

## واکاوی دیدگاه ابن عثیمین در رؤیت الهی

\* عبدالواحد بامری  
\*\* محمد محمدی نور  
\*\*\* مسلم بامری

### چکیده

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

### واژگان کلیدی

ابن عثیمین، رویت خدا، تاویل گرایی، جسمانیت خدا و اجماع سلف.

\*. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان. (نویسنده مسئول)  
avahedbameri@yahoo.com  
mohammadinoor93@gmail.com  
\*\*. مریمی گروه معارف اسلامی.  
moslembamari@yahoo.com  
\*\*\*. دانش آموخته مقطع دکتری علوم سیاسی و مدرس معارف اسلامی.  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۳

### ۱. طرح مسئله

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

### ۱. شخصیت ابن‌عثیمین

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

الشیجات، عقیده اهل السنّه و الجماعة، صفات الله و اسمائه الحسنی، قول مفید علی کتاب التوحید، فتاوی لارکان الاسلام، مجموعه الفتاوی و ... .

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

## ۲. تعیین محل نزاع

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

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

### ۳. دلایل ابن عثیمین

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

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

#### نقد و ارزیابی

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

جدید بعد از پایان سه قرنی است که بر قرن‌های دیگر برتری دارد، او این رأی را با ادله قوی بسیاری پاری نموده، به حدی که هرکس از آن اطلاع یابد، پی می‌برد که این رأی صحیح است. (ابن عثیمین، ۱۴۲۶: ۲۲) واژه «حقیقت» در لغت به معنای امر ثابت یقینی و به معنای محکم بودن و ثابت بودن چیزی است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳ / ۶؛ ابن فارس، بی‌تا: ۲ / ۱۵) و واژه «مجاز» هم در لغت معنای آن رد شدن یا عبور کردن از چیزی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵ / ۳۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱ / ۴۸۸) در اصطلاح مشهور اصولیون و علمای فن بلاغت به استعمال لفظ در معنای موضوع له آن حقیقی، و استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له آن مجازی گفته می‌شود. (جصاص، ۱: ۱۴۰۵؛ ابویعلی، ۱: ۱۴۱۰؛ ۱: ۱۷۲؛ سرخسی، بی‌تا: ۱۷۰؛ فخر رازی، ۱: ۱۴۱۸؛ علامه حلی، بی‌تا: ۷۷ - ۷۶ تفتازانی، ۱: ۱۴۱۱ - ۲۱۵؛ محقق حلی، ۱: ۱۴۰۳؛ ۵۰) این در حالی است که با بررسی در آثار سلفی‌ها به راحتی می‌توان موارد فراوانی را پیدا کرد که بر خلاف مدعای خود قائل به مجاز شده‌اند، ابن‌تیمیه در ذیل آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران / ۱۰۳) به دین‌الهی چنگ زده و به راه‌های متفرق مدعیان دین نروید. برای «حبل‌الله» معنای مجازی متعددی همچون «دین‌اسلام»، «قرآن»، «عهد‌اللهی»، «طاعت‌اللهی»، «أمر‌اللهی» و «جماعت‌مسلمین» ذکر می‌کند و همه این معنای را حق می‌داند «قوله تعالیٰ. «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» قبیل: حبل‌الله هو دین‌الاسلام و قبیل: القرآن و قبیل: عهده و قبیل: طاعته وأمره و قبیل جماعة المسلمين؛ وكل هذا حق»، (ابن‌تیمیه، ۱: ۷ / ۴۰، همو، ۱: ۱۴۱۶؛ ۳۰) در زمان صحابه نیز حمل بر معنای مجازی صورت گرفته، چنان‌که ابن‌تیمیه از ابن‌عباس نقل کرده که او آیه «يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقِ» (فلم / ۴۲) به خاطر بیاورید روزی که ساق‌ها از وحشت برهنه می‌شود، را به «شدت امر» معنا کرده است (ابن‌تیمیه، ۱: ۷۱)، و از عمر نقل شده که آیه «وَالْتَّقَّى السَّاقُ بِالسَّاقِ» (قيامت / ۲۹) و ساق‌پاها از سختی جان دادن به هم پیچید. را به اعمال دنیا معنا کرده که در آخرت محاسبه می‌شود. (ابن‌بطال، بی‌تا، ۱: ۱۰ / ۴۶۳) در قرآن نیز آیات فراوانی وجود دارد که بیانگر وجود مجاز در کتاب خداست، مانند «وَاسْأَلُ الْفَرِيَةَ» (یوسف / ۸۲) از قریه‌ای که در آن بودیم سؤال کن». منظور پرسیدن از اهل روستا است، نه از در و دیوار روستا، (بغوی، ۱: ۲ / ۵۰۸؛ ابن‌جوزی، ۱: ۲ / ۴۶۲؛ زمخشri، ۱: ۴۰۷؛ ۲ / ۴۹۶) یا در «وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلُّ مِنَ الرَّحْمَةِ» (اسراء / ۲۴)، مقصود باز کردن بال حقیقی نیست، چون انسان مانند پرندگان بال ندارد بلکه مراد گشودن آغوش مهر و عطوفت، و فروتنی برای پدر و مادر است. (زمخشri، ۱: ۴۰۷ ق: ۲ / ۴۹۲؛ فخر رازی، ۱: ۲۰ / ۲۰؛ ابوحیان، ۱: ۴۲۰ / ۷) علاوه بر آن، قرآن به زبان عربی آشکار نازل شده است و آرایه‌های کلامی مانند مجاز، که در زیبایی کلام مؤثر است، در آن وجود دارد، چنان‌که برخی از پژوهشگران معتقدند اگر مجاز از قرآن ساقط می‌شد نیمی از زیبایی آن از بین می‌رفت؛ زیرا علمای

بلاغت اتفاق نظر دارند که مجاز بليغ تر از حقیقت است و اگر خالی بودن قرآن از مجاز لازم و ضروری باشد باید از حذف و تأکید و تکرار قصه‌ها و دیگر موارد نيز خالي باشد. (سيوطى، ۱۳۹۴: ۳ / ۱۲۰؛ جرجاني، ۱۴۲۲: ۲۷۷)

۲. مخالفت با تأويل گرایي: برای تأويل معانی مختلفی بيان شده است؛ بعضی از متقدمین تأويل را مترادف تفسیر دانسته‌اند، چنان که طبری در تفسیر خود از واژه تأويل استفاده می‌کند ولی مرادش تفسیر است، ابو عبيد و گروهي از علماء می‌گويند تفسير و تأويل هر دو يك معنا دارند، (سيوطى، ۱۳۹۴: ۱۹۲) برخی بين تفسير و تأويل فرق گذاشته‌اند، (زرکشي، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۵۰ - ۱۴۹؛ سيوطي، ۱۳۹۴: ۴ / ۱۹۳؛ طبرسى، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۳) مشهور متاخرین معتقدند منظور از تأويل، دست كشيدن از معنای ظاهري و ارجاع آن به معنای خفي و مرجوح آن است (طريحي، ۱۳۶۵: ۳ / ۴۶؛ ابن تيميه، بي تا: ۲۷) ابن تيميه بر اين باور است که تأويل مشترك لفظي است و بر معناني تفسير، نفس مراد از کلام، و حمل لفظ بر معناني خلاف ظاهر به کار می‌رود. از ديدگاه او، بزرگان سلف تأويل را هم معناني تفسير می‌دانسته‌اند، وي معتقد است تأويل به معناني دوم در قرآن و لغت به کار رفته است، و با تأويل به معناني حمل لفظ بر معناني خلاف ظاهر مخالف است. (ابن تيميه، ۱۴۱۱: ۱ / ۲۰۶ - ۲۰۸) مقصود از تأويل، که وهابي‌ها در مورد آيات صفات خبری با آن مخالف کرده‌اند، تأويل در اصطلاح مشهور متاخرین است که ابن تيميه هم با آن مخالف است. آنها تأويل در آيات صفات را امری منكر و غيرجائز دانسته و اقرار بر صفات طبق ظاهری که شایسته خداوند است را واجب می‌شمارند، (بن باز، بي تا: ۴ / ۱۳۲) ابن عثيمين درباره حدیث «إن قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء؛ همانا تماماً قلوب هاى آدميان ميان دو انگشت از انگشتان (خداي) رحمان است و آن را به هر سو که بخواهد می‌کشاند»، (مسلم نيشابوري، بي تا: ۴ / ۲۰۴۵) می‌گويد: اهل سنت و جماعت درباره اين حدیث قائل به تأويل نیستند، چون به انگشت داشتن برای خداوند بر آن وجهی که لائق و سزاوار اوست ايمان دارند. (ابن عثيمين، ۱۴۲۴: ۷۱)

#### نقد و ارزیابی

نکته مهم در رد مخالفت وهابي‌ها با تأويل اين است که: اولاً: اگر چه آنها در ظاهر تأويل را رد می‌کنند اما در مقام عمل، در موارد فراوانی قائل به تأويل‌اند، بن باز {از مفتیان مشهور سلفیه در عصر حاضر که وهابي‌ها از او به عنوان مفتی اول داخل و خارج کشور، (شحود، بي تا: ۱۳۹) عالم جليل القدر (ابوشامه، ۱۳۹۸: ۱ / ۱۰۵) و علامه (سعدي، ۱۴۱۴: ۱۱) اسم می‌برند} درباره آيه شريفه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَئِنَّ مَا كُنْتُمْ؟ (حدید / ۴) هر کجا باشید خدا همراه شماست» قائل به دو معیت برای خداست، معیت خاصه و معیت عامه، معیت خاصه به معنای ياري، تاييد، کمک و هدایت کردن است و معیت عامه به معنای استيلائي

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

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

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

درباره نفی جسمانیت خدا را بی اساس، موهوم و مخالف عقل و شرع می‌دانند. (خلف، ۱۴۲۰ / ۲: ۴۰) مدعای وهابیت بر جسمانیت خداوند این است که در کتاب خدا، سنت پیامبر ﷺ و کلام صحابه وتابعین، جمله‌ای که جسمانیت را نفی کند وجود ندارد، ابن‌تیمیه می‌گوید: نه در قرآن، نه در سنت و نه در اقوال بزرگان گذشته، یک جمله که گفته باشند خدا جسم نیست نداریم «ولیس فی کتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئتها، أنه ليس بجسم» (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶ / ۱: ۳۷۳) در قرآن و سنت و اقوال بزرگان گذشته یک جمله که گفته باشند خدا جسم نیست نداریم». او در کتاب دیگری می‌نویسد: از هیچ‌یک از پیامبران و صحابه و تابعان نقل نشده است که خدا جسم است یا جسم نیست، بلکه نفی و اثبات جسم داشتن خدا بدعت در شرع است. (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶ / ۵: ۴۳۴) تجسيم چنان در تاریخ اندیشه وهابیت ریشه دوایده که مقام و منزلت خداوند را در حد یک انسان معمولی تنزل داده، او را مانند انسان نیازمند اعضا و جوارح می‌پنداشتند. آنها اجزا و ویژگی‌هایی مانند دست، کف، انگشتان، پا، ساق، وجه، چشم، نفس، سمت راست و چپ، پهلو، نزول، آمدن، سخن گفتن، فوق بودن، استوا بر عرش، جلوس، قوت، دوری و نزدیکی، خنده و تعجب، دوست داشتن و اکراه، خشم و خشنودی، فرح و دیگر صفات را که در برخی نصوص آنان وارد شده است با همان معنای ظاهری و آنگونه که در مورد مخلوقات به کار می‌رود به خدا نسبت می‌دهند. (قتوحی، ۱۴۲۱ / ۷۰) براساس همین اندیشه و تفکر تجسيم است که ابن‌عثیمین می‌گوید: اگر لازمه رؤیت خداوند جسمانیت باشد اشکالی ندارد و آن را می‌پذیریم. (ابن‌عثیمین، ۱۴۱۹ / ۱: ۴۵۸)

#### نقد و ارزیابی

تأمل در اندیشه‌های ابن‌عثیمین و وهابیت نشان می‌دهد که ایشان از فهم توحید معارف قرآنی بسیار فاصله دارد؛ زیرا از لوازم توحید قرآنی مزنه بودن ذات پروردگار از همه صفاتی است که مستلزم نقص و تحديد و تجسيم و تشبیه ذات خداست. اعتقاد به این که خداوند جسم دارد و دارای اعضا و جوارح است، ملازم با تشبیه خداوند به مخلوقات بوده و با معارف توحید اسلام ناب سازگارنیست، اگر خداوند اعضای داشته باشد، حتماً به آنها نیازمند خواهد بود، در حالی که او غنی بالذات است «إِنَّ اللَّهَ لَهُ الْعِنْيَ الْحَمِيدُ» (حج / ۶۴) خداوند بی‌نیاز و به همه اوصاف کمال آراسته است». حاکم نیشابوری در روایتی که او و ذهبي آن را صحیح دانسته‌اند، از ابی بن کعب نقل کرده: مشرکان از رسول خدا ﷺ درخواست کردند نسب خداوند را بیان کند، خداوند سوره توحید را نازل کرد: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ × اللَّهُ الصَّمَدُ؛ إِنْ خَلَقْنَا مَرْءًا مِّثْلَهُ فَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِ مِثْلَهُ» او خداوند یکتا و بی‌نیاز است. «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ؛ فَرَزْنَدِي نَدَرَدْ وَإِنْ پَدْرَ وَمَادْرَى هُمْ زَادَه نَشَدَه. زِيرَا آنَّ كَه زَادَه شَدَه، رُوزَى هُمْ خَوَاهَدَ مَرْدَ وَآنَّ كَه بَمِيرَدَ، ارَشَى خَوَاهَدَ گَذَاشَتَ وَخَداونَدَ بَى هَمَتَا از مَرْدَنَ وَارَثَ نَهَادَنَ مَزَنَهَ اسْتَ. «وَلَمْ يَكُنْ لَّهَ كُفُواً أَحَدُ؛ خَداونَدَ مَتَعَالَ، شَبَيَهَ، مَانَنَدَ وَهَمَتَا نَدَارَدَ. (حاکم نیشابوری، ۱۴۴۷ / ۱: ۴۴۷) اعتقاد به

تجسمیم با صریح آیاتی مانند «لَيْسَ كَمِثْلُهُ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱) برای خدای یکتا هیچ مثل و مانندی نیست». سازگار نیست. امام احمد بن حنبل (از ائمه سلف و رئیس مذهب حنابلہ) نظریه قائلان به جسمانیت خداوند را باطل دانسته، و معتقد است، اسم‌ها از شریعت و لغت گرفته می‌شود و اهل لغت کلمه «جسم» را در برابر چیزی که دارای طول، عرض، ارتفاع، ترکیب و صورت باشد، قرار داده‌اند، خداوند متعال از تمامی اینها متزه بوده و شایسته نیست که او را جسم بنامیم؛ زیرا او از هرگونه معنا و مفهوم جسم، خارج است و در شریعت نیز این لفظ وارد نگردیده است. بنابراین، عقیده به جسمانیت باطل است. (تیمیمی، بی‌تا: ۲۹۸؛ سقاف، ۳۸: ۱۴۲) نووی عالم برجسته اهل سنت، قائلان به جسمانیت خداوند و آنان که علم به جزئیات او را انکار می‌کنند را کافر دانسته است. (نووی، بی‌تا: ۴ / ۲۵۳) با توجه به آنچه که از آیات قرآن، سنت نبوی، قول صحابه، و احمد بن حنبل ارائه گردید، بطلان ادعای ابن تیمیه و وهابیت در قول به تجسمیم خداوند ثابت می‌شود.

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

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

بررسی و تحلیل

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

۲. رشید رضا از علماء و مفسران معاصر سلفی و وهابی بعد از ذکر دلیل فوق، بر مقدم بودن آیات اثبات رؤیت خدا «وُجُوهٌ يُوْمَئِنُ نَاطِرَةٌ \* إِلَيْ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» بر آیات نافی رؤیت «قَالَ لَنْ تَرَكِي» و «لَا تُنْدِرْكُهُ الأَبْصَارُ وَ هُوَ يُنْدِرُكُ الْأَبْصَارَ؛ (انعام / ۱۰۳) چشم‌ها او را در نمی‌یابد ولی او چشم‌ها را در می‌یابد». آن را

به صورت قطعی نپذیرفته و اعلام می‌کند تا پیش از به وجود آمدن مذاهب، علماء در فهم آیه «وَجُوهٌ  
بِوْمَيْنِ تَاضِرَةٌ \* إِلَيْ رِبَّهَا تَاظَرَةٌ» اختلاف داشتند، چنان که مجاهد، «تاظر» را به «انتظار ثواب» تفسیر کرده است، و علمای بزرگ لغت از فریقین با مجاهد موافقند، البته گروهی هم مخالفند به گونه‌ای که می‌توان گفت آیه ۲۳ قیامت، مانند آیات مخالف آن صریح نبوده و دلالتش قطعی نیست تا بتواند دلیل محکم و حجتی برای مکلفین باشد و تأویل آن از سوی مخالفان ممتنع باشد. (رشید رضا، ۱۹۹۰ م: ۱۱۷ / ۹)

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

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

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

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

#### بررسی و ارزیابی

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

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

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

لَا تُنْذِرْ كَهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَذْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ الْلَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ (الأنعام / ۱۰۳) چشم‌ها او را نمی‌بینند ولی او همه چشم‌ها را می‌بیند و او بخشنده و آگاه از همه چیز است. (بخاری، ۱۴۲۲ / ۶: ۱۴۰)

#### ۴-۳. دلیل چهارم: احادیث رؤیت

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

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

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

روایات متواتر و قطعی‌الثبت و قطعی‌الدلاله هستند «والاحدیث فی هذَا متواترَةٌ عَنِ النَّبِیِّ فَنبوتها قطعی، و دلالتها قطعیة» (همان، ۴۳۶) احادیث در این عرصه از پیامبر اکرم ﷺ متواتر و قطعی و دلالت آنها ثابت شده است.».

#### بررسی و نقد

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

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

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

(ج) از صراحة فرمایشات امیر مؤمنان علیؑ در کتاب‌های اهل‌سنّت آشکار می‌گردد که آن حضرت منکر رؤیت خداوند با چشم سر است؛ چنان‌که در پاسخ دعلب یمانی که درباره امکان رؤیت خداوند می‌پرسد، می‌فرماید:

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

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

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

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

۲. احادیث فوق، مخالف صریح آیات محکم قرآن است؛ زیرا آیاتی مانند «لیس كمثله شيء» و «لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار»، هرنوع جسمانیت و لوازم جسمانیت را از خداوند نفی می‌کند، و با قول به رؤیت، خداوند به مخلوقات تشییه شده و جسمانیت و لوازم آن را در بر دارد.

### نتیجه

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

### منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاخه.

۱. ابن بطال، ابوالحسن علی بن خلف، ۱۴۲۳، **شرح صحيح البخاری**، تحقیق: أبو تمیم یاسر بن إبراهیم، ریاض، مکتبه الرشد.
۲. ابن تمیمی حرانی، احمد، ۱۴۱۱، **درء تعارض العقل والنفل**، تحقیق: محمد رشاد سالم، مملکه العربیه السعودیه، نشر جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چ دوم.
۳. ابن تمیمی حرانی، احمد، ۱۴۲۶، **بیان تلییس الجهمیه فی تأسیس بدھم الکلامیه**، تحقیق: مجموعه من المحققین، مجمع الملك فهد لطبع المصحف الشريف، ج اوّل.
۴. ابن تمیمی حرانی، احمد، بی تا، **الإکلیل فی المتشابه والتأویل**، تحقیق: محمد الشیمی شحاته، اسکندریه، دار الإیمان للطبع والنشر والتوزیع.
۵. ابن تمیمی، احمد بن عبد الحلیم، ۱۴۱۶، **مجموع الفتاوی**، مدینه منوره، مجمع ملك فهد لطبع المصحف الشريف.
۶. ابن تمیمی، احمد بن عبد الحلیم، ۱۴۱۸، **المستدرک علی مجموع فتاوی شیخ الإسلام**، جمع وترتیب: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ۱۴۲۱، ج اوّل.
۷. ابن تمیمی، احمد بن عبد الحلیم، ۱۴۱۶، **الإیمان**، محقق: محمد ناصر الدین البانی، عمان، اردن، المکتب الإسلامي، چ پنجم.
۸. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، ۱۴۲۲، **زاد المسیر فی علوم التفسیر**، محقق: مهدی عبدالرزاق، لبنان - بیروت، دارالکتب العربي، ج اوّل.
۹. ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی بن احمد، ۱۴۱۶، **الفصل فی الملل والأهواء والنحل**، تعلیق: احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ اوّل.
۱۰. ابن عبد ربہ، احمد بن محمد، ۱۴۰۴، **العقد الفرید**، بیروت، دار الكتب العلمیه، چ اوّل.
۱۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۱۳، **مجموع فتاوی و رسائل فضیلہ الشیخ محمد بن صالح العثیمین**، جمع وترتیب: سلیمان، فهد بن ناصر بن إبراهیم، دار الوطن - دار الشریا، آخرین چاپ.

١٢. ابن عثيمین، محمد بن صالح، ١٤١٤، *فتاوی ارکان الاسلام*، جمع و ترتیب؛ سلیمان، فهد بن ناصر، ریاض، دار ثریا، چ اول.
١٣. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ١٤١٥، *تعليق مختصر على كتاب لمعه الاعتقاد الهادى إلى سبيل الرشاد*، محقق: أشرف بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ناشر: مكتبه أضواء السلف، چ دوم.
١٤. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ١٤١٩، *شرح العقیدة الواسطیة*، محقق: سعد فواز الصمیل، ریاض، دار ابن جوزی، چ پنجم.
١٥. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ١٤٢١، *القواعد المثلی فی صفات الله وأسمائه الحسنى*، مدینه منوره، الجامعه الإسلامیه، چ سوم.
١٦. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ١٤٢٤، *أسماء الله وصفاته و موقف أهل السنّة منها*، بیجا، دار الشريعة، چ اول.
١٧. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ١٤٢٦، *شرح العقیدة السفارینیه*، ریاض، دار الوطن، چ اول.
١٨. ابن عثیمین، محمد بن صالح، ١٤٢٦، *مذکره على العقیدة الواسطیة*، ریاض، ناشر: مدار الوطن.
١٩. ابن عثیمین، محمد بن صالح، بیتا، *لقاء الباب المفتوح*، [لقاءات کان يعقدها الشیخ بمنزله کل خمیس. بدأت فی آخر شوال ١٤١٢ هـ وانتهت فی الخمیس ١٤ صفر، عام ١٤٢١ هـ]، مصدر الكتاب: دروس صوتیه قام بتفسیریها موقع الشبکه الإسلامیه، <http://www.islamweb.ne>
٢٠. ابن فارس، احمد، بیتا، *معجم مقاییس اللغه*، چ ٢، بیجا، بینا.
٢١. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، ١٤٢٢، *مختصر الصواعق المرسله على الجهمیه والمعطله*، محقق: سید ابراهیم، قاهره، دارالحدیث، چ اول.
٢٢. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ١٤١٤، *تفسیر القرآن العظیم*، محقق: محمود حسن، دار الفکر، چ جدید.
٢٣. ابن منظور، محمد بن مکرم، ١٤١٤، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چ سوم.
٢٤. ابوحیان، محمد بن یوسف، ١٤٢٠، *البحر المحيط فی التفسیر*، محقق: صدقی محمد جمیل، لبنان - بیروت، دارالفکر، چ اول.

٢٥. ابو شامه، عبدالرحمن بن اسماعیل أبو شامه، ۱۳۹۸، *الباعث على إنكار البدع والحوادث*، تحقيق: عثمان أحمد عنبر، قاهره، دارالھدی، چ اول.
٢٦. ابویعلی، محمد بن حسین، ۱۴۱۰، *العدد في أصول الفقه*، تحقيق و تعلیق و تخریج: د احمد بن علی بن سیر المبارکی، چ دوم.
٢٧. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶، *قواعد المرام في علم الكلام*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چ دوم.
٢٨. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، محقق: مهدی عبدالرزاک، لبنان - بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ اول.
٢٩. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، بی تا، *مجموع فتاوی*، جمع آوری و طبع؛ محمد بن سعد الشویعر، بی جا، بی تا.
٣٠. البناء، حسن، بی تا، *مجموعه رسائل*، قاهره، المکتبه التوفیفیه.
٣١. ترمذی، محمد، ۱۹۹۸ م، *سنن الترمذی*، تحقيق: بشار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الإسلامی.
٣٢. تمیمی، عبدالواحد بن عبد العزیز، بی تا، *اعتقاد الإمام ابن حنبل*، بیروت، دار المعرفة.
٣٣. جرجانی، ابوبکر عبد القاهر، ۱۴۲۲، *اسرار البلاغه في علم البيان*، محقق: عبد الحمید هنداوی، بیروت، دار الكتب العلمیه، چ اول.
٣٤. جصاص، ابوبکر احمد بن علی، ۱۴۰۵، *الفصول في علم الأصول*، تحقيق: عجیل جاسم نمشی، بی جا، بی نا.
٣٥. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملائين، چ اول.
٣٦. حاکم نیشابوری، محمد، ۱۴۱۱، *المستدرک على الصحيحین*، تعلیق: محمد بن أحمد ذهبی، تحقيق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الكتب العلمیه، چ اول.
٣٧. حلمی، مصطفی، ۱۴۱۶، *قواعد المنهج السلفی فی فکر الاسلامی*، اسکندریه، دار الدعوه، چ سوم.
٣٨. حلمی، مصطفی، بی تا، *السلفیة بین العقیدۃ الاسلامیة و الفلسفۃ الغربیة*، اسکندریه، دار الدعوه.
٣٩. خلف، سعود بن عبدالعزیز، ۱۴۲۰، *أصول مسائل العقیدة عند السلف و عند المبتدعه*، بی جا، بی نا.

٤٠. خليلی، احمد بن حمد، ۱۴۱۲، *الحق الداعم*، قسنطینیه، الجزایر، ناشر: [د. نا]، انتشارات مطابع دارالبعث، چ دوم.
٤١. ذہبی، محمد بن احمد، ۱۴۰۵، *سیر أعلام النبلاء*، تحقيق: مجموعه من المحققین یاشراف الشیخ شعیب الأرناؤوط، ج ۱۴، بیروت، مؤسسه الرساله
٤٢. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان الداویدی، دار القلم و الدار الشامیه، دمشق - بیروت، چ اوّل.
٤٣. رشید رضا، محمد، ۱۹۹۰ م، *تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)*، بی جا، الهیئه المصریه العامه للكتاب.
٤٤. زركشی، بدراالدین محمد بن عبدالله، ۱۳۷۶، *البرهان فی علوم القرآن*، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، لبنان - بیروت، دار احیاء الكتب العربی، چ اوّل.
٤٥. زمخشّری، محمود به عمر، ۱۴۰۷، *الکشاف عن حقائق خواص التنزيل و عيون الاقاویل فی وجوه التأویل*، مصحح: مصطفی حسین احمد، لبنان - بیروت، دارالكتب العربی، چ سوم.
٤٦. زیات، ابراهیم مصطفی، *المعجم الوسيط*، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوه.
٤٧. سرخسی، محمد بن احمد، بی تا، *أصول السرخسی*، بیروت، دارالمعرفه.
٤٨. سعدی، عبدالرحمن بن ناصر بن عبد الله، ۱۴۱۴، *التنبيهات اللطیفه فيما احتوت عليه الواسطیه من المباحث المنیفه*، ریاض، دار طیبه، چ اوّل.
٤٩. سقاف، حسن بن علی، ۱۴۱۴، *تهنئه الصدیق المحبوب ونیل السرور المطلوب بمنازله سفر المغافلوب*، عمان - اردن، دار الامام النووى، چ اوّل.
٥٠. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر، ۱۳۹۴، *الإتقان فی علوم القرآن*، محقق: محمد أبو الفضل إبراهیم، هیئه المصریه العامه للكتاب.
٥١. شحود، علی بن نایف، بی تا، *مشاهیر أعلام المسلمين*، حقوق الطبع متاحه للهیئات العلمیه والخیریه.
٥٢. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، بی تا، *المکل والنحل*، ج ۱، بی جا، مؤسسه الحلبي.
٥٣. شیخ صدق، محمد بن علی بن الحسین، ۱۳۹۸، *توحید صدق*، قم، جامعه مدرسین، چ اوّل.
٥٤. شیخ صدق، محمد بن علی بن الحسین، ۱۳۷۸، *التوحید*، بیروت، دارالمعرفه.

۵۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، ۱۴۰۰، *اماکن الصدق*، بیروت، موسسه الاعلمی للطبعات، چ پنجم.
۵۶. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۳۷۱، *اول المقالات فی المذاہب و المختارات*، قم، کتابفروشی داوری، چ دوم.
۵۷. صبحی، ابراهیم صالح، ۱۹۸۴، *علوم الحديث و مصطلحه - عرض و دراسه*، بیروت - لبنان، دار العلم للملايين، چ پانزدهم.
۵۸. طریحی، فخر الدین، ۱۴۱۶، *مجمع البحرين*، تهران، مرتضوی، چ سوم.
۵۹. طوسي، محمد بن حسن، ۱۴۰۰، *الاقتصاد الهدی الی طریق الرشاد*، قم، مطبوعه الخیام.
۶۰. طوسي، محمد بن حسن، ۱۴۰۹، *التیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۱. عبدالرحمان، صالح بن عبدالله، ۱۴۱۷، *عقیده الشیخ محمد بن عبد الوهاب السلفیه و اثرها فی العالم الاسلامی*، المدینه المنوره، مکتبه الغربا الاثریه.
۶۲. عرباوی حملاوی، عمر، ۱۴۰۴، *کتاب التوحید المسمی بـ «التخلی عن التقليد والتحلی بالأصل المفید»*، بی جا، مطبوعه الوراقه العصریه.
۶۳. عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۲۲، *نرھہ النظر فی توضیح نخبه الفکر فی مصطلح أهل الأثر*، تحقیق: عبد الله بن ضیف الله الرحیلی، مطبوعه سفیر بالریاض، چ اوّل.
۶۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، بی تا، *مبادی الوصول إلی علم الأصول*، قم، المطبعه العلمیه، چ اوّل.
۶۵. غزالی، محمد، بی تا، *عقیده المسلم*، مصر، ناشر: دار نهضه، چ اوّل.
۶۶. فخر الدین رازی، محمد، ۱۴۲۰، *مفایع الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چ سوم.
۶۷. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۸، *المحسن*، تحقیق: دکتر طه جابر فیاض العلوانی، مؤسسه الرساله، چ سوم.
۶۸. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰، *التفسیر الكبير (مفایع الغیب)*، لبنان - بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ سوم.

٦٩. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، *كتاب العین*، قم، هجرت.
٧٠. فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، *كتاب العین*، محقق: د مهدی مخزومی، د ابراهیم سامرائي، بی جا، دار و مکتبه الهلال.
٧١. فیومی، أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ۷۷۰، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، بيروت، المكتبة العلمية.
٧٢. قزوینی رازی، احمد بن فارس، ۱۳۹۹، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
٧٣. قصبی، زلط، ۱۴۳۳، *مباحث في علوم القرآن*، دار الصحابه، بی جا.
٧٤. قنوجی، محمد صدیق حسن خان، ۱۴۲۱، *قطف الثمر في بيان عقیده أهل الأثر*، المملکه العربيه السعوديه، ناشر: وزاره الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، چ اول.
٧٥. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۳، *معارج الاصول*، قم، آل البيت.
٧٦. نوی، ابو ذکریا یحیی بن شرف، بی تا، *المجموع شرح المهدی*، بيروت، دار الفكر.