



A Comparative Analysis of the Exegetical Function of Fakhr Rāzi and Ālousi on the Physicality of God

Mohammad Bozorgzādeh* | Hossayn Khākpour** | Ibrāhim Nouri***

Received: 2020/9/22 | Accepted: 2021/2/14

Abstract

Making a general or particular comparison between two exegeses is among Qur'anic research criticisms in the contemporary era. Regarding the fact that *Tafsir Rouh ol-Ma'āni* from Ālousi, the acclaimed commentator of the 13th century is recognized as the 2nd version of *Tafsir Kabir* from Fakhr Rāzi, the eminent theologian of the 6th century, the present study using a descriptive-analytical approach, attempts to compare the issue of God's physicality from the view of both above commentators. This research has concluded that both Rāzi and Ālousi acknowledge that God is free from physicality but there are 2 differences between their views: First, Rāzi has emphasized on the infeasibility of this issue and has presented some rational arguments to prove his view while Ālousi has accepted this issue because it is the method of many other outstanding Islamic scholars and does not refer to or emphasize on the infeasibility of God's physicality. Second, Rāzi has raised this discussion in a way that denotes the preference of hermeneutics in the style of Mu'tazila whereas Ālousi accepts the things that are attributed to God in the Qur'anic verses as well but he delegates determination of meaning to God. He still has a tendency to hermeneutics in some cases though. Furthermore, it should be noted that Ālousi has also criticized the view favored by Rāzi in some places.



Keywords: Physicality of God, Fakhr Rāzi, Ālousi, Comparative Exegesis, Hermeneutics, Delegation of Understanding

* M.A Student in the Qur'an's Sciences and Hadith, Sistan Balouchestan University | benuri1234@gmail.com

** Associate Professor at the Department of the Qur'an's Sciences and Hadith, Sistan Balouchestan University (Corresponding Autor) | dr.khakpour@theo.usb.ac.ir

*** Associate Professor at the Department of Islamic Education, Sistan Balouchestan University | Enoori@theo.usb.ac.ir

□ Bozorgzādeh, M; Khākpour, H; Nouri, I. (2021) A Comparative Analysis of the Exegetical Function of Fakhr Rāzi and Ālousi on the Physicality of God. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 7 (13) 295-319. Doi: 10.22091/PTT.2021.5686.1785





تحلیل تطبیقی عملکرد تفسیری فخر رازی و آلوسی در مسأله جسم‌انگاری خداوند

محمد بزرگزاده* | حسین خاکپور** | ابراهیم نوری***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

چکیده

مقایسه کلی یا جزئی بین دو تفسیر، در زمره نقدهای پژوهشی قرآنی عصر حاضر به‌شمار می‌آید. با عنایت به این که تفسیر روح‌المعانی اثر آلوسی، مفسر معروف قرن سیزدهم را نسخه دوم تفسیر کبیر فخر رازی، متکلم بنام قرن ششم پنداشته‌اند، پژوهش حاضر تلاش کرده است تا با رویکردی توصیفی-تحلیلی، مسأله جسم‌انگاری خداوند را از دیدگاه رازی و آلوسی مقایسه کند. این پژوهش، چنین نتیجه گرفته است که هر دو مفسر، خداوند را از جسمیت منزّه می‌دانند، با این تفاوت که رازی بر محال بودن آن تصریح کرده و برای اثبات دیدگاه خود، دلایل عقلی آورده است، ولی آلوسی منزّه دانستن خداوند از تجسیم را به این دلیل پذیرفته که روش بسیاری از علمای برجسته اسلام است و به محال بودن آن هیچ‌گونه تصریح و یا اشاره‌ای ندارد. هم‌چنین رازی در مورد آیات موهم تجسیم، به‌گونه‌ای بحث کرده که نشان‌دهنده برتری تأویل به سبک معتزله است، اما آلوسی مواردی را که در آیات به خداوند نسبت داده شده‌اند، می‌پذیرد ولی تعیین مراد از آن را به خداوند تفویض می‌کند؛ هرچند در مواردی نیز گرایش به تأویل دارد. هم‌چنین باید اشاره کرد که آلوسی در پاره‌ای موارد نیز دیدگاه مورد پسند رازی را نقد کرده است.



کلیدواژه‌گان: جسم‌انگاری خداوند، فخر رازی، آلوسی، تفسیر تطبیقی، تأویل متن، تفویض فهم.

* دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه سیستان و بلوچستان | benuri1234@gmail.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول) | dr.khakupour@theo.usb.ac.ir

*** دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان | Enoori@theo.usb.ac.ir

□ بزرگزاده، م؛ خاکپور، ح؛ نوری، الف. (۱۴۰۰). تحلیل تطبیقی عملکرد تفسیری فخر رازی و آلوسی در مسأله جسم‌انگاری

خداوند، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۷(۱۳)، ۲۹۵-۳۱۹. Doi: 10.22091/PTT.2021.5686.1785



مقدمه

سیرهٔ بیش‌تر مفسران در طول سنت تفسیرنویسی، بر آن بوده که مفسران بعدی مباحث تفسیری خود را در پرتو کارهای مفسران سابق، دنبال کنند و با اثرپذیری از سبک و روش، مبانی، گرایش و نتایج تحقیقات گذشتگان و یا نقد و نقض آنان، تفاسیر خود را به انجام رسانند. به همین دلیل، مقایسهٔ کلی یا جزئی بین دو تفسیر در شمار نقدهای پژوهشی قرآنی عصر حاضر دیده می‌شود تا از ره‌گذر مقایسهٔ تطبیقی، قوت اجتهاد و استقلال رأی یک مفسر و یا اثرپذیری آن از دیگر مفسران را بسنجد.

بیان مساله و سؤال تحقیق

با عنایت به این که تفسیر *روح المعانی* آلوسی، مفسر معروف قرن سیزده را نسخهٔ دوم تفسیر کبیر فخر رازی، متکلم بنام قرن شش گفته‌اند (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۲ / ۴۳۷)، پژوهش حاضر در پی آن است تا مسالهٔ جسم‌انگاری خداوند را از دیدگاه فخر رازی و آلوسی بررسی نموده، میزان تشابه و تفاوت دیدگاه دو مفسر را بسنجد.

سؤال اصلی پژوهش: تعامل رازی و آلوسی با آیات موهّم تجسیم پروردگار چقدر هم‌سانی و تفاوت دارد و مبانی تفاوت و تشابه آن‌ها در فهم آیات کدام است؟
روش پژوهش: این پژوهش در زمره پژوهش‌های تطبیقی است که به منظور فهم عمیق‌تر مراد و مدعای رازی و آلوسی با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین و بررسی دیدگاه این دو مفسر قرآن کریم و ادلهٔ آن‌ها در مساله جسمانیت خداوند متعال می‌پردازد و ضمن بیان تشابه و تفاوت این دو دیدگاه، به تحلیل و تبیین مبانی آن‌ها می‌پردازد.

پیشینه پژوهش

شناخت خدا و اسماء و صفات او، قدمتی به قامت دین و دین‌داری دارد و به اشکال گوناگونی و متناسب با سطح فهم مردم مطرح بوده است. در جهان اسلام، ظاهراً ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰ق) در *مقالات الاسلامیین*، عبدالقاهر بغدادی (م ۴۲۶ق) در *الفرق بین الفرق*، ابن حزم (م ۴۵۶ق) در *الفصل فی الملل*، و عبدالفتاح بن صالح یافعی (م ۱۴۳۱ق) در *التجسیم والمجسمه*، مباحثی را در مورد صفات خدا از نگاه پیشوایان مذاهب و متکلمان مسلمان مطرح کرده و به بررسی رویکرد تأویل و تفویض در ارتباط با آیات موهّم تجسیم پرداخته‌اند.

مهدی قجاوند و سیدعباس ذهبی، مقاله‌ای با عنوان «جسم‌انگاری متکلمان اسلامی در ماسوی‌الله» نگاشته‌اند، ولی هدف نگارندگان، اثبات جسم بودن غیر خدا بوده است. بررسی نویسندگان مقاله پیش رو نشان می‌دهد تاکنون هیچ اثری علمی - پژوهشی، این مساله را مستقلاً از دیدگاه رازی و آلوسی بررسی نکرده است. از این رو نوشتار حاضر، پس از اشاره‌ای کوتاه به دیدگاه‌های مشهور، دیدگاه فخر رازی و آلوسی را تحلیل و مقایسه مقایسه می‌کند.

شناخت خدا و اسماء و صفات او، یکی از مسائل دیرینه الهیات و کلام و فلسفه است و تقریباً در همه ادیان و نظام‌های فکری مطرح بوده است. متکلمان در این حوزه از سه جهت به بحث پرداخته‌اند: وجودشناسی اسما و صفات، لفظ‌شناسی اسما و صفات، و معناشناسی آن‌ها. در هر یک از حوزه‌های مذکور شاهد گفت و گوها و اختلاف نظرهای جدی و مبنایی هستیم که پژوهش‌گران تحت عناوین گوناگون به تحلیل آن‌ها پرداخته‌اند. یکی از تقسیمات صفات خدا - متناسب بحث ما - در عرف متکلمان، تقسیم آن به صفات عقلی و خبری است. عقلی به آن دسته از صفات گفته می‌شود که در متون دینی به صراحت آمده است و عقل هم از انتساب آن‌ها به خدا هیچ منع و مشکلی نمی‌بیند؛ مثل علم، قدرت، حیات و اراده. خبری به صفاتی گفته می‌شود که در آیات و روایات آمده است ولی عقل، مدلول ظاهری آن‌ها را در مورد خداوند بر نمی‌تابد؛ مثل ید، وجه، استواء بر عرش و... (نجار، ۱۴۲۳: ۱۱۰). متکلمان مسلمان در صفات خبری هم از جهت وجودشناختی (این که خدا واجد آن‌هاست یا نه) و هم از جهت معناشناختی (معنای آن‌ها در خدا) اختلاف دیدگاه دارند. کسانی که در ثبوت آن‌ها برای خدا تردید دارند معمولاً ناگزیر به تأویل متوسل می‌شوند. متکلمان معتزله و بیش‌تر امامیه و تا حدودی ماتریدی‌ه و نیز اشاعره از جمله فخر رازی و آلوسی، از این دسته هستند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۲۵) برخی متکلمان مسلمان بر آنند که معنای ظاهری این صفات که در نصوص دینی آمده، مستلزم تجسیم و تشبیه خداوند است؛ در حالی که جسمانیت و تشبیه خدا بر اساس شواهد نقلی و ادله عقلی ممتنع است، (طوسی، ۱۳۷۲ ش: ۳۱۸) و از آن جا که این گونه صفات دخلی در ایمان و تکلیف ندارد، بهتر است تفسیر آن‌ها را به خداوند و راسخان در علم واگذار نمود و تنها به مدلول ظاهری آن‌ها بسنده کرد (شهرستانی، بی تا: ۱،

۹۲-۹۳؛ ابن خلدون، ۱۹۵۶: ۴۶۳-۴۶۴؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۳۳؛ از این رو اختلاف در این مساله، اختلاف مبنایی و از نخستین مباحث کلام اسلامی به‌شمار می‌آید. این مبنا و یا پیش‌فرض بر فهم و تفسیر مفسران از آیات قرآن-به ویژه متشابهات- مؤثر بوده است. فخر و آلوسی نیز از این قاعده مستثنا نبوده‌اند. تفسیر آن‌ها از مساله جسمانیت خدا، از سویی متأثر از سلوک آن‌ها در طریق اشعری و از سوی دیگر-به ویژه آلوسی- حفظ سیره سلف است.

۱. دیدگاه‌های متکلمان در مورد جسمیت خداوند

در مورد مساله جسم بودن خداوند، در نصوص قرآن و روایات صحیحه، نظری شفاف و روشن وجود ندارد. ولی در برخی از آیات و روایات، الفاظی به کار رفته که مستلزم جسمیت یا حداقل موهوم تجسیم است. از این رو، میان دانشمندان اسلامی در اثبات یا نفی جسمیت برای خدا، اختلاف نظر وجود دارد. بعضی بر این باورند که جسمیت نقضی نیست و در روایات نیز منعی دیده نمی‌شود؛ از این رو به صراحت خداوند را جسم دانسته‌اند. در مقابل گروهی دیگر، به دلیل ثبوت جسمیت برای مخلوق با استناد به آیه *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* (شوری: ۱۱)، خداوند را از جسمیت منزّه و مبرا دانسته‌اند. عده‌ای باور به تجسیم را کفر گفته‌اند. در این میان افرادی نیز از اثبات یا نفی جسمیت خودداری کرده‌اند.

۱-۱- قائلان به تجسیم

به گفته ابن تیمیه، هشام بن حکم اولین کس در اسلام بود که گفت خداوند جسم است (ابن تیمیه، ۱۴۲۴ق: ۴۶/۱). کرامیه با استناد به نصوصی که ظاهراً در آن‌ها از جهت، جسمیت و جوارح خداوند سخن رفته است، برای خداوند جهت، جسمیت و جوارح تصور کرده‌اند (تفتازانی، ۱۳۹۶: ۱۵۲). ظاهریه و مشبهه معتقد بودند که خدا، جسمانی و متمکن بر عرش است و دست و چهره دارد (نعمانی، ۱۹۷۹م: ۲۴). گروهی از محدثان و ارباب روایت، بر این باور بودند که خدا جسمانی است و دست، چهره و ساق دارد؛ اما تمام این اعضا با اعضای ما داریم فرق می‌کنند. (همو، ۱۹۷۹م: ۲۴)

فخر رازی، تمام حنبلیان را به دلیل اثبات اعضا و جوارح مذکور برای خداوند، از مجسمه‌شمرده است (رازی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۰/۲۶). عبدالفتاح یافعی نیز حنابله را اهل تجسیم می‌داند. (یافعی، ۲۰۱۰م: ۳۱۵)

از داوود جواری نقل کرده‌اند که خدا را دارای جسم، گوشت، خون، جوارح و اعضا می‌داند؛ ولی مانند سایر اجسام نبوده و گوشت و خون او همانند دیگر گوشت‌ها و خون‌ها نیست؛ او به هیچ یک از مخلوقات شباهت ندارد و هیچ آفریده‌ای هم به او شبیه نیست. هم‌چنین از او نقل شده که خداوند از بالا تا سینه میان تهی است و درون باقی اعضای او پُر است و موهای سیاه انبوه و مجعّد دارد. (شهرستانی، ۱۹۹۸م: ۱۲۱/۱)

به گفته اشعری، بیانیه از غلات شیعه، معتقد به جسمانیت خدا شدند (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۳) و از امامیه، هشامیه خدا را جسم پنداشته و بدو آغاز و پایان، درازا، پهنا و گودی نسبت داده‌اند. (همو، ۱۳۶۲: ۲۳)

از نگاه ابن‌رشد، هرگاه فیلسوفی بخواهد به صفت جسمیت توجه کند، آن را از خداوند نفی می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۹۲م: ۷۹) ولی آن گاه که این صفت نسبت به عامه مردم ملاحظه شود، شرع در مورد آن سکوت نموده؛ هرچند جهت اثبات آن، برتر از نفی آن است. (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م: ۸۱)

۱-۲- منکران تجسیم

معتزله خدا را یگانه بی‌همتا و عاری از جسم می‌دانند که در مکان و زمان ننگنجد؛ با چیزی تماس یا فاصله نگیرد و به مکان‌ها وارد نشود؛ به هیچ صورتی به آفریدگان شباهت ندارد؛ چشم‌ها او را نبینند و بصیرت‌ها او را درنیابند. (اشعری، ۱۳۶۲: ۸۱) قاضی عبدالجبار معتزلی می‌نویسد:

«جسمیت از مواردی است که نفی آن از خداوند واجب است». (قاضی، ۲۰۱۴م: ۲۳۶/۱)

صدوق در مورد اعتقاد امامیه می‌نویسد:

«لا یوصف بجوهر و لا جسم؛ خداوند به جوهر و جسم وصف نشود». (صدوق، ۱۴۱۲ق: ۳)

گروهی از ارباب روایت می‌گفتند: خدا نه جسم است و نه دست و چهره دارد. الفاظی از این نوع که در قرآن به کار رفته، مجاز و استعاره است و معنای حقیقی این الفاظ مراد نیست. (نعمانی، ۱۹۷۹م: ۲۴)

اشعری در *الابانه*، از پذیرش یا رد جسمیت سخنی نگفته است. ولی بسیاری از اشاعره متأخر، بر نفی جسمیت تصریح کرده‌اند. در مقابل ماتریدیه، به صراحت تجسیم را رد کردند.

نسفی در *العقاید النسفیة*، تصریح کرده است که خداوند عرض، جسم و جوهر نیست (تفتازانی، ۱۳۹۶: ۱۳۹ و ۱۴۲). آلوسی نفی تشبیه و تجسیم را روش بسیاری از علمای برجسته اسلام گفته است (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۲۹/۱۶)؛ بنابراین، در میان علمای اشاعره و ماتریدیه، هر دو رویکرد نفی صریح تجسیم و نفی ضمن تنزیه، رایج است.

الف) دیدگاه فخر رازی

رازی در تفسیر آیه *لیس کمثله شیء* (شوری: ۱۱)، در مورد جسمیت و صفات خبری موهم تجسیم به تفصیل سخن گفته است (رازی، بی تا: ۱۵۰/۲۷). وی جسم‌انگاری خدا را به هیچ صورت نمی‌پذیرد و تجسیم را مرادف با تشبیه خدا به خلق می‌داند. وی سخن کرامیه را که می‌گویند: «هرچند ما قائل به جسم بودن خدا هستیم، معتقدیم که او در ذات و حقیقتش از سایر اجسام متفاوت است»، رد می‌کند و می‌گوید:

«با دلایل اثبات کردیم که چیستی در تمام اجسام یکی است. اگر خداوند نیز جسم باشد، از نظر ماهیت با دیگر اجسام متماثل خواهد بود. در نتیجه باور به تجسیم، مستلزم اعتقاد به تشبیه است». (رازی، ۲۰۱۱م: ۲۴۲)

به اعتقاد او، خداوند از جسمیت و لوازم آن، منزّه است. وی با نگارش کتابی مستقل به نام *تأسيس التقدیس*، با دلایل عقلی و نقلی، سعی بر اثبات این عقیده داشته است (رازی، ۲۰۱۱م: ۵۹-۱۱۴). رازی انگیزه تألیف این اثر را رد بر باورهای کرامیان هرات گفته است (همو، ۲۰۱۱م: ۴۳). عبدالسلام ندوی می‌گوید: «ایشان وقتی به دربار سلطان غیاث‌الدین می‌رسد، بیش‌تر اطرافیان دربار، به همراه سلطان، کرامیه مجسمه بودند. گروهی از آنان در تشبیه و تجسیم بسیار افراط می‌کردند. از لفظ سمع و بصر به کاررفته در نصوص، برای خدا چشم و گوش اثبات می‌کردند و از ضحک، دهن اثبات می‌نمودند. فخر رازی ابطال باورهای آنان را بر خود لازم می‌دید و به همین سبب، در رد دیدگاه آن‌ها کتاب یادشده را نوشت. (ندوی، ۱۹۸۸م: ۱۴۱-۱۴۲)

مشهور است که قدمای کرامیه، لفظ جسم را بر خدا اطلاق می‌کردند، ولی می‌گفتند هدف ما این نیست که او مرکب از اجزاست، بلکه او قائم به ذات خود و بی‌نیاز از محل است (رازی، ۲۰۱۱م: ۱۱۳). اما رازی می‌گوید:

«ما نمی‌پذیریم آن‌ها از جسم بودن مرادی غیر از طول، عرض و عمق داشته باشند؛ زیرا آنان معتقدند خدا فوق عرش قرار دارد و از عرش بزرگ‌تر است. چیزی که چنین باشد، ممتد، طویل و عریض خواهد بود. پس لازمه‌اش آن است که جسمی طویل و عریض باشد، و این باطل است. در روایات نیز به کار نرفته است. بنابراین، ترک استعمال واجب است.» (رازی، بی تا: ۱/۱۲۶)

فخر رازی می‌گوید:

«ما با استقرا، دریافتیم هر آن‌چه معنای جسمیت در آن قوی‌تر باشد، قوت تأثیر و فاعلیتش ضعیف‌تر است و بر عکس، هر آن‌چه معنای جسمیت در آن ضعیف‌تر باشد، فاعلیت آن قوی‌تر است.» سپس شواهدی برای این نظریه می‌آورد. چنان که می‌گوید:

«زمین متراکم‌ترین جسمی است که وجود دارد؛ به همین دلیل فقط خاصیت تأثیرپذیری در آن دیده می‌شود. آب چون تراکم کمی‌تری نسبت به زمین دارد، تأثیر بیش‌تری بر اشیا ایجاد می‌کند. کثافت هوا چون نسبت به آب کم‌تر است، تأثیرش نیز از آب بیش‌تر و قوی‌تر است. با این استقرا می‌توان نتیجه گرفت آن چیزی که در احداث و ابداع دارای کمال قوت و قدرت است، هیچ نوع حجمیت و جرمیتی در آن وجود ندارد.» (رازی، بی تا: ۱۴/۱۱۲)

با این حال، رازی معتقد است اگر کسی لفظ جسم را برای ذات خداوند به کار برد، ولی به مرکب بودن آن ذات باور نداشته باشد، در این صورت با ما اختلافی ندارد و فقط تفاوت در تعبیر است. وی در مورد کرامیه اظهار داشته که اگر هدف آنان این نباشد که او تعالی مرکب از اجزاست، بلکه او قائم به ذات خود و بی‌نیاز از محل است، در این صورت اختلاف ما فقط در حد درستی و نادرستی کاربرد یک لفظ خواهد بود. (رازی، ۲۰۱۱م: ۱۱۳)

ب) دیدگاه آلوسی

آلوسی به نفی تجسیم تصریح نکرده و عبارت صریح «خداوند جسم نیست» را به کار نبرده است، ولی از اظهارات متعدد وی معلوم می‌شود که قائل به تجسیم خدا نیست. در آیه ۱۳ سوره رعد، کلمه «المحال» منسوب به خدا به کار رفته است. آلوسی آن را مطابق یک تفسیر به «ستون فقرات» معنا کرده، یادآور می‌شود که با این حال این تفسیر مستلزم اثبات

جسمانیت برای خدا نیست؛ زیرا کنایه از قوت است (آلوسی، ۲۰۱۵: ۸۸/۱۳). در تفسیر آیه ۷ آل عمران می‌نویسد: «بسیاری از مردم صفات خبری امثال استواء، ید، قدم، نزول به آسمان دنیا، ضحک، تعجب و... را جزو متشابهات به حساب آورده‌اند. مذهب سلف - که اشعری از اعیان آن به شمار می‌رود - آن است که این‌ها صفاتی ثبوتی بالاتر از درک عقل هستند. وظیفه ما در قبال این نوع صفات آن است که ضمن اعتقاد به تنزیه و عدم تجسیم، به ثبوت آن‌ها باور داشته باشیم تا عقل و نقل در تضاد هم قرار نگیرند». (آلوسی، ۲۰۱۵: ۳۷/۴)

آلوسی در تفسیر آیه ۲۹ سوره حجر پس از بحثی طولانی در مورد اشیاء غیبی، از «اصبع» و «ید» پروردگار سخن گفته، اظهار می‌دارد:

«اثبات تمام این امور به معنایی است که لایق و شایسته ذات باری تعالی باشد و خداوند از جسمیت حقیقی، مقدس و منزّه داشته می‌شود». (آلوسی، ۲۰۱۵: ۴۶۸/۱۳)

هم‌چنین وی تسبیح حاملان عرش را در آیه *يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ* (غافر: ۷)، به تنزیه خداوند از جسمانیت و غیره که شایسته خدا نیست، تفسیر کرده است. (آلوسی، ۲۰۱۵: ۲۳/۲۴)

از برخی تعابیر آلوسی، پیداست که تنزیه خداوند از جسمیت، از دیدگاه وی واجب است. از این رو، در مورد چگونگی نور بودن خدا در آیه ۳۵ سوره نور می‌نویسد:

«به دلیل کمال تنزیه خدا از جسمیت، کیفیت و لوازم آن، اطلاق نور بر خداوند به معنای لغوی و حکمی نادرست است». (آلوسی، ۲۰۱۵: ۳۵۸/۱۸)

او نظر ابن‌همام را در مورد «استواء» از کتاب مسایره نقل کرده است که می‌گوید: «اگر عموم مردم دچار سوءفهم شوند و از استواء جز اتصال و جسمیت چیزی دیگر نفهمند، در این صورت اشکالی ندارد با استیلا معنا کردن، اذهام عمومی را از لوازم جسمیت دور کرد». (ابن‌ابی‌شریف، ۲۰۰۶: ۳۴) سپس اضافه می‌کند: «در مورد تمام الفاظی که در نصوص، منسوب به خدا به کار رفته است و ظاهر آن بر جسمیت دلالت دارد، از همین رویکرد استفاده شود». (آلوسی، ۲۰۱۵: ۲۲۹/۱۶)

به‌همین دلیل، وی کسانی را که در وادی تجسیم گرفتار شده‌اند، اهل ضلال می‌داند؛ چنان که پس از ذکر اقوال علما در مورد مجسمه و الفاظ موهم تجسیم، می‌نویسد:

«در قرآن و روایات صحیحه، کلماتی به کار رفته است که موهم تشبیه و تجسیمند. مجسمه و مشبه به ظاهر توهم آور این کلمات تمسک جسته، قائل به تشبیه و تجسیم شدند که خود گمراه شده، دیگران را نیز به ضلالت کشانند.» (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۳۳/۱۶)

آلوسی نفی تشبیه و تجسیم را روش بسیاری از علمای برجسته اسلام دانسته (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۲۹/۱۶) و کسانی را که خداوند را از تجسیم و تشبیه مبرا دانسته‌اند، اهل حق نامیده است. (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۳۳/۱۶)

مقایسه دیدگاه رازی با آلوسی

رازی و آلوسی هر دو خداوند را از جسمیت منزّه می‌دانند، با این تفاوت که رازی بر محال بودن آن تصریح کرده و برای اثبات نظریه خود، دلایل عقلی آورده است؛ ولی آلوسی فقط منزّه دانستن خداوند از تجسیم را به این دلیل پذیرفته که روش بسیاری از علمای برجسته اسلام است و به محال بودن آن هیچ‌گونه تصریح و یا اشاره‌ای ندارد و دلیلی نیز نیاورده است.

۱. آیات موهم تجسیم از دیدگاه رازی و آلوسی

واژگانی در قرآن وجود دارد که موهم تجسیم و لوازم آن است؛ یعنی مفهوم ظاهری آن بر اعضا و جوارح در خداوند دلالت دارد؛ مانند ید (مائده: ۶۴؛ فتح: ۱۰)، عین (طه: ۳۹؛ هود: ۳۷)، و وجه (بقره: ۱۱۵؛ قصص: ۸۸). بعضی از این واژگان، جهت‌مند و مکان‌مند بودن خدا را برمی‌تابد؛ مانند فوقیت (انعام: ۱۸؛ نحل: ۵۰)، و استواء علی العرش (اعراف: ۵۴؛ طه: ۵). در مواردی نیز الفاظی به خداوند اسناد شده که مستلزم حرکت و انتقال است؛ مانند اتیان (بقره: ۲۱۰؛ انعام: ۱۵۴)، مجیء (فجر: ۲۲)، قدوم (فرقان: ۲۳) و ...؛ در حالی که داشتن اعضا، به منزله داشتن اجزاست که مستلزم ترکیب است. تحیز، جهت، حرکت و انتقال را نیز جزو لوازم جسم به‌شمار آورده‌اند.

با عنایت به این که رازی و آلوسی هر دو قائل به تجسیم نیستند، در ادامه رویکرد این دو مفسر در برخورد با این نوع آیات بررسی خواهد شد تا وجوه تشابه و تفاوت دیدگاه آنان بیش‌تر روشن گردد.

۱-۱- آیات مشتمل بر مفهوم اعضا

چنان که گذشت، واژگانی در قرآن کریم برای خداوند به کار رفته است که مفهوم ظاهری آن بر اعضای بدن مخلوق اطلاق می‌شود؛ مانند وجه، ید، عین و غیره.

الف) دیدگاه رازی

از آن جا که زندگی رازی مقارن با کرامیان مجسمه بوده است که معتقد به تجسیم و ثبوت اعضا برای خدا بودند (ندوی، ۱۹۸۸م: ۱۴۱-۱۴۲)، سعی وی بر آن بوده است تا با دلایل عقلی - نقلی، نظریه تجسیم را ابطال کرده، فرع بر آن عضو بودن «وجه، ید، عین و ...» را نیز رد کند. مثلاً او در بحث «ید»، به شدت بر مجسمه و کرامیه می‌تازد و اعتقاد آنان را مبنی بر اثبات عضو جسمانی برای خدا رد می‌کند. او «ید» را بر معنای مجازی قدرت و نعمت دانسته و از آن با قوت دفاع کرده است (بی‌تا: ۴۲/۱۲-۴۴). نیز این واژگان را در صورت حمل بر معنای حقیقی به معنای اعضای جسمانی پنداشته، اسناد آن را به خدا محال می‌داند. از این رو، تأویل را لازم می‌شمارد (رازی، ۲۰۱۱م: ۱۵۷؛ همان، بی‌تا: ۴۳/۱۲-۴۴)؛ چنان که در تأسیس التقدیس، آیات و روایاتی را ذکر کرده است که «وجه» را برای خدا اثبات کرده‌اند؛ سپس با دلایل عقلی - نقلی، عضو بودن «وجه» را ابطال می‌کند؛ لذا می‌گوید:

«وجه که در این آیات و روایات به کار رفته است، ممکن نیست به معنای عضو باشد؛ زیرا با توجه به آیه *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* (قصص: ۸۸)، باید به جز عضو «وجه» بقیه تمام اعضا هلاک شوند» (رازی، ۲۰۱۱م: ۱۵۷) و «با توجه به آیه *وَيَتَّقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* (رحمن: ۲۷)، ذوالجلال باید صفت «وجه» باشد، در حالی که ذوالجلال خداوند

است؛ بنابراین «وجه» در این آیه کنایه از ذات الهی است». (رازی، ۲۰۱۱م: ۱۵۸)

وی آیه *فَأَيُّنَّمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ* (بقره: ۱۱۵) را یکی از استوارترین دلایل نفی تجسیم و اثبات تنزیه می‌داند. او ضمن رد نظریه مجسمه که برای خداوند، «وجه» جسمانی قائل شده‌اند، می‌گوید:

«اگر خداوند جسمانی یا دارای وجه جسمانی باشد، وجه او می‌باید همواره متوجه یک جهت معین باشد، در حالی که این آیه در عین نفی یک جهت معین، همه جهات را نیز اثبات می‌کند». (همان، بی‌تا: ۲۳/۴-۲۴)

از این رو، آیات و روایات مشتمل بر الفاظ موهم اثبات اعضا برای خداوند را متشابه می‌شمارد و می‌کوشد تا با دلایل عقلی و نقلی، معنای ظاهری را مرجوح دانسته، بر معنایی غیر تجسیمی حمل کند؛ چنان که می‌گوید:

«وجه، عین، جنب، ید و ساق، در قرآن به گونه‌ای وارد شده که اگر بر ظاهر حمل شود، لازمه آن اثبات شخصی است که یک چهره دارد ولی بر آن چشم‌های فراوانی وجود دارد؛ یک پهلو با دست‌های زیاد دارد و یک ساق دارد؛ ولی در دنیا چنین تصویری بسیار زشت خواهد بود. بنابراین، هیچ عاقلی دوست ندارد پروردگارش را این‌گونه توصیف کند.» (رازی، ۲۰۱۱م: ۱۱۶)

ب) دیدگاه آلوسی

آلوسی در تفسیر آیه *فَأَيْنَمَا تُؤَلُّوْنَ وَجْهَ اللَّهِ* (بقره: ۱۱۵) می‌گوید:

«وجه به معنای جهت است و اضافه آن به الله، از این حیث است که خداوند به آن امر کرده و رضایت الله در روی آوری بدان سو است. نظر حسن، مقاتل، مجاهد و قتاده همین است.» (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۴۰۳/۲)

معنای ذات و کنایه از علم الهی بودن را نیز برای «وجه» با «قیل» ذکر کرده است. او در تفسیر آیه *وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ* (بقره: ۲۷۲) می‌نویسد:

«آوردن وجه در این آیه، با هدف تعظیم و دفع شراکت است. تعظیم از آن جهت که «وجه» شریف‌ترین قسمت شیء به حساب می‌آید. از نظر ادبیات عرب، جمله «فعلت لفلان» احتمال شراکت را دارد، ولی جمله «فعلت لوجه» ریشه شراکت را می‌کند. برخی از خلف، «وجه» را به معنای ذات دانسته‌اند. عده‌ای نیز آن را در این آیه به معنای رضا گرفته‌اند و آیه را این‌گونه معنا کرده‌اند: "الا ابتغاء مرضاة الله تعالی"؛ اما سلف طبق عادتشان ضمن تنزیه، مراد آن را به خدا تفویض کرده‌اند. (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۴۶۹/۳) تعیین مراد در این چنین مواردی مخالف مکتب سلف است.» (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۵۶/۲۶؛ ایماندار، ۱۳۹۶: ۸۹-۹۰)

آلوسی در مورد لفظ «ید» با استناد به اشعار و سخن ادیبان می‌گوید:

«ید در ادبیات عرب، در معنایی غیر از معنای ظاهری نیز به کار رفته است.»

سپس بدون اشاره به مکاتب کلامی، دیدگاه‌های مختلفی را در مورد واژه «ید» و اسناد

آن به خدا ذکر کرده و تأویلاتی با استناد به سخن ادیبان آورده است. وی تأویل را رویکرد خلف و بر خلاف روش سلف معرفی می‌کند و در نهایت گرایش خود را به تفویض اعلام می‌دارد. (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۹۲/۷)

به‌طور کلی رأی رازی در مورد واژگانی مانند ید، وجه، عین و غیره، آن است که معنای حقیقی آن اعضای جسمانی بوده، اسناد آن به خدا محال است. از این رو، تأویل را لازم می‌شمارد. آلوسی «وجه» را به معنای حقیقی «جهت» یا کنایی «شرف» دانسته، اسناد آن را به خدا، مجازی و بی‌اشکال می‌بیند و در موارد دیگر، پس از ذکر تأویلات موافق با ادبیات عرب، تعیین مراد را رویکرد خلف نامیده و با نشان دادن تمایل خود به سلف، تفویض را برگزیده است. (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۱۱۶/۷)

۲-۱- اسناد حرکت و انتقال به خداوند

مساله حرکت‌پذیری پروردگار و ثبوت یا نفی نقل و انتقال خداوند، از مباحثی است که متکلمان فرع بر مساله تجسیم، آن را بررسی متکلمان کرده‌اند. تمام متکلمان بر این نکته اتفاق نظر دارند که ذات خداوند تغییرناپذیر است؛ اما وجود آیات و روایاتی که موهم حرکت و انتقال خداوند هستند، باعث اختلاف میان علما در مورد حرکت‌پذیری خداوند شده است.

الف) دیدگاه رازی

رازی خداوند را از رفت و آمد منزّه دانسته و با دلایل عقلی و نقلی، محال بودن آن را اثبات کرده است. وی می‌گوید:

«به حکم عقل رفت و آمد، مستلزم حرکت و سکون است و حرکت و سکون حادث هستند. چیزی که از حوادث جدا ناپذیر باشد خود نیز حادث و مخلوق خواهد بود؛ لذا اثبات حرکت و رفت و آمد برای خدا، مستلزم حادث بودن اوست، و حادث بودن اله عالم، محال است.» (رازی، ۲۰۱۱م: ۱۴۱؛ همو، بی‌تا: ۲۳۲/۵) دلیل دیگر رازی آن است که ما محال بودن جسمیت را برای خدا با دلایل اثبات کردیم و رفت و آمد که از عوارض جسمیت است، نیز محال خواهد بود. (رازی، بی‌تا: ۲۳۳/۵)

رازی در تفسیر آیه *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ* (بقره: ۲۱۰) می‌گوید:

«اسناد رفت و آمد به خدا در صورت حمل بر معنای حقیقی، درست نیست».

او پس از ذکر اقوال گوناگون، می‌نویسد:

«سلف صالح بر این باورند که پس از اثبات محال بودن رفت و آمد در حق خداوند، مراد از «اتیان» چیزی غیر از رفت و آمد است. اگر ما مرادی را تعیین کنیم، احتمال خطا وجود دارد. پس بهتر است سکوت کرده، معنای تفصیلی آیه را به خدا تفویض کنیم. ولی نظر جمهور متکلمان بر آن است که آیه به صورت تفصیلی تأویل گردد». (رازی، بی تا: ۲۳۴/۵)

رازی می‌گوید:

«با توجه به سیاق آیات، این آیه خطاب به یهودیان است و حمل بر ظاهر آن نیز منعی ندارد؛ زیرا یهودیان قائل به تشبیه خدا هستند و رفت و آمد را در حق خداوند جایز می‌دانند. بنابراین، آیه بر ظاهرش حمل می‌شود و نیازی به تأویل ندارد». (رازی، بی تا: ۲۳۶/۵)

فخر در تفسیر آیه ۱۵۴ سوره انعام: *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ* می‌گوید:

«اگر گفته شود: مگر این آیه بر آمدن و غایب شدن پروردگار دلالت ندارد؟ در جواب می‌گوییم: اولاً این آیه حکایت باور کفار است و باور کفار حجت نیست. ثانیاً این آیه مجاز است و نظایر دیگری مانند آیه *فَأْتِيَ اللَّهُ بَنِيَانَهُمْ* و آیه *ان الذين يؤذون الله* دارد. ثالثاً دلایل قطعی مبنی بر محال بودن آمدن رب و غیبت آن، وجود دارد. اگر گفته شود: «أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ» را نمی‌توان بر اتیان اثری از آثار قدرت حمل کرد، زیرا آن وقت عین «أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» می‌شود که قسمت دوم آیه است. پس لازم است که آن را بر اتیان رب حمل کنیم. در جواب می‌گوییم که معتمد همین است که این آیه، از اعتقاد کفار حکایت می‌کند، لذا حجت نیست». (رازی، بی تا: ۷/۱۴)

وی در مورد آیه *وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا* (فجر: ۲۲) نیز می‌نویسد:

«با دلایل عقلی ثابت شد که اثبات حرکت برای خداوند محال است، بنابراین تأویل آیه لازم است». سپس در تأویل آیه، قائل به حذف مضاف شده، چندین وجه ذکر کرده است:

«وجاء امر ربك»، «وجاء قهر ربك»، «وجاء ظهور ربك» و «وجاء جلائل آیات ربك». (رازی، بی تا: ۱۷۴/۳۱) در وجهی نیز «رب» را به معنای «مربی» دانسته، آن را فرشته‌ای پنداشته که پیامبر را تربیت می کرده است. (همو، بی تا: ۱۷۵/۳۱)

ب) دیدگاه آلوسی

آلوسی در تفسیر آیه ۲۱۰ بقره، با اختیار رویکرد تفویض، ضمن رعایت اصل تنزیه، اتیان منسوب به خداوند را به معنایی که لایق و شایسته ذات الهی باشد، دانسته است. او در این مورد تصریح می کند:

«اتیان منسوب به خداوند، به معنایی است که لایق و شایسته ذات الهی است، در حالی که از مشابهت با محدثات و تقید به صفات ممکنات، منزّه و پاک است». (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۱۵/۳)

آلوسی به اقوالی که رازی ذکر کرده است، اشاره می کند، سپس می گوید:

«عده‌ای از مردم در امثال این نوع آیاتی که جزو متشابهات هستند، محذوفی را مقدر می دانند؛ لذا می گویند: «در حقیقت اسناد اتیان به امر و بأس الهی بوده است، ولی به صورت مجازی اسناد به خداوند شده است. یا اسناد را حقیقی قرار داده‌اند، ولی مفعول را مقدر دانسته‌اند؛ یعنی "يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ بِيَأْسَةٍ"».

وی پس از نقل اقوال، در نقد آن‌ها می گوید:

«کسی که به این آگاهی رسیده است که خداوند به هر صورت و کیفیت و هر زمانی که بخواهد، می تواند ظهور کند و با ظهورش نیز بر وجود مطلقش باقی است و از تقید منزّه و از تعدد مبراست، نیازی به این تکلفات ندارد و گرد این تأویلات نمی رود. همان گونه که مذهب گذشتگان امت بوده است و صوفیان اهل دل نیز بدان معتقدند». (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۱۶/۳)

آلوسی در تفسیر آیه ۱۵۸ سوره انعام، اتیان را در اسناد به خداوند می پذیرد و می گوید:

«همان گونه که در آیه ۲۱۰ سوره بقره خبر داده که در سایه‌هایی از ابرها می آیند»، اما از تعیین مراد آن اجتناب نموده، مراد آن را به خداوند تفویض می کند و می گوید: «به همان معنایی که مراد الهی است» و آن را قول مفسران نخستین می داند؛ چنان که می نویسد:

«ابن مسعود، قتاده و مقاتل چنین تفسیر کرده‌اند».

او به نظری که آیه را به تقدیر مضاف دانسته و اتیان رب را به معنای «اتیان ملائکه‌ای که برای شکنجه و فرو کردن آن‌ها در زمین، می‌آیند» حمل کرده و با واژه «قیل»، اشاره می‌کند تا نشان دهد که از دیدگاه او این نظر پسندیده نیست. (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۵۱۳/۸)

آلوسی می‌گوید:

«از حسن روایت شده که «اتیان رب» به معنای آمدن فرمان عذاب از جانب پروردگار است و از این عبارت روایت شده که مراد رسیدن امر رب است که دستور قتل آن‌ها را در بردارد و با «قیل» اشاره می‌کند که برخی گفته‌اند: مراد آمدن تمام آیات خداوند است؛ یعنی علامات قیامت و نابودی کلی؛ به دلیل این که خداوند در ادامه می‌فرماید: *أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ*».

آلوسی پس از ذکر این اقوال می‌گوید:

«دیدگاه مشهور سلف، عدم تأویل است و در چنین مواردی مضاف و امثالش را مقدر نمی‌دانند، بلکه با جزم به عدم اراده ظاهر، مراد آن را به ذات لطیف و خیر تفویض می‌کنند. بعضی معنای ظاهری آن را می‌پذیرند، ولی مدعی هستند که اتیانی که به خداوند منسوب است، اتیانی نیست که مخلوق حادث بدان متصف می‌شود. بعضی از محققان این احتمال را ذکر کرده‌اند که حمل کلام بر همین معنای ظاهری متعارف بین مردم است، ولی هدف حکایت از اعتقاد کفار است. فخر این نظر را برگزیده، ولی این بعید یا باطل به نظر می‌رسد».

(آلوسی، ۲۰۱۵م: ۵۱۴/۸)

آلوسی از سعیدبن منذر نقل کرده که "مجیء" به معنای ظاهر شدن است و به مفهوم نقل و انتقال نیست. وی نظریه حذف مفعول را با "قیل" آورده و مجیء رب را به منزله تمثیلی از ظهور آیات اقتدار الهی، رأی مختار جمعی از افراد دانسته است. (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۹/۲۹)

به طور کلی سخن رازی در این مورد، بیان‌گر برتری تأویل نزد وی است. او با ابطال نظریه تجسیم و حدوث، اسناد نقل و انتقال به خداوند به معنای ظاهری را محال دانسته و با ذکر اقوال مختلف در توجیه اتیان منسوب به خدا، یکی از وجوه تأویل را برگزیده است. آلوسی اتیان را در اسناد به خداوند می‌پذیرد؛ اما از تعیین مراد آن خودداری می‌کند و مراد آن را به خداوند تفویض نموده، لذا می‌گوید:

«به همان معنایی که مراد الهی است».

او دیدگاه‌های تأویلی را نمی‌پسندد و آن را نشان نبود معرفت می‌داند. به همین دلیل

می‌گوید:

«کسی که به این آگاهی رسیده است که خداوند به هر صورت و کیفیت و هر زمانی که بخواهد، می‌تواند ظهور کند و با ظهورش نیز بر وجود مطلقش باقی است و از تقید منزه و از تعدد مبراست، نیازی به این تکلفات ندارد و گرد این تأویلات نمی‌رود. همان‌گونه که مذهب گذشتگان امت بوده است و صوفیان اهل دل نیز بدان معتقدند.»

او نظر برگزیده رازی را نیز با جمله «این بعید یا باطل به نظر می‌رسد»، رد کرده است. البته در مورد اسناد معجز و قدوم به خداوند، او نیز هم‌چون رازی، به تأویل گرایش دارد، با این تفاوت که رازی از وجوب تأویل سخن گفته، در حالی که آلوسی ضمن اختیار تأویل، مذهب سلف را نیز در نظر داشته است. به همین دلیل پس از اختیار تأویل، آن را انتخاب برخی از سلف دانسته است.

۱-۳- آیات موهم ثبوت مکان و جهت برای پروردگار عالم

برخی آیات و روایات، موهم ثبوت مکان و جهت برای خدا هستند؛ چون در آن‌ها از واژگانی استفاده شده که بر اساس مشاهده، دلالت آن بر جهت و مکان صریح و بی‌واسطه است. ابن‌رشد با تمسک به برخی آیات قرآن می‌نویسد:

«ظواهر شرع مقتضی اثبات جهت برای خداوند است.»

از نظر وی شبهه‌ای که باعث شده تا جهت را در مورد خداوند نپذیرند، این است که اثبات جهت، موجب اثبات مکان است و اثبات مکان، موجب اثبات جسمیت برای خداوند. اما از نظر وی این استدلال درستی نیست؛ زیرا با استناد به آرای ارسطو، جهت غیر از مکان است. از این رو، اثبات جهت برای خداوند شرعا و عقلا واجب است و نباید ظواهر شرع را تأویل و برای مردم بازگو کرد. (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م: ۸۷؛ اژدر، ۱۳۸۵: ۱۳۱)

الف) دیدگاه رازی

رازی با تمسک به دلایل نقلی و عقلی، جهت و مکان را برای خدا محال می‌داند. وی بخش بزرگی از کتاب *تأسیس التقدیس* را به ابطال باور به ثبوت جهت و مکان برای خدا، اختصاص داده است (رازی، ۲۰۱۱م: ۵۹ تا ۱۱۴). وی در تفسیر آیه *فَلَنَنْقُصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ* (اعراف: ۷)، بر نفی جهت و مکان از خدا استدلال کرده، می‌گوید:

«این آیه بیان‌گر آن است که خداوند متعال، از مکان و جهت بالاتر است (متعالیا عن المكان والجهة)؛ چون می‌فرماید: *وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ*. اگر بر عرش می‌بود، از ما غایب می‌شد. اگر بگویند: ما این آیه را بر این حمل می‌کنیم که با علم و احاطه از ما غایب نبود، می‌گوییم این تأویل است و اصل در کلام آن است که بر حقیقت حمل شود. اگر بگویند: شما هم وقتی گفتید که خداوند مختص به مکان یا جهتی نیست، گویا معتقد به غایب بودن خدا هستید؟ جواب می‌دهیم: این برداشت باطل است، چون به حکم عقل، غایب کسی است که حضورش بعد از غیبتی ممکن باشد و این منوط به آن است که آن چیز دارای مکان و جهت باشد. اما آن که در مکان و جهتی نیست و جهت و مکان در حق او محال است، توصیف او به غیبت و حضور ممتنع است و... والله اعلم». (رازی، بی‌تا: ۲۴/۱۴)

فخر در تفسیر آیه ۵۴ سوره اعراف با دلایل عقلی و نقلی، نظریه استقرار خداوند بر عرش را ابطال می‌کند. چنان که می‌گوید:

«لازمة استقرار خداوند، مکان‌مند و جهت‌مند شدن خداست و اثبات جهت و مکان برای خدا، مستلزم قدیم بودن مکان می‌شود که به اجماع اکثر عقلا باطل است. یا ممکن الوجود و نیازمند بودن مکین لازم می‌آید که در حق ذات اقدس محال است (رازی، بی‌تا: ۱۰۴/۱۴). دیگر آن که در صورت استقرار بر عرش، آیا از عرش بزرگ‌تر است یا مساوی آن یا کوچک‌تر از آن است؟ که هر سه شق این فرضیه باطل است». (رازی، بی‌تا: ۱۰۵/۱۴)

رازی در تفسیر آیه *وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ* (انعام: ۱۸)، به بحث در مورد فوقیت منسوب به خدا پرداخته است. وی در نفی جهت فوقیت از خدا می‌گوید:

«چون عالم کروی است، چیزی که برای یک فرد در جهت فوق قرار دارد، برای افرادی دیگر که آن قسمت کره قرار دارند تحت خواهد بود (رازی، بی‌تا: ۱۷۳/۱۲؛ ۱۰۹/۱۴)؛ بنابراین، یا باید خداوند را فوق برخی از افراد خاص تصور کرد که باطل است و یا فوق تمام افراد عالم، که با توجه به کروی بودن زمین در این صورت خداوند به صورت فلکی کروی تصور می‌شود که هیچ مسلمانی چنین اعتقادی را نمی‌پذیرد». نتیجه آن که رازی پس از ابطال مفهوم جهت، فوقیت را به قدرت و تسلط کامل معنا کرده است. (رازی، بی‌تا: ۱۷۴/۱۲)

ب) دیدگاه آلوسی

آلوسی در تفسیر آیه ۵۴ سوره اعراف، دیدگاه خود را این گونه اظهار می‌دارد:

«تو می‌دانی که رویکرد مشهور بر اساس مذهب سلف در چنین مواردی تفویض مراد به خداوند است. آنان می‌گویند: "استوی علی العرش"، به همان وجهی است که خداوند قصد کرده، در حالی که خداوند از استقرار و تمکن منزله است. تفسیر استوا به استیلا، تفسیری بی‌ارزش است، چون قائلش نمی‌تواند بگوید: مانند استیلائی ما و چاره‌ای جز این ندارد که بگوید: این استیلائی است که لایق ذات خداوند سبحان است. پس بهتر است از همان ابتدا بگوید: استوایی که لایق خداوند عزوجل است. صوفیای کرام هم همین نظر را اختیار کرده‌اند». (آلوسی، ۲۰۱۵: ۱۴۲/۹)

آلوسی به دلیل آن که فوقیت نقضی نیست، در نص منسوب به خدا آمده است و سلف نیز بدان معتقدند، آن را به عنوان صفت کمال برای خداوند می‌پذیرد و مراد آن را به خداوند تفویض می‌کند، ولی تأویل آن را در صورتی که هماهنگ با ادبیات شایع عرب باشد، نیز به عنوان یک رویکرد قبول دارد. نتیجه آن که رازی اثبات جهت و مکان را برای خدا محال دانسته و برای ابطال آن از دلایل عقلی و نقلی بهره برده است. او پس از ابطال مفهوم جهت، فوقیت را به قدرت و تسلط کامل معنا کرده است. آلوسی بر اساس مذهب سلف در چنین مواردی تفویض را برگزیده است. تأویل را نیز در صورتی که هماهنگ با ادبیات شایع عرب باشد، به عنوان یک رویکرد قبول دارد.

۱-۴- تأثیرپذیری پروردگار

بررسی مساله تأثیرپذیری خداوند، یکی دیگر از مسائل کلامی در مبحث جسم‌انگاری خداوند است. وجود آیات و روایاتی که تأثیر خداوند از احوال و اشخاص را نشان می‌دهد، موجب موضع‌گیری‌های متفاوتی میان دانشمندان اسلامی گردیده است.

الف) دیدگاه رازی

رازی ضمن بحث از حیاء منسوب به خداوند، دیدگاهش را این چنین توضیح داده

است:

«قانون کلی در امثال این نوع صفات آن است که تمام صفات بندگان که به اجسام اختصاص دارند، اگر در توصیف خدا به کار رفته باشند، بر نهایات اعراض حمل می‌شوند، نه بر بدایات اعراض». (رازی، ۲۰۱۱م: ۱۹۲)

سپس دیدگاهش را با ذکر مثال‌هایی بسط می‌دهد و ضمن آن، صفاتی را که بر تأثر دلالت می‌کنند، یادآور شده، اسناد آن را به خداوند تأویل می‌کند. چنان که می‌گوید:

«حیا حالتی است که به انسان دست می‌دهد: آغازی دارد و پایانی. در آغاز حیا، از ترس این که مبدأ زشتی، به انسان منسوب شود، نوعی تأثر و انفعال به جسم دست می‌دهد و پایان حیا آن است که انسان عمل را ترک کند. در صورتی که حیا به خداوند اسناد شود، ترسی که مبدأ حیاست مراد نیست، بلکه هدف از حیا، ترک فعل است که پایان و غایت حیاست. هم‌چنین غضب آغاز و پایان دارد. آغاز غضب فوران خون قلب و حس انتقام‌جویی است و سرانجام غضب، عقاب شخص مورد غضب است. لذا در صورتی که غضب به خدا اسناد شود، فوران خون قلب و حس انتقام‌جویی که مبدأ غضب است مراد نیست؛ بلکه عقاب و سزای فرد مغضوب مراد است». در پایان می‌گوید: «در اسناد این نوع صفات به خداوند قانون همین است». (رازی، ۲۰۱۱م: ۱۹۲)

ب) دیدگاه آلوسی

آلوسی دیدگاه خود را در مورد این نوع صفات، در مواضع متعددی از تفسیر روح المعانی بیان کرده است که هر آن‌چه را قرآن و پیامبر برای خدا اثبات کرده‌اند، بدون حمل بر معنای مجازی یا کنایی و بدون هیچ نوع دخل و تصرفی، آن را برای خدا اثبات می‌کند. لازمه این دیدگاه تفویض تعیین مراد از صفات مشابهات، به خداوند است.

آلوسی در تفسیر آیه «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» از کتاب التَّمِيزُ سَكُونِي، گزارش می‌دهد که او گفته است:

«حمل رحمت بر معنای مجازی، گرایشی اعتزالی است که سلف امت از آن به دور بوده‌اند. آنان گفته‌اند ما در مورد خداوند از رسولش غیورتر نیستیم، لذا هر آن‌چه را پیامبر برای خدا اثبات کرده است، بدون حمل بر معنای مجازی یا کنایی، آن را برای خدا اثبات

کرده‌اند؛ ولی به‌همراه تنزیه خداوند از مشابَهت با محدثات، تعیین مراد را به خدا و رسولش تفویض کرده‌اند». (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۳۱/۱)

آلوسی از کتاب *ابانه* نقل می‌کند که اشعری، معتزله و قدریه را به جهت تأویلاتی که در قرآن کرده‌اند، اهل زیغ نامیده است و می‌گوید:

«قرآن را بر اساس رأی خود تأویلاتی کرده‌اند که هیچ اساسی در قرآن، روایات پیامبر و اقوال سلف ندارد». (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۳۱/۱؛ اشعری، ۱۹۹۸م: ۹)

سپس دیدگاه اشعری را در این مورد نقل کرده که خود را بر مذهب احمدبن حنبل معرفی کرده است (اشعری، ۱۹۹۸م: ۱۴) مبنی بر اجرای صفات بر همان حالی که در نصوص آمده است، بدون تکلیف و تأویل. (آلوسی، ۲۰۱۵م: ۲۳۲/۱)

آلوسی در پایان، این دیدگاه را منسوب به تمام بزرگان مورد اعتماد اهل سنت معرفی می‌کند و می‌گوید:

«هرکس ادعا دارد که این نوع تأویلات از سلف ثابت است، مدرک و منبعش را بیاورد». (همان، ۲۰۱۵م: ۲۳۲/۱)

نتیجه آن که رازی در تمام این موارد، معانی چنین الفاظی را در اسناد به خداوند حقیقی نمی‌داند، بلکه معتقد است این الفاظ معانی مجازی دارند و مراد نتایج این الفاظ است و مفاهیم حقیقی خود این الفاظ مراد نیست. ولی آلوسی در تمام موارد، اسناد این صفات را به خداوند حقیقی دانسته و مراد از آن‌ها را تفویض نموده است. در پاره‌ای از موارد دیدگاه مورد پسند رازی را نقد کرده است؛ چنان که در مورد صفت رحمت، حمل اسناد رحمت به خداوند را بر استعاره تمثیلیه، تکلف نامیده و تشبیه رحمت به احسان را غیرصریح گفته؛ هر دو وجهی که رازی آن‌ها را ذکر کرده است.

نتیجه

رازی و آلوسی هر دو، خداوند را از جسمیت منزّه می‌دانند، با این تفاوت که رازی بر محال بودن آن تصریح کرده، دلایل عقلی آورده است، ولی آلوسی فقط منزّه دانستن خداوند از تجسیم را به این دلیل پذیرفته که روش بسیاری از علمای برجسته اسلام بوده و به محال بودن عقلی آن هیچ‌گونه اشاره‌ای نکرده است.

رازی در مورد آیات موهم تجسیم، بحث را به گونه‌ای دنبال کرده که نشان‌دهنده برتری تأویل به سبک معتزله است. فخر رازی حمل بر ظاهر را تجسیم قطعی، مستلزم لوازم فاسد و جهل نسبت به خدا می‌داند. آلوسی مواردی را که در آیات به خداوند نسبت داده شده‌اند، بدون لوازم آن به عنوان مذهب برخی از سلف و بسیاری از صوفیه پذیرفته است، ولی تعیین مراد از آن را به خداوند تفویض می‌کند؛ هرچند در مواردی نیز گرایش به تأویل دارد و در پاره‌ای از موارد، دیدگاه خود را با استناد به آرای صوفیان باورمند به ظاهر آیات، مستند ساخته است.

رازی روایاتی را که موهم جسمیت برای خدا هستند، انکار می‌کند. آلوسی میان تجسیم و توهم تجسیم تفاوت می‌گذارد. به اعتقاد او، خداوند را باید از تجسیم منزّه دانست، ولی توهم تجسیم را نمی‌توان بهانه‌ای برای نفی و انکار برخی از اموری قرار داد که با روایات صحیح به ثبوت رسیده‌اند. رازی بیش‌تر از راهبردهای سلبی بهره برده است؛ یعنی هجوم بر باورهای معتزله، کرامیه و ... و مخدوش ساختن دلایل آنان. آلوسی به راهبردهای ایجابی بیش‌تر گرایش دارد و هدف وی از استدلال، بیش‌تر تأیید دیدگاه مورد قبول خود است و ضمن اثبات نظریه خود، گاهی به رد اندیشه یا نقض دلیل مخالف، توجه کرده است.

آلوسی در پاره‌ای از موارد، تأویلات مورد پسند رازی را نقل و نقض کرده است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آلوسی، شهاب‌الدین ابوالثناء محمود بن عبدالله، روح المعانی، دمشق: دارالرساله العالمیه، ۲۰۱۵م.
۲. ابن‌ابی‌شریف، کمال، کتاب المسامرة فی شرح المسامرة، قاهره: المكتبة الازهرية، ۲۰۰۶م.
۳. ابن‌خلدون، عبدالرحمان بن محمد، المقدمة، مكتب مصطفى محمد، قاهره، (۱۹۵۶م).
۴. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، بیروت: مؤسسه الريان، ۱۴۲۴ق.
۵. ابن‌رشد، محمد بن احمد، تهافت التهافت، بیروت: دار المشرق، ۱۹۹۲م.
۶. -----، فصل المقال، بیروت: مكتبة التريه، ۱۹۸۷م.
۷. اشعری، ابوالحسن علی بن الحسین، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، ترجمه: محسن مؤیدی، تهران: سپهر، ۱۳۶۲.
۸. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح العقاید النسفیة، مترجم: جواد عصارودی، تربت جام: احمد جام، ۱۳۹۶.
۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، تأسیس التقدیس، تحقیق: انس محمد عدنان شرقاوی، لبنان: دار نور الصباح، ۲۰۱۱م.
۱۰. -----، التفسیر الکبیر، بی‌جا، بی‌تا.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، کلام تطبیقی (توحید، صفات و عدل الهی)، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، (۱۳۸۳ش).
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۹۸م.
۱۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی، الاعتقادات فی دین الامامیه، قم: العلمیه، ۱۴۱۲ق.
۱۴. قاضی، عبدالجبار بن احمد همدانی، شرح الاصول الخمسه، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ۲۰۱۴م.
۱۵. ندوی، عبدالسلام، امام رازی، لاهور: اداره اسلامیات، ۱۹۸۸م.
۱۶. نعمانی، شبلی، علم الکلام اور الکلام، کراچی: نفیس اکیدمی، ۱۹۷۹م.
۱۷. یافعی، عبدالفتاح بن صالح، التجسیم والمجسمه، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۳۱ق.
۱۸. اژدر، علی‌رضا، «ابن‌رشد و مساله خداشناسی»، فصلنامه پژوهشی امام صادق (ع)، شماره ۲۹، بهار، ص ۱۳۵-۱۱۱، ۱۳۸۵.
۱۹. حجتی، محمدباقر و حمیدرضا منافی، «بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی درباره صفات خیری»، اندیشه علامه طباطبایی، دوره ۱، شماره ۲، ص ۳۰-۷، ۱۳۹۴.
۲۰. مهدی قجاوند و سیدعباس ذهبی، «جسم‌انگاری متکلمان اسلامی در ماسوی‌الله»، خردنامه صدرا، شماره ۷۵، ص ۷۹-۹۶، ۱۳۹۳.
۲۱. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، چاپ اول، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.
۲۲. نجار، عامر، علم الکلام، عرض و نقد، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۳ق.
۲۳. الطوسی، نصیرالدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: اشکوری، ۱۳۷۲ش.
۲۴. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.

Bibliography

The Noble Qur'ān.

Other References

- Modrrlousi, Shahāb al-Din Abu al-Thanā' Mahmoud ibn 'Abdollāh, *Rouh al-Ma'āni*, Damascus: Dār al-Resālah al-Ālamiah, 2015.
- Al-Tousi, Nasir al-Din, *Kashf al-Morād fi Sharh Tajrid al-E'teqād*, Qom: Ashkouri, 1372. S.H.
- Ash'ari, Abolhasan Ali ibn al-Hosayn, *Maqālāt al-Eslāmiyin va Ekhtelāf al-Mosallin*, Translated by Mohsen Mo'ayyedi, Tehran: Sepehr, 1362 S.H.
- Azhdar, 'Ali Rezā, Ibn Roshd va Mas'aleh Khodāshenāsi, *Quarterly Research Journal of Imam Sādeq (AS)*, Issue 29, Spring, pp. 111-135, 1385 S.H.
- Hojjati, Mohammad Bāqer & Manāqebi, Hamid Rezā, Barresi-e Tatbiqi-e Didgāh-e Fakhr Rāzi va 'Allāmah Tabātabā'i darbāreh Sefāt-e Khabari, *Andisheh 'Allāmah Tabātabā'i*, Issue 2, pp. 7-30, 1394.
- Ibn Abi Sharif, Kamāl, *Ketāb al-Masāmerah fi Sharh al-Masāyerah*, Cairo: al-Maktabah al-Azhariyah, 2006.
- Ibn Khaldoun, Abd al-Rahman Mohammad, *al-Moqaddamah*, Cairo: Maktab Mostafā Mohammad, 1956.
- Ibn Roshd, Mohammad ibn Ahmad, *Fasl al-Maqāl*, Beirut: Maktabah al-Tarbiyah, 1987.
- Ibn Roshd, Mohammad ibn Ahmad, *Tahāfat al-Tahāfat*, Beirut: Dār al-Mashreq, 1992.
- Ibn Taymiyah, Ahmad ibn Abd al-Halim, *Menhāj al-Sannah al-Nabaviyah*, Beirut: al-Riyān, 1429 A.H.
- Ma'refat, Mohammad Hādi, *al-Tafsir val-Mofasseroun fi Thawbah al-Qashib*, 1st ed., Mashhad: al-Jāme'ah al-Razawiyah lel-'Oloum al-Eslāmiyah, 1418 A.H.
- Mahdi Qajāvand & Zahabi, Seyyed 'Abbās, Jesm Engāri-e Motekallemān-e Islami dar Māsevā' Allāh, *Kheradnāme Sadrā*, Issue 75, pp. 79-96, 1393 S.H.
- Nadavi, 'Abd al-Salām, Imam Rāzi, Lahore: Eslāmiyāt, 1988.
- Najā, 'Amer, *'Elm al-Kalām, 'Arz va Naqd*, Cairo: al-Theqāfah al-Diniyah, 1423 A.H.
- No'māni, Shebli, *'Elm al-Kalām Our al-Kalām*. Karachi: Nafis Academy, 1979.
- Qāzi, 'Abd al-Jabbār ibn Ahmad Hamedāni, *Sharh al-Osoul al-Khamsah*, Cairo: Maktabah al-Theqāfah al-Diniyah, 2014.
- Rabbāni Golpāygāni, 'Ali, *Kalām Tatbiqi (Towhid, Sefāt va 'Adl Elāhi)*, Qom: Global Center of Islamic Sciences, 1383 S.H.
- Rāzi, Fakhr al-Din Mohammad ibn 'Omar, *al-Tafsir al-Kabir*, N.P., N.D.
- Rāzi, Fakhr al-Din Mohammad ibn 'Omar, *Ta'sis al-Taqdis*, Researched by 'Ens Mohammad 'Adnān Sharqāvi, Lebanon: Dār Nour al-Sabāh, 2011.
- Sadouq, Abou Ja'far Mohammad ibn 'Ali ibn Bābwiyyah Qomi, *al-E'teqādāt fi Din al-Emāmiyah*, Qom: al-'Elmiyah, 1412 A.H.
- Shahrestāni, Mohammad ibn 'Abd al-Karim, *al-Melal va al-Nehal*, Beirut: Dār al-Ma'refah, 1998.
- Sharrestāni, 'Abd al-Karim, *al-Melal va al-Nehal*, Beirut: N.P., N.D.
- Taftāzāni, Sa'd al-Din Mas'ud ibn 'Omar, *Sharh al-Aqāyed al-Nasafiyyah*, Translated by Javād Asārroudi, Torbat Jām: Ahmad Jām, 1396 S.H.
- Yāfe'i, 'Abd al-Fatāh ibn Sāleh, *al-Tajsim val-Mojassamah*, Beirut: al-Resālah, 1431 A.H.



فهرست مقالات

- ۹..... بررسی تطبیقی رویکرد وثاقت خبری و وثاقت مخبری به احادیث اهل بیت(ع) و نقش آن در تفسیر قرآن کریم
علی عبدالله زاده | مهدی ایزدی
- ۳۳..... بررسی فضای نزول آیه وارتان زمین با تکیه بر تفاسیر فریقین
فاطمه باباعلی | محمد مهدی تقدیسی | جعفر نکونام
- ۶۱ .. بررسی تحلیلی آراء قرآن پژوهان فریقین در دلالت آیه ۲۱۹ سوره شعراء بر یکتاپرستی نیاکان پیامبر(ص) و اهل بیت(ع)
علی محمدی آشنانی | اکرم ناطق | حسین علوی مهر
- ۸۵..... تفسیر تطبیقی آیه ۱۵۹ سوره نساء و ارتباط آن با نزول حضرت عیسی(ع)
سعید توسلی خواه | دکتر ابراهیم ایزدخواه
- ۱۰۱..... نظریه پردازی تطبیقی درباره عصمت پیامبر اکرم(ص) از نائیرگذاری بر وحی
دکتر مصطفی کریمی | صدیقه پروان
- ۱۲۹..... تحلیل انتقادی دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله معرفت درباره بطن قرآن کریم
دکتر مهیار خانی مقدم | دکتر سیده سعیده غروی
- ۱۶۱..... بازخوانی آیه *و لا تَلْقُوا بِأَیْدِیْکُمْ إِلَى التَّهْلُکَةِ* با رویکرد پیوستگی و استقلال آیات
محمد بهرامی
- ۱۸۱..... گستره معرفتی قرآن کریم از منظر علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی
سلیمان خاکبان
- ۲۰۷..... بررسی و تحلیل تفسیری داستان سلیمان(ع) و ملکه سبا در نگاه قرآن کریم و تطبیق آن با عهد قدیم
سید حسین حسینی بجدنی | مهدی مهریزی طرقي | سید محمد باقر حجتی | عنایت شریفی
- ۲۳۳..... بررسی قرآنی دیدگاه فمینیست‌های مسلمان و فمینیست‌های غربی در فرزندآوری
زینب شمس | طلعت حسنی
- ۲۶۹..... بررسی تطبیقی آراء مفسران در تفسیر «هَذَا رَجَبِي» در آیات ۷۶ تا ۷۹ سوره انعام با تکیه بر ارتباط آیات
محمد حسین برومند | امیر جودوی | سامیه شهبازی
- ۲۹۷..... تحلیل تطبیقی عملکرد تفسیری فخر رازی و آلوسی در مساله جسم‌انگاری خداوند
محمد بزرگزاده | حسین خاکپور | ابراهیم نوری
- ۳۲۳..... بررسی و نقد دیدگاه مفسران درباره آیه ۱۲۰ سوره انعام (تحلیلی از ظاهر و باطن ائم)
رضا مهدیان‌فر | سید محمود طیب حسینی

