

A Comparative Study of the Role of Imami and Salafist Methodological Foundations in their Interpretations of the Divine Attribute of Seeing: Perspectives of Sayyid Kamal al-Haydari and Salih ibn Uthaymin¹

Hassan Khafajeh², Mohammad Moeinifar³, Mostafa Soltani⁴

(Received on: 2022-12-13; Accepted on: 2023-6-9)

Abstract

The Imami and Salafist methodological foundations significantly influence their interpretations of transmitted divine attributes (*al-ṣifāt al-khabariyya*). Ignoring this issue can lead to inaccurate interpretations of Quranic verses. This research adopts a descriptive-analytic and comparative method to examine the Imami and Salafist approaches to Quranic exegesis. The Imamiyya follows the approach of Ahl al-Bayt (the Prophet's household), considering verses on divine attributes as among the ambiguous Quranic verses, and interpreting them metaphorically using reason. In contrast, Salafists prioritize the interpretations of the Prophet's Companions (Sahaba) and their followers (*tabi'ūn*), emphasizing transmitted evidence over reason. They assert that the "Salaf" (early Muslims) adhered to the surface meanings of the Quran, rejecting ambiguity or metaphorical interpretation, and taking the verses at face value. Our study highlights the impact of these methodological differences on their interpretations of the divine attribute of seeing, examining the issue from ontological, epistemological, and semantic perspectives.

Keywords: Quranic ambiguities (*mutashābihāt*), attribute of seeing, those firm in knowledge, Sahaba and *tābi'ūn*, literalism, metaphorical interpretation of ambiguous Quranic verses.

1. This article is derived from Hasan Khafajeh, "The Imami and Salafist (particularly Wahhabi) View of Transmitted Divine Attributes: A Comparative Study," PhD diss., University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 2023.

2. PhD student, Wahhabi Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: khh1360@gmail.com

3. Assistant professor, Department of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: moeinifar92@yahoo.com

4. Assistant professor, Department of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: proman.ms@gmail.com

بررسی تطبیقی تأثیر مبانی منهج‌شناسی امامیه و سلفیه در تفسیر صفت رؤیت

(با تأکید بر نظرات سیدکمال حیدری و صالح بن عثیمین)^۱

حسن خفاجه^۲، محمد معینی فر^۳، مصطفی سلطانی^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱۹]

چکیده

مبانی منهج‌شناسی امامیه و سلفیه در تفسیرشان از صفات خبریه دخیل است و نپرداختن به آن موجب پنهان ماندن تفسیر درست از آیات قرآنی خواهد شد. در این پژوهش با روشی توصیفی - تحلیلی و مقارنه‌ای به مبانی منهج‌شناسی امامیه و سلفیه پرداخته شده است. امامیه در مواجهه با صفات خبریه، منهج اهل بیت (ع) را برگزیده‌اند و بر اساس آن آیات صفات را جزء متشابهات می‌دانند و قائل به تأویل و مجاز با بهره‌مندی از عقل هستند. در طرف مقابل سلفیه با حجیت بخشی به تفسیر صحابه و تابعین، بر نقل تأکید دارند و مدعی اند سلف منهج و روش ظاهرگرایی را برگزیده‌اند و هرگونه متشابهی در قرآن رانفی و آیات را بر ظاهر آن تفسیر می‌کنند. بر اساس بررسی این نوشتار، تأثیر این اختلاف در مبانی منهج‌شناسی در برداشت از صفت رؤیت از حیث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی، خود را به روشنی نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: متشابهات قرآنی، صفت رؤیت، راسخون در علم، صحابه و تابعین، ظاهرگرایی، تأویل متشابهات.

۱. این مقاله برگرفته از: حسن خفاجه، «دیدگاه امامیه و سلفیه با تأکید بر وهابیت در صفات خبریه (مطالعه تطبیقی)» رساله دکتری، استاد راهنما: محمد معینی فر، دانشکده مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۲، است.

۲. دانشجوی دکتری وهابیت‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) khh1360@gmail.com

۳. استادیار گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران moeinifar92@yahoo.com

۴. استادیار گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران proman.ms@gmail.com

مقدمه

منهج تفسیری در مواجهه با آیات متشابه، موجب تفسیر خاص از آنها می‌شود. امامیه و سلفیه در مواجهه با این‌گونه آیات، منهج خاصی انتخاب کرده‌اند. وجود منهج خاص از سوی امامیه و سلفیه، موجب برداشت‌های مختلفی در مواجهه با متشابهات از جمله صفات خبریه شده است. بر این اساس ضرورت ایجاب می‌کند صحت و سقم منهج امامیه و سلفیه در جایگاه دو جریان تأثیرگذار کنونی در جهان اسلام، بررسی شود؛ همچنین تأثیر این منهج‌ها در برداشت از متشابهاتی چون صفات خبریه به طور عام و مسئله رؤیت در جایگاه یکی از مسائل بحث‌برانگیز در جهان اسلام از گذشته تاکنون بررسی گردد. روشن است در صورت انحراف در این مبانی، مفسر و متکلم در کشف و مراد الهی دچار خطا خواهد شد. بر این اساس به طور خاص مبانی منهج‌شناسی امامیه و سلفیه در جایگاه دو دیدگاه مخالف همدیگر که هر کدام به نوعی در جهان اسلام تأثیرگذار هستند، در این باره بررسی می‌شود و تأثیر آن در برداشت‌ها در صفت «رؤیت» از صفات خبری، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در این مقایسه تطبیقی از امامیه به دیدگاه‌های سیدکمال حیدری در جایگاه شخصیتی پرداخته می‌شود که به طور خاص در این باره قلم زده است و در نقد دیدگاه‌های سلفیه کتاب التوحید عند ابن تیمیه را به نگارش درآورده است؛ همچنین از وهابیت و سلفیه دیدگاه‌های صالح بن عثیمین از مهم‌ترین شخصیت‌های سلفی وهابی بررسی می‌شود که دیدگاه‌های ابن تیمیه را به تفصیل شرح داده است.

درباره این مسئله به طور خاص کتاب و مقاله‌ای تألیف نشده است؛ هرچند تک‌نگاره‌هایی در اصل مسئله رؤیت یا به طور کلی در منهج طرفین نوشته شده است؛ ولی آنچه این تحقیق را از دیگر آثار متمایز می‌کند، اولاً نوآوری در اصل مسئله تأثیر مبانی منهج‌شناسی در تفسیر صفت رؤیت است؛ ثانیاً: تطبیق این مسئله از منظر دو شخصیت مطرح شیعه و وهابیت است که کمتر به دیدگاه‌های آنها به طور تطبیقی توجه شده است. در بررسی این مسئله با روش توصیفی - تحلیلی به مطالعه تطبیقی منهج‌شناسی امامیه و سلفیه در آیات متشابه پرداخته می‌شود و

بیان می‌گردد هر کدام از این دو گروه چه منهجی در مواجهه با متشابهات دارند؟ و این منهج‌ها دارای چه ویژگی‌هایی است؟ بعد از آن بیان می‌شود هر کدام از این منهج‌ها چه تأثیری در برداشت‌های گوناگون از صفت رؤیت دارد؟ درنهایت با بررسی تطبیقی، تأثیر و پیامدهای هر کدام از دو منهج بیان می‌شود.

مبانی منهج‌شناسی امامیه

به طور کلی مبانی کلامی امامیه در تفسیر، دربردارنده مبانی کلامی عام و خاص است. مقصود از مبانی کلامی عام امامیه، اصول مشترک امامیه با دیگر مذاهب اسلامی در دانش تفسیر است که امامیه در این مبانی با دیگران اختلاف نظری ندارند (راد، ۱۳۹۰: ص ۷۱). مبانی کلامی عام امامیه در تفسیر در مباحث مربوط به مؤلف یا موجد قرآن، ویژگی‌های فرابشری قرآن، اعتبار برخی از منابع تفسیری و فهم و تفسیر قرآن کریم، قابل تقسیم است. بر این اساس، مبانی کلامی عام امامیه در تفسیر دربرگیرنده مواردی از جمله الهی بودن مؤلف قرآن، گفتاری بودن متن قرآن، فهم‌پذیری، نیازمندی قرآن به تفسیر، تنوع زبان قرآن، اعجازمندی، جامعیت، جاودانگی، جهانی بودن، هدایتی بودن کل قرآن، واقع‌نمایی در قصص و تمثیل‌ها، چندمعنایی، تحریف‌ناپذیری، مؤلف‌محوری در چارچوب دلالت متن، عقل‌مداری و حجیت سنت پیامبر (ص) در تفسیر قرآن کریم است.

به یقین پذیرفتن یا نپذیرفتن مبانی عام، آثار و نتایج مختلفی دربردارد؛ برای نمونه پذیرش الهی بودن قرآن در تفسیر، آثار و نتایج خاص خود را در بحث ویژگی‌های فرابشری و انحصاری قرآن کریم چون اعجاز، جامعیت، جاودانگی و... نشان می‌دهد.

مقصود از مبانی خاص امامیه در تفسیر، اصول اختصاصی مقبول امامیه در تفسیر است که دیگر نحله‌های فکری به این مبانی اعتقاد ندارند یا آنها را در تفسیر ضروری نمی‌دانند (راد، ۱۳۹۰: ص ۲۰۰). این مبانی در طبقه‌بندی به سه قسم کلی تقسیم شده است: مبنای عصمت علمی ائمه اطهار (ع)، مبنای عترت، وارثان برگزیده انحصاری قرآن و جامعیت تبعی یا غیر استقلالی

قرآن. اینکه عترت، وارثان برگزیده و انحصاری قرآن کریم‌اند، یعنی فقط به عترت و اهل بیت پیامبر (ع) نوعی آگاهی، دانش جامع و خطاناپذیر، دقیق و زلال از تمامت قرآن و سنت نبوی داده شده است و دیگران از آن بی نصیب هستند؛ چراکه خداوند می‌فرماید: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (فاطر: ۳۲).

مفهوم جامعیت تبعی یا غیر استقلال‌ی قرآن کریم، یعنی قرآن مکانیزمی را درون خودش بیان کرده است که اگر کسی قصد دست‌یابی به جامعیت آن را دارد، باید از طریق وارثان اقدام کند. جامعیت فقط برای معصومان (ع) بالفعل است و دیگران باید با مراجعه به وارثان به آن جامعیت دست پیدا کنند. اثبات این مبنا افزون بر دلایلی نقلی، دلایل نظری و کلامی مثل برهان خاتمیت، برهان وجوب لطف و برهان تکامل دین دارد.

بر اساس مبانی ذکرشده معلوم می‌شود منهج امامیه همان روش اهل بیت (ع) است. با بررسی در این منهج این نتایج به دست می‌آید: اول: وجود محکم و متشابه و مجاز در قرآن امری یقینی است؛ دوم: در متشابهات، قرآن و نیز روایات ما را با بهره‌مندی از عقل با رجوع به محکومات رهنمون کرده‌اند؛ سوم: تأویل ضابطه‌مند را مجاز دانسته‌اند و خود را تنها مرجع فهم صحیح متشابهات معرفی کرده‌اند.

مبانی منهج‌شناسی سلفیه

در این بخش از نوشتار، به اختصار درباره منهج سلفیه و وهابیت در تفسیر به‌ویژه رویکردشان در مواجهه با آیات محکم و متشابه سخن گفته می‌شود. در مقدمه به این نکته اشاره می‌شود که مراد از اصطلاح «تفسیر سلفی»، تفسیری است که شالوده و اساس آن بر روایات و آرای صحابه و تابعین بنا نهاده شده باشد. تعلق افراطی به اقوال و آرای سلف در تفسیر قرآن و نوعی قداست بخشی به آنها، کوشش برای حفظ و ترویج آرا و اقوال سلف، پایداری سرسخت در برابر برون‌رفت از آرای سلف و حکم به تفسیر به‌رأی و انحراف در برابر تفاسیر دیگر، نشانه‌های روشن تفکر سلفی‌گری

و تفسیر سلفی معرفی شده است (اسعدی، ۱۳۹۰: ص ۱۹۷ - ۲۳۹). ابن تیمیه درباره آرای تفسیر مجاهد بن جبر و قتاده از تابعین می گوید: «هرگز چنین گمانی به آنان نیست که قرآن را از پیش خود تفسیر کنند یا بدون علم درباره معانی آن سخن بگویند» (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ص ۴۷). به طور کلی مبانی تفسیری سلفیه دربرگیرنده مواردی از جمله ظاهرگرایی و عدم تأویل آیات، تأکید بر نقل و روایت، مخالفت با عقل گرایی در تفسیر، ترجیح نقل بر عقل و تفویض بر تأویل، انکار استعمال مجاز در قرآن، برخورد گزینشی با دیدگاه های مخالف، مدلل سازی و حجیت بخشی به تفسیر صحابه و تابعین، مرزبندی و ارزش گذاری آرا و تفاسیر، طبقه بندی مراتب صحابه و تابعین در فهم مقاصد قرآن، و ادعای اختلاف نداشتن تضادی در آرای تفسیری سلف است. در ادامه به اختصار این مبانی توضیح داده می شود.

بر اساس ادعای سلفیان، مدارک تفسیر پس از قرآن (تفسیر قرآن به قرآن) و سنت پیامبر خدا (ص)، آرای صحابه است؛ آنان بر این نظر متفق اند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ص ۴۰؛ ذهبی، [بی تا]: ج ۱، ص ۲۷۱). اساساً دلایل اهل سنت بر مبنای برداشت شان از صحابه، پیامبر خدا (ص) و حضور آنان حین نزول وحی است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۳). این مدعا در کلمات افرادی چون ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ص ۳۸)، ابن قیم جوزی، (ابن قیم، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۱۱)، ذهبی (ذهبی، [بی تا]: ج ۱، ص ۲۰۶) و دیگران وجود دارد.

سلفیه میان تابعین برای افرادی همچون مجاهد (به نقل ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ص ۱۰) ارزش تفسیری خاصی قائل اند. آنها در رتبه نخست، تفسیر ابن جریر طبری را به دلیل آنکه دیدگاه های سلف را نقل می کند و به آن تمسک می جوید، بهترین تفسیر و باارزش ترین آنها می دانند (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ص ۳۷ - ۵۱؛ ذهبی، [بی تا]: ج ۱، ص ۲۰۸؛ اسماعیل، ۱۴۱۱: ص ۴۲). پس از آن، تفسیر ابن کثیر در رتبه دوم قرار می گیرد؛ زیرا «ابن کثیر در ذکر روایات از مفسران توجه ویژه دارد و هر جا نیاز به جرح و تعدیل باشد، سخن گفته است» (ذهبی، [بی تا]: ج ۱، ص ۴۴۱). سلفیان در برابر این

نگرش مثبت، به تفاسیری که اقوال سلف را می‌آورند، هر نوع تفسیری که بر مبنای سلف بنا نشود، تفسیر به رأی و گمراه‌کننده می‌دانند (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ص ۲۲).

اهل سنت به طور عام و سلفیان به طور خاص به مراتب صحابه در فهم معانی قرآن متعرف‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ص ۴۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۳؛ ذهبی، [بی‌تا]: ج ۱، ص ۹۶)؛ اما این قضاوت درباره سه خلیفه اول چیزی جز تعصب و انکار واقعیت‌های آشکار نیست (ذهبی، [بی‌تا]: ج ۱، ص ۸۹-۹۰)؛ زیرا ابن تیمیه در معرفی شخصیت‌های تفسیری سلف بین صحابه، به طور خاص نامی از امام علی (ع) نمی‌آورد و عبدالله بن مسعود و عبدالله بن عباس را آشنایان تام به معارف قرآن معرفی می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ص ۴۰-۴۱). سلفیان برای محکم‌کردن ارکان تفسیر سلف، مدعی‌اند بین آرای سلف، اختلاف تضادی نیست. ابن تیمیه اختلاف‌های موجود را از نوع تنوع اختلاف می‌داند نه اختلاف تضاد؛ یعنی امکان جمع بین آرای آنان وجود دارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ ب: ص ۱۱).

از دیگر ویژگی‌هایی که ادعا می‌شود از ارکان اندیشه سلفی‌گری و به تبع آن تفسیر سلفی است، مذهب تفویض است. تفویض به معنای تسلیم در برابر ظواهر معارفی از آیات و روایات است که معنای واقعی آن در بدو امر از دسترس اندیشه بیرون است. ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «سلف از این امت و پیشوایان آنان به هر آنچه خداوند پیامبرش را بر آن مبعوث کرده، ایمان دارند و خداوند را به همان اوصافی که خودش توصیف کرده یا رسولش وی را وصف کرده است، بدون تحریف، تعطیل یا تکلیف و تمثیل توصیف می‌کنند» (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ج ۶، ص ۵۱۶).

ابن تیمیه به کسانی همچون مالک ابن انس که از احادیث صفات نهی می‌کنند، به شدت حمله می‌کند و می‌گوید: «این احادیث را افرادی که از مالک برترند، مانند ابوهریره، عبدالله عمر، ابن عباس، عطا و... نقل کرده‌اند و از نقل آن اعراض نکرده‌اند» (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ج ۴، ص ۳۳۱).

در ظاهرگرایی و عدم تأویل آیات، به نظر ابن تیمیه واژه تأویل به اشتراک لفظی در سه معنا کاربرد دارد و او تأویل در لغت و اصطلاح قرآن به معنای سومش (نفس مراد از کلام) را می‌پذیرد. او سپس

آیاتی را می‌آورد که در آنها واژه تأویل به کار رفته است و آنها را بر همین معنای سوم تطبیق می‌دهد (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ الف: ج ۲، ص ۱۰۸ - ۱۰۹).

سلفیان در مواجهه با متشابهات و صفات الهی، رویکرد ظاهرگرایی را پذیرفته‌اند و به انکار تأویل می‌پردازند و معتقدند اگر راه تأویل باز شود، دین از درب دیگری خارج می‌گردد (ابن تیمیه، ۱۴۲۴: ص ۵ - ۶). مفسر سلفی با نگرش به مسئله عقل، تأویل را در معنای خروج از معنای ظاهری کلمه نمی‌پذیرد (مغراوی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۵۰۲ - ۵۰۸) و معتقد است آیات بیان‌کننده صفات الهی از متشابهات نیستند؛ زیرا سلف صالح به تبیین معنای آن پرداخته‌اند (مغراوی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۴۳۰ - ۴۴۵)؛ اگرچه فهم کنه و کیفیت آن را براساس روش سلف به خدا و می‌گذارد (مغراوی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۳۶۵ - ۳۶۹).

در معرفت‌شناسی معتقدند فقط باید به وحی و نقل اعم از کتاب و سنت و اجماع سلف رجوع کرد. از نظر ابن تیمیه عقلی مقبول است که همیشه در خدمت تفسیر وحی باشد، وگرنه آن عقل، عقل یونانی است که جز بدعت‌گذاری کار دیگری انجام نمی‌دهد. ابن تیمیه برای بی‌نیازی از عقل، عمل صحابه را مفسر کتاب و سنت می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۷: ص ۱۷۸).

سلفیه با رویکرد نص‌گرایی ظاهری، وجود مجاز در قرآن را انکار می‌کنند و معتقدند معنای همه الفاظ قرآن و سخنان رسول خدا (ص)، روشن و آشکار است و مجازی در آنها وجود ندارد؛ همچنین معتقدند هر کلمه‌ای که در قرآن آمده است، معنای حقیقی آن اراده شده است (ر.ک: توکلی و فقهی‌زاده، ۱۳۹۴: ص ۵۴).

سلفیه تقسیم لغت به حقیقت و مجاز را مسئله حادث و بدعت‌آمیز می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ج ۷، ص ۹۷ - ۹۸)؛ از این رو آن را «طاغوت سوم» نامیده‌اند (ابن قیم، ۱۴۱۸: ص ۲۷۱) و معتقدند اگر به مجاز در لغت نیز قائل شویم، در قرآن مجازی وجود ندارد و حتی مجاز در حذف رانیز نمی‌پذیرند (ابن قیم، ۱۴۱۸: ص ۱۰۲).

رویکرد امامیه و سلفیه در برخورد با متشابهات

بعد از بیان مبانی امامیه و سلفیه در مباحث تفسیری قرآن، سخن در این است که رویکرد سلفیه در برخورد با آیات متشابه چیست؟ و آیا صفات خبریه قرآن، جزء متشابهات است یا محکومات؟ درباره معنای اصطلاحی محکم و متشابه اقوال متعددی بیان شده است (زرکشی، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۷۹)؛ از جمله در تعریف محکم قرآنی آمده است: «محکم بر آیاتی اطلاق می‌شود که تأویل و تنزیلش یکی است؛ یعنی دلالت آن بر معنا به قدری روشن و بی‌ابهام است که نمی‌توان معنای دیگری برای آن در نظر گرفت» (نقیئی، ۱۳۸۸: ص ۴۲). در تبیین حکمت ورود متشابهات در قرآن دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]: ص ۳۷۱؛ صدرالدین شیرازی، [بی‌تا]: ص ۱۶۰-۱۶۱؛ زرقانی، ۱۴۲۴: ج ۲، ص ۱۷۸؛ زرکشی، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۷۵)؛ همچنین در روش‌های تفسیر آیات متشابه هم دست‌کم پنج روش بیان شده است که چهار روش آن را ملاصدرا در متشابهات القرآن خود بیان می‌کند (صدرالدین شیرازی، [بی‌تا]: ص ۷۶-۹۱).

روش اهل بیت (ع) در تفسیر متشابهات، عرضه آنها بر محکومات است؛ بنابراین در مکتب اهل بیت (ع) بر خلاف برخی مذاهب، هرگز امر به توقف در برابر متشابهات نشده است.^۱ برای رد متشابه به محکم، اصول و ضوابطی وجود دارد که مفسر را در مقام تفسیر متشابهات یاری می‌دهد (زرکشی، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۷۱-۷۲).

روش سلفیه در مواجهه با آیات متشابه و محکم، برخورد افراطی ظاهرگرایانه، بدون توجه به قرائن عقلی و نقلی است. این روش به پیامدهای منفی از جمله انکار تأویل ضابطه‌مند، نفی کاربردهای مجازی در قرآن کریم و به طور کلی نادیده گرفتن نقش عقل در فهم قرآن منجر شده است؛ در نتیجه آنها مخالفان خود را به کفر و بدعت متهم می‌کنند (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ج ۵، ص ۴۷۴).

نتیجه نگاه تطبیقی به منهج امامیه و سلفیه

بعد از بیان مبانی و منهج امامیه و سلفیه در برخورد با آیات متشابه، نتیجه دیدگاه دو طرف آن است که امامیه در مواجهه با متشابهات قرآنی از جمله صفات خبریه، منهج و روش اهل بیت عصمت و طهارت (ع) را برمی‌گزینند و آنها را وارثان انحصاری می‌دانند و اینکه جامعیت قرآن بدون آنها امکان‌پذیر نیست. بر این اساس، اولاً: وجود محکم و متشابه و مجاز در قرآن امری یقینی است. ثانیاً: در شیوه مواجهه با متشابهات به بهره‌مندی از عقل و رجوع متشابهات به محکومات امر کرده‌اند. ثالثاً: تأویل ضابطه‌مند را مجاز می‌دانند و خود را تنها مرجع فهم صحیح متشابهات معرفی می‌کنند.

در طرف مقابل سلفیه بر نقل تأکید می‌کنند و با حجیت بخشی به تفسیر صحابه و تابعین، مدعی اند اختلاف تضادی در آرای سلف وجود ندارد و آنها منهج و روش ظاهرگرایی را برگزیده‌اند. بر اساس این منهج، اولاً: آیات صفات جزء محکومات قرآنی اند و بر ظاهرشان حمل می‌شوند. ثانیاً: وجود هرگونه مجاز در قرآن را انکار می‌کنند. ثالثاً: با نفی عقل‌گرایی در تفسیر، نقل را بر عقل ترجیح داده‌اند. رابعاً: تأویل آیات جایز نیست و تفویض را برگزیدند.

تفسیر صالح بن عثیمین از صفت رؤیه الله بر اساس منهج سلفیه

بر اساس منهج سلفیه که صالح بن عثیمین نیز آن را می‌پذیرد، رؤیت الله با چشم امری مسلم دانسته شده است که آیات قرآنی، سنت رسول الله (ص) و اجماع بر آن دلالت دارد (ابن عثیمین، ۱۴۳۶: ذیل آیه ۲۷۲ سوره «بقره»). او معتقد است خداوند در قیامت به طور حقیقی و آن‌گونه که لایق اوست، با چشم دیده می‌شود (ابن عثیمین، ۱۴۳۶: ص ۲۵). وی بر اساس آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» معتقد است: خداوند با این رؤیت قابل درک نیست؛ زیرا او بزرگ‌تر از آن است که درک انسان‌ها او را احاطه کند. بر این اساس او «لذة النظر» در روایت «أَسْأَلُكَ لَذَّةَ النظرِ إِلَى وَجْهِكَ» را نظرکردن در وجه و صورت خداوند معنا می‌کند و بیان می‌دارد: «این نظر، لذت

عظیمی است که برای احدی حاصل نمی‌شود مگر آنکه به فضل و نعمت الهی آن را درک نماید» (ابن عثیمین، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۲۲۲). بر این اساس می‌گوید طبق آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (المطففين: ۱۵) این نظر از فجار پوشیده شده است؛ یعنی ابرار خداوند را می‌بینند، ولی فجار نه، وگرنه فرق نهادن بین این دو گروه معنا نداشت (ابن عثیمین، [بی‌تا]: ص ۲۵).

ابن عثیمین نفی رؤیت را موجب تحریف نصوص می‌داند و تأویل آن به «نهایت یقین» وارد می‌کند (ابن عثیمین، [بی‌تا]: ص ۲۵). او تفسیر رؤیت به ثواب الله یا رؤیه العلم والیقین را باطل می‌داند و در مورد اخیر می‌گوید: «أن العلم والیقین حاصل للأبرار فی الدنيا و سیحصل للفجار فی الآخرة» (ابن عثیمین، [بی‌تا]: ص ۲۵)؛ از این رو این تفسیر هم درست نیست.

او دیدن خداوند در خواب برای پیامبر (ص) را ثابت می‌داند و درباره حدیث «رأى ربه فى المنام»، می‌گوید: حفاظ آن را تصحیح نموده‌اند. وی در نهایت می‌گوید: «نصوص و اجماع سلف دلالت دارد بر اینکه دیدن خداوند در بیداری در دنیا برای احدی امکان‌پذیر نیست، هرچند از ابن عباس روایتی داریم که ظاهرش آن این است که نبی (ص) خداوند را در دنیا دیده است» (ابن عثیمین، [بی‌تا]: ص ۲۲۵ - ۲۲۶). ابن عثیمین برای اثبات رؤیت الله به پنج آیه از قرآن کریم تمسک می‌کند و این آیات را بر معنای ظاهری شان حمل نموده است (ابن عثیمین، [بی‌تا]: ص ۲۲۵ - ۲۲۶).

ابن عثیمین معتقد است مؤمنان خداوند را در عرصه قیامت و بعد از دخول به بهشت می‌بینند و دیدن خداوند هم آن‌گونه است که خداوند بخواهد خود را نشان دهد. منافقان در عرصه قیامت خداوند را می‌بینند، بعد خداوند از دید آنها پنهان می‌شود و دیگر خداوند را نمی‌بینند (ابن عثیمین، ۱۴۱۹: ص ۱۰۲ - ۱۰۴).

او دلایل نفی‌کنندگان رؤیت الله را که به سمعیات و دلایل عقلی استناد کرده‌اند، نمی‌پذیرد و در رد استناد به آیه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳) که گفته شده است: «لَنْ» در اینجا برای نفی ابدی است؛ بنابراین خداوند از

نفی رؤیت خبر داده است و خبر خداوند صدق است و نسخ در آن راه ندارد (ابن عثیمین، ۱۴۱۹: ص ۴۵۵)، می‌گوید: اولاً: لن برای نفی ابد نیست و به قول ابن مالک در الکافیة استناد می‌کند که گفته است: «من رأى النفى بلى مؤيداً... فقله اردد وسواه فاعضدا» (ابن عثیمین، ۱۴۱۹: ص ۴۵۵). ثانیاً: موسی (ع) دیدن خداوند را در آخرت طلب نکرده است، بلکه درخواست موسی دیدن خداوند در همان زمان بود که خداوند فرمود: «لَنْ تَرَانِي»؛ یعنی لن تستطيع أن تراني الآن؛ به همین دلیل می‌گوید رؤیت خداوند در دنیا محال است؛ زیرا بشر در دنیا تحمل رؤیت خداوند را ندارد، اما رؤیت خداوند متعال در آخرت برای مردم ممکن است (ابن عثیمین، ۱۴۱۹: ص ۴۵۵). ثالثاً: او آیه را دلیلی بر رد نافیان تبیین کرده است (ابن عثیمین، ۱۴۱۹: ص ۴۵۵).

ابن عثیمین در رد استدلال به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳)، می‌گوید: «در آیه، ادراک خداوند با چشم نفی شده است که ملازمه‌ای با نفی رؤیت خداوند ندارد» (ابن عثیمین، ۱۴۱۹: ص ۴۵۷). او در تقریر دلیل عقلی نافیان رؤیت هم می‌گوید: «لو كان الله يرى لزم أن يكون جسمًا والجسم ممتنع على الله تعالى لأنه يستلزم التشبيه والتمثيل» (ابن عثیمین، ۱۴۱۹: ص ۴۵۷). در پاسخ به این دلیل می‌گوید: «أنه إن كان يلزم من رؤية الله تعالى أن يكون جسمًا فليكن ذلك، لكننا نعلم علم اليقين أنه لا يماثل أجسام المخلوقين؛ لأن الله تعالى يقول: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (ابن عثیمین، ۱۴۱۹: ص ۴۵۸).

تفسیر سیدکمال حیدری از صفت رؤیة الله بر اساس منهج امامیه

سیدکمال حیدری صفت رؤیت را از صفات سلبی می‌داند و به اختلافی بودن رؤیت با چشم یا قلب بین مسلمانان اشاره می‌کند. ایشان مسئله رؤیت و دیدن خداوند متعال با چشم را در سه محور بیان اقوال، ادله قرآنی و روایی و ادله عقلی بررسی کرده است. در اقوال عالمان در این باره می‌گوید: اگر بعضی دیدگاه‌های شاذ را کنار بگذاریم، مسلمانان بر امتناع رؤیت خداوند متعال

اجماع دارند؛ از این رو ایشان قول به امتناع رؤیت خداوند متعال در دنیا و آخرت به وسیله برهان و دلیل عقلی را ثابت می‌داند. ایشان در بیان اقوال به سخن شیخ مفید (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ص ۶۲ - ۶۳) و علامه مجلسی (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴، باب نفی رؤیت، ص ۵۹ - ۶۱) درباره نفی رؤیت بصری خداوند متعال استناد کرده است.

ایشان در بیان ادله نقلی امتناع رؤیت در دنیا، برزخ و آخرت با استناد به آیه «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» (انعام: ۱۰۳) می‌گوید: آیه بر این دلالت دارد که دیدگان، خداوند را نمی‌بینند و خداست که دیدگان را درک می‌کند. ایشان با استناد به کتب لغت، «بصر» را بر عضو جارحه حمل می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۴۹).

سیدکمال حیدری در رد ادعای سلفیه که می‌گویند آیه محل بحث، ادراک را نفی می‌کند و مشخص است که ادراک شیء با دیدن متفاوت هستند، می‌گوید: شواهد و قرائن قطعی صحت نداشتن این تفسیر را نشان می‌دهد؛ همان‌طور که روایات اهل بیت (ع) مقصود از آیه «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» را بیان می‌دارند که چشم‌ها خداوند متعال را نمی‌تواند ببیند (حیدری، ۱۳۹۱: ج ۲، ص ۴۸۸). آلوسی در این باره می‌گوید: «ابصار و رؤیت با هم متلازم هستند و صحیح نیست یکی را اثبات کنیم و دیگری را نفی نماییم؛ پس جایز نیست بگویی من شیئی را دیدم و درک نکردم با چشمم و برعکس؛ پس آیه، دیدن با چشم را نفی می‌کند. از طرفی "ال" در "الأبصار" الف و لام جنس است و در مقام بیان اینکه رؤیت با چشم در همه زمان‌ها و مکان‌ها منتفی است؛ از این رو خداوند متعال قابل رؤیت نیست نه در دنیا و نه در آخرت؛ زیرا خداوند متعال در این آیه مدح شده است به اینکه دیده نمی‌شود. حال اگر این صفت را برای خداوند اثبات کنیم نه تنها مدح نخواهد بود، بلکه باعث ایجاد نقص در خداوند متعال خواهد شد؛ پس معلوم می‌شود رؤیت خداوند متعال ممتنع است» (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۷، ص ۲۴۵).

او ادله روایی را در کتاب خود التوحید: بحوث تحلیلیه فی مراتبه و معطیاتہ بررسی می‌کند. ائمه طاهرین (ع) در این روایات هرگونه رؤیت بصری خداوند را نفی می‌کنند. علی (ع) می‌فرماید: «... هُوَ اللَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ، أَحَقُّ وَ أَبْنُ مِمَّا تَرَى الْعُيُونُ» (رضی، ۱۳۹۹: خطبه ۱۵۴)؛ همچنین از حضرت علی (ع) نقل شده است: «... لا یدرک بالحواس، ولا یقاس بالناس، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأفكار، ولا تقدره العقول، ولا تقع عليه الأوهام، فكل ما قدره عقل أو عرف له مثل فهو محدود...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴، کتاب التوحید، ۱۴۱۶: باب ۴، ص ۲۹۴، ح ۲۲).

امام رضا (ع) در این باره می‌فرماید: «... وَ لَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ لَا يَحِيطُ بِهِ مِقْدَارُ عَجَزَتِ دُونَهُ الْعِبَارَةُ وَ كَلَّتْ دُونَهُ الْأَبْصَارُ وَ ضَلَّ فِيهِ تَصَارِيفُ الصِّفَاتِ ... و خاطرها به او نرسند، بینایی‌ها درکش نکنند و در اندازه نگنجد، در آستانش تعبیر ناتوان و بینایی‌ها در مانده‌اند. هرگونه ستایشی در مقام او نارساست» (کلینی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۰۵). امام صادق (ع) دیدن خداوند با رؤیت قلبی را امکان‌پذیر می‌داند و بیان می‌دارد: «وَلَيْسَتْ الرُّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرُّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْمُشَبِّهُونَ وَالْمُلْحِدُونَ: دیدن با دل، چون دیدن با چشم نیست. خدا منزّه است از آنچه تشبیه‌کنندگان و ملحدان، وصفش می‌کنند» (صدوق، ۱۴۱۶: ص ۱۱۷، ح ۲۰؛ محمدی ری شهری، [بی‌تا]: ج ۵، ص ۲۰۸).

امام صادق (ع) درباره: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» فرمودند: «احاطه وهم و خیال است؛ آیا این کلام خداوند "قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ" را نمی‌بینی و منظور او بینایی چشم نیست. "فَمَنْ أَبْصَرَ فَلْيَنْفُسِهِ"، او بَصَر با چشم را اراده نکرده است. "وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا" منظور وی نابینایی چشم‌ها نیست، بلکه احاطه وهم است. چنان‌که گفته می‌شود فلانی در شعر بیناست و فلانی در فقه بیناست و فلانی در لباس بیناست؛ خدا بزرگ‌تر است از اینکه با چشم دیده شود» (برازش، ۱۳۹۶: ج ۴، ص ۵۱۶؛ کلینی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴، ص ۳۹).

امام باقر (ع) درباره آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» فرمودند: «توهم قلب‌ها دقیق‌تر از بینایی چشم‌هاست؛ تو ممکن است بتوانی با وهم خویش، سِند و هند و سرزمین‌هایی را که وارد آنها نشده‌ای درک کنی؛ ولی با بینایی‌ات نمی‌توانی آنها را درک کنی. با این حال توهم قلب‌ها او را درک نمی‌کند، چه برسد به بینایی چشم‌ها» (کلینی، ۱۳۹۳: ص ۹۹؛ برازش، ۱۳۹۶: ج ۴، ص ۵۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴، ص ۲۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۴؛ صدوق، ۱۴۱۶: ص ۴۰۹).

امام رضا (ع) در پاسخ شخصی که گفت: مرا درباره اختلاف مردم در رؤیت [خدا] مطلع ساز؛ زیرا برخی از آنان می‌گویند خداوند قابل رؤیت نیست و ...؛ فرمود: «این بینایی‌ها با چشم‌ها نیست، بلکه چشم‌هایی در دل است. خدا نمی‌تواند مورد توهمات واقع شود و نمی‌توان کیفیت او را درک کرد» (برازش، ۱۳۹۶: ص ۵۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۸۷، ص ۲۴۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۳۷۳). سیدکمال حیدری می‌گوید: «این روایات نه تنها بسنده کردن به نفی و ابطال رؤیت نکرده‌اند، بلکه هرگونه اوهام و افکار عقول را نیز از دست یافتن به عظمت خداوند دور می‌دانند» (حیدری، ۱۳۸۵: ص ۴۳۹).

او ذیل آیه «لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»، روایت مناظره امام رضا (ع) با ابوقره (کلینی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۹۸) را می‌آورد و بیان می‌کند: امام (ع) اولاً: برای نفی رؤیت و امتناع آن به سه آیه «لا تدركه الابصار»، «لیس کمثله شیء» و «لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» استناد کردند. ثانیاً: به قاعده عرضه روایات بر کتاب تمسک کرده‌اند. ثالثاً: به اجماع مسلمانان درباره نفی رؤیت بصری نیز اشاره نمودند (حیدری، ۱۳۸۵: ص ۴۹۴).

مسئله جالب توجه در روایات شیعه این است که ائمه معصومین (ع) دلیل رؤیت نشدن خداوند متعال با چشم را نیز بیان داشته‌اند. سیدکمال حیدری در این باره مواردی چون رنگ و کیفیت نداشتن خداوند برای دیده شدن (برازش، ۱۳۹۶: ج ۴، ص ۵۱۶؛ برقی، [بی‌تا]: ج ۱، ص ۲۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ص ۳۰۸)، وجود نداشتن شبیهی برای دیده شدن (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴، کتاب توحید، ح ۱۳، ص ۳۴) و ضعف چشم انسان در دیدن خورشید چه برسد به دیدن

خداوند متعال (کلینی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۹۸، ح ۷) را از روایات استناد می‌کند و در مورد اخیر به نقل از ملاصدرا بیان می‌دارد: «امام (ع) فساد جواز رؤیت با چشم را بیان داشته‌اند؛ زیرا وقتی چشم انسان نمی‌تواند نور خورشید که پایین‌ترین طبقات نور است را ببیند، چطور می‌تواند نور الانوار که در نهایت شدت نوری است را مشاهده کند» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۳، ص ۱۶۸).

سیدکمال حیدری درباره دلیل عقلی می‌گوید: برخی معتقدند آیات و روایات بر عدم وقوع رؤیت دلالت دارند، نه بر عدم امکان رؤیت؛ زیرا عدم وقوع اعم از عدم امکان است؛ از این رو برخی اوقات شیء واقع نمی‌شود، ولی ممکن است. ایشان در پاسخ این شبهه می‌گویند: شبهه‌کننده دقت لازم را نداشته است، وگرنه آن‌گونه که گذشت، در روایات به وفور ادله‌ای بر اثبات امتناع رؤیت و عدم امکان آن بیان شده است. با این وجود ایشان بر امتناع وقوع و امکان رؤیت، به ادله عقلی تمسک کرده است. نتیجه ادله ایشان این است که خداوند متعال، مجرد و منزّه از جسم و جهت و تحیز و مکان است. ذات مقدس حضرت حق بسیط مطلق است و نامتناهی و ترکیب در او راه ندارد. از سویی رؤیت بصری با هیچ‌یک از اینها سازگاری ندارد؛ زیرا رؤیت بصری مستلزم جسمیت عدم مجرد آن موجود، جهت داشتن، متناهی بودن و مستلزم ترکیب بودن آن شیء است؛ درحالی‌که خداوند متعال منزّه از همه اینهاست (حیدری، ۱۳۸۵: ص ۴۹۵).

بررسی تطبیقی تأثیر مبانی منهج‌شناسی در تفسیر صفت رؤیت الله

بعد از بررسی تفسیر دو شخصیت بر اساس منهج سلفیه و امامیه، در این بخش به طور تطبیقی درصدد نشان دادن تأثیر بسیار زیاد اتخاذ مبانی دو دیدگاه در برداشت صحیح یا ناصحیح از صفت رؤیت در جایگاه یک نمونه از صفات خبریه هستیم.

در امور مشترک بین دو دیدگاه بر اساس مبانی منهج‌شناسی امامیه و سلفیه، می‌توان به این موارد اشاره کرد: امکان معرفت صفت رؤیت، نفی رؤیت بصری در دنیا و اثبات این صفت برای خداوند آن‌گونه که لایق خداوند است.

البته در همین موارد اشتراکی هم با دقت نظر می‌توان تفاوت‌هایی را مشاهده کرد؛ از جمله با وجود اینکه هر دو به امکان معرفت قائل هستند، ابن عثیمین مفهوم آن را رؤیت با چشم و سیدکمال به معنایی غیر از رؤیت ظاهری حمل می‌کند؛ همچنین هر دو دیدگاه هرچند به اجمال رؤیت خداوند را در دنیا نفی می‌کند، ابن عثیمین این رؤیت را در خواب برای پیامبر (ص) ثابت می‌داند. بنابراین در این موارد مشترک نیز با اینکه هر دو گروه از ابزار معرفتی مثل عقل و نفل بهره برده‌اند، اختلاف در منهج‌شناسی، باعث برداشت‌های متفاوت شده است.

تأثیر منهج‌شناسی دو دیدگاه بر تفسیر صفات خبری در چهار حیطة

تأثیر منهج‌شناسی دو دیدگاه بر تفسیر صفات خبری و به‌ویژه صفت رؤیت را می‌توان در چهار حیطة هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، معنا و روش‌شناسی بررسی کرد:

۱. هستی‌شناسی: تفاوت منهج این دو دیدگاه موجب شده است تفسیرشان کاملاً متمایز از یکدیگر باشد. ابن عثیمین با توجه به منهج ظاهرگرایی، نفی مجاز در قرآن و نپذیرفتن تأویل و ترجیح نقل و حجیت تفسیر سلف از سویی و نیز مبنای هستی‌شناسی‌اش که اساساً موجود مجرد فرامادی قبول ندارد، به رؤیت حقیقی خداوند با چشم در قیامت معتقد شده است و آن‌گونه که گذشت، می‌گوید اگر لازمه دیدن خداوند، مستلزم جسم دانستن او باشد، مانعی ندارد و جسم داشتن خداوند متعال را می‌پذیرد. آن‌گونه که ملاحظه می‌شود، پیامدهای منهج‌شناسی و ضعف در مبانی هستی‌شناسی سبب شده است از اثبات جسمانیت برای خداوند متعال ابایی نداشته باشند. پس به روشنی مشخص است تأثیر منهج سلفیه دست‌کم در بخش هستی‌شناسی صفت رؤیت منجر به تفسیر ظاهرگرایانه از صفت رؤیت در مورد خداوند متعال شده است و در نهایت به پذیرش جسمانیت حضرت حق رسیده است.

سخن این است که اگر در این مبانی منهج‌شناسی تأمل شود و در رجوع به سلف ادعایی سلفیه دقت بیشتری می‌شد، آیا لازم بود به چنین نتیجه نامقبولی تن دهید؟

در طرف مقابل سیدکمال حیدری با پیروی از منهج اهل بیت (ع) که مجاز در قرآن را جایز و با رجوع به عقل متشابهات را بر محکومات عرضه می‌کند و تأویل را بر تفویض مقدم می‌داند، تفسیری مخالف با سلفیه ارائه می‌دهد. ایشان با توجه به مبنای هستی‌شناسی و پذیرش موجود مجرد فرامادی و پیروی از منهج تنزیهی اهل بیت (ع)، به شدت معنای ظاهری صفت رؤیت را رد می‌کند و با تمسک به روایاتی از ائمه و اصحاب رسول خدا (ص) از جمله علی (ع) این برداشت و تفسیر را مردود می‌داند و با ذکر ادله ذکر شده در روایات بر امتناع رؤیت خداوند متعال با چشم ظاهری استدلال می‌نماید. او اعتقاد به رؤیت بصری را مستلزم جسمیت، عدم تجرد آن موجود، جهت داشتن، متناهی بودن و راه یافتن ترکیب در خداوند متعال می‌داند.

بی‌شک اتخاذ منهج نادرست منجر به برداشت انحرافی سلفیه شده است و تعصب بر این منهج و مبانی مترتب بر آنها، سبب شده است به شدت رؤیت بصری را توجیه کنند و این تفاسیر را هم بر سلف مدنظر خودشان تطبیق دهند؛ درحالی‌که علی (ع) در جایگاه یکی از سلف صالح - آن‌گونه که گذشت - رؤیت بصری را به شدت نفی کرده‌اند.

۲. **معرفت‌شناسی:** هرچند هر دو دیدگاه قائل به امکان معرفت هستند و تقریباً از ابزار واحدی استفاده می‌کنند، نتیجه منهج مورد پذیرش ابن عثیمین این است که خداوند با چشم در آخرت به طور حقیقی دیده می‌شود و مؤمنان در عرصه قیامت و در بهشت خداوند را در جایگاه یکی از نعمات لذت‌بخش می‌بینند؛ او اجماع سلف را بر صحت این مدعا شاهد می‌آورد.

در طرف مقابل چون منهج تفسیری امامیه وابسته به معصوم و مشتمل بر جواز مجاز و پیرنگ بودن نقش عقل در تفسیر متشابهات بر اساس محکومات قرآنی است، با این وجود که از ابزارهایی معرفتی شبیه سلفیه بهره برده است، منجر به استحاله دیدن خداوند متعال با چشم شده است و مراد از دیدن را رؤیت قلبی می‌داند و به شدت و مطلق رؤیت بصری را نفی می‌کند.

سیدکمال معتقد است اجماع قاطبه امت اسلامی بر نفی رؤیت خداوند متعال به وسیله چشم است و عده اندکی که در مورد این صفت برایشان شبهه ایجاد شده است، نظر شاذ و مخالف با دیگر

مسلمانان دارند. اما ابن عثیمین اجماع سلف بر رؤیت خداوند متعال با چشم را در آخرت معتقد است و حتی جزئیات این رؤیت را بیان می‌کند. پرسشی که از ابن عثیمین داریم این است که در اجماع سلفی که ادعای آن را دارید، آیا علی (ع) داخل هستند یا نه؟ اگر بگویید نه، باید در اجماع ادعایی شما شک کرد؛ چراکه حضرت (ع) یکی از بزرگ‌ترین صحابه و مفسران بوده‌اند که شما به تفسیر ایشان توجهی نداشته‌اید. اگر هم بگویید ایشان هم در اجماع شما هستند که طبق مبانی خودتان تفسیر حضرت علی (ع)^۲ در جایگاه سلف صالح ادعای شما را از ریشه مردود می‌داند.

۳. روش‌شناسی: از آنجا که ابن عثیمین بر منهج ظاهرگرایی افراطی تأکید دارد، هرگونه تفسیر خلاف ظاهر صفت رؤیت را تحریفِ نصوص می‌داند. از منظر او تفسیر خلاف ظاهر، موجب تعطیل این صفت در حق خداوند متعال می‌شود؛ از این رو هیچ تفسیری غیر از تفسیر سلفیه در این باره را نمی‌پذیرد و معتقدان به آن را ضال و گمراه می‌داند.

اما سیدکمال حیدری با توجه به منهج امامیه، آیات صفت رؤیت را جزء متشابهات قرآنی می‌داند که باید به محکماتی چون «لا تدركه الابصار»، «لیس کمثله شیء» و «لا یحیطون به علما» ارجاع گردد. نتیجه طبیعی ارجاع آیات متشابه رؤیت، امتناع رؤیت بصری خداوند متعال خواهد شد. این نتیجه را در تفسیر سیدکمال حیدری به روشنی مشاهده کردیم. ایشان این مدعا را به ادله قرآنی، روایی و عقلی مستند می‌کند.

۴. معناشناسی: اتخاذ مبانی منهج‌شناسی متفاوت بین امامیه و سلفیه آن‌گونه که در تفسیر این دو شخصیت بیان شد، این دو دیدگاه را کاملاً در مقابل هم قرار داده است.

ابن عثیمین معنای ظاهری رؤیت یعنی دیدن با چشم در آخرت را می‌پذیرد و با ادله نقلی، عقلی و اجماع اثبات می‌کند. او می‌گوید اگر در دنیا این رؤیت حاصل نمی‌شود، به دلیل ضعف بصر است که این مشکل در آخرت برطرف می‌شود و این معنا را مستند به قول پیامبر (ص) می‌نماید. آن‌گونه که روشن است، اتخاذ منهج ظاهرگرایی افراطی سلفیه از جمله ابن عثیمین، آنها را به سوی بیان این توجیه‌ها و برداشت‌های سطحی از آیات و روایات رسانده است.

اگر مبنا در برخورد با آیه‌ای که جزء متشابهات قرآنی است، عرضه آن بر محک‌های قرآنی باشد، به یقین معنایی خلاف ظاهر از آن مراد خواهد بود. بر این اساس سیدکمال معنای مذکور را موجب نفی بساطت خداوند و مستلزم جسم داشتن و مکان مند بودن خداوند متعال می‌داند؛ بنابراین مراد از رؤیت را رؤیت قلبی می‌داند و معنای دیدن با چشم را به طور مطلق ممتنع می‌داند، خواه در دنیا باشد یا در آخرت، برای پیامبر (ص) باشد یا مؤمنان، در عرصه قیامت باشد یا در بهشت برین.

جمع بندی و نتیجه

بعد از بررسی تطبیقی دیدگاه سلفیه و امامیه از منظر سیدکمال حیدری و ابن عثیمین دربارهٔ صفت رؤیت، این نتایج به دست آمد:

اول: معلوم شد مبانی منهج‌شناسی به یقین در تفسیر تشبیهی یا تنزیهی صفت رؤیت تأثیر مستقیم دارد و منشأ این تفاوت در تفسیر را باید در اختلاف مبانی منهج‌شناسی دو دیدگاه دانست؛ از این رو برای فهمیدن صحت و سقم این تفاسیر باید صحت و سقم آن مبانی بررسی شود.

دوم: از آنجاکه مبانی منهج‌شناسی امامیه متأثر از ائمه معصومین (ع) است و این مبانی پشتوانه نقلی و عقلی محکم و مستدلی دارد، موجب نگاهی تنزیهی به صفت رؤیت شده است و هرگونه نگاه تشبیهی و تجسیمی در مواجهه با این صفت را مردود می‌داند. از سویی این نوع نگاه توسط بیشتر مسلمانان پذیرفته شده است.

سوم: با توجه به تفسیرهای تجسیمی و تشبیهی سلفیه در صفت رؤیت و تعصب بر تحفظ بر ظاهر این صفات، ضعف مبانی منهج‌شناسی و نادرست بودن آنها را روشن می‌کند. بر این اساس ظاهرگرایی افراطی در مواجهه با صفات خبریه، آنها را به سوی برداشت نامعقول، مخالف با روایات و در نهایت برداشت تجسیمی و تشبیهی کشانده است؛ از این رو آنها به دامن قیود بلا تکلیف، بلا تشبیه و بلا تمثیل تمسک کرده‌اند؛ در حالی که تمسک به این قیود نشان از جهل به حقیقت این صفات و نشان دهندهٔ تفسیر نادرست در مواجهه با این صفات است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. از امام رضا (ع) روایت شده است: «مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ آن‌گاه فرمود: در اخبار ما نیز متشابهاتی نظیر متشابهات قرآن وجود دارد که باید به محکّمات کلام ما ارجاع داده شود (فیض کاشانی، ۱۳۴۹: ص ۵۶).
۲. «... لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأفكار، ولا تقدره العقول، ولا تقع عليه الآوهام، فكل ما قدره عقل أو عرف له مثل فهو محدود...» (کلینی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۹۸).

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن‌العثیمین، محمد صالح (۱۴۱۳ ق)؛ مجموع الفتاوی؛ جمع و ترتیب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان؛ رياض: دار الوطن - دار الثريا.
- _____ (۱۴۱۹ ق)؛ شرح العقيدة الواسطية؛ المحقق: سعد فواز الصميل؛ رياض: دار ابن الجوزی.
- _____ (۱۴۳۶ ق)؛ تفسیر القرآن؛ عربستان: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية.
- _____ [بی‌تا]؛ شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد ابن قدامه؛ تحقیق: عبدالله بن احمد؛ بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن بابویه، محمد بن علی [بی‌تا]؛ الأمالی؛ تحقیق: احمد عابدى؛ تهران: کتابخانه اسلامیه.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۸ الف)؛ التفسیر الكبير؛ تحقیق: عبدالرحمن عمیره؛ ج ۱، بيروت: دار الكتب العلمية.
- _____ (۱۴۰۸ ب)؛ مجموع فتاوی الكبرى؛ محقق: مصطفى عبدالقادر عطا؛ بيروت: دار الكتب العلمية.
- _____ (۱۴۲۷ ق)؛ درء التعارض بين العقل و النقل؛ محقق: سيد محمد سيد و صادق ابراهيم؛ قاهره: دار الحديث.
- _____ [بی‌تا]؛ المقدمة في اصول التفسير؛ بيروت: دار مكتبة الحياة.
- _____ (۱۴۲۴ ق)؛ العقيدة الواسطية؛ رياض: دار ابن الجوزی.

_____ (۱۴۲۵ق)؛ مجموع فتاوی و رسائل؛ مدینه منوره: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۸ق)؛ مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله؛ تلخیص: محمد ابن موصلی؛ تحقیق؛ رضوان جامع؛ بیروت: دار الفکر.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)؛ تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: [بی‌نا].
اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۹۰ش)؛ آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری؛ چ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

اسماعیل، محمد بکر (۱۴۱۱ق)؛ ابن جریر طبری و منهجه فی التفسیر؛ [بی‌جا]: دار المنار.
آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی؛ تحقیق: علی عبدالباری عطیه؛ بیروت: دار الکتب العلمیه.
برازش، علیرضا (۱۳۹۶ش)؛ تفسیر اهل بیت (ع)؛ مترجمان: سیدرسول بهشتی‌نژاد، هابیل جوانی و مصطفی خلّاش؛ تهران: امیرکبیر.
برقی، احمد بن محمد [بی‌تا]؛ المحاسن؛ تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین محدث؛ قم: دار الکتب الاسلامیه.

توکلی محمدی، نرجس و عبدالعلی فقهی‌زاده (۱۳۹۴ش)؛ «رویکردهای معنایی به وقوع مجاز در متون روایی و تأثیر آن در فهم و ترجمه صحیح روایات»؛ دو فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، دوره ۲، ش ۳.

حیدری، سیدکمال (۱۳۸۵ش)؛ التوحید: بحوث تحلیلیه؛ به قلم جواد علی کسار؛ قم: دار الفراق.
_____ (۱۳۹۱ش)؛ التوحید عند ابن تیمیه؛ به قلم خلیل العاملی؛ تهران: مشعر.
ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۴ق)؛ سیر أعلام النبلاء؛ محقق: شعیب ارنأووط؛ بیروت: مؤسسة الرسالة.
ذهبی، محمد حسین [بی‌تا]؛ التفسیر و المفسرون؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی.
راد، علی (۱۳۹۰ش)؛ مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن کریم؛ تهران: سخن.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)؛ مفردات فی غریب القرآن؛ تصحیح: صفوان عدنان داوودی؛ بیروت: دار الشامیه.

- زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۴۲۴ ق)؛ مناهل العرفان فی علوم القرآن؛ محشی: احمد شمس‌الدین؛ بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زركشى، أبو عبد الله بدرالدین محمد (۱۳۷۶ ق)؛ البرهان فی علوم القرآن؛ تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم؛ بیروت: دار احیاء الکتب العربیه عیسی البابی الحلبي وشركائه.
- سیدرضی (۱۳۹۹ ش)؛ نهج البلاغه؛ مترجم: سیدجعفر شهیدی؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان العکبری البغدادی (۱۴۱۳ ق)؛ اوائل المقالات فی المذاهب مختارات؛ تحقیق: ابراهیم انصاری زنجانی؛ قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
- صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم [بی‌تا]؛ متشابهات القرآن؛ با تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۴۱۶ ق)؛ التوحید؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- _____ (۱۳۶۶ ش)؛ شرح اصول کافی؛ تصحیح: محمد خواجه‌ای؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ش)؛ تفسیر العیاشی؛ مصحح: هاشم رسولی؛ تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ ش)؛ روضة الواعظین؛ قم: الشریف الرضی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۴۹ ش)؛ الاصول الاصلیه؛ مصحح: جلال‌الدین حسینی ارموی محدث؛ تهران: سازمان چاپ دانشگاه.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن [بی‌تا]؛ المغنی فی ابواب التوحید و العدل؛ تحقیق: خضر محمد نبها؛ بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۳ ش)؛ اصول الکافی؛ تهران: دار الثقلین.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۳ ق)؛ بحار الانوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری‌شهری، محمد [بی‌تا]؛ دانشنامه قرآن و حدیث؛ مترجم: حمیدرضا شیخی؛ قم: دارالحدیث.
- مغراوی، محمد (۱۴۰۵ ق)؛ المفسرون بین التأویل و الاثبات فی آیات الصفات؛ [بی‌جا]؛ دار طیبه.
- نقیثی، عباس (۱۳۸۸ ش)؛ «محکم و متشابه (حکمت متشابهات - تأویل متشابهات)»؛ نشریه کتاب قرآن در آینه پژوهش.

References

The Quran.

Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abd Allāh al-. 1415 AH. *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm wa-l-sab‘ al-mathānī*. Edited by ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Atṭīyya. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

As’adi, Mohammad (ed.). 1390 Sh. *Āstibshināsī-yi jaryān-hāyi tafsīrī*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.

‘Ayyāshī, Muḥammad b. Mas‘ūd al-. 1380 Sh. *Tafsīr al-‘Ayyāshī*. Edited by Hashem Rasouli. Tehran: Maktabat al-‘Ilmiyyat al-Islāmiyya.

Barqī, Aḥmad b. Muḥammad al-. n.d. *Al-Maḥāsīn*. Edited by Seyed Jalaloddin Mohaddes. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.

Borazesh, Alireza. 1396 Sh. *Tafsīr-i Ahl-i Bayt*. Translated by Seyed Rasoul Beheshtinejad, Habil Javani, and Mostafa Khalash. Tehran: Amir Kabir.

Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad al-. 1414 AH. *Siyar a‘lām al-nubalā’*. Edited by Shuaib Arnaut. Beirut: al-Risala Institute.

Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn al-. *Al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.

Fattāl al-Nīshābūrī, Muḥammad b. Aḥmad al-. 1375 Sh. *Rawḍat al-wā‘izīn*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī.

Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍā al-. 1349 Sh. *Al-Uṣūl al-aṣliyya*. Edited by Jalāl al-Dīn Ḥusaynī Urmawī Muḥaddith. Tehran: Sāzmān-i Chāp-i Dānishgāhī.

Haydari, Sayyid Kamal. 1385 Sh. *Al-Tawḥīd: buḥūth tahlīlīyya*. Edited by Jawad Ali Kassar. Qom; Dār al-Farāqud.

Haydari, Sayyid Kamal. 1391 Sh. *Al-Tawḥīd ‘ind Ibn Taymiyya*. Edited by Khalil al-Ameli. Tehran: Mash‘ar.

Ibn al-Uthaymin, Muhammad Salih. 1413 AH. *Majmū‘ al-fatāwā*. Edited by Fahd ibn Nasser ibn Ibrahim al-Sulayman. Riyadh: Dār al-Waṭan and Dār al-Thurayyā.

Ibn al-Uthaymin, Muhammad Salih. 1419 AH. *Sharḥ al-‘aqīdat al-wāsiṭiyya*. Edited by Sa‘d Fawāz al-Ṣamīl. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn al-Uthaymin, Muhammad Salih. 1436 AH. *Tafsīr al-Qur’ān*. Saudi Arabia: Mu’assasat al-Shaykh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn al-Khayriyya.

- Ibn al-Uthaymin, Muhammad Salih. n.d. *Sharḥ lum 'at al-i 'tiqād al-hādī ilā sabīl al-rashād Ibn Qudāma*. Edited by Abdullah ibn Ahmed. Beirut: al-Risala Institute.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī. n.d. *Al-Amālī*. Edited by Ahmad Abedi. Tehran: Islamiyya Library.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar. 1419 AH. *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*. Beirut: n.p.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muḥammad b. Abī Bakr. 1418 AH. *Mukhtaṣar al-ṣawā'iq al-mursala 'alā al-Juhamiyya wa-l-Mu'aṭṭila*. Summarized by Muḥammad ibn Mūsīlī. Edited by Riḍwān Jāmi'. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm. 1408a AH. *Al-Tafsīr al-kabīr*. Edited by 'Abd al-Raḥmān 'Umayra. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm. 1408b AH. *Majmū' fatāwā al-kubrā*. Edited by Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm. 1424 AH. *Al-'Aqīdat al-wāsiṭiyya*. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm. 1425 AH. *Majmū' fatāwā wa-rasā'il*. Medina: Ministry of Islamic Affairs, Dawah and Guidance.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm. 1427 AH. *Dar' al-ta'arūḍ bayn al-'aql wa-l-naql*. Edited by Sayyid Muḥammad Sayyid and Ṣādiq Ibrāhīm. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm. n.d. *Al-Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt.
- Ismā'īl, Muḥammad Bakr. 1411 AH. *Ibn Jarīr al-Ṭabarī wa-manhajuh fī al-tafsīr*. N.p.: Dār al-Manār.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb al-. 1393 Sh. *Uṣūl al-kāfi*. Tehran: Dār al-Thaqalayn.
- Majlisī, Muḥammad Taqī al-. 1403 AH. *Biḥār al-anwār*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Mighrāwī, Muḥammad al-. 1405 AH. *Al-Mufasssirūn bayn al-tāwīl wa-l-ithbāt fī āyāt al-ṣifāt*. N.p.: Dār Ṭayyiba.
- Mohammadi Reyshahri, Mohammad. n.d. *Dānishnāmih-yi Qur'ān va ḥadīth*. Translated into Persian by Hamidreza Sheikhi. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Naghini, Abbas. 1388 Sh. "Muḥkam va mutashābih (ḥikmat-i mutashābihāt – tāwīl-i mutashābihāt)." *Kitāb-i Qur'ān dar āyinih-yi pazhūhish*.

- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, Abū al-Ḥasan. n.d. *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*. Edited by Khiḍr Muḥammad Nabḥā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Rad, Ali. 1390 Sh. *Mabānī-yi kalāmī-yi Imāmiyyih dar tafsīr-i Qur’ān-i karīm*. Tehran: Sokhan.
- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad al-. 1412 AH. *Mufradāt fī gharīb al-Qur’ān*. Edited by Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Shāmiyya.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1366 Sh. *Sharḥ uṣūl al-kāfi*. Edited by Mohammad Khajovi. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. n.d. *Mutashābihāt al-Qur’ān*. Edited by Jalaloddin Ashtiani. Qom: Islamic Propagation Office.
- Ṣadūq, Ibn Bābawayh Muḥammad b. ‘Alī al-. 1416 AH. *Al-Tawḥīd*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Sayyid al-Raḍī, al-. 1399 Sh. *Nahj al-balāgha*. Translated by Sayyid Jafar Shahidi. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Nu‘mān al-‘Ukbarī al-Baghdādī al-. 1413 AH. *Awā’il al-maqālāt fī al-madhāhib al-mukhtārāt*. Edited by Ebrahim Ansari Zanjani. Qom: World Congress for the Millennium of al-Shaykh al-Mufīd.
- Tavakkoli Mohammadi, Narjes and Abdolali Feghhizadeh. 1394 Sh. “Rūykardhāyi ma’nāyī biḥ vuqū’-i majāz dar mutūn-i rivāyī va tāthīr-i ān dar fahm va tarjumiḥ-yi ṣaḥīḥ-i rivāyāt.” *Muṭāli‘āt-i tarjumiḥ-yi Qur’ān va ḥadīth* 2, no. 3: 49-74.
- Zarkashī, Abū ‘Abd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad al-. 1376 AH. *Al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakā’uh.
- Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-. 1424 AH. *Manāhil al-irfān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Edited by Aḥmad Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.