

بررسی و نقد رویکرد تشبیهی ابن تیمیه در تفسیر صفات خداوند در قرآن کریم

سید حمیدرضا رئوف*

مربی الهیات و معارف اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، تهران،
ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۷)

چکیده

موضوع شناخت خداوند و صفات او در قرآن، صورت‌های متعددی از تشبیه و تنزیه را بر مسلمین آشکار می‌کند که فهم و توضیح آن، نگرش‌های کلامی تشبیهی و تنزیهی متقدم را پدید آورد. در این میان، رویکرد تشبیهی و موسوم به اهل تشبیه از سده اول اسلامی با تحولات متعددی همراه شد و پس از مقاتل بن سلیمان و محمد بن کرام به ابن تیمیه رسید که نماینده حنبله در روزگار خود بود. ابن تیمیه در تفسیر همانند اهل حدیث متقدم، صورت آیات را مبنا قرار می‌دهد و این باور را با نوعی تعطیل عقلی همراه می‌سازد. استنادهای حدیثی ابن تیمیه نیز مبتنی بر احادیثی است که تنها از سوی اهل حدیث رواج یافته است. بر این اساس، تنها زمانی می‌توان به اندیشه وی روی آورد که اولاً مانند او قائل به تعطیلی تعقل در باب جمع جسمانیت خدا با اوصاف تنزیهی او در قرآن باشیم. ثانیاً با رویکرد حدیثی وی به سراغ احادیث برویم و از آنان تأیید بگیریم. در غیر این صورت، با فرض اینکه فردی از اهل سنت باشد، اما به مبانی ابن تیمیه قائل نباشد، نخواهد توانست مانند او فکر کند و به آنچه او مدعی است، ایمان آورد.

واژگان کلیدی: تشبیه، اهل حدیث، اهل تشبیه، ابن تیمیه، صفات الهی، جسمانی.

* E-mail: ha.raoof@ihss.ac.ir

مقدمه

موضوع شناخت خداوند و توصیف ذات وی یکی از مسائل عمده در سده‌های آغازین اسلام بود. توصیفات مذکور در قرآن، صورت‌های متعددی از تشبیه و تنزیه را بر مسلمانان آشکار می‌کرد که فهم و توضیح آن، نگرش‌های کلامی متعددی را پدید آورد. اهمیت و گستردگی بحث‌ها حول این دسته از آیات و روایات، سبب شده‌است که برخی آغاز علم کلام نزد مسلمانان را شکل‌گیری همین نزاع‌ها تلقی می‌کنند (ر.ک؛ ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲: ۹۴۳). خاستگاه نخستین نظریه‌های مبتنی بر تشبیه، برداشت سطحی از آیات و احادیثی است که در آن از اعضا و جوارحی برای خداوند سخن به میان آمده‌است و یا افعالی مانند افعال انسان‌ها به او نسبت داده شده‌است. برخی رویکردهای اولیه در تفسیر اوصاف الهی، علاوه بر قائل شدن به تثبیت اوصاف، به عینیت آنان در صورت‌های ظاهری (البته با کیفیتی مجهول) روی آوردند و اهل حدیث متقدم را به وجود آوردند. اینان در آغاز در صفوف محدثان جای داشتند و از آن پس به گروه‌هایی از اهل سنت و شیعه روی آوردند. آنان از همان سده نخست هجری در جوامع علمی عراق حضور داشتند و در دوره‌های متأخرتر، در جبهه مقابل اشاعره و ماتریدیه قرار گرفتند. رویکرد دیگر نسبت به کیفیت صفات تشبیهی به معنای ثبوتی صفات و تثبیت عین ظاهر صفت بر باری تعالی در جریان فکری مشبّهه یا اهل تشبیه رخ نمود. به طور کلی، پیش از ظهور اندیشه اشعری، درباره خدا و صفات او دو دیدگاه زیر وجود داشت:

۱- گروه‌هایی از صفاتی، مجسمه، مشبّهه و حشویه که همه صفات مذکور در قرآن کریم را برای خداوند ثابت می‌دانستند، هرچند این امر به تشبیه و همانند دانستن خداوند با انسان و یا وجود جنبه‌های جسمانی در او انجامد. اعتقاد به تشبیه از حیث تشبیه خداوند به انسان و یا بالعکس، دو گروه عمده زیر را شامل می‌شود:

الف) معتقدان به تشبیه خداوند به انسان: کسانی که در مسئله شناخت خداوند و تحلیل صفات او، به ویژه صفات خبریه، خداوند را به انسان و دیگر مخلوقات او همانند می‌کنند و یا اینکه چیزی گفته‌اند که مستلزم چنین تشبیهی است و یا صفات خداوند را با صفات

انسان و دیگر آفریدگان او همانند دانسته‌اند. این دسته اهل تشبیه متقدم را شکل دادند که مشبهه اهل حدیث یا حشویه مشبهه و کرامیه (پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام سجستانی [م. ۲۵۵ ق.]) از این دسته‌اند.

ب) معتقدان به تشبیه انسان به خداوند: گروهی در برخورد با انسان‌هایی که در نگاه آنان بزرگ می‌نمودند، آنان را به خدا تشبیه کردند و یا جنبه‌هایی الوهی برای ایشان قائل شدند و یا به حلول روح خدایی در آنان گراییدند (ر.ک؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۸۷). از این دسته با عنوان «غالیان» یاد می‌شود (ر.ک؛ همان: ۲۲۳-۲۲۴). اگرچه در میان غالیان نیز اعتقاداتی به تشبیه خداوند و صفات او به آفریدگانش دیده می‌شود (ر.ک؛ عبدالحمید، بی‌تا: ۷۲-۷۳). این گروه در برخورد با آن دسته از متون دینی که به جنبه‌های جسمانی اشاره یا ایهام دارد، به تشبیه صرف روی آوردند (ر.ک؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۹۲-۹۳). به این معنا که به ظاهر آیات متشابه تمسک جستند و به دو رویکرد عمده قائل شدند: ۱- برخی به «تشبیه در ذات» گراییدند و برای خدا دست، پا و صورت ثابت کردند و در نتیجه، گرفتار تجسم آشکار شدند، اما نه مانند دیگر اجسام. ۲- گروهی دیگر نیز به «تشبیه در صفات» قائل شدند و برای خداوند جهت و استواء، نزول، صدا، حرف و مانند آن را اثبات کردند، چون این صفات مستلزم تجسیم است که برای رهایی از پیامدهای نادرست آن گفتند: خداوند جهت دارد، ولی نه مانند جهات اجسام، صدا دارد، نه مانند سایر صداها و ...

۲- در برابر آن، معتزله نخستین که در دفاع از یگانگی ذات خداوند، هر گونه صفت زاید بر ذات را برای خداوند نفی می‌کردند و تا آن اندازه در تنزیه پیش رفتند که مخالفان، آن را «معطله» نامیدند (ر.ک؛ البغدادی، ۱۳۹۳ ق.؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۴).

به طور کلی، نزد فرق نویسان تفکیک دقیقی در شناسایی گروه‌های قائل به تشبیه در صفات (مشبهه)، تشبیه در ذات (مجسمه) و خالق پنداشتن مخلوق (غلو) صورت نگرفته است؛ زیرا رویکرد عمده در این جریان‌ها، طیفی از سیر تشبیه در صفات به تشبیه

در ذات و در پایان، غلو بوده است. رویه اعتقادی که بعضاً در این فرقه‌ها با شدت و ضعف آشکار شده است. در رویکردهای دقیق‌تر به عنوان‌های این فرقه‌ها نیز رویکرد کلامی اهل تشبیه (چه در حوزه صفات یا ذات) به نوعی منجر به فرض جسمانیت برای ذات باری تعالی است، هرچند مدعی چنین نظری، جسمانیت الهی را متفاوت با جسمانیت مادی پندارد. به همین دلیل، عنوان مشبهه و مجسمه غالباً در کنار یکدیگر یا به جای یکدیگر به کار رفته است. در نتیجه، شناسایی دقیق فرقه‌ها و باورهای کلامی ایشان و نیز میزان گرایش آنان به تشبیه، تجسیم و یا حتی غلو، مستلزم مطالعه دقیق باورهای کلامی و رویکرد تفسیری آنان در مواجهه با قرآن خواهد بود.

فرقه مجسمه به نقل ذهبی، در خراسان و در اثنای دوران تابعین شکل گرفت (ر.ک؛ ذهبی، ۱۴۱۳ ق.، ج ۱۱: ۲۳۶). آنان در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری در کنار اهل حدیث و حشویه، در پذیرش و استناد به آنچه در احادیث و یا حتی احادیث ضعیف آمده بود (ظاهرگرایی افراطی)، راه افراط را در پیش گرفته بودند (ر.ک؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۶). به نظر می‌رسد، تأکید در تبوت صفات تشبیهی برای ذات باری تعالی در مواجهه با دلایل معارضان به اهل تشبیه می‌تواند یکی از بهترین زمینه‌های شکل‌گیری نگرش تجسیم از حیث افراط در باور به تشبیه باشد. چندان که فردی در باور به تشبیه و اصرار بر آن به تجسیم فروافتد و فردی در باور به تنزیه و اصرار بر آن به تعطیل روی آورد. بنابراین، طبیعی به نظر می‌آید که جریان منسجم تجسیم پس از تثبیت باورهای اهل تشبیه شکل گرفته باشد. در کتب فرق، افرادی چون کهمس بن حسن تمیمی (م. ۱۴۹ ق.)، مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ ق.)، مضر بن خالد، ابراهیم بن ابی یحیی اسلمی (م. ۱۸۴ ق.)، احمد بن عبدالله الهجیمی البصری و داود جورابی از جمله ناموران مشبهه حشویه، و افرادی چون بیان بن سمعان تمیمی نهّدی (م. ۱۱۹ ق.) و مغیره بن سعید عجلی از ناموران مشبهه غلات معرفی شده‌اند (ر.ک؛ شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۱۲۰؛ اشعری، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۸-۳۷؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۹۰). با این حال، نظر به فقدان دقت نظر نزد فرّوق نویسان متقدم درباره تقسیم بندی دقیق میان طیف رویکردها از تشبیه تا تجسیم و غلو، باید با احتیاط بیشتری در معرفی اعلام و اعتقادات این افراد نگریست.

رویکرد غالب اهل تشبیه در فهم آیات متشابه قرآن بر این اساس بود که خداوند صورتی مشتمل بر اعضا و اجزاء دارد و اموری چون نزول و صعود یا استقرار و انتقال بر وی رواست. آنان حتی لمس کردن خدا و دست دادن با او را روا می‌دانستند و معتقد بودند که مسلمانان حقیقی در دنیا و آخرت با خداوند معانقه می‌کنند. از دیدگاه مشبهه، اموری چون «استواء بر عرش»، «ید»، «وجه» و مانند آن را در همان معنای ظاهری خود در نظر می‌گرفتند (ر.ک؛ البزدوی، ۱۳۸۳ ق.: ۲۵۳ و مشکور، ۱۴۱۵ ق.: ۴۴۹). دلیل این امر نیز تأکید بر صحت نص مقدس و پرهیز از فرورفتن در تفسیر به رأی بود. تأکید آنان بر این دسته از باورهای کلامی سبب شد تا برای اثبات مدعای خود در فهم متن، علاوه بر استناد به احادیث ضعیف، به جعل حدیث نیز اقدام کرده‌اند (ر.ک؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۵-۱۰۶). لزوم توجه به متن قرآن، پایین‌تر دانستن فهم بشری از سطح فهم متن مقدس، پرهیز از هر گونه تفسیر خلاف ظاهر متن (ظاهرگرایی) و البته جزم‌اندیشی افراطی سبب می‌شد که این افراد حتی الزام به سکوت و پرهیز از تأمل و تعقل در باب آیات را نیز صادر کنند. جریان اهل تشبیه در سده‌های دوم تا چهارم در طوایفی از اهل سنت و گروه‌هایی از غالیان شیعه به حیات خود ادامه داد. رویکرد اهل تشبیه با تحولات خود در طول زمان، جایگاه رسمی خود را به کرامیه از فرق اهل سنت سپرد (ر.ک؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۸۹). در میان شیعه نیز از قمین اهل حدیث (سده سوم) نیز به عنوان حشویه یاد می‌کنند. هرچند پس از دوره شیخ مفید (سده چهارم)، به طور نسبی جریان حشوی مسلک در میان شیعیان رخت بر بست، اما این جریان در میان جوامع سنی، به‌ویژه طرفداران احمد بن حنبل استمرار یافت (ر.ک؛ عبدالحمید، بی‌تا: ۲۱۷-۲۲۰). اندیشه تشبیه پس از انتقال از مقاتل بن سلیمان به محمد بن کرام، به احمد بن حنبل و پس از آن به ابن تیمیه رسید که نماینده حنابله در روزگار خود بود (ر.ک؛ نشر، ۱۹۶۶ م، ج ۱: ۳۶۷).

۱. تفسیر ابن تیمیه از صفات خداوند در قرآن

در قرائت تشبیهی، از آن دسته آیات قرآن کریم که در آن‌ها از اوصاف انسانی برای خداوند استفاده شده، مفسران به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱-۱. اهل تجسیم

گروهی که به تشبیه محض روی آورده‌اند و به جسمانیت ذات خداوند گرایش یافته‌اند.

۲-۱. اهل تشبیه یا ظاهر گرایان

گروهی از مشبهه که صفات محدثات و ممکنات را به خداوند نسبت می‌دهند و معتقدند خداوند دارای «ید»، «وجه»، «ساق»، «نفس» و امثال آن است، اما کیفیت و صفت آن را نامعلوم می‌دانند. معروف‌ترین رویکردهای جسم‌انگاری در هر دو رویکرد، تجسیم و تشبیه را می‌توان به چهار قسمت عمده زیر تقسیم کرد:

- باور به حلول مکانی.

- باور به جابه‌جایی مکانی.

- قائل شدن به کیفیات انسانی (دست و پا) برای خداوند.

- مشاهده عینی خداوند.

بر این اساس، طبق آیات شاخص مورد نزد اهل تشبیه و تجسیم در ذیل این رویکردها، به بررسی آرای ابن تیمیه می‌پردازیم تا مشخص شود که او اهل تشبیه است یا اهل تجسیم. آیات مورد نظر ذیل این رویکردهای تفسیری عبارتند از: البقره/۲۹ (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)، باور به حلول مکانی؛ المائده/۶۴ (...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...)، باور به دست

داشتن خداوند؛ القلم/۴۲ (يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ)، باور به پا داشتن خداوند؛ القیامه/۲۳: (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)، باور به رؤیت خداوند؛ الفجر/۲۲ (وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)، باور به جابه‌جایی مکانی خداوند. اگرچه آیات دیگری نیز در قرآن وجود دارد که در قرون اولیه محل بحث‌های جدی اهل تشبیه و تنزیه بوده، اما انتخاب این آیات به عنوان نمونه و بیشتر به دلیل محوریت داشتن مقاله بر کتاب تفسیر ابن تیمیه است. بر این اساس، در این مقاله به آیاتی پرداخته شده است که ابن تیمیه به طور خاص بر اندیشه خود پافشاری کرده است. این آیات رویکردهای تفسیری ذیل باور به تشبیه یا تجسیم در باب خداوند را به خوبی آشکار می‌سازد. بررسی و نقد نظری نیز بر مبنای روش و رویکرد مقبول خود ابن تیمیه، یعنی فهم صریح آیات قرآن در قدم اول و رجوع به احادیث صحابه رسول اکرم (ص) و تابعین مشهور در مرحله دوم است. در ادامه به بررسی رویکرد تفسیری ابن تیمیه می‌پردازیم تا از این طریق، رویکرد وی بهتر آشکار شود.

* ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقره/۲۹).

ابن تیمیه درباره ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ به روایت ابن عباس و دیگر مفسران متقدم استناد کرده است و «استوی» را به معنای «به سوی آسمان رفت» (برای خلقت آسمان بالا رفت) معنا نموده است و به نقل از فرّاء، ابن کیسان و دیگر نحوین، امر موجود در آیه را به معنای قصد بر خلقت آسمان در نظر می‌گیرد. اما با توجه به اهمیت بحث درباره استواء به آیه ۵۴ سوره اعراف (ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ) اشاره کرده است و به نقل از کلبی و مقاتل، استواء را به معنای «استقر» (قرار گرفت) معنا می‌کند. وی این تفسیر و رویکرد را گفتار اهل سنت می‌داند و می‌گوید قرار گرفتن خداوند بر عرش، صفتی از خداست که کیفیت آن مشخص نیست و بر هر انسانی واجب است که به آن ایمان آورد و علم نسبت به آن را به خداوند واگذارد. وی برای اثبات این گفتار به جمله مالک بن انس اشاره می‌کند که چون مردی درباره استوای خداوند بر عرش از وی سؤال کرد، پاسخ داد: قرار گرفتن خداوند بر عرش روشن است، اما کیفیت این امر ناشناخته است و ایمان نسبت به

آن واجب است و سؤال درباره آن ناروا و بدعت است و جز گمراهی فرجامی ندارد. ابن تیمیه سخن دیگر رجال سلف، همچون سفیان ثوری، أوزاعی، لیث بن سعد، سفیان بن عیینه و عبدالله بن مبارک را در تصدیق صفات متشابه خداوند به صورت ظاهری، البته با فرض مجهول بودن آنها، دلیل می آورد (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۳۲ ق، ج ۱: ۱۸۱-۱۸۶).

○ ﴿...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...﴾ (المائدة/۶۴)

صورت کامل آیه چنین است: ﴿قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلِيَزِدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾. ابن تیمیه مراد آیه را از گفتار یهودیان (يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ) به معنای «بخیل و خسیس دانستن خداوند» تعبیر می کند و عبارت ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ را نیز «بخشنده گی و سخاوت خداوند» می داند، اما در ادامه می افزاید که در تورات، دست داشتن خداوند به اثبات رسیده است و سایر انبیاء نیز این امر را تصدیق کرده اند؛ چنان که در قرآن نیز ذکر شده است. وی آیه ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾ (ص / ۷۵) را دلیل بر دست داشتن خداوند می داند که با احادیث صحیح (از نظر وی) و عقل (از نظر وی) مطابقت دارد. وی در ادامه می افزاید که معنای بخل یا بخشش معنای ظاهری است که دلالت بر حقیقت دست داشتن می کند و دلالت حقیقی این آیه را نیز تأییدی بر گفتار خود می داند (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۳۲ ق، ج ۲: ۵۰۶).

○ ﴿يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم/۴۲).

قول مفسران سلف در معنای این آیه، شدت گرفتن و سختی امر است، اما ابن تیمیه این قول را نمی پذیرد و می گوید لفظ «عَنْ» نشان می دهد که منظور سخت شدن امر نیست. وی با استناد به حدیثی از پیامبر (ص) در باب رؤیت خداوند در آخرت^۱، این آیه را اشاره مستقیمی به امر رؤیت می داند (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۳۲ ق، ج ۶: ۳۸۱). سلف او، یعنی مقاتل بن سلیمان در ذیل این آیه به دو روایت استناد می کند: الف) روایتی از

ابن مسعود که این آیه را به معنای آشکار شدن ساق راست خداوند می‌داند؛ همانند ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ (الزمر/۶۹). (ب) روایتی از ابن عباس که معنای این آیه را اشاره به شدت و سختی روز قیامت دارد (ر.ک؛ مقاتل، ۱۴۲۵ ق.، ج ۴: ۴۰۹). مقاتل هر دو روایت را در متن تفسیر نقل می‌کند و از گزینش و ترجیح یکی بر دیگری اجتناب می‌کند. البته او ذیل آیه ۶۹ سوره زمر، عبارت «بُنُورِ سَاقِهِ» را نقل می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۶۸۷) که نشان از ترجیح او بر تشبیه است. با این حال، با توجه به جایگاه ابن عباس در نقل روایت، وی از پیش داوری اجتناب می‌کند. اگرچه ابن تیمیه بر سنت و گفتار صحابه تأکید فراوان دارد، روایت ابن عباس را کنار نهاده، وی را با نقل روایتی متهم به ضدیت با صفات می‌کند (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۳۲ ق.، ج ۶: ۳۸۲). در نتیجه، به صحاح که بسیار متأخرتر از ابن عباس است، اعتماد می‌کند.

○ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القیامه/۲۳).

ابن تیمیه این آیه را با ذکر بحثی حدیثی آغاز کرده است که در آن حدیثی منقول از ابن عمر از پیامبر (ص) درباره رؤیت خداوند در بهشت طرح شده است. وی ابتدا به نقل سند احادیث و ذکر میزان اعتبار حدیث می‌پردازد (قال احادیث ذکر شده را مرفوع معرفی می‌کند)، اما به ذکر احادیث بیشتر بدون ذکر سند و سلسله حدیث آنان پرداخته است و به دلیل اینکه محتوای حدیث را صحیح می‌داند، به ذکر جزئیات درباره احادیث نمی‌پردازد. وی با نقل حدیث از افرادی همچون مالک بن انس و شافعی، رؤیت خداوند در قیامت را صحیح دانسته است و آیات ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف/۱۴۳) و ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ * ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ * ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ (المطففين/۱۵-۱۷) را برای اثبات نظر خود، البته به نقل از مالک و شافعی دلیل می‌آورد (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۳۲ ق.، ج ۶: ۴۳۲-۴۳۴). ابن تیمیه در تفسیر آیه ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ﴾

لِيَجْبَلَ جَعْلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿۱۴۳﴾ (الأعراف/۱۴۳) بیشتر به چگونگی تجلی خداوند بر کوه پرداخته است و به بحث امکان رؤیت خداوند اشاره نکرده است (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۳۲ ق.، ج ۳: ۱۹۶-۱۹۷). البته این امر خطای گردآورنده اثر است؛ زیرا می توانست احادیث باب رؤیت را که ذیل آیه القیامه/۲۳ ذکر کرده است، در این جایگاه ذکر کند. به این دلیل که اولاً این آیه مقدم بر آیه سوره قیامت به بحث رؤیت پرداخته است و ثانیاً این آیه مورد تأکید اصحاب مدعی رؤیت خداوند در قیامت است و بر آن حواشی بسیار زده اند (ر.ک؛ پورجوادی، ۱۳۷۵: ۹۱-۸۸). با این حال، ابن تیمیه ذیل آیه ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ * ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ * ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ (المطففين/۱۵-۱۷) به ذکر احادیث در اثبات رؤیت خداوند در قیامت پرداخته است و این امر را حتمی می داند، تا آنجا که رؤیت خداوند را در قیامت بالاترین لذات و محبوب بودن خداوند از مشرکان را بالاترین عذابها معرفی می کند (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۳۲ ق.، ج ۶: ۴۸۴-۴۸۶).

متقدمان از اهل حدیث نیز تنها بر همین سیاق (بر اساس ظاهر آیه و ذکر دیگر آیات متشابه قرآن) دلایلی را بر حجیت ظاهر آیه ۲۳ سوره قیامه اقامه کرده اند. مقاتل معنای این آیه را بر رؤیت خداوند در آخرت تفسیر کرده است (ر.ک؛ مقاتل، ۱۴۲۵ ق.، ج ۴: ۵۱۲-۵۱۳). تفسیر این آیه بر مبنای ظاهر کلمات آن نیز امری است که نزد اشعریان (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۱۱ ق.، ۷۱-۵۸) و دیگر متقدمان رواج داشته است (ر.ک؛ ابو عبیده، ۱۳۸۱ ق.، ج ۲: ۲۷۸). تا آنجا که یکی از استدلال‌های مدعیان رؤیت خداوند در آخرت، همین آیه است (ر.ک؛ بغوی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۱: ۱۰ و ۱۸).

○ ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر/۲۲)

ابن تیمیه ذیل این آیه اعلام می دارد که خداوند در روز قیامت برای قضاوت بین بندگان خود می آید (= یجیء). او این گفتار خود را با جمله‌ای پیچیده تر می سازد. وی در ادامه می گوید: «لأتلحقه الكيفية و لا التشبيه»؛ زیرا این فعل ربوبی است و عقل از درک آن عاجز است (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۳۲ ق.، ج ۷: ۱۰-۱۱).

۲. نقد رویکرد ابن تیمیه

رویکرد ابن تیمیه در تفسیر و نگاه او به آیات قرآن، مبتنی بر پیش فرض کلامی و اخبار و احادیث وارده است. اهل حدیث سلف نیز از کاربرد عقل اجتناب می نمودند و در تفسیر به ظاهر آیات اکتفا می کردند. اما تفاوت ابن تیمیه با سلف خود در این است که وی در بسط محتوای آیه به حدیث استناد می کند و مانند اهل سلف به آیات مشابه استناد نمی کند تا از طریق خود کلام وحی، قرآن را قابل فهم سازد و از این رو، از شیوه مرسوم سلف خویش عدول می کند. البته از آنجا که وی علم سلف را بر قرآن کامل ترین علم می داند، پس خود را هرگز در جایگاه بررسی اندیشه های آنان، حتی از طریق بررسی دیگر آیات قرآن قرار نمی دهد. در نتیجه، در آیات صرفاً تأییدیه هایی را برای اندیشه کلامی خویش می بیند که دلایل عقلی و یا حتی متناسب با دیگر آیات قرآن برای آنان وجود ندارد. چنین رویه ای منجر خواهد شد که پیروان وی نیز صرفاً به نقل احادیث در فهم قرآن گرفتار آیند و از درک حقیقت قرآن، و یا حتی اجازه دادن به خود در تفکر و اندیشیدن در قرآن بازمانند. بر این اساس، ابن تیمیه که قائل به منع اندیشه برای فهم قرآن و تقدم نگرش کلامی در فهم آیات قرآن (تأکید بر باور به تشبیه و تجسیم در باب خداوند) است، همواره آیات قرآن را در دستگاه خود تفسیر و یا حتی برای اثبات نظر خود به جرح و تعدیل باورها و نظرات سلف و ترجیح برخی روایات دست می زند و به جای رجوع به فهم زبان قرآن، آن را از دریچه احادیث صحابه و تابعان فهم و تفسیر می کند. صرف سنت سلف (آن هم سلف مورد تأیید و نه همه آنان) نمی تواند سندیت محکمی تولید کند. وی با توجه به مشرب کلامی و حدیثی خویش، احادیثی را صحیح می داند که مورد تأیید دیگر فرق کلامی و حدیثی نیست، به ویژه احادیثی که از صحابه منقول است و در آنها اشاره ای به دست داشتن خداوند نمی شود. هم چنان که از ابن عباس، عکرمه، ضحاک و قتاده در ذیل آیه ۶۴ مائده سخنی از دست داشتن خداوند نکرده اند (ر.ک؛ بغوی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۳: ۷۶). شایان ذکر است که بغوی (م. ۵۱۶ ق.). مفسر، محدث و فقیه

شافعی و متقدم بر ابن تیمیه، ذیل آیه ۷۵ سوره ص اشاره‌ای به اندیشه تشبیه نکرده است (ر.ک؛ بغوی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷: ۱۰۲).

ابن تیمیه در فهم معنای ایمان به خطا رفته است و توصیه می‌کند افراد تنها به ظاهر آیه و بدون آگاهی یافتن نسبت به آن، بدان ایمان آورند، حال آنکه ایمان در زمانی محقق می‌شود که معرفتی درون انسان شکل گیرد و اساساً ایمان بدون معرفت معنا ندارد. تأکیدات بسیار قرآن نیز بر این مقوله خود گواهی بر ضرورت معرفت برای ایمان است. رویکرد وی به عقل نیز بسیار خودمدار و خودمحور است. وی دست داشتن خداوند را با عقل سازگار می‌داند، حال آنکه معتزلیان که بسیار پیش از او با تشبیه خداوند مخالفت می‌کردند، این امور را مخالف عقل صریح می‌دانستند. در نتیجه، تا ابن تیمیه مراد خود را از «عقل صریح» روشن نسازد، نخواهد توانست این مدعا را به اثبات رساند. ضمن اینکه اگر چنین بود، این همه اختلاف میان مسلمانان حول مسئله تشبیه در صفات شکل نمی‌گرفت. مگر اینکه ابن تیمیه مدعی شود بیشتر مسلمانان (از سلف تا خلف) فاقد عقل صریح بوده‌اند. در نتیجه، استدلال و استناد به چنین عقلی معقول نیست و بیشتر مدعی را در معرض اتهام قرار می‌دهد.

ابن تیمیه در روش تفسیر نیز گرفتار کاستی‌هایی است. او در بحث از آیه ﴿...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...﴾ (المائده/۶۴) معنای ظاهری را که دلالت بر بخشش و سخاوت است، می‌پذیرد و مؤید معنای حقیقی می‌داند (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۳۲ ق، ج ۲: ۵۰۶-۵۰۷). این جمله ابن تیمیه باب تأویل و حجیت آن را باز می‌کند و آن امری است که وی سرسختانه با آن دشمنی می‌کند. اگر دلالت‌های عینی از معنای باطنی آیات قرآن ارائه شود که مستقیماً نشانه‌هایی در متن آیه برای آنان موجود است، در نتیجه باید تفسیر شیعه امامیه برای فردی چون ابن تیمیه مورد قبول افتد. این در حالی است که وی تنها در مقامی که مطلوب خود اوست، این گفتار را به کار می‌برد و در دیگر موارد از آن عدول می‌کند. حال که این گفتار عمومیت ندارد، نمی‌توان بر آن استدلال کند و از معنای آیه، دست داشتن خداوند را استخراج کند.

از سوی دیگر، در باب مدعای دست داشتن خداوند، وی مدعی می‌شود که در *تورات* و دیگر کتب آسمانی (و *قرآن*) دست داشتن خداوند اثبات شده است. با تأملی کوتاه در دیگر آثار ابن تیمیه، شارحان و موافقان وی درباره شخصیت و سطح علمی او، به سرعت در خواهید یافت که وی اشراف کامل و دقیقی نسبت به دیگر ادیان و کتب آنان نداشت و مدعای وی درباره *تورات* و دیگر کتب محل بحث جدی است. از سوی دیگر، ادعای وی در باب *قرآن* نیز در زمان خود وی از مباحث چالش برانگیز است که برای اثبات قول خود نیازمند بررسی و پاسخ به دلایل معارضان می‌باشد. بر این اساس، قطعی دانستن یک رویکرد بدون در نظر آوردن دلایل مخالف و پاسخ به آنان، رویکرد صحیحی نخواهد بود. در مرحله بعدی نیز مفسری که مدعی تشبیه است، باید دلایل عمومی در توجیه مدعای خود ذکر کند تا معارضان کلی کتاب و اسلام نیز نتوانند رویکرد اثبات شده (فرضاً تشبیه) را برای تخریب یا تضعیف اصل کتاب به کار گیرند.

در باب رؤیت خداوند ذیل آیه ﴿يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم/ ۴۲) نیز وی به حدیثی منقول از پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کند که سیر روایی آن متعلق به تابعان (کتب صحاح) است. بجا بود که ابن تیمیه در تفسیر خود حداقل به روایت مسعودی استناد می‌کرد و نظریه تشبیه خود را ذیل آن عنوان می‌نمود. حدیث منقول از پیامبر (ص) اشاره مستقیمی به مشاهده پروردگار (رؤیت وجه الله) در قیامت دارد و متن آیه اشاره به ساق (پا) دارد. در نتیجه، چنان که متن آیه و حدیث منقول از پیامبر مشخص می‌کند، عدم تقابلی میان محتوای رؤیت وجه و آشکارسازی ساق پا وجود دارد و بی‌معناست که خداوند تنها ساق پای خود را نشان دهد و مؤمنان سجده کنند. این بی‌توجهی نشان از سبقت ذهن در تأیید گرفتن از *قرآن* برای مبانی کلامی و فکری است، و گرنه چنین بحثی باید ذیل آیات مشاهده خداوند در قیامت (مانند آیه بعدی) ذکر می‌شد و نه ذیل این آیه. همچنین، ذیل بحث از معنای عرش نیز آن را به «تخت و سریر» معنا می‌کند و از استخراج تمام معادل‌های «استوی» و «عرش» در خود *قرآن* و یافتن یک معنای مشترک (لغوی و صورت حقیقی و مجازی) قصور می‌کند. درک و معادل‌گذاری معانی عرش و استواء به معنای

ظاهری و لغوی مرسوم عرب، ساده‌ترین کار است. حال آنکه زبان عصر نزول با متقدم‌ترین کتب لغت عرب و نحوییون، حدود ۳۰۰ سال فاصله دارد.

۳. احادیث اهل بیت و قصور ابن تیمیه از آنان

ابن تیمیه در تفسیر خود و برای تبیین نظر خویش به نقل احادیث بسیاری از صحابه و تابعین (همچون مقاتل بن سلیمان) رجوع می‌کند. برخی از احادیث مذکور از سوی او نزد دیگر علمای اهل سنت از درجه توثیق و اعتبار لازم برخوردار نیستند، اما وی با کثیر آوردن روایات از طُرُق مختلف، از پرداختن به این مباحث چشم‌پوشی می‌کند؛ به عبارت دیگر، وی تنها به این دلیل که می‌خواهد نظر و قول خود را به اثبات برساند، ابن عباس را با اتهام ضدیت با صفات خداوند کنار می‌نهد و یا به دلیل مرفوع بودن و بی‌اعتباری یک حدیث نزد رجال اهل سنت، آن را کنار می‌گذارد. ابن تیمیه در تفسیر خود به احادیث بسیاری استناد می‌کند و اولین معیار وی، رجوع به سلف صالح است. این در حالی است که وی صراحتاً از رجوع به احادیث اهل بیت اجتناب می‌کند و در این امر از سلف صالح نیز عدول می‌کند، به‌ویژه که اهل حدیث مدعی پیروی از صحابه پیامبر هستند و ائمه شیعه یکی از موثق‌ترین و معتبرترین افراد در دین پیامبر^(ص) بوده‌اند، حال آنکه با اغراضی از سوی این گروه (اهل حدیث) کنار نهاده شده‌اند. کلینی (م. ۳۲۹ ق.) در کتاب الکافی، در فصلی با عنوان «باب النهی عن الجسم و الصورة» (کلینی، ۱۴۲۹ ق.)، ج ۱: ۲۵۵-۲۶۰ و شیخ صدوق (م. ۳۸۱ ق.) در کتاب التوحید، در باب «إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَيْسَ بِجَسْمٍ وَ لَاصُورَةٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ ق.: ۹۷-۱۰۴) و نیز ابوالفتح کراچکی در کنز الفوائد، در فصلی با عنوان «فصل من الاستدلال علی أن الله تعالی لیس بجسم» (کراچکی، ۱۴۱۰ ق.)، ج ۲: ۳۷-۴۲ به ردّ اقوال اهل تجسیم پرداخته‌اند. کراچکی در نقل احادیث در باب عدم جسمانیت خداوند، ابتدا اهل تشبیه را به دو گروه لفظ و معنا تقسیم می‌کند: الف) گروه لفظ: گروهی از اهل تجسیم که به جسمانیت خداوند با اوصاف دیگر اجسام قائل می‌باشند. ب) گروه معنا: گروهی که گمان می‌کنند خداوند جسم دارد، اما این جسمانیت متفاوت

و مغایر با هر نوع جسمانیتی است. وی دلایل متعددی در ابطال هر دو جریان و عقاید آنان اقامه می‌کند (ر.ک؛ کراجکی، ۱۴۱۰ ق.، ج ۲: ۳۷-۴۱). شیخ صدوق نیز در بیان ردّ آرای تجسیم و تشبیه به نقل احادیث صریحی در باب عقیده اهل بیت مبنی بر نفی عقیده به جسمانیت و صورت داشتن خداوند می‌پردازد (ر.ک؛ کراجکی، ۱۴۱۰ ق.، ج ۲: ۴۱-۴۲ و صدوق، ۱۳۹۸ ق.: ۹۸-۹۷).

امام علی^(ع) در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید:

«کسی که وصف کند خداوند را (او را موصوف کرده به صفت زائده بر ذات)، قرینی برای او دانسته‌است و او را (با موجود دیگر در واجب‌الوجود بودن) همسر قرار داده‌است و کسی که برای او همسری قرار داد، پس او را دو تا دانسته‌است، و کسی که دو تا دانستش، پس او را تجزیه و تقسیم کرده (و هر چیزی که قابل تجزیه و تقسیم باشد، مرکب است و هر مرکبی دارای اجزاء) و هر که او را تقسیم کند، به او نادان است، و کسی که به وی نادان شود، پس به سویش اشاره می‌نماید، و کسی که به سویش اشاره کند، او را محدود و معین می‌کند (حدّ و نهایت برای او قرار می‌دهد) و کسی که محدودش دانست، پس او را شمرده (در خارج او را واحد عددی گردانیده)^۷ و کسی که بگوید «در چیست؟» او را در ضمن چیزی قرار داده (مقرّر و محلّی برایش انتخاب کرده) و کسی که بگوید «بر چیست؟» بعضی از امکانه را از او تهی دانسته (و اگر بگوید در کجا نیست و بر کجا هست، او را جسم و مرکب قرار داده) (شریف رضی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۹).

در ادامه، بر اساس نظریات عمده اهل تشبیه که ذیل تفسیر برخی آیات قرآن از ابن تیمیه نقل شد، به ذکر احادیث شیعه و ردّ نظر اهل تشبیه ذیل هر بحث خواهیم پرداخت.

۱-۳. قرار گرفتن خداوند بر عرش

امام علی^(ع) در جواب پرسش فردی یهودی درباره کرسی، عرش و جایگاه خداوند می‌فرماید: «او اینجاست و اینجا و بالا و پایین و محیط بر ما و همراه ما، چنان‌که فرماید: رازگویی میان سه نفر نباشد، جز اینکه خدا چهارمین آن‌ها و نه میان پنج نفر جز اینکه او ششمین آن‌ها و نه کمتر از این و نه بیشتر باشد، جز اینکه هر کجا باشند، خدا با آن‌هاست (المجادله/۷). بنابراین، کرسی به آسمان‌ها، زمین، فضا و زیر خاک احاطه دارد» (کلینی، ۱۴۲۹ ق.، ج ۱: ۳۱۹؛ ترجمه حدیث از: همان، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۷۵). بر همین اساس است که در حدیث دیگری از امام صادق^(ع) نقل شده است که می‌فرماید: «الْعَرْشُ فِي وَجْهِ هُوَ جُمَّلَةُ الْخَلْقِ... وَ فِي وَجْهِ آخِرِ الْعَرْشِ هُوَ الْعِلْمُ» (صدوق، ۱۴۰۳ ق.: ۲۹). عرش در وجهی به معنای تمام خلق و در وجهی دیگر، به معنای علم است. در این حدیث، امام صادق^(ع) صراحتاً بحث «شیء دانستن خداوند» را نفی می‌کنند و چنین باوری را مستلزم شرک می‌دانند. روایات اهل بیت در بیان تفسیر استوی خداوند بر عرش الهی، بر جسم نبودن خداوند صراحت دارند. حال آنکه اهل حدیث متقدم فرض نادرست خود را به صحابه و بیشتر صحابه نسبت می‌دهند. برقی (م. ۲۷۴ ق.) نیز به نقل از امام موسی کاظم^(ع) در تفسیر آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/۵) آورده است که امام^(ع) استوی را بر «استولی» تفسیر کرده‌اند (ر.ک؛ برقی، ۱۳۷۱ ق.، ج ۱: ۲۳۸) و به همین دلیل، شیعه این برداشت را نه از معتزله، بلکه از ائمه معصوم به میراث برده است.

۲-۳. وجود اعضاء و جوارح برای خداوند

امام علی^(ع) در خطبه‌ای مبسوط به بیان عظمت و بزرگی خداوند پرداخته است و می‌فرماید: «آن که از آفریدگان جداست و هیچ چیز مانند او نیست» (صدوق، ۱۳۹۸ ق.: ۳۲). امام علی^(ع) بر بی‌مانندی خداوند و پرهیز از تشبیه خداوند تأکید فراوان دارد: «به حواس درک نمی‌گردد؛ زیرا جسم نیست که این اوصافی که از لوازم جسم است، در او باشد» و به مردم قیاس (تشبیه) نمی‌شود» (شریف الرضی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۵۹۳). در حدیث

دیگری از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که می فرماید: «خداوند را همسانی نیست تا آنچه می آفریند، مانندش باشد. او همواره نزد خداشناسان، از اشباه و اضداد پیراسته است» (برقی، ۱۳۷۱ ق.، ج ۱: ۲۳۹). امام حسین (ع) با انذار مردم از عقیده تشبیه، این سخن را کفر دانسته است و می فرماید: «ای مردم! برحذر باشید از "مارقین" که خدا را به خود تشبیه می کنند، گفتار اینان همانند کافران اهل کتاب است، خدا مثل و مانند ندارد، شنوا و بیناست، چشم‌ها او را نبیند، او دیدگان را ببیند، او لطیف و آگاه است» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۲: ۲۴۴). در حدیثی از ابن ابی نجران، از امام جواد (ع) درباره توحید آمده است:

«از امام سؤال کردم و گفتم: می توانم خدا را چیزی تصور کنم؟ فرمود: آری. اما چیزی که حقیقتش درک نمی شود و حدی ندارد؛ زیرا هر چیز که در خاطر آید، خدا غیر اوست. چیزی مانند او نیست و خاطرها او را درک نمی کنند. چگونه خاطرها درکش کنند، در صورتی که او برخلاف آنچه تعقل شود و در خاطر نقش بندد، می باشد. درباره خدا تنها همین اندازه از خاطر بگذرد: چیزی که حقیقتش درک نشود و حدی ندارد» (کلینی، ۱۴۲۹ ق.، ج ۱: ۲۰۲؛ همان، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۰۹).

همچنین، در حدیثی منقول از حمزه بن محمد آمده است: «به امام موسی کاظم (ع) نامه ای نوشتم و درباره جسم و صورت از او پرسیدم، حضرت نوشت: منزله باد آن که چیزی مانندش نیست، نه جسم است و نه صورت» (کلینی، ۱۴۲۹ ق.، ج ۱: ۲۵۵ و همان، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۴۰). افزون بر این، در روایتی از امام موسی کاظم (ع) آمده است که ایشان فرمود: «کدام سخن، زشت و ناسزا یا بیهوده تر است از گفتار کسی که وصف می کند آفریننده همه چیز را به جسم، یا صورت، یا به یکی از آفریدگانش، یا به تحدید و اندازه نمودن، یا به اعضا که از برای او عضوها را قرار دهد. برتر است خدا از این عیب که ایشان می گویند؛ برتری بزرگ» (صدوق، ۱۳۹۸ ق.، ج ۹۹ و همان، بی تا: ۸۸).

۳-۳. رؤیت خداوند

در حدیثی از امام حسین^(ع)، رؤیت و غیبت خداوند از مخلوقات چنین تصویر شده است:

«ازلیت او را با زمان نتوان سنجید، در سیطره مکان نیست و در ناحیه معینی نتوان به او رو آورد (برای خداوند نمی توان مکان خاصی در نظر گرفت). از عقل ها محجوب است؛ چنان که از دیده ها هم محجوب است. از آسمانیاں مستور است؛ چنان که از خاکیاں هم مستور است. نزدیکی اش کرامت اوست و دوریش اهانت اوست (نزدیکی و دوری مکانی ندارد). ... فکر تنها تواند بودنش را دریابد، و به هستی اش اعتراف کند، اما از وصف او عاجز است که صفات را به او باید توصیف (و معرفی) کرد و نه او را به صفات، شناختنی ها را به او باید شناخت، نه او را به شناختنی ها. این است خدایی که همنام ندارد، منزه است، همانندی ندارد، شنوا و بیناست» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق.: ۲۴۴-۲۴۵).

شیخ صدوق در حدیثی از پیامبر اکرم^(ص) نقل می کند که پیامبر بر مردی گذشت و او دیده اش را به سوی آسمان بلند کرده بود و دعا می کرد. رسول خدا^(ص) به او فرمود: «دیده ات را بر هم گذار که تو هرگز او را نخواهی دید» (صدوق، ۱۳۹۸ ق.: ۱۰۷ و همان، بی تا: ۹۷). همچنین، به نقل از عبدالله بن سنان از پدرش روایت شده است که گفت:

«نزد حضرت باقر^(ع) بودم که مردی از خوارج داخل شد و گفت: یا اباجعفر، چه چیز را می پرستی؟ امام فرمود: خدا را می پرستم. خارجی پرسید: او را دیده ای؟ امام فرمود: چشم ها او را ندیده، به وضعی که دیده او را مشاهده نماید یا مشاهده که دیدن باشد، ولیکن دل ها او را به حقایق و ارکان ایمان دیده اند. خدا به قیاس شناخته نمی شود و به حواس او را در نمی توان یافت و به مردم شباهت ندارد، بلکه او را به آیات وصف می کنند و به علامات او را می شناسند و در حکم خویش ستم نمی کند. این است خدا، که خدایی نیست مگر او» (صدوق، ۱۳۹۸ ق.: ۱۰۸ و همان، بی تا: ۹۸).

صدوق در حدیثی از امام رضا^(ع) به استدلال محکم ایشان در باب نفی رؤیت در آخرت می‌پردازد. علی بن سیف از محمد بن عبیده روایت کند: به امام رضا^(ع) نامه نوشتم و از او درباره دیدن خدا، یعنی در آخرت و آنچه سنی و شیعه آن را روایت می‌کنند، از جواز و عدم آن سؤال کردم. از او خواستم که این مطلب را برایم شرح دهد. حضرت^(ع) به خط خود در جواب نوشت: همه امت اتفاق کرده‌اند به وضعی که در میان ایشان منعی نیست بر اینکه معرفتی که از راه دیدن حاصل می‌شود، بدیهی است. پس هرگاه جایز باشد که خدا به چشم دیده شود، به بدیهه معرفت واقع می‌شود. در نتیجه، این معرفت خالی از آن نیست که یا ایمان خواهد بود و یا ایمان نیست. اگر این معرفت که از روی دیدن است، ایمان باشد؛ آن معرفتی که در دار دنیا از روی اکتساب و استدلال محقق شده است، ایمان نخواهد بود؛ زیرا این معرفت ضد آن است. پس در دنیا مؤمنی نباشد؛ زیرا ایشان خدای تعالی را ندیده‌اند. اما اگر این معرفت که از راه دیدن محقق شده است، ایمان نباشد؛ معرفتی که از راه استدلال محقق شده، ناچار باید که برطرف شود؛ چراکه محال است معرفت بدیهی و معرفتی که حصول آن به فکر و استدلال است، با هم جمع شوند. حال آنکه معرفتی که به استدلال حاصل شده است، در معاد زائل نمی‌شود؛ زیرا حشر مؤمن بدون ایمان به اتفاق کسانی که به معاد قائل‌اند، باطل است. در نتیجه، آنچه مذکور شد، دلیل بر آنکه خداوند به چشم دیده نمی‌شود» (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۱۰۹-۱۱۰ و همان، بی تا: ۱۰۰).

۴-۳. جابجایی و حرکت مکانی خداوند

از امام حسین^(ع) نقل شده است که می‌فرماید:

«نه "در" (که نشان ظرفیت و مکان است) در ساحت قدس او راه دارد (که گویی در کجاست؟) نه "گاه" (که رمز زمان است) محدودش سازد، نه "اگر" (که دلیل امکان و تعلیق است) در بارگاهش راه یابد. رفعتش نه چون برآمدن بر قله‌هاست، آمدنش مثل انتقال نیست، نیستی را هستی دهد و هستی را نابود کند و این دو صفت هرگز در غیر "خدا" نباشد» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۲۴۵).

از امام صادق^(ع) نیز نقل شده است که ایشان در بیان آیه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ فرمود:

«خداوند اولی است که پیش از او چیزی نبود و پس از او نیز چیزی متصور نیست و نهایت او را عقل توان درک ندارد. خداوند قدیم است، آغاز است، انجام است، ازلی است و چیزی مقدم بر او متصور نیست. ازلیت او مخلوق دیگری نیست و نهایی برای او قابل تصور نیست. زمان بر او مستولی نشده است و تغییر در او راه نمی‌یابد و از حالتی به حالتی دیگر در نمی‌آید. او خالق حقیقی همه چیز است» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱: ۲۸۴).

همچنین، در حدیثی از کافی منقول است که در نزد حضرت موسی بن جعفر^(ع) گفته

شد:

«مردمی عقیده دارند خدای تبارک و تعالی به آسمان پایین فرود آید. حضرت فرمود: خدا فرود نیاید و نیازی به فرود آمدن ندارد. دیدگاه او نسبت به نزدیک و دور برابر است (همچنان که آسمان بالا را می‌بیند، آسمان پایین را هم می‌بیند). هیچ نزدیکی از او دور نشده است و هیچ دوری به او نزدیک نگشته است. او به چیزی نیاز ندارد، بلکه نیاز همه به اوست. او عطاکننده است، شایسته پرستشی جز او نیست. عزیز و حکیم است. اما گفته‌اند وصف کنندگانی که گویند خدای تبارک و تعالی فرود آید، درست نیست و این سخن کسی گوید که خدا را به کاهش و فزونی نسبت دهد؛ زیرا جسم محدود است و هر محدودی کم و زیاد می‌شود. همچنین، هر متحرکی احتیاج به محرک یا وسیله حرکت دارد، کسی که این گمان‌ها را به خدا بُرد، هلاک گردد. پرهیزید از اینکه درباره صفات خدا در حد معینی بایستید و او را به کاهش یا فزونی یا تحریک یا تحرک یا انتقال یا فرود آمدن یا برخاستن یا نشستن محدود کنید» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱: ۳۱۱ و همان، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۶۹).

نتیجه گیری

بر اساس بررسی انجام شده حول اندیشه تشبیه در تفسیر ابن تیمیه، مشخص شد که با وجود سیر این اندیشه در طول تاریخ و میراث بردن متأخر آن از سوی ابن تیمیه، این اندیشه مبانی عقلانی و اعتقادی محکمی ندارد. همچنان که خود ابن تیمیه نیز بر این امر صحنه می گذارد، این باور مبتنی بر نوعی تعطیل عقل است. علاوه بر اینکه استنادها در این باور، مبتنی بر احادیثی است که تنها از سوی مدعیان این اندیشه رواج یافته است و مورد تأیید نیز می باشد. چنان که اشاره شد، برخی از احادیث منقول از ابن تیمیه در اثبات مدعی تفاسیر خود، نزد دیگر علمای اهل سنت ضعیف دانسته شده است. بر این اساس، تنها زمانی می توان به اندیشه تشبیهی ابن تیمیه روی آورد که:

- اولاً مانند او قائل به تعطیلی تعقل در باب جمع جسمانیت خدا با اوصاف تنزیهی او در قرآن باشیم.

- ثانیاً در این پذیرش با رویکرد حدیثی وی به سراغ احادیث برویم و از آنان تأیید بگیریم.

در غیر این صورت، با فرض اینکه فردی از اهل سنت باشد، اما به مبانی ابن تیمیه قائل نباشد، نخواهد توانست مانند او فکر کند و به آنچه او مدعی است، ایمان آورد.

در حوزه احادیث ائمه نیز به عنوان بخشی از سلف صالح، درمی یابیم که نفی این اندیشه در گذشته و از سوی ائمه معصوم به صراحت وجود داشته است و شیعه با این اندیشه از دیگر فرق کلامی عصر خویش متمایز شده است. بر این اساس، می توان گفت که قائلان این اندیشه از گذشته تا کنون، به دلیل اغراض خاص خود، از رجوع به اهل بیت به منظور پافشاری بر اندیشه باطل خویش، اجتناب می کرده اند. در نتیجه، سیر این اندیشه گمراه کننده تا ادوار بعدی و تا سلفی گرایان متأخری چون ابن تیمیه ادامه یافته است. با وجود آگاهی ابن تیمیه از احادیث شیعه (چنان که وی در آثار خود به شیخ

مفید اشاره کرده است)، او همچنان بر باور خود اصرار می کرد، ضمن اینکه نسبت به نامعقولی این اندیشه با رویکرد تنزیهی غالب مسلمانان نیز آگاهی داشت.

پی نوشت ها

۱- «لِتَبِعَ كُلِّ قَوْمٍ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ؛ فَيَتَّبِعَ الْمُشْرِكُونَ آلِهَتَهُمْ وَ يَبْقَى الْمُؤْمِنُونَ فَيَتَّبِعُوا لِرَبِّهِمْ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيُنْكِرُونَهَا ثُمَّ يَتَّبِعُوا لِرَبِّهِمْ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَسَجَدَ لَهُ الْمُؤْمِنُونَ وَ بَقِيَ ظُهُورُ الْمُنَافِقِينَ كَقُرُونِ الْبَقَرِ يَرِيدُونَ السَّجُودَ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ».

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۳۲ق.). *تفسیر شیخ الإسلام ابن تیمیه؛ الجامع الکلام الإمام ابن تیمیه فی التفسیر*. گردآوری، تحقیق و تعلیق ایاد عبداللطیف بن ابراهیم القیسی. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۷۵). *مقدمة ابن خلدون*. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق.). *تحف العقول*. تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی. (۱۳۸۱ق.). *مجاز القرآن*. تحقیق محمد فؤاد سزگین. قاهره: مكتبة الخانجي.
- ازدی مروزی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۵ق.). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. دراسة و تحقیق عبدالله محمود شحاتة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- اشعری، سعد بن عبدالله. (۱۳۷۱). *المقالات و الفرق*. تصحیح محمد جولد مشکور. ترجمه یوسف فضائی. تهران: عطائی.

- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۱۱ق.). *الإبانه عن اصول الدیانة*. تحقیق بشیر محمد عیون. دمشق: مکتبۃ دارالبیان - طائف: مکتبۃ المؤید.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق.). *المحاسن*. تحقیق جلال الدین محدث. قم: دار الکتب الإسلامیة.
- البزدوی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۸۳ق.). *أصول الدین*. تحقیق الدكتور هانز بیرتنس. بیروت: دار الإحياء الکتب العربیة.
- البغدادی، عبدالقادر بن طاهر. (۱۳۹۳ق.). *الفرق بین الفرق*. بیروت: دار الآفاق الجدیة.
- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۰۹ق.). *تفسیر البغوی، معالم التنزیل*. حقه و خرّج احادیثه محمد عبدالله النمر، عثمان جمعة ضمیریة و سلیمان مسلم الحرش. ریاض: دار الطبیة النشر و التوزیع.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۵). *رؤیت ماه در آسمان؛ بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ذهبی، محدث بن احمد. (۱۴۱۳ق.). *سیر أعلام النبلاء*. تحقیق شعیب ارناؤوط و محمد نعیم عرقسوسی. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*. علی نفی فیض الإسلام اصفهانی. تهران: مؤسسة چاپ و نشر تألیفات فیض الإسلام.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (بی تا). *الملل و النحل*. تحقیق محمد سید گیلانی. بیروت: دار المعرفة.
- صابری، حسین. (۱۳۸۳). *تاریخ فرق اسلامی (۱)؛ فرقه های نخستین، مکتب اعتزال، مکتب کلامی اهل سنت و خوارج*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- صدوق (ابن بابویه). محمد بن علی. (بی تا). *اسرار توحید؛ ترجمه التوحید للصدوق*. ترجمه محمدعلی اردکانی. تهران: انتشارات علمیة اسلامیة.

_____ . (۱۳۹۸ق.). **التوحید**. تحقیق و تصحیح هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.

_____ . (۱۴۰۳ق.). **معانی الأخبار**. تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم. عبدالحمید، عرفان. (بی تا). **دراسات فی الفرق و العقائد الإسلامیة**. بغداد: مطبعة اسد. کراجکی، محمدبن علی. (۱۴۱۰ق.). **کنز الفوائد**. تحقیق و تصحیح عبدالله نعمة. قم: دار الذخائر.

کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۲۹ق.). **الکافی**. قم: دار الحدیث. _____ . (۱۳۶۹). **اصول الکافی**. ترجمه سید جواد مصطفوی. تهران: کتاب فروشی علمیة اسلامیة.

مشکور، محمدجواد. (۱۴۱۵ق.). **موسوعة الفرق الإسلامیة**. بیروت: مجمع البحوث الإسلامیة للدراسات والنشر. نشر، علی سامی. (۱۹۶۶م.). **نشأة الفکر الفلسفی فی الإسلام**. قاهره: دار المعارف.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی