



بازخوانی اندیشه‌های توحیدی کرامیه  
در نگاشت‌های تفسیر قصصی عتیق سورآبادی

محسن نورایی<sup>۱</sup>

فهیمة گلپایگانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۲/۲۶

چکیده

«کرامیه» از فرقه‌های مهم قرن سوم هجری و پس از آن است. آرای کلامی این فرقه و ایفای نقش آن برای گسترش اسلام، بیان‌گر اهمیت مطالعات معطوف به کرامیه است. در باب اصول توحیدی، برخی آرای شگفت‌آور در صفات خبری به ایشان نسبت داده شده که پذیرش آن در برخی موارد، دشوار است. از آن‌جا که مبانی کلامی هر فرقه در قالب متون منتسب جلوه‌گر می‌شود، مراجعه به متون اصلی کرامی برای داوری منصفانه کارگشاست. بر این اساس، پژوهش حاضر به بازخوانی مهم‌ترین اندیشه‌های توحیدی کرامیه در «تفسیر سورآبادی» پرداخته که مطابق نتایج حاصل، انتساب باورهایی مانند استواء، حرکت و اعضا نادرست، و رؤیت و فوقیت صحیح می‌نماید. مطابق این تحقیق که نتیجه‌ای کاربردی در حوزه مطالعات تفسیر، کلام و ملل دارد، برخی آرای این پیشوای کرامی در مقوله ایمان، غیربدعی و هم‌سو با مکاتبی چون مرجئه است.

واژگان کلیدی

کرامیه، تفسیر سورآبادی، باورهای کلامی، ایمان، صفات خبری.

۱. دکترای علوم قرآن و حدیث. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (m.nouraei@umz.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (f.golpa@chmail.ir).

## بیان مسئله

«کرامیه» از فرق مشهور کلامی است که اثرگذاری آن - از قرن سوم به بعد - مورد تردید نبوده و منابع متعددی به نقش این فرقه در عرصه فرهنگ اسلامی اشاره دارد. هرچند تصویری که از سوی نویسندگان ملل و نحل در مورد این گروه ارائه شده، ناپسند و همراه با اندیشه‌های تشبیهی است، اما به عقیده برخی اهل نظر، تنها گزارشات دشمنان آنان معترف ایشان در تاریخ شمرده شده (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۶۵-۶۷) و شاید تداخل با دیگر باورهای مذهبی و هم‌چنین مواضع سیاسی این گروه، منجر به عدم بررسی جوانب و معرفی وارونه برخی باورهای کلامی آنان شده باشد.

پرسش‌های متعددی درباره اندیشه‌های این فرقه مطرح است که جست‌وجو از اصول و بنیادهای فکری کرامیه در زمینه توحید و ابعاد مختلف آن، در کانون این پرسش‌ها جای دارد؛ این موضوع که دیدگاه توحیدی کرامیه چیست؟ موضع ایشان در برابر صفات خبری خداوند چگونه است؟ تشبیه و تجسیم چه نقشی در تقریر انگاره‌های توحیدی کرامیه به عهده دارد؟ وجه مقاربت بین باورهای کرامیه و دیگر مکاتب فکری چیست؟ و...

دستیابی به پاسخ دقیق این پرسش‌ها و سؤالاتی همانند آن، نیازمند واکاوی گسترده و دقیق متون برجای مانده از این فرقه است. این قلم می‌کوشد تا با بازخوانی و تحلیل یکی از متون شاخص تفسیری کرامیه، یعنی «تفسیر سوراآبادی» که وجهی مهم از حیث کارکردهای کلامی دارد، به پاسخ موارد مطرح شده دست یازد و ضمن روشن کردن ابعاد موضوع، نقش این تفسیر را در تبیین اندیشه‌های کلامی کرامیه آشکار کند.

## معرفی اجمالی «فرقه کرامیه»

پیشوای کرامیه فردی از اهل سیستان (سمعانی، ۱۹۶۲، ۱۱: ۶۱) به نام «ابوعبدالله محمد بن کرام النیشابوری» است (دمشقی، ۱۴۰۷ق: ۲۵؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۲: ۹۷). داوری‌های مختلفی درباره وی وجود دارد. ابن حبان از وی به عنوان ملتقط در مذهب و موضع حدیث نام برده (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۲: ۹۷) و ابن حزم ظاهری مسلک نیز ضمن برشمردن وی در زمره غلات مرجئه (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۲: ۳۱۳)، جعل احادیث مرفوعی چون: «الایمان لا یزید و لا ینقص» و «الایمان قول بلا معرفه» را به وی منتسب کرده است (حنبل، ۱۴۰۶ق، ۳: ۲۴۸). از سوی دیگر، حاکم در تاریخ نیشابور از وی به عنوان زاهد، مجتهد و

تارک دین یاد کرده (سمعانی، ۱۹۶۲، ۱۱: ۶۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱۹: ۳۱۱) و صاحب‌احسن *التقاسیم* نیز ضمن رفع نسبت بدعت از کرامیه، تعبد و زهد آنان و ابن‌کرام را تأیید کرده است (مقدس، ۱۴۱۱ق: ۳۶۵).

در باره حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کرامیه باید عنوان داشت که این فرقه در آغاز مکتبی فقهی یا کلامی نبوده، بلکه پیروان ابن‌کرام بیش از هر چیز او را به عنوان زاهدی پرهیزگار و واعظ قلمداد می‌کردند؛ طریقه‌ای نمایش‌گر نهضتی زاهدانه که می‌خواست با رفتار و سلوک بر دیگران تأثیرگذار باشد (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۷۸-۷۷)؛ چنانچه تأسیس خانقاه‌ها (مقدس، بی‌تا، ۵: ۱۴۱)، اعتقاد به ایمان ظاهری، اصلاحات اجتماعی و شیوه زندگی ریاضت‌گونه را دلیل اقبال مردم عامی به رؤسای کرامیه دانسته‌اند (مالامود، ۱۳۷۹: ۸۰).

این فرقه که دارای تقسیم‌بندی‌هایی چون «حقایقیه، اسحاقیه، طرائفیه» (بغدادی، بی‌تا: ۱۳۰)، «رزینیّه، عابدیه، هیصمیه، مهاجریه، اسحاقیه، واحدیه» است (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۸)، به دلایل متعددی چون: جلب مردم، رقابت با دیگر گزاره‌های شافعی، حنفی و حنبلی، حمایت سلاطین غزنوی از آنان (جوزجانی، ۱۳۳۴، ۱: ۳۶۲) و حتی برگزیده شدن یکی از مشاهیر آن‌ها به ریاست نیشابور (ابن‌منور، ۱۳۶۶: ۷۲)، مورد انتقاد افراطی و احیاناً موضع‌گیرانه دیگران قرار گرفته است؛ این در حالی است که منابع مختلفی به نقش آنان در عرصه فرهنگ اسلامی اشاره داشته و نمی‌توان منکر کارکرد مهم آنان در اسلام آوردن شرق ایران آن روز در نواحی نیشابور، هرات و غرjestان شد (زرکلی، بی‌تا، ۱: ۲۹۶). در عرصه تعامل با دیگر مذاهب نیز، تاریخ گواه درگیری کرامیان با دیگر فرقه‌ها بوده؛ چنانچه مقابله با شیعیان و اسماعیلیان در شرق (سمعانی، ۱۹۶۲، ۱۱: ۸۴)، مخالفت با باطنیان (بوزورث، ۱۳۶۷: ۱۳۳)، فتوای آنان در عدم اقتدا به امام شافعی (فان‌اس، ۱۳۷۱: ۷۲) و مثله کردن روافض (جرفادقانی، ۱۳۴۵: ۳۷۰) از آن جمله است.

و اما در مقوله مهم باورهای مذهبی، دیدگاه‌های محمد بن کرام که بر اساس استنباط او از ظاهر سنت و قرآن انجام پذیرفته، گویی کرامیه را در کنار اندیشه متبلور در قرون سوم، چهارم، نهم و دهم به صورت مذاهب حنبلی و ظاهری قرار داده است (بوزورث، ۱۳۶۷: ۱۳۳)؛ در حالی که برخی آنان را نزدیک به مرجئه دانسته (اشعری، ۱۳۶۲، ۲: ۲۰۵؛ مقدس، بی‌تا، ۵: ۱۴۴ و ۱۴۵) و یا بر اساس حمایت قاضی ابوالعلاء استوایی از ابن‌کرام (بوزورث، ۱۳۶۷: ۱۳۳)، آنان را نزدیک به حنفیان می‌دانند (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۷۲). با وجود این شباهت‌ها،

کرامیان مورد نقد متکلمان فرقه‌های حنبلی و شافعی تا مکاتب ظاهری محافظه‌کار قرار گرفته‌اند که از آن جمله می‌توان به انتقاد فخر رازی (جوزجانی، ۱۳۳۴، ۲: ۴۱۰)، ابن فورک (مونتگمری، ۱۳۸۶: ۱۲۴) و ابواسحاق اسفراینی اشاره داشت (فان اس، ۱۳۷۱: ۸۳) و آن را دلیلی بر استقلال کلامی ابن کرام و فرقه منتسب به او دانست.

### باورهای کلامی کرامیه

باورهای کلامی کرامیه در دو محور اساسی «باورهای مربوط به خداشناسی» و «باورهای غیر آن» قابل بازگویی است که در این میان، باورهای مربوط به خداشناسی، نقشی بسزا در تصویر این فرقه در تاریخ داشته و لذا در این مقال مورد بررسی قرار می‌گیرد:

#### ۱. باورهای مربوط به خداشناسی

نگاهی به مفهوم «ایمان» در فرق اسلامی، بیان‌گر عدم اتفاق آراء و تضارب در این موضوع است. درباره کرامیه باید عنوان داشت که برداشت آنان از مقوله ایمان به مرجئه نزدیک است؛ چنانچه ایمان را گفتار و تصدیق بیانی دانسته و تصدیق قلب را منظور نداشته‌اند (اشعری، ۱۳۶۲، ۲: ۲۰۵؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۹۸). بدین ترتیب، آنان منافقان عصر پیامبر ﷺ را نیز در حقیقت مؤمن می‌دانند (مقدسی، بی تا، ۵: ۱۴۵) و گویا مرادشان از شهادت فوق، اقرار بیانی به آن در عالم ذر است (بغدادی، بی تا: ۲۱۱-۲۱۲؛ اسفراینی، ۱۹۹۵: ۱۱۵).

بررسی آرای کرامیه در زمینه «صفات خداوند» نیز حایز اهمیت است، زیرا بیشتر آنچه از مقوله باورهای توحیدی کرامیان در تاریخ عنوان شده، مبنی بر گفتار ملل و نحل نویسان بوده و لازم است در متون منتسب به آنان مورد بررسی واقع گردد. بر این اساس، «اعتقاد به تجسیم» (فان اس، ۱۳۷۱: ۴۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق: ۳۱۵) از مهم‌ترین این باورهاست؛ چنانچه خداوند در جهت بالا و محاذی عرش، یا جسمی نشسته بر آن است (گفتار ثنویه) و منظور از «کن» در قرآن نیز، احداث و ایجازی است که در ذات کبریایی واقع می‌شود (تکوین در ذات) (شهرستانی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۷-۱۰۸).

قائم به ذات، دارای کیفیت (فان اس، ۱۳۷۱: ۸۵ و ۸۶)، عَرَض بودن، ازلی و قدم تعالی (منسوب به مهاجریه) (اسفراینی، ۱۹۹۵: ۱۰۴ و ۱۰۰)، متحییز (جای‌پذیر و مکان‌پذیر)، دارای یک ذات و یک جوهر (چون عقیده مسیحیان) (فان اس، ۱۳۷۱: ۴۷)، رؤیت در جهت و مکان

خاص (چون باور مشبّهه) (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۸۱) و تعبیر به «حیثوئیت» (بغدادی، بی‌تا: ۲۰۳-۲۰۴)، از دیگر نظریات مطرح‌شده در این باره است.

## ۲. باورهای مربوط به غیر خداشناسی

به غیر از باورهای توحیدی، اعتقاد به حسن و قبح عقلی (شهرستانی، ۱۴۰۴ق: ۱۶۸)، تفسیری خاص از توکل، قبول نظریه برابری براهین (رحمتی، ۱۳۷۸: ۱۲۲-۱۲۳) و عدم جاودانگی کافران در جهنم، از دیگر باورهای مهم کرامیان است (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۲: ۹۷). در موضوع نبوت و امامت نیز، این فرقه ضمن قائل شدن به اجماع و نه نصب الهی در تعیین امام (شهرستانی، ۱۴۰۴ق: ۱۶۸؛ اسفراینی، ۱۹۹۵: ۱۱۵)، امامت معاویه و علی بن ابی طالب علیه السلام را در یک زمان مجاز می‌دانند (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۲: ۹۷).

شایان ذکر است، هرچند عناد با اهل بیت علیهم السلام را به عنوان یکی از ویژگی‌های کرامیان نام برده‌اند، اما سجستانی بودن محمد کرام و حبّ اهل بیت علیهم السلام در نزد مردمان سیستان و از طرفی، متون کرامی چون *الفصول حنفی*، مشتمل بر شبهات امامت‌مداری (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۱۱۲-۱۱۳) و هم‌چنین کتاب *زین الفتنی فی شرح سوره هل اتی عاصمی* را، که جهت رفع اتهام بغض کرامیه به علی بن ابی طالب علیه السلام نگاشته شده (رحمتی، ۱۳۷۸: ۱۲۰-۱۲۸)، می‌توان تأییدی بر ردّ نسبی این مورد قلمداد کرد؛ هرچند ملغی‌کننده آن نیست.

## معرفی اجمالی «سورآبادی» و تفسیرش

از سورآبادی (م. ۴۵۵-۴۹۴ق) (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۱۳۹) در کتب مربوط به انساب و رجال نشانی نیست؛ اما صریفینی وی را عابد، مجتهد و فاضلی خوانده که از او با عنوان «عتیق بن محمد سوربانی» و «شیخ طائفه ابی‌عبدالله در نیشابور» نام برده‌اند (صریفینی، ۱۳۶۲: ۶۱۱)؛ این در حالی است که شیخ احمد جام نیز ذیل آیه‌ای از سوره «توبه» از وی و تفسیرش یاد کرده (مهدوی، ۱۳۴۵: ۱۶۴) و حاجی خلیفه در شرح حال وی بیان داشته است: «تفسیر سورآبادی مکرّر ذکره بتفسیر الهروی للشیخ الامام الزاهد ابی بکر عتیق بن محمد...» (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ۱: ستون ۴۴۰ و ۴۴۹).

در موضوع انتساب، برخی نظر به تسمیه «سوربان» (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ۳: ۲۷۹) و «زورابد» به عنوان یکی از قرای نیشابور (سمعانی، ۱۹۶۲، ۶: ۳۴۱)، سورآبادی را نیشابوری

دانسته و پاره‌ای، با توجه به وجود «زورآباد» در قرای هرات و امکان تداخل اسمی (فاضل، ۱۳۷۳: ۲۲۸) و از طرفی وجوه لهجه‌ای تفسیر (لازار و مرتضوی، ۱۳۴۰: ۱۳۹)، امکان انتساب وی به هرات را نیز محتمل دانسته‌اند.

در زمینه گرایش‌های مذهبی، انتساب لقب «شیخ طائفه اُبی‌عبدالله در نیشابور» به «سورآبادی» (حنبل، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱: ۵۰۸ و ۲۴۵؛ صریفینی، ۱۳۶۲: ۶۱۱) و از طرفی، اطلاق مشهور این کنیه به «محمد بن کرام» در آن زمان (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۲: ۶۹) مؤید کرامی بودن وی است؛ آن‌طور که نام او را جزء اصحاب اُبی‌عبدالله محمد بن کرام (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۳۱: ۲۳۱) و از پیشوایان آنان در نیشابور آورده‌اند (فان اس، ۱۳۷۱: ۸۲).

این موضوع در خلال مباحث تفسیری نیز هویداست؛ چنانچه مؤلف در تفسیر آیه «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارًا» (بقره: ۱۳۵) در بیانی مبنی بر: «مخالفتان ما نیز بر مغایظه ما گویند که مذهب حق فریقین است؛ یعنی بوحنیفه و شافعی، کرامی باری کیست؟» (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۱: ۱۲۷)، به گرایش مذهبی‌اش اعتراف داشته و ضمن اشاره به عقاید مهم کرامیه ذیل آیه دوم سوره انفال (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۲: ۸۷۳)، از محمد بن کرام (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۳: ۱۶۵۷؛ ۴: ۲۲۲۳، ۲۴۲۶) و دیگر رجال کرامی مانند ابوسهل انماری (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۳: ۲۱۶۴؛ ۴: ۲۲۸۴) و مکرراً محمد بن هیصم نام برده و سخنانی را نقل کرده است (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۱: ۲۱، ۳۰۷؛ ۳: ۱۶۲۷؛ ۴: ۲۵۳۱).

از تفسیر سورآبادی به عنوان متنی که با نام مؤلف مشهور شده، یاد کرده‌اند (عاملی، ۱۳۶۰: ۴۴) و نسخه‌های مختلف آن شامل: دیوان هند ۳۸۴۰، موزه بریتانیا ۱۱۳۱۱، موزه بورسه حسین چلپی ۳۶، کتابخانه عمومی مغنیسا ۱۶۸، بادلیان فارسی ۳۴، کیا، خالد ابویوب ۱۴، قونیه موزه مولانا ۱۰۵-۱۰۰، دیوان هند الف) ۳۸۳۸، دیوان هند ب) ۳۸۳۹، لایدن ۱۶۵۸، ملی پاریس، بلوشه ۳۰، لایدن ۱۶۵۷، پیرهدائی ۶۴ استامبول، برلن اهلوارت ۹۳۸، درسدن ۱۱ و موزه بورسه حسین چلپی ۳۵ موجود است (ر.ک: مهدوی، ۱۳۴۵، ۱۵۵-۱۶۴).

این تفسیر که بنا بر مضامین (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۱: ۲۶۰)، نُسخ تفسیری (قونیه) و گفتار اهل نظر (مستوفی، ۱۳۶۴: ۶۹۴؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ۱: ستون ۴۴۹ و ۴۴۰) در عصر آلپ ارسلان سلجوقی و طغری (۴۵۵-۴۶۵ق) تألیف یافته، متنی شناخته‌شده نزد مفسران قلمداد شده است؛ چنانچه اشارات تفلیسی (تفلیسی، بی تا: ۲۱-۲۲) و معین‌الدین نیشابوری، متضمن به‌کارگیری تفسیر عتیق در نگاشت‌های ایشان است (آذرنوش، بی تا: ۲۱۶).

## مهم‌ترین ویژگی‌های تفسیری

تفسیر سورآبادی دارای ویژگی‌هایی است که علاوه بر کارکردهای کلامی، بی‌تردید قوت ادبی و به‌ویژه جلوه‌های قصصی را می‌توان از بارزترین آن‌ها دانست. در بحث ادبی، نثر تفسیر سورآبادی و ترجمه او از قرآن، از موارد فصیح و عالی نثر فارسی و شامل لغات و اصطلاحات فارسی دری می‌باشد که وی برای عبارات قرآنی برگزیده است (صفا، ۱۳۶۳: ۹۰۲). در موضوع «قصص» نیز، نظری به این تفسیر، بیان‌گر توجه خاص مؤلف به قصص قرآنی است؛ تا آن‌جا که این تفسیر را بدین وجه شهره کرده و تفسیری جداگانه به نام «تفسیر قصص سورآبادی» توسط اهل قلم از آن منتج گردیده است. مواردی چون: «روانی بیان»، «کاربرد کهن‌واژگان»، «پردازش کلّ قرآن»، «سبک ادبی خراسانی»، «نگرش عینی به قصص»، «پردازش‌های تفصیلی» و «عدم استناد»، از جمله شاخصه‌های قصص این تفسیر محسوب می‌شوند.

علاوه بر موارد اخیر، ترجمه کامل و جامع قرآن، طرح تفسیری ابداعی و جالب سؤال و جواب (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۹۳، ۴۱۷)، عدم تعصب‌ورزی دینی و نگاه غیرمغرضانه به اهل بیت (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۳۲۷، ۲۷۳۹)، توجه به مباحث علوم قرآنی (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۵۶۷، ۴: ۲۶۷۱) و صرف و نحو (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۶۹۵، ۳: ۲۰۲۳)، به‌کارگیری وجوه مختلف تفسیری (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۱۵۵، ۲: ۹۵۴) و همچنین نقل اسرائیلیات (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۸، ۳: ۲۱۱۳، ۴: ۲۵۳۰-۲۵۳۳)، از دیگر مضامین این متن تفسیری محسوب می‌گردند.

## بازخوانی باورهای مربوط به خداشناسی کرامیه در تفسیر سورآبادی

بی‌تردید، وجه تمایز مهم فرق، آرای خاص کلامی آن است که در قالب آثار مختلفی از جمله کتب تفسیری جلوه‌گر بوده و از این رو، نقش این منابع در تبیین اندیشه‌های مکتبی، اثرگذار و قابل تأکید است. در این میان، تفسیر بوبکر سورآبادی به عنوان فردی شاخص از پیشوایان کرامیه (فان اس، ۱۳۷۱: ۸۲) حایز اهمیت است، زیرا علاوه بر جامعیت و اشتغال بر گرایش‌های اجتهادی، روایی، ادبی و فقهی، وجهی مهم از حیث کارکردهای کلامی داشته و با استناد به سخنان اندیشمندان این فرقه، به‌ویژه ابن‌هیصم، مباحث زیادی را در موضوع باورهای خداشناسی کرامیه عنوان کرده است.

شایان ذکر است، در میان دیگر متون کرامی، تنها تفسیر فوق به عنوان منبعی قابل اعتنا و

تمایز از این حیث به نظر می‌رسد، زیرا علاوه بر کامل و در دسترس نبودن دیگر منابع، انتساب پاره‌ای نظیر «نسخه خطی موزه بریتانیا» و «الرَّدُّ عَلَىٰ أَهْلِ الْبِدْعِ وَ الْهَوَاءِ» مکحول بن فضل نسفی (۳۱۸ق) به کرامیه، مورد تردید است (فان اس، ۱۳۷۱: ۷۰-۷۴) و یا در مباحثی چون عرفان (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۶ و ۱۰۷) و وعظ (فان اس، ۱۳۷۱: ۴۹) نگارش یافته است.

سورآبادی در مواضع متعددی از تفسیرش، به مباحث کلامی چون: حدوث قرآن (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۱۰۸۵؛ ۳: ۲۱۶۱)، کیفیت عذاب در دوزخ (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۶۱، ۳۷۳؛ ۴: ۲۶۴۹) و حبط عمل (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۱۰۸۵؛ ۴: ۲۶۶۴) توجه داشته و در این راستا، به نقد دیگر فرق نیز پرداخته است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۵۶۱؛ ۲: ۱۰۸۵). و اما مهم‌ترین موضوع در باب این مباحث، باورهای توحیدی کرامیه است؛ تعبیر آنان از «ایمان» و مشتقات آن و همچنین صفات خبری مربوط به خداوند که انتقادات زیادی را متوجه آنان کرده و در این مقال مورد بررسی جامع قرار خواهد گرفت:

### ۱. تفسیر مقوله ایمان

سورآبادی چون دیگر کرامیان، «ایمان» را به بیان و نه قلب می‌داند؛ چنانچه در تفسیر آیه «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۳) گوید: «سؤال: چرا گویند ایمان به زبان است؟ بعد ما که خدای عزوجل گفت: «وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» گوئیم: برای آن‌که تزیین ایمان در دل بود نه خود ایمان، آن‌جا که فرمود: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ»؛ این کنایه از حب ایمان است، نه ایمان» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۳۹۷ و ۲۳۹۸). وی مطابق آیه ۱۴ همین سوره نیز در تعلیل ایمان به قلب، آن را «حَبَّ الْإِيمَانِ»، «معرفة الایمان» و «اخلاص» دانسته (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۴۰۶) و بدین مضامین در تعبیر عباراتی چون: «أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله: ۲۲) نیز اشاره کرده است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۵۶۲). مطابق شرح آیه ۱۲۵ سوره «أعراف» در داستان موسی عليه السلام و فرعون نیز، مؤلف با بیانی مبنی بر: «در حدیث سحره فرعون ما را حجت است بر آن‌که ایمان، قول مجرد است، زیرا که از سحره فرعون، جز قول مجرد نبود و بدان مؤمن نبودند عمل» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۷۹۱)، بر مشی کرامی خود صحه نهاده است.

در راستای این برداشت، سورآبادی در تفسیر عبارت «آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»، منظور از «عمل صالح» را اخلاص دانسته (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۵، ۲۴۴؛ ۳: ۱۶۱۴، ۲۰۰۶؛ ۴:



۲۲۴۵، ۲۸۵۵) و جهت تأکید این مضمون، به آیات: «فَأَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ...» (مانده: ۸۵) (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۵۹۶)؛ «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» (توبه: ۷۲) (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۷۴۹) و تفسیر اهل نظری چون کلبی استناد کرده است (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۵، ۵۳۶؛ ۳: ۲۰۳۹).

## ۲. شاخصه زیادت و نقص

آن‌گونه که بیان شد، از دیگر شاخصه‌های برداشتی کرامیان در موضوع ایمان، عدم اعتقاد به زیادت و نقص است. صاحب عتیق نیز در جای جای تفسیر خود با تأکید بر این مقوله، به تفسیر آیات پرداخته؛ چنانچه در تعبیر «قیم» در شرح آیه ۱۶۱ سوره انعام: «قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا...»، دینی پاینده که در آن تغییر و زیادت و نقصان و زوال و نسخ نبوده را لحاظ کرده و آن را حجتی بر روا نبودن زیادت و نقص در ایمان برشمرده است (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۷۲۷ و ۷۲۸). در تفسیر آیه «وَ إِذَا تَلَّيْتِ عَلَيْهِم آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...» (أنفال: ۲) نیز که دال بر زیادت ایمان است، ضمن استدلالی می‌گوید: «چرا زیادت روا نبود بعد این که فرمود: «زَادَتْهُمْ إِيمَانًا»؟ گوییم: این نه زیادت ایمان است، زیرا که ایمان اقرار است به خدای و در اقرار، زیادت و نقصان روا نبود. زیادت در این آیه، کنایه از آیات است و آن کس که زیادت و نقصان در ایمان روا دارد، به طاعت و معصیت روا دارد، نه به آیات قرآن.»

این در حالی است که وی با بیان تفاسیری از ابن عباس، جبر مکی و ضحاک، منظور از ایمان را «تصدیق»، «علم» و «یقین» دانسته (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۸۷۳) و این مقصود را در عبارات: «وَ يَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى» (مریم: ۷۹) و «لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ...» (فتح: ۴) نیز با تعبیری چون «بصیرت در دین»، «ثبات بر هدایت» و «زیادی درجات خیر» تکرار کرده است (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۱۴۹۳؛ ۴: ۲۳۴۶).

## ۳. معنای صفات خبری خداوند

از مسائل مطرح شده در قرون سوم و چهارم (ابوزهره، بی تا: ۲۱۹-۲۲۰) که هم‌اکنون نیز در مباحث کلامی بحث محوری است، صفات خبری خداوند است: «اوصافی که در آیات و روایات آمده، مستندی جز نقل ندارد و ویژگی‌های شبیه انسان، نظیر: ید، ساق و عین را برای خداوند اثبات می‌کند» (سبحانی، ۱۳۸۶: ۶۶). این موضوع که با دیدگاه‌های متفاوتی چون تشبیه (باور مشبیه، حشویه، مجسمه)، اثبات با کیفیت (نظر مغیره از غلات)، اثبات بلا کیف

(بلا تشبیه و بلا تکلیف)، اثبات با تأویل، اثبات بلا تأویل (هم‌سو با باورهای امامیه) و توقف (رای اشعریون) همراه گشته (سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۹-۱۳۲)، انتقادات زیادی را در شاخصه‌های مهم: «مکانیت»، «رؤیت»، «تجسم»، «جهت»، «اعضا» و «استوا» متوجه این فرقه ساخته و لذا در این مقال، به مطابقت آن با نگاشت‌های بوبکر سوراآبادی پرداخته می‌شود.

### ۳-۱. مکانیت

سوراآبادی در شرح آیات ۲۹ و ۱۱۲ سوره «بقره»، اعتقاد خود را مبنی بر عدم مکان برای خداوند بیان داشته (سوراآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۹، ۱۱۳) و ضمن آن‌که در عبارت «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف: ۸۴)، اعتقاد جهم و اصحاب فضا را مبنی بر کلّ مکان بودن خداوند متعال زیر سؤال برده (سوراآبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۲۸۰)، در عبارت «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) نیز، این معنی را به معنای «علم»، «قدرت»، «سمع» و «بصر» دانسته است (سوراآبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۵۲۸). مؤلف عتیقی، در بیان آیات قصصی نیز ضمن آن‌که در داستان رسول ﷺ: «لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» (توبه: ۴۰) و حضرت موسی ﷺ: «إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى» (طه: ۴۶)، «معیت» را به «عون»، «نصرت»، «حفظ» و «عصمت» تعبیر کرده است (سوراآبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۹۳۸؛ ۳: ۱۵۲۰)، مطابق شرح عبارت «نُودِيَ مِنَ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ...» (قصص: ۳۰)، با نقل سخنانی از محمد بن هیصم، شبهه مکانیت را از خداوند نفی کرده و می‌گوید: «خدای عزوجل دانست که گروهی از نادانان این آیه بشنوند و پندارند که مگر خدای آن‌جا بود... و خدای خود را تنزیه کرد و گفت: سُبْحَانَ اللَّهِ...» (سوراآبادی، ۱۳۸۱، ۳: ۱۸۱۲).

### ۳-۲. جهت

در موضوع «فوقیت» و «محاذی عرش بودن» که به عنوان یکی از نگرش‌های مکتبی کرامیه مطرح شده، هرچند سوراآبادی اعتقاد خود را مبنی بر عدم جهت برای خداوند بیان داشته است (سوراآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۹، ۱۱۳)، اما مطابق آیه «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» (انعام: ۱۸)، با قبول ضمنی آن برای تعالی، آن را به معنای «فوقیت ذات» گرفته و بیان می‌دارد: «او را فوق به حجت عقل و قرآن گوئیم، نه به قیاس مخلوقان، زیرا که قیاس مخلوقان تشبیه بار آرد و حجت عقل و قرآن تنزیه بار آرد. او فوق منزّه است، نه مشبّه... این قاهر به معنی فوقیت ذات است، نه قاهریت ذات...» (سوراآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۶۴۲-۶۴۳).

وی در ادامه با بیان حجت‌های عقلی و نظری، خداوند را فوق عالم به علو ذات و کمال صفات دانسته و ضمن اشاره به وجوه و معانی ده‌گانه «فوق» در قرآن کریم، وصف پروردگار به «فوق» را در آیاتی چون: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ»؛ «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ»؛ «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ»؛ «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ»، دلیلی بر فوقیت خداوند متعال برشمرده است (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۵۳۱-۲۵۳۴).

اما نگاهی به تفسیر او در حوزه آیات قصصی نیز، بیان‌گر مشی کرّامی اوست (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۱۹۷ و ۲۱۹۸)؛ چنانچه در جریان داستان حضرت موسی علیه السلام و فرعون: «فَأَجْعَلْ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى» (قصص: ۳۸) می‌گوید: «منکران فوقیت خدای گویند که اقرار دادن به فوقیت خدای تعالی، مذهب فرعون است و او گفت که خدای فوق است و می‌صرح باید کرد [کاخی بلند باید بنا کرد] تا به خدای رسید. غلط می‌گویند؛ لا بل موسی گفت: مرا خدایی است فوق، و فرعون همی انکار کرد و در قول موسی به شک بود. پس پدید آمد که فوقیت خدای، مذهب موسی است و انکار آن، اعتقاد و مذهب فرعون» (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۳: ۱۸۱۸).

در حالی که جمع زیادی از مشبّهه برای اثبات موضوع فوقیت خداوند به آیات مورد کاربرد سوره‌آبادی استناد جسته‌اند، «جمهور مفسران، ضمن نفی شبهه جهت برای خداوند تعالی و فاسد دانستن آن» (اندلسی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۰۸)، مفاهیمی چون «کمال قدرت» را از آیه برداشت کرده (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۴۹۵) و به ردّ دلالت فحوای آیه بر این موضوع پرداخته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۳۲۳؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۵۰۳).

شایان ذکر است، مبتنی بر فحوای تفسیر، تعبیر فوقیت به «فوقیت ذات» که در بیان سوره‌آبادی مطرح گشته است، نمی‌تواند ملغی‌کننده پذیرش فوقیت توسط وی و دیگر کرّامیان باشد.

### ۳-۳. تجسیم (تعبیر نفس و شیء)

بیان مؤلف تفسیر عتیق در این باره حایز اهمیت است. وی که اشاره «نفس» در داستان حضرت عیسی علیه السلام: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ...» (مانده: ۱۱۶) را حجتی بر نفس بودن خداوند به معنای «ذات» دانسته (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۶۲۹)، تضمین «شیء» در آیه ۱۹ سوره انعام: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ...» را نیز دلیلی بر شیء بودن خدای تعالی قلمداد کرده است (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۶۴۵).

در این جاست که جهت تبیین موضوع، بیان مؤلف در دیگر موارد راه‌گشاست؛ چنانچه

می‌گوید: «سؤال: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» آن بود که نیست چون مانند او چیزی. از ظاهر این واجب آید که خدای را عَزَّوَجَلَّ مثلی بود؛ پس چرا گفت: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، چون «مَنْ نَفِيْ مِثْلٍ» خواست؟ جواب گفته‌اند: این لفظ در لغت عرب، نفی مثل فایده دهد. و گفته‌اند که این مثل صلت است و این کاف صلت است. محمد هیصم گفت: مادام که هر حرفی را از قرآن فایدتی توانی نهاد، آن را صله نباید شمرد و این‌جا کاف و این مثل را هر یکی فایدتی است؛ معناه: «لَيْسَ كَهُوَ شَيْءٌ وَ لَا مِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ لذا در این آیت ما را حجت است بر آن که خدای تعالی شیء است» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۲۳۳).

این در حالی است که سورآبادی در آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا...» (بقره: ۱۱۴)، با بیانی مبنی بر: «در این آیت، ما را حجت است به آن که لفظ «جسم» نباید گفت در صفات خداوند، زیرا که مخالفان ما بدان تسبب می‌کنند به مساوی ما؛ پس به جای آن لفظ «قائم به نفس» گوئیم مذهب‌تر» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۱۰۹)، به نوعی عقیده تجسیم کرامیان را تأیید و به «قائم به نفس (ذات)» تفسیر کرده است. در این‌جا باید گفت: ضمن آن‌که این قسم آیات مورد اختلاف مذاهب است، اما بیشتر آنان، اطلاق لفظ «شیء» بر خداوند «شئیءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ» را صحیح دانسته و این نزاع را لفظی و متعلق به کلمه «شیء» قلمداد می‌کنند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۱۱ و ۱۱۲)؛ لذا فحوای سخنان مفسران، اعتراف پیشوایان کرامیه مبنی بر قائل شدن این فرقه به تشبیه در محدوده آیات و اطلاق لفظ «قائم به ذات» درباره خداوند (بغدادی، بی‌تا: ۱۳۴) و هم‌چنین تعبیر فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱) و ابومعین نسفی، متکلم ماتریدی، در خصوص مفهوم «جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ» ابن کرام (لامشی، ۱۹۹۵: ۵۷)، تأییدی بر این مضمون است که ادعای تجسیم درباره کرامیه، بر اساس نزاعی لفظی است.

### ۴-۳. اعضا

سورآبادی با تنزیه خدای از عضو و هیئت، لفظ «ید» را در عبارت «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يُدَالله...» (مائده: ۶۴) به «نعمت» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۵۸۵) و در آیه «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ» (یس: ۷۱) (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۳: ۲۰۸۷) به «قوت» تعبیر کرده است. وی هم‌چنین ضمن سکوت در عبارت «لِإِنَّا خَلَقْنَا بِيَدَيْهِ» (صدا: ۷۵) در خصوص آفرینش آدم ﷺ (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۳: ۲۰۷۸)، دلیل عدم تأویل را تأویل نکردن رسول ﷺ و بهترین کار را تفسیر به ظاهر دانسته و می‌گوید: «این را تأویل کنیم، زیرا که رسول ﷺ و یاران تأویل کردند، اما ید را در

آن موضع تأویل نکردند، جز تخصیص آدم را. آن‌جا که گفت: «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ»، اگر ید را بر قوت، صفت، صله و گر بر نعمت تأویل کنیم، همه آن است که تخصیص آدم باطل کند؛ پس نیکوتر که بر ظاهر اقرار دهیم و خدای را از عضو منزّه گوئیم» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۳: ۲۱۷۵ و ۲۱۷۶).

در معنای «عین» نیز مطابق عبارات: «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا...» (هود: ۳۷)؛ «وَإِذْ صَنَعَ عَلِيُّ عَيْنِي» (طه: ۳۹)؛ «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا...» (قمر: ۱۴)، سورآبادی تعبیر «فرمان و پیغام» را در ترجمه لحاظ کرده (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۳: ۱۵۱۸، ۱۵۶۵؛ ۴: ۲۴۸۳) و در بیان مفهوم «ساق»: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم: ۴۲)، ضمن باطل خواندن تعبیر مشبّهه بر ساق خداوند، خدای را منزّه از عضو دانسته است. وی هم‌چنین با آحاد دانستن حدیث رسول ﷺ مبنی بر: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ مَنْ يُدْعُونَ إِلَيَّ سَجُودًا» و عدم شایستگی نقل صفات خداوند مبتنی بر خبر واحد، نقل اخبار متواتر، اجماع امت، حجت عقل، علم و عدم مخالفت با این موارد را، اصلی مهم در پذیرش صفات خداوند برشمرده است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۶۶۸).

### ۳-۵. استوا

موضع مؤلف عتیق در بیان مفهوم «استواء» با احتیاط و به قول وی، به دور از اتهام است؛ چنانچه در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (یونس: ۳) می‌گوید: «چرا استواء را تفسیر نکنی بعد ما که سلف کردند؟ گوئیم: اول همه مفسران، مصطفی بود که وی تأویل نکرد و ابن عباس گفت: «اسْتَوَىٰ؛ یعنی اسْتَقَرَّ عَلَى الْعَرْشِ.» حال تو چرا نگویی؟ گوئیم که وی آمن بود از تهمت مستمعان؛ اما امروز می‌به تهمت افتند [به دنبال تهمت به من می‌افتند] و مصطفی فرمود: «إِحْذَرُوا مَوَاضِعَ التُّهْمِ.»»

پس از این بیان، با ردّ تأویلات وارده در این موضوع به دلیل عدم توافق با قرآن، تفسیر به ظاهر استواء و عدم تأویل آن را بهتر دانسته است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۹۹۸ و ۹۹۹). وی ضمن آن‌که در آیاتی نظیر: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ» (بقره: ۲۹) معنای «قصد کردن» را لحاظ داشته است، در عبارت «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (أعراف: ۵۸) نیز، تفسیر را فقط از خدای دانسته و به حدیث جعفر بن محمد صادق علیه السلام: «كَيْفَ اسْتَوَى اللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ. قَالَ بِلاَ كَيْفٍ اسْتَوَى اللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۷۴۴ و ۷۴۵) و قول مالک مبنی بر: «الاستواء معلوم و الايمان به واجب و الكيفية مجهول و السؤال عنه بدعه» در این مقوله استناد کرده است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۳: ۱۷۱۳؛ ۴: ۲۵۶۹).

### ۶-۳. رؤیت

یکی از بحث‌انگیزترین مباحث توحیدی در باب صفات خبری، موضوع «رؤیت خداوند» است. در این خصوص، با آن‌که شیعه و معتزله از امتناع بحث کرده، بر مبنای ادله عقلی، ظواهر آیات را تأویل می‌کنند (جرجانی، ۱۳۲۵، ۸: ۱۱۵) و متکلمان و مفسران مکتبی آنان با واحد قلمداد کردن اخبار رؤیت، این مسئله را رد کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۲۵)، اما اشاعره بر امکان رؤیت خداوند در دنیا و وقوع آن در آخرت باور داشته و مهم‌ترین دلیل عقلی آنان نیز، موجود بودن باری تعالی و امکان رؤیت هر موجود است (ابن تیمیه، بی‌تا، ۲: ۳۳۲-۳۳۳).

در تفسیر عتیقی نیز، هرچند مؤلف منظور عبارات: «وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۷۷) و «وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ» (نور: ۳۹) را «نظر رحمت» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۲۹۵) و «وجدان حساب و جزا» دانسته است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۳: ۱۶۸۴)، اما در تفسیر آیه ۲۶ سوره یونس: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ» و به نقل از محمد بن هیصم، آن را به دیدار خدا تعبیر کرده (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۱۰۱۰) و با تفسیر «غیب» به «الله»: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۳)، آن را حجتی بر جایز بودن دیدار خدای قلمداد کرده است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۲۸).

باورهای کرامی سورآبادی در عبارت «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...» (انعام: ۱۰۳) نیز ملموس است؛ چنانچه گوید: «سؤال: چرا دیدار خدا روا دارید، بعد ما که خدا گفت: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» دیدار نفی کرد؟ جواب گوییم: در این آیت، رؤیت نفی کرد و در آیت دیگر اثبات: «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»؛ پس این دو آیت در برابر یکدیگر افتاد؛ یا هر دو را رد باید کرد یا قبول. ابن عباس گفت: اهل دنیا در دنیا او را نبینند، زیرا که بصر ایشان ضعیف است؛ در بهشت چون خدای ایشان را بصر کامل دهد، ببینند. و گفته‌اند که «الأبصار» خبر از همه چشم‌ها بود؛ لاجرم همه چشم‌ها خدای را نبینند، او را وجوه ناضره ببینند و بس...» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۶۹۴-۶۹۶).

علاوه بر استناد سورآبادی به ده حجت از روایات، ده حجت از عقل (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۷۲۷-۲۷۲۹) و ذکر استدلال‌های قرآنی (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۶۹۴-۶۹۶)، گوشه مهم اندیشه‌های کرامی وی، در آیات مربوط به حضور حضرت موسی علیه السلام در وادی طور: «قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ...» (اعراف: ۱۴۳) هویدا است که ضمن بیانی مفصل با نقل هفت حجت از محمد بن هیصم، دیدار خداوند را روا دانسته و بر منطقی رؤیت کرامیان صحه نهاده است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۲: ۸۰۰-۸۰۴).

گفتنی است، نه تنها دلایلی که سورآبادی بر دیدار خداوند بیان کرده کافی نیست، بلکه نظر

جمهور مفسران عامه و شیعه نیز خلاف باور اوست. شیخ طوسی با بیانی مکفی، ضمن مجاز ندانستن رؤیت خدا، منظور آیه را «رؤیتی بلا وجه تشبیه و تجسیم» قلمداد کرده و حمل عبارت بر مفهوم «علم» را محتمل دانسته است (طوسی، بی تا، ۴: ۵۳۵).

### ۷-۳. حرکت

مؤلف عتیقی در تفسیر آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ... أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ» (بقره: ۲۱۰)، به نقل عبارتی از محمد بن هیصم، مبنی بر عدم توهم در حرکت تعالی و مخالفت آن با عقل پرداخته (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۱۷۸) و با تعبیر آیه ۱۵۸ سوره انعام: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِي رَبُّكَ...» به «آمدن فرمان» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۱: ۷۲۵) می‌گوید: «محمد هیصم گفتی که سه آیت است در قرآن که آن خبر محض است و عقل و توهم را در آن مجال نیست؛ همی بر ظاهر آن نباید گذاشت و تأویل آن نباید جست: آیت اتیان و مجيء: «وَجَاءَ رَبُّكَ»؛ آیت ید: «لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدِي»؛ و دیگر آیت استوی: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ۴: ۲۵۳۱).

### نتیجه‌گیری

۱. کرامیه از فرق مشهور کلامی است که منابع متعددی به نقش آن در عرصه فرهنگ اسلامی اشاره دارند.
۲. مستندات تاریخی جلوه‌ای ناپسند را از این فرقه، به‌ویژه در مقوله مهم باورهای توحیدی ارائه کرده است.
۳. نظر به تعصبات مذهبی و رقابت‌های سیاسی، انتساب مطلق این‌گونه آراء، صحیح به نظر نمی‌رسد.
۴. تفسیر سورآبادی، مهم‌ترین منبع تفسیری کلامی باقی‌مانده از کرامیه است که در آن مباحث توحیدی مختلفی مطرح شده است.
۵. تعمق در تفسیر، گویای مغایرت نگاه تاریخ و باورهای توحیدی این فرقه در پاره‌ای موارد است.
۶. در موضوع مهم باورهای توحیدی، متن تفسیر، گواه ظاهرگرایی و برخی سوگیری‌های تشبیهی سورآبادی و دیگر کرامیون است.
۷. نظر به این تفسیر در مقوله «ایمان»، بیان‌گر مبنای ایمان بیانی و نه قلبی و هم‌چنین بدون زیادت و نقص کرامیه است، که هم‌سو با مذاهبی چون مرجئه بوده و بدعی نیست.
۸. در دیگر شاخصه مهم باورهای توحیدی، یعنی صفات خبری، تفسیر سورآبادی مبتنی بر

ردّ منتسباتی چون مکانیت، داشتن اعضا، حرکت و استواست.

۹. در موضوع اساسی «تجسیم»، بیان مؤلف نشان از مقید کردن آن با اطلاق لفظ «قائم به ذات» بوده و انتساب تجسیم به این فرقه، نزاعی لفظی متعلّق به کلمه «شیء» قلمداد می‌شود.

۱۰. در شاخصه «فوقیت»، هرچند تعابیر «علو و اثبات» و «فوقیت ذات» از سوی سورآبادی لحاظ گشته، اما ملغی‌کننده پذیرش ظاهری آن نیست.

۱۱. هرچند سوگیری‌های صاحب تفسیر عتیق در بحث «رؤیت»، مؤید پذیرش و لحاظ این مبنا در فحوای تفسیرش است، اما این موضوع، مختصّ کرامیه نبوده و مذاهبی چون اشاعره نیز، معتقد به امکان رؤیت خداوند در دنیا و وقوع آن در آخرتند.

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۳)، ترجمه: حسین انصاریان، تهران، دارالقرآن نشر مقاومت).
۱. آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۷۵)، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی، تهران، بی‌نا.
  ۲. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
  ۳. ابن تیمیه، احمد، (بی‌تا)، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه، ریاض، مکتبه الریاض.
  ۴. ابن جوزی، ابوالفرج علی بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، تحقیق: محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
  ۵. ابن منور میهنی، محمد، (۱۳۶۶)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، تصحیح: محمدرضا شفیعی، تهران، آگاه.
  ۶. ابوزهره، محمد، (بی‌تا)، تاریخ المذاهب الاسلامیه، قاهره، دار الفکر العربی.
  ۷. اسفراینی، طاهر بن محمد، (۱۹۹۵)، التبصیر فی الدین، مصر، طبع الشیخ محمد زاهد الکوثری.
  ۸. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۳۶۲)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه: محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
  ۹. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر.
  ۱۰. بغدادی، ابومنصور، (بی‌تا)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم، به کوشش: محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دار المعرفه.
  ۱۱. بوزورث، ادموند، (۱۳۶۷)، «مقاله ظهور کرامیه در خراسان»، ترجمه: اسماعیل سعادت، معارف، شماره ۳، ص ۱۲۷-۱۳۹.



۱۲. تفتازانی، مسعود، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیده، قم، منشورات الرضی.
۱۳. تغلیسی، حبیب، (بی تا)، وجوه القرآن، تحقیق: مهدی محقق، تهران، بنیاد قرآن.
۱۴. جرجانی، علی، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، مصر، مکتبه الخانجی.
۱۵. جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن مظفر، (۱۳۴۵)، ترجمه: تاریخ یمنی، تصحیح: جعفر شعار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۶. جوزجانی، منہاج سراج، (۱۳۳۴)، طبقات ناصری، تهران، چاپ عبدالحمی حبیبی.
۱۷. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، (۱۹۴۱)، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، مقدمه: شهاب‌الدین مرعشی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله، (۱۹۹۵)، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، چاپ دوم.
۱۹. حنبلی، ابن العماد شهاب‌الدین دمشقی، (۱۴۰۶ق)، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق: الأرنؤوط، دمشق، دار ابن کثیر، طبعه الاولى.
۲۰. دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۷ق)، البدايه و النهايه، بیروت، دار الفکر.
۲۱. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، تاریخ الاسلام و المشاهیر، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ دوم.
۲۲. رازی، فخرالدین محمد، (۱۴۰۶ق)، اساس التمدیس، به کوشش: احمد حجازی، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. رحمتی، محمدکاظم، (۱۳۷۸)، «مقاله پژوهشی درباره کرامیان»، هفت آسمان، شماره ۲، ص ۱۱۸-۱۴۳.
۲۵. زرکلی، خیرالدین، (بی تا)، الأعلام، بیروت، بی تا.
۲۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۶)، سیمای عقاید شیعه، ترجمه: جواد محدثی، تهران، معشر.
۲۷. سلطانی، مصطفی، (۱۳۹۱)، «صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید به اندیشه‌های سید مرتضی و قاضی عبدالجبار»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، شماره ۲۹، ص ۱۲۷-۱۴۶.
۲۸. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور، (۱۹۶۲)، الأنساب، تحقیق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد، دائره المعارف العثمانیه، طبعه الاولى.
۲۹. سوره آبدی، محمد بن ابی بکر، (۱۳۸۱)، تفسیر سوره آبدی، تحقیق: علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
۳۰. شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۷)، چهره دیگر محمد کرام در پرتو سخنان نویافته او، ارج نامه ایرج، به کوشش: محسن باقرزاده، تهران، طوس.

۳۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، «سخنان نویافته دیگر از محمد بن کرام»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۳، ص ۱۶۵-۱۷۵.
۳۲. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۴۰۴ق)، *الملل و النحل*، بیروت، دار العرفه.
۳۳. صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۳)، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، بی‌نا.
۳۴. صریفینی، ابراهیم بن محمد، (۱۳۶۲)، *تاریخ نیشابور: المنتخب من السیاق*، قم، چاپ محمدکاظم محمودی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۶. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۳۷. عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۰)، *تفسیر عاملی*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران، صدوق.
۳۸. فاضل، علی، (۱۳۷۳)، *مفتاح التّجّات (متن عرفانی به زبان فارسی)*، یادداشت‌ها، تهران، بی‌نا.
۳۹. فان اس، یوسف، (۱۳۷۱)، «مقاله متونی درباره کرامیه»، ترجمه: احمد شفیعی‌ها، معارف، شماره ۲۵، ص ۱۱۸-۱۳۴.
۴۰. لازار و مرتضوی، ژیلبر و منوچهر، (۱۳۴۰)، «لهجه‌شناسی زبان فارسی از روی متون»، *دانشکده ادبیات تبریز*، شماره ۵، ص ۲۵-۴۶.
۴۱. لامشی، ابوثناء محمود بن زید، (۱۹۹۵)، *التمهید لقواعد التوحید*، به کوشش: عبدالمجید ترکی، دار المغرب الاسلامی، چاپ اول.
۴۲. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۷۷)، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده میانه*، ترجمه: ابوالقاسم مسری، تهران، اساطیر.
۴۳. مالامود، ماگارت، (۱۳۷۹)، «کرامیه در نیشابور»، ترجمه: محمد نظری، خراسان پژوهی، ص ۷۰-۱۰۰.
۴۴. مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر، (۱۳۶۴)، *تاریخ گزیده*، تحقیق: عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم.
۴۵. مقدسی، محمد بن احمد، (۱۴۱۱ق)، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، طبعه الثالثه، قاهره، مکتبه مدبولی.
۴۶. مقدسی، مطهر بن طاهر، (بی‌تا)، *البلد و التاریخ*، تحقیق: بور سعید، مکتبه الثقافه الدینیّه.
۴۷. مونتگمری، وات، (۱۳۸۶)، «فلسفه و کلام اسلامی»، ترجمه: ابوالفضل عزتی، *مجله علمی و فرهنگی*، ص ۱۱۰-۱۳۵.
۴۸. مهدوی، یحیی، (۱۳۴۵)، «تفسیر معروف به سورآبادی و تربت جام»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۵۲، ص ۱۵۵-۱۹۴.