



## Typology A look at an article "Divine Names and Descriptions" in the Encyclopaedia of Qur'an(Leiden)Qur'an

Mohammad Taqi Fazili \*

### Abstract

Leadership issues deal with the human psyche. The present article is a review of the article "Divine Names and Attributes" by Gerhard Bowering in the Leiden Qur'an Encyclopedia. In this article, Bowering considered the knowledge of the Prophet (PBUH) about God, the Exalted, as a religious experience of that Prophet. The anthropomorphic images of God in the Qur'an is one of Bowering's other topics regarding the names and attributes of God, which has been raised in line with the anthropomorphic view of some Sunni schools and the view of Christian thinkers. God's possession of some attributes that are considered a kind of defect and weakness. It is one of the other topics that Bowering raised in this article.

Based on this, the question of Bowering's approach regarding the names and attributes of God in the Qur'an is still in front of us. Examining Bowering's point of view in this article, on the one hand, shows that he follows a lot in some Islamic sources, but on the other hand, it shows that the author suffers from presenting information due to the interference of presuppositions and alignment with the opinions of other orientalists, as well as the lack of access to authentic Islamic sources. It has become imprecise compared to the views of the Muslim thinkers about the names and attributes of God. Understanding the main problems of the article and answering them is what this research deals with. In this research, an attempt has been made to answer the main question by using an analytical method. The findings show that the article "Divine Names and Attributes in the Qur'an" contains advantages and limitations that can be considered one of the author's useful studies with proper criticism.

**Keyword:** anthropomorphic image, prophet's experiential knowledge of God, application of secular attributes to God in the Qur'an, Gerhard Bauring.

---

\* Ph.D. in Quran and Orientalists// Jamia Al-Mustafa Al-Alamieh: Fazili۱۳۵۹@gmail.com



## نگاهی به مقاله «اسماء وصفات الاهی» در دائره المعارف قرآن لیدن قرآن\*

محمد تقی فاضلی \*

### چکیده

نویسنده حاضر بررسی مقاله ای «اسماء وصفات الاهی» اثر گرهارد باورینگ در دائره المعارف قرآن لیدن است. باورینگ در این مقاله معرفت پیامبر(ص) را از خدای سبحان تجربه ای دینی آن حضرت دانسته است. تصاویر انسانواره از خداوند در قرآن از مباحث دیگری باورینگ در مورد اسماء وصفات الاهی است که همسو با دیدگاه تجسیم گرایانه ای برخی از مکاتب اهل سنت و دیدگاه اندیشمندان مسیحی مطرح شده است. برخورداری خداوند از برخی صفات های که نوعی نقص و وهن شمرده می شود، از دیگر مباحثی است که باورینگ در این مقاله مطرح نموده است. بر این اساس، پرسش از چگونگی رویکرد باورینگ در مورد اسماء و صفات الاهی در قرآن همچنان پیش روی ماست. بررسی دیدگاه باورینگ در این مقاله از یک منظر گویای تتبع بسیار وی در برخی منابع اسلامی است، اما از سوی دیگر نشان می دهد که نویسنده بر اثر دخالت دادن پیش فرض ها و همسویی با آراء دیگر مستشرقان و نیز عدم دسترسی به منابع معتبر اسلامی دچار ارائه ای اطلاعات غیر دقیق نسبت به دیدگاه های اندیشمندان مسلمان در مورد اسماء و صفات الاهی گردیده است. فهم عمده اشکالات مقاله و پاسخ دادن آن ها امری است که این تحقیق به آن می پردازد در این پژوهش تلاش گردیده تا با استفاده از روش تحلیلی، به سؤال اصلی پاسخ داده شود. یافته ها نشان می دهد که مقاله «اسماء وصفات الاهی در قرآن» مشتمل بر مزیت ها و محدودیت هایی است که با نقد صحیح می توان آن را یکی از مطالعات مفید نویسنده برشمرد.

**واژگان کلیدی:** تصویرانسان وارگی، معرفت تجربه گرایانه ای پیامبر از خداوند، اطلاق صفات وهن گرایانه به خداوند در قرآن، گرهارد باورینگ.

\*تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

\*دکترای قرآن و مستشرقان، جامعه المصطفی العالمیه: Fazili۱۳۵۹@gmail.com



## مقدمه

مطالعات اسلام‌یغریبان از همان نخستین سده‌های آشنایی آنان با اسلام و قرآن؛ یعنی از حدود سال (۱۱۴۱-۱۱۴۸م) با تغییرات قابل توجه همراه بوده است.؛ مطالعات اولیه‌ی آنان به طور معمول با رویکرد تقابل و با هدف ردّیه‌نویسی علیه اسلام و اثبات مسیحیت آمیخته است. (اسعدی، ۱۳۸۱: ۷۴). البته طی قرن بیستم، پژوهش‌های مستشرقان در باره اسلام به تدریج به مجامع علمی راه یافت و تحت عنوان کلی «مطالعات اسلامی» قرار گرفت و در اواخر همین قرن، این عنوان کلی، به بخش‌های جزئی‌تر و تخصصی‌تر تبدیل شد. دو سه دهه‌ای است که «مطالعات قرآنی» در دنیای غرب متحول و طبیعتاً علمی و نسبت به گذشته بسیار متفاوت شده و غرض ورزی اولیه در آن - دستکم در ظاهر - به حد اقل رسیده است. مقاله‌ای حاضر نیز یکی از تحقیقاتی است که نویسنده با رویکرد علمی و متن محور آن را تدوین نموده است.

گرهارد باورینگ ادر مقاله حاضر «اسماء وصفات الاهی» (مک اولیف، جین دمن، ۱۳۹۲؛ دائرة المعارف قرآن، ترجمه خندق آبادی و دیگران، ج ۱، اسماء وصفات الاهی، ص ۲۸۲-۲۹۷). تلاش نموده است تا از دریچه نگاه مسلمانان به قرآن وارد شود تا خدشه‌ای به اعتقاد مسلمانان وارد نکند اما در واقع موفق نگردیده تا این اصل را در مطالعات قرآنی خود - در میدان عمل - به صورت دقیق تطبیق نماید. مهم‌ترین دلیلی که موجب گردیده دیدگاه باورینگ مورد نقد قرار گیرد، برمی گردد به مبانی وی در متجانس و همسان‌پنداری اعتقاد مسلمانان با دیدگاه مسیحیان در خصوص پدیده‌ای وحی. حال آنکه میان این دو مکتب کلامی در این خصوص تفاوت آشکار و ماهوی است. در مجموع برخی از دیدگاه‌های باورینگ متمرکز بر این باور است که اسماء وصفات الاهی در قرآن جنبه‌ای عبادی و نوعی تجربه‌ای معرفت‌شناسانه

<sup>۱</sup> gerhard bowering



ای پیامبراسلام (ص) است که در فرهنگ عربستان و اطراف وجود داشته و با عقاید توحیدی تصحیح گردیده است.

دراین پژوهش سعی گردیده با روش توصیفی-تحلیلی، به مهم ترین اشکالات نویسنده (ازقبیل: معرفت تجربه گرایانه ای پیامبر از خدای سبحان، تصاویر انسانواره از خداوند درقرآن و برخورداری خداوند از برخی صفت های که نوعی نقص و وهن شمرده می شود) پاسخ داده شود.

### زندگی نامه علمی باورینگ

گرهارد باورینگ پرفسور اسلام شناس دانشگاه ییل از سال ۱۹۸۴ است. او دکترای اسلام شناسی اش را در سال ۱۹۷۵ از دانشگاه مک گیل دریافت کرد و از ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۴ به عنوان دستیار پروفیسور در دانشگاه پنسیلوانیا مشغول به کار شد. دکتر باورینگ عضو انجمن فلسفی آمریکا و جامعه شرق شناس آمریکا است. او به عنوان پروفیسور مهمان در دانشگاه پرینستون و اینسبراک مشغول به فعالیت است. تخصص کاری وی بر صوفی گری و تفسیر ادبی قرآن است. او سرپرست ویرایشگران دانشنامه تفکرات سیاسی اسلام در دانشگاه پرینستون نیز است.

از آقای باورینگ کتاب ها و مقالات زیادی منتشر شده است. نخستین کتاب او نگاه عرفانی به وجود است که جزء «مجموعه مطالعات در زبان، تاریخ و فرهنگ شرق اسلامی»<sup>۱</sup>، زیر نظر برتولد اشپولر و به حمایت مالی «مجله اسلام»<sup>۲</sup> منتشر شده است. کتاب دومی که از او منتشر شده: تصحیح و تحقیق زیادات حقائق التفسیر اثر عبدالرحمان سلمی است که یک بار در سال ۱۹۹۵ و بار دیگر در سال ۱۹۹۷ در دارالمشرق بیروت چاپ شده است. کتاب دیگر وی با عنوان «مسلمانان چگونه می اندیشند»<sup>۳</sup>، در سال ۲۰۰۶ در فرایبورگ به آلمانی منتشر

---

<sup>۱</sup>SRUDIEN ZUR SPRACHE. GESCHICHTE UND KULTUR DES ISLAMISCHEN ORIENTS

<sup>۲</sup> Der Islam

<sup>۳</sup> Wie die Murtime denken.



شده است. همچنین «اسلام و مسیحیت تکاپوی درونی دو فرهنگ مذهبی»<sup>۱</sup> عنوان مجموعه سخنرانی های ار در سال ۲۰۰۴ و ۲۰۰۵ است که در سال ۲۰۰۶ از سوی انتشارات نتردام چاپ شده است. علاوه بر این، آقای باورینگ مقالات متعددی در زمینه اعلام تصوف و سلسله ها و مفاهیم و آثار صوفیه در دایرة المعارف های معتبر دنیا تالیف کرده است از جمله مهمترین آنها می توان به «زمان» و «نماز» در دایرة المعارف قرآن، «هجویری»، «غزالی، ابو حامد»، «فوشنجی علی بن احمد هروی»، «گنج شکر»، «انسان کامل» «عرفان»، «ذو النون مصری»، «دیلمی، شمس الدین»، «ذکر» «بقا و فناء»، «بسطامی، بایزید» «عین القضاة همدانی»، «علی همدانی» و «ابو سعید ابی الخیره در دایرة المعارف ایرانیکا»، «ابو عبدالرحمن سلمی»، «سهل تستری»، «قطب الدین بختیار کاکي» و «عبد القدوس گنگوهی»، در دایرة المعارف اسلام، و «کلابادی»، «معراج» و «شبستری»، در دایرة المعارف دین میرچا الیاده اشاره کرد. همچنین بیش از هفتاد مقاله در معرفی و نقد تحقیقات اسلامی از او در مجلات معتبر دنیا منتشر شده است. (باورینگ، گرهارد، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۴).

### مزیت های مقاله

مؤلف این مقاله به دلیل تسلط و آشنائی نسبتاً خوبی که با فرهنگ مسلمانان و منابع اسلامی داشته، تلاش نموده تا منصفانه و با رعایت اصول تحقیق به این بحث بپردازد که می توان چند مورد را به عنوان مزیت تحقیق ایشان برشمرد:

طرح و بیان تفصیلی موضوع: یکی از مقاله های نسبتاً مفصل و نیز مهمترین مبحث در دائره المعارف قرآن لیدن است که نویسنده تاحدودی مجموع آیات مربوط به اسماء وصفات الاهی را مطرح نموده است؛

اشراف به روش تفسیری بینامتنی: تسلط به بحث ارجاع آیات متشابه به محکم، فهم تاویلی در مقابل ظاهری، تقابل دوگانه ای واژگان و بررسی مجموع آیات مرتبط از دیگر

<sup>۱</sup> Islam and Christia,ty: the iner Dynamics of Two Culturer of Bellef.



امتیازات نویسنده در مورد آیات مربوط به اسماء و صفات الاهی است که تاحدودی در این مقاله رعایت شده است.

اشراف به مباحث اعتقادی عصر پیامبر اسلام (ص): تسلط بر مباحث اعتقادی عصر پیامبر اسلام (ص) بر غنا و حسن تحقیق وی افزوده است؛

تبیین زبان شناسانه (بیان استعاره ای) از کلمه هایی که در قرآن به عنوان اسم و صفت برای خداوند به کار برده شده است.

رویکرد متن محورانه به قرآن: نویسنده در مورد اسماء و صفات خداوند تلاش نموده تا در حد امکان نظر خود قرآن را آنگونه که در متن قرآن آمده بیان کند که این رویکرد بر ارزش کار وی افزوده است.

اشراف نسبی به مباحث اعتقادی مسلمانان؛

### محدودیت های مقاله

نویسنده مقاله «اسماء و صفات الاهی» هرچند از یک منظر توانسته آیات مربوط به اسماء و صفات الاهی را به صورت مفصل بررسی نماید. اما از آنجا که دیدگاه نویسنده تاحدودی با مبانی کلامی مسیحیان و برخی از فرقه های اسلامی مانند سلفیه و اهل حدیث بیشتر همسویی دارد و نیز ممکن است با محدودیت های منبعی مواجه بوده باشد، لذا در تبیین دقیق مفاهیم این اسماء و صفات الاهی در برخی موارد، ناتوان ظاهر گردیده است. از این رو، در تحقیق حاضر، سه مورد اساسی از فهم و برداشت های غیر دقیق گرهارد باورینگ در مقاله اسماء و صفات الاهی مورد تحلیل قرار داده می شود:

#### ۱. شناخت تجربه گرایانه پیامبر از خداوند

آقای باورینگ در مقاله مورد نظر اظهار می دارد که «بهتر است اسمای الاهی در قرآن را گفتار های متنوع در ستایش خدا بدانیم تا بیاناتی نظری در باره ای ذات خداوند. این نامها شناخت غنی و چند بعدی محمد (ص) را از آن حقیقت غایی که او شخصا به مثابه خدای یگانه تجربه کرد، به بیان می آورند. این تجربه او را از حیرت و خشیت در برابر آن خدایی متعال، که



ذات او چنان که باید نمی توان شناخت اما او را با نام هایش می توان ستود، لبریز ساخت. پیامبر که مملو از معرفت به خدا به منزله «پروردگار آسمان ها و زمین» بود (مریم/۶۵)، از نزدیکی خداوند که از رگ گردن به انسان نزدیک تر است (ق/۱۶) نیز آگاه بود. این تعالی برتر و ساری و جاری صمیمانه ای الله در تجربه ای دینی محمد (ص) در بیان قرآنی او به شکل ستایش اسمای حسنی الاهی متجلی شد. این ها بیشتر نشانه های از نیایش اویند تا عقاید کلامی او.» (مک اولیف، / خندق آبادی / باورینگ، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۸۸)

### نقد / بررسی

بحث «تجربه دینی» یکی از رویکردهای دانشمندان غربی در تحلیل وحی است که با دیدگاه مسلمانان نسبت به «وحی ارسالی» تفاوت آشکار و ماهوی دارد. نظریه «تجربه دینی» دارای خاستگاه ها، زمینه ها و عوامل خاص خود در مغرب زمین بوده و بسترهای مختلف همچون «انسان مداری» و «تجربه باوری»، «شکست الهیات عقلی»، «نقادی کتب مقدس»، «تعارض گزاره های کتب مقدس با یافته های علوم جدید» و «مکتب رمانتیسم» در پیدایی آن، نقش داشته اند.

در نگاه این دسته از اندیشمندان غربی، نظریه تجربه دینی<sup>۱</sup> نوعی مواجهه پیامبر با خدا است. از منظر آنان «خداوند وحی فرستاده است، ولی نه با املای يك كتاب «معصوم» [= مصون از تحریف و خطا]؛ بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و سایر پیامبران بنی اسرائیل. در این صورت کتاب مقدس، «وحی مستقیم» و «متن ناب وحی» نیست؛ بلکه «گواهی انسان بر بازتاب وحی» در آیینه احوال و تجارب بشری است. نتیجتاً کتاب های مقدس که در بردارنده تفاسیر صاحبان تجربه و به نوعی باز تاب وحی اند، نمی توانند مصون از خطا باشند» (ایان باربور/ خر مشاهی، ۱۳۸۵: ۱۳۱).

<sup>۱</sup> Rel(ious) Experience.



وحی در این معنا، انتقال پیام و گزاره از خدا به پیامبر نیست، بلکه نوعی مواجهه رسولان با خداست. در این برداشت، پیامبر مواجهه با خدا داشت و از این دیدار، تعبیر و تفسیر دارد. آنچه ما به نام وحی می شناسیم، تفسیر و ترجمان پیامبر از مواجهه پیامبر با خداست. در این دیدار هیچ گونه جملاتی بین خدا و پیامبر رد و بدل نشده است. (جان هیک، ۱۳۸۱: ۱۳۴، محمد باقر، ۱۳۷۵: ۱۱۷)

به نظر می رسد باورینگ نیز بین مفهوم مسیحی و اسلامی وحی، تاحدودی خلط کرده باشد. نویسندگان مسیحی ادعا می کنند که وحی الهام است و پیامبران تجربیاتی را که به الهام دریافت می کنند، بازبان رمزی واستعاره و... بیان می کنند. برای نمونه در در مقدمه کتاب معجم اللاهوت الکتابی صفحه ۸۴۰ درباره وحی آورده است:

« در مسیحیت، شخص يك نقش ویژه‌ای در وحی دارد و پیامبر همانند قطعه اسفنج نیست که صرفا حامل و ناقل آب است، بدون اینکه در آن تأثیری بگذارد، بلکه پیامبران تجربیاتی را که به الهام دریافت می کنند، با لغات استعاره و رمزی بیان می کنند.» ( نیافه المطران انطونیوس نجیب، ۱۹۹۹: ۸۴۰)

در اثر دیگری در این زمینه آمده است:

وحی فقط القای معانی است نه املای الفاظ و این خصیصه، يك شخصیت والایی به وحی پذیر می دهد که صرف ابزار نیست، فلذا دست او باز است که کجا مطلب را شرح بیشتری بدهد و با شیوه کلامی مناسب آن را تفهیم کند.» (گارودی و همکاران، فلسفه الفکر الدینی بین الاسلام و المسیحیة، ج ۲، ص ۳۹۲، نقل از. سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۱۶۴)

مفهوم وحی در «قاموس کتاب مقدس» همان الهام است (هاکس، جیمز: ۱۳۸۴: ۹۰۵). که (در نگرش یهود و نصارا)، صرفا در قلمرو الهامات و خطرات قلبی و مکاشفات درونی متعارف که بر همه انسان‌ها به‌ویژه جادوگران، فالگیران، طالع‌بینان و حکیمان رخ می دهد، معنا می یابد. (الیاده، میرچا، دائرة المعارف دین، ج ۱۲، ص ۳۶۹). بدین جهت این یافته درونی و شخصی در پی خود «تعبیر» انسانی را نیز به دنبال خواهد داشت، در نتیجه آنچه





به مخاطبان منتقل می شود تنها شبی از آن یافته هاست. بدیهی است که این رهیافت به هیچ روی وحی را پیام خالص خدا نمی بیند، بلکه آن را آمیزه ای از فضل خدا و تأثیر انسان می نگرد و کتاب مقدس را نیز سراپا يك مکتوب بشری که حکایتگر این تجارب الوهی و وقایع و حیانی است، نه املاي يك کتاب، معصوم می بیند. (ایان باربور/ خرمشاهی، ۱۳۸۵: ۲۴۸-۲۷۰).

از تعبیر و عبارات باورینگ نیز تاحدودی پیداست که ایشان نیز تحت تأثیر باورهای مسیحیان، رابطه ای پیامبر اسلام (ص) را با خداوند از نوع رابطه ای مسیحیت باوری دانسته و بر اساس اعتقادات مطرح در جهان مسیحیت آیات مربوط به اسماء و صفات الاهی را تفسیر نموده است. هم چنین باورینگ در مطالعات خود از میان دیدگاه های کلامی مسلمانان، - به دلیل نزدیک بودن دیدگاه سلفیه و اهل حدیث با دیدگاه مسیحیت - بیشتر به منابع و دیدگاه سلفیه و اهل حدیث... متمرکز شده است. این امر سبب گردیده تا در مورد اسماء و صفات الاهی تفسیر تجسیم گرایانه و در مورد وحی و رابطه ای پیامبر (ص) با خداوند، دیدگاه تجربه گرایانه را انتخاب نماید.

اما دیدگاه غالب اندیشمندان مسلمان به طور عام و معتزله و شیعیان امامیه به طور خاص با دیدگاه تجربه گرایانه ای غربی و جسم انگارانه ای سلفیه و اهل حدیث تفاوت ماهوی دارد. آنان وحی را به طور عام و اسماء و صفات الاهی در قرآن را به طور خاص از هرگونه دخالت انسانی مبرا و دیدگاه تجربه گرایانه را مخالف آیات قرآن می دانند. قرآن برای اثبات و حیانت قرآن مردم را به طور عام و رسول اکرم (ص) را به طور خاص، نا آگاه معرفی نموده است. در سوره بقره باصراحت بیان کرده که انبیا عموما و رسول اکرم خصوصا آمده اند تا چیزی به جوامع بشری بیاموزند که نیل به آن در دسترس احدی نیست «کما ارسلنا فیکم رسولا..... یعلّمکم ما لم تَکُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره/۱۵۱) رسول خدا چیزی به شما یاد می دهد که نه سابقه ای و نه لاحقه ای در جهان علم نداشته و ندارد... بین تعبیر «و یعلّمکم ما لا تَعْلَمُونَ» با «ما لم تَکُونُوا تَعْلَمُونَ» فرق است. فرمود؛ چیزی که نمی دانید یادتان می دهد. فرمود: چیزی یادتان می دهد که هرگز توان درک آن



را بدون وحی نداشتید و ندارید. به شخص پیامبر اسلام نیز فرمود: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (نساء/۱۱۳) یعنی خدا چیزی یاد داد که تو آن نبودی که از نزد خودت بیاموزی.

براین اساس، آیاتی که از جهان ملکوت بر او وحی شده است، نمی‌تواند سخنان خود پیامبر (ص) باشد؛ بلکه دارای مبدأ و مصدر الهی (نمل / ۶، نساء / ۱۱۳، عنکبوت / ۴۸، هود / ۴)، مصونیت (فصلت/ ۴۲، النجم / ۲ - ۴، اسراء / ۱۰۵)، اعجاز و موهبتی خدایی (انعام / ۱۲۴) است. (طبرسی، ۱۳۷۷، ج: ۱، ۴۰۸، فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۷۶: ۴۵، غازی عنایه، ۱۴۱۶ق: ۱: ۲) که پیامبر اسلام (ص) صرفاً نقش ابلاغ و انتقال داشته است.

بنابراین نمی‌توانیم وحی رسالی را با تجربه دینی همسان بدانیم و نیز اسماء و صفات الاهی را که خود بخشی از آیات قرآن است را از سایر متن قرآن استثنا کنیم. اسماء و صفات الاهی مشتمل بر تمامی ویژگی‌های است که سایر آیات قرآن داراست و هیچ دلیلی برای استثنای آن‌ها از مجموع آیات قرآن وجود ندارد.

## ۲. تجسیم (تصاویر بصری و انسانواره از خداوند در قرآن)

صاحب مقاله اسماء و صفات الاهی، پس از بیان این مطلب که در قرآن خداوند به گونه ای تصویر شده که چهره (وجه)، چشم و دست دارد. چنان تصویر شده که بر تختی نشسته و به نور آسمان‌ها و زمین تشبیه شده است، از یک سو، اظهار می‌دارد که این‌ها همه استعاره و تفسیر ظاهری در برابر تأویلی است. اما از سویی دیگر، و در ادامه مباحث خود، با صراحت تأکید می‌دارد که قرآن به روشنی خداوند را دارای چهره (بقره/۱۱۵-۲۷۲، انعام/۵۲، طه/۳۹، رعد/۲۲، کهف/۲۸) چشم‌ها (هود/۳۷، مؤمنون/۲۷، طور/۴۸، قمر/۱۴) یا یک چشم (طه/۳۹) و نیز یکدست (آل عمران/۷۳، مائده/۶۴، حدید/۲۹)، دو دست (مائده/۶۴، ص/۷۵) و یک پا (قلم/۴) توصیف می‌کند. همچنین می‌نویسد؛ قرآن بر این تصویر تأکید می‌کند که خدا بر تختی نشسته است که نمادی از قدرت و حضور اوست. در قرآن خداوند حرکت نمی‌کند؛ بلکه بر تخت خویش نشسته و با اقتدار و عظمت بر هستی حکم می‌راند. اوکه همچون یک



پادشاه بر تخت نشسته است. (اعراف/۵۴، یونس/۳، رعد/۳، طه/۵، فرقان/۵۹، سجده/۴، حدید/۴) درجایی دیگر آورده است: «از نظر قرآن تنها انسانی که توانسته خدا را ببیند محمد(ص) است، چنانکه در آیات ۵-۱۸ نجم آمده است، دوبار خدا را شهود کرد. (ن: تکویر: ۱۹-۲۵). بر طبق نخستین تفاسیر قرآن، که به نظر می رسد به نص قرآن نزدیکتر باشند، پیامبر، خدا را باچشمان خویش دید. از این رو، در احادیث محمد «حبیب الله» خوانده شده است، که خدا را دید و از نزدیک با او صحبت کرد و از ابراهیم (خلیل الله)، و از موسی (کلیم الله)، که درکوه سینا اورا خطاب کرد، به خدا نزدیک تر شد. «(مک اولیف، / خندق آبادی/ باورینگ، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۸۸-۲۸۹-۲۹۰)

### بررسی/نقد

دیدگاه تجسیم از قدیم در میان شماری از فرقه های اسلامی نیز مطرح بوده است. سلفیه و اهل حدیث از میان مذاهب اسلامی، گرایش به این دیدگاه دارند. آنان در شناخت اسما و صفات الهی، روش عقلی را بی اعتبار و فقط روش نقلی را مبنای معرفت خویش قرار داده اند. در روش نقلی نیز به ظاهرگرایی در قرآن و سنت روی آورده اند. (بنگرید به: الله بداشتی، ۱۳۸۶: ۷۱-۴۱) طرف داران دیدگاه تجسیم با رد هرگونه تأویل در آیات و روایات، به ظواهر این مفاهیم و گزاره های الهیاتی بسنده کردند از این رو در معنانشناسی صفات الهی نتوانسته تصویر روشنی از صفات الهی ارائه دهند.

برای نمونه یکی از نظریه پردازان مهم این عرصه ابن تیمیه است. وی در این مسئله معتقد است تأویل آیات صفات، جایز نیست؛ اما تفسیر و فهم معانی لغوی آنها جایز است. (حلمی، ۱۴۱۱: ۶۲) وی در ادامه برای بیان مقصود خویش به آنچه که از مالک درباره آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه / ۵) پرسیده شده، اشاره می کند و می نویسد: «الاستواء معلوم و الکیف مجهول و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعة». (ابن تیمیه، بی تا: ۲۸۷) یعنی؛ معنای استوا آشکار، چگونگی آن ناپیدا، باور آن واجب و سؤال از آن بدعت (در دین) است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۴ / ۱۱)



ابن تیمیه علم به کیفیت صفت را فرع علم به کیفیت ذات می‌داند. از این رو علم به کیفیت سمع، بصر، تکلیم، استوا و نزول را ممتنع می‌داند؛ چون علم به چگونگی ذات ممتنع است. (همان) ابن تیمیه استدلال می‌کند که همانگونه که نعمت‌های دنیا با نعمت‌های آخرت فقط اشتراک لفظی دارند، صفاتی هم که برای خدا و مخلوق ثابت می‌شوند، چنین‌اند. (همان: ۲۶) وی برای توجیه نظریه خویش می‌نویسد: «وقتی حقایق اخروی که خدا از آن‌ها خبر داده است با حقایق موجود در دنیا فقط اشتراک اسمی داشته باشد، پس خالق - سبحانه و تعالی - مبینتش با مخلوقات بسی بیشتر از مابینت مخلوق (دنیا) با مخلوق (آخرت) خواهد بود». (همان: ۴۱) برای مثال، می‌گوید استوای خدا بر عرش، مثل استوای انسان بر پشت چارپایان نیست (همان: ۴۲) اما چگونگی استوای خویش را بیان نمی‌کند؛ جز اینکه استوایی است که مخصوص اوست. خلاصه اینکه ابن تیمیه برای فرار از تأویل و تفسیر خلاف ظاهر آیات، از یک سو به فرار از تشبیه بین خالق و مخلوق و از سوی دیگر، به اشتراک اسمی مفاهیم بین انسان و خدا و تباین مصداقی آن‌ها روی آورده است. مبنای دیگر سلفیه در گریز از تأویل صفات، به مبنای هستی‌شناختی آنان برمی‌گردد. ابن تیمیه وجود موجود مجرد خارجی را نفی کرده، آن را فقط امری ذهنی می‌داند. بنابراین سلفیه - با توجه به مبانی هستی‌شناختی‌شان - در شناخت خدا بیشتر اهل تشبیه‌اند؛ چون از جهت معناشناختی صفات، به اشتراک اسمی صفات خدا و انسان (خالق و مخلوق) معتقدند. البته، علت این محذور، (که ثمره آن، تعطیل معرفت است) این است که ابن تیمیه و پیروانش به طور کلی تقسیم معنای صفت به حقیقی و مجازی را در قرآن نفی کرده، آن را از بدعت‌های خلف می‌دانند. (حسینی میلانی، ۱۴۱۹: ۹۱)

نابراین، دیدگاه تجسیم که در آراء شماری از فرقه‌های اسلامی نیز ریشه دارد و باورینگ نیز همسو با آنان آن را مطرح نموده است، نمی‌تواند با دیدگاه اکثریت مسلمانان تطابق داشته باشد، چراکه:

۱. دیدگاه تجسیم، مستلزم تحیز (اشغال مکان و دارا بودن جهت خاص) است، و صرفاً بادیگاه شماری از فرقه‌های اسلامی تطابق دارد اما با دیدگاه غالب مسلمانان خصوص (امامیه



و معتزله)، که مستلزم تنزیه (منزه از تمام ویژگی های مادی) است، سازگاری ندارد. دیدگاه امامیه با تأثیرپذیری از ائمه (ع)، عقل هدایت شده با نقل، و ارجاع محکmat به متشابهات، به تأویل این صفات می پردازند. ارجاع آیات خبری به آیات محکم، از جمله مهم ترین راه های تأویل امامیه تلقی می گردد؛ به خلاف معتزله که در این امر نقل را فرع قرار داده، با عقل محض به تأویل آیات خبری پرداخته اند.

۲. دیدگاه تجسیم براساس قاعده ای ارجاع متشابهات به محکmat، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳ / ۲۴) با صراحت و محکmat قرآن،: «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) «هیچ چیزی مانند او نیست». سازگاری ندارد. برای نمونه آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه / ۵) اگرچه مراد آن در بدو امر مشتبه است، اما وقتی به آیه «لیس کمثله شیء» ارجاع شود، ذهن مراد حقیقی را درمی یابد، که مقصود تسلط بر ملک و احاطه بر خلق است، نه تمکن و اعتماد بر مکان که مستلزم جسمیت است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳ / ۲۴) چنان که از امام صادق (ع) درباره استوای خداوند بر عرش پرسش می شود و ایشان می فرماید: ما وجود عرش را تصدیق می کنیم، ... ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی دانیم، ... زیرا در این صورت عرش حامل خداوند و خداوند نیازمند به آن خواهد بود؛ درحالی که خداوند بی نیاز مطلق است و عرش نیازمند خداست. ازسویی عرش خداوند همه آسمان ها و زمین را فراگرفته است؛ چنان که فرمود: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره / ۲۵۵) عرش یا کرسی به معنای مذکور یا کنایه از علم و قدرت و تدبیر فراگیر خداوند است یا مرتبه ای از وجود ماسوی الله است که حاکم بر جهان می باشد و خداوند به واسطه آن، جهان را تدبیر می کند. (صدوق، بی تا: ۲۴۸ - ۳۱۷ - ۳۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۳۳ - ۱۲۹)

۳- آیاتی که تعبیر انسانواره از خداوند ارائه داده، مراد معنای استعاره متعارف است که در قرآن از اهمیت بالایی برخوردار است. اصولاً استعاره در قرآن دو دسته است: الف: استعاره های زبانی؛ ب: استعاره های مفهومی. استعاره های مفهومی، اجزای اجتناب ناپذیر در فرهنگ قرآنی و اسلامی است. استعاره مفهومی در مفهوم سازی قرآنی از اهمیت بالایی برخوردار است



و می توان گفت مهمترین مبحث در مفهوم سازی قرآنی، همین بحث استعاره مفهومی است. استعاره های قرآنی صرفا برای زینت بخشی به زبان قرآن نیامده است، بلکه از آنجایی که قرآن برای فکر کردن و اندیشیدن آمده است، استعاره های مفهومی قرآن نیز کار کرد حقیقی دارد. استعاره در واقع یک نوع انتقال معنا است و از رهگذر انتقال معنا از حوزه ای به حوزه ای دیگر قلمروهای زبان گسترش می یابد. دیدگاه های معاصر استعاره را مجالی برای خلق معنای جدید می دانند. استعاره با افزایش گستره ای زبان، فهم واقعیت را افزایش می دهد. (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۳۷) استعاره ازدید زبان شناسی شناختی، ابزار درک مفاهیم انتزاعی است. دراستعاره مفهومی، امور انتزاعی براساس امور عینی و ملموس دریافت می شوند و عکس آن ممکن نیست. (براتی، ۱۳۹۵: ۴۷) قرآن کریم از طریق استعاره های مفهومی، انقلاب ایجاد کرد و جهان بینی عرب جاهلی را تغییر داد. بنابراین، یکی از جنبه های اعجاز قرآن، فصاحت و بلاغت آن است و کلام فصیح و بلیغ نمی تواند از صناعت های ادبی، یعنی استعاره، تشبیه، تمثیل، مجاز و ... خالی باشد. پس نفی آن ها از کلام الهی مستلزم نفی اعجاز زبانی قرآن است.

استعاره هایی که در قرآن راجع به خدا به کار رفته است، بیشتر از نوع استعاره های جهتی و ساختاری است.

برای نمونه مهم ترین استعاره مفهومی قرآنی در آیه نور تجلی یافته است و اساس این استعاره آن است که هر موجود خیری با نور ارتباط دارد و هر موجود شری با ظلمت مرتبط است. «اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ ...» (نور/۳۵) این آیه یک نمونه از استعاره مفهومی ساختاری است، از آنجایی مفهوم خدا برای ما مجهول است، برای فهمیدن آن از مفهوم نور که برای ما معلوم است، استفاده می شود. هیچ شباهتی بین خدا و نور نیست، نور در این آیه صرفا نقش یک واسطه را بازی می کند تا ما بتوانیم به بخشی از فضای مجهول مفهوم خدا دست بیابیم. (قائمی نیا، ۱۳۸۸: ۸۸-۱۰۲)

توجه به معناشناسی شناختی (مفهوم سازی قرآنی) در راستای دستیابی به مراد و مقصود از لفظ مفهوم سازی یعنی نحوه ای پردازش اطلاعات. مفهوم سازی های قرآنی برآیند دوحیز



است: الف؛ موقعیت؛ ب: سیاق آیات. در مفهوم سازی قرآنی اگر به بافت موقعیت و سیاق و مفهوم استعاره اسماء وصفات دقت نشود، مخاطب نمی تواند به معنای اصلی و دقیق آن ها دست یابند. برای نمونه در تحلیل شناختی کلمه «وجه» با دقت به مفهوم سازی آن می توان به معنای دقیق تر آن نزدیک شد. کلمه «وجه» یکی از اساسی ترین کلیدهای معارف قرآنی است. و در آیات فراوانی به کار رفته است. مجموع واژگان از ریشه (و-ج-ه) ۷۸ مورد در قرآن کاربرد داشته است که در دامنه ۷۱ آیه و ۳۸ سوره به کار رفته است. علی رغم تکرار فراوان آن در قرآن، متأسفانه تا کنون به طور نظام مند تحلیل و معناشناسی نشده است.

«بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/۱۱۲) «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسَّعَ عَلِيمٌ» (بقره/۱۱۵) «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام/۷۹) «وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (یونس/۱۰۵) «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا» (انسان/۹) «إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى» (لیل/۲۰) «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص/۸۸)، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (الرحمن/۲۶) «وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/۲۷) «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففين/۱۵)

در این آیات اگر با تحلیل شناختی به سراغ واژه «وجه» برویم و از مسیر مفهوم سازی به دنبال معناشناسی آن باشیم، به نکات جدید و کاربردی جالبی دست پیدا می کنیم. وجه (صورت و چهره) نشان از کانون توجه دارد؛ انسان اگر بخواهد به یک چیزی توجه داشته باشد و آن را در کانون توجه خود قرار بدهد، صورت و چهره خود را به سمت آن متوجه می کند، بنابراین، «وجه» با کانون توجه گره خورده است و با همین رویکرد می توان «وجه» را در آیات زیر معناشناسی کرد.

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»؛ یعنی همه چیز نابود شدنی است مگر آنچه که در کانون توجه خدا قرار بگیرد. «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا...»؛ یعنی:



كانون توجه ام را به سمت خدا توجه داده ام. «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففين ۱۵/)  
یعنی از کانون توجه خدا فاصله خواهند داشت و مورد توجه خدا نخواهند بود.

«بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» یعنی قراردادن خدادار کانون توجه خود. من آسلم  
وجهه لله یعنی کسی که خدا را در کانون توجه خود قرار بدهد. برای نمونه در این آیات دو نوع  
توحید مورد نظر است؛ توحید توجهی و توحید وجهی. در توحید توجهی انسان سعی می کند که  
خدا را در کانون توجه خود قرار دهد و همه ای حرکات و سکنات خود را به سمت وسوی خدا  
تنظیم کند؛ یعنی در میدان زندگی خود، فقط خدا را در کانون توجه خود قرار بدهد. در آیه «من  
اسلم وجهه لله» توحید توجهی مراد است. در توحید وجهی؛ انسان سعی می کند که خود را  
در کانون توجه خدا قرار دهد؛ یعنی سعی می کند در میدان زندگی خود، تمام گفتار و کردار خود  
را به سمت وسوی خدا تنظیم کند به طوری که همیشه در کانون توجه خدا قرار بگیرد. بنابراین در  
آیات «الابتغاء وجه ربه» و «انما نطعمکم» توحید وجهی مراد است. ( رک: قائمی نیا،  
علیرضا، شهناز عزیزی، ۱۳۹۹: ۱-۲۸، سمیه عمادی اندانی، محمد رضا حاجی اسماعیلی،  
۱۳۹۶: ۴۵-۶۶)

براین اساس، اسماء الهی شامل توحید توجهی و توحید وجهی است. رابطه ای انسان  
و خدا (عبد و معبود) با تأکید بر مفهوم سازی «کانون توجه» قابل فهم است. در توحید توجهی  
انسان سعی می کند که خدا را در کانون توجه خود قرار دهد، اما در توحید وجهی انسان سعی  
میکند که خودش را در کانون توجه خدا قرار دهد.

### ۳. برخورداری خداوند از برخی صفت های که نوعی نقص و وهن است.

باورینگ در بخش دیگری از مدخل می نویسد: برخی عبارات در قرآن ویژگی های را به  
خدا نسبت می دهند که آشکارا نشان نقص است و مفسران را سخت دچار آشفتگی کرده است؛  
از باب مثال، نسبت دادن کار های چون حرکت مخفیانه خداوند:

استدراج «سنستدرجههم» (اعراف/۱۸۲، قلم/۴۴)، استهزأ «الله يستهزء بهم» (بقره/۱۵)  
و تمسخر «سخر الله» (توبه/۷۹)، مکر و فریب «مکر الله» (اعراف/۹۹، آل عمران/۵۴،





نساء/۱۴۲)، فراموشی «فَنسِيهِمْ» (توبه/۶۷، «نَسْهًا» (بقره/۱۰۶)، عبارتی که به خدا به صورت یک شیء اشاره می کند که به مشکل کلامی تبدیل شده است «ای شیء اکبر شهاده قل الله» (انعام/۱۹) (مک اولیف، / خندق آبادی/ باورینگ، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۸۸)

### نقد / بررسی

فهم دقیق آیات نیاز مند نگاه معناشناسانه ای نوین است که می توان از روش بینامتنی و فرامتنی و تشخیص بافت موقعیت و سیاق آیات به فهم دقیق تری معنا نزدیک شد. درک مفاهیم اسماء وصفات الاهی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. برای نمونه اگر آیات مختلف را که از نظر ساختاری و سیاقی و سبکی در سوره های مختلف بیان شده آن هارا در کنار هم قرار دهیم و چینش دقیق کلمات هم نشین وجانشین را موقعیت یابی کنیم ویا به مفاهیم استعاره آنان آشنا باشیم خواهیم فهمید که چنین تعبیرات بسیار دقیق بوده ونسبت دادن آنان به خداوند نه تنها نقص شمرده نمی شود ؛ بلکه در واقع یک نوع کمال و حسن محسوب می شود.

در آیه های مورد نظر سخن از استهزاء و مکر و فراموشی خداوند و دیگر صفات او مطرح است که نوعا در مورد انسان کاربرد دارد واطلاق آن را برخداوند نقص دانسته اند. در نگاه سطحی ممکن است چنین به نظر برسد، اما در نگره ای اندیشمندان ادبی ومفسران آگاه به روش های معناشناسانه، تک تک این اطلاق ها معنامند و دقیق است. برای نمونه در آیه «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً» (شوری / ۴۰) یک سَيِّئَةً داریم و یک جزای سَيِّئَةً داریم که اولی سَيِّئَةً است اما دومی خود سَيِّئَةً نیست و صرفا جزاست. بنابراین اولی مصداق ظلم است اما دومی ظلم شمرده نمی شود. در آیه ای دیگر نیز آمده است: «مَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (البقره / ۱۹۴). در اینجا اعتدای الاول ظلم است اما اعتدای دوم فقط جزاست، و جزاء هرگز ظلم نیست، در آیه «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره / ۱۵) نیز اگر به بافت و سیاق آن دقت کنیم، فهمیده می شود که استهزای خداوند در مرحله ای دوم و پس از استهزای منافقان است که در واقع جزای متناسب برای آن هاست. وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ



إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ» (بقره/ ۱۴) آن ها مؤمنین را در دنیا مسخره کردند. «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره/ ۱۵) خداوند آنان را در آخرت جزاء خواهد داد. (حویزی، بی تا، ج ۱: ۳۵).

اصولاً معنای استهزا از جانب خدا به چند گونه قابل تأویل است:

استهزای خدا ممکن است به معنای جدا کردن آنان از صف مؤمنان باشد. «كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا...» (الحج/ ۲۲) هر گاه بخواهند از غم و اندوه های دوزخ خارج شوند، آنها را به آن بازمی گردانند... (ر.ک؛ طوسی، بی تا، ج ۱: ۴۱۱) در روایات نیز آمده است: «فی الآخرة یفتح لهم باب فی جهنم من الجنة، ثم یقال لهم تعالوا، فیقبلون یسحبون فی النار، و المؤمنون علی الأرائک و هی السرر فی الحجال ینظرون إلیهم، فإذا انتهوا إلی الباب سد عنهم فیضحک المؤمنون منهم، فذلک قول الله عز و جل اللَّهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره/ ۱۵) فی الآخرة و یضحک المؤمنون منهم حین غلقت دونهم الأبواب فذلک قوله فَأَلِیَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ یَضْحَكُونَ\* عَلَى الْأَرَائِكِ یَنْظُرُونَ» (المطففین / ۳۴، ۳۵) (بیهقی، ابو بکر، ۱۴۱۷ ق: ۶۵۸)

ممکن است از باب مهلت دادن و امتداد باشد تا آنان با این صفت مذموم معروف شوند. مثل آیه «اللَّهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَیَمُدُّهُمْ فِی طُغْيَانِهِمْ یَعْمَهُونَ» (البقره/ ۱۵)، بدین معناست که خدا به پاداش همان استهزای ایشان، آنها را مجازات می کند؛ یعنی آنها را مهلت می دهد تا مدتی و آنگاه ناگهانی آنها را فرومی گیرد. این مهلت دادن به ایشان، برای استهزای آنهاست. از جایی که فریفته و مغرور به خود شده بودند و مغرور به استهزای خود، مثل استدراج است؛ یعنی آن گونه که خود نمی دانستند و یا به این معنی است که آن قدر استهزاء کردند که به این عمل شناخته شدند (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ماده هزو).

قول دیگر این است که وقتی استهزای آنها به خودشان بازگردد، جایز است که گفته شود: «خدا آنان را استهزا می کند». مقصود این است که استهزای ایشان جز خودشان به کسی ضرر نمی رساند و خدا آنها را هلاک می کند (ر.ک؛ طوسی، بی تا، ج ۱: ۴۱۰).



برخی گفته اند؛ مقصود از استهزای خدا، تخطئه و جاهل دانستن آنها در کفرشان و اصرار بر ضلالت ایشان است. (ر.ک؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق.، ج ۱: ۱۴۱).

هم چنین برخی از روایاتی که اصولاً در مقام مفهوم سازی و پردازش اطلاعات آیات اند، در فهم معانی آیات بسیار کارائی دارند. برای نمونه روایت زیر از این نوع روایات است. الإمام الرضا علیه السلام لَمَّا سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» (لتوبة / ۷۹). وَعَنْ قَوْلِهِ: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره / ۱۵) وَعَنْ قَوْلِهِ: «وَمَكَّرُوا وَكَرَّ اللَّهُ» (آل عمران: ۵۴). وَعَنْ قَوْلِهِ: «يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (النساء: ۱۴۲): إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَسْخَرُ وَلَا يَسْتَهْزِئُ وَلَا يَمْكُرُ وَلَا يَخَادِعُ، وَلَكِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَجَازِيهِمْ جَزَاءَ السُّخْرِيَّةِ، وَجَزَاءَ الاسْتِهْزَاءِ، وَجَزَاءَ الْمَكْرِ، وَجَزَاءَ الْخَدِيعَةِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلوًّا كَبِيرًا» (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۱ ص ۱۲۶، صدوق، ۱۳۹۸: التوحيد: ص ۱۶۳) بنابراین، می توان گفت که اطلاق تمامی صفات مورد نظر در مورد خداوند دقیق است که تنها با روش معناشناسانه قابل درک و فهم است. عدم توجه به این اصل وقاعده موجب گردیده تا برخی از مستشرقان براساس ظاهر آیات اطلاق صفات مورد نظر را در مورد خداوند نقص بدانند.

### تأویل استدراج الاهی

در مفردات و تفاسیر، استدراج به دو معنی آمده است:

۱. «سنستدرجههم من حيث لا يعلمون» یعنی از جایی که نمی دانند آنها را درهم می پیچیم و به مرگ می رسانیم.

۲. آنها را به تدریج و غیر آشکارا به فرجام و عذابشان می رسانیم، در این آیه خداوند به این جهت استدراج را به «من حيث لا يعلمون» مقید کرد تا بفهماند این نزدیک نمودن آشکارا نیست؛ بلکه در همان سرگرمی به تمتع از مظاهر زندگی مادی مخفی است. در نتیجه ایشان با زیاده روی در معصیت پیوسته به سوی هلاکت نزدیک می شوند. پس می توان گفت: استدراج، تجدید نعمتی بعد از نعمت دیگر است تا به وسیلهی التذاز به آن نعمت ها، ایشان را از توجه به عاقبت کارهایشان غافل سازد. (طباطبایی، ج ۸، ۵۱۶)



## تفسیر فراسیاقی و دستیابی به معانی بینامتنی

گاهی در روایات تفسیری، معنایی فراتر از سیاق آیات مطرح شده است، که منابع مناسبی برای دستیابی به معانی برون متنی است. برای نمونه حضرت علی (ع) درباره‌ی استدراج و املا (مهلت دادن) می‌فرمایند:

«کم من مستدرج بالإحسان إلیه، مغرور بالسّتر علیه، و مفتون بحسن القول فیه. و ما ابتلی الله احدا بمثل الإملاء له.» (دستی، نهج البلاغه، حکمت ۱۱۶) «چه بسا کسی که با نعمت‌هایی که به او رسیده به دام افتد و با پرده‌پوشی بر گناه فریب خورد و با ستایش شدن آزمایش گردد. و خدا هیچ‌کس را همانند مهلت دادن به او نیازمود.»

در مورد مجازات استدراجی، از آیات و احادیث استفاده می‌شود که خداوند، گنه‌کاران و طغیان‌گران را طبق یک سنت، فوراً گرفتار مجازات نمی‌کند؛ بلکه درهای نعمت‌ها را به روی آن‌ها می‌گشاید. آن‌گاه دو راه پیش روی آن‌ها قرار می‌گیرد: یا این نعمت‌ها باعث تنبّه و بیداری‌شان می‌شود، که در این حال برنامه‌ی «هدایت الاهی» عملی شده است. یا این که بر غرور و بی‌خبری‌شان می‌افزاید. در این صورت مجازات‌شان به هنگام رسیدن به آخرین مرحله، دردناک‌تر است؛ زیرا به هنگامی که غرق انواع نعمت‌ها می‌شوند، خداوند همه را از آن‌ها می‌گیرد و طومار زندگی آن‌ها را در هم می‌پیچد و این‌گونه مجازات بسیار سخت‌تر است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۷، ۳۴)

### تأویل مکر و فریب الاهی

در برخی از آیه‌های قرآن سخن از مکر و خدعه پروردگار رفته است: (... وَیَمْکُرُونَ وَیَمْکُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَیْرُ الْمَاکِرِینَ: ... آنها چاره می‌اندیشیدند (و نقشه می‌کشیدند)، و خداوند هم تدبیر؛ و خدا بهترین چاره‌جویان و تدبیرکنندگان است!) (الأنفال/۳۰) و آیه (إِنَّ الْمُنَافِقِینَ یَخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ... منافقان می‌خواهند خدا را فریب دهند؛ در حالی که او آنها را فریب می‌دهد...) (التّساء/۱۴۲) (ر.ک؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق.، ج ۱: ۱۴۲)



باید گفت که مکر در لغت عرب با آنچه در اصلاح فارسی کنونی مطرح است تفاوت دارد. معنای مکر در فارسی عمل و نقشه های شیطانی و زیانبخش است در حالی که در ریشه ای اصلی لغت عرب، مکر به معنای هرنوع چاره اندیشی برای باز گرداندن کسی از هدفش می باشد، اعم از اینکه به حق یا باطل باشد. معمولاً در مفهوم آن نوعی نفوذ تدریجی نهفته است. بدیهی است که مقصود از «مکر خدا»، یک نوع ترکیبی مجازی و در واقع جزای مکر است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱؛ ص ۱۴۳) و «مکر» به معنای این است که شخصی دیگری را غافل گیر کرده و به او آسیبی برساند. (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۳) که در آن نوعی پنهانی بودن، در معنای اصلی آن نهفته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ج ۵، ص ۱۸۳). همانطور که خدای متعال در قرآن، مکر خود را به گونه ای می داند که انسان ها آن را حس نمی کنند (النمل/ ۵۰) بر این اساس، مکر خدا، نهانی تر و نامحسوس تر از مکر غیر او خواهد بود.

### تاویل نسیان الاهی

در قرآن کریم، آیاتی وجود دارد که در ظاهر به خدای سبحان صفت فراموشی و نسیان را نسبت می دهند. این آیات عبارتند از:

۱. «فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا» (اعراف، ۵۱) امروز آنها را فراموش می کنیم همانگونه که آنها لقای چنین روزی را فراموش کردند
  ۲. «وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا» (جاثیه/ ۳۴): "و گفته می شود امروز شما را فراموش می کنیم همانگونه که شما دیدار امروزتان را فراموش کردید."
  ۳. «قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى» (طه، ۱۲۶) "همان گونه که نشانه های ما را نادیده می انگاشتی امروز تو نیز فراموش خواهی شد."
  - «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (توبه/ ۶۷) "خداوند را فراموش کردند و خدا هم آنها را فراموش کرد."
- می بینم که در این آیات خداوند به وضوح بیان فرموده است که عده ای در پیشگاه او فراموش خواهند شد. سه آیه ی اول این نسیان را مربوط به روز محشر و آیه ی چهارم، آنرا مربوط به دنیا می داند.



در تأویل معنای ظاهری این آیات، چند استدلال قابل ذکر است:

براساس فهم معنانشناخته ای مفهوم تقابل دوجزئی، اطلاق نسیان به معنای مصطلح دقیق نیست. در برخی آیات خداوند از این تقيصه (نسیان) منزّه دانسته شده است: «و ما كان ربك نسيًا» (مریم/ ۶۴) "پروردگار تو فراموش کار نیست." در جایی دیگر می فرماید «لا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسِي» (طه/ ۵۲) "پروردگار من نه گمراه می شود و نه فراموش می کند." بنابراین، مراد از نسیان خداوند این است که خداوند آن ها را - به دلیل اینکه خودشان خدا را در کانون توجه خود قرار نداده اند و همچنین خود را در معرض رحمت و کانون توجه خداوند قرار نداده اند - به حال خود شان واگذار نموده و به جزای نسیان و دوری از رحمت الاهی گرفتار شده اند. این قطع رحمت خداوند متعال از بندگان، مشروط است به اینکه اگر خود بندگان، خدا را فراموش کردند (اعراف/ ۵۱، جاثیه/ بقره/ ۵۲) خداوند جزای نسیان را با نسیان می دهد. چنانکه اگر خدا را یاد کردند خداوند نیز آن ها را یاد می کند: «مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم». (بقره/ ۵۲) بنا بر آنچه بیان شد خداوند در قرآن نسیان را به خود نسبت داده و از طرفی به گواهی عقل و قرآن ثابت می شود که آن فراموشی که حاصل غفلت و نا آگاهی است در وجود خدایی که کمال مطلق است و "عالم الغیبی" که ذره ای از حیطه ی علمش بیرون نیست (سبا،/ ۳) عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ... راه پیدا نمی کند. بنا بر این، مقصود از فراموشی خداوند، همان بی توجهی و برجیده شدن نظر و عنایت باری تعالی و محروم ماندن از خیر و رحمت حضرت حق است. که با او معامله شخص فراموشکار را می کند.

بر این اساس، می توان گفت: همه ای این صفات، صفات فعلی خداست، نه صفات ذاتی او. اوصاف فعلی از مقام فعل خدا انتزاع می شود، نه از مقام ذات او. کارهای خدا درباره تبهکاران کفرپیشه و منافق، به عنوان کیفر است، نه آنکه ابتدا چنین اموری را درباره برخی انسان ها روا دارد. آنگاه از کار خدا که نسبت به کافران و منافقان عنوان کیفر دارد، عناوین یادشده انتزاع می شود (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۹۲)



## تأویل عبارتی «اطلاق شیء بر خدا»

تویسنده ای تفسیر تسنیم آورده است که: مقصود از «کل شیء» (رعد ۱۶) هر چیزی است که نیاز مند هستی است و هستی اش عین ذات او نیست، بلکه محتاج آفریدگار است؛ پس هر چیزی که هستی اش عین ذات اوست، تخصصاً بیرون است. پر واضح است که قرآن کریم نیز، هرگز در باره ذات پیراسته از نیستی خدا سخن نمی گوید، بلکه محور بحث در آیه «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص ۸۸) نابودی آسمانها و زمین و انسان و پایداری اصل فیض خداست که از آن به «وجه» خدا یاد می شود و از وحدتی کامل برخوردار است: «وما امرنا الا واحده» (قمر/ ۵۰) غرض آنکه بحث در باره بقا و نفی هلاک، در باره «وجه» خداست نه ذات مقدس او، پس ذات او موضوع قضیه قرار نمی گیرد و محمولی بر آن حمل نمی شود و اسم «الله» هر چند اعظم اسمای الاهی است، مادون هویت مطلق است. (ر.ک: جواد آملی، ۱۳۹۰، ۵۵۹-۵۶۰) در مباحثی که از نظر گذشت، به معنای دقیق وجه اشاره شد که مراد از وجه در آیه توحید توجهی و یا وجهی است. بر این اساس، مطلبی را که برخی از متکلمان و مفسران اسلامی و نیز آقای باورینگ با استناد به آیه مورد بحث (۱۹/ انعام) در باره اطلاق «شیء» بر خدا یاد کرده اند، نه ریشه علمی دارد و نه ثمره عملی.

### نتیجه

از بررسی دیدگاه های گرهارد باورینگ در خصوص اسماء وصفات الاهی، دانسته شد که وی باتمسک به ظاهر و غفلت از تأویل آیات مربوط به اسماء وصفات الاهی، نتوانسته دیدگاه جامع مطابق دیدگاه توحیدی ناب اسلامی در خصوص اسماء وصفات الاهی، ارائه دهد. تقلید از دیدگاه سلفیه (شاخه ای از فرقه های اسلامی)، عدم تسلط کامل به مباحث مورد نظر، عدم دسترسی و یا اشراف به همه ای منابع معتبر اسلامی، بویژه منابع شیعی، و نیز مراجعه یک سویه به منابع اهل سنت و خود داری از پرداختن به نظرات امامیه در خصوص اسماء وصفات الاهی، می تواند دلیل ضعف تحقیق گرهارد باورینگ در باره اسماء وصفات الاهی در قرآن، باشد.



## فهرست منابع

۱. آلوسی، شهاب الدین، ابوالفضل سید محمود بن صلاح الدین بغدادی، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، دار صادر، بیروت، نوبت چاپ سوم، ج ۵.
۳. ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۵ م، مجموعه فتاوی، تحقیق مروان کجک، دارالکلمة الطیبه، مصر.
۴. ایان باربور، ۱۳۸۵، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی؛ تهران، چ پنجم.
۵. باورینگ، گرهارد، ۱۳۹۳، نگاه عرفانی به وجود: بررسی تفسیر عرفانی سهل تستری، ترجمه سعید کریمی؛ ویراستار پروانه عروج نیا، تهران، نشر علم. ص ۱۱-۱۴.
۶. بیهقی، ابو بکر، ۱۴۱۷ ق، الأسماء و الصفات، بیروت، دار الجیل.
۷. جان هیک، ۱۳۸۱ ش، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، چ سوم.
۸. جیمز: هاکس، ۱۳۸۴: قاموس کتاب مقدس، اساطیر.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، تسنیم. چاپ اول. قم: اسراء.
۱۰. ....، ۱۳۹۰، تسنیم، ج ۲، تحقیق، احمد قدسی، روح الله رزقی و محمد فراهانی، اسراء، قم.
۱۱. ....، ۱۳۷۴، قرآن در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، چ دوم.
۱۲. جین دمن، مک اولیف، ۱۳۹۲؛ دائره المعارف قرآن، ترجمه خندق آبادی و دیگران، ج ۱، گرهارد باورینگ، اسماء و صفات الاهی، موسسه انتشارات حکمت، تهران
۱۳. حسینی میلانی، سید محمد، ۱۴۱۹ ق، دراسات فی مناهج السنة المعرفه ابن تیمیه، بی جا، مطبعه یاران، چ ۱.
۱۴. حلمی، مصطفی، ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م، السلفیه بین العقیده الاسلامیه و الفلسفه العربیه، مصر، دارالدعوة.





۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
۱۶. رضی، محمد، بی تا، نهج البلاغه، تهران، پیام عدالت،
۱۷. سعیدی روشن، محمد باقر، ۱۳۸۳، تحلیل زبان قرآن و روش فهم آن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، تهران.
۱۸. صدوق (ابن بابویه قمی)، محمد بن علی، ۱۳۸۹، الاعتقادات، قم، مؤسسه الامام هادی (ع).
۱۹. ....؛ ۱۳۹۸ق، التوحید، جامعه مدرسین قم،
۲۰. ....، ۱۳۷۸ق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، تهران، نشر جهان
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق / ۱۹۹۷م، المیزان، بیروت، اعلمی
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، تفسیر جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران،
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق.). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. الطبعة الأولى. بیروت؛ دارالمعرفة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه. (بی تا). تفسیر نورالتقلین. تحقیق هاشم رسولی محلاتی. ج ۲. علمیه، قم
۲۶. عظیمی دخت شورکی، حسین، ۱۳۸۵، معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۲۷. عمادی اندانی، محمد رضا حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۶، معناشناسی واژه «وجه» در قرآن، دو فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش های زبان شناختی قرآن، سال ششم، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، صص ۴۵-۶۶
۲۸. غازی عنایه، ۱۴۱۶ هـ هدی الفرقان فی علوم القرآن، ج اول، عالم الکتب، بیروت،
۲۹. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۷۶، مدخل التفسیر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چ سوم.
۳۰. فتوحی، محمود، ۱۳۹۰، سبک شناسی نظریه ها، رویکردها و روش ها، تهران، سخن.
۳۱. فخر رازی، ابوعبدالله محمد ابن عمر ابن حسین، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.



۳۲. فغفور مغربی، دکتر حمید، ۱۳۸۷، مجله قرآن و علم، اهداف آیات علمی قرآن، شماره دوم، مرکز تحقیقات قرآن کریم المهدی، قم.
۳۳. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، وحی و افعال گفتاری، قم: چ اول.
۳۴. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۸، نقش استعاره های مفهومی در معرفت دینی، قیسات، سال چهاردهم، زمستان ۱۳۸۸، ص: ۸۸-۱۰۲
۳۵. قائمی نیا، علیرضا، شهناز عزیزی، ۱۳۹۹، اهمیت رویکرد وجودی در فهم متون دینی با تأکید بر گزاره های توحیدی، قیسات، سال بیست و پنجم، ۱۳۹۹ شماره ۹۸، ص ۱-۲۸
۳۶. کلینی، ۱۳۷۵، اصول کافی، ترجمه شیخ محمد باقر کمره ای؛ انتشارات اسوه؛ تهران: چاپ سوم، ج ۶.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۱ ق، الاصول من الکافی، بیروت، دار صعب و دارالتعارف.
۳۸. الله بداشتی، علی، ۱۳۷۶، «مبانی معرفت شناسی مفاهیم ماورای طبیعی دینی»، نامه مفید، ش ۱۰، ص ۹۸-۸۹.
۳۹. محمد باقر، ۱۳۷۵، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، مؤسسه فرهنگی اندیشه، قم، چ اول.
۴۰. مصطفوی، حسن؛ ۱۳۶۰ ش؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ج ۱۱.
۴۱. معرفت، محمد هادی، ۱۴۱۱، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۴۲. ناصر، مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، تفسیر نمونه، ج ۷، دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. نیافة المطران انطونیوس نجیب، ۱۹۹۹، معجم اللاهوت الکتابی، بیروت: دارالشرق