

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۱۷-۳۴۲

نقد و بررسی حدیث «رؤیت خدا» در قیامت

محمد شعبان پور*

چکیده

مسئله رؤیت خدا در قیامت، از مسائل چالشی میان متکلمان و مفسران است و در این مورد عقاید گوناگونی ابراز شده است. اشاعره به تبعیت از حنابله، رؤیت الهی را در این جهان محال می‌دانند، لکن معتقدند که در سرای آخرت تنها مؤمنان خدا را می‌بینند. منظورشان از رؤیت، رؤیت حسی است اما درباره چگونگی رؤیت حسی اظهار نظر نمی‌کنند و به نظریه «بلاکیف» تمسک می‌جویند. هرچند این عقیده با عقل و نصوص قرآنی مخالف است ولی عمده سند و مدرک آن‌ها در این باره روایات موجود در صحیحین (بخاری و مسلم) است. تحقیق پیش رو با روش توصیفی تحلیلی ابتدا اصل روایات مذکور را نقل می‌کند و نگاه با معیارهای عقلی و نقلی ثابت مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. براساس یافته‌های این پژوهش، اندیشه رؤیت الهی هرگز ریشه قرآنی نداشته است، بلکه برعکس هرکجا قرآن، این اندیشه را مطرح می‌کند، پای یهود را به میان می‌کشد و آن را به صورت یک اندیشه مردود و منکر مطرح می‌کند. مسلماً ریشه این اندیشه در روایتی است که از احبار یهود نقل شده است. افزون بر این، تجسیم و جسم‌نگاری خداوند از پیامدهای پذیرش مضمون روایت در صحیحین است.

کلیدواژه‌ها: حدیث رؤیت خدا، رؤیت، اسرائیلیات، خبر واحد، جوامع روایی.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران / mohamadshabanpour@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۰

۱. مقدمه و طرح مسئله

مسئله رؤیت خدا در روز قیامت، از مسائل پرسروصدایی است که قرن‌ها فکر متکلمان و مفسران را به خود جلب کرده و در این مورد عقاید گوناگونی ابراز شده است که همه را اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین^۱ آورده است (اشعری، ۱۳۸۹: ۳۲۲). در میان قائلان به رؤیت الهی ابوالحسن اشعری مؤسس مکتب اشاعره به تبعیت از اهل حدیث و حنابله، در دنیا رؤیت را جایز نمی‌دانند و می‌گویند: فقط مؤمنان در آخرت خدا را می‌بینند، زیرا اگر در این دنیا، خدا قابل دیدن بود، موسی علیه السلام او را می‌دید و با خطاب «لن ترانی» از این دیدار محروم نمی‌شد (همان). البته گروهی هم (مانند کرامیه) می‌گویند: ممکن است ما خدا را در همین دنیا با چشم‌هایمان ببینیم و با او مصافحه و معانقه داشته باشیم (همان؛ شهرستانی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۱۰۵). برخی از شخصیت‌های معتزله همچون «ضرار بن عمر کوفی» رؤیت خدا در روز قیامت را با حس ششم پیشنهاد می‌کند و معتقد است خداوند نه در دنیا و نه در قیامت با این چشم‌های سر قابل رؤیت نیست، بلکه در روز قیامت حس ششمی در ما وجود می‌یابد که با آن حس ادراک می‌شود (همان). این‌ها یک رشته آرائی است که قائلان به رؤیت مطرح کرده‌اند اما اینکه چگونه این اندیشه به میان مسلمانان راه یافت، تا آنجا که محور ایمان و کفر قرار گرفت و منکر رؤیت، کافر و مثبت آن مؤمن و موحد تلقی شد، سؤالی است که این پژوهش به آن پاسخ می‌دهد. در واقع تحقیق پیش رو با روش توصیفی تحلیلی درصدد پاسخ‌گویی به این سؤالات است که: ۱. با توجه به نكوهش قرآن، خاستگاه این عقیده کجاست و چگونه وارد جامعه اسلامی شده است؟ ۲. آیا روایت این باب در صحیحین سند معتبر دارد و می‌توان آن را بر قرآن مقدم داشت؟ ۳. آیا دلالت احادیث مذکور بر مسئله رؤیت الهی عقلانی و قابل پذیرش است یا خیر؟ ۴. پیامد پذیرش احادیث مذکور در مسئله رؤیت الهی چیست؟

۲. پیشینه تحقیق

در باره روایات مستند بر جواز رؤیت الهی پژوهش‌های متعددی نگاشته شده است که در ادامه برخی از کتب یا مقالات مربوط به این موضوع بیان می‌شود:

■ فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی: این اثر ارزشمند توسط آیت‌الله جعفر سبحانی نوشته شده است. در این اثر، بیشتر به دلایل عقلی و نقلی قرآنی پرداخته است و نقد روایی

کمر دیده می‌شود. علاوه بر این، این کتاب بیشتر به بیان اعتقادات مذاهب اسلامی پرداخته است و به روایات و نقد آن‌ها اختصاص ندارد.

■ بزرگ‌ترین نعمت بهشت رؤیت الله (ابن قیم الجوزیه، ۱۳۹۷)؛ این اثر در مقام اثبات رؤیت الله در قیامت از منظر قرآن و روایات است؛ به همین دلیل هیچ‌گونه نقدی در آن انجام نگرفته است.

■ رؤیت خدا از منظر قرآن و روایات فریقین (سجادی پور، ۱۳۹۶)؛ در این اثر نیز همانند آثار دیگر صرفاً به دلایل جواز یا عدم جواز رؤیت الهی پرداخته شد و هیچ نقدی بر روایات اثبات جواز رؤیت صورت نگرفته است.

اما برخی مقالات مرتبط عبارت‌اند از:

■ «رؤیت الله در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله» (ذاکری، ۱۳۸۵)؛

■ «حدیث رؤیت» (وحیدی و خاتمی، ۱۳۹۵).

ولی دو مقاله مذکور و همچنین سایر مقالات یافته‌شده درباره این موضوع، بسیار ناقص و ضعیف است؛ زیرا اولاً فقط از دلایل عقلی و نقلی قرآنی در این مقالات ذکر شده است و ثانیاً برخلاف عناوین مذکور در این مقالات، حدیث مربوط به رؤیت نقد نشده است. بنابراین کاری که در این پژوهش انجام می‌شود، در هیچ اثری انجام نشده است؛ زیرا در این پژوهش با روش تحلیل محتوا، ابتدا حدیث مربوط به جواز رؤیت الهی در قیامت که در جوامع روایی اشاعره همچون صحیحین (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۱۷، حدیث ۱؛ مسلم، ۱۴۱۲، ج ۱: باب معرفة طریق الرؤیة، ۱۱۵، حدیث ۴) آمده است تبیین می‌شود و سپس در یک روش کاملاً روایی و به صورت منطقی نقد می‌شود تا فهم صحیح روایت و نقاط ضعف آن راحت‌تر صورت گیرد.

۲. مفهوم‌شناسی

سه واژه «خبر واحد»، «رؤیت» و «اسرائیلیات» که در واژگان کلیدی مقاله ذکر شده است، تبیین می‌شود تا عنوان مقاله واضح‌تر شود.

۲-۱. خبر واحد

خبر واحد در برابر خبر متواتر است. در تعریف خبر متواتر گفته شد که عبارت است از سخنی که برای شنونده، سکون نفس و اطمینان‌آور باشد و این اطمینان بخشی باید از راه گزارش جماعت

بسیاری باشد که برحسب عادت توافق آن‌ها، بر کذب آن محال و ممتنع باشد؛ نظیر علم ما به وجود مکه و کلام الله بودن قرآن (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲: ۸۵). پس خبر واحد یعنی خبری که فی حد نفسه (به خودی خود) مفید علم نباشد و چنان سکون نفسی که در خبر متواتر بوده است نباشد، خواه راوی آن یک نفر باشد یا افراد متعدد که به حد تواتر نرسد (همان). به تعبیر صاحب معالم: «مالم یبلغ حد التواتر سواء قلت رواه ام کثرت» (شهید ثانی، ۱۳۶۳: ۱۸۶). در این پژوهش احادیث آحاد منقول از پیامبر ﷺ درباره جواز رؤیت مورد نقد و بررسی سندی و دلالتی قرار می‌گیرد.

۲-۲. اسرائیلیات

اسرائیلیات، جمع اسرائیلیه و منسوب به اسرائیل، لقب یعقوب پیامبر ﷺ جد اعلای یهودیان است. اسرائیل ترکیبی از دو واژه «اسر» به معنای عبد و «ایل» به معنای الله است. بنابراین اسرائیل در لغت به معنای عبدالله (بنده خدا) است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۰۶).

اما این واژه در اصطلاح، گاهی در معنای ویژه، فقط بر آن دسته از روایاتی اطلاق می‌گردد که صبغه یهودی دارد و از طریق فرهنگ یهودی وارد حوزه اسلامی می‌شود (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۶۵) و گاهی در معنایی گسترده‌تر هر آنچه را که صبغه یهودی و مسیحی دارد و در منابع اسلامی داخل شده (همان) و گاهی در مفهومی گسترده‌تر از دو مورد پیشین به کار رفته و هر نوع روایت و حکایتی را که از منابع غیراسلامی وارد قلمرو فرهنگ اسلامی می‌گردد شامل می‌شود (همان: ۱۲۱). در روایتی از امام صادق (ع) از این گونه روایات به «احادیث یهود و نصارا» یاد شده است (صدوق، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۵۳)؛ چنان‌که «علامه عسکری» در این زمینه می‌نویسد: به دنبال منع کتابت حدیث افرادی مانند «کعب الاحبار» و «تمیم داری» که به ظاهر ادعای اسلام می‌کردند خود را به خلفا نزدیک نموده و راه انتشار روایات مجعول موسوم به «اسرائیلیات» بین مردم باز شد... (عسکری، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۴۸ و ۴۹).

۳-۱. رؤیت

واژه رؤیت در لغت از ماده رای و به معنای دیدن و مشاهده کردن چیزی قابل مشاهده است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۷۱). این فعل چنانچه به دو مفعول متعدی شود، به معنای علم است

و اگر با «الی» متعددی شود، به معنای نگاه و نظرکردنی است که همراه با عبرت و پند باشد (همان)؛ اما در اصطلاح اهل علم درباره حقیقت رؤیت چهار قول نقل شده است:

الف) عقیده طبیعیون (فیزیک‌دانان و شیمی‌دانان): این گروه رؤیت و ابصار را به انطباع و چاپ شدن شبح و عکس مرئی در قسمتی از رطوبت جلدیّه چشم می‌دانند؛ آن‌چنان‌که صورت انسان در آینه منطیع می‌گردد (ملاصدرا، بی تا، ج ۸: ۱۷۸ به بعد).

ب) عقیده ریاضی‌دانان: این‌ها ابصار را به خروج شعاع از چشم بر هیئت مخروطی می‌دانند که رأس آن در چشم و قاعده مخروط در نزد مرئی می‌باشد و این شعاع به سطح جسم مرئی متصل است (همان).

ج) عقیده اشراقیون: ابصار به مقابله جسم مستتیر (نورانی) است با عضو بیننده‌ای که در او رطوبتی صیقلی باشد. وقتی این شرایط و مقابله موجود شد، نفس علم اشراقی و حضوری پیدا می‌کند و مبصر را می‌یابد (همان).

د) عقیده صدرائییون: این‌ها ابصار را به ایجاد صورتی مماثل آن مبصر خارجی در ذهن می‌دانند و می‌گویند این صورت از عالم ملکوت نفسانی و مجرد از ماده است و در نزد نفس حاضر است و قیام صدوری دارد نه حلولی (همان). نحوه قیام اعراض به جواهر خود را قیام حلولی گویند و نحوه قیام معلول به علت را قیام صدوری نامیده‌اند (گرجی، ۱۳۷۵: ۲۰۵).

وجه مشترک میان تعاریف مذکور حسی بودن رؤیت است و این یعنی باید نوعی مقابله میان رانی (بیننده) و مرئی حاکم باشد و همچنین سایر شرایط فیزیکی مثل سالم بودن حس بینایی، دور و نزدیک نبودن مرئی و... برای تحقق رؤیت حسی لازم و ضروری است. بدیهی است که چنین رؤیتی برای حق تعالی مستلزم جسم‌انگاری است و از دیدگاه عدلیه محال است؛ اما درعین حال گروهی از روشنفکران اشاعره همچون فخر رازی و دیگران تلاش می‌کنند تا میان رؤیت و تزیه الهی جمع کنند و با این مبانی به سراغ تفسیر آیات متضمن رؤیت الهی بروند. درحالی‌که تلاش برای اثبات چنین رؤیتی پیراسته از جهت و مکان مرئی برای باری تعالی، تلاش بیهوده است. هدف این پژوهش نیز نقد مبانی چنین رؤیت برای خداوند است و گرنه رؤیت به معنای شهود قلبی و یا حس ششم و یا هر تفسیر دیگری غیر از تفسیر حسی، محل نزاع هیچ گروه کلامی نبوده و نیست.

۳. دلایل جواز رؤیت الهی

متکلمان اشعری معتقدند خداوند جسم نیست و در جهتی از جهات قرار نمی‌گیرد؛ اما در عین حال با چشم سر می‌توان او را دید و ما در قیامت با همین چشمان ظاهری او را خواهیم دید. به عبارت دیگر آن‌ها می‌گویند رؤیت حسی حق تعالی در دنیا امکان‌پذیر و تحقق آن در آخرت قطعی است (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج: ۸؛ ۱۱۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج: ۸؛ ۲۱۵؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، ج: ۴؛ ۱۱۸).

۳-۱. دلیل عقلی

برخی از مشایخ اشعری مانند سیف‌الدین آمدی مسئله رؤیت الهی را از زاویه عقل می‌نگرند و آن را تنها دلیل بر جواز رؤیت می‌شمارند و ادله نقلیه را چندان مفید نمی‌دانند و می‌گویند در چنین مسئله عقلی، دلایل نقلی مفید قطع و یقین نیستند (آمدی، ۱۴۲۴ق: ۱۷۴). افزون بر این، رئیس این مذهب ابوالحسن اشعری نیز بر اساس شیوه کلامی ابتدا دلیل عقلی بر امکان رؤیت اقامه می‌کند. وی در کتاب اللمع دلایل عقلی اقامه کرد (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۱) و مرحوم خواجه طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد خود و علامه حلی در شرح آن، اصل برهان و نقد بر آن را به‌طور مفصل بیان کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۹۸). لکن این براهین عقلی اشاعره به قدری ضعیف است که برخی از محققان آنان (مانند فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۳۱۷؛ فاضل قوشچی، بی‌تا: ۴۳۱) نیز به نقد آن پرداخته‌اند. بنابراین از نظر برخی از اشاعره دلیل عقلی رؤیت، با چالش‌های جدی روبه‌روست. از جمله فخر رازی در بسیاری از کتاب‌های خود پس از آنکه دلیل عقلی مختصری را تقریر می‌کند، می‌نویسد: «وَهَذِهِ الدَّلَالَةُ ضَعِيفَةٌ مِنْ وَجْهِ»؛ این راهبرد از چند جهت ضعیف است» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۴۳، همو، بی‌تا: ۶۶؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۹۸). وی پس از طرح ایرادات، عقل را ناکارآمد می‌داند و می‌نویسد: «وَالْمُعْتَمَدُ فِي الْمَسْأَلَةِ الدَّلَائِلُ السَّمْعِيَّةُ»؛ ظاهر آیات و روایات مستند این قول خواهد بود» (همان؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۳۶۹). آیت‌الله سبحانی نیز در این باره می‌نویسد: اشاعره برای اینکه عقل‌گرایان را راضی سازند، به عقیده خود به یک رشته دلایل عقلی دست یافته‌اند که به حق ارزش علمی ندارد. کاش این‌ها نیز مانند مشایخ

خود (حنابله و اهل الحدیث) فقط به دنبال حدیث و روایت می‌رفتند زیرا آنان با دلیل عقلی سروکار نداشتند (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۶۳).

اینک با یک دلیل عقلی آنان آشنا می‌شویم. اشعری می‌نویسد: تحقق بخش رؤیت «وجود» است و نه «حدوث»؛ زیرا حدوث امر عدمی است و معدوم دیده نمی‌شود و چون این اقتضا یعنی «وجود» در خداوند هم است، پس با وجود ملاک رؤیت خدا هم دیده می‌شود. شکل منطقی قیاس اقترانی چنین است: الف) خدا موجود است (صغری)؛ ب) هر موجودی قابل رؤیت است (کبری). پس خداوند قابل رؤیت است (نتیجه) (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۱). همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد علامه حلی در شرح کلام خواجه نصیر طوسی از استدلال اشعری می‌نویسد: این دلیل عقلی، با ضعف‌های جدی روبه‌روست: یکی از آن‌ها این است که علت مشترک در اجسام و اعراض برای صحت رؤیت «امکان» است و نه وجود یا حدوث، برای اینکه باید میان علت و معلول سنخیت وجود داشته باشد و سنخیت میان آن دو این است که هر دو وجود بعدالعدم‌اند در حالی که اگر مجوز رؤیت وجود و یا حدوث باشد، این رابطه و سنخیت برقرار نیست. بنابراین چون امکان در خداوند نیست، پس قابل رؤیت هم نیست. وی آن‌گاه چند اشکال دیگر را نیز مطرح می‌کند که مجال طرح آن‌ها در این مختصر نیست (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۹۹). برخی دیگر در نقد دلیل مزبور می‌نویسند: اگر بپذیریم که «وجود» مجوز رؤیت است باید توجه داشت که وجود شرط لازم است نه شرط کافی؛ یعنی وجود زمینه رؤیت را پدید می‌آورد نه اینکه علت تامه باشد به گواه اینکه امور نفسانی مانند اراده و کراهت باینکه در نفس انسان موجودند، هرگز قابل رؤیت نیستند چون شرایط دیگر مثل ماده و... را ندارند. و از آنجاکه در خدا شرط مادی وجود ندارد، قابل رؤیت هم نیست (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۶۳).

۳-۲. دلیل قرآنی

افزون بر دلیل عقلی، نزد اشاعره، اجماع و نص دو دلیل عمده بر وقوع رؤیت به شمار می‌آیند. بنا به گفته تفتازانی حدیث رؤیت را ۲۱ نفر از بزرگان صحابه روایت کرده‌اند و در قرآن نیز آیات متعددی از جمله آیه ۲۳ سوره قیامت بر این حقیقت دلالت دارد (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۴: ۱۹۳). ادعای اتفاق و اجماع علمای گذشته بر رؤیت خداوند از افراد گوناگون دیگری همچون ابن تیمیه

نیز نقل شده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۳۴۱). مفسران اشاعره نیز به ظاهر آیات برای اثبات رؤیت خدا استدلال نموده‌اند و به دلیل روایات فراوانی که در این زمینه وجود دارد، به هیچ وجه کوتاه نمی‌آیند. آنان ضمن تلقی تواتر این روایات (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۴۵۰) رؤیت خدای متعال را نظریه‌ای بلامنازعه برای علمای سلف می‌دانند (همان) و در این میان، ظاهر نقل را بر حکم عقل ترجیح می‌دهند؛ در حالی که چنین ترجیح‌دانی برخلاف تحلیل عقلایی و سیره خردمندان است، زیرا عقلای عالم در چنین آوردگاهی با پذیرش سخنان صریح حکیم (نصوص عقلی یا نقلی) از ظاهر سخن دیگرش دست می‌کشند و ظاهر را بر نص حمل می‌کنند نه اینکه ظاهر آیات جسمانی را بر آیات صریح در نفی جسمانیت مقدم بدانند. همان‌گونه که بر تناقض‌گویی و ناسازگاری حمل نمی‌کنند، همچنین بر مهمل‌گویی در سخن حکیم نیز روا نمی‌دانند؛ پس تنها راه عقلایی اینکه باید از ظاهر آیات رؤیت و جسمانیت گذر کرد و نفی رؤیت را مقدم داشت. اما واقعیت اینکه اشاعره به خاطر عدم پذیرش حسن و قبح عقلی وقتی زیر بار تحلیل عقلی نرود، به راحتی می‌تواند تحلیل عقلایی را هم نپذیرد. پس مهم‌ترین سند جواز رؤیت را ظاهر آیات ۱۴۳ سوره اعراف، ۲۰ تا ۲۳ سوره قیامت، ۱۰۳ سوره انعام و... می‌دانند و ما مجموع این آیات و سبک استدلال به آن‌ها و همچنین نقد بر آن را به کتاب‌های تفسیری ارجاع می‌دهیم و به ذکر یک نمونه بسنده می‌کنیم. فخر رازی در ذیل آیه ۱۰۳ سوره انعام (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ چشم‌ها او را درک نمی‌کنند ولی او چشم‌ها را درک می‌کند. او موجودی دقیق و برتر از شناخت ما و از همه چیز آگاه است) چهار استدلال بر جواز رؤیت الهی در قیامت نموده که اولی آن این است که می‌نویسد:

۱. آیه در مقام مدح و ستایش خداست؛ ۲. ستایش در صورتی صدق می‌کند که او بالذات دیدنی باشد؛ ۳. و اگر بالذات دیدنی نباشد و از این رو چشم‌ها او را نبینند، ارج و ارزشی نخواهد داشت و مدح و ستایش صدق نمی‌کند. زیرا در جهان امکان، چیزهایی مثل او هستند که بالذات قابل رؤیت نیستند؛ مثل قدرت بازوان، اراده، بوها و مزه‌ها، اجسام بی‌رنگ مثل هوا و... بنابراین آیه درصدد بیان یک نکته است که: او بالذات مرئی است اما دیدگان از رؤیت او محروم‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ۹۷). بر این استدلال هم پاسخ نقضی و هم حلی داده شد؛ مثلاً گفته‌اند: اگر مدح و ستایش در این آیه، نشانه امکان رؤیت است، پس آیات دیگر نیز که او را می‌ستایند که

مثلاً برای خود فرزند اتخاذ نکرده است (اسراء: ۱۱۱) باید گواه بر این باشد که او بالذات می‌تواند دارای فرزند باشد. و یا بالذات مثل (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) و یا ند (وَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اُنْدَادًا) هم داشته باشد. ریشه اشتباه فخر رازی این است که تصور کرده محور ستایش و مدح جمله نخست (لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ) است؛ در حالی که محور ستایش هر دو جمله باهم است (لاتدرکه... و هو یدرک...). در این صورت آن رشته از موجودات ناپیدا و غیر مرئی مثل بوها و... از قلمرو آیه بیرون‌ند، زیرا هر چند آن‌ها دیده نمی‌شوند، قدرت بر دیدن را نیز ندارند (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۷۵).

۳-۲. دلیل روایی

تاکنون با دلایل عقلی و قرآنی موافقان رؤیت و دیدگاه کلی آنان در این زمینه آشنا شدیم؛ اما مهم‌ترین دلیل باقی مانده که آنان را به چنین اندیشه‌ای واداشته، درحقیقت حدیث است که اهل سنت آن را در صحاح و مسانید خود آورده‌اند، و اگر چنین روایتی در اختیار آنان نبود، آیات قرآنی، محرک آنان بر اتخاذ چنین موضعی نبود. و اگر قائلان به رؤیت به آیات قرآن نیز تمسک می‌نمایند، این بدان معنا نیست که قرآن ریشه چنین عقیده باطلی است بلکه برای توجیه عقیده‌ای که از قبل پذیرفته‌اند به قرآن استدلال می‌کنند. در واقع این گروه، نخست چنین عقیده‌ای را بر طبق همین روایات یا بهتر اینکه بگوییم بر طبق همین اسرائیلیات قبول کرده‌اند، آنگاه برای ساکت نمودن مخالفان، تلاش کرده‌اند تا از عقل و قرآن دلایلی بر آن پیدا کنند. بنابراین خاستگاه جواز رؤیت الهی، حدیث و روایات موجود در صحاح و مسانید است و هدف این پژوهش نقل و نقد این دسته از روایاتی است که مستند اصلی جواز رؤیت قرار گرفته است.

در این قسمت ابتدا اصل روایت و ترجمه آن را از مصادر اصلی اهل سنت نقل می‌کنیم و آنگاه به نقد آن می‌پردازیم.

روایت اول: صحیح بخاری

از آنجاکه متن حدیث در صحیح بخاری طولانی است، به‌ناچار بخش‌هایی از حدیث را که مرتبط با بحث است، نقل می‌کنیم؛ آنگاه ترجمه فارسی آن را به‌طور کامل می‌نویسیم:

... عن ابی هریره قال:

قال اناس: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟، قالو: لا يا رسول الله، قال: هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟، قالوا: لا يا رسول الله، قال: فانكم ترونه يوم القيامة كذلك... (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۱۱۷، حدیث ۱).

بخاری در صحیح خود، در باب «الصراف جسر جهنم» می گوید: ابوهیره روایت کرده است که گروهی به پیامبر گفتند: آیا خدای مان را روز قیامت می بینیم؟ پیامبر فرمود: آیا برای دیدن آفتاب در یک روز غیر ابری دور هم جمع می شوید که آن را به یکدیگر نشان دهید؟ آن گروه گفتند: نه ای رسول خدا.

پیامبر فرمود: آیا در شب چهاردهم که در آسمان ابری نیست، برای دیدن ماه دور هم جمع می شوید و به یکدیگر نشان می دهید؟ آن گروه گفتند: نه.

پیامبر فرمود: شما خدا را در روز رستاخیز همچون خورشید و ماه شب چهارده رؤیت می کنید و خداوند مردم را جمع می کند و می گوید: هرکس از معبود خود پیروی نماید. در این هنگام هریک از مشرکان به دنبال معبودهای خود از قبیل خورشید و ماه و بت های دیگر می روند. امت اسلامی با منافقانی که در میان آنان هستند تنها می مانند، در چنین شرایطی خدا به صورتی ناشناخته می آید و می گوید: من خدای شمایم. آنان گویند: ما از تو، به خدا پناه می بریم و همین جا می مانیم تا خدایمان بیاید، هرگاه خدای ما آمد او را می شناسیم، در این موقع، خدا با صورتی که او را می شناختند، می آید و می گوید: منم پروردگار شما. مردم می گویند، به راستی که تو خدای مایی، آن گاه به دنبال او حرکت می کنند و پل جهنم مهیا می گردد (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۸۲).

روایت دوم: صحیح مسلم

مسلم در صحیح خود، این حدیث را از ابوهیره با اندکی تفاوت نقل کرده و اما از ابوسعید خدری با تفاوت چشمگیری در متن و مضامین آن، روایت کرده است. وی پس از بیان مقدمه حدیث می نویسد: در محشر جز خداپرستان، اعم از نیکوکار و بدکار، کسی نیست. در این هنگام، خدا به نزدیک ترین صورتی نسبت به آنچه دیده شده بود، می آید و می گوید: چرا منتظرید؟ هر امتی دنبال معبود خود راه بیفتد. حاضران پاسخ دهند که در دنیا مردم از ما جدا

شدند درحالی که بیش از همیشه به آنان نیاز داشتیم. خدا هم می فرماید: من پروردگار شمایم. آن‌ها گویند: از تو به خدا پناه می بریم ما هرگز به خدا، مشرک نمی شویم، کار به جایی می رسد که برخی از آنان دچار لغزش خواهند شد. از این رو خدا اعلام می کند: آیا نشانه‌ای از او دارید که خدای واقعی را نشان دهد؟ می گویند: بلی. در این هنگام، خدا ساق خود را نمایش می دهد، از آنان که خدا را سجده می نمودند. کسی در محشر باقی نخواهد ماند مگر اینکه خدا اجازه می دهد که او را سجده کنند ولی کسانی که از روی ریا خدا را سجده می کردند، پشت آنان را تخت می سازد که هرگاه خواستند سجده کنند، به پشت می افتند (مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۱، باب معرفة طریق الرؤیة، ۱۱۵: ح ۴).

۴. بررسی تحلیل روایات

خلاصه عقیده اشاعره درباره رؤیت الهی با استناد به دو حدیث مذکور عبارت‌اند از:

۱. خداوند در قیامت در برابر بندگانش آشکارا ظاهر می گردد و همگان او را رؤیت می کنند و این رؤیت همانند رؤیت ماه در شب چهارده حسی خواهد بود؛
 ۲. ساق‌های پایش را برهنه می کند تا همه مؤمنان او را به خوبی بشناسند.
- این حدیث هرچند راویان و روایات آن زیاد باشد ولی در منطق شرع و عقل از چند جهت قابل استناد نیست و نمی توان به مضمون آن عمل کرد و جزء اسرائیلیات به شمار می آید.

۴-۱. دلالت سندی

با مراجعه به اسناد حدیث می توان اذعان نمود که اولاً به اعتراف جمعی از علمای اهل سنت، بسیاری از احادیث ضعیف و غیر صحیح در صحیحین موجود است. از جمله حافظ دارقطنی، اقدام به نقد آن‌ها نموده و این عقیده را که احادیث آن دو صحیح‌ترین احادیث به شمار می رود، مورد مناقشه قرار داده است (دارقطنی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۱۷؛ ابن حزم المحلی، ۱۳۷۵ق، ج ۷: ۵۴۵، مسئله ۱۵۶۶؛ ابن قیم جوزی، ۱۴۲۸: ۳۸۰). یکی از جهات مناقشه و کم‌اعتباری این احادیث، به ویژه کتاب بخاری، عدم نقل متن حدیث و نقل به معنای آن است (همان) و بدیهی است که نقل به معنی، غالباً همه خصوصیات موجود در حدیث را شامل نخواهد بود و بخاری در نگارش صحیح خود بیشتر از این شیوه استفاده می کرد. جهات دیگر ضعف صحیحین این است

که به تصریح برخی از رجال شناسان اهل سنت در سند بعضی از روایات صحیحین افراد فاقد شرط عدالت وجود دارند مانند کعب الاحبار یهودی و راوی عثمانی به نام قیس بن ابی حازم و... که متهم به ناصبی بودن و از دشمنان اهل بیت پیامبر ﷺ به شمار می آیند (همان؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۳۵۷). با وجود این، چگونه می توان حکم به صحت مجموع روایات صحیحین نمود. ابن حجر عسقلانی در این باره می گوید: «حفاظ (رجال حدیث)، در یکصد و ده حدیث بخاری تشکیک کرده و آن‌ها را فاقد صحت می دانند و هشتاد تن از چهارصد روایانی که منحصرأ در صحیح بخاری آمده تضعیف شده‌اند» (۱۴۰۸ق، ج ۱: ۸۱). البته به نظر محمد رشیدرضا، احادیث قابل انتقاد و ایراد در این کتاب بیشتر از این تعداد است. بخش مهمی از این انتقادات توسط دارقطنی، متوجه رجال اسنادی است (رشیدرضا، ۱۳۶۷، ج ۱۰: ۶۷۱). و این نشان می دهد که نمی توان همه احادیث مندرج در صحیحین را به طور مطلق و چشم بسته پذیرفت، بلکه باید با اصول و معیارهای حدیثی مورد سنجش قرار داد.

ثانیاً سند حدیث مذکور به «ابوهریره» می رسد و او از شاگردان ممتاز «کعب» احبار یهودی به ظاهر مسلمان است که گاهی احادیث استادش را به پیامبر ﷺ نسبت می دهد و چون کعب پیامبر را ندیده بود، جرئت نمی کرد روایت خود را به رسول خدا نسبت دهد، درحالی که «ابوهریره» به خاطر سه سال و نیم مصاحبت (ابن سعد، بی تا، ج ۴: ۳۲۷؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳: ۴۲؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۷۸) قسمتی از افکار و آرای او را به رسول خدا ﷺ نسبت می داد (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۸۴). از باب نمونه، طبری در تاریخ خود (۱۳۹۴، ج ۱: ۴۴) از کعب درباره خورشید و ماه نقل کرده که این دو جرم نورانی و نشانه های حضرت حق، در روز قیامت به صورت دو اسب پی شده حضور می یابند، ولی این سخن را ابوهریره به خود پیامبر ﷺ نسبت می دهد (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۴۷۵، تفسیر سوره تکویر).

ثالثاً در سند این روایت «قیس بن ابی حازم» است که به گفته ابن حجر و ذهبی او علی بن ابی طالب را ملامت و عثمان را رهبری می کرد؛ از این رو بسیاری از کوفیان قدیم از نقل روایت از او اجتناب می کردند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۳۴۶؛ ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۳: ۳۹۲) و سیوطی نیز در «تدریب الراوی» می گوید: می خواستم اسامی متهمان بدعت را از کسانی که بخاری و مسلم یا یکی از آن‌ها ذکر کرده اند، فهرست کنم. سپس قیس را ذکر کرد که ابن ابی حازم از جمله متهمان

علی علیه السلام است (سیوطی، ۱۴۱۷ق: ۲۱۷). گذشته از این، در سرانجام عمر دچار نیشان و فراموشی شد و در همان حال نیز نقل حدیث می‌کرد و از او اخذ حدیث می‌شد (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۸۵). شاید این امور سبب جرح و تعدیل صحیحین به خصوص صحیح بخاری توسط بزرگان اهل سنت شده که پیش‌تر بدان اشاره شده است.

۲-۴. دلالت محتوایی

اگر از سند حدیث بگذریم و درباره آن سخن نگوییم، لکن متن حدیث عقلاً و منطقاً بر بی‌پایگی آن گواهی می‌دهد زیرا:

الف) صریح حدیث این است که افراد باایمان، خدا را به صورت واقعی، قبل از حضور در محشر دیده بودند و آنگاه که به غیر صورت واقعی وارد محشر می‌شود، به انکار او برمی‌خیزند و می‌گویند: تو خدای ما نیستی و از تو، به خدا پناه می‌بریم، اکنون سؤال می‌شود که این افراد با ایمان در چه زمان، خدا را به صورت واقعی دیده بودند که در این دیدار دوم به انکار او می‌پردازند و می‌گویند خدایی که دیده بودیم مثل تو نبود؟! (همان، ج ۲: ۱۸۴).

ب) هدف این نمایش چیست؟ چگونه یک بار به غیر صورت واقعی تجلی می‌کند و می‌گوید من خدای شما هستم، ولی مردم گفته او را تکذیب می‌کنند و از شر او به خدا پناه می‌برند، آنگاه به صورت واقعی تجلی می‌کند؟

ج) عجیب‌تر اینکه خدا دارای ساق است و ساق خود را برهنه می‌کند و ایشان از ساق، خدا را می‌شناسند، آنگاه در برابر ساق او به سجده می‌افتند و پشت منافقان آن چنان تخت می‌شود که هرگاه بخواهند سجده کنند بر پشت می‌افتند، آیا خدا جسم است که دارای ساق باشد و این ساق در چه زمان توسط مؤمنان دیده شده است؟! (همان).

د) افزون بر این، روایت مذکور مخالف قرآن است و روایت مخالف قرآن فاقد ارزش است (ر.ک: ادامه مقاله).

اما دلیل مخالفت با قرآن این است که با بررسی مجموع آیات قرآن درباره رؤیت الهی، این مطلب روشن می‌شود که هر وقت قرآن از رؤیت سخن به میان می‌آورد، آن را به صورت یک اندیشه مردود و منکر مطرح می‌نماید و هرگز از آن استقبال نمی‌کند و هر کجا رؤیت را مطرح

می‌کند، پای یهود را به میان می‌کشد و بعد آن را نکوهش می‌کند. از باب نمونه در این دو آیه دقت کنید:

(الف) «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره: ۵۵)؛ به یاد آورید آن گاه که به موسی گفتند به تو ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه خدا را آشکارا ببینیم. در نتیجه صاعقه شما را گرفت در حالی که خود می‌نگریستید. دلالت این آیه بر پیراستگی خدا از رؤیت، بر اهل معرفت مخفی و پنهان نیست، اگر مسئله رؤیت امر ممکن بود، در این موقع به یکی از دو پاسخ اکتفا می‌شد، یا با درخواست آنان موافقت می‌شد و یا درخواست آنان رد می‌شد، دیگر نیازی به نزول صاعقه نبود. از اینکه صاعقه آنان را فراگرفت، می‌توان گفت که آنان بر امر محالی پافشاری می‌کردند. در آیه، نکته دیگری نیز هست و آن اینکه خدا دو مسئله را کنار هم قرار داده و آن پرستیدن گوساله در آیه قبلی (بقره: ۵۴) و درخواست رؤیت در این آیه است و این گواه بر آن است که هر دو جرم از یک مقوله است؛ زیرا گوساله پرستان خدا را در گوساله مجسم می‌یافتند و رؤیت طلبان، او را جسمی می‌پنداشتند که دارای عرض و طول است. در حقیقت هر دو، بر خود و خدای خویش ستم کرده و خدای برتر از تشبیه و تجسیم را در مرحله اجسام و امور مادی در آورده‌اند و از این جهت، مستحق اعدام و نابودی شده‌اند. گروه نخست، به خودکشی محکوم شدند (فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) و گروه دیگر با صاعقه سوزانده شدند (فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ) (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۷۷).

(ب) «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ...» (نساء: ۱۵۳)؛ اهل کتاب از تو می‌خواهند برای آنان کتابی از آسمان فرود آوری [از این درخواست تعجب نکن و غمگین مباش] از موسی بزرگ‌تر (بدتر) از این را درخواست کردند و گفتند: خدا را نشان ما بده و به خاطر این تجاوز از حد صاعقه آنان را گرفت. در این آیه، درخواست رؤیت را ظلم و ستم نامیده است و آن را مایه فرود آمدن صاعقه دانسته و سرانجام در کفار گوساله پرستی قرار گرفته است (ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنَ بَعْدِ... و این می‌رساند که چنین درخواستی نامعقول است. فخر رازی درباره این آیات که همگی نکوهش از درخواست رؤیت است، بیانی دارد که می‌خواهد آن‌ها را به گونه‌ای توجیه کند. گاهی می‌گوید: علت نکوهش این است که آنان چیزی را می‌خواستند که در دنیا امکان نداشت بلکه در سرای

دیگر ممکن می‌باشد و گاهی می‌گوید: آنان با درخواست رؤیت، خواهان آن بودند که تکلیف را از خود ساقط کنند، زیرا رؤیت مایه علم ضروری است و با آن تکلیف سازگار نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۳۶۹). مفسران به این توجیهاات پاسخ دادند و ما به دلیل رعایت اختصار از نقل آن اجتناب می‌کنیم (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۷۹). از بررسی این آیات و نظایر آن، استفاده می‌شود که سؤال از رؤیت یک درخواست منکر و یک نوع ظلم و تجاوز از حد تلقی می‌شود و دائماً از طرف یهود مطرح می‌شده و با واکنش‌های مختلفی نیز روبه‌رو بوده است.

بدیهی است که باید روایات مخالف قرآن را کنار گذاشت و نباید به مضمون آن عمل کرد؛ زیرا بسیاری از روایات است که قرآن و سنت را مرجع هرگونه داوری در رفع منازعات می‌داند: مانند حدیث امام ششم که فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ رُخْرَفٌ» (کلینی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۶۹)؛ [حکم] هر چیزی به کتاب و سنت برمی‌گردد و هر حدیث که موافق کتاب خدا نباشد، بیهوده و باطل است. همچنین روایاتی است که خاستگاه تمام مسائل دینی را در کتاب و سنت، به‌ویژه قرآن بیان نموده است؛ مثل حدیث امام صادق علیه السلام که فرمود: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة» (همان: ۵۹)؛ چیزی نیست مگر آنکه در مورد آن در کتاب یا سنت (حکمی) آمده است. آن حضرت در سخن دیگری می‌فرماید: «ما من امر يختلف فيه اثنان إلا وله اصل في كتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال» (همان: ۶۰)؛ هیچ مسئله اختلافی وجود ندارد، مگر آنکه اصل آن در کتاب خداست ولی عقول آنان به درک آن نمی‌رسد. علاوه بر این، دسته‌ای دیگر از روایات، قرآن و سنت را جامع حقایق دین برمی‌شمرد و تخلف از این حقیقت را مایه گمراهی و انحراف می‌داند. در حدیثی از سماعه از امام کاظم علیه السلام آمده است: «قلت له أكل شيء في كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه وآله أو تقولون فيه قال بل كل شيء في كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه وآله» (همان) به امام کاظم علیه السلام عرض کردم آیا (ریشه) همه احکام دین، در قرآن و سنت است یا شما با رأی خود حکم آن‌ها را بیان می‌دارید؟ امام فرمودند: آری، ریشه همه این‌ها در قرآن و سنت نبوی موجود است. و امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «هرکسی با کتاب خدا و سنتش مخالفت کند، کافر شده است» (همان: ۷۰). این احادیث و ده‌ها نمونه دیگر در مجامع روایی، به‌خوبی روشن می‌کند که منبع اصلی و اساسی دین کتاب و سنت است و مردم نیز وظیفه دارند به مفاد قرآن و سنت مراجعه کنند و با وظایف دینی خود آشنا شوند و آن‌گاه

به آن‌ها عمل نمایند. و همچنین معیار در پذیرش حدیث عدم مخالفت آن با قرآن است و نه موافقت مضمون حدیث با آیات قرآن، زیرا عدم مخالفت کفایت می‌کند.

آخرین نقدی که وارد است اینکه این روایات خبر واحدی بیش نیست. اما آیا این «خبر واحد» می‌تواند منبع اعتقادات ما باشد؟ آن‌هم عقیده‌ای که عقل و خرد و نصوص و قرآن برخلاف آن گواهی می‌دهد؟ کمی نیاز به توضیح دارد.

حقیقت آن است که بیشتر عالمان اهل سنت به‌ویژه پیروان سلفیه معاصر به پیروی از حنابله، تفاوتی بین اخبار آحاد فقهی و غیرفقهی نمی‌گذارند، بلکه همه روایات منقول از افراد ثقه و مورد اطمینان را «صحیح» معتبر دانسته و عمل و اندیشه خود را براساس آن تنظیم می‌کنند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۸۱) اما فقهای شیعه به اخبار آحاد موثق در حوزه احکام فقهی عمل می‌کنند و مشهور آنان نیز از این اخبار با عنوان «ظن خاص» یاد می‌کنند و معتبر دانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۳۶۳: ۱۹۷؛ مظفر، ۱۳۷۰، ج ۳: ۸۴). با این حساب عمده فرق شیعه و سنی، حجیت خبر واحد در فقه و اخلاق (حوزه عمل) را پذیرفته‌اند ولی در عین حال شیعه، در حوزه کلام دیدگاه‌های یکسانی نداشته‌اند؛ زیرا همواره برای آنان این پرسش اساسی مطرح است که با توجه به اینکه بسیاری از روایاتی در مسائل اعتقادی مورد استفاده قرار می‌گیرد، روایات آحاد ظنی هستند، آیا می‌توان از این دسته روایات ظنی در مسائل کلامی و اعتقادی بهره برد؟ و بر طبق آن‌ها به اصلی از اصول اعتقادی یا شاخه‌ای از فروع آن معتقد شد؟ به عبارت دیگر، آیا برای اعتبار ظنون حاصل از روایات آحاد در حوزه اعتقادات، دلایل خاصی وجود دارد که آن را از مطلق عدم اعتبار ظنون استثنا کرده باشد تا در نزد شارع نیز معتبر شناخته شود یا خیر؟

بسیاری از متکلمان و مفسران امامیه و معتزله، مطلق ظن از جمله خبر واحد را در مباحث کلامی معتبر نمی‌دانند و بر این باورند که در عرصه اعتقادات فقط می‌توان به علم استناد نمود. قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد است از آنجا که باب علم باز است یعنی دلایل عقلی و نصوص قطعی بر ردّ جواز رؤیت الهی دلالت دارد، پس به ظنون و خبر واحد که یقین‌آفرین نیست نمی‌توان اعتماد کرد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۴۸-۲۵۲). وی در فصلی از جزء چهارم کتاب المغنی را با عنوان «ذکر شبهات عقلی و سمعی در اثبات رؤیت» گشود و پس از نقد و بررسی دلالت آیات و روایات، درباره طرق روایات می‌گوید: هر چند اخبار رؤیت بسیارند اما

همه آن‌ها آحادند و هیچ کدام موجب علم و یقین نمی‌شود (همو، بی تا، ج ۴: ۲۲۵). وی با ابتدای بر دلیل عقلی، روایات رؤیت را به تأویل برده و چنین اظهار می‌کند: «اگر احتمال وجود حدیث صحیح در این باره بدهیم، قطعاً معنای رؤیت در آن، حسی نخواهد بود، بلکه همان معنای «علم» است (همان: ۲۳۱).

علامه طباطبایی نیز به روایاتی که درباره مسئله وحی شدن عمران و وجود میوه غیر موسمی در محراب مریم علیها السلام وارد شده (مسئله اعتقادی) توجهی نمی‌کند و دلیل عدم توجه را ضعف سندی و واحد بودن خبر می‌داند و معتقد است که یک محقق ملزم نیست حتماً به مضامین آن‌ها استدلال نماید، ولی چون این مضامین با آیات قرآن همناوست، می‌توان به مضمون آن‌ها اذعان نمود و احتجاج کرد برای اینکه از آن روایات، آنچه از امامان علیهم السلام نقل شده، مشتمل بر هیچ مطلب خلاف عقلی و قرآنی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۱۸۴-۱۸۵).

علاوه بر آن، ایشان در ذیل آیه ۲۵۹ سوره بقره دو دسته روایت نقل می‌کند؛ آن‌گاه هر دو دسته روایت را باهمان دلیل قبلی (خبر واحد بودن) رد می‌کند. افزون بر اینکه در اینجا هیچ شاهی از ظاهر آیات بر آن‌ها وجود ندارد» (همان، ج ۲: ۳۷۸). در هر صورت وی اصرار دارد که ما بر خبر واحد در غیر احکام فرعی، تکیه نمی‌کنیم (همان، ج ۸: ۱۴۱). همچنین مرحوم میرزای نائینی معتقد است چون بر خبر واحد در حوزه اعتقادات هیچ اثر شرعی مترتب نیست، قهراً مشمول دلیل حجت خبر واحد نمی‌شود و اعتبار کافی ندارد (میرزای نائینی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۰۶). با این بیان به خوبی روشن می‌شود که مضمون حدیث رؤیت الله در صحیحین، اولاً اثر شرعی ندارد چون از مسائل مهم اعتقادی است و ثانیاً موافق با عقل و ظاهر قرآن هم نیست بلکه برعکس چنان‌که اشاره شد، عقیده‌ای است که عقل و خرد و نصوص و قرآن برخلاف آن گواهی می‌دهند.

۵. نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های پژوهش، نتایج به دست آمده به شرح زیر است:

۱. هرگز عقیده به رؤیت الهی در قرآن ریشه نداشته است و با عقل و خرد تناسب ندارد؛ در عین حال این اندیشه التقاطی وارد جامعه اسلامی شد تا آنجا که محور ایمان و کفر قرار گرفت و منکر رؤیت کافر و مثبت آن موحد و مؤمن تلقی شد.

۲. ریشه این اندیشه در روایاتی از احبار یهود بوده است؛ به طوری که برخی از محققان و متکلمان ریشه آن را از اندیشه «عهدین» تحریف شده می دانند که به میان مسلمانان راه یافته است (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۵۸) و اگر قائلان به رؤیت الهی به آیات و روایات استدلال می کنند همگی برای توجیه عقیده ای است که از قبل پذیرفته اند. در واقع برای خاموش کردن مخالفان به قرآن و روایات تمسک جستند.

۳. روایت دال بر جواز رؤیت الله از دو جهت قابل خدشه بود: یکی از جهت سند که هر دو روایت موجود در صحیحین به ابوهیریه منتهی می شد و ایشان از شاگردان کعب یهودی بوده و اکثر روایات استادش را به دلیل مصاحبت با پیامبر ﷺ به حضرتش نسبت می داد، و دیگری به لحاظ دلالت بود که مضمون حدیث عقلاً و منطقاً قابل پذیرش نبود؛ مضافاً به اینکه با ظاهر آیات قرآن نیز مخالف بوده است.

۴. از پیامدهای پذیرش مضمون روایت در صحیحین، تجسیم و جسم انگاری خداوند است؛ زیرا این معنا از رؤیت در مضمون حدیث، بدون تقابل امکان پذیر نیست و تا تقابل میان چشم و مرئی انجام نگیرد، دیدن امکان نمی پذیرد و لازمه تحقق تقابل، جسم و یا عرض بودن است و این پیامد را خود اشاعره هم ملتزم نیستند و لذا در پاسخ به چگونگی رؤیت حسی در آخرت به ناچار به نظریه «بلاکیف» تمسک می کنند و یا بعضی چون فخر رازی نظریه ضرار بن عمر یعنی «حس ششم» را پیشنهاد می کنند. همه این توجیهاات نشان از خردگریزی این نظریه و مخالفت با آیات و نصوص قرآنی است.

منابع

قرآن مجید.

آمدی، علی بن محمد. (۱۴۲۴ق). غایة المرام فی علم الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوی. مدینه: مجمع الملک فهد.
ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم. (۱۹۸۶م - ۱۴۰۶ق). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدریه. ریاض: نشر جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۲۵ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دار صادر.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۸ق). فتح الباری بشرح صحیح البخاری. بیروت: بی نا.

- ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید. (۱۳۷۵ق). کتاب البیوع. قاهره: دارالحدیث.
ابن سعد، محمد. (بی تا). طبقات الکبری. بیروت: دار صادر.
ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. (۱۳۶۳ش). معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: علمیه اسلامیة.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۴۲۸ق). زاد المعاد فی خیر العباد. قاهره: دارالآفاق العربیه.
ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۳۹۷ش). بزرگترین نعمت بهشت رویت الله جل جلاله. تهران: نشر پدram.
اشعری، ابوالحسن عبی بن اسماعیل. (۱۹۵۵م). اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع. قاهره: شرکت مساهمة المصریه.
اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۳۸۹ق). مقالات السلامیین و اختلاف المصلین. قاهره: مکتبه النهضة المصریه.
اصفهانى، ابونعمیم. (۱۴۰۹ق). حلیة الاولیاء. بیروت: دارالکتب العلمیه.
اصفهانى، راغب. (۱۳۸۸ش). مفردات الفاظ القرآن. تهران: نشر سبحان.
ایچی (عضد الدین)، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۲۵ق - ۱۹۰۷م). المواقف. قم: الشریف الرضی.
بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق - ۱۹۹۰م). الصحیح البخاری. قاهره: لجنة احیاء کتب السنه.
تفتازانی، سعد الدین. (۱۳۷۰ق). شرح المقاصد. قم: منشورات الشریف الرضی.
جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.
حاکم نیشابوری، ابی عبدالله. (بی تا). المستدرک علی الصحیحین. بی جا: دارالکتب العربی.
حلی (علامه)، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۵ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مکتبه المصطفوی.
دارقطنی، علی بن عمر. (۱۴۰۵ق - ۱۹۸۵م). الالزامات والتبع. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ذاکری، مصطفی. (۱۳۸۵ش). رؤیت الله در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله. تهران: مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث.
ذهبی، شمس الدین. (۱۳۹۶ق). التفسیر و المفسرون. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر المنار. مصر: بی نا.
سبحانی، جعفر. (۱۳۷۳ش - ۱۳۷۱ش). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی. قم: انتشارات توحید.
سجادی پور، حسن. (۱۳۹۶ش). رؤیت خدا از منظر قرآن و روایات فریقین. تهران: نشر میراث انبیاء.
سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن. (۱۴۱۷ق - ۱۹۹۶م). تدرب الراوی فی شرح تقریب النوای. بیروت: دارالکتب العلمیه.
شهرستانی، عبدالکریم. (بی تا). الملل و النحل. بیروت: دارالمعرفه.

۳۳۶ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۳۱۷-۳۴۲

- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۴۲۵ق). نهاية الاقدام فی علم الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صدوق، ابوجعفر محمدبن علی بن بابویه. (۱۳۸۹ش). الخصال. قم: نشر اکرام.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۹۴ش). تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر.
- عسکری، سیدمرتضی. (بی تا). معالم المدرسین. بیروت: مؤسسه النعمان.
- فاضل قوشچی، علاءالدین علی بن محمد. (بی تا). شرح قوشچی بر تجرید العقائد. بی جا: بی نا.
- فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۹۸۶م). الاربعین فی اصول الدین. قاهره: مکتبه الکلیات الزهریه.
- فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۱۱ق). المحصل. قاهره: مکتبه دارالتراث.
- فخر رازی، محمدبن عمر. (بی تا). معالم اصول الدین. بیروت: دارالکتب العربی.
- القاضی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد. (بی تا). المغنی. بی جا: بی نا.
- القاضی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۲ق). شرح الاصول الخمسه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). اصول کافی. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گرجی، علی. (۱۳۷۵ش). اصلاحات فلسفی و تفاوت آن ها با یکدیگر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مسلم، بن حجاج نیشابوری. (۱۴۱۲ق - ۱۹۹۱م). الصحیح المسلم. قاهره: دارالحدیث.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰ش). اصول الفقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم. (بی تا). الاسفار الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
- میرزای نائینی، علی بن محمد. (۱۳۷۶ش). فوائد الاصول. تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- وحیدی، شهاب الدین و خاتمی، مریم. (۱۳۹۵ش). حدیث رؤیت. تهران: نشریه پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۵، ۲۴۲-۲۱۷.

References

Qurān-e Majīd.

Āmadī, A. (2003). *Ghāyat al-marām fī ilm al-kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al-Imiyyah. [In Arabic]

- Ash'arī, A. (1955). *Al-Luma fī al-radd alā ahl al-zaygh wa al-bida*. Qāhirah: Sharikah Musāhamah Misriyyah. [In Arabic]
- Ash'arī, A. (1970). *Maqālat al-Islāmiyyīn wa ikhtilāf al-musallīn*. Qāhirah: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah. [In Arabic]
- Askarī, S. (n.d.). *Maālim al-mudarrisīn*. Beirut: Mu'assasat al-Nu'mān.
- Al-Qādī, A. (n.d.). *Al-Mughnī*. N.P. [In Arabic]
- Al-Qādī, A. (2001). *Sharh al-usūl al-khamsah*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
- Bukhārī, M. (1990). *Al-Sahīh al-Bukhārī*. Qāhirah: Lajnat Ihyā Kutub al-Sunnah. [In Arabic]
- Dārquṭnī, A. (1985). *Al-Ilzāmāt wa al-tatabu'*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Fādīl Qūshchī, A. (n.d.). *Sharh-e Qūshchī bar Tajrīd al-'aq' id*. N.P. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. (1986). *Al-Arbā'īn fī uūl al-dīn*. Qāhirah: Maktab al-Kulliyāt al-Zahriyyah. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. (2000). *Al-Tafsīr al-kabīr (Maṭā'ih al-ghayb)*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. (1990). *Al-Muhassal*. Qāhirah: Maktabat Dār al-Turāth. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. (n.d.). *Maālim usūl al-dīn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī. [In Arabic]
- Gurjī, A. (1996). *Islāhāt-i falsafī wa tafāwut ānhā bā yākhudīgar*. Qum: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Persian]
- Hākīm Nīshābūrī, A. (n.d.). *Al-Mustadrak alā al-Sahīhayn*. N.P.: Dār al-Kutub al-Arabī. [In Arabic]
- Hillī, A. (1995). *Kashf al-murād fī sharh Tajrīd al-i'tiqād*. Qum: Maktabat al-Mustafawī. [In Persian]
- Ibn Taymiyyah, T. (1995). *Majmū al-fatāwā*. Madīnah: Majma al-Malik Fahd. [In Arabic]

- Ibn Taymiyyah, T. (1986). *Minhāj al-sunnah al-nabawiyyah fī naqḍ kalām al-shī'ah wa al-qadariyyah*. Riyād: Nashr Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqalānī, A. (1907). *Tahdhīb al-tahdhīb*. Beirut: Dār Sādir. [In Arabic]
- Ibn Hajar Asqalānī, A. (1987). *Fath al-Bārī bi-sharh Sahīh al-Bukhārī*. Beirut: N.P. [In Arabic]
- Ibn Hazm, A. (1956). *Kitāb al-buyū*. Qāhirah: Dār al-Hadīth. [In Arabic]
- Ibn Sa'd, M. (n.d.). *Tabaqāt al-kubrā*. Beirut: Dār Sādir. [In Arabic]
- Ibn Shahīd Thānī, H. (1984). *Ma'ālim al-dīn wa malādh al-mujtahidīn*. Qum: Ilmiyyah Islāmiyyah. [In Persian]
- Ibn Kathīr, I. (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (2007). *Zād al-ma'ād fī khayr al-ibād*. Qāhirah: Dār al-Āfāq al-Arabiyyah. [In Arabic]
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (2018). *Buzurgtarīn ne 'mat-i bihishr' yat Allāh jalla jalāluh*. Tehrān: Pedrām Publications. [In Persian]
- Isfahānī, A. (1989). *Hilyat al-awliyā*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Isfahānī, R. (2009). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*. Tehrān: Subhān Publications. [In Persian]
- Ījī (Azud al-Dīn), A. (1907). *Al-Mawāqif*. Qum: al-Sharīf al-Radī. [In Persian]
- Jurjānī, A. (1907). *Sharh al-mawāqif*. Qum: al-Sharīf al-Radī. [In Persian]
- Kulaynī, M. (2008). *Usūl al-Kāfī*. Tehrān: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Nayshābūrī, M. (1991). *Al-Sahīh Muslim*. Qāhirah: Dār al-Hadīth. [In Arabic]
- Muzaffar, M. (1991). *Usūl al-fiqh*. Qum: Daftar-e Tablīghāt-i Islāmī Hawzah 'Ilmiyyah. [In Persian]
- Mullā Sadrā, S. (n.d.). *Al-Asfār al-arba'ah*. Qum: Maktabat al-Mustafawī. [In Persian]
- Mīrzā-yi Nā'īnī, 'A. (1997). *Fav' id al-usūl*. Qum: Jāmi'ah-yi Mudarrisīn. [In Persian]

- Rashīd Ridā, M. (1994). *Tafsīr al-Manār*. Mesr: N.P. [In Arabic]
- Subhānī, J. (1994). *Farhang-i 'aq' id wa mazāhib-i islāmī*. Qum: Tawhīd Publications. [In Persian]
- Sajādīpūr, H. (2017). *Ru'yat-i Khudā az manzar-e Qurān wa riwāyāt-i firīqayn*. Tehrān: Nashr-i Mīrāth-i Anbiyā'. [In Persian]
- Suyūṭī, J. (1996). *Tadrīb al-rāwī fī sharh Taqrīb al-Nawawī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Shahrestānī, A. (n.d.). *Al-Melal wa al-nahl*. Beirūt: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Shahrestānī, A. (2004). *Nihāyat al-aqdām fī ilm al-kalām*. Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Sadūq, A. (2010). *Al-Khisāl*. Qum: Ikrām Publications. [In Persian]
- Tabātabā'ī, M. (1970). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurān*. Qum: Mu'assasah al-A'Imī li al-Matbū'āt. [In Persian]
- Tabrisī, 'A. (1995). *Majma' al-bayān*. Beirūt: Mu'assasah al-A'Imī li al-Matbū'āt. [In Arabic]
- Tabarī, M. (1975). *Tārīkh-i Tabarī*. Tehrān: Asāṭīr Publications. [In Persian]
- Taftāzānī, S. (1951). *Sharh al-maqāsid*. Qum: Manshūrāt al-Sharīf al-Radī. [In Persian]
- Wahīdī, S. & Khātāmī, M. (2016). *Hadīth-e ru'yat*. Tehrān: Nashriyyah-ye Pazūhishnāme-ye Irfān. [In Persian]
- Zākerī, M. (2006). *Ru'yat Allāh dar tafāsīr-i Qurān wa hadīth tabaq-i nazar-i Ash'irah wa Mu'tazilah*. Tehrān: Majalleh Tahqīqāt-e Ulūm-i Qurān wa Hadīth. [In Persian]
- Zahabī, Sh. (1976). *Al-Tafsīr wa al-mufassirūn*. Beirūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]

Insidered gullwf romthe perse of "Seeing God" on the Day of Judgment

Mohammad Sha'banpour

ct,n sic as interpret ing Q r r a i c v e r s e s i n a e n c e s d H a d i t h , A l l a m e T a b a b ' i U n i v e r s i t y
Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: shabanpour@atu.ac.ir

Received: 11/08/2023

Accepted: 21/11/2023

Introduction

The issue of seeing God in the Hereafter is one of the challenging issues among theologians and exegetes, and various opinions have been expressed regarding it. The Ash'arites, following the Hanbalis, consider seeing God in this world impossible, but they believe that in the afterlife, only believers will see God. However, they do not comment on the sensory nature of this seeing and adhere to the theory of "bila kayf" (without knowing how). Although this belief contradicts reason and Quranic texts, their main evidence and basis for it are the traditions found in the two *Ṣaḥīḥs* (Bukhārī and Muslim). This study and review of these traditions using new research methods and approaches can provide a correct and systematic reading of the traditions and introduce correct and rational beliefs to the Islamic community.

Materials and Methods

The issue of seeing God on the Day of Judgment is one of the controversial issues that has occupied the minds of theologians and exegetes for centuries, and various opinions have been expressed regarding it, all of which Ash'ari has mentioned in the book *M q ā - I ā y y ī* (2010: 322).

sh'ari, the founder of the

God permissible in this world and says: only believers will see God in the afterlife, and by seeing they mean sensory seeing, because if God were visible in this world, Prophet Moses (as) would have seen Him and would not have been deprived of that encounter by the divine statement: "You shall not see Me" (aan tarānī) (ibid). A group (like the Karrāmiyya) also says: it is possible for us to see God in this very world with our eyes

and to shake hands and embrace Him (ibid.; Shahrestani, n.d., vol. 1: 105). Some Mu'tazilites such as "Dī ā ibn 'Amir al-Kufi", propose seeing God on the Day of Judgment with a sixth sense and believe that God is not visible in this world or in the Hereafter with these physical eyes, but on the Day of Judgment, a sixth sense will arise in us through which He will be perceived (ibid.). These are a series of opinions that those who believe in seeing God have put forth. However, the question of how this idea found its way among Muslims, to the extent that it became a criterion for faith and disbelief—whereby one who denies it is considered a disbeliever and one who affirms it a believer and monotheist—is a key question this research aims to address. In fact, the present research, using a descriptive-analytical method, seeks to answer these questions: 1. Given the Quranic condemnation, what is the origin of this belief and how did it enter the Islamic community? 2. Does the tradition of this issue in the two Ṣaḥīḥs have a valid chain of transmission, and can it be given precedence over the Quran? 3. Is the implication of the aforementioned ḥadīth regarding the issue of seeing God rational and acceptable? 4. What are the consequences of accepting the aforementioned ḥadīths regarding the issue of seeing God?

Results and Findings

1. The belief in seeing God has never had its roots in the Quran and is also inconsistent with reason and intellect; rather, the origin of this idea lies in traditions from Jewish scholars. Some researchers and theologians consider its origin to be from the distorted "Old and New Testaments" that found their way among Muslims (Subhani, 1994, vol. 2: 158). If those who believe in seeing God cite verses and traditions, it is all to justify a belief they have already accepted. In fact, they resorted to the Quran and traditions to silence opponents.

2. The traditions indicating the permissibility of seeing God are questionable from two aspects: firstly, in terms of the chain of transmission (isnād), both traditions found in the two Ṣaḥīḥs (Bukhārī and Muslim) go back to Abu Huraira, who was a student of Ka'b, a Jewish one and attributed most of his teacher's traditions to the Prophet (PBUH) due to his companionship with him. Furthermore, in the chain of transmission of these traditions is "Qays bin Ab Hāzīm, who continuously harbored animosity towards Imam Ali (as). Additionally,

e suffered from foggefffulness in his ater years and still narrated ḥadith in that state. Secondly, in terms of implication (dalālah), the conten of the ḥadith is not rationally and logically acceptable; moreover, tt contradicts hle apparent meannrg of the Quranic verses. Aside from all this, these taaditions are Khabar al-Wāḥid (a tradition of ḥadiths which i not regarded al-mutawatir ḥadith), and Khaba al-Wāḥdd cannot be th basis for belief because the realm of knowledge is open in matters of faith, and one should not rely on conjectures.

3. One of the consequences of accepting the content of the traditions in the two Ṣaḥīḥs is anthropomorphism of God, because thss meannrg ff seeing in the content of hle ḥadith is not possible without confrontation. Seeing is not possible unless confrontation is created between the eye and the seen object, and such confrontation necessitates that the object has physical form or occupies space. This consequence is not even accepted by the Ash'arites themselves, and therefore, in response to the question of how sensory seeing occurs in the afterlife, they inevitably resort to the theory of "bila kayf", or some, like Fakhr al-Razi, propose the theory of Ḍirar ibn 'Ami,, namely the "sixth sense". All thes justifications indicate the avoidance of reason in this theory and its contradiction with Quranic verses and texts.

Conclusion

The network of chains of transmission in this category of traditions related to seeing God has a structure stemming from Jewish scholars, which indicates the weakness of these traditions. While these traditions have not been included in Shi'i sources, they form the main root and origin of the belief in seeing God among the Ash'arites. However, these traditions are questionable both in terms of their chains of transmission and their text and implications, and they are not acceptable because they require the anthropomorphism of God, which is rejected both rationally and textually.

Keywords: Ḥadith, Seenrg God, Seeing, Isra'iliyyat, Khabar al-Wāḥdd Ḥadith Collections.