



Analysis Formalism Theory of Jamal al-din Ghasemi in the Interpretation of the Mahasen-Altavil (Case Study: Attributes of God)

Kobra Heidari¹, Keyvan Ehsani^{2*}, Ali Hasanbagi³, Fatemeh Dastranj³

Abstract

The formalism issue in the verses of the Qur'an is one of the most attractive issues among some Interpreters, especially Jamal al-din Ghasemi. Ghasemi is the Interpreters attributed to the Salafi movement And this has induced he gets his intellectual foundations from the leaders of this movement, especially about the God attributes. Seeing the face of God in the resurrection, talking God to Moses, The real sitting of God on the throne, Divine mockery and wrath in the real sense of the word, These are the attributes that Ghasemi believes to formalism them. however it seems Ghasemi's interpretation of these verses is not correct. Because considering of the words: Seeing , sitting , Saying, mocking and wrathing of God, in requires the body in the real meaning, Therefore, it can be said that Ghasemi's approach is incompatible with definite and certain reasons; Therefore, the attributes of the verses should be interpreted. The purpose of this study is to prove the error of Ghasemi's interpretation of the verses of God's attributes using a descriptive-analytical method.

Keywords: Quran, Jamal al-Din Ghasemi, Formalism, Interpretation, Attributes of God

How to Cite: Heidari K, Ehsani K, Hasanbagi A, Dastranj F., Analysis Formalism Theory of Jamal al-din Ghasemi in the Interpretation of the Mahasen-Altavil (Case Study: Attributes of God), Journal of Quranic Studies Quarterly, 2023;14(55):436-458.

1. PhD student, Department of Quran and Hadith Sciences, Arak University, Arak, Iran

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Arak University, Arak, Iran

3. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Arak University, Arak, Iran

ارزیابی نظریه‌ی ظاهرگرایی جمال‌الدین قاسمی در تفسیر محاسن التاویل (مورد پژوهی: صفات الهی)

کبری حیدری^۱، کیوان احسانی^{۲*}، علی حسن بگی^۳، فاطمه دسترنج^۲

چکیده

مسئله‌ی ظاهرگرایی در آیات قرآن از جمله موضوعات مورد توجه میان برخی مفسران، به ویژه جمال‌الدین قاسمی است. قاسمی از مفسران منسوب به جریان سلفیه است و همین امر سبب شده تا وی مبانی فکری خود را بخصوص درباره‌ی صفات خداوند، از پیشگامان این جریان وام گیرد. رؤیت بصری خداوند در قیامت، تکلم خداوند با موسی(ع)، استوای حقیقی خداوند بر عرش، استهزاء و غضب الهی در معنای حقیقی آن، صفاتی است که قاسمی معتقد به ظاهرگرایی آن است. اما با بررسی‌های انجام شده مشخص شد تفسیر قاسمی از این آیات صحیح نیست؛ زیرا در نظر گرفتن رؤیت، استواء، تکلم، استهزاء و غضب در معنای حقیقی برای خداوند مستلزم جسم است، از این رو می‌توان گفت رویکرد قاسمی با دلایل قطعی و یقینی ناسازگار است؛ لذا باید در ظاهر آیات صفات تصرف کرد و آن را تأویل نمود. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به ارزیابی رویکرد ظاهرگرایانه‌ی قاسمی از آیات صفات خداوند پرداخته است.

واژگان کلیدی: قرآن، جمال‌الدین قاسمی، ظاهرگرایی، تأویل، صفات الهی

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران
۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران
۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران

مقدمه و بیان مسئله

یکی از جریان‌های پرشتاب و تأثیرگذاری که تاریخ تفکر اسلامی شاهد آن بوده جریان ظاهرگرایی است. این جریان از دوران پس از پیامبر اکرم (ص) آغاز شده و جریانی دنباله‌دار تا به امروز بوده است که در این میان، اهل سنت در مقایسه با شیعه، بهره‌ی بیشتری از این تفکر برده است. از آنجایی که جریان ظاهرگرایی مانند سایر جریان‌ها از فراز و نشیب‌ها، بی بهره نبوده است به نظر می‌رسد گاهی این جریان، شاهد تقیّد افراطی بر ظاهر آیات، عدم تعقل در فهم معارف قرآن و فراتر رفتن از معانی ابتدایی آیات بوده است؛ اما آن‌چه که مبرهن است این است که در ظهور این جریان عواملی از قبیل سلفی‌گری، بیم از تفسیر به رأی و در درجه‌های بالاتر، تنگ نظری، جمود فکری، تعصب نسبت به عقیده‌ای خاص و ... دخیل بوده است.

جمال‌الدین قاسمی صاحب تفسیر محاسن‌التأویل از جمله کسانی است که به دلیل اشارات فراوان به علمای سلف به خصوص ابن تیمیّه در بحث صفات خداوند، از طرفداران نظریه‌ی ظاهرگرایی در آیات قرآن محسوب می‌شود و همین مسأله سبب تقویت این امر می‌شود که وی را دارای اندیشه‌ی سلف‌گرایانه بدانیم. در توضیح رویکرد سلفیان در تفسیر قرآن، می‌توان گفت سلفیان با شعار پیروی از سلف صالح، رویکرد ظاهرگرایانه در مورد برخی آیات قرآن دارند. آنها معتقدند تنها باید به ظاهر قرآن تمسک جست و از تأویل امتناع کرد.

باتوجه به پیروی قاسمی از مذهب سلف و رد سایر دیدگاه‌های تفسیری، به نظر می‌رسد قاسمی نیز رویکرد ظاهرگرایانه در تفسیر داشته باشد؛ لذا برای فهم این مهم که رویکرد ظاهرگرایی قاسمی در بحث صفات خداوند چه میزان است و این که آیا این نوع ظاهرگرایی از اعتبار برخوردار است یا نه؟ لازم است تفسیر محاسن‌التأویل مورد نقد و بررسی دقیق قرار بگیرد.

پیشینه پژوهش

با مراجعه به پایگاه‌های اطلاعات علمی مگ‌ایران و موتور جستجوی تخصصی گوگل و استفاده از کلیدواژه‌های مرتبط مشخص شد که در این زمینه پژوهش‌هایی به ثبت رسیده است از جمله مقاله‌ی:

- محمد اسعدی در سال ۱۳۸۷ مقاله‌ای با عنوان بررسی انتقادی ظاهرگرایی سلفیان در تفسیر متشابهات صفات در فصلنامه اندیشه نوین دینی؛ در این پژوهش مشاهده می‌شود که پژوهشگر با تکیه بر مصادر مهم سلفیان و با دیدگاهی انتقادی، تقریری جدید در زمینه‌های تأویل، تفویض، ظاهرگرایی و مجاز ارائه کرده است.

- حمید ایمان‌دار در سال ۱۴۰۰ مقاله‌ای با عنوان سلفی‌گری در رویکرد تفسیری قاسمی با محوریت بحث توحید در فصلنامه پژوهش‌های قرآنی؛ یافته‌های این پژوهش نیز حکایت از آن دارد که قاسمی در حوزه‌ی توحید، و به خصوص در تبیین توحید الوهی و ربوبی کاملاً همسو با این جریان اظهار نظر نموده است به عبارتی این پژوهش صرفاً در بحث توحید به بیان سلفی‌گری قاسمی پرداخته است.

- یدالله چوپانی در سال ۱۳۹۱ مقاله‌ای با عنوان بررسی علل و ریشه‌های ظاهرگرایی در فهم قرآن در مجله تعلیم و تربیت اسلامی، در این پژوهش نیز آمده است افرادی وجود دارند که در تفسیر، به ظاهر قرآن اکتفا می‌کنند اما مولف معتقد است صرف توجه به ظواهر آیات قرآن، برای درک مقاصد آیات قرآن کافی نبوده و دخالت عقل با اتکا بر تفسیر ائمه(ع) در فهم صحیح قرآن امری آشکار است.

- علی اسعدی در سال ۱۳۸۲ مقاله‌ای با عنوان ریشه‌یابی رویکرد ظاهرگرایی در فهم قرآن در مجله معرفت، در این پژوهش نیز پژوهشگر به تبیین ریشه‌های روانی، فکری، سیاسی و محیطی و ارتباط آن‌ها با رویکرد ظاهرگرایی در فهم قرآن پرداخته است و در انتها مولف این‌طور نتیجه می‌گیرد که این ریشه‌ها بر رویکرد ظاهرگرایی و به تبع آن در تفسیر قرآن تأثیر به‌سزایی دارند.

- علی فتحی در سال ۱۳۹۶ مقاله‌ای با عنوان عناصر ظاهرگرایی سلفیه افراطی در تفسیر قرآن در پژوهشنامه مذاهب اسلامی یافت گردید. این پژوهش نیز با بررسی آثار تفسیری مفسران برجسته جریان سلفیه به این نتیجه می‌رسد که نفی کاربردهای مجازی در قرآن، انکار تأویل قانون‌مند و نادیده‌گرفتن جایگاه عقل در فهم قرآن، از جمله عناصر اصلی ظاهرگرایی سلفیه در تفسیر قرآن کریم است.

به طور کلی می‌توان گفت با بررسی‌هایی صورت‌گرفته، مشخص شد پژوهش‌های مذکور در بررسی مفهوم و کارکرد ظاهرگرایی مشترک هستند؛ اما پژوهشی که صرفاً به ارزیابی نظریه‌ی ظاهرگرایی قاسمی ذیل صفات خداوند در تفسیر محاسن‌التأویل اختصاص یافته باشد، تاکنون مورد نگارش قرار نگرفته‌است؛ از این رو پژوهش حاضر بدیع به‌نظر می‌رسد.

مبنای نظری

مبنای نظری عبارت است از نظریه‌ای علمی که پژوهشگر آن را شالوده‌ی پژوهش خود قرار می‌دهد و در این راستا نتایج خود را بر اساس همین مبنا تبیین می‌کند. مبنای نظری این پژوهش ظاهرگرایی است.

ظاهرگرایی

منظور از ظاهرگرایی در تفسیر قرآن، کشف مقصود خداوند از واژه‌ها و عبارات قرآن بر اساس دلالت لفظی آیات است؛ بدین معنا که مفسردر تفسیر، به ظاهر آیات بسنده کرده و در فهم قرآن عقل

را دخیل نمی‌کند؛ از این رو در این نوع از تفسیر، کثرت روایات تفسیری دیده می‌شود و اگر ذیل آیه‌ای، تفسیری نرسیده باشد سکوت می‌کنند. برخی ظاهرگرایان معتقدند تفسیر قرآن برای هیچ کس مطلقاً جایز نیست حتی اگر وی عالم، دانشمند و دارای اطلاعات کافی در حوزه‌ی اخبار، فقه و نحو باشد و تنها باید به روایات پیامبر و صحابه و تابعین اکتفا کرد (ذهبی، بی تا، ۲۵۶/۱). منشأ تفکر ظاهرگرایانه را می‌توان اهل حدیث و رأس آن را احمدابن حنبل دانست که بعدها این تفکر به وسیله‌ی ابن تیمیه و پیروانش گسترش یافت. یکی از پیروان ابن تیمیه جمال‌الدین قاسمی بود که به نوبه‌ی خود سعی کرده تا حد ممکن در مبنای ظاهرگرایی در آیات قرآن از استاد خود پیروی کند. رویت بصری پروردگار، استوای خداوند بر عرش، تکلم پروردگار و استهزاء و غضب الهی صفاتی است که قاسمی قائل به ظاهرگرایی در مورد آن است.

مصادیق و داده‌ها

در ادامه‌ی این پژوهش مصادیق مبنای ظاهرگرایی در تفسیر محاسن التأویل شرح داده می‌شود.

رؤیت بصری پروردگار

از جمله مسائل کلامی، رؤیت بصری خداوند است که موضوع بحث در آن، این است که آیا می‌توان خداوند را با چشم سر مشاهده کرد یا خیر. نظر اشاعره به عنوان یکی از مذاهب کلامی در مورد رؤیت، مشاهده‌ی خداوند با چشم سر در آخرت است (سبحانی، ۱۳۹۵: ۱۲۵/۲) اما شیعه و معتزله در این خصوص نظری کاملاً متفاوت با اشاعره دارند، ایشان رویت بصری خداوند را هم در دنیا و هم در آخرت محال می‌دانند و در این خصوص اتفاق نظر کامل دارند (شهرستانی ۱۳۶۴: ۵/۱). قاسمی نیز در تفسیر خویش از این موضوع غافل نبوده‌است، مشخص‌ترین آیه‌ای که وی ذیل آن به بحث رؤیت پروردگار پرداخته‌است، این آیه است: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنْظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاةً) (اعراف/۱۴۳) ذیل این آیه، قاسمی معتقد است، موسی (ع) حقیقتاً از خداوند درخواست کرده که خودش را به او بنمایاند اما خداوند، شکل‌گیری ساختار انسان در دنیا را دلیلی برای عدم امکان دیدار به موسی (ع) می‌فهماند و برای اثبات عدم آمادگی پذیرش انسان، از موسی (ع) می‌خواهد متلاشی شدن کوه را برابر تجلی خداوند مشاهده و درک کند انسان که بسیار کوچک‌تر و ضعیف‌تر از کوه است توان مشاهده‌ی خداوند را ندارد. در ادامه‌ی بحث، قاسمی دو دلیل را برای صحت تفسیر خود ارائه می‌دهد: یکی درخواست موسی (ع) از خداوند، که اگر رؤیت خداوند ممکن نبود پس موسی (ع) نباید چنین درخواستی از خداوند می‌کرد و دیگری بحث متلاشی شدن کوه در برابر تجلی خداوند، که اگر کوه در برابر خداوند دوام آورد رؤیت خداوند امکان‌پذیر است (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۵/۱۸۰-۱۷۹). بنابراین

قاسمی با استناد به این آیه، رؤیت خداوند را اثبات می‌کند؛ اما این رؤیت را در دنیا به دلیل عدم درک انسان از ذات الهی ممکن نمی‌داند و معتقد است رؤیت خداوند در آخرت به وقوع می‌پیوندد.

به طور کلی سلفی‌ها و از جمله‌ی آنان جمال‌الدین قاسمی در استخراج احکام و تعالیم دینی به ظاهر قرآن پایبند هستند و تأویل آیات مربوط به صفات را رد می‌کنند؛ زیرا معتقدند تأویل این آیات را جز خداوند کسی نمی‌داند و برای اثبات گفته‌ی خویش به آیه‌ی (وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم...) (آل عمران/۷) استناد می‌کنند و معتقدند خداوند در این آیه از علم به تأویل، تنها برای خود خبر داده است. با توجه به استناد قاسمی به این آیه باید گفت بحث در این آیه بر سر عطف یا استیناف گرفتن «واو» در این آیه‌ی شریفه است؛ چنانچه واو در این آیه در معنای عطف گرفته شود به این معناست که جز خداوند، راسخان در علم نیز تأویل را می‌دانند و اگر استیناف گرفته شود به این معناست که تنها خداوند از تأویل آیات آگاه است. با این توضیح مشخص می‌شود که قاسمی نیز به تبع دیگر سلفی‌ها «واو» را در این آیه حمل بر استیناف کرده است (ر.ک: قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۲۵۷/۲).

از دیگر آیاتی که قاسمی از آن برای اثبات رؤیت پروردگار استفاده می‌کند آیه‌ی ۲۳ قیامت است: (وَجُوهٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) قاسمی در این آیه به تفسیر (اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) می‌پردازد و می‌گوید: یعنی زیبایی ذات و نور پروردگار را مشاهده می‌کند همان‌طور که از پیامبر (ص) نقل شده است (همان: ۳۶۸/۹). مشخص است قاسمی در تفسیر این آیه، کاملاً با دیدگاه سلفی سعی در اثبات رؤیت خداوند دارد. قاسمی ذیل این آیه (لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (انعام/۱۰۳) نیز به رؤیت اشاره کرده و معتقد است منظور از ابصار، اهل دنیا هستند که به خاطر جلال، عظمت و بزرگی خداوند قادر به دیدار او نیستند و خداوند، انسان را به شکلی آفریده‌است که استعداد رویت ذات مقدس الهی را ندارد (همان: ۴۵۱/۴). به دیگر سخن، قاسمی با توجه به آیات مذکور، دیدار خداوند را امری ممکن و حتمی می‌پندارد که نه در این دنیا بلکه در آخرت برای انسان فراهم می‌شود. ممکن است قاسمی در این نظریه، نیم‌نگاهی به سخن ناصرالدین آلبانی یکی از محدثان وهابی دارد که می‌گوید: «ما اهل سنت مطمئنیم از جمله نعمتهایی که خداوند در روز قیامت برای انسان فراهم می‌کند دیدار اوست و همگان همان‌طور که ماه شب چهارده را می‌بینند خدا را می‌بینند.» (آلبانی، ۱۴۱۳ق: ۲۰۱)

ارزیابی و نقد

قاسمی در تفسیر آیه‌ی (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اٰرِنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرٰنِيْ وَلٰكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرٰنِيْ...) معتقد به رؤیت خداوند در سرای آخرت است، اما نظریه‌ی ارائه شده با بررسی معنای حقیقی رؤیت زیر سوال می‌رود. طبرسی در مجمع‌البیان آورده- است: منظور از رؤیت، نگاه با چشم نیست و درخواست موسی (ع) این نبوده‌است که پروردگار را در

شکل جسمانی ببیند؛ زیرا پیامبری که به عدم رؤیت جسمانی خداوند واقف نیست به طریق اولی علم به توحید نیز ندارد و باید گفت موسی(ع) از خداوند در خواست کرده نشانه‌ای از آخرت را به او بنمایاند(طبرسی، ۱۳۷۲ق: ۷۳۱/۴).

آلوسی، زمخشری و حقی بروسوی نیز برای رؤیت، تفاسیری بیان کرده‌اند. از نظر این مفسرین منظور از رؤیت در این آیه، ارائه است؛ بدین معنا که موسی(ع) از خدا می‌خواهد به او توانایی بدهد یا آن که بر او متجلی شود تا بتواند خدا را ببیند و در ادامه به این نکته اشاره می‌کنند که تجلی در مقام قلب و دل و برای روح است؛ چرا که جسم توانایی تجلی را ندارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۵/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۵۳/۲؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ۲۳۱/۳).

در تفاسیر دیگر نیز معنایی برای «رؤیت» بیان شده است و همگی در این معنا که منظور از رؤیت، درخواست علم ضروری است به معنای علم حضوری، مشترک می‌باشند(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۸/۸؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۲۵۰/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴، ۳۵۴؛ امین، ۲۷۹/۱۳۶۲: ۵). بدین معنا که «در اطراف انسان معلوماتی وجود دارد که بر آن اطلاق رؤیت می‌شود و اگر در برخی امور عقلی واژه‌ی «رأی» بکار برده می‌شود مقصود، دیدن با چشم نیست بلکه مقصود حکم کردن و اظهار نظر است.»(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۹/۸)

به طور کلی می‌توان گفت: منظور از «رؤیت» در آیه‌ی ۱۴۳ اعراف، رویت حسی نیست؛ زیرا دیدن با چشم، مستلزم شیئی جسمانی است که در چشم دیده شود؛ و طبق آموزه‌های قرآنی، خداوند جسم نیست و مکان، زمان، جهت و صورت ندارد، منظور موسی(ع) هم درخواست رؤیت حسی نبوده‌است؛ زیرا شأن او با چنین غفلتی سازگار نیست(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۸-۲۳۷).

در مورد آیه‌ی ۷ آل عمران نیز باید گفت مفسرانی هستند که «واو» را در این آیه واو عطف می‌دانند، به طور مثال ابن‌ابی‌حاتم از ضحاک نقل می‌کند: «راسخان در علم نیز تأویل آیات را می‌دانند؛ زیرا اگر تأویل آیات را نمی‌دانستند، آیات ناسخ را از منسوخ، احکام حلال را از حرام و آیات محکم را از متشابه تشخیص نمی‌دادند.»(سیوطی، ۱۳۸۰: ۱۲/۲) نووی نیز این قول را در شرح صحیح مسلم تأیید کرده و معتقد است بعید است خداوند بندگانش را به شکلی خطاب کند که کسی از مخلوقات به مفهوم آن پی نبرد(نووی، ۱۳۹۲: ۲۱۸/۱۶). پس به طور کلی می‌توان گفت عقل سلیم از پذیرش این امر، که خداوند بندگانش را با عباراتی مورد خطاب قرار دهد که فهمی از آن ندارند، سرباز می‌زند، زیرا از طرفی یقیناً افرادی وجود دارند که از تأویل آیات مطلع بوده‌اند که از این افراد با عنوان رابط میان پروردگار و بشر نام برده شده‌است همچنین ممکن است استفاده از واژه‌ی راسخان در علم، راهنمایی باشد برای اینکه مردم، بهتر آن‌ها را بشناسند و به آن‌ها رجوع کنند.

آیه‌ی دیگری که قاسمی در تأیید نظر خویش مبنی بر رؤیت خداوند بدان استناد می‌کند آیه‌ای از سوره‌ی قیامت است: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (قیامت/۲۳) همان‌گونه که ذکر شد قاسمی معتقد است در روز قیامت، انسان ذات پروردگار را با چشم مشاهده می‌کند اما علامه معتقد است منظور از رؤیت در این آیه، دیدن با چشم نیست؛ چرا که برهان قاطع بر محال بودن رؤیت خداوند وجود دارد و منظور از رؤیت، دیدن قلبی به کمک حقیقت ایمان است. این معنا با حصر در آیه (تقدیمِ إِلَىٰ رَبِّهَا) هماهنگ است (همان: ۱۱۲/۲۰). در خصوص این آیه (لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار) (انعام/۱۰۳) نیز قاسمی عدم رؤیت را مربوط به دنیا می‌داند اما در پاسخ باید گفت: در این آیه و حتی آیات قبل و بعد آن، واژه و یا عبارتی که دال بر این باشد که سیاق آیات در مورد قیامت است به چشم نمی‌خورد.

در تفسیر نمونه نیز در مورد این آیه آمده است دنیا و آخرت هیچ تفاوتی در مساله رؤیت ندارند، آیا می‌توان گفت: خداوند ماورای ماده در قیامت تبدیل به یک موجود مادی می‌شود و از مقام نامحدود به محدود تنزل پیدا می‌کند این سخنی است غیر قابل قبول؛ چرا که اگر مراد از درک، درک عقلانی باشد این درک در این دنیا نیز میسر است و می‌توان با عقل و چشم دل، عظمت خداوند را مشاهده کرد و اگر منظور، چشمی باشد که بتوان ظاهر خداوند را دید در مورد خداوند ناممکن است چه در این دنیا و چه در جهانی دیگر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵/۳۸۲-۳۸۱). در تأیید این سخن، روایتی از امام صادق (ع) وارد شده است: اسماعیل بن فضل نقل می‌کند: «از امام صادق (ع) پرسیدم آیا در قیامت خداوند با چشم سر دیده می‌شود؟ امام (ع) فرمود: خداوند منزّه از این نسبت‌هاست؛ ای ابن‌فضل، چشم‌ها تنها چیزهایی را می‌بیند که دارای کیفیت و رنگ باشند و پروردگار خود خالق رنگ‌هاست.» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۱۰) پس «منظور از بصر در اینجا به معنای دیدن با چشم نیست همان‌گونه که گفته می‌شود مثلاً فلان شخص در شعر بصیر است یا فلانی در فقه بصیرت دارد در این آیه هم مراد بصیرت است یعنی خداوند بزرگتر از آنست که به چشم مشاهده شود» (بروجردی، ۱۳۶۶: ۱۲/۳۴۶)

با توجه به تفاسیر مذکور می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که خداوند با چشم سر قابل مشاهده نیست؛ چرا که چشم انسان تنها قادر به دیدن اجسام است و پروردگار چون جسم نیست بالطبع قابل رؤیت هم نیست و منظور از «رؤیت» رؤیت قلبی نیست؛ زیرا کسانی هستند که با پرورش نفسانی قادر به رویت جمال پروردگار هستند و آیه‌ی (لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار) (انعام/۱۳) خود دلیل روشنی است بر این که هیچ چشمی توانایی دیدار خداوند را در این دنیا و در آخرت ندارد.

استواء خداوند بر عرش

صفت «استواء» یکی از پربحث‌ترین صفات خداوند در قرآن است و سبب شده تا مفسران و متکلمان نظرات متفاوتی در مورد آن ارائه‌دهند، به طور مثال معتزله و شیعه، استواء را مجاز مرسل از نوع ذکر لازم و اراده‌ی ملزوم و همچنین به معنای کنایه از پادشاهی می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۳/۳) همچنین علامه طباطبایی استواء را در معنای استیلا بر ملک و اقدام به تدبیر امور کائنات نیز در نظر گرفته‌است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۱/۸) اما اشاعره بدون هیچ تأویل و توضیحی این آیات را بر ظاهر حمل می‌کنند که طبق این دیدگاه، خداوند شبیه به مخلوقات در نظر گرفته‌شد و سبب رواج مجسمه و کرامیه در میان آن‌ها شد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۳/۱). قاسمی نیز از جمله کسانی است که بر اثبات ظاهر و عدم تأویل آیات مربوط به استوای خداوند بر عرش اصرار دارد و در این مورد به این سخن مشهور استناد می‌کند که: «استوای خداوند بر عرش معلوم، کیفیتش مجهول، ایمان به آن واجب و سوال از آن بدعت است.» (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق؛ ۱۲۸/۲) بحث «استواء» خداوند در قرآن در شش آیه مطرح شده‌است؛ آیات ۵طه، ۵۴اعراف، ۲رعد، ۵۹فرقان، ۴سجده، ۲۹بقره.

قاسمی ذیل آیه‌ی (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/۵) از طبری نقل می‌کند که خدای رحمان بر تخت قرار گرفته‌است و نظریه‌ی خلف را نیز نقل می‌کند و می‌گوید: خلف «عرش» را مجاز از ملک و احاطه می‌داند و در ادامه از قول ابن کثیر تفسیر صحیح را تفسیر سلف می‌داند، چرا که معتقد است این تفسیر همان چیزی است که در کتاب و سنت نقل شده بدون هیچ‌گونه تحریف، تشبیه، تمثیل و... می‌گوید: ما سلفیان پذیرفته‌ایم که منظور از عرش جرم حقیقی آن است آن‌چنان که عالمان نجوم می‌گویند (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۱۱۹/۷). در تفسیر این آیه (الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...) (فرقان/۵۹) نیز «استواء» به معنای بلندی و ارتفاع که خداوند بر روی آن قرار دارد است (همان: ۴۳۴).

قاسمی در تفسیر آیه‌ی (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...) (اعراف/۵۴) با ذکر مثال، معنای‌ای برای «استواء» بیان می‌کند: به عنوان مثال در آیه‌ی (اسْتَوَى عَلَى الْجُودِيِّ) (هود/۴۴) «استواء» رابه معنای استقرار می‌داند و در آیه‌ی (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ) (بقره/۲۹) به معنای قصد کردن، بدین معنا که هرگاه خداوند از کاری فارغ شود قصد کار دیگری نماید، قاسمی در برخی آیات «استواء» را به معنای علو و بلندی یا بالا رفتن می‌داند که در این مورد به صحیح بخاری استناد کرده است مانند آیه‌ی (فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَ مَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ) (المؤمنون/۲۸) و آیه‌ی (وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) (هود/۷) و از مجاهد و ابن جریر از قول ربیع‌بن‌انس و همچنین از اسحاق ابن‌راهویه ذیل آیه‌ی (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/۵) نقل می‌کند که «استواء» به معنای ارتفع می‌باشد (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۶۹/۵). قاسمی در ادامه معتقد است: «لا حجةً إلى الاستكثار من ذلك، فإن

الاستواء غیر مجهول، وإن كان الكيف مجهولا» و به همین دلیل در تایید نظر مجاهد و دیگران به روایتی از احمدابن حنبل از شریح‌بن‌نعمان از عبدالله ابن نافع استناد می‌کند که مالک‌ابن‌انس گفت: خداوند در آسمان است (همان). قاسمی روایات دیگری از ذهبی، جیلانی، بیهقی و ابواسماعیل انصاری نقل کرده که بیان‌گر هماهنگی کامل وی با سلفیون در این مورد است. در ادامه‌ی بحث، قاسمی به این آیه نیز استناد می‌کند (وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَاقِقِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ...)(زمر/۷۵) به سبب این آیه، عرش جایگاه دستورات پروردگار برای اهل محشر است که خداوند روی آن قرار گرفته و فرشتگان حاملان حقیقی عرش هستند که دور آن حلقه زده اند (همان: ۳۹۴/۲۵).

همان‌گونه که ملاحظه شد در برخی از آیات واژه‌ی «استواء» به همراه واژه‌ی «عرش» به کار رفته است؛ از این رو قاسمی در تبیین معنای «استواء» از واژه‌ی «عرش» نیز مدد گرفته‌است. قاسمی «عرش» را به معنای سریر می‌داند. بیهقی نیز همین معنا را در کتاب اُسماء و صفات نقل می‌کند؛ زیرا معتقد است این همان معنایی است که از سخن مفسران برداشت می‌شود؛ یعنی همان شیئی جسمانی که ملائکه فرمان داده شده‌اند تا آن را حمل کنند (بیهقی، ۱۴۱۷ق: ۵۵۲/۱).

قاسمی از راغب نقل می‌کند که معنای عرش خداوند را بشر نمی‌تواند بفهمد مگر در معنای حقیقی آن (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۹۲/۵). قاسمی برای اثبات صحت نظریه‌ی خویش روایاتی نیز نقل می‌کند از جمله روایتی از پیامبر اکرم (ص) بدین مضمون: پیامبر اکرم (ص) از کنیزی که گرگ، گوسفند صاحبش را خورده‌بود سوال کرد خداوند کجاست و آن کنیز به آسمان اشاره می‌کند و به خاطر همین، پیامبر از صاحب کنیز می‌خواهد او را آزاد کند (ر.ک: مسلم، مساجد و مواضع الصلاة، حدیث ۳۳). روایت دیگری نیز ابوهریره از قول پیامبر (ص) نقل می‌کند: زمانی که خداوند مخلوقات را آفرید برای هر یک از آن‌ها کتابی نوشت و خداوند آن را نزد خودش در عرش نگهداری می‌کند (ر.ک: بخاری، کتاب توحید، حدیث ۱۵۰۹).

لازم به ذکر است قاسمی برای اینکه به تفسیر خود در مورد حقیقی بودن استوای خداوند جامه‌ی عمل ببوشاند به استفاده از نظریات علم نجوم روی آورده‌است؛ بدین شکل که آرای مختلف مفسران و محققان را مطرح می‌کند و در انتها نظر صحیح که البته از قول ابن تیمیه نقل می‌شود را نقل می‌کند؛ به طور مثال در مورد عرش، مقبب از قول ابوداود و او از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که عرش خداوند در آسمان‌هاست و پیامبر با انگشت به بالا اشاره کرد و در ادامه به سخن ابن تیمیه استناد می‌جوید که عرش یا مانند دیگر ستارگان گرد است که در این صورت نسبت به آن‌ها احاطه دارد و یا اینکه بالاتر از همه‌ی ستارگان است و از طریق همین استدلال، به جهت علو و بلندی عرش که خداوند بر روی آن قرار دارد حکم می‌کند؛ زیرا جهتی که بر همه چیز احاطه دارد جهت بالا می‌باشد (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۹۳/۵).

در انتها نیز قاسمی به روایتی از امّ سلمه ذیل آیه‌ی ۵ سوره طه استناد می‌کند؛ که از ام‌سلمه روایت شده‌است: «الکفیف غیر معقول والإستواء غیر مجهول والإقرار به واجب والجحود به کفر» همین روایت از انس بن مالک نیز روایت شده است که قاسمی آن را به صحیح مسلم ارجاع می‌دهد (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۷/۲۲). همچنین قاسمی از ابن‌عبدالبر نقل می‌کند: که «اهل سنت در تصدیق تمام صفات ذکر شده در قرآن و سنت متحد هستند و به آن ایمان دارند؛ چرا که آن‌ها این صفات را بر حقیقت حمل می‌کنند نه بر مجاز» (همان: ۵/ ۸۷).

ارزیابی و نقد

با تأمل در مطالب مذکور می‌توان گفت قاسمی درصدد است با بیان اقوال و روایات مختلف خویش در خصوص استوای خداوند بر عرش را به شکل حقیقی اثبات کند و در نهایت خود حکم می‌کند به این‌که نه عقل سلیم و نه در نقل صریح، آن‌چه که خلاف نظر سلف باشد وجود ندارد. در نقد تفسیر قاسمی ذکر نکاتی خالی از اهمیت نیست. یکی این‌که در برخی آیات مورد نظر «استواء» با حرف اضافه‌ی «علی» یا «إلی» همراه شده است، بنابر آن‌چه راغب اصفهانی در مفردات نقل می‌کند (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/۵) وقیل معناه استوی له ما فی السموات وما فی الأرض و (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ...) (بقره/۲۹) وقیل: «معناه استوی کلّ شیء فی النسبة إلیه وإذا عدی بآلی اقتضی معنی الانتهاء إلیه، إمّا بالذات، أو بالتدبیر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۳۹) اگر «استواء» به همراه حرف اضافه‌ی «علی» باشد مانند (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/۵) به معنای استیلا و اقتدار است و هرگاه «استواء» با حرف اضافه‌ی «إلی» همراه شود مانند (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ...) (بقره/۲۹) به معنای اقتضا و پایان رساندن است و یا اینکه چیزی به ذات خود یا با حکم و تدبیر به پایان و کمالش می‌رسد.

در صحاح جوهری نیز عبارت «وَاسْتَوَى عَلَى ظَهْرِ دَابَّتِهِ یعنی علا و استقر» (جوهری، بی تا: ۶۶۸/۱) در قاموس قرآن نیز قریب به همین مضمون نقل شده است با این تفاوت که «استوی» به همراه حرف اضافه‌ی «إلی» در معنای توجه، قصد کردن و رو کردن است. «قرشی، ۱۳۷۱ق: ۳/۳۵۹) در مصباح‌المنیر فیومی نیز عبارت استواء بر ملک، کنایه از فرمان‌روایی است هرچند بر تخت نشیند همان‌گونه که عبارات «مَبْسُوطُ الْيَدِ وَمَقْبُوضُ الْيَدِ» کنایه از بخشش و بخل است «اسْتَوَى عَلَى سَرِيرِ الْمَلِكِ كِنَايَةً عَنِ التَّمَلُّكِ وَإِنْ لَمْ يَجْلِسْ عَلَيْهِ كَمَا قِيلَ مَبْسُوطُ الْيَدِ وَمَقْبُوضُ الْيَدِ كِنَايَةً عَنِ الْجُودِ وَالْبُخْلِ» (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲/۲۹۸). با توجه به این مطالب، می‌توان گفت در زبان عربی اگر «استواء» با حروف اضافه همراه شود، حتی با لفظ «جلس» مترادف نیست که بخواهیم آن را به معنای نشستن خداوند بر عرش در نظر بگیریم.

لازم به ذکر است همان‌گونه که در توضیحات «عرش» بیان شد این واژه گاهی به «سریر و ارائک» معنا شده است مانند (علی سُرُرٌ مُتَقَابِلِینَ) (الصفات/۴۴) و (مُتَكِنِینَ فِیْهَا عَلَی الْأَرَائِکِ ...) (انسان/۱۳) با تأمل در معنای این آیات معلوم می‌شود که واژه‌های «سریر» و «اریکه» به معنای تختی است که انسان بر آن می‌نشیند و معنایی از اقتدار و استیلا در آن نیست و اگر در قرآن معنای نشستن روی یک تخت برای استراحت یا تفریح مورد نظر باشد این دو واژه به کار برده می‌شود همچنین خلاف نظر قاسمی باید گفت عرش منتسب به خداوند به معنای مطلق سریر و تخت نیست بلکه تختی است مظهر قدرت و حاکمیت، مانند آیات مربوط به یوسف (ع) و ملکه سبأ که واژه‌ی عرش در آن آیات مظهر تدبیر و استیلا است.

تا بدین جا به دو مطلب اشاره شد یکی این که «استواء» به معنای جلوس نیست و دیگر اینکه «عرش» به معنای مطلق سریر و اریکه نیست. اما نکته‌ای که قاسمی از آن غافل بوده است سیاق این آیات است؛ با بررسی سیاق این آیات مشخص گردید که موضوع آن آفرینش آسمان و زمین در شش روز، آفرینش شب و روز و پیاپی آمدن آن، گردش ماه و ستارگان و ... است که اشاره به تدبیر جهان توسط خالق حکیم دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸۴/۸).

با تمام این اوصاف آیا منطقی است که استوای خداوند را در معنای حقیقی در نظر بگیریم و بگوییم خدایی که خود خالق این جهان است بر آسمانی قرار دارد که خودش آن را خلق کرده است و از آنجا به اداره‌ی جهان می‌پردازد! استدلال دیگری که قاسمی به آن استناد می‌کند اجماع اهل سنت است بر این که اهل سنت صفات خداوند را بر حقیقت حمل می‌کنند نه بر مجاز.

با بررسی‌هایی که انجام شد مشخص گردید برخی اهل سنت استوای خداوند بر عرش را مجازی می‌دانند؛ به طور مثال بیضاوی معتقد است: استوای خداوند بر عرش کیفیت خاصی ندارد و بدین معناست که خداوند بر عرش بدون استقرار و تمکن استوا دارد و عرش را به خاطر ارتفاعش و یا به خاطر شباهت آن با تخت فرمانروایان عرش گفته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۵/۳). در تفسیر ثعالبی نیز درباره استوای خداوند بر عرش آمده است: «معنای این سخن نزد ابوالمعالی و متکلمان، پادشاهی و سلطنت است و اضافه‌ی عرش به خدا اضافه‌ی تشریفی است؛ چراکه اعظم مخلوقات خدا است.» (ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۳۷/۳) در جای دیگر می‌نویسد: «استوای خدای سبحان بر عرش به گونه‌ای است که خود خواسته و به معنایی که خود اراده کرده، در حالی که از استقرار، تمکن، تماس و حلول منزّه است و نه تنها عرش حامل پروردگار نیست بلکه عرش به اراده خدا حمل می‌شود. (همان: ۳۵۸/۳)

قرطبی نیز در تفسیر انوارالتنزیل درباره معنای استوای خدا بر عرش سه قول ذکر می‌کند: قول مالک بن انس که قبلا ذکر شد، قول مشبّهه که آیات را بر ظاهر آن حمل می‌کنند و قول کسانی که

آیات را تأویل می‌کنند و حمل آن را بر ظاهرش محال می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۵۴/۱). قرطبی همچنین از قول بیهقی نقل می‌کند که «استواء» ذیل آیه‌ی ۲۹ بقره به معنای قصد و اراده کردن می‌باشد برای خلق آسمان و این در مورد صفات خداوند جایز است. سفیان ابن عیینه و ابن کیسان نیز این معنا را ترجیح داده‌اند (همان: ۲۵۵).

بنابراین با توجه به تفاسیر اهل سنت از استوای خداوند بر عرش که از معنای مجازی برای «استوی» خبر می‌دهد نه معنای حقیقی، باید گفت استدلال قاسمی در مورد اجماع اهل سنت برای در نظر گرفتن معانی حقیقی برای صفات خداوند، صحیح نیست.

اشکال دیگری که به تفسیر قاسمی از استوای خداوند وارد است آرای متناقض است. او از طرفی «استواء» را حقیقی می‌داند که این تفسیر مستلزم جسمانیت خداوند است و از طرفی معتقد است که استوای خداوند با استوای سایرین متفاوت است؛ اگر وی معنای حقیقی را قبول دارد لزوماً برای خدا جسم قائل شده‌است و اگر خداوند را جسم نمی‌داند چطور «استواء» را حقیقی می‌داند؟ اینکه قاسمی چطور در صدد رفع این تناقض است در تفسیر وی دیده نمی‌شود؟ نکته‌ی دیگر این که ایشان معتقد است باید به استوای خداوند بدون فهم و شناخت کم و کیف آن ایمان آورد در صورتی که این سخن با آیاتی که از انسان دعوت می‌کند که در مورد خودش و جهان آفرینش تدبر و تعقل کند در تعارض است. اما ایراد دیگری که به تفسیر قاسمی از آیات مربوط به استوای خداوند وارد است استناد به روایات بدون سند است؛ به طور مثال قاسمی به روایت کنیزی که می‌خواست مسلمان شود، استناد می‌کند؛ اما این روایت با منش و سیره‌ی پیامبر (ص) متفاوت است و مشاهده نشده که پیامبر (ص) از شخصی که قصد داشته مسلمان شود سوال کند خداوند کجاست.

همچنین اصل این روایت در کتب دیگر به شکلی متفاوت نقل شده است مثلاً در موطأ مالک آمده‌است که پیامبر اکرم (ص) از کنیز پرسید آیا شهادت می‌دهی که خدایی جز خدای یگانه نیست و آیا شهادت می‌دهی که من فرستاده‌ی خداوند هستم؟ کنیز پاسخ داد بلی و به همین دلیل پیامبر (ص) از صاحبش می‌خواهد او را آزاد کند (أصبیحی، ۴۰۶ ق: ۱۴۵/۱). قریب به همین مضمون در مسند احمد ابن حنبل نیز نقل شده‌است (ر.ک: ابن حنبل، ۴۱۶ ق: ۴۵۱/۳).

استنادات علمی بدون منبع که قاسمی از جانب خود یا از ابن تیمیه نقل می‌کند بدون آن که صحتش مورد تأیید قرار گرفته باشد اشکال دیگری است که به تفسیر وی وارد است؛ چرا که اگر مفسری بخواهد تفسیر علمی ارائه دهد باید از صحت نظریه‌های خویش مطمئن باشد و به تأیید محققان آن علم رسیده‌باشد در صورتی که از تأیید این نظریات در تفسیر قاسمی خبری نیست.

تکلم پروردگار

از جمله صفات الهی در قرآن که از دیرباز محل بحث میان متکلمان و مفسران بوده است تکلم پروردگار با برخی ملائکه و انبیاء می‌باشد، متکلمان معتزله و شیعه معتقد هستند «تکلم پروردگار بدین معناست که خداوند رشته‌ای از اصوات و حروف را در اجسام ایجاد می‌کند به همان شکل که در درخت، ایجاد کلام کرد و موسی (ع) آن صدا را شنید.» (حلی، ۱۳۸۲: ۱۳۶) متکلمان اشعری نیز در این خصوص معتقدند «تکلم پروردگار کلام نفسی و معنوی است و حقیقتی است که نه امر است نه نهی و مثل دیگر کمالات، قدیم است.» (مظفر، ۱۴۲۲: ۱/۱) این که خداوند متکلم است صریحاً در قرآن ذکر نشده اما آیاتی وجود دارد که به تکلم پروردگار اشاره دارد، آن چه مورد بحث است نحوه‌ی تکلم خداوند است. برای تبیین مطلب به چند مورد از این آیات و تفاسیر آن اشاره می‌شود: (تَلَكَّ الرُّسُلُ فَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ..) (بقره/۲۵۳) عبارت (مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ) در این آیه به این معناست که برخی پیامبران بر برخی دیگر برتری داده شده‌اند؛ به این که خداوند بدون هیچ فرستاده‌ای مستقیماً با او تکلم می‌کند و مقصود از آن پیامبر در این آیه موسی (ع) است (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۳/۳۲۶).

آیه‌ی دیگر (وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (نساء/۱۶۴) می‌باشد که منظور از (وَ كَلَّمَ اللَّهُ تَكْلِيمًا) در آیه این است که خداوند موسی (ع) را بدون واسطه مورد خطاب قرار داد. همچنین قاسمی معتقد است مصدر «تکلیما» از فعل «كَلَّمَ» بر درستی این تفسیر صحه می‌گذارد؛ چراکه افعال مجازی نیازی به تاکید با مصدر ندارند.

قاسمی برای اثبات بحث تکلم خداوند، با نقلی از ابن تیمیه از قول پیامبر (ص) به اثبات قدیم بودن کلام پروردگار می‌پردازد و از این طریق ارسال آیات قرآن را به شکل صوت می‌داند. همچنین از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند: «زَيْنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ» و با استناد به این سخن از پیامبر (ص) صوت را صوت قاری و کلام را کلام خداوند می‌داند. در ادامه قاسمی از احمدابن حنبل نقل می‌کند: خداوند اگر بخواهد هنوز هم می‌تواند صحبت کند؛ چراکه خداوند با مشیت و قدرت خود صحبت می‌کند مانند زمانی که با موسی (ع) صحبت کرد: (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى) (طه/۱) در آن زمان خداوند در حالی موسی (ع) را مخاطب خود قرار داد که قبل از آن وی را مورد خطاب قرار نداده بود و یا مورد خطاب قرار دادن آدم و حوا در آیه‌ی (فَلَمَّا دَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا ... وَ نَادَاهُمَا رَبُّهُمَا...) (اعراف/۲۲) یا صحبت با ملائکه در آیه‌ی (... قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ) (اعراف/۷۸) یا صحبت با گل سرشت آدمی در آیه‌ی (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (آل عمران/۵۹) و ...

همچنین قاسمی از ابومسعود نقل می‌کند زمانی که خداوند سخن می‌گوید صدایی مانند کشیده شدن زنجیر بر سنگ صاف شنیده می‌شود و محاربی از اعمش از مسلم از مسروق از عبیدالله آورده‌است

زمانی که خداوند از طریق وحی با بنده‌اش سخن می‌گوید همه‌ی اهل آسمان با شنیدن صدا به سجده می‌افتند.

قاسمی همچنین به آیات دیگری که در آن از مورد ندا قرار گرفتن برخی انبیاء توسط پروردگار خبر می‌دهد استناد جسته‌است مانند (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى) (نازعات؛ ۱۵/۷۹-۱۶) (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى) (طه/۱۱)؛ (... وَ نَادَاهُمَا رَبُّهُمَا) (اعراف/۲۲). قاسمی این آیات را دلیلی متقن مبنی بر تکلم خداوند می‌داند و در ادامه به اهل لغت استناد می‌جوید که گفته‌اند به اجماع ما لغویون منظور از «نداء» چیزی غیر از صوت خداوند نیست (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۳/۴۶۷-۴۴۹).

قاسمی بعد از ذکر مستندات خود در باب تکلم خداوند که جملگی به شیوه‌ی سلف است بیان می‌کند که میان وحی به پیامبر و تکلم با وی تفاوت است و اگر کسی نتواند میان این دو فرق بگذارد گمراه است. وی معتقد است خداوند با حروف حقیقی با موسی (ع) صحبت کرد و اجماع سلف نیز بر همین است (همان: ۳/۴۶۰). با توجه به مطالب مذکور این چنین به دست می‌آید که تفسیر قاسمی از آیات مربوط به تکلم پروردگار منطبق با دیدگاه سلفیه و به خصوص ابن‌تیمیه است، وی اندیشه‌ی سلف را در مورد تکلم خداوند، برترین و بهترین دیدگاه می‌داند.

ارزیابی و نقد

برای نقد نظریه‌ی قاسمی در باب تکلم خداوند به چند نکته باید توجه کرد؛ از جمله تاکید قاسمی بر اینکه کلام خداوند قدیم است و اینکه پروردگار با صوت با مخاطب ارتباط برقرار کرده است. در این مورد به نظر می‌رسد قاسمی کلام خداوند را همانند ذات خداوند در نظر گرفته است در صورتی که میان ذات پروردگار و کلام خداوند تفاوت وجود دارد. امام صادق (ع) در این مورد فرموده‌است: «کلام پروردگار حادث است و قدیم نیست؛ زیرا پروردگار همیشه بوده و ازلی است و متکلم نبوده است و بعدها کلام را آفرید.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴/۶۸). از طرفی از مجموع سخنان قاسمی در باب تکلم الهی می‌توان این‌گونه برداشت کرد که او سعی دارد این مفهوم را به مخاطب القا کند که صوت پروردگار با صوت دیگر جانداران متفاوت است اما آنچه مشخص است این است که صوت که از حروف و اصوات تشکیل شده از لوازم و ویژگی‌های موجودات مادی است نه ذات مقدس پروردگار که از مادیات منزّه است؛ بنابراین سزاوار نیست این تعبیر از تکلم، در مورد ذات خداوند به کار برده شود.

در تفسیر مخزن‌العرفان نیز آمده‌است: این که سخن گفتن خداوند با موسی (ع) چگونه بوده است باید گفت سخن گفتن خداوند با پیامبران مانند سخن گفتن انسان که نیاز به ابزار دارد، نیست بلکه شاید چنین بوده که ایجاد صوت در کوه یا درخت و مانند این‌ها می‌نمود یا در آن موقع تمام اجزاء عالم حتی اجزاء بدن خود موسی (ع) به امر تکوینی گویا می‌گشتند به ندای اِنِّی اَنَا اللّهُ (امین، ۱۳۶۲: ۲/۳۷۹). حضرت علی (ع) نیز سخن خدا را به ایجاد و فعل تفسیر کرده‌اند و در خطبه‌ی ۱۸۴ فرموده

است: پروردگار در زمان آفرینش موجودات به آن چیز امر می‌کند باش پس آن چیز به وجود می‌آید ولی تکلم خداوند، صدایی رسا و شنیداری نیست و در واقع کلام خداوند، فعل اوست همچنین در خطبه‌ی ۱۸۲ آمده‌است: «آن کسی که باموسی (ع) تکلم نمود و به او آیات خود را نشان داد، بدون آلات و نطق سخن گفت.»

پیش از این ذکر شد که قاسمی معتقد است میان وحی به پیامبر و تکلم خداوند با وی تفاوت وجود دارد و از این جهت فهم اشتباه افراد از تکلم خداوند را به عدم درک صحیح از تفاوت میان وحی و تکلم ربط می‌دهد. برای نقد این مطلب لازم است به معنای وحی پرداخته شود. در مفردات راغب آمده است: «أصل الوَحْيِ الإِشَارَةُ السَّرِيعَةُ وَلِتَضَمَّنَ السَّرْعَةَ قِيلَ أَمْرٌ وَحْيٌ وَذَلِكَ يَكُونُ بِالْكَلامِ عَلَى سَبِيلِ الرَّمْزِ وَالتَّعْرِيفِ وَقَدْ يَكُونُ بِصَوْتٍ مَجْرَدٍ عَنِ التَّرْكِيبِ وَبِإِشَارَةٍ بِبَعْضِ الْجَوَارِحِ، وَ بِالْكِتَابَةِ.» (راغب - اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۵۸). این منظور نیز در لسان‌العرب، معنای وحی را «الإِشَارَةُ وَالكِتَابَةُ وَالرَّسَالَةُ وَالإِلْهَامُ وَالكلامِ الخَفِيِّ وَكُلُّ مَا أَلْقِيَتْهُ إِلَى غَيْرِك.» بیان کرده‌است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۷۹/۱۵)

سایر لغت‌شناسان نیز کم و بیش همین معانی را ذکر کرده‌اند، از این رو با این تعاریف از وحی می‌توان گفت وحی هم می‌تواند همراه با خلق صوت و حروف باشد هم نباشد و همچنین اگر وحی همان تکلم خداوند با فرستاده‌اش نیست در کمترین حالت، جلوه‌ای از تکلم پروردگار است. از طرفی مفسران با توجه به آیه‌ی (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ) (شوری/۵۱) وحی رسالی را که ویژه‌ی پیامبران است به سه گونه تقسیم کرده‌اند: وحی مستقیم، وحی به وسیله‌ی خلق صوت و وحی از طریق فرستادن فرشته‌ی وحی. از آنجایی که وحی مستقیم، بالاترین درجه‌ی وحی است شاید بتوان گفت موسی (ع) بدین سبب به صفت کلیم‌اللهی منصوب شد که به شکل مستقیم و بدون وساطت فرشته، وحی را از جانب خداوند دریافت کرد. لازم به ذکر است برخی مفسرین بر این باورند که سخن گفتن خدا با موسی (ع) به وسیله آفریدن امواج صوتی در فضا یا اجسام است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۶۳/۶). شیخ طوسی نیز در الرسائل العشر آورده که خداوند کلام را در جسمی از اجسام ایجاد می‌کند تا هدفش را به مخلوقات برساند (شیخ طوسی، بی‌تا: ۷۶). حسینی شیرازی نیز معتقد است که خداوند صوت و کلام را آفرید و موسی (ع) آن را شنید (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۱۱۵).

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت تکلم پروردگار به آن معنایی که قاسمی مدنظر دارد نیست و وحی اطلاق شده بر موسی (ع) از آن جهت که از اشاره یا سخنی رمزی میان موسی (ع) و پروردگار خبر می‌دهد «کلام» نامیده می‌شود. لازم به ذکر است تکلم برای انسان لازمی وجودی اوست و ابزار تکلم نیز مانند حنجره، مخرج اصوات، زبان به او داده شده‌است اما خداوند خود خالق این ابزارها و بی‌نیاز از این محدودیت‌های مادی است. شاید بتوان بهترین تعبیری که از تکلم پروردگار گفت این باشد

که خداوند رشته‌ای از حروف و اصوات را در جسم ایجاد می‌کند همان‌طور که خداوند در وادی سینا از طریق درخت با موسی(ع) ارتباط برقرار کرد.

در انتها در نقد سخن قاسمی مبنی بر اینکه کلام خداوند قدیم است باید گفت چگونه می‌توان چیزی که مخلوق پروردگار است همانند ذات پروردگار قدیم دانست، این ادعا در صورتی صحیح است که فرض را بر این بگیریم که کلام خداوند از ازل بوده‌است در حالی که این چنین نیست، در همین راستا به روایتی از امام صادق(ع) استناد می‌شود که فرمودند: «کلام پروردگار حادث است نه قدیم؛ چرا که خداوند از ابتدا بوده و متکلم نبوده است و بعداً کلام را خلق کرد.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴/۶۸)

استهزاء و غضب الهی

«استهزاء» و «غضب» از جمله صفاتی است که در مورد خداوند متعال در قرآن ذکر شده‌است، به عبارتی این دو از جمله صفات فعلی خداوند است بدین معنا که از رابطه و اضافه‌ی بین خداوند و مخلوقات به وجود می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۹: ۹۵) قاسمی در مورد این صفات قائل به حمل آن بر معنای حقیقی آن است. در مجمع‌البحرین آمده است: «هُزُوًا وَالْهَزَاءُ وَالْهَزْوُ: السَّخِرِيَّةُ وَالِاسْتِخْفَافُ.» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۷۷/۱) واژه‌ی «استهزاء» از ریشه‌ی «هزو» یا «هزه» و به معنای مسخره کردن یا سبک شمردن است. راغب نیز «استهزاء» را به طلب ریشخند معنا کرده‌است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۴۱). استهزاء و مشتقات آن سی و چهار مرتبه در قرآن استعمال شده است که سی و سه مرتبه‌ی آن در مورد افرادی است که آیات و انبیای الهی را تمسخر کرده‌اند و تنها یک مرتبه، این واژه در مورد خداوند است: (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمْدُهُمْ فِي طُعْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) (بقره؛ ۱/۱۵) قاسمی ذیل این آیه با استناد به تفسیری از ضحاک از قول ابن عباس «استهزاء» را در معنای حقیقی در نظر گرفته‌است و معتقد است خداوند منافقان را مورد تمسخر قرار می‌دهد تا از آن‌ها انتقام بگیرد (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۱/۲۵۳).

«غضب» نیز دیگر صفتی است که قاسمی آن را در معنای حقیقی برای خداوند اثبات کرده‌است. غضب در لغت «ثوران دم القلب إرادة الانتقام.» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۰۸) و در لسان‌العرب آمده است: «منه محمود ومذموم، فالمذموم ما كان في غير الحق، والمحمود ما كان في جانب الدين والحق؛ وأما عَصَبُ اللَّهِ فهو إنكاره على من عصاه فيعاقبه.» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/۶۴۸) غضب دو نوع است یکی از جانب مخلوقات و دیگری از جانب خداوند، آن‌چه از جانب مخلوقات است به دو نوع تقسیم می‌شود: ممدوح و مذموم؛ ممدوح آن است که در راه دین و حق باشد و مذموم آن است که در راه دین و حق نباشد و غضب خداوند به کسی می‌رسد که نافرمانی و انکار خداوند کرده‌است و

خداوند او را مجازات می‌کند. این واژه و مشتقاتش بیست و چهار مرتبه در قرآن ذکر شده که از میان آن، شانزده مرتبه به غضب الهی اشاره دارد، برای تبیین مطلب به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود. (...عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ) (فتح/۶) قاسمی معتقد است «غضب» در اینجا به معنای ظلم کردن و دریغ کردن است (قاسمی، ۱۴۱۸ ق: ۴۸۶/۸). همچنین قاسمی در خصوص این آیه (بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ ... فَبَاؤُوا بَعْضَ عَلِيٍّ غَضَبٍ...) (بقره/۹۰) از قول رازی نقل می‌کند: غضب خداوند در حال فزونی و کثرت است و این امر کاملاً صحیح است مانند صحت عذاب خداوند در مورد کفار. آنچه مسلم است این است که غضب خداوند به یک شکل نیست. همچنین قاسمی معتقد است روایاتی که در مورد شدت غضب خداوند وجود دارد فراوان است و مخاطبان را به کتاب جامع الصغیر ارجاع می‌دهد. سپس قاسمی به معنای غضب در آیه ۷ سوره‌ی حمد اشاره می‌کند؛ (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) (حمد/۷) قاسمی با تفسیری که از این آیه ارائه می‌دهد در صدد است غضب را به شکل حقیقی برای پروردگار به اثبات برساند. وی معتقد است «غضب» از جمله صفاتی است که خداوند خود را با آن معرفی کرده‌است ولی این غضب با غضب ما انسان‌ها متفاوت است همان‌گونه که ذات پروردگار با ذات ما انسان‌ها تفاوت دارد. (قاسمی، ۱۴۱۸ ق: ۳۵۱/۱).

ارزیابی و نقد

در نقد نظر قاسمی باید گفت واژگان «استهزاء» و «غضب» در لغت به معنای تمسخر و خشم صحیح می‌باشد اما زمانی که منشأ این تعابیر، پروردگار باشد نمی‌توان آن‌را در مورد خداوند در معنای حقیقی پذیرفت؛ چراکه یقیناً خداوند برتر از این نسبت‌های مادی است. لازم به ذکر است در معنای «استهزاء» و «غضب» نوعی انگیزه‌ی شخصی، هیجان و غلیان وجود دارد که ذات خداوندمنزه از این فعل و انفعالات است.

در احکام‌القرآن جصاص آمده است آیه‌ی (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ...) (بقره/۱۵) به شیوه‌ی مجاز بر خداوند اطلاق شده است یعنی در حقیقت، استهزاء به خود منافقان بر می‌گردد گویی آن‌ها خودشان را مسخره کرده‌اند. همچنین گفته شده زمانی که خداوند منافقان را در دنیا مهلت می‌دهد و در عقوبت آن‌ها عجله نمی‌کند منافقان به خاطر این مهلت فریب می‌خورند و اینجاست که مورد تمسخر قرار گرفته‌اند (جصاص، ۱۴۰۵ ق: ۳۱/۱). شریف رضی نیز معتقد است اطلاق صفت استهزاء بر خداوند استعاره است و خداوند منافقان را مجازات می‌کند. همچنین توصیف خداوند به معنای حقیقی استهزاء جایز نیست؛ چرا که این وصف در تعارض با اوصاف پروردگار است (شریف رضی: ۱۴۰۶ ق: ۱۱۳).

در تفسیری دیگر نیز این‌گونه نقل شده است؛ شاید معنی استهزاء این باشد که خداوند با منافقان معامله‌ی استهزاء می‌کند بدین ترتیب که با مهلت دادن به کفار، اسباب آسایش و راحتی زندگی دنیوی ایشان را فراهم می‌کند تا وقتی که به حیات دنیوی مطمئن شدند و مغرور دنیا شدند به یک باره تمام

نعمت‌ها را از آنها می‌گیرد و اینجاست که گفته می‌شود: (خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ) (حج/۱۱) (امین، ۱۳۶۲: ۱۳۴/۱). در روایتی نیز حسن‌بن‌علی‌بن‌فضال از پدرش و ایشان از امام رضا(ع) نقل می‌کند که ایشان در مورد استهزای فرمودند: «خداوند استهزاء و مسخره نمی‌کند اما منافقان را به دلیل سخره‌ی ایشان مجازات می‌کند و پروردگار بسیار برتر است از آن‌چه به او نسبت می‌دهند.» (حویزی، بی‌تا: ۳۵/۱)

طبرسی نیز استهزاء را در معنای استدراج می‌داند به این شکل که هر زمان از منافقان به دلیل کفر به خدا، خطایی سر می‌زند خداوند بر آن‌ها نعمت‌هایی نازل می‌کند که اگر چه در ظاهر نعمت است اما در باطن استدراج آن‌ها به سوی عذابی است که مستحق آن هستند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۱/۱). در اخبار نیز این‌گونه روایت شده‌است که در جهنم برای منافقان گشوده می‌شود آن‌ها تصور می‌کنند که می‌توانند از جهنم خارج شوند اما زمانی که برای خروج ازدحام می‌کنند ناگهان درها بسته می‌شود و این نوعی از عقاب خداوند است (طوسی: ۱۴۱۴ق، ۴۱۱/۱).

با توجه به توضیحات مذکور بنظر می‌رسد این که قاسمی «استهزاء» را در معنای حقیقی در نظر می‌گیرد برخاسته از این اشکال است که وی این‌گونه صفات را از جمله صفات ذات خداوند تلقی می‌کند نه صفات فعل؛ در صورتی که صفات ذاتی از ذات خداوند و صفات فعلی از فعل خداوند انتزاع می‌شود و «استهزاء» نمی‌تواند صفات ذات خداوند باشد. درنهایت باید گفت ذات پروردگار برتر از آن است که به اموری وصف شود که منشأ آن نقایص بشری است؛ به همین دلیل باید آیه را تأویل کرد و بر معنایی حمل کرد که درخور ذات اقدس الهی باشد.

برای فهم دقیق‌تر از معنای غضب نیز لازم است به تفاسیر رجوع شود. ابوالفتوح رازی معتقد است «غضب» در لغت، ارادت مضرت و عقاب و متضاد «رضا» است. اگر کسی معتقد باشد «غضب» برای خداوند به معنای تغییر حال باشد درست نیست؛ چراکه تغییر برای خدای تعالی روا نیست (رازی، ۱۴۰۸ق: ۱، ص: ۸۹). درباره‌ی آیه‌ی ۶ سوره‌ی فتح، طبرانی و ابن کثیر از میان مفسران اهل سنت، «غضب» را به معنای دور شدن از رحمت الهی می‌دانند (طبرانی، ۲۰۰۸م: ۵۰/۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۳۵/۷). همچنین غالب مفسران شیعه نیز از جمله طوسی، میبیدی و طبرسی «غضب» را به معنای طرد شدن و دور شدن از رحمت الهی می‌دانند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۸/۹؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۲۰۸/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۱/۹). مفسری دیگر معتقد است مراد از غضب این است که یهود از زمان موسی(ع) تا زمان پیامبر اسلام(ص) اسباب غضب الهی را برای خود مهیا می‌کردند مانند تقاضای رؤیت پروردگار، گوساله پرستی، نرفتن به جنگ عمالقه، داستان بقره، کفر نسبت به عیسی(ع)، نسبت دادن زنا به مریم(س) و در ادامه کفر به پیغمبر اسلام و جنگ با او که همه‌ی این‌ها سبب غضب دو چندان خداوند شد. همچنین مراد از غضب حالت نفسانی‌ای که بر انسان‌ها عارض می‌شود و سبب دگرگونی وی

می‌شود نیست؛ بلکه مراد از «غضب» اثر خشم است که خداوند نسبت به شخص مغضوب انجام می‌دهد (طیب، ۱۳۶۹: ۱۰۳/۲).

قریب به همین مضمون در تفاسیر المیزان و نمونه نیز نقل شده است با این تکمله که علامه، غضب الهی را به معنای برچیدن دامنه‌ی رحمت و دریغ‌کردن لطف از گناهکاران می‌داند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۳/۱۷). سیوطی نیز از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «رضاه ثوابه وسخطه عقابه من غیر شیء فتداخله فیهیجه وینقله من حال الی حال.» (سیوطی: ۱۳۹۴: ۲۲/۳). صادقی تهرانی نیز در مورد نحوه‌ی غضب خداوند در آیه‌ی ۷ سوره‌ی حمد معتقد است حتی احتمال این که هدایت خداوند بر آن دسته از افرادی که مورد غضب قرار گرفته‌اند، تعلق بگیرد هم وجود ندارد (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۲۹/۱).

با توجه به توضیحات مذکور می‌توان گفت غضب در مورد خداوند، به معنای عدم محبت و رحمت الهی نسبت به برخی اشخاص و اراده‌ی عذاب و عقاب است و غضب به آن معنایی نیست که در مورد انسان استعمال می‌شود و این که گفته می‌شود خداوند نسبت به گناهکاران «غضب» می‌کند یعنی خداوند لطف و رحمتش را از گناهکاران در دنیا و آخرت دریغ می‌کند و وقتی رحمت پروردگار از جایی رخت بریندد بلا و سختی نمایان می‌شود و این چیزی جز غضب خداوند نیست.

در نهایت باید گفت اگر «غضب» در معنای حقیقی و به تغییر حالت در رفتار و ناراحتی شدید تعبیر شود که فرد را به انجام دادن یا اعراض از کاری سوق دهد، در مورد خداوند محال است و اگر معنای «غضب» همانند تعبیر مشببه باشد چیزی جز شرک نیست؛ زیرا خداوند را شبیه مخلوقات در نظر گرفته‌اند و اگر همانند معطله انتساب صفت «غضب» را از خداوند نفی کرد این تعبیر نیز صحیح نیست؛ چرا که این تفسیر مخالف عقل و مبانی مسلم دین است، پس بهترین تعبیر برای این صفات این است که باید آن‌ها را بر معنایی تأویل کرد که شایسته‌ی ذات خداوند باشد.

نتیجه‌گیری

جریان ظاهرگرایی از جریان‌هایی به شمار می‌آید که پیروانی در میان شیعه و اهل سنت داشته‌است اما این جریان در میان اهل سنت از پذیرش بیشتری برخوردار بوده‌است. جمال‌الدین قاسمی از جمله مفسران اهل سنت و از سلفیونی است که پرچمدار ظاهرگرایی در خصوص برخی آیات متضمن صفات خداوند در دوره‌ی معاصر است؛ حمل معنای رؤیت پروردگار در روز قیامت بر معنای حقیقی آن، استوای حقیقی خداوند بر عرش، تکلم واقعی خداوند با موسی (ع) و حمل معنای استهزاء و غضب الهی بر معنای حقیقی آن، صفاتی است که قاسمی معتقد به ظاهرگرایی در مورد خداوند است. به عبارتی وی معتقد به وجوب اثبات این صفات برای خداوند است و این

مذهب را مذهب سلف می‌دانست. اما با بررسی‌های انجام‌شده، مشخص گردید اعتقاد ظاهرگرایانه-ی قاسمی در مورد صفات خداوند ناصواب است؛ چرا که معنای حقیقی «رؤیت» حکم کردن و اظهار نظر است و منظور از «تکلم خداوند» این است که خداوند رشته‌ای از حروف و اصوات را در جسمی ایجاد می‌کند و از این طریق با پیامبرش ارتباط برقرار می‌کند، «استواء» کنایه از فرمانروایی و سلطه‌ی پروردگار است و اینکه مقصود از «استهزاء» و «غضب الهی» معامله‌ی استهزاء با برخی مردم و دریغ کردن لطف، رحمت و اراده‌ی عذاب از جانب خداوند است. به طور کلی باید گفت: اصل در فهم معنای حقیقی این واژگان، تأویل کردن است؛ چراکه دیدن، صحبت کردن، نشستن، مسخره کردن و به خشم آمدن، نسبت‌هایی مادی و از ویژگی‌های جهان ماده هستند و ذات کبریایی پروردگار برتر از آن است که به اموری وصف شود که منشأ آن جهان مادی و نقایص بشری است. عدم وجود مبنای فکری خاص از سوی قاسمی؛ به دلیل نقل قول متعدد از دیگران، عدم تمیز میان صفات ذاتی و صفات فعلی خداوند، عدم توجه به سیاق آیات و استنادات غیرعلمی و اثبات‌نشده را می‌توان از جمله دلایل برداشت ناصحیح قاسمی از آیات در برگیرنده‌ی صفات خداوند دانست.

منابع

- أصبحی، مالک بن انس بن مالک بن ابوعامر، ۱۴۰۶ق، **الموطأ**، بیروت: دارالاحیاء والتراث العربی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶ش، **الأمالی**، مترجم: محمدباقر کمرهای، تهران: نشر کتابچی.
- ابن تیمیه، احمد ابن عبدالله، ۱۴۰۸ق، **تفسیر الکثیر**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن کثیر، اسماعیل ابن عمر، ۱۴۱۹ق، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد ابن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، بیروت: دارالصادر.
- امین، نصرت بیگم، ۱۳۶۲ش، **مخزن العرفان فی علوم القرآن**، بی‌جا، بی‌نا.
- آلوسی، محمد ابن عبدالله، ۱۴۱۵ق، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بروجردی، محمد ابراهیم، ۱۳۶۶ش، **تفسیر جامع**، تهران: کتابخانه صدر.
- بیضاوی، عبدالله ابن عمر، ۱۴۱۸ق، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، بیروت: دارالاحیاء والتراث العربی.
- بیهقی، ابوبکر، ۱۴۱۷ق، **الأسماء والصفات**، بیروت: دارالجلیل.
- ثعالبی، عبدالرحمن ابن محمد، ۴۱۸ق، **تفسیر الثعالبی**، بیروت: دارالاحیاء والتراث العربی.
- جرجانی، حسین ابن حسن، ۱۳۷۸ش، **جلاء الأذهان و جلاء الأحزان**، تهران: دانشگاه تهران.
- جصاص، احمد ابن علی، ۱۴۰۵ق، **أحكام القرآن**، بیروت: دارالاحیاء والتراث العربی.
- الجوهری الفارابی، ابونصر اسماعیل ابن حماد، بی‌تا، **الصحاح فی اللغة**، بیروت: دار العلم الملايين.

- حسینی شیرازی، محمد، ۱۴۲۳ق، بی‌تا، **تقریب القرآن الی الأذهان**، سراوان: کتاب‌فروشی نور.
- حقی‌بروسوی، اسماعیل‌ابن مصطفی، **تفسیر روح‌البیان**، بیروت: انتشارات دارالفکر.
- حلی، حسن ابن یوسف، ۱۳۸۲ش، **کشف المراد**، قم: موسسه امام صادق.
- حنبل، ابو عبدالله احمدبن محمد، ۱۴۱۶ق، **مسند احمد ابن حنبل**، قاهره: دارالحديث.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، **نورالثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- رازی، حسین ابن علی ابوالفتح، ۱۴۰۸ق، **روض الجنان وروح الجنان**، مشهد: آستان قدس.
- راغب اصفهانی، حسین ابن محمد، ۱۴۲۴ق، **مفردات الفاظ القرآن**، ریاض: مدارالوطن للنشر.
- زمخشری، محمدابن عمر، ۱۴۰۷ق، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۹۵ش، **محاضرات فی الهیات**، بیروت: دارالفکر.
- سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر، ۱۳۹۴ش، **الإنقان فی علوم القرآن**، قاهره: هیئة‌المصرية‌العامة‌الکتاب.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴ش، **الملل و النحل**، قم: الشریف الرضی.
- شریف‌رضی، محمدبن حسین، ۱۴۰۶ق، **تلخیص البیان فی مجازات القرآن**، بیروت: دارأضواء.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۳۲ق، **الفرقان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۰ش، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه‌العلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان ابن احمد، ۲۰۰۸م، **التفسیر الکبیر**، اردن: دارالکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل ابن حسن، ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین محمد، ۱۳۷۵ش، **مجمع البحرین**، محقق: احمد حسینی اشکوری، تهران: بی‌نا.
- طوسی، محمد ابن حسن، بی‌تا، **الرسائل العشر**، قم: نشر جامعه مدرسین.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹ش، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناشرالاسلام.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، **مفاتیح الغیب**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، **المصباح المنیر فی شرح الکبیر للرافعی**، قم: موسسه دار الهجرة.
- قاسمی، جمال‌الدین، ۱۴۱۸ق، **المحاسن التأویل**، محقق: عیون‌باسد؛ محمدباسل، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قرشی بنایی، علی اکبر، ۱۳۷۱ش، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- قرطبی، محمدابن احمد، ۱۳۶۴ش، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- کلینی، محمدابن یعقوب، ۱۴۰۷ق، **کافی**، محقق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، **بحار الانوار**، بیروت: دارالاحیاء والتراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ش، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- میبدی، احمدابن محمد، ۱۳۷۱ش، **کشف الاسرار وعدة الأبرار**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نووی، ابوزکریا، ۱۳۹۲ش، **المنهاج شرح صحیح مسلم**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

COPYRIGHTS

© 2023 by the authors. Licensee Islamic Azad University Jiroft Branch. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

ارجاع: حیدری کبری، احسانی کیوان، حسن بگی علی، دسترنج فاطمه، ارزیابی نظریه‌ی ظاهرگرایی جمال‌الدین قاسمی در تفسیر محاسن‌التأویل (موردپژوهی: صفات الهی)، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۱۴، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۲، صفحات ۴۳۶-۴۵۸.