

Humanistic View of the Divine Attributes: A Comparative Study of *Abul Hasan Ash'arī* and *Ibn Taymiyyah*¹

Ommulbanin Heidari Amin*

Meytham Tavakoli Bina** Muḥammad Ranjbar Hosseini***

(Received on: 2019-12-17; Accepted on: 2020-02-05)

Abstract

This article is responsible for comparing the views of *Abul Hasan Ash'arī* and *Ibn Taymiyyah* on the non-indicative and indicative attributes of God and their humanistic interpretation of them with a descriptive-analytical method. In the category of non-indicative attributes, *Ibn Taymiyyah* has often taken the approach of his predecessor, *salaf*, and related the subject to the same preferred way of the Sunnis, but *Ash'arī* has tried to prove those attributes. Despite the slight differences between them, they have reached similar conclusions, which is the introduction of God with human-like attributes. But on the subject of indicative attributes, there is not much difference between the two theologians. Because the thought of the two is basically the same and goes back to a single intellectual origin, that is the same as stopping in appearances, without any explanation. In fact, *Ash'arī* and *Ibn Taymiyyah* do not differ much in the field of theology and have practically failed to offer a coherent thought. Part of this lack goes back to the theological method of the two, who, by a superficial interpretation of the attributes of God, have practically introduced a humanistic deity. This article shows the aspects of their humanistic view of God and states that both of them have practically failed to introduce pure Islam to their followers.

Keywords: *Abul Hasan Ash'arī*, *Ibn Taymiyyah*, Humanistic View of God.

1. Taken from: Ommolbanin Heidari Amin: *Barrasi-yi insānvār angāri-yi šifāt-i khudā dar ārā'-i Abul Ḥasan Ash'arī wa Ibn Taymiyyah*, Doctoral thesis, Supervisor: Meysam Tavakkoli Bina, Quran and Hadith University, Qom, Iran, 1399 hijrī shamsī.

* Phd student, The University of Quran and Hadith, Qom, Iran (Corresponding Author), heidare.amin@yahoo.com.

*** Assistant professor, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran k.g hazizadeh@modares.ac.ir.

*** Assistant professor, The University of Quran and Hadith, Qom, Iran, ranjbar.m@qhu.ac.ir.

انسان‌وارانگاری صفات خدا: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه ابوالحسن اشعری و ابن تیمیه^۱

ام‌البین حیدری امین*

میثم توکلی بینا** محمد رنجبر حسینی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۶]

چکیده

این مقاله عهده‌دار مقایسه دیدگاه ابوالحسن اشعری و ابن تیمیه در باب صفات غیرخبری و خبری خداوند و تفسیر انسان‌وارانگارانه از آن با روش توصیفی تحلیلی است. در مقوله صفات غیرخبری، ابن تیمیه غالباً رویکرد سلف خویش را در پیش گرفته و بحث را به همان طریقت مطلوب اهل سنت مرتبط دانسته، اما اشعری در استدلال برای اثبات آن صفات کوشیده است. علی‌رغم اختلافات جزئی که میان آنها دیده می‌شود، به نتایج مشابهی دست یافته‌اند که همان معرفی خدا با صفات انسان‌وار است. اما در مبحث صفات خبری، اختلاف چندانی میان این دو متکلم دیده نمی‌شود. زیرا اندیشه این دو در اصل و اساس یکسان بوده و به مبدأ فکری واحدی، که همان توقف در ظواهر، بدون توضیح چند و چون مسائل است، باز می‌گردد. در حقیقت، اشعری و ابن تیمیه در غایت در موضوع خدانشناسی اختلاف فراوانی با هم ندارند و عملاً از عرضه فکر منسجمی باز مانده‌اند. بخشی از این فقدان به منہج خدانشناسی این دو باز می‌گردد که با تفسیر ظاهرگرایانه از صفات خدا عملاً خدایی انسان‌وار را معرفی کرده‌اند. این مقاله وجوه انسان‌وارانگاری خدا را در تفکرات این دو متکلم نشان می‌دهد و بیان می‌کند که هر دو عملاً از معرفی اسلام ناب به پیروانشان عاجز مانده‌اند.

کلیدواژه‌ها: ابوالحسن اشعری، ابن تیمیه، انسان‌وارانگاری خدا.

۱. مقاله برگرفته از: ام‌البین حیدری امین، بررسی انسان‌وارانگاری صفات خدا در آراء ابوالحسن اشعری و ابن تیمیه، رساله دکتری، استاد راهنما: میثم توکلی بینا، دانشکده علوم و معارف قرآن، دانشگاه علوم قرآن و حدیث، قم، ایران، ۱۳۹۹.

* دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه علوم قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول) heidare.amin@yahoo.com

** استادیار گروه کلام، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران tavakoli@irip.ac.ir.com

*** استادیار گروه کلام امامیه، دانشگاه علوم قرآن و حدیث، قم، ایران ranjbar.m@qhu.ac.ir

مقدمه

بحث از توحید، اسماء و صفات الاهی از کهن‌ترین مباحث در تاریخ ادیان، به‌ویژه دین مبین اسلام، است. در این خصوص مکاتب مختلف کلامی با مطرح کردن دیدگاه‌های گوناگون در شناخت و معرفی خدا کوشیده‌اند. اما بسیاری از آنها در این تبیین‌ها، خواسته یا ناخواسته، به خدای انسان‌وارانگار پرداخته‌اند. البته باید توجه داشت که انسان‌وارگی خداوند موضوعی بسیار عام‌تر از جسم‌انگاری است. انسان‌وارانگاری یعنی تحلیل انسان‌گونه از خدا؛ به عبارتی خدا را همچون انسان محدود در نظر آوردن و به تبع آن صفات الاهی را مانند صفات انسانی تحلیل کردن. طبیعی است این تحلیل در مفاهیم غیرجسمانی مانند علم، اراده، قدرت، و ... کمتر محل توجه قرار می‌گیرد و به وضوح اوصاف جسمانی نیست، و به موشکافی و تدقیق نیاز دارد. لذا اساس کار ما در این نوشتار پرداختن به تمامی صفات غیرخبری و خبری خدا است، اما در صفاتی که لزوماً تلقی انسان‌وارانگارانه مطرح شده به ذکر چگونگی تشبیه خدا به انسان می‌پردازیم تا نشان دهیم که افراد نام‌برده که بیشترین نفوذ را در میان اهل سنت دارند، چگونه در توضیح بسیاری از صفات خدا بر اساس سازوکارها و تلقی‌های انسانی، قائل به خدایی شده‌اند که بیشتر به آبرانسان شبیه است تا خدای متعال. لذا در نوشته حاضر با روش توصیفی‌تحلیلی کوشیده‌ایم به پرسش‌های اصلی زیر به شکل مشروح پاسخ دهیم: ۱. در تحلیل صفات غیرخبری خدا، مانند علم، کلام و ...، چه تلقی‌های انسان‌وارانگارانه‌ای در آرای ابن تیمیه و اشعری وجود دارد؟ ۲. در تحلیل صفات خبری خدا، مانند رؤیت، خلق و رزق و ...، چه تلقی‌های انسان‌وارانگارانه‌ای در آرای ابن تیمیه و اشعری وجود دارد؟ همچنین، بر اساس فرضیه‌های دیگری که فرع بر فرضیه اصلی است، درصددیم نشان دهیم که: ۱. اشعری و ابن تیمیه در باب صفات غیرخبری خدا نوعاً با نگرشی انسان‌وارانگارانه خدا را تحلیل کرده‌اند، مانند کلام الاهی از منظر اشعری که بسان انسان، مرتب کردن جملات قبل از بیان سخن پنداشته شده است؛ ۲. ابن تیمیه و اشعری در باب صفات خبری خدا نوعاً با نگرشی انسان‌وارانگارانه، خدا را تحلیل کرده‌اند،

مانند رؤیت که هر دو قائل به دیدن پروردگارانند، همان‌گونه که ماه در شب بدر دیده می‌شود.

۱. شرح مفاهیم

الف. انسان‌وارانگاری

مراد از «انسان‌وارانگاری» تلقی صفات انسانی از خدا و نسبت‌دادن صفات جسمانی، اخلاقی و روان‌شناختی انسان به پروردگار است. اما توجه به این نکته، مهم است که مراد از نقد انسان‌وارانگاری خدا تشخیص نداشتن خدا نیست، بلکه مراد، نقد اتصاف باری تعالی به اوصاف انسانی است. می‌توان گفت انسان‌وارانگاری موضعی بوده که بر اساس سوءفهم در تفسیر آیات قرآن کریم و تفسیری ناقص در قبال صفات غیرخبری و خبری خدا مطرح شده است. این دیدگاه با توقف در ظهورات و ظواهر کلمات و بدون بهره‌بردن از حقایق عقلانی، رویکردی ظاهرگرایانه در پیش گرفته و خدا را به مرتبه جسمانی و با خصیصه برخوردار از صفات انسانی تنزل داده است. در حقیقت، انسان‌وارانگاری اشاره به انسان‌واردیدن اشیا دارد. یعنی گرایش به ترسیم تصویری انسانی از خدا که گاه شکل و شمایل فیزیکی به خود می‌گیرد و گاه ابعاد عاطفی و ادراکی پیدا می‌کند.

ب. تاریخچه انسان‌وارانگاری: اصطلاح «انسان‌وارانگاری» (anthropomorphism) در ادیان مسیحی به‌وفور به چشم می‌خورد. طبق خداشناسی مسیحی، خدا، در عین جلال و تعالی، در قالب انسان خاکی معرفی شده است:

ما مسیحیان معتقدیم که پیام ازلی و غیرمخلوق خدا، جسم است و به شکل عیسای انسان میان ما ساکن گردید. به عبارت دیگر، پیام یعنی کلمه او در عیسای انسان وحی شد. بر این اساس، عیسی کتاب وحی شده نیاورده، بلکه وی تجسم وحی خدا بوده است (میشل، ۱۳۷۷: ۶۶).

از نظر مسیحیان، شواهدی در عهد عتیق وجود دارد که بر معرفی خدا به صورت انسان دلالت دارد. یکی از آنها داستان کشتی گرفتن یعقوب با مردی ناشناس است که در سفر پیدایش بیان شده که می‌گوید: «در اینجا من خدا را روبه‌رو دیدم. با وجود این، هنوز زنده هستم. پس آن مکان را فنی‌ئیل، یعنی چهره خدا، نامید» (پیدایش، ۳۰-۳۲). آموزه انسان‌وارانگاری یکی از اصول ایمانی دین مسیح تلقی می‌شود که بعدها وارد دین اسلام شد. از جمله ابن حنبل و پیروان او برای خدا جا و مکان اثبات می‌کنند و می‌گویند بر عرش نشسته و پاها را بر کرسی نهاده و سر و دست و اعضای دیگر دارد: حنبلیان اتفاق نظر دارند که خدا دارای اوصافی انسان‌وارانگارانه است. از این رو گفتند: خدا جسم است، چشمی دارد چون چشم‌های ما و دست‌های او مانند دست‌های ما است. از آسمان پایین می‌آید و در برخی افراد حلول می‌کند (شهرستانی، ۱۹۶۱: ۱۰۸).

۲. انسان‌وارانگاری صفات غیرخبری در دیدگاه ابوالحسن اشعری و ابن تیمیه

الف. صفت قدرت الاهی

• دیدگاه اشعری؛ وی تأکید می‌کند که خدا موجودی است که در کنار اوصاف حیات، علم، کلام و اراده از وصف قدرت با قید حقیقت و عاری از مجاز یا تسمیه برخوردار است؛ چراکه عقل و نقل و مشاهده افعال الاهی بر این حقیقت گواهی می‌دهد (اشعری، ۱۴۱۳: ۱۲۰). از نگاه وی، صنایعی که در عالم وجود دارد نشانه علم خدا و البته دلیل قدرت مطلقه او است (همو، بی‌تا: ۴۲). نیز می‌گوید:

فقط اشخاص قادر و زنده می‌توانند مصنوعات را احداث کنند. زیرا اگر حدوث آن مصنوعات از افراد ناتوان و مرده جایز باشد این مسئله پیش می‌آید که مرده هم می‌تواند فعال باشد، یا شخص ناتوان، توانایی خلق و ایجاد را داشته باشد. در حالی که می‌دانیم اشخاص مرده و ناتوان از اعمال محکم عاجزند. بنابراین، مخلوقات و کائنات موجود، دلالت دارند که خدا زنده و توانا است (همو، ۱۹۹۵: ۱۰-۱۱).

• دیدگاه ابن تیمیه؛ وی معتقد است «اهل حدیث ایمان دارند که خدا بر هر چیز توانا است. پس قادر است بندگان را هدایت کند و قلب‌هایشان را دگرگون سازد و او آنچه را بخواهد می‌شود و آنچه را نخواهد نمی‌شود و او خالق هر چیزی از اعیان و صفات و حرکات است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۵: ۳۱۴/۲). وی در بیان سخن خود به آیات قرآن کریم نیز اشاره می‌کند: «لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲)؛ «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات: ۵۸) و می‌نویسد: «اگر خدا بخواهد می‌تواند با قدرت خویش بر پشت پشه‌ای هم سوار گردد. حال چرا نتواند بر روی عرش استقرار یابد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۱۰۱/۱).

• بررسی دیدگاه اشعری و ابن تیمیه در باب صفت قدرت با توجه به مؤلفه‌های

انسان‌وارانگاری

۱. اشعری از اینکه مصنوعات حکمیه فقط از اشخاص صاحب قدرت و زنده صادر می‌شود، به اثبات قدرت خدا پرداخته و همان‌گونه که در بحث علم متذکر شدیم، این‌گونه اثبات صفات الهی برخاسته از مقایسه میان خالق و مخلوق است.

۲. ابن تیمیه نیز معتقد است خدا بر همه چیز توانا است، که همان ایراد وارد بر اشعری در اینجا قابل طرح است که اصولاً قدرت خدا به محالات ذاتی تعلق نمی‌گیرد و در حقیقت معنای قادر این نیست که هر چیزی را که بتواند انجام دهد، بلکه هر چیزی را که بخواهد انجام می‌دهد.

۳. ابن تیمیه در تعریف قدرت خدا می‌گوید خدا آنچه را بخواهد می‌شود و آنچه را نخواهد نمی‌شود. در حالی که این نوع تعریف قدرت، مختص انسان است؛ و ویژگی قدرت انسان، امکان و قوه فعل و ترجیح وجود یا عدم بر دیگری است که محتاج مرجحی زائد بر ذات خواهد بود. در صورتی که قدرت در خدا، قوه و امکان نیست بلکه فعلیت محض است.

ب. صفت حیات الاهی

• **دیدگاه اشعری؛** وی در اثبات صفت حیات می‌گوید خداوند افعال محکم و متقن انجام می‌دهد و افعال متقن نشانه علم است و فقط از موجود حی و قادر صادر می‌شود. زیرا در غیر این صورت باید از موجود ناتوان و مرده صادر شده باشد و این درباره خدا محال است. نیز درباره صفات سمیع و بصیر می‌گوید اگر خدا حی باشد اما بدون سمیع و بصیر، در این صورت به آفات کوری و کری متصف خواهد بود که این مستلزم محال برای خدا خواهد بود (اشعری، بی‌تا: ۲۶-۳۰).

• **دیدگاه ابن تیمیه؛** وی مشخصاً درباره صفت حیات اظهار نظر نکرده، صرفاً معتقد است اهل سنت به صفات ثبوتی و سلبی خدا بر اساس نص آیات قرآن کریم عمل می‌کنند؛ همان آیاتی که صفت حیات، علم و ... را برای خدا اثبات می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۲۰: ۶۲). به باور وی، درباره اسماء خدا باید موضع متوسطی را برگزید که اهل سنت در پیش گرفته‌اند؛ به این معنا که با سکوت در باب کیفیت صفات الاهی و بدون توضیح بیشتر در باب وجه تمایز آن میان خدا و خلق، در میانه تشبیه و تعطیل ایستاد.

• **بررسی دیدگاه اشعری و ابن تیمیه در باب صفت حیات با توجه به مؤلفه‌های انسان‌وارانگاری:** ۱. در نقد سخن اشعری باید گفت در حقیقت او با مشاهده انسان حی و زنده و اینکه می‌تواند از روی علم، افعال محکم و متقن انجام دهد، و در عین حال سمیع و بصیر نیز هست (زیرا موجود مرده نمی‌تواند منشأ صدور افعال محکم شود یا به کوری و ناشنوایی متصف گردد) نتیجه گرفته است که خدا نیز چون حی مطلق و قادر مطلق است به طریق اولی عالم و سمیع و بصیر و متکلم خواهد بود؛ و این چیزی جز انسان‌وارانگاری خدا نخواهد بود. اما ابن تیمیه به کلی‌گویی در این زمینه بسنده کرده و صرفاً به اثبات آن طبق آیات قرآن پرداخته است.

۲. اینکه در تعریف «حیات» از صفات علم و قدرت استفاده شده، در حقیقت تعریف به لوازم است. «حیات در حیوان مبدأ وجودی است که آثار علم و قدرت بر آن مترتب است. پس تعریف حیات به علم و قدرت یا علم و فعالیت، تعریف به لوازم

است. چون مفهوم حیات غیر از مفهوم فعل، قدرت و علم است؛ و همان‌گونه که علامه طباطبایی می‌فرماید، حیات نحوه وجودی است که علم و قدرت از آن تراوش می‌کند» (الله‌بداشتی، ۱۳۹۲: ۲۲۵).

ج. صفت علم الاهی

• دیدگاه اشعری؛ دلیل اشعری در اثبات علم خدا بر پایه اتقان صنع و نظم آفرینش است. وی می‌گوید: «اگر کسی بگوید: چرا خدا را عالم دانستید؟ در پاسخ گفته می‌شود: زیرا افعال محکم فقط از ناحیه انتساب به عالم با وصف حکمت تنسیق می‌شوند ... پس هنگامی که انسان را برخوردار از اموری یافته‌ایم که با حکمت تنسیق می‌شوند- از حیاتی که برای او در جریان است گرفته تا سمع و بصر و ابزارهای خوردن و آشامیدن که مستقلاً به کار خود گماشته شده‌اند و به صورت تمام و کمال در درون انسان استقرار یافته‌اند و همچنین وضعیت فلک و شمس و قمر و ستاره‌ها و کهکشان‌ها- همگی با وضعی که در آن قرار دارند بر این دلالت می‌کنند که جز از صانعی که عالم به کیفیت و کنه آنها است، پدید نیامده‌اند» (اشعری، ۱۹۹۵: ۲۴). وی در تثبیت صفت علم برای خدا می‌نویسد: «چگونه خداوند نبی خود را تعلیم داده، در حالی که خود فاقد علم بوده است؟» (همو، بی‌تا: ۴۳). او به دلایل نقلی هم استناد می‌کند، از جمله «أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ» (نساء: ۱۶۶)؛ «وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ» (فصلت: ۴۷)، و در ادامه می‌گوید: «اگر صفات الاهی مثلاً علم او عین ذات باشند باید بتوان گفت: «یا علم! اغفر لی وَاَرْحَمْنِی؛ ای علم خدا مرا بیامرز و رحم کن»، در صورتی که نمی‌توان چنین گفت» (اشعری، ۱۹۹۵: ۱۸).

• دیدگاه ابن تیمیه؛ او در اثبات علم خدا به آیات متعدد قرآن و حدیث متمسک می‌شود و می‌گوید در قرآن و احادیث آنچه را قبل از اینکه به وجود آید خدا خبر داده است، دلیل بر اثبات علم خدا و مقدرشدن حوادث توسط او است و او سبحانه و تعالی، آنچه را بوده و خواهد شد می‌داند، و آنچه را نبوده و نخواهد شد نیز می‌داند،

مثل گفتار خدا: «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ» (بقره: ۱۴۳)؛ یا: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ» (توبه: ۱۶) (ابن تیمیه، ۱۴۰۵: ۱۶۸).

• مقایسه دیدگاه اشعری و ابن تیمیه در باب صفت علم الاهی با توجه به

مؤلفه‌های انسان‌وارانگاری

۱. اشعری در اثبات علم الاهی به دو دسته دلایل نقلی و عقلی استناد می‌کند و در دلیل عقلی خود از برهان اتقان صنع بهره می‌برد. با بررسی سخن اشعری می‌توان دریافت که او به علم حصولی برای خدا (همانند انسان) قائل است؛ و لازمه علم حصولی فرض ذهن برای موجود و حصول صورت در آن و مطابقت صورت ذهنی با واقعیت خارجی مطرح است. به‌علاوه چون در علم حصولی حکم مطابقت داشتن یا نداشتن صادر می‌شود و بخشی از احکام مربوط به عالم الفاظ و عبارات است، لذا ناگزیر به قبول کاربرد الفاظ برای خدا خواهیم بود. بنابراین، اشعری ناخواسته با تعریف علم برای خدا، علم او را به علم انسان تشبیه کرده است. اما ابن تیمیه برای اثبات علم پروردگار صرفاً به دلیل نقلی و ذکر آن در قرآن اکتفا کرده و از بیان دلیل عقلی امتناع ورزیده است.

۲. علم حصولی مستلزم انفعال و پذیرش صور و حتی واسطه و داشتن ذهن برای پردازش آن صور است. در حقیقت، اشعری با مشاهده انسان و صدور افعال حکمیه از او و دلالت این افعال بر علم وی (انسان)، به صدور علم الاهی حکم کرده است. زیرا انسان و خدا هر دو منشأ صدور این افعال‌اند.

د. صفت اراده الاهی

• دیدگاه اشعری؛ «اشعری خدا را مرید دانسته و اراده او را از نظر وجودشناختی صفتی موجود، قدیم و قائم به ذات می‌داند و می‌نویسد: افعال حق [مانند آفرینش انسان و سایر چیزها] دلالت می‌کند بر اینکه حق تعالی مرید است ... و مرید را صفت ارادت

... پس به اراده آنچه مراد است به همان شکل و اندازه مخصوص در وقتی معین ظاهر شود» (الله‌بداستی، ۱۳۹۲: ۲۷۹). او برای اثبات قدیم‌بودن اراده الاهی به آیات الاهی استناد می‌جوید که می‌فرماید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰)؛ «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰)؛ «وَكُلُّ شَاءٍ رَبِّكَ لَأَمِّنٌ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا» (یونس: ۹۹). وی در مبحث اراده می‌نویسد: «چون اراده از صفات ذات است، همچون صفت علم فراگیر است و تخصیصی در متعلقش نیست. نیز، چون خدا خالق هر چیزی است، هیچ چیز از اراده او بیرون نیست، حتی افعال اختیاری انسان. چنان‌که در قرآن فرموده: «فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ»؛ یعنی سیطره قدرت خدا بر همه چیز کشیده شده و غیر این نمی‌تواند باشد، زیرا در این صورت مستلزم سهو و غفلت در خدا یا عجز و سستی در او است» (اشعری، ۱۹۹۵: ۲۴).

• **دیدگاه ابن تیمیه؛ ابن تیمیه نیز تأکید می‌کند که:** «صفت اراده خدا با اراده‌ای که به عبد منسوب شود متفاوت است» (ابن تیمیه، بی‌تا: ۳۸)، اما درباره چند و چون این تفاوت توضیحی نداده و بحث را به همان طریقت مطلوب اهل سنت مرتبط دانسته است. ابن تیمیه این پرسش را مطرح می‌کند که «اگر کسی صفات متعدد، همچون اراده، را از خدا نفی کند، وجود این صفات در کلمات قرآن کریم را چگونه توجیه خواهد کرد؟ اگر این گروه تعلق صفات ایجابی به خدا را از متن قرآن برداشت کرده‌اند، که ظاهراً چنین است، چگونه از درک معنای واضح این صفات غافل مانده‌اند؟» (همو، ۱۴۲۰: ۶۲).

• **بررسی دیدگاه اشعری و ابن تیمیه در باب صفت اراده با توجه به مؤلفه‌های**

انسان‌وارانگاری

در نقد ادله اشعری و استناد او به آیات قرآن برای اثبات اراده باید متذکر شد که آیات مد نظر او مشمول اراده فعلی الاهی می‌شود. زیرا لفظ «کن» در دیدگاه متکلمان شامل اراده فعلی می‌گردد، در حالی که اشعری اراده را ذاتی می‌داند. به‌علاوه می‌توان آن را از ذات خدا سلب کرد و گفت: «لَمْ يَرِدِ اللَّهُ».

ه. صفت کلام الاهی

• **دیدگاه اشعری**؛ وی برای کلام الاهی دو مرتبه قائل شد. یکی کلام لفظی و دیگری کلام نفسی. فاضل قوشچی در تبیین نظریه اشعری می‌گوید: «کسی که صیغه امر یا نهی یا ندا یا اخبار یا استخبار و غیر آن را استفاده می‌کند، در نفس خود معنایی را می‌یابد که از آنها عبارت می‌سازد. ما این را کلام حسی می‌گوییم و معنایی را که در نفس خود می‌یابد و در ذهنش می‌چرخد و با اختلاف عبارت‌ها و بر حسب اوضاع و اصطلاحات دچار اختلاف نمی‌شود و گوینده می‌خواهد با سخن آن را در دل شنونده درآورد، ما این را کلام (نفسی) می‌دانیم» (قوشچی، ۱۳۸۳: ۴۰).

• **دیدگاه ابن تیمیه**؛ وی در *منهاج السنه* می‌گوید: «خدا پیوسته متکلم و سخنگو بوده، آنگاه که بخواهد سخن بگوید، سخن او قائم به ذات او است. کیفیت سخن گفتن او با صدایی است که شنیده می‌شود (و چون صفت ذات است) باید گفت نوع کلام، قدیم است، هرچند تک‌تک اصوات حادث باشند و این معنا از پیشوایان حدیث و سنت نقل شده است» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۳۶۲/۲)؛ و باز می‌گوید: «اکثریت مسلمانان می‌گویند قرآن عربی، کلام خدا است و خدا با حرف و صوت به قرآن سخن گفته و حروف و اصوات قرآن قدیم است یا خود حروف بدون اصوات قدیم است و در بسم‌الله که کلام خدا است، باء و سین و میم پشت سر هم در ذات او قرار گرفته و همگان ازلی هستند و ازلی باقی خواهند ماند» (همو، ۱۴۱۵: ۵۵۶/۲-۵۵۷). وی در جای دیگری در باب کلام الاهی می‌گوید: «لَمْ يَزَلْ مُتَكَلِّمًا إِذَا شَاءَ بِمَشِيئَةٍ وَقَدْرَتِهِ» (همو، ۱۴۱۴: ۱۶۴/۲).

• **بررسی دیدگاه اشعری و ابن تیمیه در باب صفت کلام الاهی با توجه به**

مؤلفه‌های انسان‌وارانگاری

۱. اشعری در تبیین کلام الاهی قائل به کلام نفسی است. با بررسی این سخن می‌توان دریافت که وی برای خدا ذهن و اندیشه‌ای مانند انسان فرض کرده است، یعنی همان‌طور که وقتی شخصی بخواهد معنایی را که در دل دارد به دیگران منتقل کند، در

اندیشه خود جملاتی را از قبل مرتب، و کلماتی را به این منظور وضع، و سپس بیان می‌کند، خدا هم چنین می‌کند.

۲. در نقد سخن ابن تیمیه که می‌گوید «لم یزل مُتکلماً...» باید گفت اولاً او کلام الاهی را معلول اراده و قدرت خدا دانسته، در حالی که وی این صفات را غیرمخلوق، قدیم و قائم به ذات پروردگار معرفی کرده است. ثانیاً این نحوه تعریف از کلام برای پروردگار معادل تعریف کلام برای انسان است. زیرا تا آدمی اراده به سخن گفتن نکند متکلم نیست، بلکه زمانی که اراده کند متکلم خواهد بود.

۳. ابن تیمیه نوع کلام الاهی را قدیم دانسته، در حالی که ویژگی نوع تعلق آن به عالم ذهن است. مانند نوع انسان که جایگاه آن ذهن و افراد آن متعلق به عالم خارج است. بنابراین، نوع دانستن کلام خدا، در حقیقت قائل شدن به ذهن برای ذات باری تعالی است که برای انتقال این نوع به انسان‌ها ناگزیر به استفاده از قالب کلمات و الفاظ است.

و. صفات سمیع و بصیر

• دیدگاه اشعری؛ اشاعره (به‌ویژه ابوالحسن اشعری) این دو صفت را از صفات قدیم حق تعالی در کنار دیگر صفات قدیم مانند علم، قدرت، حیات، اراده و کلام ذکر کرده‌اند (الله‌داشتی، ۱۳۹۲: ۲۴۳). اشعری در اثبات این دو صفت می‌گوید: «موجود اگر دچار آفتی که مانع ادراک مسموعات و مبصرات است، نشده باشد سمیع و بصیر است. پس چون خدا حی، عالم و قادر است، سمیع و بصیر است، زیرا جایز نیست آفتی چون نابینایی و ناشنوایی بر او جاری شود. زیرا آفات دلالت می‌کند بر حدوث و این درباره خدا جایز نیست» (اشعری، بی‌تا: ۴۹).

• دیدگاه ابن تیمیه؛ وی تصریح می‌کند که خدا «حی بحیاء، علیم بعلم، قدیر بقدره، سمیع بسمع، بصیر ببصر، متکلم بکلام، مرید بارادة» است و از این جهت فرقی میان صفات ذات با یکدیگر قائل نیست و معتقد است علم، قدرت، حیات، سمع و بصر در کنار بسیاری

از صفات دیگر همچون اراده، کلام، نفس، بدن، وجه، غضب و ... از صفات ذات خدا است و هیچ یک از صفات الاهی تفسیرپذیر و تأویل‌پذیر نیست (ابن تیمیه، ۱۴۲۳: ۱۸).

• بررسی دیدگاه اشعری و ابن تیمیه در باب صفات سمیع و علیم با توجه به

مؤلفه‌های انسان‌وارانگاری

۱. در اثبات صفت سمیع و علیم از منظر اشعری همان ایراد مطرح شده در صفت علم و قدرت الاهی قابل طرح است. گویی اشعری برای اثبات صفات غیرخبری خدا چاره‌ای جز مقایسه پروردگار با انسان و تعمیم صفات انسانی به ذات باری تعالی ندارد. یعنی چون از خدا افعال حکمیه صادر می‌شود و چنین موجودی دارای صفت حی، علم و قدرت است پس لاجرم سمیع و بصیر نیز هست.

۲. با بررسی سخن اشعری و ابن تیمیه به وضوح می‌توان دریافت که لازمه پذیرش صفات سمیع و بصیر در معنای ظاهری‌اش برای خدا، گرفتارشدن در ورطه انسان‌وارانگاری ذات خدا خواهد بود. زیرا دیدن و شنیدن در معنای فوق مستلزم آلات جسمانی و فرض ذهن برای خدا جهت پردازش شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها است؛ و اینکه آنان معتقدند کیفیت این صفات در انسان و خدا متفاوت است مشکل انسان‌وارانگاری را حل نمی‌کند.

۳. اگر طبق اعتقاد اشعری و ابن تیمیه، سمع و بصر را به معنای ظاهری و حقیقی‌اش فرض کنیم، همان‌گونه که برای دیدن و شنیدن انسان حد و دامنه‌ای است که ماورای آن کوری و کری است و به عبارتی انسان با ابزار چشم و گوش قادر به دیدن و شنیدن حد و دامنه مشخص و معینی است برای خدا نیز همان‌گونه خواهد بود، در حالی که فرض حدود برای خدا صحیح نیست.

در حقیقت، امثال اشعری «این دو صفت را، چه از نظر هستی‌شناختی و چه معناشناختی، دو صفت مستقل به شمار آورده و هر دو را معانی موجود و قدیم به قدم ذات می‌دانند و سمع و بصر را معنایی غیر از علم شمردند و این مفاهیم را آن‌گونه بر خدا حمل کردند که بر انسان حمل می‌شود» (الله‌بداشتی، ۱۳۹۲: ۲۴۴-۲۴۵).

۳. انسان‌وارانگاری صفات خبری در اندیشه ابوالحسن اشعری و ابن تیمیه

الف. مسئله رؤیت خدا

• **دیدگاه اشعری**؛ به نظر وی، به شهادت قرآن، مؤمنان خدا را در آخرت به چشم سر می‌توانند ببینند، مانند ماه شب بدر: «انَّ اللَّهَ يُرَى فِي الْآخِرَةِ بِالْأَبْصَارِ كَالْقَمَرِ الْبَدْرِ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ وَلَا يَرَاهُ الْكَافِرُونَ» (اشعری، بی‌تا: ۷). وی سپس ادله امکانی رؤیت خدا را ذکر می‌کند: الف. یگانه شرط ذاتی رؤیت، وجود است و اگر مانعی در میان نباشد، موجود رؤیت خواهد شد. خدا نیز موجود است. لذا رؤیت خواهد شد؛ ب. خدا اشیای ممکن را می‌بیند. کسی که اشیا را می‌بیند خودش را نیز می‌بیند. پس اگر خود را می‌بیند ممکن است به ما نیز توانایی بدهد. وی در ادامه می‌گوید همه اتفاق نظر دارند که مؤمنان در بهشت، هر چه مد نظرشان باشد، حاضر خواهند دید. آیا در بهشت نعمتی بالاتر از رؤیت خدا هست؟ (همان: ۵۱-۵۴). او بحث خود در باب رؤیت را با آیات «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳) آغاز کرده و بر مفهوم کلیدی «نظر» متمرکز شده است. او همه احتمالاتی «نظر»، به جز رؤیت، را صحیح دانسته و در *اللمع* نیز به این نکته تصریح کرده است. بنابراین، معتقد است بر اساس آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت، مؤمنان در آخرت می‌توانند خدا را با چشم سر ببینند و آیه ۱۴۳ اعراف: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَىٰكَ...» اثبات کرده که خدا رؤیت‌پذیر است (اشعری، بی‌تا: ۲۱).

• **دیدگاه ابن تیمیه**؛ وی قائل به رؤیت خدا در دنیا و آخرت است و تصریح می‌کند که: «ذات اقدس ربوبی با چشم رؤیت می‌شود» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۴۹/۲). او برای اثبات عقلی مدعایش اشیا را به دو دسته تقسیم کرده است: اشیای دیدنی و نادیدنی؛ و تفاوت آنها را در مقوله وجود می‌داند و معتقد است «مرئی باید وجود داشته باشد تا رؤیت‌پذیر شود؛ و چون خدا اکمل موجودات است، پس برای رؤیت سزاوارتر است؛ و دلیل اینکه انسان خدا را نمی‌بیند صرفاً ناتوانی او در رؤیت در دنیا است، اما در قیامت دیدگان انسان قوی‌تر است و به او نیرویی داده خواهد شد که توان دیدن خدا را خواهد داشت»

همان). وی در جای دیگری می‌گوید: «خدا در روز قیامت با چهره تغییر یافته پیش مردم می‌آید و خود را معرفی می‌کند و می‌گوید: من خدای شما هستم. ولی مردم در جواب می‌گویند: ما تو را نمی‌شناسیم و از تو به خدا پناه می‌بریم. اگر خدای ما بیاید، ما او را می‌شناسیم. سپس خدا با قیافه اصلی خودش پیش آنها می‌آید و خود را معرفی می‌کند. آنها می‌گویند: بله، تو خدای ما هستی و سپس به دنبال او به سوی بهشت روانه می‌گردند» (همو، ۱۴۲۲: ۲۵۳).

وی در بیان دلایل نقلی رؤیت خدا به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند، از جمله آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ» و آیه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا...»؛ و اینکه وقتی حضرت موسی (ع) از خدا درخواست کرد خود را به او نشان دهد، اگر این امر ممکن نبود وی از خدا چنین درخواستی نمی‌کرد؛ و به حدیثی در صحیح مسلم از پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کند که: «بهشتیان چون به بهشت قدم می‌گذارند، خدای متعال خطاب به ایشان می‌فرماید: بیشتر از این همه چیزی می‌خواهید که به شما دهم؟ بهشتیان پاسخ می‌دهند: مگر اینکه سیمای ما را سپید گردانیدی و به بهشت درآوردی و از آتش دوزخ رهانیدی، بیش از این چه انتظاری داشته باشیم؟ در این هنگام پرده به کنار می‌رود و چهره خداوند عزوجل آشکار می‌شود. بهشتیان دیدار با پروردگارش را از هر آنچه به آنها داده شده است گرمی‌تر و خوش‌تر خواهند داشت» (نیشابوری، ۱۴۰۷: ح ۲۹۷).

• بررسی دیدگاه اشعری و ابن تیمیه در باب صفت رؤیت الهی با توجه به

مؤلفه‌های انسان‌وارانگاری

۱. اشعری و ابن تیمیه در دلایل عقلی رؤیت خدا یگانه شرط رؤیت را موجودبودن دانسته و معتقدند فقط معدومات نادیدنی‌اند. گویی اینان با مشاهده انسان و سایر موجودات و اینکه همه آنها بهره‌هایی از وجود دارند و سپس مقایسه آنها با خدا و در نظر گرفتن این موضوع که خدا برترین موجود است، حکم به رؤیت پروردگار کرده‌اند.

۲. اشعری در استدلال دیگر خود آشکارا انسان‌واره‌بودن خدا را تبیین می‌کند و می‌گوید چون خدا اشیا را می‌بیند و نیز خود را مشاهده می‌کند پس می‌تواند به ما نیز

امکان توانایی رؤیت خود را اعطا کند. یعنی رؤیت پروردگار از خویش، رؤیتی انسانی و با چشم سر است. در حقیقت، وی با تحلیل کاملاً انسانی از خدا وارد مقوله رؤیت شده است.

۳. لازمه دیده‌شدن هر چیز، قرارگرفتن آن در جهت معینی است و تا چیزی در جهت خاصی قرار نگیرد، دیدنش ممکن نخواهد بود؛ و داشتن جهت مستلزم جسمانی‌بودن است؛ و می‌دانیم که خدا جهت ندارد.

۴. ابن تیمیه معتقد است خدا در قیامت با چهره مبدل نزد بندگان حاضر می‌شود. باید پرسید: هدف خدا از تغییر قیافه چیست؟ آیا سر شوخی و مزاح با مردم دارد؟ و اگر خیر، چرا همان ابتدا خود را به‌درستی معرفی نمی‌کند؟ به‌علاوه، در ادامه می‌گویید سپس خدا با قیافه اصلی خود پیش آنها می‌آید و مردم او را می‌شناسند. می‌پرسیم اگر رؤیت خدا در دنیا غیرممکن است این بندگان، خدا را قبلاً کجا دیده‌اند که وقتی چهره اصلی‌اش را نشان می‌دهد همه او را می‌شناسند و می‌گویند تو خدای ما هستی؟ بنابراین، از سخنان ابن تیمیه به‌صراحت برداشت می‌شود که او تصویری انسان‌وارانگارانه از خدا دارد که از سر مزاح با بندگان شوخی، و سپس چهره زیبای خود را نمایان می‌کند.

ب. صفات ناظر به مکان‌مندی خدا (استواء، مجیء، و ...)

• دیدگاه اشعری؛ او معتقد است: «خدا بر روی عرش ایستاده، به همان وجهی که خود گفته و به همان معنایی که خود اراده کرده، استقرار یافته است، استوایی پیراسته از ممارست، استقرار، تمکن، طول و انتقال زیرا خدا خود فرموده است «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)» (اشعری، بی‌تا: ۱۰۵)؛ و نیز فرموده: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) و «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ» (سجده: ۵). سپس نتیجه می‌گیرد که عرش فوق آسمان‌ها است. یکی از دلایل اشعری، حدیثی از پیامبر اکرم (ص) است که فرمودند: «پروردگار عزوجل هر شب به آسمان

دنیا می‌آید و می‌گوید: آیا سؤال‌کننده‌ای هست که او را ببخشم؟ آیا استغفارکننده‌ای هست که او را عفو کنم؟ و این کار تا طلوع صبح ادامه دارد» (همان: ۱۱۱-۱۱۹). وی در اثبات صفت مجیء برای خدا می‌نویسد: «خداوند روز قیامت می‌آید، چنان‌که فرموده است: «و جاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا» (فجر: ۲۲)؛ و در ادامه می‌گوید: «خداوند نزدیک‌شونده به بندگانش است. هر طور که بخواهد و بدون کیفیت. زیرا فرموده: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶)؛ و همچنان که فرمود: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۸-۹)» (همان: ۳۰).

• دیدگاه ابن تیمیه؛ وی درباره صفت عرش برای خدا می‌گوید: «خدای سبحان در بالای عرش قرار دارد و عرش او مانند قبه‌هایی است که در بالای آسمان‌ها قرار گرفته، و عرش، به علت سنگینی خدا، مانند جهاز شتر در اثر سنگینی راکب، به صدا درمی‌آید» (ابن تیمیه، ۱۴۲۱: ۵۶۹/۱). وی درباره نحوه جلوس خدا بر کرسی می‌نویسد: «استوای خدا بر کرسی مانند نشستن بشر بن مروان بر کرسی سلطنت است، زمانی که عراق را فتح کرد» (همو، ۱۴۱۵: ۳۹۷/۱۶). از دیگر اندیشه‌های ابن تیمیه اعتقاد به صفت مجیء و قرب و نزول برای پروردگار است. وی می‌نویسد: «خداوند هر شب به آسمان زمین فرود می‌آید و در شب عرفه به زمین نزدیک‌تر می‌گردد تا دعای بندگان خود را از نزدیک اجابت کند. خداوند پس از قرارگرفتن در آسمان دنیا ندا می‌دهد که آیا کسی هست که مرا بخواند و من او را اجابت کنم؟» (حسینی میلانی، ۱۴۲۸: ۱۱۵).

ابن تیمیه صفاتی، از جمله دویدن، را برای خدا در نظر گرفته، و حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که خدا می‌گوید: «اگر بنده‌ای یک وجب به من نزدیک شود من یک ذراع (نیم متر) به او نزدیک خواهم شد و اگر او یک ذراع به طرف من بیاید من به قدر فاصله دستان باز (بیش از یک متر) به او نزدیک خواهم شد. اگر او قدم‌زنان به سوی من بیاید، من دوان‌دوان به سوی او خواهم رفت» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۳۶۳/۲). وی در دنباله به جهت داشتن خدا پرداخته و بالابردن دست‌ها در حال دعا را نشانه بالابودن خدا می‌داند و می‌افزاید: «مردم در دعا با دست‌ها، قلب‌ها، صورت‌ها، چشم‌هایشان به سوی

خدا اشاره می‌کنند» (همان: ۹۸). ابن تیمیه حتی برای خدا نسبت به بندگان «معیت» مکانی قائل می‌شود و می‌گوید: «کلمه «مع»، هر گاه به طور مطلق ذکر شود، ظاهرش فقط به معنای مقارنه مطلق است بدون اینکه تماس یا برابری در سمت راست یا چپ از حیث معنا واجب باشد. بنابراین، هر گاه به یکی از معانی مقید شود دلالت بر مقارنه در آن معنا را دارد، زیرا گفته می‌شود «ما پیوسته می‌رفتیم و ماه همراه ما بود یا ستاره همراه ما بود». و نیز گفته می‌شود «این کالا با من است»، چون با وی است، هر چند کالا بالای سرش باشد. پس به این نتیجه می‌رسیم که خدا همراه خلقت است، کما اینکه حقیقتاً بر بالای عرش است» (همو، ۱۴۱۵: ۱۰۳/۵).

• بررسی دیدگاه اشعری و ابن تیمیه در باب صفات مکانی خدا با توجه به

مؤلفه‌های انسان‌وارانگاری

۱. از نظر اشعری و ابن تیمیه مشخصاً مکان خدا در بالا و بر عرش است. اینان از این نکته غافل‌اند که اولاً در مقوله مکان، محدودیت و تناهی نهفته است؛ همان‌گونه که برای انسان و سایر موجودات مکان‌مند این‌گونه است. ثانیاً پذیرفتن مکان برای خدا مستلزم جسمانیت است. زیرا فقط اجسام هستند که قابلیت اشغال فضا را دارند.

۲. ابن تیمیه خدا را همچون انسان سنگین‌وزنی فرض کرده که عرش از شدت سنگینی‌اش به تکان درمی‌آید و حتی نشستن خدا را انسان‌وارانگارانه و مانند نشستن بشر بن مروان می‌داند. وی عرش خدا را آن‌گونه توصیف می‌کند که اگر یکی از پایه‌هایش نباشد، عرش فرو می‌ریزد و خدا مانند انسانی که از ارتفاع سقوط می‌کند به سوی زمین می‌افتد.

۳. این دو متفکر، برای خدا صفات نزول و فرود به آسمان دنیا، و حرکت و تغییر لحاظ می‌کنند. ابن تیمیه نزول خدا به آسمان دنیا را به نزول انسان از منبر تشبیه کرده و با قبول حرکت برای ذات باری تعالی او را مانند موجودات مادی فرض کرده که از مکانی به مکان دیگر انتقال می‌یابند.

۴. ابن تیمیه خدا را دارای صفت معیت می‌داند. در واقع، چنین خدایی حقیقتاً همراه او است. در حقیقت، این سخن ابن تیمیه چیزی جز معیت مکانی و زمانی نیست. همان‌طور که انسان در بحث معیت حقیقتاً همراه چیزی است و بر آن سیطره دارد خدا نیز این‌گونه خواهد بود.

۵. ابن تیمیه تعبیر «دویدن خدا به سوی بندگان» را دقیقاً مانند دویدن انسان توجیه می‌کند. غافل از اینکه این حدیث در واقع از نزدیکی معنوی خدا به بندگان سخن می‌گوید و به این اصل توجه دارد که خدا مددکننده کسانی است که به سوی او روی آورند.

ج. صفات ناظر به جسمانیت و کیفیت خدا (بد، وجه، عین و ...)

• **دیدگاه اشعری؛ وی در خصوص وجه برای خدا به آیات قرآن تمسک می‌جوید و می‌گوید خدا فرموده است:** «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)؛ «و یبقی وجه ربِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۷). همچنین، برای صفت «عین» می‌گوید خدا خبر داده که دارای وجه و عین است، البته بدون کیفیت و حد. زیرا فرموده است: «وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» (طور: ۴۸)؛ و به کسی که از دست داشتن برای خدا پرسیده، می‌گوید خدا فرموده است: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)؛ و «لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي» (ص: ۷۵)؛ و روایتی از پیامبر (ص) که فرمودند: «خداوند پشت آدم را با دستش کشید. پس از آن ذریه‌اش را خارج کرد» (اشعری، بی‌تا: ۱۲۵-۱۲۶). چنان‌که می‌بینیم، اشعری می‌کوشد صفات جسمانی خدا را به صورتی تقریر کند که به جسمانیت خدا منتهی نشود و البته از ظواهر الفاظ هم عدول نکند! این همان نکته عجیب در کلام اشعری است که حتی می‌توان گفت به مطایبه‌ای در تاریخ عقاید اسلامی بدل شده است.

• **دیدگاه ابن تیمیه؛ ابن تیمیه درباره صفات جسمانی صراحتاً به انسان‌واربودن خدا تصریح می‌کند. مثلاً به دست داشتن خدا تصریح می‌کند و می‌گوید:** «خدا دارای دو دست است که هر کدام از این دو کار مخصوص به خودش را انجام می‌دهد و به کار

دیگران دخالت نمی‌کند» (ابن تیمیه، ۱۹۷۹: ۷/۲). نیز می‌گوید: «(خدا) از آلات خوردن و نوشیدن منزه است، بر خلاف دست (که از داشتن آن منزه نیست) زیرا دست آلتی است برای انجام دادن عمل و فعل و خداوند سبحان موصوف به فعل و عمل است، چراکه فعل و عمل از صفات کمال است. بدین معنا که کسی که قدرت بر انجام دادن کار دارد، کامل‌تر است از کسی که قدرت بر انجام دادن کار ندارد و خداوند سبحان منزه است از همسر و فرزند و اولاد و اسباب آن، همان‌گونه است گریستن و اندوه؛ چراکه این امور مستلزم ضعف و ناتوانی است که خداوند سبحان منزه است از آن، برخلاف شادی و خشم که از صفات کمال است» (همو، ۱۴۱۵: ۸۶/۳). وی حتی برای این دست، انگشت نیز قائل است: «ما معتقدیم قلب‌ها بین دو انگشت خدا و آسمان بر روی یک انگشت زمین بر روی یک انگشت وی قرار دارد» (همو، ۱۴۲۱: ۱۷/۲). ابن تیمیه درباره ساق و پا برای خدا می‌نویسد: «خداوند دارای ساق است و در روز قیامت ساق خود را نشان می‌دهد و تمام مردان و زنان بایمان، در مقابل خدا به سجده می‌افتند» (همو، ۱۴۰۴: ۱۷۱/۱).

• بررسی دیدگاه اشعری و ابن تیمیه در باب صفات جسمانی خدا با توجه به

مؤلفه‌های انسان‌وارانگاری

آنچه از معنای «ید» برداشت می‌شود عضو مخصوصی از بدن است، از انگشتان تا کف که بسیاری از افعال انسان به وسیله آن انجام می‌شود. یا پا عضوی است که عامل حرکت و جابه‌جایی انسان از مکانی به مکان دیگر است. حال اگر طبق سخن اشعری و ابن تیمیه الفاظ و تعبیری چون «وجه»، «ید»، «ساق»، «عین» و ... را که موهوم انسان‌وارگی خدا است بر ظاهر خود باقی گذاریم، اما در کیفیت، این معانی را مجهول بدانیم، معانی لغویه باقی نمی‌مانند. مثلاً اگر گفته شود خدا دو دست دارد ولی این دو دست مانند دست انسان نیست، در این صورت در اصل دست داشتن، شبیه به انسان است، اگرچه کیفیت را نفی کنند. اگر دستی باشد که مانند دست انسان نباشد در این صورت باید از معانی ظاهری دست برداریم. زیرا در لغت، «دست» برای همین عضو

مخصوص انسان وضع شده و اگر آن را در این معنا به کار نبریم تأویل لازم می‌آید، در حالی که اشعری و ابن تیمیه تأویل را جایز نمی‌دانند.

نتیجه

از مجموع دیدگاه اشعری و ابن تیمیه در باب صفات غیرخبری و صفات خبری خدا برداشت می‌شود که این دو متکلم گرچه داعیه معرفی خدا به نحو احسن و بر اساس منابع دین اسلام به پیروانشان را دارند، اما در مقام مقایسه مشخص می‌شود در مقوله صفات خبری، اشعری در استدلال برای اثبات آن کوشیده، اما ابن تیمیه غالباً موضع سلف خویش را در پیش گرفته و بحث را به همان طریقت مطلوب اهل سنت مرتبط دانسته است. اما در عین اختلاف جزئی، در خداشناسی تقریباً به نتایج مشابهی، که همان معرفی خدا با صفات انسان‌واره است، دست یافته‌اند.

اما در بحث معرفی صفات خبری، اختلاف چندانی میان این دو متکلم دیده نمی‌شود. در نتیجه به خدایی می‌رسیم که واجد خصوصیتی چون دست، مکان، جهت و سایر اوصاف انسانی است. این تصویر از خدا از آن رو به ذهن مخاطب منتقل می‌شود که هیچ یک از آنها نکوشیده‌اند وجه تمایز خدا و خلق را به روشنی ترسیم کنند و این سکوت را موضع مختار دین معرفی کرده‌اند، هرچند این تصویر به شدت با ساحت الاهی معارض و در حکم توهین به این ساحت تلقی می‌شود و در اندیشه اسلامی گاه مطایبه‌ای راجع به الاهیات و خداشناسی تلقی می‌شود. اما اشعری و ابن تیمیه از آن ابایی ندارند و در آثارشان به این رویکرد می‌بالند؛ رویکردی که نه سکوت همراه با ایمان بلکه تصویری معوج و کریه از دین به دست می‌دهد.

منابع

قرآن كريم.

انجيل شريف (١٩٨٦). تهران: انتشارات انجمن كتاب مقدس.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٤٠٤). *دقائق التفسير*، دمشق: مؤسسة العلوم القرآن، ج ١.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٤٠٥). *جامع الرسائل*، تحقيق: محمد رشاد سالم، قاهره: مطبعة المدني، الطبعة الثانية.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٤٠٦). *منهاج السنة النبوية*، تحقيق: محمد رشاد سالم، بي جا: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ج ٢.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٤١٤). *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح*، رياض: دار العلم، ج ٢.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٤١٥). *مجموع الفتاوى*، رياض: وزارة الشؤون الاسلامية والاوقاف والدعوة والارشاد بالمملكة العربية السعودية، ج ٢، ٣، ٥ و ١٦.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٤٢٠). *العقيدة الواسطية*، رياض: مكتبة اضواء السلف.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٤٢١). *بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية*، بي جا: مجمع الملك فهد للطباعة الشريف، ج ١.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٤٢٢). *بغية المرتاد*، مدينة: مكتبة العلوم والحكم، ج ٢.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٤٢٣). *التدمرية: تحقيق الاثبات للاسماء والصفات*، رياض: مكتبة العبيكان.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٤٢٥). *التأسيس في رد على اساس التقديس*، مدينة: مكتبة العلوم والحكم.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (بي تا). *الفتوى الحموية الكبرى*، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التجويزي، رياض: دار الصمعي، ج ١.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحلليم (١٩٧٩). *درء تعارض العقل والشرع*، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ج ٧.

اشعري، ابوالحسن (١٤١٣). *رسالة إلى اهل النغر*، مدينة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

- اشعری، ابوالحسن (۱۹۹۵). *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع*، قاهره: مطبعة مصریة.
- اشعری، ابوالحسن (بی‌تا). *الإبانة عن اصول الدیانة*، بیروت: دار ابن زیدون، الطبعة الاولى.
- الله‌داشتی، علی (۱۳۹۲). *علم کلام ۱*، تهران: سمت.
- حسینی میلانی، سید علی (۱۴۲۸). *دراسات فی منهاج السنة*، قم: مرکز الحقائق الاسلامیة.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۹۶۱). *الملل والنحل*، تصحیح: محمد سید گیلانی، بیروت: دار الفکر، ج ۱.
- قوشچی، ملاعلی (۱۳۸۳). *شرح تجرید الکلام*، تهران: دانشگاه تهران.
- میشل، توماس (۱۳۷۷). *کلام مسیحی*، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۰۷). *صحیح مسلم*، بیروت: مؤسسه عز الدین و دار الفکر.

References

Qurān-i Karim

Injīl-i Sharīf (1986). Tehran: Intishārāt-i kitāb-i muqaddas.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ‘Abdulḥamīd (1404). *Daqāiq al-tafsīr*, Dimashq:

Mu’assisat al-ulūm al-Qurān, Vol. 1.

_____ (1405). *Jāmi’ al-rasa’il*, Ed. Muḥammad Rashād sālim, Cairo:

Maṭba‘at al-Madanī, Second edition.

_____ (1406). *Minhāj al-sunnat al-nabawiyyah*, Ed. Muḥammad Rashād

sālim, Bī jā: Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ud al-Islāmiyyah, Vol. 2.

_____ (1414). *Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ liman baddala dīn al-Masīḥ*, Rīyaḍ: Dār al-

‘ilm, VOL. 2.

_____ (1415). *majmū‘ al-fatāwā*, Rīyaḍ: Wizārat al-shu‘ūn al-Islamiyyat wa

al-‘awqāf wa al-da‘wat wa al-irshād bi’lmamlakat al-‘rabiyyat al-Sa‘udiyyah,

Vols. 2, 3, 5 wa 16.

_____ (1420). *Al-‘Aqīdat al-wāsiṭiyyah*, Rīyaḍ: Maktabat aḍwā‘i al-salaf.

_____ (1421). *Bayān talbīs al-Jahmiyyat fī ta’sīs bida‘ihim al-kalāmiyyah*,

Bī jā: Majma‘ al-Malik Fahd li’lṭibā‘at al-sharīf, Vol.1.

_____ (1422). *Baghyat al-murtād*, Madinah: Maktabat al-ulūm wa’lhikam,

Vol. 2.

_____ (1423). *Al-Tadamuriyyah: taqīq al-‘ithbāt l’lasmā‘i wa al-sifāt*,

Rīyaḍ: Maktabat al-‘abikān.

_____ (1425). *Al-T’asīs fī radd ‘alā usasi al-taqdīs*, Madinah: Maktabat al-

ulūm wa’lhikam.

_____ (Bī tā). *Al-Fatwa al-ḥamawiyyat al-kubrā*, Ed. Hamd ibn

Abd’Imuhsin al-tawīzī, Rīyaḍ: Dār al-ṣamī‘ī, Vol. 1.

_____ (1979). *Dar’ ta’ruḍ al-‘aql wa al-naql*, Rīyaḍ: Jāmi‘t al-Imām

Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islamiyyah, Vol 7.

Ash‘arī, Abu’lḥasan (1413). *Risālatun ‘ilā ‘ahli al-thaghar*, al-Jāmi‘t al-Islamiyyat

bi’l-Madīnat al-Munawarah.

_____ (1995). *Al-Luma` fī radd `alā ahl al-ziyagh wa al-bida`*, Qahirah: Matba` t Mişriyyah.

_____ (Bī tā), *al-Ibanat `an uşūl al-dīyanah*, Beirut: Dār ibn Zeydūn, First Edition.

Allah Bedashti, `Alī(1392), *ilm-i Kalām* (1), Tehran: Samt.

Hosseini Milani, Seyyed `Alī(1428). *Dirāsātun fī Mināhij al-sunnah*, Qom: Markaz al- Ḥaqa`iq al-Islamiyyah.

Shahristanī, Muḥammad ibn Abd`l-Karim (1961). *Al-Milal wa al-niḥal*, ed. Muḥammad Sayyid Gīlānī, Beirut: Dār al-fikr, Vol. 1.

Qūshjī, Mullā `Alī (1383), *Sharḥ-i tajrīd al-kalām*, Tehran: Danishgah-i Tehran.

Mishil, Tūmas (1377). *Kalam-i Masīhī*, Translated by: Hossein Tawfiqi, Qom: Markaz-i Mutali`at wa Tahqiqat Adyan wa Mazahib.

Neyshabūrī, Muslim ibn Ḥajjāj (1407). *Şaḥīḥ Muslim*, Beirūt: Mu`assisih `izz al-Din wa Dār al-fikr.