

بررسی و نقد مبانی و اصول فکری ابن تیمیه در تفسیر قرآن

علی احمد ناصح*

چکیده

مبانی و دیدگاه‌های ابن تیمیه در تفسیر، به عنوان بزرگ‌ترین شخصیت و پیشوای فرقه سلفیه، جهت شناسایی و نیز برای نشان دادن اثرپذیری تفسیر وی از آرا و اصول فکری اش اهمیتی ویژه دارد. در مقاله حاضر مهم‌ترین اصول و مبانی پذیرفته شده نزد وی و نیز اثرپذیری آرای تفسیری وی از این اصول نمایانده شده است و این نتیجه به دست آمده که تکیه و جمود بر اصولی چون ظاهرگرایی، منع تأویل به معنای مصطلح آن، پرهیز از عقل‌گرایی، اتکای افراطی به فهم مخاطبان عصر نزول، انکار مجاز و استعاره و تکیه بیش از حد بر معانی عرفی پیامدهایی غلط و انحرافی دارد که به صورت تفسیرهای نابجا از آیات قرآن در قالب باور به تجسیم و رؤیت حضرت حق و اثبات جهت و نیز دست و پا و صورت و دیگر ابزارهای ادراکی برای او و اعتقاد به زیادت صفات بر ذات و ... خود را نشان داده است.

کلیدواژه‌ها: ابن تیمیه، سلفیه، ظاهرگرایی، منع تأویل، تجسیم.

مقدمه

قرآن کریم، به عنوان مهم‌ترین منبع استخراج احکام و دستورهای الهی و قوی‌ترین سند حقانیت اسلام، از زمان پیدایش تاکنون، پیوسته از ناحیه دانشمندان فِرَق مختلف اسلامی شرح و تفسیر شده است. یکی از این فرقه‌هایی که به تبع دیدگاه‌های کلامی و اصول و مبانی‌اش برداشت‌های خاصی از قرآن داشته و دیدگاه‌های تفسیری‌ای عرضه کرده که گاه مخالف برداشت عموم مسلمانان است، سلفیه‌اند. مبانی و دیدگاه‌های ابن تیمیه در تفسیر، به عنوان بزرگ‌ترین شخصیت و پیشوای این فرقه، جهت شناسایی و نیز نشان دادن اثرپذیری تفسیر وی از اصول فکری‌اش اهمیتی ویژه دارد.

مهم‌ترین اصول و مبانی فکری ابن تیمیه عبارت است از:

۱. ظاهرگرایی

ابن تیمیه در آیات و روایات به ظاهرگرایی روی آورده، به ویژه درباره آیات و احادیثی که صفات خداوند در آنها بیان شده است معتقد است باید آنها را به معنای ظاهری خود گرفت و از تحریف و تعطیل و تکلیف و تمثیل خودداری ورزید و آن را توجیه و تأویل نکرد. به نظر وی، اصل عبادت، شناخت و معرفت خدا به همان شکلی است که خودش در کتابش توصیف کرده است؛ و کسانی که درصدد توجیه و تأویل ظواهر آیات و احادیث برمی‌آیند آن‌گونه که سزاوار بزرگ دانستن خداست خداوند را بزرگ نداشته و آنچه‌ان که باید خدا را بشناسند، نشناخته‌اند (ابن تیمیه، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ۲۷۰/۱). دلیلی که وی برای اثبات نظر خویش آورده این است که می‌گوید کسی از صحابه را نیافته که آیات و روایات صفات خداوند را به غیر معنای ظاهری‌اش توجیه و تأویل کرده باشد (همو، ۱۴۱۲: ۱۷۸/۱۵).

و مذهب سلف بر این بوده که خداوند را به همان صفاتی که خودش را به آن وصف کرده توصیف کنند (همو، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ۲۷۰/۱) و اهل سنت هم آنچه را خداوند برای خویش اثبات کرده، از قبیل سخن گفتن و محبت و رحمت و ... برای او اثبات کرده‌اند (همان: ۲۲۳/۶).

بر این اساس، او در شناخت خداوند و صفات جلال و جمال او به ظاهر آیات و روایات بسنده کرده، هر گونه مجاز و استعاره در قرآن را نفی می‌کند و عقل را حق دخالت در تأویل آیات متشابه نمی‌دهد.

خداوند در این دیدگاه موجودی است در آسمان هفتم نشسته بر عرش و دارای نفس و وجه، چشم و گوش، دست و پا و انگشتان؛ خدایی که عالم، قادر، مرید، سمیع، به سمع و بصیر به بصر است؛ گاه فرحناک و خندان و گاه غضبناک و خشمگین است؛ خدایی که دوسوم از شب گذشته به آسمان فرود می‌آید تا دعای دعاکنندگان را اجابت کند، خدایی که در قیامت دیده می‌شود و ... (مقدسی، ۲۰۰۱/۱۴۲۲: ۸۰-۱۲۴؛ ابن خزیمه، ۱۹۹۷/۱۴۱۸: ج ۱ و ۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۲: ۳۲۶/۳).

او در جایی می‌گوید: گاهی مؤمن پروردگارش را در خواب، در صورت‌های گوناگون به اندازه ایمان و یقین می‌بیند، اگر ایمانش صحیح باشد در صورت زیبایی می‌بیند و اگر در ایمانش نقصی باشد خدا را متناسب با ایمانش می‌بیند و گاهی بعضی از مردم خدا را در قلبشان در بیداری می‌بینند مانند آنچه که نائم در خواب می‌بیند (ابن تیمیه، ۱۴۱۲: ۳۲۸/۳).

در جایی دیگر به استناد روایت منقول از پیامبر (ص) که فرمود: «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ قَدِ يَرَى الْمُؤْمِنُ رَبَّهُ فِي الْمَنَامِ فِي صُورَةٍ مَتَّوَعَةٍ عَلَى قَدْرِ إِيْمَانِهِ وَ يَقِينُهُ» مدعی می‌شود که مؤمن خدا را در خواب در صورت‌های گوناگون بر طبق ایمان و یقینش می‌بیند. به نظر ابن تیمیه، مردم این روایات را پذیرفته‌اند (همان: ۱۴۵/۴-۱۴۷).

همچنین، در جایی دیگر با تمسک به آیاتی که در آنها سخن از دست خدا به میان آمده، برای اثبات دست داشتن خداوند می‌گوید: «دست ایزار فعل است و خداوند سبحان موصوف به عمل و کار است. چون کار از صفات کمال است. پس کسی که توانایی بر عمل دارد کامل‌تر از کسی است که قدرت بر عمل ندارد» (همان: ۷۰/۳-۷۱). همین تمسک به ظاهر باعث شده ابن تیمیه در کتاب عقیده واسطیه، ضمن بیان عقیده اهل سنت و جماعت مبنی بر اثبات پا برای خدا، مدعی شود که: «یکی از احادیث صحیح که از قول پیامبر (ص) در توصیف خدای سبحان آمده و اهل معرفت آن را پذیرفته و ایمان به آن را واجب می‌دانند داشتن پا برای خداوند است» (همان: ۱۲۴/۳).

همچنین با تمسک به ظاهر آیه «خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (نساء: ۱) می‌گوید: «حوا از ضلع و دنده حضرت آدم ابوالبشر آفریده شده است» (ابن تیمیه، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ۲۲۰/۳).

وی با تمسک به ظاهر آیات و دوری از تأویل ادعای امتناع ذنوب بر انبیا را افراطی دانسته، می‌گوید: «منحرفین در مسئله عصمت دو دسته‌اند: یک دسته آنها کسانی هستند که نصوص قرآن را که خبر از وقوع توبه از گناه درباره انبیا داده، تحریف و تأویل کرده‌اند» (همان: ۹۳/۵). در جایی دیگر، عصمت در خصوص وحی پیامبران را به معنای اقرار نکردن به گناه و عدم تکرار آن می‌داند و می‌گوید: «الذی علیه جمهور اهل الحدیث و الفقه انه يجوز عليهم الخطأ فی الاجتهاد و لکن لا یقرون علیه» (همان: ۱۳۰/۵).

در مقام بیان معنای عام صلوة و شمول آن نسبت به هر چیز که دعا و ذکر خدا باشد می‌گوید: «این لفظ به نحو متواطی شامل همه موارد می‌شود و به صورت اشتراک و یا مجاز در قرآن استعمال نشده است» (همان: ۲۴۳/۳).

به هنگام تفسیر آیه مبارکه: «اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ» (نور: ۳۵) با اشاره به اقوال گوناگون می‌گوید: «در قرآن هیچ چیز راجع به صفات نیست که نیاز به تأویل داشته باشد»؛ و راجع به معنای آیه در نهایت می‌نویسد: «و قد طالعتُ التَّفاسیرَ المنقولَہ عن الصحابہ، و مارووه من الحدیث و وقفْتُ من ذلک علی ما شاء اللّٰهُ من الکتب الکبار و الصغار اکثر من مائة تفسیر فلم اجد الی ساعتی هذه عن احد من الصحابة انه اول شیئا من آیات الصفات او احادیث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف» (همان: ۴۳۸/۵).

به نظر وی، صحابه همه آیات از جمله آیات صفات را تفسیر و آن را حمل بر معنای ظاهری آن کرده‌اند: الأئمة كانوا اذا سئلوا عن شیء من ذلک لم ینفوا معناه، بل یشتون المعنی و ینفون کیفیة کقول مالک بن انس لما سُئل عن قوله تعالی «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) کیف استوی؟ فقال: الاستواء معلوم و کیف مجهول و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة (همان: ۱۳۳/۲).

نقد و بررسی

نکته قابل ذکر در این باره اینکه: ابن تیمیة با اینکه به شدت بر کسانی که نصوص قرآنی را تأویل، و الفاظ آن را حمل بر معانی مجاز می‌کنند می‌تازد و با آنان به مخالفت برمی‌خیزد، اما در خصوص اسماء وارده در قرآن درباره نعمت‌های دنیایی قائل به مجاز شده و می‌گوید ابن عباس

بررسی و تدبیرانی و اصول فکری ابن تیمیه در تفسیر قرآن

گفته است که: "لیس فی الدنيا مما فی الجنة الا الاسماء فان الله اخبر ان فی الجنة خمراً و لبناً و ماء و حريراً و ذهباً و فضة و غیر ذلك... و نحن نعلم قطعاً ان تلك الحقیقة لیست مماثلة لهذه بل بینهما تباين عظیم" (برکة، ۱۴۰۵: ۱۵۷-۱۶۰).

۲. انکار مجاز در قرآن

ابن تیمیه منکر کاربرد هر گونه مجاز در قرآن بوده، معتقد است اهل لغت چیزی غیر از حقیقت نمی‌شناسند و تقسیم کلام به حقیقت و مجاز در آثار گذشتگان چیز شناخته‌شده‌ای نیست و فقط عده‌ای از متأخران آن را ذکر کرده‌اند (الشاویش، بی تا: ۷۳).

و در جایی دیگر می‌گوید: «مشهور این است که حقیقت و مجاز از عوارض الفاظند و این تقسیم جدیدی است که بعد از گذشت سه قرن از پیدایش اسلام به وجود آمده و هیچ یک از صحابه و تابعین و دانشمندان مشهوری چون مالک و اوزاعی و ابوحنیفه و شافعی در این باره چیزی نگفته‌اند، حتی دانشمندان لغت و نحو، همانند خلیل و سیبویه و ابی عمرو بن العلاء و دیگران، نیز در این باره حرفی نزنده‌اند» (همان: ۷۲-۷۴).

همچنین می‌گوید: «هر کس اعتقاد داشته باشد مجتهدان مشهور و غیر آنان از ائمه اسلام و علمای گذشته کلام را به حقیقت و مجاز تقسیم کرده‌اند همان گونه که طایفه‌ای از متأخرین این کار را انجام داده‌اند، این سخن از نادانی و دانش کم او نسبت به کلام ائمه دین و سلف مسلمین سرچشمه گرفته است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۲: ۴۰۳/۲۰).

نقد و بررسی

خود ابن تیمیه در مقام عمل از این سخن که درباره حقیقت و مجاز گفته عدول کرده و عملاً وجود مجاز را در مواردی پذیرفته است. برای نمونه، ابراهیم خلیل برکة می‌گوید: "ان هذه القاعدة فی المجاز و الحقیقة لا یلزم نفسه بها، بل نجده فی بعض الاحیان مضطراً الی القول بالمجاز فی بعض الایات". سپس نمونه‌هایی از تفسیر ابن تیمیه که مجبور به قائل شدن به مجاز شده را برشمرده، از جمله ذیل آیه ۴ حدید (هو معکم اینما کنتم) و ۴۰ توبه (لا تحزن ان الله معنا) می‌گوید اگر معیت به این معنا باشد که با ذاتش در هر مکانی است، با اخبار خاص و عامی که می‌گوید «معنای معیت این است که او با نصرت و تأییدش همراهی می‌کند» متناقض خواهد بود. لذا ابن تیمیه در اینجا قائل به مجاز شده، آن را به معنای نصرت و یاری، و یا علم تفسیر کرده، می‌گوید: «ثبت تفسیره عن السلف بالعلم، قالوا: هو معهم بعلمه»؛ و یا در تفسیر «نحن

اقرب الیه منکم» (واقعه: ۸۵) می‌گوید: «ای بملائکتنا». سپس می‌گوید: «لا یجوز ان یراد اقرب الیه بذاته» (برکه، ۱۹۸۴/۱۴۰۵: ۱۵۷-۱۶۰؛ القاسمی، ۱۴۲۵-۱۴۲۶/۲۰۰۵: ۱۹/۳۷۱۰-۳۷۱۱).

ابن تیمیه به هنگام تفسیر آیه «قال المأذون الذین استکبروا من قومه لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قریتنا»، به مناسبتی دیدگاه بغوی را درباره ایمان پیامبران قبل از وحی مطرح کرده، سپس به مخالفت با آن برخاسته است. طبق سخن بغوی، اهل اصول بر آن‌اند که پیامبران قبل از وحی ایمان داشته و مؤمن بوده‌اند و پیامبر اسلام قبل از پیامبری، آنگاه که هنوز شرایع دینش برای او بیان نشده بود، خدای را بر طبق آیین حضرت ابراهیم پرستش می‌کرده است.

ابن تیمیه پس از نقل سخن فوق در توضیح آن می‌گوید: «این گفته بغوی با آنچه در آیه «ووجدک ضالاً فهدی» آمده در تناقض است؛ چراکه معنای این آیه این است که خداوند تو را از آنچه امروز بر آنی گمراه یافت و سپس به سوی توحید هدایت فرمود. همچنین این مطلب با آیه: "ما کنت تدری مالکتاب و لا الایمان" تناقض دارد»^۱ محمد هشام حرز، ۱۴۲۷/۲۰۰۷: ۴۲-۴۳).

طباطبایی، به مناسبت بحث از عوامل به وجود آمدن سبک‌های مختلف در تفسیر ضمن اشاره به اهل حدیث می‌گوید: «اینان نسبت به ظواهر دینی تعبد محض داشته و با تمسک به ظاهر الفاظ و جمود بر آن هیچ‌گونه گفت‌وگو و بحث و تحقیقی جز از جنبه‌های ادبی را نمی‌پذیرند» (طباطبایی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷: ۵/۱). و در جای دیگر می‌گوید: «عادت و انس باعث شده که اصحاب حدیث یعنی، خشویه و مجسمه در تفسیر قرآن بر الفاظ جمود ورزیده و جز ظاهر الفاظ هیچ چیز دیگر را نپذیرند» (همان: ۱۰).

۳. منع تأویل

برای روشن شدن دیدگاه ابن تیمیه و پیروان او درباره منع تأویل توجه به این نکته ضروری است که بعضی از اصول اهل حدیث از جمله منع تأویل با توجه به ظاهر آیات شکل می‌گیرد. لذا نحوه توجیه آیات از دید آنان مهم است. توضیح اینکه، آیاتی در قرآن وجود دارد که ظاهر در تجسیم و تشبیه است مثل: «الرحمان علی العرش استوی» (طه: ۵)؛^۲ اهل حدیث برای اینکه به مشکلی برنخورند، ظاهر آیات را گرفته‌اند، ولی در همه این موارد قید می‌زنند که کیفیت این مسائل برای

ما مجهول است. این سخن را می‌گویند تا به تشبیه و تجسیم متهم نشوند؛ یعنی آیات را تأویل نمی‌برند و ظاهر آن را با معنایی خاص اخذ می‌کنند. البته برخورد همه اهل حدیث در توجیه این گونه آیات یکسان نیست و عمدتاً می‌توان آنها را در سه دسته به شرح ذیل قرار داد:

۱. حشویه؛ که ظاهر این آیات را بدون کم و کاست پذیرفته، آن را بر معانی ظاهری

لغوی حمل می‌کنند. این گروه به مجسمه معروف است.

۲. کسانی مثل احمد حنبل و ابن تیمیه؛ که معتقدند این آیات بر همان معانی لغوی حمل

می‌شود و تأویل بردار نیستند، ولی کیفیت آن مجهول و نامعلوم است.

۳. مفوضه؛ که معتقدند باید آیات را خواند و معانی آن را به خدا واگذار کرد. چون انسان

به حقیقت آن نخواهد رسید. اینان در اصطلاح اهل حدیث به تفویضی معروف‌اند.

ابن تیمیه معتقد است روایتی را که برای قرآن هفت بطن قائل است کسی از اهل علم روایت نکرده و در هیچ کتاب روایی نقل نشده است. فقط حسن بصری آن را به صورت مرسل و موقوف روایت کرده است. البته او در جایی دیگر این اعتقاد را که اهل سنت از تأویل آیات مربوط به ذات و صفات الهی اجتناب دارند تهمتی می‌داند که منشأ آن مخالفت پیش‌گامان اهل سنت با دیدگاه تأویلی جهمیه و معتزله بوده است (رشید رضا، ۱۳۶۷: ۹۶/۲). او می‌گوید چگونه این نسبت را بپذیریم و حال آنکه امام اهل سنت، احمد بن حنبل، خود به تأویل متشابهات پرداخت تا نادرستی تأویلات جهمیه را آشکار کند و کسی بر او خرده نگرفت که معنای متشابهات را کسی جز خدا نمی‌داند (همان: ۱۸۷/۳-۱۸۸).

به عقیده وی، آیات صفات از متشابهات قرآن است و تأویل به معنای رایج در آنها

جایز نیست، ولی تفسیر و فهم معنای لغوی آنها جایز بوده، باید آنها را به معنای ظاهری و لغوی حمل کرد و به آن بسنده کرد و هیچ‌گونه پرسشی نسبت به چگونگی آنها نکرد چون این کار بدعت است (ابن تیمیه، ۱۴۱۲: ۴۷/۳ و ۵۶؛ زمزلی، ۱۴۱۵: ۱۹ و ۷۰).

ابن تیمیه در جایی دیگر ضمن طرح دیدگاه خود درباره تأویل در قرآن می‌گوید لفظ

تأویل در قرآن به معنای ما یؤول الیه الکلام و تحقق خارجی و عینیت یافته کلام در

خارج است و هرگز به معنای صرف و برگرداندن لفظ از معنای ظاهر آن به سوی

معنای غیرظاهرش نیست. به نظر وی، گذشتگان از صحابه و سلف و دانشمندان هرگز

تأویل را در این معنا به کار نبرده‌اند و در قرآن نیز در این معنا به کار نرفته است

(ابن تیمیه، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ۲۱۶/۳-۲۱۷). ابن تیمیه معتقد است اصطلاح تأویل دست کم در طول سه قرن صدر اسلام به کار نرفته و نمی‌تواند واژه تأویل در آیه ۷ آل عمران بدین معنا باشد (رشید رضا، ۱۳۶۷: ۱۸۷/۳-۱۸۸).

وی کلام الاهی را به دو بخش قابل تقسیم می‌داند: کلام انشایی و کلام اخباری. منظور از کلام انشایی، فرمان‌هایی است که در قرآن آمده است و پیامبر در مقام تأویل آنها اعمالی را انجام داده است که مسلمانان دریافته‌اند شیوه اطاعت از آن فرمان‌ها چیست. اما کلام اخباری مانند آیاتی است که از وقوع قیامت، بهشت، دوزخ و ... خبر داده است که اصل رخداد آنها قطعی است ولی چگونگی آن برای ما روشن نیست. آنچه را قرآن از امور یادشده خبر داده است، کسی جز خداوند، وقت، مقدار و صفت آن را نمی‌داند این حقایق به گونه‌ای که هستند تأویل اخبار الاهی می‌باشند (ابن تیمیه، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ۹۶/۲).

آیات صفات الاهی در دسته‌بندی ابن تیمیه در دایره اخبار قرار می‌گیرند و به اعتقاد وی معانی آنها درک‌شدنی است، ولی چگونگی آن در متن واقع نامعلوم است (رشید رضا، ۱۳۶۷: ۱۹۵/۳). وی مفاهیم صفات و کلماتی را که برای مخلوق و خدا به کار می‌رود، تنها مشترک لفظی دانسته، تباین نعم دنیا با آخرت را تمثیلی برای تباین صفات خدا و مخلوق می‌داند و می‌گوید: وقتی حقایق اخروی که خدا از آنها خبر داده با حقایق موجود در دنیا تنها اشتراک اسمی دارند، پس خالق، سبحانه و تعالی، مبینتش با مخلوقات بسی بیشتر از مابینت مخلوق (دنیا) با مخلوق (آخرت) است (الله‌بداشتی، ۱۳۸۸: ۹۶).

طباطبایی با مطرح کردن نظر ابن تیمیه، ضمن پذیرفتن اصل نظریه او مبنی بر اینکه تأویل حقیقتی است عینی و خارجی که منشأ و مستند تمامی تعالیم عالیه قرآنی قرار گرفته و چیزی از قبیل الفاظ و معانی نیست، در برخی جوانب آن مناقشه کرده، می‌گوید: صاحب این قول هرچند در بعضی از سخنانش راه صحیحی رفته ولی در قسمت دیگر آن به خطا رفته است. او هرچند درست گفته که «تأویل اختصاص به آیات متشابه ندارد، بلکه تمامی قرآن تأویل دارد و تأویل هم از سنخ مدلول لفظی نیست، بلکه امری خارجی است که مبنای کلام قرار می‌گیرد» لیکن در این نظریه به خطا رفته که هر امر خارجی را مرتبط به مضمون کلام دانسته و تک تک اخباری را که

بررسی و تدبیرانی و اصول فکری ابن تیمیه در تفسیر قرآن

از حوادث گذشته و آینده خبر می‌دهد مصداق تأویل شمرده است؛ و نیز خطا رفته که متشابه را منحصر در آیات مربوط به صفات الاهی و قیامت دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۸/۳).

۴. اعتقاد به تجسیم

ابن تیمیه در خصوص جسمانیت خدا می‌گوید: «گاهی مقصود از جسم چیزی است که به آن اشاره می‌شود یا چیزی است که دارای صفات است و خداوند تعالی در آخرت دیده می‌شود، چون دارای صفات است و مردم در دعا با دست‌ها، قلب‌ها، چشم‌ها و صورت‌هایشان به سوی خداوند اشاره می‌کنند و اگر کسی که می‌گوید خداوند جسم نیست، موارد فوق مورد نظر او باشد باید به او گفت این چیزی که تو می‌خواهی آن را نفی کنی با نقل صحیح و عقل سلیم ثابت است و دلیلی بر ردش نیست» (ابن تیمیه، ۱۳۲۱: ۲۸/۱).

وی در این خصوص در کتاب فتاوی به صراحت می‌نویسد: «آنچه در قرآن و سنت ثابت شده و اجماع و اتفاق پیشینیان بر آن است، حق است. حال اگر از این امر لازم می‌آید که خداوند متصف به جسم بودن شود اشکال ندارد. زیرا لازمه حق نیز حق است» (همو، ۱۴۱۲: ۱۹۲/۵).

تجسیم چنان در تار و پود اندیشه ابن تیمیه و هم‌فکرانش ریشه دوانیده که مقام و منزلت خداوند را در حدّ یک انسان معمولی تنزل داده، او را همچون انسان محتاج اعضا و جوارح پنداشته است. وی در کتاب *درء التعارض* و دیگر آثارش به روشنی می‌گوید: «خداوند دو دست دارد که هر کدام از این دو کار مخصوص به خود را انجام می‌دهد و به کار یکدیگر دخالت نمی‌کنند» (همو، ۱۳۹۱ الف: ۱۷۱/۷). و در جایی دیگر می‌گوید: «خداوند روز قیامت دست خود را وارد آتش جهنّم می‌کند و هر کس را بخواهد بیرون می‌آورد» (همو، ۱۴۰۴: ۱۷۱/۲).

در *منهاج السنه* می‌گوید: «در روز قیامت جهنّم پر نمی‌شود و مرتّب از خداوند می‌خواهد چیزی در آن بریزد، خداوند هر چه از انسان‌ها داخل جهنّم می‌افکند باز هم پر نشده و فریاد «هل من مزید» (ق: ۳۰) جهنّم بلند است تا اینکه خداوند پایش را در جهنّم می‌گذارد، آنگاه جهنّم پر می‌شود و می‌گوید: قطّ قطّ. بس است بس است» (ابن تیمیه، ۱۳۲۱: ۱۰۰/۵).

همچنین در *دقائق التفسیر* می‌نویسد: «خداوند دارای ساق است» و در این مورد روایتی نقل می‌کند که طبق آن خداوند در روز قیامت ساق خود را نشان می‌دهد و تمام مردان و زنان بالیمان در مقابل خداوند به سجده می‌افتند (همو، ۱۴۰۴: ۱۷۱/۲). نیز در کتاب *بیان تلبیس الجهمیه فی بدعهم الکلامیه* می‌گوید: «ما ایمان داریم که قلب‌ها بین دو انگشتان خداوند و آسمان‌ها بر روی یک انگشت و زمین‌ها بر روی یک انگشت وی قرار دارد» (همو، ۱۳۹۲ ب: ۱۷/۲).

در تحلیل و بررسی این بخش باید گفت:

۱. همین اعتقاد به تجسیم است که ابن تیمیه و سلفیه را به سوی اعتقاد به تحرک و صعود و نزول پروردگار کشانده است، تا جایی که ابن بطوطه در سفرنامه‌اش می‌گوید: هنگام سفر خویش ابن تیمیه را در مسجد جامع دمشق دیده است که از فراز منبر پله به پله پایین آمده و گفته است: «خداوند شبیه این پایین آمدن من از آسمان دنیا فرود می‌آید». برخی از طرفداران ابن تیمیه در صحت سخنان ابن بطوطه تردید کرده و گفته‌اند: هنگام عبور ابن بطوطه از دمشق ابن تیمیه در زندان بوده، بنابراین نمی‌توانسته ابن تیمیه را مشاهده و مطلب فوق را از او نقل کرده باشد (الهروی، بی‌تا: ۲۳).

۲. صرف نظر از اینکه گفته ابن بطوطه صحیح باشد یا نه، در هر حال آنچه مسلم است این است که ابن تیمیه طرفدار جسمانیت خداوند است و با صراحت از آن دفاع کرده است، حال آنکه می‌دانیم جسم نیاز به مکان دارد و هر چیزی که نیاز به مکان داشته باشد واجب‌الوجود نتواند بود و هر موجود جسمانی که نیاز به مکان داشته باشد حدود مکانی دارد و خداوند دارای حدّ نیست بلکه بی‌نهایت است (حلی، ۱۴۰۷: ۴۰۷).

۳. برهان عقلی و محکّمات قرآنی همه بر غیرجسمانی بودن خداوند دلالت دارند و اعتقاد به تجسیم نه با عقل سازگار است و نه با صریح آیاتی مثل "لیس کمثله شیء".

۴. اعتقاد به اینکه خداوند جسم دارد و دارای اعضا و جوارح است، علاوه بر آنکه ملازم با شباهت خداوند به خلق اوست و این با توحید ناسازگار است، با اشکالاتی مواجه است که قائلان به آن هیچ‌گاه قادر به پاسخ‌گویی به آنها نخواهند بود. زیرا اگر خداوند اعضایی با ویژگی‌هایی که بیان کرده داشته باشد، حتماً به آن اعضا نیازمند خواهد بود. در حالی که او غنی بالذات است و به چیزی نیازمند و محتاج نیست: «ان الله لهو الغنی الحمید» (حج: ۶۹).

حال باید پرسید راستی آنها نیازمندی و احتیاج خداوند را چگونه توجیه خواهند کرد. غزالی در نقد این گونه پندارها می‌گوید: «دست و یا عضوی با ویژگی‌هایی که در انسان وجود دارد، درباره خداوند محال است و خداوند از این امور می‌زاست. اگر کسی به ذهنش خطور کند که خداوند جسمی مرکب از اعضا است، بت پرست است. زیرا هر جسمی آفریده خداست و پرستش آفریدگان کفر است و اگر بت پرستی کفر به شمار می‌رود بدین سبب است که بت مخلوق است (ابوزهره، بی تا: ۳۲۷).

ابن تیمیه در ردّ عقاید مشبهه، که برای خدا جمیع اعضای آدمی مثل معده، کبد و طحال و نیز حالاتی مثل حزن و ضحک قائل‌اند، وجود این گونه اعضا و حالات را برای خدا نفی کرده، ولی داشتن دست برای خدا را ثابت می‌کند و می‌گوید: «بخلاف الیید فانها للعمل و الفعل و هو سبحانه موصوف بالعمل و الفعل اذ ذاک من صفات الکمال، فمن یقدر ان یفعل اکمل ممن لا یقدر علی الفعل» (ابن تیمیه، ۱۴۱۲: ۷۰/۳). یعنی به خلاف دست داشتن؛ زیرا دست برای کار کردن و عمل است و خداوند سبحان متصف به عمل و کار است؛ چراکه کار کردن از صفات کمال است و کسی که توانایی کار دارد کامل‌تر از کسی است که این توان را ندارد.

نقد و نظر

در نقد این سخن باید گفت خدایی که برای حیات و بقایش نیازی به اکل و شرب ندارد و از آلاتش هم بی‌نیاز است برای انجام کارهایش نیاز به دست هم ندارد و موجودی که افعالش را بدون استفاده از ابزار و آلاتی چون دست انجام دهد قطعاً کامل‌تر از موجودی است که کارهایش را به وسیله ابزار و اعضا به انجام می‌رساند. از همه اینها گذشته، اعتقاد به اینکه خداوند کارهایش را با دست انجام می‌دهد در هیچ روایت صحیحی نیامده و با ظاهر آیاتی مثل: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» سازگار نیست (الله‌بداشتی، ۱۳۸۸: ۱۰۲-۱۰۳).

۵. مرئی بودن خداوند

ابن تیمیه معتقد است خداوند با همین چشم مادی دیده می‌شود. به نظر وی، خطای کسانی که قائل به رؤیت خداوند هستند کمتر از خطای کسانی است که رؤیت خداوند را نفی می‌کنند (ابن تیمیه، ۱۳۲۱: ۲۱۷/۱). او بر امکان رؤیت خداوند چنین استدلال می‌کند: هر چیز که وجودش

کامل تر باشد برای دیدن سزاوارتر است؛ و از آنجا که خداوند اکمل موجودات است برای دیدن از غیر سزاوارتر است و در نتیجه خداوند باید دیده شود (همان).

ابن تیمیه در ردّ کتاب منهج الکرامه علامه حلی، در خصوص رؤیت حسی خداوند ادعای اجماع کرده، می نویسد: «عموم منسوبین به اهل سنت برای اثبات رؤیت خدا اتفاق دارند و اجماع سلف بر این است که ذات احدیت را در آخرت با چشم می توان دید، ولی در دنیا نمی توان دید» (الغنیمان، ۱۴۲۸: ۴۲۰/۲).

در جایی دیگر می گوید: «خداوند متعال در روز قیامت با قیافه مبدل پیش مردم می آید و خود را معرفی می کند و می گوید من خدای شما هستم. ولی مردم در جواب او می گویند تو را نمی شناسیم و از تو به خدا پناه می بریم، اگر خدای ما بیاید او را می شناسیم. سپس خداوند با قیافه اصلی خودش پیش آنها می آید و خود را معرفی می کند. آنها می گویند بله تو خدای ما هستی؛ و سپس به دنبال خداوند به سوی بهشت روانه می گردند» (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۴۵۳).

دلایل ابن تیمیه بر رؤیت

ابن تیمیه برای اثبات مرئی بودن خداوند به دلیل ظاهراً عقلی متوسل می شود. به نظر وی، رؤیت جز بر امور وجودی متوقف نیست و هر آنچه جز بر امور وجودی متوقف نیست موجود واجب قدیم از ممکن حادث به آن سزاوارتر است (همو، ۱۳۲۱: ۲۸/۱). وی، در مقام مستند ساختن نظر خویش مبنی بر قابل رؤیت بودن خداوند، به ظاهر آیاتی از قرآن مانند آیات ۳ سوره قیامت و ۱۴۳ اعراف تمسک جسته، می گوید: «حضرت موسی از خدای خود خواست که خود را به او نشان دهد و اگر این امر ممکن نبود موسی از خداوند چنین درخواستی نمی کرد». همچنین به هنگام تفسیر آیه «و الآیه تنفی الادراک مطلقاً دون الرؤیة کما قال ابن کلاب و هذا اصحّ و حیثیذ فتکون الآیة دالة علی اثبات الرؤیة» می گوید: «و الآیه تنفی الادراک مطلقاً دون الرؤیة کما قال ابن کلاب و هذا اصحّ و حیثیذ فتکون الآیة دالة علی اثبات الرؤیة» (همو، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ۱۰۶/۶).

بررسی و تدبیربانی و اصول فکری ابن تیمیه در تفسیر قرآن

ابن تیمیه آگاهی زمخشری و دیگر مفسران هم‌سان وی را به خاطر اعتقاد به قابل رؤیت ندانستن خدا و انکار صفات خبریه و مخلوق دانستن قرآن به شدت نکوهش کرده، بر آنان تاخته است (همان: ۲۲۳/۲ و ۲۵۵).

ابن تیمیه و کسانی که مثل او قائل به رؤیت هستند، برای اثبات مرئی بودن خداوند در آخرت علاوه بر آنچه گذشت به روایاتی استناد می‌کنند که در برخی کتب حدیثی آمده است و به نوعی از آنها این معنا برداشت می‌شود، از جمله، در صحیح مسلم کتاب الایمان، باب اثبات رؤیة المؤمنین فی الآخرة ربهم، در جریان روایتی از رسول اکرم (ص) نقل شده است که فرمودند: «بهشتیان چون به بهشت قدم می‌گذارند، خدای تعالی خطاب به ایشان می‌فرماید: بیشتر از این هم چیزی می‌خواهید که به شما بدهم؟ بهشتیان پاسخ می‌دهند: مگر نه اینکه سیمای ما را سپید گردانیدی و به بهشت درآوردی و از آتش دوزخ رهانیدی، بیش از اینها چه انتظار داشته باشیم؟ در این هنگام پرده به کنار می‌رود و چهره خدای عزّ و جلّ آشکار می‌گردد و بهشتیان، دیدار با پروردگارش را از هر چه به آنها داده شده است، گرمی‌تر و خوش‌تر خواهند داشت. (نیشابوری، بی‌تا: ح ۲۹۷؛ قزوینی، بی‌تا: المقدمه ۱۳، ح ۱۸۷).

و نیز در سنن ترمذی از آن حضرت روایت کرده‌اند که گرمی‌ترین بهشتیان نزد خداوند کسی است که هر بامداد و شامگاه خدا را دیدار می‌کند. آنگاه حضرتش این آیه را تلاوت فرمود: "وجوه یومئذ ناظره الی ربّها ناظره" (ترمذی، ۱۴۰۲: ۱۸/۱۰؛ ابن تیمیه، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ۱۲۸/۳).

و یا روایت دیگری که در سنن ابن‌ماجه از پیامبر اکرم (ص) در این معنا آورده شده است که بهشتیان به دیدار خدای عزّ و جلّ می‌روند و خدا هم عرش خودش را به آنها نشان می‌دهد. ذات باری تعالی در یکی از باغ‌های بهشت خود را بر ایشان آشکار می‌کند و با آنها به گفت‌وگو می‌نشیند و کسی نمی‌ماند مگر اینکه طرف صحبت‌های گرم خدا قرار گیرد؛ تا آنجا که خداوند به یکی از ایشان رو می‌کند و می‌پرسد: فلانی آن روز را به خاطر داری که چنین و چنان کردی؟ و او می‌گوید: پروردگارا، مگر هنوز مرا نبخشیدی؟ و خدا می‌گوید: آری ... آن وقت ما به خانه‌های خود باز می‌گردیم و چون با همسران خود روبه‌رو می‌شویم، به ما می‌گویند: خوش آمدی! چه زیباتر و خوش‌بوتر و نورانی‌تر از هنگام رفتنت باز گشته‌ای؟ و ما پاسخ می‌دهیم: ما امروز با پروردگارمان

همنشین بوده‌ایم، و جا دارد که این چنین آراسته و برازنده به خانه بازگشته باشیم (قزوینی، بی تا: ح ۴۳۳۶).

نقد دلایل فوق

نخست اینکه سخن ابن تیمیه مبنی بر اینکه هر موجودی قابل دیدن است آشکارا مردود است. زیرا امروزه ثابت شده که چیزهایی وجود دارند ولی قابل دیدن نیستند، از قبیل امواج ماوراء بنفش، مادون قرمز، سیاه‌چاله‌ها، امواج رادیویی. علاوه بر اینکه دیده شدن با چشم ظاهر مستلزم محدودیت و نقص است؛ امری که از ذات اقدس الهی دور است (تابان، ۱۳۸۳: ۸۹-۱۰۴).

دوم اینکه استدلال ابن تیمیه، بر سزاوار بودن رؤیت خدا، هیچ پایه عقلی و نقلی ندارد؛ زیرا هیچ‌گونه تلازم عقلی بین اکملیت موجود و رؤیت آن وجود ندارد و اگر چنین تلازمی وجود می‌داشت، باید خدا در منظر همگان، بهتر، آسان‌تر و بیشتر از موجودات مادی مورد دید قرار می‌گرفت، در حالی که هیچ کس نگفته خدا را دیده است.

آنچه جای تعجب دارد این است که ابن تیمیه، به وجود تناقض در قول به رؤیت اقرار کرده، آن را با وجود تناقضش پذیرفته و می‌گوید اگرچه در این قول تناقض وجود دارد، چون از یک طرف باید قائل شویم که خدا دیده می‌شود و از سوی دیگر باید بگوییم خداوند دارای جهت نیست؛ ولی این تناقض بهتر است از اینکه گفته شود خداوند اصلاً دیده نمی‌شود، چون رؤیت خداوند، موافق حکم عقل است (ابن تیمیه، ۱۳۲۱: ۷۶/۲).

ابن تیمیه در این گفتار، هم تناقض را پذیرفته و هم در دام تناقض دیگری افتاده است؛ زیرا او از یک طرف می‌گوید در قول به رؤیت خداوند تناقض وجود دارد و از طرف دیگر می‌گوید رؤیت خداوند، موافق با حکم عقل است. در حالی که مسئله محال بودن تناقض، از بارزترین و روشن‌ترین موضوعات عقلی است. چگونه می‌تواند چیزی که در آن تناقض وجود دارد با حکم عقل موافق باشد (ضیایی، ۱۳۸۳: ۴۴).

اما در باره آیه ۲۳ از سوره مبارکه قیامت، مفسران نظرات متفاوتی ارائه کرده‌اند. طباطبایی معتقد است مقصود از نظر، نظر حسی که متعلق به چشم سر باشد نیست، که برهان قاطعی در محال بودن آن موجود است، بلکه مراد نظر قلبی و رؤیت قلب به حقیقت ایمان است که برهان نیز همین را می‌گوید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۲۰).

بعضی دیگر از مفسران در این آیه کلمه‌ای را در تقدیر می‌گیرند، برای مثال آلاء (نعمت‌ها) را؛ یعنی در روز قیامت به نعمت‌های پروردگار می‌نگرند. زمخشری در کشف می‌گوید: «واجب است نظر را به سوی چیزی تأویل ببریم که دیدنش صحیح باشد» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۶۲/۴، ذیل آیه ۲۳).

در خصوص درخواست رؤیت حضرت حق از جانب حضرت موسی (ع) نیز می‌توان گفت اولاً، او بنا به خواست امت خویش چنین درخواستی کرده است؛ ثانیاً، "لن ترانی" در ادامه آیه، با صراحت نفی همیشگی امکان رؤیت خداوند برای انسان را نشان می‌دهد، و همان‌گونه که می‌دانیم همه ادیبان گفته‌اند: (لن) برای نفی ابد است. بنابراین، با دلایل عقلی و آیاتی نظیر: «لا تدرک الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام: ۱۰۳) و نیز آیه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) به خوبی می‌توان نظر ابن تیمیه را در زمینه دیده شدن خداوند در دنیا یا آخرت مردود دانست.

روایات در عدم رؤیت

اما در خصوص روایاتی که ابن تیمیه در اثبات مرئی بودن خداوند به آن استناد کرده، باید گفت: اولاً، بسیاری از این روایات از نظر سند مخدوش است و در سلسله سند آنها افرادی چون ابی هریره وجود دارند که حتی در بین بسیاری از دانشمندان اهل سنت به دروغ‌گویی مشهور است، تا جایی که برخی از آنها او را لعن کرده‌اند. ثانیاً، از لحاظ دلالتی هم بسیاری از این احادیث مشعر به رؤیت حسی نیستند، تا آنجا که عده‌ای از علما از این روایات تأویل به رؤیت قلبی می‌کنند (قوشجی، بی تا: ۳۲۷) و یا آن را از باب تمثیل می‌دانند (دروزه، ۱۳۸۳: ۲۰۲/۲). علاوه بر دلایل فوق، روایاتی که از ائمه معصومین (ع) به ما رسیده است نیز رؤیت حسی خداوند سبحانه و تعالی را نفی می‌کند که در اینجا به عنوان حسن ختام به چند مورد از این روایات اشاره کرده، بحث را به پایان می‌بریم:

۱. کلینی به سند خود از عبدالله بن سنان، از امام صادق (ع) روایت کرده که ذیل آیه «لا تُدرِکُ الابصار» فرمود: مقصود از «درک ابصار» احاطه اوهام است، مگر نمی‌بینی در جمله «قَدْ جَاءَکُمْ بَصَائِرٌ مِّن رَّبِّکُمْ» (انعام: ۱۰۴) معنای لغوی "بصائر" دیدن به چشم و در «وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا» (همان) کوری چشم اراده نشده است؛ بلکه در همه موارد، مقصود از بصیرت، احاطه وهم است.

عرب هم این کلمه را به همین معنا استعمال می‌کند. مثلاً می‌گوید: فلانی بصیر به شعر و فلانی بصیر به فقه است و فلانی در شناختن اجناس بصیرت دارد و فلانی بصیر به انواع لباس‌ها و پارچه‌هاست.

هنگامی که استعمال این کلمه در مورد بشر، به معنای احاطه صحیح است، در خدای متعال چگونه صحیح نباشد، در حالی که خداوند بزرگ‌تر از آن است که به چشم‌ها دیده شود (حسن‌زاده، ۱۳۸۵: ۳۷۳/۱).

۲. و نیز کلینی به سند خود از صفوان بن یحیی روایت کرده که گفت: ابوقره محدث از من خواست او را به خدمت حضرت رضا (ع) ببرم. من از آن حضرت جهت دیدار وی اذن خواستم، ایشان اذن دادند. سپس به اتفاق، شرفیاب حضورش شدیم. ابوقره از حلال و حرام و دیگر احکام دین، پرسش‌های زیادی پرسید تا آنکه بحث به مسئله توحید رسید، پرسید: روایتی پیش ما است که می‌گوید خداوند رؤیت و کلام خود را بین دو پیامبر تقسیم کرد؛ کلام خود را به موسی بن عمران و رؤیتش را به محمد (ص) اختصاص داد. امام (ع) فرمودند: چه کسی از ناحیه خداوند به جن و انس تبلیغ می‌کرد که «لا تدرکه الابصار، لا یحیطون به علما، لیس کمثلہ شیء»؟ آیا محمد نبود؟ ابوقره عرض کرد: چرا، او بود. امام (ع) فرمود: چطور ممکن است کسی خود را به جهانیان چنین معرفی کند که از طرف خداوند آمده تا بشر را به امر خداوند به سوی او دعوت کند و درباره خدای تعالی بگوید: «چشم‌ها او را نمی‌بینند و علم بشر به او احاطه نمی‌کند و چیزی مثل او وجود ندارد»، آنگاه همین شخص بگوید: «من خدا را به چشم خود دیده‌ام و به علم خود به وی احاطه یافته‌ام و او را در صورت، مثل بشر دیده‌ام». آیا شرم نمی‌کنید؟ زنادقه هم نتوانستند به خداوند چنین نسبت‌های ناروایی بدهند و بگویند از طرف خداوند آمده، ولی حرف‌هایی بزنند که پیامد آن، انکار وجود خداست.

سخن که بدین‌جا رسید ابوقره عرض کرد: خدای تعالی دیده شدن خودش را خاطر نشان ساخته و فرموده است: «و لقد راه نزلہ اُخری» (نجم: ۱۳). امام (ع) فرمود: ادامه این آیه، معنای آن را روشن می‌سازد که می‌فرماید: «ما کذب الفواد ما رای» (نجم: ۱۱)؛ یعنی قلب و دل محمد (ص) آنچه را او به چشم خود دید، تکذیب نکرد. «لقد رای من آیات ربه الکبری» (نجم: ۱۸). او از آیات بزرگ پروردگار خود چیزهایی دید. پس به طوری که می‌بینی، ادامه آیه، پرسش تو که مقصود از «ما زای؛ آنچه را که دیده بود» چیست را بیان و معلوم کرد که مقصود از آن، آیات خدا بود؛ نه خود

خدا. اگر مقصود دیدن خود خدا بود، معنا نداشت. در جای دیگر بفرماید «و لا یحیطون به علما». چون هنگامی که چشم خدا را ببیند، به تبع، انسان احاطه علمی نیز به او می‌یابد. ابوقره عرض کرد: بنابراین، شما می‌خواهید روایات مذکور را تکذیب کنید. حضرت فرمودند: آری، وقتی روایتی مخالف قرآن باشد، من آن را تکذیب می‌کنم، علاوه بر اینکه روایت مورد پرسش تو، با اجماع مسلمانان نیز مخالف است. چون همه مسلمانان اجماع دارند که خداوند محاط علم کسی واقع نمی‌شود، چشم‌ها او را نمی‌بیند، و چیزی شبیه و مانند او نیست (الکلبینی الرازی، ۱۳۶۳: ۹۵/۱-۹۶).

۳. صدوق در کتاب توحید، به سند خود از اسماعیل بن فضل روایت کرده که گفت: از امام صادق (ع) پرسیدم: آیا خدای تعالی در روز قیامت دیده می‌شود یا خیر؟ حضرت فرمود: خداوند منزّه و بزرگ‌تر از این حرف‌هاست. ای ابن‌الفضل! چشم‌ها نمی‌بینند جز چیزهایی که دارای رنگ و کیفیت باشد، و خدا خود، آفریننده رنگ‌ها و کیفیت‌ها است (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰۳).

۶. اثبات جهت برای خدا

ابن تیمیه معتقد است خداوند دارای جهت است و می‌شود به سوی او اشاره کرد. به نظر وی، همه نصوص بر این دلالت دارند که الله موصوف است به علو و فوقیت بر مخلوقات (ابن تیمیه، ۱۳۹۱: ۵۳). در جای دیگر می‌گوید: «هنگامی که گفته می‌شود علو، شامل مافوق همه مخلوقات می‌شود و ما فوق همه در آسمان است»؛ و نیز می‌افزاید: «مردم در دعا با دست‌ها، قلب‌ها، صورت‌ها و چشم‌هایشان به سوی خداوند اشاره می‌کنند» (ابن تیمیه، ۱۳۲۱: ۹۸/۱).

به عنوان شاهدهی دیگر بر این باور او عبارت زیر را بنگرید: «خدای سبحان در بالای عرش قرار دارد و عرش او هم شبیه قبه‌هایی است که در بالای آسمان‌ها قرار گرفته است و عرش به علت سنگینی خدا مانند جهاز شتر در اثر سنگینی راکب به صدا درمی‌آید» (ابن تیمیه، ۱۳۹۲: ۵۶۹/۱).

درباره کیفیت نشستن خداوند بر کرسی ابن تیمیه و نیز شاگردش ابن‌قیم چنین می‌گویند: «استوا به معنای مجرد استیلا نیست، بلکه معنای نشستن بر کرسی پادشاهی است، استوای خدا بر کرسی مانند استوای بشر بن مروان بر کرسی سلطنت است. زمانی که عراق را فتح کرد» (ابن تیمیه، ۱۴۱۲: ۳۹۷/۱۶).

حاجی خلیفه در کشف الظنون از کتاب العرش ابن تیمیه نقل می‌کند که خداوند بر کرسی می‌نشیند و محلی را برای نشستن رسول خدا در کنار خودش خالی می‌گذارد (ضیایی، ۱۳۸۳: ۳۴).

ابن قیم در جای دیگری خداوند را به سلاطین تشبیه کرده، می‌گوید: «در روز جمعه از روزهای آخرت، خداوند از عرش پایین آمده، بر کرسی می‌نشیند. کرسی خداوند در میان سبزهایی از نور قرار می‌گیرد و پیامبران بر این منبرها می‌نشینند. کرسی‌هایی از طلا این منبرها را احاطه کرده و شهیدان و صدیقان بر آن می‌نشینند و پس از برگزاری جلسه مفضل و گفت‌وگو با اعضای جلسه، خداوند از کرسی بلند می‌شود و با ترک جلسه به سوی عرش خود بالا می‌رود» (ابن قیم جوزی، ۱۴۰۷: ۱/۳۶۹-۳۷۰).

نقد و بررسی

با دقت در سخنان فوق به خوبی روشن می‌شود که ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم خداوند را دارای جهت و به طرف آسمان و بالا می‌دانند. اگر این سخنان را درباره خداوند بپذیریم باید برای او حدّ قائل شویم، در صورتی که محدودیت و نقص از ذات اقدس الاهی به دور است و به قول شارح تجرید الاعتقاد: «واجب الوجود در جهت نیست چون جسم نیست و بالا و پایین و چپ و راست نسبت به او برابری ندارد. مجسمه خداوند را در جهت می‌دانند» (شعرانی، بی تا: ۴۱).

علاوه بر این، در قرآن کریم بارها به استوای بر عرش اشاره شده و در همه این موارد استوای بر عرش کنایه از این است که فرمانروایی و مدیریت او همه عالم را فرا گرفته و زمام تدبیر همه عالم به دست اوست، از جمله آیه «ثم استوی علی العرش» (اعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ سجده: ۴؛ حدید: ۴)؛ و نیز در آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) این معنا درباره خداوند آن گونه که شایسته ساحت کبریایی و قدس او باشد عبارت است از: ظهور سلطنت حق بر عالم و استقرار ملکش بر اشیا به تدبیر امور و اصلاح شؤون آنها.

بنابراین، استوای حضرت حق بر عرش مستلزم این است که ملک او بر همه اشیا احاطه داشته، تدبیرش بر همه اشیا گسترده باشد. در نتیجه خداوند متعال ربّ هر چیز و یگانه در ربوبیت است. در روایاتی نیز که سخن از استوای الاهی بر عرش به میان آمده کلمه استوا کنایه از استیلا و گسترده‌گی سلطنت معنا شده است.^۳ بنابراین، مجموع آیات

بررسی و تدبیر مبنای و اصول فکری ابن تیمیه در تفسیر قرآن

قرآن کریم و دلایل عقلی مبتنی بر منزه بودن ذات اقدس الهی از داشتن مکان و جهت و ...، حمل لفظ استوا را بر هر گونه معنای ظاهری که سر از جسمانیت خداوند درمی آورد منتفی می کند.

نتیجه گیری

با مرور بر مبانی و اصول پذیرفته شده نزد ابن تیمیه و دقت در آرای تفسیری وی نتایجی به شرح ذیل به دست آمد:

۱. آرای تفسیری ابن تیمیه تحت تأثیر مستقیم مبانی و اصول پذیرفته شده در نزد اوست و دیدگاهها و مبانی او بر آرای تفسیری اش سایه افکننده و تأثیر گذارده است.
۲. تکیه بیش از حد ابن تیمیه بر اصولی چون ظاهرگرایی و منع از تأویل منشأ اصلی انحراف او شده و بیشتر تفسیرهای نابجای او از آیات قرآن معلول تکیه و جمود بر اصول فوق است.
۳. علاوه بر دو اصل مهم پیش گفته، اصول و مبانی دیگری مثل پرهیز از عقل گرایی، تکیه افراطی بر فهم مخاطبان عصر نزول، انکار مجاز و استعاره در قرآن و تکیه بیش از حد بر معانی عرفی در برداشت های غلط و انحرافی ابن تیمیه و استفاده نابجای او از آیات قرآن مؤثر بوده است.
۴. اعتقاد به تجسیم و رؤیت حضرت حق و اثبات جهت و داشتن دست و پا و صورت و دیگر ابزارهای ادراکی برای خداوند از جمله مهم ترین موارد اثرپذیری آرای تفسیری ابن تیمیه از دیدگاه های کلامی و اصول اوست.
۵. برداشت های خاص ابن تیمیه از قرآن در بیشتر موارد مخالف صریح آیات و احادیث و نیز مخالف برداشت عموم دانشمندان اسلامی است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (ابو العباس) (۱۳۹۲ الف). العقیده الحمویة الکبری، مجموعة الرسائل، بیروت.
- _____ (۱۳۲۱). منهاج السنة النبویة، مصر: بولاق.
- _____ (۱۳۹۱ الف). درء التعارض العقل و النقل، ریاض: دار الکنوز الادبیة.
- _____ (۱۳۹۱ ب). رسالة التدمریة، بیروت: دار الفکر.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال چهاردهم، شماره سوم و چهارم

- _____ (ب. ۱۳۹۲). بیان تلبیس الجهمیة فی بدعهم الکلامیة، مکتة المکرمة: مطبعة الحكومة.
- _____ (۱۴۰۴). دقائق التفسیر الجامع، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، الطبعة الثانية.
- _____ (۱۴۰۸). بغیة المرئاد، المدينة المنورة: مکتبة العلوم و الحكم.
- _____ (۱۴۱۲). مجموع الفتاوی، ریاض: دار عالم الکتب، الطبعة الاولى.
- _____ (۱۹۹۸/۱۴۰۸). التفسیر الکبیر، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- ابن خزیمة، محمد بن اسحاق (۱۹۹۷/۱۴۱۸). کتاب التوحید و اثبات الصفات، تحقیق: عبد العزیز بن ابراهیم، ریاض.
- ابن قیم جوزی، محمد بن ابوبکر (۱۴۰۷). زاد المعاد فی هدی خیر العباد، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابوزهره، محمد (بی تا)، تاریخ المناهب الاسلامیة، بیروت: دار الفکر.
- برکتة، ابراهیم خلیل (۱۴۰۵). ابن تیمیة و جهوده فی التفسیر، بیروت: المکتب الاسلامی، الطبعة الاولى.
- تابان، جعفر (۱۳۸۳). «اجمالی از افکار ابن تیمیة و نقد آن»، در: فصل نامه دین و سیاست، ش ۱، ص ۸۹-۱۰۴.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۲). سنن ترمذی، تحقیق: عبد الوهاب عبد اللطیف، بیروت: دار الفکر.
- حسن زاده، صادق (۱۳۸۵). ترجمه اصول کافی، تهران: انتشارات قائم آل محمد.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۰۷). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- دروزه، محمد عزّة (۱۳۸۳). التفسیر الحدیث، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- رشید رضا، محمد (۱۳۶۷). تفسیر المنار، بیروت: دار المنارة، الطبعة الثالثة.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربیة، الطبعة الخامسة.
- زمرلی، فؤاد احمد (۱۴۱۵). عقائد ائمة السلف، بیروت: دار الکتب العربی.
- الشاویش، زهیر (بی تا). الایمان لابن تیمیة، دمشق: منشورات المکتب الاسلامی.
- محمد هشام حریر، سامی (۱۴۲۷/۲۰۰۷). ابن تیمیة مفسرا و مقدمته فی اصول التفسیر، عمان: دار البداية، الطبعة الاولى.
- شعرانی، ابوالحسن (بی تا). ترجمه کشف المراد، تهران: کتاب فروشی اسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸). التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ضیایی، رحمت الله (۱۳۸۳). خدا در نگاه وهابیت، تهران: نجم الهدی.

بررسی و تدبیرانی و اصول فکری ابن تیمیّه در تفسیر قرآن

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۹۹۷/۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- الغنیمان، عبد الله بن محمد (۱۴۲۸). *مختصر منهاج السنه لابن تیمیه*، المدينة المنورة.
- القاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۲۵-۲۰۰۵/۱۴۲۶). *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
- قزوینی، ابن ماجه (بی تا). *سنن ابن ماجه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قوشچی، علاء الدین علی بن محمد (بی تا). *شرح تجرید العقائد*، قم: منشورات شریف رضی.
- الكلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحق (۱۳۶۳). *الاصول من الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الخامسة.
- مقدسی، عبد الغنی (۲۰۰۱/۱۴۲۲). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تحقیق: احمد بن عطیة، الغامدی، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحکم.
- النیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا). *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفکر.
- الله بداشتی، علی (۱۳۸۸). «شناخت سلفیه»، در: *میثاق امین*، سال سوم، ش ۱۰-۱۱.
- الہروی، ابراهیم احمد (بی تا). *ابن بطوطه، فی العالم الاسلامی*، مصر: دار المعارف.

پی نوشتها

۱. قال البغوی: و اهل الاصول علی ان الانبیاء كانوا مؤمنین قبل الوحی و كان النبی (ص) یعبد الله قبل الوحی علی دین ابراهیم و لم تبین له شرایع دینه و علق «ابن تیمیه: بان قوله هذا یناقض ما ذكره فی قوله تعالی: و وجدك ضالاً فهدی» سورة الضحی، آیه ۷.
۲. و نیز (الرحمن: ۲۵)، (ص: ۷۵)، (قمر: ۱۴)، (مطففین: ۱۵)، (فجر: ۲۲).
۳. برای آگاهی تفصیلی از نمونه این روایات و تفسیر آن رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷: ۱۴۲۸/۱۴: ۱۶۱/۸ به بعد).



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی