

Comparative Review of Divine Attributes from the Point of View of Matrīdiya and Mu'tazila (with emphasis on News Attributes and The Issue of Vision)

Somayeh Khalili
Ashtiani 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies,
West Tehran Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Tehran, Iran

Abstract

One of the most important discussions of theology among the Islamic sects from the beginning of the formation of theology to the present, which has been controversial, is the divine attributes. In the meantime, Maturīdiyya, who in the 4th century AH, by adopting a moderate means of the Mu'tazilites and Ash'arites by Abu-Mansour Maturīdiy is formed, in terms of the ontological of the divine attributes, is unanimous with the Ash'arites and Imāmī. In this school, rationalism (intellectualism) predominates on externalism, and in the semantic of divine attributes, as it is clear from its interpretation of the verses related to the Khabriyya attributes (corporeal form), it is consistent with the Imāmī and the Mu'tazilites in terms of God's incomparability purification of its vision and its esoteric exegesis and liberty. However, in the question of the vision of the Almighty God during the Resurrection, in addition to the scriptural reasons, he also cited rational reasons, and by accepting the question of the vision of God, in fact, he would diminish his vision and, like the Ash'arites, adopts the verses, and believes the vision without quality

Keywords: Divine Attributes, Maturīdiyya, Mu'tazila Abu-Mansour Maturīdiy, Khabri Attributes, Vision of God.

*Corresponding Author: smh.khalili@gmail.com.

How to Cite: Khalili Ashtiani, Somayeh. (2022). Comparative Review of Divine Attributes from the Point of View of Matrīdiya and Mu'tazila (with emphasis on News Attributes and The Issue of Vision). *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 3 (5). 35-59.




----- پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه -----

دوره ۳، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۳۵-۵۹

jcst.atu.ac.ir

DOI: 10.22054/JCST.2023.71029.1098

نقد و بررسی تطبیقی صفات الهی از دیدگاه ماتریدیه و معتزله (با تأکید بر صفات خبری و مسئله رؤیت)

سمیه خلیلی آشتیانی*  استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران غرب، تهران، ایران

چکیده

یکی از مباحث مهم کلامی در میان فرق اسلامی از آغاز شکل‌گیری علم کلام تا به امروز که محل بحث و مناقشات بسیار بوده است، صفات الهی است؛ در این میان ماتریدیه در قرن چهارم هجری که به نظر می‌رسد با داعیه اتخاذ روشی میانه از معتزله و اشاعره توسط ابومنصور ماتریدی شکل می‌گیرد، در مباحث وجود شناختی صفات الهی برخلاف معتزله قائل به صفات زاید بر ذات هستند، و معتزله صفات زاید بر ذات را موجب تعدد قدا می‌دانند. در این مکتب عقل‌گرایی بر ظاهر‌گرایی غالب است و این سبب می‌شود به معتزله نزدیک باشند و در بحث معناشناختی صفات الهی آنچنانکه از تفسیرش در مورد آیات مربوط به صفات خبری مشخص است از حیث تنزیهی بودن دیدگاهش و تأویل و تفویض آن، با امامیه و معتزله هم‌نظر است. اما در مسئله رؤیت خداوند متعال در قیامت، از معتزله فاصله می‌گیرد و افزون بر دلایل نقلی به دلایل عقلی هم استناد می‌کند، و با پذیرش مسئله رؤیت خداوند در واقع دیدگاه تنزیهی‌اش را خدشه‌دار کرده و مانند اشاعره ظواهر آیات را اتخاذ می‌کند و قائل به رؤیت بدون کیفیت است. یکی از مباحث مهم کلامی در میان فرق اسلامی از آغاز شکل‌گیری علم کلام تا به امروز که محل بحث و مناقشات بسیار بوده است، بحث صفات الهی است. در این میان ماتریدیه در قرن چهارم هجری توسط ابومنصور ماتریدی شکل می‌گیرد. رویکردی که به نظر می‌رسد روشی میانه از معتزله و اشاعره باشد. در مباحث وجود شناختی صفات الهی برخلاف معتزله قائل به صفات زاید بر ذات هستند، و همانند معتزله صفات زاید بر ذات را موجب تعدد قدا می‌دانند. در این مکتب، عقل‌گرایی بر ظاهر‌گرایی غالب است و این سبب می‌شود به معتزله نزدیک باشند و در بحث معناشناختی صفات الهی، آنچنانکه از تفسیرش در مورد آیات مربوط به صفات خبری مشخص است از حیث تنزیهی بودن دیدگاهش و تأویل و تفویض آن، با امامیه و معتزله هم‌نظر است. اما در مسئله رؤیت خداوند متعال در قیامت، از معتزله فاصله می‌گیرد و افزون بر دلایل نقلی به دلایل عقلی هم استناد می‌کند، و با پذیرش مسئله رؤیت خداوند در واقع دیدگاه تنزیهی‌اش را خدشه‌دار کرده و مانند اشاعره ظواهر آیات را اتخاذ می‌کند و قائل به رؤیت بدون کیفیت است. نوشتار حاضر درصددست تا با نگاهی تطبیقی محوریت صفات خبری و رویت الهی را از منظر ماتریدیه بررسی نماید.

کلید واژه‌ها: صفات الهی، معتزله، ماتریدیه، ابومنصور ماتریدی، صفات خبری، رؤیت خدا.

* نویسنده مسئول: smh.khalili@gmail.com

۱. مقدمه

ماتریدیه، یکی از دو مکتب بزرگ کلام نظری است که پس از کم رنگ شدن مکتب اعتزال و برخی مکاتب کوچک دیگر در میان اهل سنت رواج یافت. در ایامی که آیین اشعری سرانجام در میان شافعی‌ها و مالکی‌ها به صورت قدرتمندترین آیین درآمد، ماتریدیه مکتب کلامی رایج حنفیه بود. بنیان معروف دو مکتب کلامی اهل سنت، یعنی ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی هم عصر بودند و در اوایل قرن چهارم هجری به شهرت رسیدند.

ماتریدی و اشعری هر دو انگیزه یکسانی داشتند، ولی روش آنان کاملاً یکسان نبود؛ بلکه عقل‌گرایی در مکتب ماتریدی به ظاهر‌گرایی غالب است، و از این نظر روش وی به روش معتزله نزدیک‌تر می‌باشد. در نتیجه، در مکتب وی تنزیه بر تشبیه برتری دارد؛ با این حال در بسیاری از مسائل کلامی در زمینه توحید و صفات، نظر ماتریدی با اشعری هماهنگ است؛ هر چند در تفسیر و تبیین آن‌ها کاملاً هم رأی نیستند.

درباره تاریخ و گسترش کلام ماتریدیه ابهاماتی وجود دارد. ماتریدیه بر خلاف اشعریه تا پیش از یک قرن پس از مرگ بنیانگذارش هیچ گونه توجهی را در محافل کلامی دیگر به خود جلب نکرد. هیچ متکلم معتزلی یا اشعری و هیچ محدثی زحمت نوشتن ردیه‌ای را بر آیین ماتریدی بر خود هموار نکرد و حتی در شمار هیچ یک از مذاهب اسلامی نیز محسوب نمی‌شد (ر.ک؛ مادلونگ، ۱۳۸۷: ۳۵ و ۳۷).

ماتریدی در فقه و فروع و در اعتقادات و اصول پیرو ابوحنیفه است و در رواج عقاید او در بین حنفیان نیز مؤثر بوده است چنان که پیروان مذهب ابوحنیفه غالباً در عقاید و مذهب طریقه ماتریدی را پیروی می‌کنند (ر.ک؛ مصاحب، دائرةالمعارف فارسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۵۶۲) وی در سمرقند، مرز شرقی ایالت ماوراءالنهر که مذهب حنفی، سالیان دراز و بدون مخالفت جدی در آنجا کاملاً سلطه یافته بود، زندگی می‌کرد (ر.ک؛ مادلونگ، ۱۳۸۷: ۳۸ - ۳۹).

به رغم توقف نسبی گسترش ماتریدیه در آغاز، یعنی تا حدود صد سال پس از وفات ابومنصور ماتریدی، با تلاش برخی از هواداران این جریان فکری همچون ابوالیسر بزدوی و ابومعین نسفی این

مکتب به نحو چشم‌گیری گسترش یافت و دست کم در مراکز مهم ماوراءالنهر از جمله بخارا پذیرفته شد (ر.ک؛ جلالی، ۱۳۹۰: ۶۱) پس از این صد سال و تثبیت مکتب ماتریدی این مکتب در دیگر نقاط جهان اسلام و به ویژه شرق و شمال آسیا دامن گستراند، تألیفات بسیاری بر اساس تعالیم ماتریدیه به نگارش درآمد، به گونه‌ای که در تمام مناطق حنفی، اندیشه ماتریدی مرادف اندیشه حنفی قرار گرفت و در مکاتب و مدارس حنفی کلام ماتریدی تدریس می‌شد (جلالی، ۱۳۹۰، به نقل از سلفی افغانی، الماتریدیه و موقفهم من توحید الاسماء و الصفات، ج ۱: ۲۸۴).

۱-۱. پیشینه پژوهش

امروزه نیز اندیشه کلامی ماتریدیه در بلاد شرقی و شمالی جهان اسلام حاکم و غالب است. در هند، بنگلادش، پاکستان، افغانستان، چین، ترکیه و برخی بلاد عربی تقریباً عموم اهل سنت حنفی از عقاید کلامی ماتریدی پیروی می‌کنند و در مدارس دینی اهل سنت در این کشورها، اندیشه ماتریدی تدریس و ترویج می‌شود (ر.ک؛ جلالی، ۱۳۹۰: ۶۵).

بنابر آنچه گفته شد بررسی آراء تفسیری ابومنصور ماتریدی با توجه به جایگاه خاص او و پیروان این مکتب فکری با توجه به تعداد بسیار طرفداران آن در عصر حاضر حائز اهمیت می‌نماید. این مقاله بیشتر در پی تبیین آراء ماتریدیه در موضوع صفات الهی است و در کنار پرداختن به آراء ایشان مقایسه و تطبیق مختصری هم با آراء معتزله خواهد داشت. همچنان که گفته شد این مکتب همچون امامیه و معتزله عقل‌گراست از این رو تبیین این مسئله که عقل‌گرایی تا چه میزان در رویکرد ایشان و به ویژه ابومنصور ماتریدی^۱ در مسئله وجود شناختی و معناشناختی صفات الهی تأثیرگذار بوده است؟ دیدگاه

۱. او محمد بن محمود ماتریدی انصاری حنفی است، کنیه‌اش ابومنصور است و به ماتریدی شهرت دارد، ابومنصور در ماترید (ماتریت) یکی از مناطق نزدیک سمرقند و یا یکی از محله‌های سمرقند از شهرهای بزرگ آسیای مرکزی چشم به جهان گشود. (زرکلی، اعلام، ج ۷، ص ۲۴۲) وی ملقب به «امام الهدی»، «امام المتکلمین» و «امام اهل السنه» و از مفسران و متکلمان مشهور قرن سوم و چهارم هجری است که مؤسس فرقه ماتریدیه به شمار می‌آید. (نسفی، تبصره الادله، ج ۱، ۳۵۹-۳۵۸؛ بزدوی، اصول الدین، ص ۳-۲) ماتریدی شخصیتی خاص و در بین اهل سنت دارای امتیازات فراوانی بوده و تعداد بسیاری از اهل سنت به امامت وی در علم کلام اعتراف دارند و او را در

ماتریدی در تفسیر آیات صفات خبری چیست؟ و آیا دیدگاه او درباره این صفات استثنا هم دارد یا خیر؟ مسائلی است که این پژوهش در پی بازکاوی آن در آثار ماتریدیه و تفسیر تأویلات اهل السنه است. هرچند در سالهای اخیر کتب و مقالاتی در شناخت عقاید ماتریدیه گردآوری و تألیف شده است اما با بررسی انجام شده در موضوع مورد بحث این مجال پژوهشی خاص این موضع یافت نشد، از آثاری که به لحاظ موضوعی نزدیک به موضوع مقاله است آثار ذیل را می توان بر شمرد: «بررسی و نقد اندیشه ماتریدیه در صفت تکوین»، محمد ایزدی تبار، کلام اسلامی، ش ۹۳؛ «بررسی تطبیقی محکم و متشابه (صفات خبری) از دیدگاه ماتریدیه، وهابون و امامیه»، حمزه علی بهرامی و همکار، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۳۹؛ «بررسی تطبیقی رؤیت خدا در تفسیر شیخ طوسی و تفسیر ماتریدی»، غلامحسین اعرابی و همکار، پژوهش های تفسیر تطبیقی. ش ۶).

۲-۱. روش پژوهش

این مقاله با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی وبا استفاده از منابع کتابخانه‌ای به مطالعه و تطبیق رویکرد دو فرقه کلامی معتزله و ماتریدیه در باب صفات الهی پرداخته است.

۲. دیدگاه فرق اسلامی درباره صفات الهی

یکی از مباحث خداشناسی در میان اندیشمندان تمام ادیان و فرق مسلمان که از دیرباز تا کنون محل بحث و مناقشه بسیار بوده است، بحث صفات الهی است؛ مشخص نیست این موضوع از چه زمانی در میان متکلمان مسلمان مطرح شده است. اما اهمیت این مسئله به اندازه ای شد که بعضی از متکلمان موضوع علم کلام را اسماء و صفات الهی می دانستند (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۷).

کنار اشعری یکی از دو امام اهل سنت می دانند. (ن.ک: طاش کبری زاده، مفتاح السعادة، ج ۲، ص ۱۳۳) مشاهیر استادان او ابوبکر احمد بن اسحاق جوزجانی، ابونصر احمد بن عباس عیاضی، نصرین یحیی بلخی و محمد بن مقاتل رازی هستند که این افراد با واسطه یا بی واسطه از شاگردان ابوحنیفه به شمار می آیند. (حربی، الماتریدیه درسه و تقویم، صص ۱۰۳-۱۰۰؛ جلالی، همان، ص ۳۰-۲۷؛ صابری، همان، ص ۲۹۴-۲۹۳) ماتریدی نیز نظام کلامی خویش را بر پایه تعلیم ابوحنیفه بنیان نهاد و به همین جهت او بعدها آیین خود را اساساً همان آیین ابوحنیفه معرفی کرد. (مادلونگ، همان: ۴۴).

با جست و جو و بررسی این مسأله در تاریخ اندیشه اسلامی روشن می شود که مهم ترین مسائل در خصوص صفات الهی در سه محور کلی تقسیم بندی شده است:

الف) مباحث لفظ شناختی صفات، مانند اینکه آیا الفاضلی که بر صفات خداوند اطلاق می شود از آغاز به او اختصاص داشته و بعد بر مخلوقات اطلاق شده است یا بر عکس؟ آیا اسم عین مسماست یا غیر آن؟ گفتنی است که این گونه مباحث به مرور شکل صوری خود را از دست داده و به مباحث وجودشناختی و معناشناختی تبدیل شد.

ب) مباحث وجودشناختی صفات که ناظر بر ماهیت وجودی و تکوینی صفات و رابطه آن با ذات الهی است؛ مانند اینکه آیا صفات خداوند عین ذاتند یا زائد بر آن و در صورت زائد بودن، حادثند یا قدیم؟ نقش و جایگاه صفات الهی در خلق عالم چیست؟ این محور بر خلاف مباحث لفظ شناختی هنوز در کلام و فلسفه اسلامی و حتی در میان ادیان مورد بحث است.

ج) مباحث معناشناختی صفات که از دو محور پیشین مهم تر بوده و یکی از بحث انگیزترین مباحث فلسفه دین، زبان دین و الهیات جدید است، به بررسی موضوعات مهمی چون مقیاس شناخت صفات خداوند، چگونگی تبیین و توصیف خداوند، تحلیل معانی صفات، اقسام صفات و می پردازد (ر.ک؛ سبحانی، محمدتقی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۹)

در این پژوهش صفات الهی در محور معناشناختی مورد بررسی قرار می گیرد که در ابتدا به بررسی معناشناختی صفات الهی از دیدگاه فرق اسلامی و سپس به صورت مستقل به مبحث وجود شناختی و معناشناختی صفات از دیدگاه ماتریدی پرداخته خواهد شد.

۲-۱. معناشناختی صفات الهی از دیدگاه فرق اسلامی

از میان فرق کلامی اهل سنت برخی مانند اشاعره بر این اعتقاد شدند که معانی صفات کمالی الهی به صورت کامل برای انسان قابل فهم است و با داعیه پای بندی به کتاب و سنت، هر صفتی را که در قرآن یا احادیث بود و معنایی فراتر از معنای متعارف آن داشت، به همان معنای متعارف و ظاهری آن، به خداوند نسبت می دادند (ر.ک؛ شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۰۷)

برخی نیز همچون معطله برای فرار از تشبیه یا بر این باور شدند که معانی صفات خدا برای ما روشن نیست و به تعطیل فهم بشری از صفات خدا معتقد شدند، این نظریه که از معتقدات معتزله محسوب می‌شود ذات و صفات حق تعالی را از هرگونه تشابه به مخلوق و صفات او منزّه و مبرّاً می‌داند و با اعتقاد راسخ به آیات دال بر تنزیه مطلق به تأویل آیات موهم تشبیه می‌پردازد بر پایه این نظریه هیچ چیز شبیه خداوند متعال نیست و او نه جسم است و نه دارای صفات جسمانی (ر.ک؛ شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۵۷) هیچ حسی او را ادراک نمی‌کند و با هیچ انسانی قابل قیاس نیست و با هیچ خلقی به هیچ وجه شباهتی ندارد. هرچه در باره او به ذهن آدمی برسد و هر تصویری که وهم آدمی درمورد او بسازد، شبیه او نخواهد بود. پس نه چشم‌ها به ادراک او نائل می‌شوند و نه اوهام به او احاطه می‌یابند. او شیء است نه مانند اشیاء و عالم و قادر و حی است لکن نه مانند عالمان و قادران و احياء (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰، ج ۱: ۲۳).

معتزله از این حیث که قائل به تنزیه و ردّ جسم‌انگاری برای خداوند متعال هستند به امامیه شباهت دارند، اما از این وجه که امامیه معتقد به صفات ذات و صفات فعل است اما معتزله تنها به صفات ذات معتقد هستند، این دو فرقه با هم اختلاف و تفاوت دارند. (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۸۲-۲۱۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۴: ۲۷۹-۲۹۰).^۱

امام رضا (علیه‌السلام) در باب این اختلاف نظر درباره صفات الهی چنین می‌فرماید: «لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ نَفْيٌ وَ تَشْبِيهٌُ وَ اِثْبَاتٌ بَعْدَ تَشْبِيهِهُ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُشْبَهُهُ شَيْءٌ وَ السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ اِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، باب ۷: ح ۸). امامیه نیز با پیروی از اهل بیت (علیهم‌السلام) و با توجه به روایات دلالت‌گر و راه‌گسترشان طریق سوم را پیموده‌اند.

۳. دیدگاه ماتریدیه و معتزله درباره وجودشناختی صفات الهی

در میان فرق کلامی اهل سنت، ماتریدیه از دسته‌های میانی‌اند که هم افراط نافیان صفات و هم تفریط ظاهرگرایان را رد می‌کنند و بنابراین ایشان از فرقه‌های صفاتی و مثبتان صفات الهی هستند؛ ایشان

۱. برای دیدن روایات تبیین‌کننده ذات و صفات الهی و نفی جسمانی بودن خدا، ر.ک: صدوق، التوحید، باب ۱۱ و ۶)

صفات خدا را زاید بر ذات می‌دانند، و از این روی، افزون بر ذات، به هشت صفت قدیم دیگر نیز معتقدند (ر.ک؛ جلالی، ۱۳۹۰: ۳۲۱) اما معتزله برای حفظ توحید صفاتی و از آنجا که اثبات صفات زاید بر ذات را مستلزم تعدد قدما و در نهایت مستلزم شرک می‌دانستند، از قایل شدن به آن پرهیز کردند. معتزله هر چند در این باب رأی واحدی ندارند (ر.ک؛ برنجکار، ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۱۵)، قدر مشترک دیدگاه آنان نفی صفات زاید بر ذات و نفی صفات قدیم عارض بر ذات است. (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۸۲-۲۱۰).

ابومنصور ماتریدی درباره صفات الهی چنین می‌گوید: اصل در نزد ما این است که خدا را نام‌هایی ذاتی همچون «الرحمن» است که به آنها نامیده می‌شود، و صفاتی ذاتی دارد که به آنها وصف می‌شود؛ همچون علم به اشیاء و قدرت بر آنها، اما آشکار است که وصف خدا و تسمیه او از سوی ما (انسان‌ها) به قدر وسع ما و به اندازه رسایی عبارت ماست؛ زیرا راه ما برای این توصیف، شناخت ما از جهان شاهد و آشکار است... (ر.ک؛ ماتریدی، بی تا: ۹۳-۹۴). در ادامه به صورت جزئی‌تر دیدگاه ایشان درباره صفات الهی و تفاوت و تشابه آن با دیدگاه دیگر فرق کلامی بیان خواهد شد.

۴. راه‌های اثبات صفات الهی از دیدگاه ماتریدیه

مشخص شد که ماتریدیه از فرقی هستند که به صفات الهی اعتقاد دارند اما باید دید این صفات را از چه راهی برای خداوند متعال به اثبات می‌رسانند. ماتریدیه برای اثبات صفات خداوند از راه عقل به دو شیوه استدلال می‌کنند:

الف) از طریق عالم خلق یا عالم حضور؛ به این معنا که تمام موجودات عالم حادث هستند و نیازمند به علت یا محدثی که هستی بخش باشد که این خداوند است که هستی آفرین است، و چون خداوند خالق عالم است، نظم و اتقان در عالم، و بلکه وجود عالم نشانه وجود صفاتی مانند اختیار، علم، اراده، قدرت و حیات برای او است. (ر.ک؛ ماتریدی، بی تا: ۴۴-۴۵ و ۹۳-۹۴؛ ابومعین نسفی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۱۸۸-۱۸۹؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۶۶).

اگر خداوند متعال به اوصاف کمالی مانند حیات، علم، قدرت، سمع و بصر متصف نباشد، ناگزیر به اوصاف مقابل و ضد اوصاف کمالی متصف خواهد بود که همه بیانگر نقص و عیب‌اند، و چون خداوند کمال مطلق و قدیم است، از تمام صفات نقص منزّه و به تمام صفات کمالی متصف است. (ر.ک؛ ابومعین نسفی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۱۸۸، همو، ۱۴۰۷: ۱۶۶-۱۶۷).

استدلال نقلی ماتریدیه برای اثبات صفات الهی مبتنی بر آیات و روایات متعددی است که خداوند متعال را به صفات علم، قدرت، حیات و ... توصیف می‌کند. (ر.ک: ماتریدی، بی‌تا، باب فی صفة الله تعالی).

۵. بررسی دیدگاه معناشناختی ماتریدیه و معتزله درباره صفات

۵-۱. تقسیمات صفات

متکلمان صفات خدا را به صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌کنند. صفات ذات مانند علم، قدرت، حیات که از مقام ذات خدا انتزاع می‌شوند و صفات فعل همچون رازق و خالق که از مرتبه فعل الهی انتزاع می‌شوند و در حقیقت عین فعل هستند. ماتریدیه در باب صفات ذات و صفات فعل با تمام دیگر فرقه‌های اسلامی اختلاف نظر دارند. فرقه‌های دیگر، از جمله اشاعره و معتزله معتقدند تکوین یکی از صفات فعل است و تمام صفات فعل نیز از مرحله و مرتبه فعل خدا انتزاع می‌شوند و حادث‌اند. اما ماتریدیان یا از اساس این تقسیم را نمی‌پذیرند و معتقدند صفات ذات و صفات فعل همگی قدیم‌اند، یا دیگر صفات فعل را به صفت تکوین باز گردانیده، آن را صفتی قدیم و قائم به ذات خدا می‌دانند (ر.ک: ماتریدی، بی‌تا: ۴۹-۶۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۲۲۲-۲۲۵).

به نظر می‌رسد ماتریدیه چون نتوانسته‌اند مسئله عینیت صفات فعل را با فعل از طریق عقلی برای خود هموار سازند به بازگرداندن صفات فعل به یک صفت ذاتی دست زده‌اند. و یا شاید علت دیگر اینکه ماتریدیان صفات فعل را به صفت تکوین باز می‌گردانند این است که در هر حال، آنان تمام صفات را ازلی و قدیم می‌دانند و از آنجا که بسیاری از صفات تحت صفات فعل می‌گنجند، آنان برای پرهیز از قول به قدمای بسیار پرشمار، تمام صفات افعال را به صفت تکوین باز می‌گردانند، و در نهایت

به هشت صفت قدیم برای خداوند رضایت می دهند. (ر.ک؛ نسفی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۳۰۶؛ لامشی، بی تا: ۱۸۸-۱۸۹؛ بیاضی، ۱۳۶۸: ۲۱۳).

اما این دیدگاه ایشان را با این اشکال مواجه خواهد ساخت که تکوین عین مکوّن است، برای مثال رزق عین رزق دادن است و اگر بنا باشد که تکوین یا هر صفت فعلی دیگری، ازلی و قدیم باشد، لازم می آید که تمام پدیده‌های جهان که ناشی از مرحله فعل خداوندند، ازلی و قدیم باشند؛ ماتریدیه برای رهایی از این اشکال به جدایی میان تکوین و مکوّن و فعل و مفعول قائل شده‌اند و معتقدند که همان‌گونه که اراده، علم، قدرت و ... صفاتی ذاتی و ازلی هستند و متعلق آنها می‌تواند اموری حادث باشد، تکوین و سایر صفات فعل نیز می‌توانند ازلی و قائم به ذات خدا باشند و در عین حال، متعلق آنها اموری حادث باشند. (ر.ک؛ بزدوی، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۳؛ لامشی، بی تا: ۷۴-۷۸).

۲-۵. معناشناختی صفات خبری از دیدگاه ماتریدیه و معتزله

در یک تقسیم‌بندی صفات به عقلی و خبری تقسیم می‌شوند؛ صفات عقلی به صفاتی گفته می‌شود که عقل چه توسط شرع و چه مستقل از آن توانایی درک آنها را دارد و می‌تواند بپذیرد که خداوند به آن صفات متصف است؛ در مقابل این صفات، صفات خبری قرار دارند که طریق اثبات آنها ادله سمعی و آیات و روایات است و عقل نه تنها نمی‌تواند آنها را اثبات کند، بلکه بر نفی آنها دلالت دارد که برای نمونه به ید، وجه، عین و مجیء می‌توان اشاره کرد. صفات خبری میان فرق اسلامی از مباحث اختلافی است و این مسئله به مبنای ایشان در نگاه به صفات الهی نیز برمی‌گردد (ن.ک: سطرهای پیشین) و دیگر اینکه اثبات این صفات با معانی ظاهری موجب تجسیم خدا و تشبیه او به خلق می‌شود. از این رو برخی از فرق اسلامی مانند معتزله برای پرهیز از تشبیه و تجسیم، این معانی را کنار نهاده و این صفات را به معانی دیگری تأویل برده‌اند. (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۲۲۶-۲۳۰) برخی دیگر عین این صفات را با معانی ظاهری‌شان بر خدا حمل کرده و برخی دیگر به این صفات بدون کیفیت اذعان کرده‌اند. (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۱۴: ۳۵) همچنین ماتریدیه و معتزله هر دو اتفاق نظر دارند که خدا را می‌توان شیء نامید، اما نمی‌توان جسم خواند. (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۲۲۱؛ ابومنصور ماتریدی، بی تا: ۳۸-۳۹).

اصل اساسی ابومنصور ماتریدی و دیگر ماتریدیان تنزیه و نفی هر گونه نقص و تشبیه و تجسیم از ساحت قدسی خداوند متعال است. بر این اساس ماتریدیان ذات خداوند را از هر صفتی که مستلزم نقص و جسمانیت و حدوث باشد، به دور می‌دانند. در حقیقت، نفی صفات سلبی به معنای سلب نقص از خداوند متعال و اتصاف او به کمالات است. در این میان برخی از آنان، از جمله ابومنصور ماتریدی، قایل به تفویض و در برخی موارد قائل به تأویل است، اما اکثریت آنان قایل به تأویل‌اند (ر.ک؛ جلالی، ۱۳۹۰: ۳۴۰).

ماتریدیان برای نفی جسم‌انگاری از خداوند استدلال‌های متعددی دارند از جمله اینکه از او صاف ذاتی جسم، طول و عرض و شکل داشتن است، اشکال هم متفاوت هستند و به صورت مشخص نمی‌توان گفت که خدا به شکل خاصی است، زیرا تخصیص شکل به هر جسم نیازمند علت است و این از نشانه‌های حدوث است که درباره خداوند متعال صدق نمی‌کند (ر.ک؛ نسفی، ۱۴۰۷: ۱۳۷-۱۴۰).
بنابر آنچه گفته شد دیدگاه ماتریدیه درباره صفات الهی رویکردی کاملاً تنزیهی است از این رو برخی از ماتریدیه همچون ابومعین نسفی به تأویل معنای ظاهری این صفات پرداخته‌اند (ر.ک؛ نسفی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۷۷-۷۸) در ادامه با بررسی نمونه‌ای آیات صفات خبری در تفسیر تأویلات أهل السنة، دیدگاه ماتریدیه بهتر تبیین خواهد شد و مقایسه‌ای با آراء تفسیری معتزله هم صورت می‌پذیرد.

۵-۲-۱. «ید»

ماتریدی در آیاتی که ید به عنوان مضاف به خدای تعالی اضافه شده است، آن را تأویل برده و به معنای که با سیاق کلام همخوانی دارد تفسیر می‌کند به گونه‌ای که به تجسیم منجر نخواهد شد.
وی در تفسیر آیه دهم سوره الفتح که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...﴾ مقصود از ید را نصرت و یاری پروردگار در یاری رساندن به رسولش می‌داند که بر نیروهای دیگران برتری دارد و برای این وجه تفسیری که ارائه می‌دهد به آیه ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ﴾

۱. برای دیدن دیگر استدلال‌های ماتریدیه، ن.ک: نسفی، تبصرة الأدلة، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۴۰؛ ماتریدی، التوحید، ص ۱۳۸؛ بزدوی، اصول‌الدین، ص ۲۳.

الحکیم ﴿آل عمران، ۱۲۶؛ استناد می‌کند و حقیقت نصر و پیروزی را تنها از آن خداوند متعال می‌شمارد (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۹: ۲۹۹).

ماتریدی در خصوص آیه ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الملك، ۱؛ نیز معتقد است خداوند مالک تمام کسانی از اهل زمین است که خود مالک هستند. او دلیل این مطلب را چنین بازگو می‌کند که اگر او بخواهد ملک را برای او باقی نگه می‌دارد و اگر بخواهد می‌گیرد. (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۱۰: ۱۰۱).

در آیه‌ای از سوره حدید نیز که می‌فرماید ﴿وَإِنَّ الْفُضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ (الحدید: ۲۹؛ انحصار فضل و بخشش را در اختیار خداوند می‌داند و این آیه را دال بر این می‌داند که خداوند متعال در حق کسی ظلم نمی‌کند چنانکه فرموده است ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ۴۶) (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۹: ۵۴۳) بنا براین مقصود از ید از نگاه او قدرت، یاری و مالکیت است، که با دیدگاه تفسیر امامیه هم‌سو است.

معتزله نیز در تفسیر آیات مشابهی که کلمه ید منسوب به خداوند به کار رفته است همچون ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدِيَّ أَسْتَكْبَرْتُ﴾ (ص: ۷۵) و ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مائده: ۶۴)؛ به ترتیب آن را به قوت و قدرت و نعمت تأویل می‌کنند (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۵۲) استفاده از تأویل برای بیان معنا و تفسیر آیه وجه مشترک این دو فرقه کلامی است که پیشتر هم به آن اشاره شد.

۵-۲-۲. «وجه»

ماتریدی در تفسیر کلمه «وجه» در آیه ﴿وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ...﴾ (الرعد: ۲۲)؛ آن را به رضوان الهی و منزلت و رفعت در دنیا و آخرت تأویل می‌کند (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۶: ۳۳۲) و در آیه مربوط به انفاق اهل بیت (علیهم‌السلام) که فرموده است: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ (الانسان: ۹)؛ «وجه» را به سبب جلب خشنودی خداوند و نزدیک شدن به او تفسیر می‌کند (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۱۰: ۳۶۳).

معتزله نیز در تفسیر آیه (کل شیء هالک الا وجهه) وجه را به ذات باری تعالی تأویل و تفسیر کرده‌اند (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۵۱).

۵-۲-۳. «عین»

ابومنصور «عین» در آیه‌ای که خداوند متعال خطاب به نوح (علیه‌السلام) می‌فرماید: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا...﴾ (هود: ۳۷)؛ دو وجه برای آن ذکر می‌کند: ۱. حفظ و نگهداری و تأکید می‌کند که از فرمایش خدا «بأعیننا» کلمه عین به معنای چشم فهمیده نمی‌شود چنانکه از آیه ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ...﴾ (آل عمران: ۱۸۲)؛ ﴿وَفِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ...﴾ (الشوری: ۳۰)، هم به یقین کسب با دست «ید» فهمیده نمی‌شود و منظور تمام اعمال و افعال انسان است. ۲. «بأعیننا» یعنی به اعلام ما به تو (آگاهی دادن ما به تو در ساختن کشتی). (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۶: ۱۲۹) او در موضع دیگری نیز عین را به تقدیر و حفظ و نگهداری تأویل و تفسیر کرده‌است (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۹: ۴۴۷؛ ذیل سوره القمر، ۱۴) معتزله عین را به علم تأویل کرده‌اند (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۵۱).

۵-۲-۴. «یمین و قبضه»

خداوند متعال در آیه ۶۷ سوره الزمر ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ...﴾ از نظر ماتریدی اگر این دو کلمه به خداوند متعال اضافه شود، آن معنایی که برای خلق به کار برده می‌شود، نخواهد داشت و به عبارتی هر جا سخن از یمین و قبضه برای خداوند متعال باشد در معنای ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲)؛ است. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۸: ۷۰۵).

معتزله نیز با رویکرد تنزیهی ذیل این آیه «یمین» را به قدرت تأویل کرده‌است (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۵۳).

۵-۲-۵. «جنب و ساق»

ماتریدی جنب را در آیه ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ..﴾ (الزمر: ۵۶)؛ به معنای توحید و حدود الهی می‌داند که برخی آن را تضحیح می‌کنند. (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۸: ۶۹۷). معتزله جنب را طاعت و خدمت تأویل کرده‌اند. (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۵۲) در آیه ۴۲ سوره القلم هم که می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ...﴾ ساق کنایه از شدت است و تأکید می‌کند «لَا أَنْ يُرَادَ بِذِكْرِ السَّاقِ تَحْقِيقُ السَّاقِ». (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۱۰: ص ۱۵۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۵۳).

۶-۲-۵. «کرسی»

در آیه شریفه ۲۵۵ سوره بقره که می‌فرماید ﴿... وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾ ابومنصور برای «کرسی» وجوهی مانند علم، قدرت و عظمت را بیان می‌کند و اضافه شدن کرسی به خداوند متعال را مانند اضافه شدن حدود، نور و بیت به الله می‌داند که به قطع و یقین همان معنای اضافه شدن این موارد به خلق را نخواهد داشت (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۲۳۷).

۷-۲-۵. «معیت»

ماتریدی در آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ..﴾ الحديد، ۴؛ معیت و همراهی خداوند با بندگانش را به دو وجه تأویل می‌کند:

الف) عالم و آگاه بودن خداوند به بندگان و افعال ایشان و احاطه به آنها و نگاهداری از بندگان؛
ب) وی معتقد است این عبارت به اختلاف احوال توجه می‌دهد که اگر دو ستدار او باشید و فروتن و فرمانبردار از او، او نیز به یاری اش با شماست. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۹: ۵۱۴) در موضع دیگری نیز این معیت را به نصر و غلبه تفسیر می‌کند و اینکه به وعده‌ای که داده وفا می‌کند و آن را انجام می‌دهد (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵: ۲۸۵).

در آیه ﴿...هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا...﴾ المجادله، ۷؛ افزون بر معنای توفیق و یاری و پیروزی که گفته شد به این نکته نیز اشاره می‌کند که این معیت به معنای آگاهی از اسرار و نهایها است. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۹: ۵۶۷).

این معیت و همراهی در آیه ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ...﴾ ق، ۱۶؛ به عبارتی دیگر بیان شده است؛ ماتریدی در باره این قرب و نزدیکی پروردگار به بندگان معتقد است این نزدیکی و قرب از جنس نزدیکی بندگان به خدا نیست زیرا عبد با طاعت و قیام به امر خدایتعالی و فروتنی در برابر او به خدا نزدیک می‌شود، در حالی که نزدیکی خدا به بنده با اجابت اوست و یاری و کمک رسانی به او و توفیق به طاعت، بنابراین مقصود از این قرب از حیث مکانی نیست (ر.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۹: ۳۵۱).

۵-۲-۸ «عرش و استواء»

درباره عرش، ماتریدی به صورت مفصل در کتاب التوحید خود و ذیل برخی آیات که سخن از عرش رفته است به ارائه نظرات خود می‌پردازد که به نکات مهم دیدگاه او در ادامه اشاره خواهد شد.

ماتریدی در آیه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ...﴾ الحديد، ۴؛ منظور از استواء بر عرش را خلق مخلوقات می‌داند یا به عبارتی بعث اول که آفرینش انجام شد و از عرش تعبیر به ملک می‌کند و این تفسیر را در تمام آیاتی که از عرش سخن به میان آمده تعمیم می‌دهد. (ن.ک: ماتریدی، همان، ذیل: الاعراف، ۵۴؛ التوبه، ۱۲۹؛ هود، ۷؛ الرعد، ۲)

او در تفسیر آیه ۵ سوره طه چنین می‌گوید: خدا فرموده است: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشوری: ۱۱)؛ و خدا به این وسیله شباهت با خلق را از خود نفی کرده است... پس ما به آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ به آن صورت که نازل شده است قائل می‌شویم و معنای آن را به طور قطعی به چیزی تأویل نمی‌بریم؛ زیرا احتمال دارد که معنای دیگری غیر از آنچه ما تأویل کردیم داشته باشد... و ما به آن چیزی که خدا آن را اراده کرده است، ایمان داریم و نیز در هر آنچه که آیه نازل شده است، مانند رؤیت و امثال آن، نفی مشابهت از خدا و ایمان به آنچه او اراده کرده است، لازم است (ر.ک: ماتریدی، بی تا: ۴۷).

او در موضعی دیگر در این باره می‌گوید: «سخن صحیح این است که خدا وجود داشت، در حالی که مکانی نبود. و نیز معدوم شدن همه مکان‌ها و بقای خدا ممکن است او از تغییر و زوال، دگرگونی حالات، و بطلان و معدوم شدن منزّه است.

استدلال ماتریدیان برای نفی مکان داشتن خداوند همچون عرش این است که اگر خداوند متعال مکان داشته باشد، محدود و متناهی و متبعض و متجزی خواهد شد؛ زیرا در این صورت سه حالت صورت می‌پذیرد: خداوند بزرگتر از مکان خود خواهد بود و یا مساوی و یا کوچکتر از آن؛ و هر سه حالت محال و باطل است؛ چرا که در هر سه حالت خداوند دارای متجزی و دارای ابعاض است.» (نسفی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۱۷۱؛ ن.ک: همو، ۱۴۰۷: ۱۵۸-۱۶۰؛ ماتریدی، بی تا: ۷۴-۶۹؛ بزدوی، ۱۳۸۳: ۲۸-۲۹) معتزله نیز عرش را در این آیه به معنای ملک دانسته‌اند و مکانمند بودن خداوند متعال را اثبات جسمانیت برای او می‌دانند، از این رو عرش را تأویل می‌کنند. (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۵۰-۱۵۱).

در مجموع دیدگاه ماتریدی درباره صفات الهی طبق آنچه در کتاب التوحید و در تفسیر خود تأویلات اهل السنة بیان کرده، دیدگاهی تنزیهی است و در تمام آیات مربوط به صفات خبری واژگانی که القای جسمانی بودن برای خداوند متعال را داشته باشد با توجه به سیاق آیه تأویل می‌کند و یا در نهایت مانند معنای عرش قائل به تفویض می‌شود، اما روح حاکم بر تفسیر او تأویل این صفات است. جریان تأویل صفات خبری پس از ماتریدی نیز ادامه دارد، چنانکه ابو معین نسفی در تبصرة الادلة چنین می‌نویسد:

مشایخ ما رحمهم الله [افزون بر اعتقاد به اینکه این صفات را نمی‌توان به معنای ظاهری آنها حمل کرد] اختلاف دارند: برخی از ایشان معتقدند که این صفات متشابه است و به عقیده ما نمی‌توان آنها را بر معانی ظاهری‌شان حمل کرد، بلکه به تنزیل آنها ایمان می‌آوریم و به تأویل آنها دست نمی‌زنیم و بر این اعتقادیم که آنچه خداوند [از این صفات] اراده کرده است، حق است... و برخی از ایشان به بیان معانی مختلف آیات، به جز معانی ظاهری آنها، دست زده‌اند و گفته‌اند یقیناً این الفاظ معانی دیگری را نیز متحمل‌اند که با توحید و قدم ذات الهی منافات ندارد. (نسفی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۱۸۳).

او در ادامه مطالبی که گفته شد اذعان می‌کند «جایز نیست از الفاظی که به خدا نسبت داده می‌شود، چیزی فهمیده شود که بر خدا محال است، و صرف و تأویل آن الفاظ به معانی‌ای که بر خداوند محال نباشد، یا تفویض مقصود از آنها به خداوند و ایمان به ظاهر تنزیل با حفظ و صیانت عقیده از چیزی که موجب راه یافتن امارات حدوث بر خداوند باشد، واجب است.» (نسفی، ۱۹۹۰: ۱۸۷).

ماتریدیان پس از ابومعین نسفی مانند بیاضی نیز تعبیر بدون کیفیت را به معنای تأویل این صفات به معنای دیگر می‌شمارند. (ر.ک؛ بیاضی، ۱۳۶۸: ۱۸۶)

۶. بررسی دیدگاه معناشناختی ماتریدیه و معتزله دربارهٔ رؤیت خداوند متعال در قیامت

از مباحث مهم آخرت شناسی فرق اسلامی، مسئلهٔ رؤیت خداوند متعال در قیامت است؛ برخی از فرق اسلامی همچون اشاعره و اهل حدیث با دیدگاه ظاهرگرایانه‌ای که نسبت به آیات قرآن کریم دارند معتقدند که خدا در قیامت برای اهل ایمان ظاهر می‌شود و همه او را می‌بینند؛ هر چند امامیه و معتزله در این خصوص نظری مخالف دارند و رؤیت خدا را در دنیا و آخرت محال می‌دانند (ر.ک؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۴: ۱۴۱-۱۴۲؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۵۵)

تا به اینجا هر چه گفته شد از دیدگاه تنزیهی ماتریدی بود و اینکه صفات خبری را که به نحوی مستلزم تشبیه و تجسیم است به تأویل برده و یا تفویض می‌کند، که به نظر می‌رسد تحت تأثیر عقل‌گرایی معتزله این دیدگاه شکل گرفته است ناگاه این دیدگاه تنزیهی در مسئلهٔ رؤیت خداوند در قیامت، رنگ می‌بازد و به سمت اشاعره و اهل حدیث سوق می‌یابد. چرا که معتزله قائل به نفی رؤیت باری تعالی هستند چنانچه در کتب خود اشاعره را دربارهٔ اعتقادشان به رؤیت خداوند متعال و تعیین نکردن کیفیت رؤیت مذمت کرده‌اند (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ۱۵۵).

ماتریدی به دلایلی از آیات قرآن کریم برای اثبات نظر خود استناد می‌کند، دیگر ماتریدیان غیر از دلایل نقلی به دلایل عقلی هم استناد می‌کنند که در ادامه به دلایل نقلی ماتریدی و دیدگاه تفسیری - کلامی او دربارهٔ آیاتی که به ظاهر از رؤیت خداوند متعال سخن می‌گوید پرداخته خواهد شد.

از دلایل نقلی که او به آنها برای اثبات نظر خود استناد می‌کند آیاتی از قرآن کریم است که تفسیر او از این آیات و برداشت و نتیجه‌گیری‌ای که دارد چنین است که در ادامه می‌آید: (ر.ک؛ ماتریدی، بی تا: ۷۷-۸۲؛ نسفی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۴۱۰ و پس از آن، بزدوی، ۱۳۸۳: ۷۷-۸۴)

الف) استناد به آیه ۱۴۳ سوره اعراف که می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا...﴾

ماتریدی وجوه مختلف تفسیری این آیه را یک به یک نقل و رد می‌کند؛

وجه نخست: برخی معتقدند که موسی (علیه السلام) برای خودش رؤیت پروردگارش را نخواست؛ بلکه برای قومش که از او درخواست کردند و گفتند: «لَنْ نَرَاكَ» از خدا دیدارش را درخواست نمود (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۷۶).

ماتریدی در ردّ این وجه چنین می‌گوید: این عبارت بیانگر سؤال و درخواست قومش نیست، چرا که در این صورت عرض نمی‌کرد: «رب ارنی» بلکه عرض می‌داشت: «أرهم ينظرون إليك». معتزله درباره این آیه لن ترانی بعد از این درخواست را دلیل بر محال بودن آن برای همیشه دانسته‌اند (ر.ک؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۷۷).

وجه دوم: برخی گفته‌اند پرسش از پروردگارش، رؤیت و دیدار او نبوده‌است، بلکه از پروردگارش رؤیت آیات و اعلام و ادله‌ای را خواست که به واسطه آنها بتواند او را ببیند، که درخواست نشانه‌ها و اعلام جایز است.

از نظر ماتریدی این وجه بعید است، زیرا خداوند متعال آیات و نشانه‌های متعددی را به او عطا کرده بود — مانند عصا و ید بیضاء — که نیازی به درخواست آیاتی دیگر نداشت؛ از این رو این وجه را باطل دانسته و آیه را دال بر درخواست موسی (علیه السلام) از حقیقت رؤیت می‌داند. و در آخر تصریح می‌کند: «به عقیده ما اعتقاد به آن - یعنی رؤیت - در آخرت لازم است اما بدون ادراک و تفسیر به دلیل آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۵-۹).

استناد به آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت که در شرح حال صالحان در قیامت چنین می‌فرماید: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾.

ابومنصور «وجه» در این آیه را کنایه از نفس می‌شمارد، به جهت آنکه وقتی نفس از چیزی شادمان است در چهره‌اش دیده می‌شود و مقصود از آیه نهایت سروری است که از کرامات اعطایی به این نفس برایش حاصل شده است، و پس از بیان نهایت سرور و شادمانی فرموده است ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ که مقصود حقیقت رؤیت است و بنابراین اعتقاد به رؤیت اثبات می‌شود.

او وجه تفسیری دیگر این آیه را که انتظار دریافت ثواب و کرامت از سوی خداوند متعال باشد را رد می‌کند و معتقد است وقتی اقامه دلائل بر محال بودن رؤیت ممکن نیست بنا براین نمی‌توان به صرف و تأویل این بخش از آیه به انتظار ثواب دست زد، آیه حتی اگر دلیلی بر وجوب رؤیت نباشد، جواز بر آن است.

او در ادامه بیان می‌کند که برخی مراد از رؤیت را علم دانسته‌اند، چرا که بشارت به رؤیت به اهل بهشت اختصاص یافته است و اگر مراد از رؤیت علم بود، اختصاص برداشته می‌شد. او به اجماع فریقین بر علم به خداوند در قیامت اشاره می‌کند، و این علم را بدون شک و وسواس می‌شمارد که چنین علمی را علم عیان و مشاهده می‌داند نه علم استدلال.

و در پایان بیان می‌کند که «رؤیت با نفی تمام معانی تشبیه از خدایتعالی ثابت می‌شود، و رؤیت به کیفیت وصف نمی‌کنیم، زیرا کیفیت برای صاحب صورت است در حالی که او بدون کیف دیده می‌شود» (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۱۰: ۳۵۱)

در حالی که معتزله معتقدند نظر در آیه مذکور به معنای انتظار است و در قیامت وجوهی منتظر ثواب پروردگارشان هستند و برای این وجه تفسیری به آیاتی همچون بقره ۲۸/نمل ۳۵ استناد می‌کنند. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۶۴)

ب) استناد به آیه ۲۶ سوره یونس که می‌فرماید: ﴿لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ...﴾ که مقصود از «زیاده» را «رؤية الرب و النظر» می‌داند (ز.ک؛ ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۶: ۳۲).

غیر از آیاتی که به عنوان دلایل نقلی اثبات مسئله رؤیت در التوحید بیان کرده است ذیل آیات دیگری که به این مسئله اشاره شده است نیز عقاید و اندیشه‌هایی دارد که هم سو با آنچه گفته شد به اثبات رؤیت کمک می‌کند؛ برای نمونه او ذیل آیه ۵۵ بقره که از درخواست قوم موسی و عقوبت ایشان سخن می‌گوید: ﴿وَإِذِ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ چنین می‌گوید: «برخی از کسانی که رؤیت در آخرت را نفی می‌کنند به این آیه استناد جسته‌اند... و استدلال می‌کنند که اگر رؤیت جایز بود، صاعقه آنها را فرا نمی‌گرفت و مستوجب عقاب و عذاب نمی‌شدند» ابومنصور این آیه را نه تنها نفی کننده رؤیت نمی‌داند بلکه به عکس اثبات کننده آن می‌داند و این چنین استدلال می‌کند که اگر این درخواست که از سوی قوم موسی مطرح شد نادرست بود، موسی (علیه السلام) ایشان را از آن نهدی می‌کرد اما او خود در پی درخواست ایشان از خداوند متعال رؤیت و دیدار را طلب می‌کند و خداوند متعال هم او را برای این درخواست مؤاخذه نمود بلکه فرموده است: ﴿فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي...﴾ (الاعراف: ۱۴۳)؛ و سبب اینکه صاعقه قوم موسی را در برگرفت چنین بیان می‌کند: «درخواستشان درخواست استرشاد و طلب هدایت نبود، بلکه درخواست ایشان به سبب تعنت بود... با توجه به آیات [قرآن کریم] به اندازه کافی آیه و نشانه در اختیار داشتند [تا بخواهند ایمان بیاورند]» (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۴۶۵-۴۶۷؛ برای مطلبی مشابه ر.ک؛ همان، ذیل سوره النساء، ۱۵۳؛ الانعام، ۱۰۳).

ماتریدیان برای رؤیت خداوند متعال استدلال عقلی هم بیان می‌کنند که اشاعره همین استدلال را نقل می‌کنند که به دلیل الوجود معروف است. از دیدگاه ایشان تنها امور معدوم قابل رؤیت نیستند و هر آنچه موجود است، اعم از جواهر و اعراض، همگی متعلق رؤیت‌اند و چون خداوند نیز موجود است، متعلق رؤیت قرار می‌گیرد. (ر.ک؛ نسفی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۴۱۰؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۲۱-۲۲۴؛ بزدوی، ۱۳۸۳: ۸۴).

بحث و نتیجه‌گیری

از بررسی دیدگاه‌های فرق اسلامی در باب وجودشناختی صفات الهی به دست می‌آید که معتزله به نفی صفات زائد بر ذات می‌پردازند. فرقی که وجود صفات را می‌پذیرند در تقسیم بندی صفات و تفکیک

صفات ذات و صفات فعل هم با هم اختلاف نظر دارند؛ ماتریدیه بر خلاف فرق دیگر صفات فعل را به صفت دیگری به نام تکوین باز می‌گردانند و آن را صفت ذاتی دیگری می‌دانند که ازلی و ابدی است. در حالی که اشاعره و معتزله با این نظر مخالف بوده و معتقدند تکوین صفت فعل است و تمام صفات فعل نیز از مرحله و مرتبه فعل خدا انتزاع می‌شوند و حادث‌اند. در بررسی معناشناختی آیات بیان‌گر صفات خبری از دیدگاه ماتریدیه و معتزله چنین بر می‌آید که ایشان درباره این صفات قائل به تنزیه است و در تمام این موارد که اعم از ید، وجه، عین و ... است، دست به تأویل می‌زند و یا معنای آن را به خداوند متعال تفویض می‌کند، هر چند این صفات در ظاهر منجر به جسم‌انگاری برای خداوند متعال می‌شود اما ایشان موضع‌گیری تنزیهی دارد. ماتریدیه دیدگاه تنزیهی درباره صفات الهی را با مسئله رؤیت خداوند در قیامت تخصیص می‌زند و از عقل‌گرایی معتزله رو به نقل‌گرایی ظاهری اشاعره سوق پیدا می‌کند. او با پذیرش مسئله رؤیت خداوند در واقع دیدگاه تنزیهی‌اش را خدشه دار کرده است اما قائل به رؤیت بدون کیفیت است که این دیدگاه دو وجهی است از سویی در برابر آیات و روایات رؤیت نمی‌تواند بدون موضع‌گیری باشد و از سویی پذیرش بدون چون و چرای ظاهر این آیات و روایات، با عقل‌ناسازگار است. اما در هر صورت دیدگاه ماتریدی در این موضع نیز با دیدگاه امامیه و معتزله در تضاد است چرا که ایشان این رؤیت را در دنیا و قیامت محال می‌شمارند. از این رو می‌توان نتیجه گرفت عقل‌گرایی ماتریدیه در برداشت و تفسیر او از صفات الهی به ویژه صفات خبری تا حدود زیادی ایشان را به معتزله نزدیک ساخته است، اما ظاهر‌گرایی ایشان در مسئله رؤیت یادآور دیدگاه اشاعره در این موضوع است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Somayeh Khalili Ashtiani



<https://orcid.org/0000-0002-9990-4232>

منابع

قرآن کریم.

اشعری، علی بن اسماعیل (ابوالحسن). (۱۴۱۴ق). *الابانه عن اصول الدیانة*. تحقیق: عباس صباغ. بیروت: لبنان. دارالنفائس.

_____ . (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. تصحیح: هلموت ریتز.

بیروت: لبنان. دارالنشر.

بزدوی، ابوالیسر محمد بن عبدالکریم. (۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م). *اصول الدین*. تحقیق: د.هانز بیترس. قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.

بیاضی، کمال الدین. (۱۳۶۸ق). *اشارات المرام من عبارات الامام*. تحقیق و تعلیق: یوسف عبدالرزاق. مصر. شرکت المصطفی البانی.

جلالی، سید لطف الله. (۱۳۹۰ش). *تاریخ و عقاید ماتریدیه*. چاپ دوم. تهران. ایران. دانشگاه ادیان و مذاهب.

حربی، احمد. (۱۴۲۱ق). *الماتریدیه دراسة و تقویما*. چاپ دوم. ریاض: دارالصمیمی.

رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۰ش). *دانشنامه امام علی (علیه السلام)*. جلد دوم. مبدأ و معاد. مقاله اسماء و صفات

خداوند. محمد تقی سبحانی. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

رازی، فخر الدین. (۱۴۰۷ق). *المطالب العالیة من العلم الالهی*. تحقیق: احمد حجازی سقا. چاپ اول. بیروت:

لبنان. دارالکتب العربی.

زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۰م). *الاعلام*. قاموس تراجم. چاپ پنجم. بیروت: لبنان. دارالعلم للملایین.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۲۱ق). *الملل و النحل*. چاپ هشتم. بیروت: لبنان. دارالمعرفة.

صابری، حسین. (۱۳۸۳ش). *تاریخ فرق اسلامی*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها

(سمت).

صدوق، علی بن بابویه. (۱۳۹۸ق). *التوحید*. چاپ اول. قم: ایران. مؤسسه النشر الإسلامی.

طاش کبری زاده، احمد ابن مصطفی. (بی تا). *مفتاح السعادة و مصباح السیادة فی موضوعات العلوم (ج ۲)*.

بیروت: دارالکتب العلمیه.

- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله السیوری الحلّی. (۱۴۲۴ق.). *اللوامع الالهیه فی مباحث الکلامیه*. تعلیق: محمد تقی مصباح یزدی. قم: ایران. مجمع الفکر الاسلامی.
- قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۴۰۸ق.). *شرح الاصول الخمسه*. تحقیق و تقدیم: عبدالکریم عثمان. چاپ دوم. قاهره: مصر. مکتبه وهب.
- قرشی، عبدالقادر ابن ابی الوفاء. (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.). *الجواهر المضیئه فی طبقات الحنفیه*. تحقیق: عبدالفتاح محمد الحلّو. چاپ دوم. انتشارات هجر: ریاض.
- لامشی حنفی ماترید، محمود بن زید. (بی تا). *التمهید لقواعد التوحید*. تحقیق: عبدالمجید ترکی. بیروت: لبنان. دارالغرب الاسلامی.
- ماتریدی سمرقندی حنفی، ابومنصور محمد بن محمد. (۱۴۲۵ ق/۲۰۰۴م.). *تفسیر القرآن العظیم المسمی* تأویلات اهل السنه. تحقیق: مجدی باسلوم. چاپ اول. بیروت: لبنان. دار الکتب العلمیه.
- _____ . (بی تا). *کتاب التوحید*. تحقیق و تقدیم: فتح الله خلیف. اسکندریه. مصر: دارالجامعات المصریه.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۸۷ش.). *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*. ترجمه: جواد قاسمی. چاپ دوم. مشهد: ایران. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۷۴ش.). *دائرة المعارف فارسی*. چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی جیبی. (وابسته به انتشارات امیر کبیر).
- نسفی، ابومعین میمون بن محمد. (۱۹۹۰م.). *تبصره الأدله فی اصول الدین علی طریقه الامام ابی منصور الماتریدی*. تحقیق و تعلیق: کلود سلامه. دمشق: المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیه.
- _____ . (۱۴۰۷ق.). *التمهید فی اصول الدین*. تحقیق و تعلیق: عبدالحی قایل. قاهره: دارالتقافه للنشر و التوزیع.

References

The Holy Quran.

- Ash'ari, Ali bin Ismail (Abul Hasan). (1993). *Alabaneh about religious principles*. Research: Abbas Sabbagh. Beirut: Lebanon. Dar al-Nafis. [in Arabic]
- _____. (1980). *Essays of the Muslims and the difference between the Muslims*. Edited by: Helmut Ritter. Beirut: Lebanon. Dar al-Nashr. [in Arabic]
- Bazdavi, Abu Walisar Muhammad bin Abdul Karim. (1963). *Usul al-Din Research: D. Hans Bitters*. Cairo: Darahiya al-Kitab al-Arabiya. [in Arabic]

- Bayazi, Kamaluddin. (1989). *Asharat al-Maram*, the expressions of al-Imam. Investigation and suspension: Yusuf Abdul Razzaq. Egypt. Al-Mustafa Albani Company. [in Arabic]
- Fazel Moqdad, Moqdad bin Abdullah al-Siyuri al-Hali. (2003). *Al-Wa'am Al-Ilahiyyah in theological topics*. Suspension: Mohammad Taghi Misbah Yazdi. Qom: Iran. Jamal al-Fikr al-Islami.
- Ghazi Abdul Jabbar bin Ahmad. (1987). *Description of Al-Usul al-Khamsa*. Research and presentation: Abdul Karim Othman. second edition. Cairo: Egypt. Wahab School. [in Arabic]
- Harbi, Ahmad. (2000). *Al-Matridiyya study and calendars*. second edition. Riyadh: Dar al-Samimi. [in Arabic]
- Jalali, Seyed Lotfollah. (2010). *The history and beliefs of Matridiyyeh*. second edition. Tehran. Iran: University of Religions and Religions.
- Lamshi Hanafi Matrid, Mahmoud bin Zayd. (n.d.). *Talmhid for the principles of al-Tawheed*. Research: Abdul Majid Turki. Beirut: Lebanon. Dar al-Gharb al-Islami. [in Arabic]
- Matridi Samarkandi Hanafi, Abu Mansour Muhammad bin Muhammad. (2004). *Tafsir al-Qur'an al-Azeem al-Musami Tawilat Ahl al-Sunnah*. Researcher: Magdi Baslom. First Edition. Beirut: Lebanon. Dar al-Kutub al-Alamiya. [in Arabic]
- _____. (n.d.). *Book of Al-Tawheed. Research and presentation*: Fethullah Khalif. Alexandria Egypt: Al-Jamayat al-Masryah. [in Arabic]
- Madelong, Wilfred. (2008). *Islamic schools and sects in the middle centuries*. Translation: Javad Ghasemi. second edition. Mashhad, Iran. Islamic Research Foundation.
- Musaheb, Gholamhossein. (1995). *Persian encyclopedia. second edition*. Tehran: Pocket Joint Stock Company. (affiliated with Amir Kabir Publications).
- Nasafi, Abu Mo'in Maimon bin Muhammad. (1990). *Commentary on al-Adalah fi Usul al-Din Ali Tariqah of Imam Abi Mansour al-Matridi*. Investigation and suspension: Claude Salameh. Damascus: Al-Mahad Al-Alami al-Fransi for Arabic Studies. [in Arabic]
- _____. (1986). *Talmahid fi Usul al-Din. Investigation and suspension*: Abdul Hai Qabil. Cairo: Dar al-Thaqafa publishing and distribution. [in Arabic]
- Qurashi, Abd al-Qadir Ibn Abi al-Ufafa. (1993 AD). *Al-Jawahir al-Mudziyyeh in Tabaqat al-Hanafiyah*. Researcher: Abdul Fattah Mohammad Al-Helu. second edition. Hijr Publications: Riyadh. [in Arabic]
- Rashad, Ali Akbar. (2001). *Encyclopaedia of Imam Ali (peace be upon him)*. The second volume. origin and resurrection Essay on God's Names and Attributes.

- Mohammad Taqi Sobhani. First Edition. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- Razi, Fakhruddin. (1986). *Al-Matlib is my divine knowledge*. Research: Ahmad Hijazi Saqqa. First edition. Beirut: Lebanon. Dar al-Kitab al-Arabi. [in Arabic]
- Shahrestani, Muhammad bin Abdul Karim. (2000). *Al-Malla and Al-Nahl*. Eighth edition. Beirut: Lebanon. Dar al-Marifa [in Arabic]
- Saberi, Hossein. (2013). *The history of the Islamic sect*. Tehran: Organization for Studying and Compiling Humanities Books of Universities (Samt).
- Sadouq, Ali bin Babouye. (2019). *Al-Tawhid* First Edition. Qom: Iran. Islamic Publishing House.
- Tash Kobarazadeh, Ahmad Ibn Mustafa. (n.d.). *Miftah al-Saadah and Misbah al-Saadah in the topics of science (Vol. 2)*. Beirut: Al-Katb Al-Alamiya. [in Arabic]
- Zarkali, Khairuddin. (1980). *the media Translation dictionary*. Fifth Edition. Beirut: Lebanon. Dar al-Alam Lalmulayain. [in Arabic]



استناد به این مقاله: خلیلی آشتیانی، سمیه (۲۰۲۲). نقد و بررسی تطبیقی صفات الهی از دیدگاه ماتریدییه و معتزله (با تأکید بر صفات خبری و مسئله رؤیت)، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه دوره ۳، شماره ۵: ۳۵-۵۹

DOI: 10.22054/JCST.2023.71029.1098



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.