بررسی و نقد قرار دهد. از منظر ایشان، خداوند در روز قیامت دیده می‌شود؛ منهج فکری و تفسیری او در صفات خبری، انکار مجاز، مخالفت با تاویل‌گرایی و دفاع از نظریه تجسیم و تشبیه، وی را به این اعتقاد رهنمون ساخته است. ایشان برای اثبات مدعای خویش به آیات ۲۲ و ۲۳ سوره مبارکه قیامت و آیه ۱۰۳ انعام و آیه ۱۰ سوره مبارکه طه و روایات استدلال نموده است. از یافته‌های جستار مورد اشاره آن است که ادعای ابن‌عثیمین با آیات قرآن و نگرش عالمان سلفی مانند مجاهد و رشیدرضا در تعارض است و روایات رویت متواتر نبوده و با احادیث منقول در کتب فریقین همخوانی ندارد. به همین خاطر ادعای اجماع وی قابل اثبات نیست.

### واژگان کلیدی

ابن‌عثیمین، رویت خدا، تأویل‌گرایی، جسمانیت خدا و اجماع سلف.

\*. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان. (نویسنده مسئول) avahedbamery@yahoo.com

\*\* mohammadinoor93@gmail.com

\*\*\* moslembamari@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

\*\* مربی گروه معارف اسلامی.

\*\*\* دانش‌آموخته مقطع دکتری علوم سیاسی و مدرس معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۳

## ۱. طرح مسئله

یکی از مسائل اعتقادی و کلامی دین اسلام، مسئله رؤیت خداوند به‌شمار می‌رود که همواره درباره آن در میان فرق اسلامی اختلاف بوده است، اباضیه، شیعیان و فرقه‌های متعلق به شیعه، رؤیت بصری خداوند را در دنیا و آخرت عقلا و نقلا انکار می‌کنند، از میان فرقه‌های اهل سنت، معتزله هم موافق شیعه هستند اما اشاعره و ماتریدیه رؤیت خداوند را در آخرت ممکن می‌دانند. (عبدالرحمان، ۱۴۱۷: ۱۲۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۰: ۱۱۸) در این میان، نقش ابن تیمیه (پایه‌گذار فکری فرقه وهابیت) در اشاعه اندیشه رؤیت خدا در میان متکلمان اسلامی، انکارناپذیر است، اما این نگرش با تلاش شاگردان او و علمای وهابی بیشتر مورد توجه قرار گرفت به گونه‌ای که دیده شدن خداوند با چشم سر، از نشانه‌های توحید واقعی قلمداد شده است. از جمله کسانی که در اشاعه این تفکر نقش بسزایی داشته ابن عثیمین از علمای برجسته وهابیت است که بر رؤیت خداوند به صورت حقیقی در دو مورد (صحرای قیامت و بعد از داخل شدن در بهشت) تأکید می‌کند، به گونه‌ای که معتقد است حتی اگر لازمه دیدن خداوند جسمانیت باشد اشکالی ندارد و آن را می‌پذیرد. (ابن عثیمین، ۱۴۲۴: ۶۸) وی با مغالطه‌گویی و هوشمندی و بیان استدلال‌هایی متفاوت از دیگران در اقعان مخاطب تلاش می‌کند. نقدهای متعددی از سوی اندیشمندان منکر رؤیت خدا بر قائلین به رؤیت نگاشته شده است، اما نسبت به تفکرات ابن عثیمین در عرصه رؤیت الهی اقدام علمی صورت نگرفته است، براین اساس با توجه به اثر پذیری وی از ابن تیمیه، و تأثیر اندیشه او در میان سلفیه و وهابیت، و انتشار فتاوی او در فضاها مجازی و کتب، ضرورت اقتضا می‌کند ضمن بیان دقیق استدلال‌های وی، به نقد عالمانه دیدگاه ایشان پرداخته شود. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی ضمن بیان شخصیت علمی ابن عثیمین و تعیین محل نزاع، پنج دلیل ابن عثیمین در این زمینه بررسی و ارزیابی می‌شود.

## ۱. شخصیت ابن عثیمین

محمد بن صالح بن سلیمان بن عبد الرحمن عثیمین تمیمی نجدی معروف به ابن عثیمین، (۱۴۲۱ - ۱۳۴۷) از عالمان و چهره‌های برجسته و شاخص سلفیه معاصر است که اندیشه‌های او در نزد سلفی‌ها مورد توجه و اهتمام ویژه قرار گرفته، به گونه‌ای که بسیاری از وهابی پژوهان وی را دومین شخصیت بارز وهابیت بعد از ابن تیمیه، در عرصه تحکیم مبانی این اندیشه می‌دانند. محور آثار او کتاب‌های ابن تیمیه است و از مشهورترین شارحان آثار او به حساب می‌آید، از جمله کتاب‌های مهم وی عبارتند از: شرح عقائد الواسطیه، شرح عقائد السماویه، شرح لمعات الاعتقاد، شرح اصول الإیمان، شرح کشف

**الشبهات، عقیده اهل السنه و الجماعه، صفات الله و اسمائه الحسنی، قول مفید علی کتاب التوحید، فتاوی لارکان الاسلام، مجموعه الفتاوی و ...**

ابن‌عثیمین علاوه بر تالیف و تدریس، سخنرانی‌ها و برنامه‌های پرسش و پاسخ تلویزیونی پرطرفداری داشته است که در کتابی تحت‌عنوان **نور علی‌الدرب** به چاپ رسیده است. وی دارای مناصب مهمی همچون عضو هیأت کبار العلمای عربستان، عضو هیأت علمی دانشگاه امام محمد بن سعود، مدیر گروه العقیده در دانشگاه امام محمد بن سعود، عضو شورای برنامه ریزی و تدوین متون درسی کانون‌های علمی عربستان و ... بوده است. بنا بر این آراء و تفکرات او از اعتبار خاصی برخوردار است که اگر مورد نقد قرار گیرد در جامعه علمی و فرهنگی هم تاثیر بسزایی دارد.

## ۲. تعیین محل نزاع

آنچه درباره رویت خدا مورد بحث است، رویت با چشم سر است. رویت به معنای ادراک قلبی و حضوری را همه مسلمانان پذیرفته و از محل بحث خارج است، (شیخ مفید، ۱۳۷۱: ۲۵۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۳۱۵) ابن‌عثیمین معتقد است انسان‌های مؤمن، خداوند متعال را در دو مورد در عالم آخرت به صورت حقیقی و با چشم می‌بینند؛ ۱. در صحرای قیامت ۲. بعد از داخل شدن در بهشت، او می‌گوید: دیدن خداوند به گونه‌ای است که شایسته اوست. (ابن‌عثیمین، ۱۴۱۵: ۸۷؛ همو، ۱۴۲۷: ۷ / ۲۷) بنا بر باور او، کفار خالص خداوند را اصلاً نمی‌بینند، رویت منافقین فقط در صحرای قیامت بوده و بعد از آن حاصل نمی‌شود، که این بزرگترین و شدیدترین حسرت بر آنان است، (همان، ۱۴۲۷: ۷ / ۲۵) ابن‌عثیمین رویت در دنیا در حالت بیداری را برای هیچ‌کس نپذیرفته (ابن‌عثیمین، ۱۴۲۶: ۴۹) و برای اثبات مدعای خود به حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ استناد می‌کند که فرمود: «واعلموا أنکم لن تروا ربکم حتی تموتوا»، و در برخی موارد مدعی است که اجماع سلف دلالت دارد بر این‌که هیچ‌کس خداوند را در بیداری ندیده است، (ابن‌عثیمین، ۱۴۱۳: ۱ / ۲۲۶) اما رویت در خواب را فقط برای رسول خدا ﷺ قبول کرده و برای غیر آن حضرت ﷺ را هم براساس حدیث فوق رد می‌کند، (ابن‌عثیمین، ۱۴۱۲: ۹ / ۷۰) به این دلیل که عموم روایت شامل خواب و بیداری می‌شود، و زمانی که شامل هر دو حالت بشود شایسته نیست بگوییم خداوند در خواب دیده می‌شود، و اگر دیده شود با چه کیفیتی دیده می‌شود؟ به اعتقاد او، وقتی که شیطان به شکل و صورت پیامبر ﷺ ظاهر نمی‌شود براین اساس در مرحله نخست به صورت خدا مشاهده نمی‌گردد، و تو اگر خدا را با صورت خودش در خواب دیده‌ای من آن را درک نمی‌نمایم. (همان) ابن‌عثیمین می‌گوید: قرآن، سنت متواتره و اجماع صحابه (سلف) دلالت می‌کند بر این‌که خداوند حقیقتاً با چشم دیده می‌شود،

(ابن عثیمین، ۱۴۲۷: ۷ / ۲۷) او رؤیت خداوند را از لذت بخش‌ترین نعمت‌هایی دانسته که نصیب اهل بهشت می‌شود و از خداوند درخواست می‌کند که نگاه به صورت خداوند کریم را نصیب او و برادرانش بگرداند و نسبت به منکرین این رؤیت بزرگ درخواست هدایت می‌کند. (همان: ۲۸) بنا بر این؛ در پژوهش حاضر رؤیت خداوند در آخرت محل نزاع است که در ادامه به ذکر و بررسی دلایل ابن‌عثیمین پرداخته می‌شود.

### ۳. دلایل ابن‌عثیمین

#### ۱-۳. دلیل نخست: رؤیت خداوند و جسمانی بودن

ابن‌عثیمین در رد دلیل عقلی بر نفی رؤیت خداوند مبنی بر این که لازمه رؤیت خداوند جسمانیت می‌باشد و محال است که خداوند جسم باشد زیرا جسم‌انگاری مستلزم تشبیه و تجسیم است، می‌گوید: اگر لازمه رؤیت خداوند جسمانیت باشد اشکالی ندارد و آن را می‌پذیریم. (ابن‌عثیمین، ۱۴۱۹: ۱ / ۴۵۸)

#### نقد و ارزیابی

این که ابن‌عثیمین جسمانی بودن خداوند را بدون اشکال می‌داند به خاطر منهج فکری و تفسیری است که ایشان و سایر وهابیان از صفات خبری دارند، تفسیر آنها درباره صفات خبری در سه نگرش مهم و اساسی خلاصه می‌شود؛ ۱. انکار مجاز: ابن‌تیمیه نه تنها منکر وجود مجاز در قرآن است بلکه تقسیم لغت به حقیقت و مجاز را بدعت جدیدی دانسته که سلف قائل به آن نیستند، (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶: ۷ / ۱۱۳) وهابی‌ها به معنای ظاهری الفاظ اعتقاد دارند و آیات و روایات را در معنای حقیقی آن به کار برده و وجود مجاز را نفی می‌کنند، آنها مجاز را طاغوتی (پشتوانه محکمی) می‌دانند که جهمییه برای تعطیل حقایق اسماء و صفات وضع کرده است. (ابن‌قیم، ۱۴۲۲: ۲۸۳) وهابیون در معنای واژه حقیقت بر این باورند که لفظ اگر بدون قرینه باشد، لفظ حقیقی و در غیر این صورت به آن مجاز اطلاق می‌گردد، (ابن‌جبرین، بی‌تا: ۳۸ - ۱۸) محمد بن صالح العثیمین بر این باور است که باید به اسماء و صفاتی که خداوند خود را در قرآن به آن توصیف کرده ایمان بیاوریم اما نه به صورت مجاز بلکه به صورت حقیقت و بدون تکلیف و تمثیل (ابن‌عثیمین، ۱۴۲۴: ۱۴) او در کتاب *الاصول من علم الاصول* می‌گوید: تقسیم کلام به حقیقت و مجاز نزد بیشتر متأخران در قرآن و غیرقرآن مشهور است، برخی از اهل علم گفته‌اند که در قرآن مجاز وجود ندارد، و عده‌ای نیز گفته‌اند که در قرآن و غیرقرآن مجاز وجود ندارد، این رأی ابواسحاق اسفراینی و از متأخران محمدمامین شنقیطی است. ابن‌تیمیه و شاگردش ابن‌قیم بیان کرده‌اند که این یک اصطلاح

جدید بعد از پایان سه قرنی است که بر قرن‌های دیگر برتری دارد، او این رأی را با ادله قوی بسیاری یاری نموده، به حدی که هرکس از آن اطلاع یابد، پی می‌برد که این رأی صحیح است. (ابن‌عثیمین، ۱۴۲۶: ۲۲) واژه «حقیقت» در لغت به معنای امر ثابت یقینی و به معنای محکم بودن و ثابت بودن چیزی است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳ / ۶؛ ابن‌فارس، بی‌تا: ۲ / ۱۵) و واژه «مجاز» هم در لغت معنای آن رد شدن یا عبور کردن از چیزی است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵ / ۳۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱ / ۴۸۸) در اصطلاح مشهور اصولیون و علمای فن بلاغت به استعمال لفظ در معنای موضوع له آن حقیقی، و استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له آن مجازی گفته می‌شود. (جصاص، ۱۴۰۵: ۱ / ۴۶؛ ابویعلی، ۱۴۱۰: ۱ / ۱۷۲؛ سرخسی، بی‌تا: ۱۷۰؛ فخررازی، ۱۴۱۸: ۱ / ۲۸۶؛ علامه حلی، بی‌تا: ۷۷ - ۷۶؛ تفتازانی، ۱۴۱۱: ۲۱۶ - ۲۱۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۳: ۵۰) این در حالی است که با بررسی در آثار سلفی‌ها به راحتی می‌توان موارد فراوانی را پیدا کرد که بر خلاف مدعای خود قائل به مجاز شده‌اند، ابن‌تیمیه در ذیل آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران / ۱۰۳) به دین الهی چنگ زده و به راه‌های متفرق مدعیان دین نروید. «برای «حبل‌الله» معانی مجازی متعددی همچون «دین اسلام»، «قرآن»، «عهد الهی»، «طاعت الهی»، «امر الهی» و «جماعت مسلمین» ذکر می‌کند و همه این معانی را حق می‌داند «قوله تعالی. «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» قیل: حبل‌الله هو دین الإسلام وقیل: القرآن وقیل: عهده وقیل: طاعته وأمره وقیل جماعه المسلمین؛ وکل هذا حق»، (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶: ۷ / ۴۰، همو، ۱۴۱۶: ۳۰) در زمان صحابه نیز حمل بر معنای مجازی صورت گرفته، چنان‌که ابن‌تیمیه از ابن‌عباس نقل کرده که او آیه «يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم / ۴۲) به خاطر بیاورید روزی که ساق‌ها از وحشت برهنه می‌شود»، را به «شدت امر» معنا کرده است (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۸: ۱ / ۷۱)، و از عمر نقل شده که آیه «وَأَلْتَمَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ» (قیامت / ۲۹) و ساق پاها از سختی جان دادن به هم پیچید». را به اعمال دنیا معنا کرده که در آخرت محاسبه می‌شود. (ابن‌بطلال، بی‌تا، ۱۰ / ۴۶۳) در قرآن نیز آیات فراوانی وجود دارد که بیانگر وجود مجاز در کتاب خداست، مانند «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» (یوسف / ۸۲) از قریه‌ای که در آن بودیم سؤال کن». منظور پرسیدن از اهل روستا است، نه از در و دیوار روستا، (بغوی، ۱۴۲۰: ۲ / ۵۰۸؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۲ / ۴۶۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۴۹۶) یا در «وَاحْضِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» (اسراء / ۲۴)، مقصود باز کردن بال حقیقی نیست، چون انسان مانند پرنندگان بال ندارد بلکه مراد گشودن آغوش مهر و عطوفت، و فروتنی برای پدر و مادر است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۴۹۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۰ / ۲۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۷ / ۴۹) علاوه بر آن، قرآن به زبان عربی آشکار نازل شده است و آرایه‌های کلامی مانند مجاز، که در زیبایی کلام مؤثر است، در آن وجود دارد، چنان‌که برخی از پژوهشگران معتقدند اگر مجاز از قرآن ساقط می‌شد نیمی از زیبایی آن از بین می‌رفت؛ زیرا علمای

بلاغت اتفاق نظر دارند که مجاز بلیغ‌تر از حقیقت است و اگر خالی بودن قرآن از مجاز لازم و ضروری باشد باید از حذف و تأکید و تکرار قصه‌ها و دیگر موارد نیز خالی باشد. (سیوطی، ۱۳۹۴: ۳ / ۱۲۰؛ جرجانی، ۱۴۲۲: ۲۷۷)

۲. مخالفت با تأویل‌گرایی: برای تأویل معانی مختلفی بیان شده است؛ بعضی از متقدمین تأویل را مترادف تفسیر دانسته‌اند، چنان‌که طبری در تفسیر خود از واژه تأویل استفاده می‌کند ولی مرادش تفسیر است، ابو عبید و گروهی از علماء می‌گویند تفسیر و تأویل هر دو یک معنا دارند، (سیوطی، ۱۳۹۴: ۱۹۲) برخی بین تفسیر و تأویل فرق گذاشته‌اند، (زرکشی، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۵۰ - ۱۴۹؛ سیوطی، ۱۳۹۴: ۴ / ۱۹۳؛ طبرسی، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۳) مشهور متأخرین معتقدند منظور از تأویل، دست کشیدن از معنای ظاهری و ارجاع آن به معنای خفی و مرجوح آن است (طریحی، ۱۳۶۵: ۳ / ۴۶؛ ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۷) ابن تیمیه بر این باور است که تأویل مشترک لفظی است و بر معانی تفسیر، نفس مراد از کلام، و حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر به کار می‌رود. از دیدگاه او، بزرگان سلف تأویل را هم معنای تفسیر می‌دانسته‌اند، وی معتقد است تأویل به معنای دوم در قرآن و لغت به کار رفته است، و با تأویل به معنای حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر مخالف است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ۱ / ۲۰۸ - ۲۰۶) مقصود از تأویل، که وهابی‌ها در مورد آیات صفات خبری با آن مخالف کرده‌اند، تأویل در اصطلاح مشهور متأخرین است که ابن تیمیه هم با آن مخالف است. آنها تأویل در آیات صفات را امری منکر و غیرجایز دانسته و اقرار بر صفات طبق ظاهری که شایسته خداوند است را واجب می‌شمارند، (بن باز، بی‌تا: ۴ / ۱۳۲) ابن عثمان درباره حدیث «إن قلوب بني آدم كلها بين أصابع الرحمن كقلب واحد يصفه حيث يشاء؛ همانا تمامی قلب‌های آدمیان میان دو انگشت از انگشتان (خدای) رحمان است و آن را به هر سو که بخواهد می‌کشانند»، (مسلم نیشابوری، بی‌تا: ۴ / ۲۰۴۵) می‌گوید: اهل سنت و جماعت درباره این حدیث قائل به تأویل نیستند، چون به انگشت داشتن برای خداوند بر آن وجهی که لایق و سزاوار اوست ایمان دارند. (ابن عثیمین، ۱۴۲۴: ۷۱)

#### نقد و ارزیابی

نکته مهم در رد مخالفت وهابی‌ها با تأویل این است که: اولاً: اگر چه آنها در ظاهر تأویل را رد می‌کنند اما در مقام عمل، در موارد فراوانی قائل به تأویل‌اند، بن باز {از مفتیان مشهور سلفیه در عصر حاضر که وهابی‌ها از او به‌عنوان مفتی اول داخل و خارج کشور، (شحود، بی‌تا: ۱۳۹) عالم جلیل‌القدر (ابوشامه، ۱۳۹۸: ۱ / ۱۰۵) و علامه (سعدی، ۱۴۱۴: ۱۱) اسم می‌برند} درباره آیه شریفه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛ (حدید / ۴) هر کجا باشید خدا همراه شماست» قائل به دو معیت برای خداست، معیت خاصه و معیت عامه، معیت خاصه به معنای یاری، تأیید، کمک و هدایت کردن است و معیت عامه به معنای استیلا

خداوند بر عرش و احاطه علمی او بر مخلوقات و ناظر بودن بر آنها در هر شرایطی است، اگر معیت به معنای علم نباشد لازمه‌اش این است که خداوند با مخلوقات اختلاط پیدا کند و این همان دیدگاه حلولیه است، (بن باز، بی‌تا: ۱ / ۱۴۳ - ۱۴۲) ابن‌عثیمین عبارت «لن ترانی» در آیه ۱۴۳ سوره اعراف - که مطلق آمده و شامل نفی رؤیت در دنیا و آخرت، بلکه همه حالات و زمان‌ها می‌شود - را به معنای نفی رؤیت در دنیا گرفته است و مدعی است که نصوص (آیات و روایات) و اجماع سلف بر آن دلالت دارد. (ابن‌عثیمین، ۱۴۱۳: ۵ / ۴۴)

ثانیاً: توجه بیش از حد وهابیت به ظواهر و نفی تأویل نصوص دینی که در سابه تعطیلی عقل از سوی آنها به وجود آمده، باعث شده که درباره آیات و روایات مبدا و معاد دچار تحیر و سرگردانی شوند. (شهرستانی، بی‌تا: ۱ / ۱۰۳) وهابیت با توجه به رویکرد نقل‌گرایی که دارند، عقل را به‌عنوان منبع مستقل در الهیات و مسائل فراطبیعی به‌ویژه اسماء و صفات قبول ندارند، مصطفی حلمی از نویسندگان معاصر سلفیون در این باره می‌گوید: خداوند مسلمانان را به‌واسطه کتاب و سنت رسولش از روی آوردن به مصادر معرفتی دیگر برای شناخت خود یا اثبات توحیدش و صفات و اسمائش و ... بی‌نیاز ساخته است (حلمی، ۱۴۱۶: ۶۹) و در جای دیگر می‌نویسد: سلفیه در مسائل نظری و عملی دیدگاه‌های خود را ابتدا از قرآن، سپس سنت نبوی و آنگاه از صحابه و علمای اهل حدیث اخذ می‌کنند، (حلمی، بی‌تا: ۶۲) ابن‌تیمیه رهبر فکری وهابیت در کتاب‌های خویش از واژه «عقل صریح» یا «صریح العقل» زیاد استفاده کرده و اعلام می‌دارد که عقل صریح هیچ‌گاه دروغ نمی‌گوید، (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۱: ۱ / ۲۸۵) وی صریحاً چیزی دانسته که خالص است و با هوا و هوس و جهل مخلوط نشده باشد، تبعیت از کتاب خدا و رسول خدا ﷺ و همچنین عدم مخالفت با کتاب و سنت را از نشانه‌های عقل صریح بیان کرده است، (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶: ۵ / ۱۵۸) از این سخن ابن‌تیمیه فهمیده می‌شود که او عقلی را که متکلمان (اشاعره و معتزله) و فلاسفه به آن استدلال می‌کنند را قبول نداشته و عقل را در صورتی معتبر می‌داند که تابع کتاب و سنت باشد، و از آن هم به عقل صریح تعبیر می‌کند، چنان‌که در کتابی دیگر عقل را در حد شرط تکلیف تقلیل داده و همواره آن را پیرو سمع و در تایید نقل دانسته که به تنهایی و بدون یاری نقل نمی‌تواند معرفت و ایمان نافع، و منجی از عذاب و تکلیف باشد، (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۱: ۹ / ۲۰؛ همو، ۱۴۱۶: ۳ / ۳۳۸) بر این اساس از دیدگاه وهابیت هیچ‌گاه عقل به‌عنوان دلیل مستقل مطرح نمی‌شود و پیوسته طفیل دلیل سمعی و نقلی است، و مقصود آنها از دلیل عقلی، درواقع دلیل نقلی است.

۳. اثبات صفات همراه با تجسیم و تشبیه: وهابی‌ها دیدگاه فلاسفه، متکلمان و همه منکران جسمانیت خدا را باطل دانسته و صراحتاً از نظریه تجسیم و تشبیه دفاع می‌کنند، آنها ادعای فلاسفه

درباره نفی جسمانیت خدا را بی اساس، موهوم و مخالف عقل و شرع می‌دانند. (خلف، ۱۴۲۰: ۲ / ۴۰)

مدعای وهابیت بر جسمانیت خداوند این است که در کتاب خدا، سنت پیامبر ﷺ و کلام صحابه و تابعین، جمله‌ای که جسمانیت را نفی کند وجود ندارد، این تیمیه می‌گوید: نه در قرآن، نه در سنت و نه در اقوال بزرگان گذشته، یک جمله که گفته باشند خدا جسم نیست نداریم «ولیس فی کتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها، أنه ليس بجسم؛ (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱ / ۳۷۳) در قرآن و سنت و اقوال بزرگان گذشته یک جمله که گفته باشند خدا جسم نیست نداریم». او در کتاب دیگری می‌نویسد: از هیچ‌یک از پیامبران و صحابه و تابعان نقل نشده است که خدا جسم است یا جسم نیست، بلکه نفی و اثبات جسم داشتن خدا بدعت در شرع است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۵ / ۴۳۴) تجسیم چنان در تاریخ اندیشه وهابیت ریشه دوانیده که مقام و منزلت خداوند را در حد یک انسان معمولی تنزل داده، او را مانند انسان نیازمند اعضا و جوارح می‌پندارند. آنها اجزا و ویژگی‌هایی مانند دست، کف، انگشتان، پا، ساق، وجه، چشم، نفس، سمت راست و چپ، پهلوی، نزول، آمدن، سخن گفتن، فوق بودن، استوا بر عرش، جلوس، قوت، دوری و نزدیکی، خنده و تعجب، دوست داشتن و اکراه، خشم و خشنودی، فرح و دیگر صفات را که در برخی نصوص آنان وارد شده است با همان معنای ظاهری و آنگونه که در مورد مخلوقات به کار می‌رود به خدا نسبت می‌دهند. (قنوجی، ۱۴۲۱: ۷۰) براساس همین اندیشه و تفکر تجسیم است که ابن عثیمین می‌گوید: اگر لازمه رؤیت خداوند جسمانیت باشد اشکالی ندارد و آن را می‌پذیریم. (ابن عثیمین، ۱۴۱۹: ۱ / ۴۵۸)

#### نقد و ارزیابی

تأمل در اندیشه‌های ابن عثیمین و وهابیت نشان می‌دهد که ایشان از فهم توحید معارف قرآنی بسیار فاصله دارد؛ زیرا از لوازم توحید قرآنی منزّه بودن ذات پروردگار از همه صفاتی است که مستلزم نقص و تحدید و تجسیم و تشبیه ذات خداست. اعتقاد به این که خداوند جسم دارد و دارای اعضا و جوارح است، ملازم با تشبیه خداوند به مخلوقات بوده و با معارف توحید اسلام ناب سازگار نیست، اگر خداوند اعضایی داشته باشد، حتماً به آنها نیازمند خواهد بود، در حالی که او غنی بالذات است «إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ (حج / ۶۴) خداوند بی‌نیاز و به همه اوصاف کمال آراسته است». حاکم نیشابوری در روایتی که او و ذهبی آن را صحیح دانسته‌اند، از ابی بن کعب نقل کرده: مشرکان از رسول خدا ﷺ درخواست کردند نسب خداوند را بیان کند، خداوند سوره توحید را نازل کرد: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ × اللَّهُ الصَّمَدُ؛ او خداوند یکتا و بی‌نیاز است. «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ؛ فرزندی ندارد و از پدر و مادری هم زاده نشده. زیرا آن که زاده شده، روزی هم خواهد مرد و آن که بمیرد، ارثی خواهد گذاشت و خداوند بی‌همتا از مردن و ارث نهادن منزّه است. «وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ؛ خداوند متعال، شبیه، مانند و همتا ندارد. (حاکم نیشابوری، ۱۴۴۷: ۱ / ۴۴۷) اعتقاد به

تجسیم با صریح آیاتی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱) برای خدای یکتا هیچ مثل و مانندی نیست. سازگار نیست. امام احمد بن حنبل (از ائمه سلف و رئیس مذهب حنابله) نظریه قائلان به جسمانیت خداوند را باطل دانسته، و معتقد است؛ اسم‌ها از شریعت و لغت گرفته می‌شود و اهل لغت کلمه «جسم» را در برابر چیزی که دارای طول، عرض، ارتفاع، ترکیب و صورت باشد، قرار داده‌اند، خداوند متعال از تمامی اینها منزّه بوده و شایسته نیست که او را جسم بنامیم؛ زیرا او از هرگونه معنا و مفهوم جسم، خارج است و در شریعت نیز این لفظ وارد نگردیده است. بنابراین، عقیده به جسمانیت باطل است. (تمیمی، بی‌تا: ۲۹۸؛ سقاف، ۱۴۱۴: ۳۸) نووی عالم برجسته اهل سنت، قائلان به جسمانیت خداوند و آنان که علم به جزئیات او را انکار می‌کنند را کافر دانسته است. (نووی، بی‌تا: ۴ / ۲۵۳) با توجه به آنچه که از آیات قرآن، سنت نبوی، قول صحابه، و احمد بن حنبل ارائه گردید، بطلان ادعای ابن‌تیمیه و وهابیت در قول به تجسیم خداوند ثابت می‌شود.

### ۲-۳. دلیل دوم: استدلال به آیات سوره قیامت

ابن‌عثیمین می‌گوید در آیات «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ \* إِلَيَّ رِبُّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت / ۲۳ - ۲۲) در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است و به پروردگارشان می‌نگرند. «نظر» به «وجوه» نسبت داده شده است، به این معنا که «وجوه» (یعنی صورت‌ها) خدا را می‌بینند، و آن چیزی که در صورت‌ها یافت می‌شود و با کمک آن می‌شود خداوند را دید چشم است، براین اساس می‌توان نتیجه گرفت آیه دلیل است بر این که خداوند با چشم دیده می‌شود. (ابن‌عثیمین، ۱۴۲۴: ۹۶ - ۹۵؛ همو، ۱۴۱۳: ۴ / ۲۸۹)

### بررسی و تحلیل

۱. خداوند فیض گستر در آیه مذکور «نظر» را به «وجوه» نسبت داده، نه به «عیون» و اگر مقصود بیان رؤیت خدا بود، باید به جای واژه «وجوه» از واژه «عیون» استفاده می‌کرد و می‌گفت: «عیون یومئذ ناضره الی ربها ناظره»؛ زیرا در لغت عرب فصیح موردی پیدا نمی‌شود که «نظر» به «وجوه» نسبت داده شود و از آن رؤیت با چشم اراده گردد، بلکه برعکس هر جا مراد رؤیت بوده، «نظر» به «عیون» و «أبصار» نسبت داده شده، نه به «وجوه»، بنا براین در اینکه منظور از نظر در آیه شریفه رؤیت باشد ابهام و تردید وجود دارد.

۲. رشید رضا از علما و مفسران معاصر سلفی و وهابی بعد از ذکر دلیل فوق، بر مقدم بودن آیات اثبات رؤیت خدا «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ \* إِلَيَّ رِبُّهَا نَاطِرَةٌ» بر آیات نافی رؤیت «قَالَ لَنْ تَرَانِي» و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام / ۱۰۳) چشم‌ها او را در نمی‌یابد ولی او چشم‌ها را در می‌یابد. آن را

به صورت قطعی نپذیرفته و اعلام می‌کند تا پیش از به وجود آمدن مذاهب، علما در فهم آیه «وَجُودَ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» اختلاف داشتند، چنان‌که مجاهد، «ناظره» را به «انتظار ثواب» تفسیر کرده است، و علمای بزرگ لغت از فریقین با مجاهد موافقت، البته گروهی هم مخالفند به گونه‌ای که می‌توان گفت آیه ۲۳ قیامت، مانند آیات مخالف آن صریح نبوده و دلالتش قطعی نیست تا بتواند دلیل محکم و حجتی برای مکلفین باشد و تأویل آن از سوی مخالفان ممتنع باشد. (رشید رضا، ۱۹۹۰ م: ۱۱۷ / ۹)

۳. کاربرد «نظر» به معنای «انتظار» هم در قرآن آمده مانند آیات؛ «مَا یَنْظُرُونَ إِلَّا صِیْحَةً وَاحِدَةً» (یس / ۴۹) جز یک فریاد [مرگبار] را انتظار نخواهند کشید». (ابن کثیر، ۱۴۱۴: ۳ / ۶۹۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳ / ۵۲۶) و «هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ» (اعراف / ۵۳) آیا جز این انتظار دارند که آن به ایشان برسد؟. و «هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ یَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ» (بقره / ۲۱۰) آیا کافران جز این انتظار دارند که خدا با ملائکه در پرده‌های ابر بر آنها در آید». (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱ / ۱۷۴؛ رشید رضا، ۱۹۹۰ م: ۱۱۷ / ۹) و هم در کلام عرب (فراهیدی، بی‌تا: ۸ / ۱۵۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵ / ۲۱۶؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳ / ۴۹۸) فراوان است.

### ۳-۳. دلیل سوم: تسلط بر خداوند با چشم

ابن‌عثیمین می‌گوید، خداوند در روز قیامت دیده می‌شود، اما دیدن به معنای، احاطه و تسلط بر خداوند نیست، وی برای اثبات مدعای خود به آیه شریفه «وَكَا یَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا؛ (طه / ۱۰) به علم خداوند، شخصی احاطه و تسلط ندارد». استدلال کرده و بر این باور است که وقتی ما نمی‌توانیم با احاطه علمی (که وسعت بیشتری از احاطه با چشم دارد) بر خداوند مسلط شویم و احاطه پیدا کنیم، دلیل است بر این‌که احاطه با چشم (که از وسعت کمتری برخوردار است) امکان ندارد. به عبارت دیگر؛ وقتی که احاطه علمی امکان نداشته باشد به طریق اولی احاطه با چشم ممکن نیست، وی با استدلال به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام / ۱۰۳) معتقد است چشم‌ها اگر چه خداوند را می‌بینند اما توانایی ادراک و احاطه بر او را ندارند. پس خداوند حقیقتاً با چشم دیده می‌شود ولی با این حال ادراک و احاطه بر او وجود ندارد، (ابن‌عثیمین، ۱۴۲۴: ۹۶ - ۹۵) بنا براین ابن‌عثیمین آیه ۱۰۳ سوره انعام را منکر رؤیت خداوند نمی‌داند بلکه فقط منکر ادراک و احاطه می‌داند. این شبهه را با این کیفیت ابن‌حزم، (ابن‌حزم، ۱۴۱۶: ۲ / ۳۵ - ۳۴) و بعد از او فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۱۰۰) قبل از ابن‌عثیمین بیان کرده‌اند، با این بیان که «ادراک» معنایی غیر از «نظر و رؤیت» دارد که «احاطه» است و این معنا در دنیا و آخرت از خداوند منتفی است ولی رؤیت برای او ثابت است. علاوه بر این، می‌توان گفت آنچه را که ابن‌عثیمین در اینجا مطرح کرده، در واقع ردیه‌ای باشد بر منکران رؤیت خدا، (امامیه و معتزله) که یکی از ادله قرآنی آنها

بر عدم رویت همین آیه ۱۰۳ سوره انعام است. آنها با استدلال به آیه مذکور «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» معتقدند خداوند با چشم دیده نمی‌شود. ابن‌عثیمین در رد دیدگاه آنها بر این باور است که ادراک با رویت بصری فرق دارد، و آنچه که در آیه نفی شده ادراک و احاطه بصری مُدْرِك بر مُدْرِك است نه رویت. پس رویت خداوند با چشم ممکن است اما ادراک و احاطه بر آن امکان ندارد.

#### بررسی و ارزیابی

۱. ادراک در لغت (از درک) به معنای ملحق شدن و رسیدن چیزی به چیز دیگر است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۴ / ۱۵۸۲؛ فیومی، بی‌تا: ۱ / ۱۹۲) رویت در لغت به معنای دیدن با چشم سر است، (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۴ / ۲۹۱؛ فراهیدی، بی‌تا: ۸ / ۳۰۷) راغب اصفهانی در مفردات چهار معنای برای رویت گزارش نموده است: ۱. دیدن به چشم سر، ۲. دیدن با قوه وهم و تخیل، ۳. دیدن به قوه تفکر، ۴. دیدن به قوه عقل. (راغب، ۱۴۱۲: ۳۷۴) ادراک بدون قید و متعلق معنای رویت از آن فهمیده نمی‌شود، مگر وقتی که بعد از آن قرینه و متعلق بیاید، که در این صورت معنای آن عوض شده، و بستگی به حواسی که به آن اضافه می‌شود معنای همان حواس را افاده می‌کند. به‌عنوان مثال اضافه ادراک به گوش به معنای شنیدن، و اضافه ادراک به چشم به معنای رویت و دیدن حسی است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۴ / ۱۵۸۲) پس معنای ادراک و رویت با هم فرق دارد، چنان‌که در آیه ۶۱ و ۶۲ سوره شعراء؛ «فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ؛ (شعرا / ۶۲ - ۶۱) هنگامی که دو گروه یکدیگر را دیدند یاران موسی گفتند ما در چنگال فرعونیان گرفتار شدیم موسی گفت چنین نیست یقیناً پروردگارم با من است به زودی مرا هدایت خواهد کرد» به صراحت بیان شده است. در این آیه «رویت» و «ادراک» هر دو ذکر شده‌اند ولی معنایشان یکی نیست؛ زیرا «ادراک» بدون متعلق آمده و به معنای ملحق شدن است نه رویت (دیدن)، و معنای آیه این است: همین که دو صف لشکر فرعونیان و بنی‌اسرائیل یکدیگر را دیدند بنی‌اسرائیل با ترس گفتند فرعونیان دارند به ما می‌رسند (ملحق می‌شوند)، موسی عليه السلام گفت: حاشا که به ما برسند خدا با من است و به زودی مرا هدایت می‌کند. (بغوی، ۱۴۲۰: ۳ / ۴۶۸؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۶ / ۱۳۰) اما در آیه شریفه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» ادراک همراه متعلق (ابصار) آمده و به معنای رویت است نه چیز دیگر، و چون نفی شده معنایش این است که چشم‌ها خدا را نمی‌بینند و او چشم‌ها را می‌بیند، نه این‌که چشم‌ها او را می‌بینند اما بر او احاطه ندارند. پس این ادعا که خداوند حقیقتاً با چشم دیده می‌شود ولی ادراک و احاطه بر او وجود ندارد صحیح نیست. امام علی عليه السلام در جواب شخصی که درباره این‌که خداوند خودش را در قرآن به این آیه توصیف کرده سؤال پرسید، فرمود: این مدح و ستایشی است که پروردگار ما نفس خود را به تبارک و تعالی و تقدس و برتری جویی و بزرگی ستوده

است. (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۶۲) به اجماع مفسران (طوسی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۵ - ۲۲) خداوند در این آیه خود را مدح کرده است، و هر آنچه که نفی آن برای خدا ستایش اوست، اثبات آن برای او نقص است و خداوند از هر نقصی مبرا است. استدلال در تبیین این آیه و دلالت آن بر نفی رؤیت بر چهار بنیان استوار است: الف) خداوند متعال در این آیه خود را از طریق درک ناشدن از ناحیه ماسوی ستوده است. ب) ادراک مطرح شده در این آیه همان رؤیت است. ج) هر گاه مدح خداوند به نفی چیزی از او وابسته باشد، اثبات آن چیز برایش نقص به شمار می‌آید. د) ذات الهی از هر نقصی منزّه است، پس رؤیت او هم که به فحوای این آیه نقص برای اوست محال است. (طوسی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۵ - ۲۲؛ همو، ۱۴۰۰: ۴۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۷۷)

۲. آنچه را که ابن عثیمین از آیه ۱۰۳ سوره انعام برای اثبات رؤیت خدا استفاده کرده، در تعارض است با روایتی صحیح‌السند از ام المؤمنین عایشه که در صحیح بخاری آمده است، عایشه در این روایت بر دروغ گو بودن قائلین به رؤیت خدا تصریح کرده و برای اثبات مدعای خود به آیه ۱۰۳ انعام استناد می‌کند، مسروق می‌گوید به عایشه گفتم: ای مادر! آیا محمد ﷺ پروردگارش را دید؟ گفت: همانا از این سؤال تو مو بر تنم سیخ شد! سه چیز است که هر کس برای تو حدیث کرد دروغ گفته است: کسی که برای تو نقل کند که محمد ﷺ پروردگارش را دید، حتما دروغ گفته است. سپس این آیه را خواند:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام / ۱۰۳) چشم‌ها او را نمی‌بینند ولی او همه چشم‌ها را می‌بیند و او بخشنده و آگاه از همه چیز است. (بخاری، ۱۴۲۲: ۶ / ۱۴۰)

#### ۳-۴. دلیل چهارم: احادیث رؤیت

یکی دیگر از ادله ابن عثیمین، روایات است، او مدعی است که روایات متواتر بر ثبوت رؤیت خداوند در بهشت دلالت دارد، اما در مقام استدلال در اکثر سخنانش به دو روایت استناد کرده است:

الف) حدیث «إنکم سترون ربکم عیاناً» (بخاری، ۱۴۲۲: ۹ / ۱۲۷)، ابن عثیمین معتقد است اهل تأویل آن را به رؤیت ثواب تأویل کرده‌اند، «یعنی شما به زودی ثواب پروردگارتان را می‌بینید». وی بر آنها اشکال گرفته که هم خلاف ظاهر لفظ و اجماع سلف است و هم دلیلی بر آن وجود ندارد. (ابن عثیمین: ۱۴۱۳: ۴ / ۲۸۹)

ب) حدیث «إنکم سترون ربکم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون فی رؤیته؛ (مسلم، بی‌تا: ۱ / ۶۳۳ و ۴۳۹: بخاری، ۱۴۲۲: ۱ / ۱۱۵) پروردگار خویش را مشاهده می‌نمائید، همچنان که ماه شب چهارده برای شما قابل رؤیت می‌باشد و در دیدار او هیچ مانعی برای شما نخواهد بود». او این روایت را دلیل بر اثبات رؤیت بصری دانسته، و معتقد است در این تشبیه، مشبه رؤیت خدا و مشبه به رؤیت ماه است. (ابن عثیمین: ۱۴۱۳: ۸ / ۴۳۳) مدعای دیگر ابن عثیمین در این باره، این است که ادله رؤیت خدا از جمله

روایات متواتر و قطعی الثبوت و قطعی الدلالة هستند «والأحادیث فی هذا متواترة عن النبي ﷺ فثبوتها قطعی، و دلالتها قطعیة» (همان، ۴۳۶) احادیث در این عرصه از پیامبر اکرم ﷺ متواتر و قطعی و دلالت آنها ثابت شده است.

#### بررسی و نقد

۱. روایات رؤیت خدا متواتر نیستند؛ به دلیل اینکه روایت متواتر ملاک‌هایی دارد از جمله اینکه: ۱. تعداد روایانش آن قدر زیاد باشد که به‌طور عادی تبانی آنها بر کذب محال باشد، ۲. این ویژگی (کثرت راویان) در تمام طبقات استمرار یابد. ۳. مفید علم باشد. (عسقلانی، ۱۴۲۲: ۳۸؛ صبحی، ۱۹۸۴: ۱۴۹) در حالی که هیچ‌کدام از این سه شرط در روایات مذکور وجود ندارد، بلکه در مقابل، روایات فراوانی در کتب اهل سنت و شیعه درباره عدم رؤیت گزارش شده است؛ که در ذیل به پاره‌ای از آنها اشاره می‌گردد:

الف) روایاتی که مربوط به گفتگوی مسروق بن عبد الرحمان با عایشه همسر رسول خدا ﷺ است که عایشه به شدت دیده شدن خدا را رد می‌کند، این روایات در ابواب مختلف صحاح (بخاری، ۱۴۲۲: ۶، ۱۴۰ و ۴۸۵۵؛ مسلم، بی تا: ۱ / ۱۷۷ و ۱۵۹؛ ترمذی، ۱۹۹۸ م: ۵ / ۲۴۷) آمده است، در یکی از این احادیث این طور نقل شده؛ مسروق از عایشه درباره رؤیت خداوند توسط حضرت محمد ﷺ سؤال کرد، عایشه گفت: موی بدنم از چیزی که گفتم سیخ شد، مسروق می‌گوید: گفتم مهلت بده، و سپس آیه «لقد رأی من آیات ربه الکبری» را خواندم، عایشه گفت: چه فکر کردی؟ او جبرئیل بوده است. هر کس بگوید محمد ﷺ پروردگارش را دیده است دروغ بزرگی گفته است. (ترمذی، ۱۹۹۸ م: ۵ / ۲۴۷)

ب) از ابوذر نقل شده است که گفت از رسول خدا ﷺ سؤال کردم آیا پروردگارت را دیدی؟ فرمود: نوری دیدم، چگونه ممکن است او را ببینم؟ (مسلم، بی تا: ۱ / ۱۷۸ و ۱۶۱) روشن است که منظور این است که آنچه را رسول خدا ﷺ دیده، نوری بود، نه آن که آن نور خدا بوده است.

ج) از صراحت فرمایشات امیرمؤمنان علی ﷺ در کتاب‌های اهل سنت آشکار می‌گردد که آن حضرت منکر رؤیت خداوند با چشم سر است؛ چنان که در پاسخ دعلب یمانی که درباره امکان رؤیت خداوند می‌پرسد، می‌فرماید:

آیا کسی را که ندیده‌ام عبادت کنم؟ دعلب دوباره پرسید چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود: او را با چشم سر نتوان دید؛ بلکه او را به حقایق ایمان باید درک کرد، به اشیاء نزدیک است اما لمس نمی‌شود، بیناست اما به حواس وصف نمی‌شود، رحیم است اما به رقت متصف نیست ... (عربلاوی حملای، ۱۴۰۱: ۴۱)

در بیان دیگری حواس را ناتوان از درک او و چشم‌ها را ناتوان از دیدن او دانسته می‌فرماید:

حواس او را درک نمی‌کنند، چشم‌ها او را در بر نمی‌گیرند و دیدگان او را نمی‌بینند و پنهان‌ها از او غایب نیستند. (غزالی، بی‌تا: ۴۶)

در فراز دیگری خطاب به خداوند عرضه می‌دارد؛ «نظر به سوی تو منتهی نمی‌شود و چشم تو را نمی‌بیند»، (ابن عبد ربه، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۶۷) همچنین می‌فرماید: چشمی تو را ندیده تا از تو خبر دهد که چگونه‌ای و چگونه بودی، بار پروردگارا چگونه عظمت تو را نمی‌دانیم، غیر از این که فقط می‌دانیم تو زنده و پابرجایی. (ابن عبد ربه، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۶۷)

۲. احادیث فوق، مخالف صریح آیات محکم قرآن است؛ زیرا آیاتی مانند «لیس کمله شیء» و «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار»، هر نوع جسمانیت و لوازم جسمانیت را از خداوند نفی می‌کند، و با قول به رؤیت، خداوند به مخلوقات تشبیه شده و جسمانیت و لوازم آن را در بر دارد.

### نتیجه

با توجه به اندیشه و منهج فکری ابن‌عثیمین در بحث صفات خبری؛ از انکار مجاز و مخالفت با تأویل و اثبات صفات همراه با تشبیه و تجسیم، به دست می‌آید که نگرش به رؤیت خداوند با چشم سر از منظر ایشان امری مسلم و قطعی است. وی برای اثبات دیدگاه خویش مدعی است آیات قرآنی (قیامت / ۲۳ - ۲۲؛ انعام / ۱۰۳ و طه / ۱۰) و روایات (متواتر، اجماع سلف و صحابه) وجود دارد. اما با بررسی‌های انجام شده ثابت شد که مجاز در قرآن وجود داشته و در زمان صحابه هم حمل بر معنای مجازی صورت گرفته است. در بحث تأویل هم علی‌رغم این که ابن‌عثیمین در مقام ادعا مخالف تأویل است اما در عمل خودش ظاهر را تأویل برده و فقط برای فرار از مدعای خود تأویلات خود را توجیه می‌کند. درباره آیات قرآنی که استناد کرده، برداشت او مخالف با استعمال ادبیات عرب، صریح آیات محکم قرآن، برداشت بزرگان سلف و حتی برخی از مفسران سلفی معاصر است. روایات هم علاوه بر ضعف سندی و عدم تواتر با صریح آیات قرآن که خداوند را از هرگونه تشبیه و تجسیم میرا می‌دارد در تعارض است. ادعای اجماع هم با تصریح عده‌ای از صحابه که بعضی از آنها از نزدیکان رسول خدا ﷺ بودند مانند امیر المؤمنین علی علیه السلام، عایشه، ابودر، سدی، عکرمه و ... بر نفی رؤیت بصری خدا، مخدوش است. و اگر در مواردی هم پاره‌ای از صحابه رؤیت خداوند را جایز دانسته‌اند، منظور رؤیت قلبی و شهودی است نه رؤیت حسی و بصری.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم.

### نهج البلاغه.

۱. ابن بطلال، ابوالحسن علی بن خلف، ۱۴۲۳، *شرح صحیح البخاری*، تحقیق: أبو تمیم یاسر بن إبراهیم، ریاض، مکتبه الرشد.
۲. ابن تیمیه حرانی، احمد، ۱۴۱۱، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقیق: محمد رشاد سالم، مملکه العربیه السعودیه، نشر جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه، چ دوّم.
۳. ابن تیمیه حرانی، أحمد، ۱۴۲۶، *بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه*، تحقیق: مجموعه من المحققین، مجمع الملك فهد لطباعه المصحف الشريف، چ اول.
۴. ابن تیمیه حرانی، احمد، بی تا، *الإکلیل فی المتشابه والتأویل*، تحقیق: محمد الشیمی شحاته، اسکندریه، دار الإیمان للطبع والنشر والتوزیع.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، ۱۴۱۶، *مجموع الفتاوی*، مدینه منوره، مجمع ملک فهد لطباعه المصحف الشريف.
۶. ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم، ۱۴۱۸، *المستدرک علی مجموع فتاوی شیخ الإسلام*، جمع وترتیب: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ۱۴۲۱، چ اول.
۷. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، ۱۴۱۶، *الإیمان*، محقق: محمد ناصر الدین ألبانی، عمان، اردن، المکتب الإسلامی، چ پنجم.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲، *زاد المسیر فی علوم التفسیر*، محقق: مهدی عبدالرزاق، لبنان - بیروت، دارالکتب العربی، چ اول.
۹. ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی بن احمد، ۱۴۱۶، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، تعلیق: احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اول.
۱۰. ابن عبد ربّه، أحمد بن محمد، ۱۴۰۴، *العقد الفرید*، بیروت، دار الکتب العلمیه، چ اول.
۱۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۱۳، *مجموع فتاوی و رسائل فضیله الشیخ محمد بن صالح العثیمین*، جمع وترتیب: سلیمان، فهد بن ناصر بن إبراهیم، دار الوطن - دار الثریا، آخرین چاپ.

۱۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۱۴، **فتاویٰ ارکان الاسلام**، جمع و ترتیب؛ سلیمان، فهد بن ناصر، ریاض، دار ثریا، چ اول.
۱۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۱۵، **تعليق مختصر على كتاب لعمه الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد**، محقق: أشرف بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ناشر: مكتبة أضواء السلف، چ دوم.
۱۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۱۹، **شرح العقيدة الواسطية**، محقق: سعد فواز الصمیل، ریاض، دار ابن جوزی، چ پنجم.
۱۵. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۲۱، **القواعد المثلی فی صفات الله وأسمائه الحسنی**، مدینه منوره، الجامعه الإسلامیه، چ سوم.
۱۶. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۲۴، **أسماء الله وصفاته وموقف أهل السنة منها**، بی جا، دار الشریعه، چ اول.
۱۷. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۲۶، **شرح العقيدة السفارینیه**، ریاض، دار الوطن، چ اول.
۱۸. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۲۶، **مذکره علی العقیده الواسطیه**، ریاض، ناشر: مدار الوطن.
۱۹. ابن عثیمین، محمد بن صالح، بی تا، **لقاء الباب المفتوح**، [لقاءات كان یعقدها الشيخ بمنزله كل خمیس. بدأت فی أواخر شوال ۱۴۱۲ هـ و انتهت فی الخمیس ۱۴ صفر، عام ۱۴۲۱ هـ]، مصدر الكتاب: دروس صوتیه قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامیه، <http://www.islamweb.net>
۲۰. ابن فارس، احمد، بی تا، **معجم مقاییس اللغة**، ج ۲، بی جا، بی نا.
۲۱. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، ۱۴۲۲، **مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله**، محقق: سید ابراهیم، قاهره، دارالحدیث، چ اول.
۲۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۴، **تفسیر القرآن العظیم**، محقق: محمود حسن، دار الفکر، چ جدید.
۲۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، **لسان العرب**، بیروت، دار صادر، چ سوم.
۲۴. ابو حیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰، **البحر المحيط فی التفسیر**، محقق: صدقی محمد جمیل، لبنان - بیروت، دارالفکر، چ اول.

۲۵. ابوشامه، عبدالرحمن بن إسماعیل أبو شامه، ۱۳۹۸، **الباعث علی إنکار البدع والحوادث**، تحقیق: عثمان أحمد عنبر، قاهره، دارالهدی، چ اول.
۲۶. ابویعلی، محمد بن حسین، ۱۴۱۰، **العهده فی أصول الفقه**، تحقیق و تعلیق و تخریج: د أحمد بن علی بن سیر المبارکی، چ دوم.
۲۷. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶، **قواعد المرام فی علم الکلام**، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چ دوم.
۲۸. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، محقق: مهدی عبدالرزاق، لبنان - بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ اول.
۲۹. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، بی تا، **مجموع فتاوی**، جمع آوری و طبع؛ محمد بن سعد الشویعر، بی جا، بی تا.
۳۰. البناء، حسن، بی تا، **مجموعه رسائل**، قاهره، المكتبة التوفیقیه.
۳۱. ترمذی، محمد، ۱۹۹۸ م، **سنن الترمذی**، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الإسلامی
۳۲. تمیمی، عبدالواحد بن عبد العزیز، بی تا، **اعتقاد الإمام ابن حنبل**، بیروت، دار المعرفه.
۳۳. جرجانی، ابوبکر عبد القاهر، ۱۴۲۲، **اسرار البلاغه فی علم البیان**، محقق: عبد الحمید هنداوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، چ اول.
۳۴. جصاص، ابوبکر احمد بن علی، ۱۴۰۵، **الفصول فی علم الاصول**، تحقیق: عجیل جاسم نمشی، بی جا، بی تا.
۳۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷، **الصاحح تاج اللغة و صحاح العربیه**، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، چ اول.
۳۶. حاکم نیشابوری، محمد، ۱۴۱۱، **المستدرک علی الصحیحین**، تعلیق: محمد بن أحمد ذهبی، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اول.
۳۷. حلمی، مصطفی، ۱۴۱۶، **قواعد المنهج السلفی فی فکر الاسلامی**، اسکندریه، دار الدعوه، چ سوم.
۳۸. حلمی، مصطفی، بی تا، **السلفیه بین العقیده الاسلامیه و الفلسفه الغربیه**، اسکندریه، دار الدعوه.
۳۹. خلف، سعود بن عبدالعزیز، ۱۴۲۰، **أصول مسائل العقیده عند السلف وعند المبتدعه**، بی جا، بی تا.

٤٠. خلیلی، احمد بن حمد، ١٤١٢، **الحق الدامع**، قسنطینه، الجزائر، ناشر: [د.نا]، انتشارات مطابع دار البعث، چ دوم.
٤١. ذهبی، محمد بن احمد، ١٤٠٥، **سیر أعلام النبلاء**، تحقیق: مجموعه من المحققین بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ج ١٤، بیروت، مؤسسه الرساله
٤٢. راغب اصفهانی، حسین، ١٤١٢، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان الداودی، دار القلم و الدار الشامیه، دمشق - بیروت، چ اول.
٤٣. رشید رضا، محمد، ١٩٩٠ م، **تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)**، بی جا، هیئته المصریه العامه للکتاب.
٤٤. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، ١٣٧٦، **البرهان فی علوم القرآن**، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، لبنان - بیروت، دار احیاء الکتب العربی، چ اول.
٤٥. زمخشری، محمود به عمر، ١٤٠٧، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل**، مصحح: مصطفی حسین احمد، لبنان - بیروت، دارالکتب العربی، چ سوم.
٤٦. زیات، ابراهیم مصطفی، **المعجم الوسیط**، تحقیق: مجمع اللغه العربیه، دار الدعوه.
٤٧. سرخسی، محمد بن احمد، بی تا، **أصول السرخسی**، بیروت، دارالمعرفه.
٤٨. سعدی، عبدالرحمن بن ناصر بن عبد الله، ١٤١٤، **التنبيهات اللطیفه فیما احتوت علیه الواسطیه من المباحث المنیفه**، ریاض، دارطیبه، چ اول.
٤٩. سقاف، حسن بن علی، ١٤١٤، **تهنئه الصدیق المحبوب ونیل السرور المطلوب بمغازله سفر المغلوب**، عمان - اردن، دار الامام النووی، چ اول.
٥٠. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر، ١٣٩٤، **الإتقان فی علوم القرآن**، محقق: محمد أبو الفضل ابراهیم، هیئته المصریه العامه للکتاب.
٥١. شحود، علی بن نایف، بی تا، **مشاهیر أعلام المسلمین**، حقوق الطبع متاحه للهیئات العلمیه والخیریه.
٥٢. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، بی تا، **الملل و النحل**، ج ١، بی جا، مؤسسه الحلبی.
٥٣. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، ١٣٩٨، **توحید صدوق**، قم، جامعه مدرسین، چ اول.
٥٤. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، ١٣٧٨، **التوحید**، بیروت، دارالمعرفه.

۵۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، ۱۴۰۰، *امالی الصدوق*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، چ پنجم.
۵۶. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۳۷۱، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، کتابفروشی داوری، چ دوم.
۵۷. صبحی، ابراهیم صالح، ۱۹۸۴، *علوم الحدیث و مصطلحه - عرض و دراسه*، بیروت - لبنان، دار العلم للملایین، چ پانزدهم.
۵۸. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی، چ سوم.
۵۹. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۰، *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، قم، مطبعه الخیام.
۶۰. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۱. عبدالرحمان، صالح بن عبدالله، ۱۴۱۷، *عقیده الشیخ محمد بن عبدالوهاب السلفیه و اثرها فی العالم الاسلامی*، المدینه المنوره، مکتبه الغربا الاثریه.
۶۲. عرباوی حملاوی، عمر، ۱۴۰۴، *کتاب التوحید المسمی بـ «التخلی عن التقليد والتخلی بالأصل المفید»*، بی‌جا، مطبعه الوراقه العصریه.
۶۳. عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۲۲، *نزهة النظر فی توضیح نخبه الفکر فی مصطلح أهل الأثر*، تحقیق: عبد الله بن ضیف الله الرحیلی، مطبعه سفیر بالرياض، چ اول.
۶۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف، بی‌تا، *مبادی الوصول الی علم الأصول*، قم، المطبعه العلمیه، چ اول.
۶۵. غزالی، محمد، بی‌تا، *عقیده المسلم*، مصر، ناشر: دار نهضة، چ اول.
۶۶. فخر الدین رازی، محمد، ۱۴۲۰، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چ سوم.
۶۷. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۸، *المحصل*، تحقیق: دکتر طه جابر فیاض العلوانی، مؤسسه الرساله، چ سوم.
۶۸. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، لبنان - بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ سوم.

۱۵۰ □ فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال ۱۸، تابستان ۱۴۰۱، ش ۶۹

۶۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، *کتاب العین*، قم، هجرت.

۷۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، *کتاب العین*، محقق: د مهدی مخزومی، د إبراهيم سامرائی، بی جا، دار و مکتبه الهلال.

۷۱. فیومی، أحمد بن محمد، ۷۷۰، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، بیروت، المکتبه العلمیه.

۷۲. قزوینی رازی، احمد بن فارس، ۱۳۹۹، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.

۷۳. قصبی، زلط، ۱۴۳۳، *مباحث فی علوم القرآن*، دار الصحابه، بی جا.

۷۴. قنوجی، محمد صدیق حسن خان، ۱۴۲۱، *قطف الثمر فی بیان عقیده أهل الأثر*، المملكة العربیه السعودیه، ناشر: وزاره الشؤون الإسلامیه و الأوقاف و الدعوه و الإرشاد، ج اول.

۷۵. محقق حلّی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۳، *معارج الاصول*، قم، آل البيت.

۷۶. نووی، ابو زکریا یحیی بن شرف، بی تا، *المجموع شرح المهدّب*، بیروت، دار الفكر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی