

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش‌های ادبی- قرآنی»
سال چهارم/ شماره اول/ بهار ۱۳۹۵
بررسی و نقد مبانی ادبی ابن تیمیه در تفسیر قرآن
علی احمد ناصح^۱، غلامحسین اعرابی^۲ و علی اصغر شریفی راد^۳

چکیده

ابن تیمیه، به عنوان اثرگذارترین عالم سلفی، دارای مبانی و دیدگاه‌هایی خاص در تفسیر قرآن است. پیرامون این مبانی، تألیفات گسترده‌ای انجام شده، ولی درباره مبانی ادبی وی در تفسیر، تحقیقی صورت نپذیرفته است. در مقاله حاضر، مهم‌ترین مبانی ادبی ابن تیمیه در تفسیر قرآن را تبیین کرده و سپس مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم و نشان می‌دهیم که انکار مجاز، مهمترین مبنای ادبی در دیدگاه تفسیری ابن تیمیه است. ادله ابن تیمیه در انکار مجاز را که عبارت است از: عدم ذکر مجاز در کلام صحابه و تابعین و علمای سلف، عدم تعریف جامع و مانع از مجاز، انکار وضع لغات و ادعای توقیفی بودن زبان، عدم وجود علامت صحیح برای تشخیص حقیقت و مجاز و انکار استعمالات مجازی را بررسی و نقد می‌نماییم. سپس، دیگر مبانی ادبی ابن تیمیه در تفسیر را که شامل: تأکید ناپذیری مجاز، تغایر لازمه عطف، انکار افاده نفی ابدی برای "الن"، عدم بکارگیری حروف به جای یکدیگر و تحریف اصطلاحات و ضرب المثل‌ها را گزارش و نقد می‌نماییم.

واژگان کلیدی: ابن تیمیه، سلفیه، مبانی ادبی، مجاز، تفسیر قرآن.

۱- مقدمه

** تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۰۶/۱۶ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۱۲/۱۱

۱ - دانشیار دانشگاه قم aliahmadnaseh@yahoo.com

۲ - دانشیار دانشگاه قم gholamhoseinarabi@yahoo.com

۳- نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری رشته تفسیر تطبیقی، دانشگاه قم a.sharifirad@gmail.com

ابن تیمیه، مطمح نظر دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. او دانشمندی پرکار و کثیرالتألیف است که کتاب‌ها و رساله‌های چاپ شده او را اثرگذارترین عالم سلفی است که آراء و نظریاتش تا ۱۷۵ عنوان گزارش نموده اند (المتولی، ۱۴۰۱، ص ۲۷۲-۲۸۲) و آثار چاپ نشده و مفقوده او را ۹۸ عنوان نوشته اند (همان، ص ۲۸۲-۲۸۷).

هرچند از ابن تیمیه، تفسیری از قرآن، جز چند سوره معدود در دسترس نیست، اما علمای سلفی و بخصوص وهابیان با جمع آوری و تدوین آثار او در مجموعه‌ای با نام "مجموعه الفتاوی" در ۳۵ جلد، و سپس گزینش مطالبی که ایشان در ضمن آثار خویش از تفسیر آیات قرآن نوشته است، امروزه تفسیری از ابن تیمیه شکل داده اند که با نام‌های "التفسیر الکبیر" و "التفسیر الکامل" منتشر شده است.

ابن تیمیه در تفسیر قرآن، دارای مبانی و اصولی است که تفسیر خویش را براساس آنها سامان داده است. درباره این مبانی و اصول و بخصوص منهج تفسیری ابن تیمیه، تألیفات گسترده‌ای انجام شده همانند: ابن تیمیه و وجوه فی التفسیر، تألیف ابراهیم خلیل برکه و منهج ابن تیمیه فی تفسیر القرآن الکریم، نوشته صبری المتولی، تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیه، جمع و تحقیق و تعلیق ایاد بن عبداللطیف القیسی و منهج ابن تیمیه فی تفسیر القرآن الکریم، تألیف تراث نورالحق. در زبان فارسی، اما جز چند پایان نامه و تعدادی مقاله، اثری تحقیقی درباره مبانی تفسیری ابن تیمیه انجام نشده است.

درباره مبانی ادبی تفسیر ابن تیمیه، تا کنون اثری چه به زبان عربی و چه فارسی منتشر نشده است و به نظر می‌رسد برای شناخت افکار و عقاید ابن تیمیه، باید این مبحث دقیقاً کاوش گردد. مقاله حاضر به بررسی و نقد مبانی ادبی ابن تیمیه در تفسیر قرآن پرداخته است و امید است که بتواند دریچه‌ای بر شناخت دقیق تر افکار سلفیان و وهابیان و بخصوص ابن تیمیه بگشاید.

لازم به ذکر است که در این مقاله به آن دسته از مبانی ادبی ابن تیمیه پرداخته ایم که نقش مؤثرتری در تفسیرهای خاص او داشته و نظرات جنجال برانگیز وی مبتنی بر آن مبانی است.

از آنجایی که این نظریه در بررسی دیدگاه های ادبی ابن تیمیه در تفسیر قرآن اهمیت ویژه ای دارد و در تاریخ تفسیر هم بازتاب های گسترده و متفاوتی داشته و مفسران فریقین را به واکنش واداشته، و از طرفی برخی دیگر از مبانی ادبی ابن تیمیه هم مبتنی بر این نظریه است، این مبنا را با تفصیل بیشتری بررسی کرده ایم.

چالش برانگیزترین نظریه ابن تیمیه در مبانی ادبی تفسیر قرآن، انکار مجاز است. او نه تنها مجاز در قرآن، بلکه مجاز در زبان عربی را هم انکار می کند (ابن تیمیه، ۱۹۹۶، ص ۷۴). وی به اندازه ای بر این نظریه اصرار دارد که کسانی که این دیدگاه را قبول ندارند را به جهل و عدم آگاهی از نظر دانشمندان اسلامی متهم می کند و می نویسد: فمن اعتقد ان المجتهدین المشهورین و غیرهم من ائمة الاسلام و علماء السلف قسموا الکلام الی حقیقه و مجاز کما فعله طائفه من المتأخرین، کان ذلک من جهله و قله معرفته بکلام ائمه الدین و سلف المسلمین (همو، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۲۱) و با صراحت اعلام می کند که تقسیم کلام به حقیقت و مجاز، اساساً باطل است و به این تقسیم بندی اعتقاد ندارد، مگر کسی که قدرت تصور کلام خویش را ندارد و از سر بی دانشی صحبت می کند. پس کسانی که این تقسیم را پذیرفته اند، بدعت گذارانی در شرع و مخالفان عقل هستند (همو، ۱۹۹۶، ص ۸۰).

ابن تیمیه برای اثبات این نظریه، دلایلی را ذکر کرده است که پس از ذکر ادله او، به نقد آنها می پردازیم:

الف: عدم ذکر مجاز در کلام صحابه و تابعین

از آنجا که ابن تیمیه، قول و عمل صحابه و تابعین را حجت دانسته؛ بنابراین چون لفظ مجاز در کلام صحابه و تابعین نیامده است، صحت مجاز را منکر شده و آن را بدعت می داند (همان، ص ۷۳).

ب: عدم اعتقاد عالمان و دانشمندان اسلامی به تقسیم حقیقت و مجاز تا قرن چهارم

در نظر ابن تیمیه، تقسیم لفظ به حقیقت و مجاز، اصطلاحی است که پس از قرن سوم هجری پدید آمده و در کلام هیچ یک از علمای دین همانند مالک و ثوری و اوزاعی و ابوحنیفه و شافعی و نیز در کلام پیشوایان لغت و نحو، همچون خلیل و سیبویه و ابوعمر بن العلاء و مانند آنها، نیامده است (همان، ص ۷۴). او می گوید: اولین کسی که لفظ مجاز را در کلام خویش آورده، ابوعبیده معمر بن مثنی در کتاب خویش است، اما منظور او از مجاز، مجاز اصطلاحی نیست بلکه او از لفظ مجاز، همان معنای تفسیر را اراده کرده است (همان).

ج: عدم تعریف جامع و مانع برای حقیقت و مجاز

ابن تیمیه تعریف‌های مختلف حقیقت و مجاز را مطرح نموده و به هر کدام نقضی وارد می‌نماید و هیچ کدام را قابل پذیرش نمی‌داند و می‌گوید که چون دانشمندان، تعریف جامع و مانعی از مجاز نکرده‌اند، پس مجاز وجود ندارد (همان، ص ۸۰-۸۳).

د: انکار وضع لغات و ادعای توقیفی بودن زبان

در نزد ابن تیمیه، تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز در صورتی صحیح است که منشأ ایجاد زبان، وضع و قرارداد جمعی باشد و ما برای این وضع، هیچ دلیلی نداریم. او معتقد است که منشأ زبان، الهام خداوندی است، یعنی خداوند به انسان الهام کرده است تا برای آنچه تصور می‌کند، لفظ ویژه‌ای را بر زبان آورد و بر این اساس، لغت، امری توقیفی است (همان، ص ۸۰).

ه: بکارگیری مجاز، نشانه عجز از استعمال حقیقت است

در نزد ابن تیمیه، عدول از استعمال حقیقی و روی آوردن به استعمال مجازی، فقط در صورتی است که متکلم، استعمال حقیقی را نتواند و ناچار به استعمال مجازی می‌شود. و این مطلب در مورد خداوند، محال است؛ بنابراین استعمال مجاز در قرآن منتفی است (المطعنی، ۱۹۸۵، ص ۱۰۹۶).

و: انکار استعمالات مجازی در قرآن

ابن تیمیه از آنجایی که مجاز را در قرآن و در لغت عربی و هر زبان دیگری انکار کرده است، برای استحکام دیدگاه خود به بررسی آیاتی پرداخته است که مفسران و ادیبان آنها را نشانه‌های استعمال مجازی در قرآن دانسته‌اند و مجاز بودن آنها را باطل می‌دانند.

وی می‌نویسد: از مثال‌های مشهور وجود مجاز در قرآن، آیه "و سئل القرية" (یوسف/۸۲) است. گفته‌اند مراد از قریه، اهل قریه است. پس مضاف حذف شده و مضاف الیه به جای آن نشسته است؛ بنابراین "مجاز به حذف مضاف" است. در جواب باید گفت: کلماتی چون قریه، مدینه، نهر، میزاب و امثال آنها، هم بر حال و هم بر محل دلالت دارند و هر دو مصداق، برای این اسامی صحیح است، پس گاهی درباره حال به کار می‌روند که ساکنان هستند و گاهی درباره محل که همان مکان مشخص است (ابن تیمیه، ۱۹۹۶، ص ۹۴).

درباره آیه "فوجدنا فيها جداراً یزید ان ینقض" (کهف/۷۷) می‌نویسد: گفته‌اند دیوار زنده نیست و اراده مخصوص زندگان است؛ پس به کار بردن اراده درباره دیوار، مجاز است. در جواب

می‌گوییم: کلمه اراده هم برای میل و حالت موجودات زنده به کار می‌رود و هم برای حالت موجودات بی‌جان و جمادات، و این از کاربردهای مشهور در زبان است (همان، ص ۹۰).

۲-۱- نقد و بررسی

قبل از نقد نظرات و دلایل ابن تیمیه، لازم است اشاره شود که ابن تیمیه هیچ یک از نکات زیبایی شناختی و فصاحت‌گری و بلاغت‌افزایی مجاز را مدنظر قرار نداده، در حالی که بزرگان علم و ادب این نکات را به تصریح بیان نموده‌اند. سکاکی معتقد است که بکارگیری مجاز بر فصاحت کلام می‌افزاید و آن را نظریه اجماعی علمای بلاغت می‌داند و می‌نویسد: اعلم ان ارباب البلاغه و اصحاب الصياغه للمعاني مطبقون على ان المجاز ابلغ من الحقيقه و ان الاستعاره اقوى من التصريح بالتشبيه و ان الكنايه اوقع من الافصاح بالذکر (سکاکی، ۱۳۱۷، ص ۱۸۰) و شریف رضی هم بکار بردن مجاز در قرآن را مورد تأکید قرار داده و آن را باعث وضوح بیشتر معانی در نظر شنونده می‌شمارد و نوشته: اذ كان الحكيم سبحانه لم يورد الفاظ المجازات لضيق العبارة عليه، ولكن لانها اجلى في اسماع السامعين و اشبه ببلغه المخاطبين... (شریف رضی، ۱۴۰۷، ص ۳۰۰) و وجود مجاز در کلام، بر فصاحت و بلاغت آن می‌افزاید و نشانه کمال و والایی آن به شمار می‌رود (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۸؛ ابن اثیر، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۸-۷۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹۱؛ تفتازانی، ۱۴۱۱، ص ۲۶۲؛ سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۹۰).

اولین دلیل ابن تیمیه برای انکار مجاز، نیامدن اصطلاح مجاز در کلام صحابه و تابعین بود که این دلیل، واضح‌البطلان است؛ زیرا بسیاری از اصطلاحات علوم شرعی و ادبی در قرن‌های بعد به وجود آمده‌اند و اگر عدم ذکر آنها در کلام صحابه یا تابعین را مبنای انکار آنها بدانیم، باید بر بسیاری از علوم دینی و مباحث ادبی خط بطلان بکشیم. اما همین ادعای ابن تیمیه نیز صحیح نیست؛ زیرا در برخی روایات منقول از صحابه یا تابعین، انواعی از مجاز در قرآن بیان شده است؛ از جمله: از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده که درباره لفظ "نأتی" در آیه "اولم یروا انا نأتی الارض ننقص من اطرافها" (رعد/۴۱) فرمودند: یعنی بذلک ما یهلك من القرون فسماه اتياناً (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵۰). معنای ظاهری آیه این است که ما به سراغ زمین می‌آییم و از اطراف آن می‌کاهیم، ولی امیرالمؤمنین می‌فرماید منظور از به سراغ زمین آمدن، هلاکت و نابودی ملت‌ها است. پس آن حضرت "نأتی" را مجاز دانسته است. امام سجاد (ع) در مورد لفظ "قریه" در آیه "و کم قصمنا من قریه کانت ظالمه" (انبیاء/۱۱) می‌فرماید: و لقد اسمعکم الله فی کتابه ما فعل بالقوم الظالمین من اهل القرى قبلکم حیث قال: و کم قصمنا من

قریه کانت ظالمه و انما عنی بالقریه اهلها. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۷۴). امام سجاده (ع) می فرماید خداوند در ابن آیه از چگونگی برخورد با ظالمین صحبت کرده و منظورش از قریه در آیه مذکور، اهل قریه است؛ یعنی واژه قریه مجازاً در معنای اهل قریه بکار برده شده است. امام رضاع (ع) در پاسخ پرسش از آیه "کَلَّا انْهَمَّ عَنْ رَبِّهْم یَوْمَئِذٍ لِّمُحْجَبُونَ" (مطففین/۱۵) می فرماید: ان الله تبارک و تعالی لایوصف بمکان یحلّ فیه فیحجب عنه فیه عبادہ و لکنه یعنی انهم عن ثواب ربهم محجوبون (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۶۲). امام رضاع (ع) در تفسیر آیه مذکور می فرماید که منظور این نیست که گناهکاران از خداوند محجوب باشند؛ زیرا خداوند در مکانی قرار نمی گیرد که مردم از او محجوب باشند، بلکه منظور این است که مردم از ثواب خدا محجوب می شوند؛ بنابراین واژه "رب" در اینجا مجاز است و منظور از آن ثواب پروردگار است؛ پس از مصادیق "مجاز به حذف مضاف" می باشد.

مهمترین دلیل ابن تیمیه را دلیل دوم او تشکیل می دهد که پنداشته اصطلاح مجاز بعد از قرن سوم در میان دانشمندان اسلامی رواج یافته و علمای قبل از این عصر، به آن اشاره ای نکرده اند. باید یادآوری کرد که ابن تیمیه در جایی دیگر، پیشینه بحث حقیقت و مجاز را تا اواخر قرن دوم آورده است (ابن تیمیه، ۱۹۹۶، ص ۷۴-۷۵).

اما همین استدراک هم از طرف ایشان ناتمام است؛ زیرا تعداد زیادی از علمای اسلامی از علوم مختلف در قرن دوم و نیز قرن اول، بحث مجاز را در کتاب هایشان آورده اند، و حتی شافعی (المطعنی، ۱۹۸۵، ص ۶۶۳-۶۷۸)، ابوحنیفه (همان، ص ۶۷۹-۶۸۴) و احمد حنبل (همان، ص ۶۸۵-۶۹۳) هم به مجاز معتقد بوده اند. فقط نکته ای که قابل توجه است، این است که آنها اسمی از مجاز نبرده اند و با اصطلاحات دیگری همانند "اتساع" از آن یاد کرده اند.

برخی از بزرگان علم و ادب که تا قبل از قرن چهارم بحث مجاز را مطرح کرده اند: سیبویه (م ۱۶۱ تا ۱۹۴ ق)، فراء (م ۲۰۷ ق) ابوعبیده (م ۲۰۹ ق)^۱، ابن قتیبه (م ۲۷۶ ق) و مبرد (م ۲۸۵ ق) (ر.ک: همان، ص ۵-۹۴). ابوزید القرشی (م ۱۷۰ ق)، ابوعثمان جاحظ (م ۲۵۵ ق)، ابن المعتز (م ۲۹۶ ق) (همان، ص ۱۴۷-۱۷۴). ابن الجریر الطبری (م ۳۱۰ ق) هم مفسری است که اقسام مجاز را متذکر شده است (همان، ص ۴۳۵).

^۱ نکته ای که ابن تیمیه در مورد ابوعبیده تذکر داده بود، صحیح است؛ یعنی منظور او از مجاز، مجاز اصطلاحی نیست و

مجاز در کتاب او، مترادف معنی و تفسیر است، ولی ابوعبیده در موارد متعددی از کتاب خویش بحث استعمال مجازی را با عناوین و اصطلاحات دیگری ذکر کرده است.

اگر بخواهیم یک جمع بندی کلی در مورد مجوزن و منکرین مجاز داشته باشیم، می توان گفت که تا عصر ابن تیمیه و حتی سال های بعد، تنها پنج نفر از دانشمندان اسلامی، مجاز را انکار کرده اند: داود ظاهری و پسرش، ابو اسحاق اسفراینی، ابن تیمیه و شاگردش ابن القیم؛ پس می توان ادعا کرد که جمهور علمای اسلامی کاربرد مجاز را در قرآن پذیرفته اند (همان، ص ۱۰۸۲ و ص ۱۱۲۴).

جاحظ واژه های حقیقت و مجاز را دقیقاً با همان تعریف متأخران بکار برده است که نشانگر شناخت اصطلاح مجاز در قرن سوم می باشد و خطا بودن پندار ابن تیمیه را نشان می دهد (ضیف، ۱۳۸۳، ص ۷۴).

دلیل بعدی ابن تیمیه برای انکار مجاز، عدم تعریف جامع و مانع از حقیقت و مجاز است. اگر این اشکال را بپذیریم، دلیلی برای اثبات گمان ابن تیمیه نخواهد بود؛ زیرا بسیاری از اصطلاحات علمی، چه در گذشته و چه حال، دارای تعریفی جامع و مانع نیستند، ولی کسی ادعا نکرده که چون تعریفی این گونه از آنها بیان نشده، پس وجود ندارند. تعریف های علمای پیشین از حقیقت و مجاز، بسیط و مختصر بود و معمولاً آن را چنین تعریف کرده اند. حقیقت، یعنی استعمال لفظ در معنای موضوع له و مجاز، یعنی استعمال لفظ در غیر ما وضع له آن (ر.ک: علم الهدی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۸۶؛ حلی، ۱۴۰۳، ص ۵۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۵۲؛ حلی، ۱۴۰۴، ص ۷۰-۷۱؛ تفتازانی، ۱۴۱۱، ص ۲۱۵ و ۲۱۸؛ مظفر، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹). در گذر زمان تعاریف حقیقت و مجاز، همانند دیگر اصطلاحات دچار تحول گردید و دانشمندان پس از رفع اشکالات، به تصحیح این تعاریف پرداختند تا به تعریفی مقبول رسیدند.

دلیل دیگری که ابن تیمیه برای انکار مجاز به آن تمسک کرده بود، در واقع دو ادعا بود: انکار وضع برای لغات و نیز ادعای توقیفی بودن زبان. ابن تیمیه از یک سو، منکر وضع می شود و از سویی دیگر، زبان را از الهامات خداوند به بشر می داند. این سخنان، مدعای او را که انکار مجاز است، اثبات نمی کند؛ زیرا بنابر ادعای او، واضع لغات در زبان های مختلف، عقلای بشر نیستند، بلکه خداوند است. یعنی خداوند، لغات را در مقابل معانی وضع کرده و سپس آنها را به بشر الهام نموده است. در واقع، اختلاف ابن تیمیه با دیگران، در تعیین واضع است، نه در اصل وضع. این اختلاف، از گذشته دور بین علمای اسلامی وجود داشته که واضع زبان کیست. امام

الحرمین جوینی سه احتمال را گزارش نموده: واضع خداوند است، واضع توافق جمعی مردم بوده، خداوند به بشر الهام نموده تا بتواند لغات را واضع نماید (المطعنی، ۱۹۸۵، ص ۱۷۰). در اصل وضع هیچ اختلافی بین علمای اسلامی نیست و شاهد این مطلب، نگارش های متعدد دانشمندان اسلامی در مورد تبیین معنای لغوی واژه های قرآنی است. بنا به گزارش های تاریخی حداقل ۱۶ کتاب با عنوان "معانی القرآن" و ۱۰ تألیف با عنوان "غریب القرآن" نگاشته شده است (ابن الندیم، ۱۹۷۸، ص ۵۱-۵۲) و این کتاب ها گرچه با عنوان های فوق نوشته شده اند، ولی هیچ ارتباطی با علم معانی ندارند و فقط از معنای لغوی و وضعی واژه ها بحث می کنند (الصغیر، ۱۹۹۴، ص ۱۲).

در مجموع، می توان گفت که واضع زبان هر که باشد؛ چه خداوند و چه عقلای بشر، برای هر معنایی، لفظی را وضع کرده است. در این صورت، حتی بنا به ادعای ابن تیمیه، هر لفظی دارای معنایی موضوع له است. بنابراین، تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز بدین گونه که استعمال لفظ در ما وضع له، حقیقت و در غیر ما وضع له، مجاز باشد، صحیح است.

استدلال دیگری که مبنای نظریه ابن تیمیه قرار گرفته بود، بدین شکل بود: بکارگیری مجاز نشانه ناتوانی از استعمال حقیقی است، خداوند ناتوان نیست و نتیجه گرفته بود که پس خداوند استعمال مجازی نمی کند. اما این استدلال به دلیل باطل بودن مقدمه اول آن، صحیح نیست؛ زیرا استعمال مجاز به دلیل ناتوانی از استعمال حقیقی نیست، بلکه شیوه رایج در بین اعراب و جزء آرایه های ادبی و دلیل توانایی متکلم بر بکارگیری ابزارهای فصاحت و بلاغت می باشد و به اعتراف علمای بلاغت، این شیوه بیانی، تأثیرگذارتر و اوقع فی النفوس است.

ابن تیمیه در آخرین دلیل بر انکار مجاز، استعمالات مجازی در آیات قرآن را نفی نمود و به چهار آیه که معمولاً معتقدین به مجاز در قرآن به آنها استشهاد می کنند، پرداخت. او برای انکار وجود مجاز در قرآن، ادعا کرد که این موارد، از مصادیق اشتراک لفظی یا ترادف یا کلیات مشککه هستند. اما گفتار او صرفاً یک ادعای بی دلیل است و اگر گفته شود که کلام مخالفین او هم بلا دلیل است، می گوییم که حداقل گفتار مخالفین پشتوانه ای تاریخی به درازای یازده قرن دارد و علمای مختلف اسلامی درباره وجود مجاز در قرآن، تألیفات گسترده ای عرضه کرده اند و درباره انواع مجاز در قرآن، بحث های علمی و تاریخی اقناع کننده ای وجود دارد.

مهمترین شاهد بر رد دلایل ابن تیمیه، عدم پایبندی وی به انکار مجاز است. ایشان در موارد متعددی از نظریه خویش عدول کرده و عملاً وجود مجاز را پذیرفته است. ابراهیم خلیل برکه

می نویسد که اودر مواردی به ناچار و از روی اضطرار، مجبور به پذیرش مجاز شده است: ان المستعرض للآیات التي تصدی لها ابن تیمیه بالتفسیر یلحظ ان هذه القاعدة فی المجاز و الحقیقة لا یلزم نفسه بها، بل نجده فی بعض الاحیان مضطراً الى القول بالمجاز فی بعض الآیات (برکه، ۱۴۰۵، ص ۱۵۷).

مواردی که ابن تیمیه از مبنای خویش عدول نموده، به اندازه ای صریح هستند که بعضی از نویسندگان از عبارت: "الامام ابن تیمیه یواجه الامام ابن تیمیه" استفاده کرده اند (المطعنی، ۱۹۸۵، ص ۸۲۰). ابن تیمیه در الرسالة المدینه نه تنها بر وجود مجاز گواهی می دهد، بلکه آن را در برخی مواقع ضروری می شمرد (دوب، ۱۹۹۹، ص ۲۰۸) و در جایی دیگر، وجود مجاز را پذیرفته و فقط برای پذیرش مجاز، چهار شرط را ذکر نموده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۲۱۶).

به نظر می رسد که کلام ابن تیمیه در بحث حقیقت و مجاز، بشدت مضطرب است؛ در مقابله با مخالفین و برای ابطال نظریات آنها، مجاز را به کلی انکار می کند و در مقابل، برای اثبات نظریات تفسیری خویش، به راحتی مجاز را می پذیرد و بر آن پای می فشرود. به همین دلیل است که گفته اند: ان للامام ابن تیمیه فی المجاز مذهبین اثنین: مذهب منع فیهِ المجاز فی اللغة و القرآن الکریم، و مذهب اجاز فیهِ المجاز فی اللغة و فی القرآن الکریم (المطعنی، ۱۹۸۵، ص ۸۸).

نکته مهم در فهم مواضع متفاوت و بلکه متناقض ابن تیمیه، این است که او به دلیل داشتن برهان های ادبی و بلاغی به انکار مجاز نرسیده، بلکه انگیزه او مبانی اعتقادی است و در راستای اثبات اعتقادات خویش و ابطال نظریات مخالفین خود، به انکار مجاز برخاسته است.

برخی از مهمترین انگیزه های او در انکار مجاز عبارتند از:

الف: مخالفت با معتزله

در نظر ابن تیمیه، معتزله دارای دو انحراف اساسی در فهم آیات قرآن هستند: تأویلات گسترده در آیات قرآن و دیگر این که اصل را بر اصله المجاز نهاده اند. او برای مقابله با این دو رویکرد، به انکار مجاز برخاسته است. ابراهیم خلیل برکه می نویسد: ابن تیمیه برای این که بتواند همه آیات قرآن را حمل بر ظاهر نماید و از این رهگذر بتواند تأویل را ابطال نماید، مجاز را انکار کرده است. در نظر ابن تیمیه، تفسیر به رأی آیات قرآن، ناشی از اعتقاد به مجاز در قرآن است (برکه، ۱۴۰۵، ص ۱۵۷).

ب: تبیین واژه ایمان

ابن تیمیه عمده مباحث خود درباره مجاز را در کتاب "الایمان" آورده است. وی در این کتاب می‌خواهد اثبات نماید که ایمان، هم اعتقادات قلبی و هم اعمال را شامل می‌شود و در صدد است که سخن کسانی که گفته‌اند دلالت ایمان بر اعمال، مجازی است را ابطال نماید؛ بنابراین مجاز را انکار کرده و دلالت ایمان بر اعمال را حقیقت دانسته است. (ابن تیمیه، ۱۹۹۶، ص ۷۳-۱۴۹).

ج: اثبات عدم تأویل آیات صفات

ابن تیمیه در آیات و روایات به ظاهرگرایی روی آورده، به ویژه درباره آیات و احادیثی که صفات خداوند در آنها بیان شده است، معتقد است باید آنها را به همان معنای ظاهری خود گرفت و از تحریف و تعطیل و تکلیف و تمثیل خودداری ورزید و آن را توجیه و تأویل نکرد (ناصح، ۱۳۹۳، ص ۱۶۸). چون به کارگیری مجاز ابزاری برای تأویل آیات قرآن و به ویژه آیات صفات است، لذا ابن تیمیه به انکار مجاز برخاسته است.

۳- تأکید ناپذیری مجاز

از قدیم الایام این بحث میان متکلمین اسلامی وجود داشته که صفات و افعال خداوند، قدیم هستند یا حادث؟ برخی آنها را قدیم دانسته و بعضی حادث شمرده‌اند؛ ابن تیمیه از جمله کسانی است که صفات و افعال خداوند را قدیم می‌داند و کسانی که اعتقاد به حادث بودن آنها داشته باشند را به کفر، منتسب می‌کند. او برای تحکیم مبانی نظریه خویش، قاعده‌ای را اعلام کرده که اگر فعلی در جمله‌ای، به وسیله مصدری تأکید شود، دلالتی بر معنای مجازی ندارد و باید آن را دلالت حقیقی به شمار آورد (العطاونه، ۱۴۲۹، ص ۴۵). این قاعده ابتدا از سوی قائلین به قدم قرآن مطرح شده و آنها درباره آیه "و کلم الله موسی تکلیماً" (نساء/۱۶۴) گفته‌اند که خداوند واقعاً با حضرت موسی (ع) صحبت کرده است و این استعمال حقیقی است و چنین نتیجه گرفته‌اند که چون کلام خدا از صفات فعلیه خداوند است و خداوند هم قدیم است، پس صفات و افعال او هم قدیم هستند. قرآن هم، چون کلام خداوند است، پس قدیم است.

این گفته ابن تیمیه، اولاً: تأیید ضمنی مجاز است؛ زیرا ایشان در این قاعده، فقط آن نوع مجازی را انکار کرده که به وسیله مصدر تأکید شده باشد و اصل استعمال مجازی را به صورت ضمنی پذیرفته است. و ثانیاً: این قاعده به براهین متعددی از جمله: تأکید مجاز به وسیله مصدر در آیات قرآن و اشعار عرب، باطل است: در آیات "فتقبلها ربها بقبول حسن و انبتها نباتاً حسناً" (آل عمران/۳۷) و "والله انبتکم من الارض نباتاً" (نوح/۱۷) و "انما یریدالله لیزهبن عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً" (احزاب/۳۳)، مجاز به وسیله مصدر تأکید شده است. در شعر بشر بن ابی حازم:

إن اباک قد لاقاه خرق من الفتیان یلتهب التهاباً (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۴۴)
شاعر پدر مخاطب خود را نکوهش می کند که زود عصبانی می شود و با اندک ناملایماتی از کوره در می رود. در این بیت نیز "یلتهب" که به معنای افروختن و آتش گرفتن است، مجازاً در معنای عصبانیت و خشم بکار رفته است و به وسیله مصدر "التهاباً" تأکید شده است.

۴- لازمۀ عطف، تغایر است

یکی از مبانی ادبی ابن تیمیه این است که هرگاه دو کلمه بر هم عطف شوند، لازمۀ اش تغایر و تباین بین آن دو کلمه است و نمی تواند معطوف و معطوف الیه به یک معنا به کار رود (العطاونه، ۱۴۲۹، ص ۵۲).

۴-۱ نقد و بررسی

علمای سلفی برای اثبات قدیم بودن قرآن به برخی از آیات قرآن استناد کرده اند. یکی از این آنها آیه "الا له الخلق و الامر" است (فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۲۷۵). ابن تیمیه این قاعده را در باره این آیه برای اثبات قدمت کلام الهی جعل نموده و گفته است: فاخبر ان الخلق خلق و الخلق غیر الامر و الامر غیر الخلق (العطاونه، ۱۴۲۹، ص ۵۴). نظر او این است که چون "الخلق" و "الامر" بر هم عطف شده اند، پس معنای آنها با هم متباین است. به اعتقاد ابن تیمیه، امر به معنای دستور و فرمان است و از قول سفیان بن عیینه نقل می کند کلام خداوند (قرآن) هم از اوامر خداوند است و اوامر خدا مخلوق نیستند، بلکه قدیم هستند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۲) و نتیجه می گیرد که قرآن هم قدیم است (العطاونه، ۱۴۲۹، ص ۵۴).

در نقد این قاعده باید گفت که لازمۀ عطف به واو، همواره تغایر معطوف و معطوف الیه نیست و در آیات قرآن مواردی وجود دارد که معطوف، هم معنی یا جزء معطوف الیه است و بر هم عطف شده اند. در مورد همین آیه، فخر رازی قاعده ابن تیمیه را رد کرده و می نویسد: لایلزم من

افراد الامر بالذکر عقیب الخلق ان لایکون الامر داخلاً فی الخلق (فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۲۷۵) و به آیه "تلك آیات الله و قرآن مبین" (حجر/۱) استشهاد کرده که در اینجا "آیات الله" و "قرآن" هم معنی هستند، ولی بر هم عطف شده اند.

در آیات متعددی، معطوف و معطوف الیه با هم متباین نیستند و بر هم عطف شده اند؛ مثلاً در آیه "و اذ اخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح" (احزاب/۷) رسول الله (ص) یکی از انبیاء الهی است ولی بر "النبیین" عطف گردیده است. در آیه "من کان عدواً لله و ملائکته و رسله و جبریل و میکال فان الله عدو للكافرين" (بقره/۹۸) جبرئیل و میکائیل از ملائکه هستند و بر هم عطف شده اند. در آیه "اذ قال لبنیه ما تعبدون من بعدی قالوا نعبد الهک و اله ابائک ابراهیم و اسمعیل و اسحق الهأ واحداً و نحن له مسلمون" (بقره/۱۳۳) پروردگار حضرت یعقوب (ع)، همان پروردگار حضرت ابراهیم (ع) و اسمعیل (ع) و اسحق (ع) می باشد و تغایری بین آنها وجود ندارد و معطوف گردیده اند.

۵- "لن" برای نفی ابدی نیست

از آنجایی که ابن تیمیه معتقد به رؤیت خداوند در قیامت است، در مواجهه با آیه "و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربّه قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی" (اعراف/۱۴۳) که دلالت بر نفی رؤیت خداوند به صورت مطلق حتی در قیامت دارد، به ناچار و برای اثبات نظر خویش، ادعا کرده که کلمه "لن" مفید نفی ابدی نیست (العطاونه، ۱۴۲۹، ص ۸۱).

ابن تیمیه، برای اثبات نظر خویش، به برخی از آیات قرآن استشهاد کرده و می نویسد: اگر "لن" دلالت بر نفی ابدی داشته باشد، پس چرا در آیات "و لن یتمنونه ابدأ بما قدمت ایدیهم و الله علیم بالظالمین" (بقره/۹۵) و "قالوا یا موسی انا لن ندخلها ابدأ ماداموا فیها فاذهب انت و ربک فقاتلا انا هاهنا قاعدون" (مائده/۱۱۹) به دنبال "لن"، کلمه "ابداً" را آورده است و اگر "لن" مفید نفی ابدی باشد، آوردن کلمه "ابداً" تکراری است و در قرآن و کلام عرب این گونه تکرار نیامده است. ابن تیمیه این استدلال و اشکال را نشانگر عدم دلالت "لن" بر نفی ابدی می داند(همان).

در نقد این قاعده باید گفت که ائمه لغت، "لن" را حرف نفی استقبالی و به معنی نفی ابدی دانسته اند (جوهری، ج ۵، ص ۲۰۳۳) و ابن هشام می گوید که این مطلب اجماعی است (ابن هشام، ۱۳۸۲، ص ۵۸).

آیات قرآن هم گواهی بر افاده نفی ابدی برای "لن" دارند: "قل اتخذتم عندالله عهداً فلن یخلف الله عهدہ" (بقره/۸۰) در این آیه، خداوند تخلف از عهد خود را به وسیله "لن" نفی نموده و یقین است که خداوند هیچ گاه در عهدش خلف وعده نمی نماید. در آیه "قال رب بما انعمت علی فلن اکون ظهیراً للمجرمین" (قصص/۱۷) که از قول حضرت موسی (ع) بیان شده، آن حضرت می فرماید که من پشتیبان مجرمین نخواهم بود و مشخص است که حضرت موسی (ع) هرگز - چه در حال و چه در آینده - پشتیبان مجرمین نخواهد بود و کسی نمی تواند بگوید که موسی (ع) نفی ابدی پشتیبانی از مجرمین نکرده و احتمال بدهد که در آینده از مجرمین پشتیبانی خواهد کرد.

در آیه "ان الذین تدعون من دون الله لن یخلقوا ذباباً و لو اجتمعوا له" (حج/۷۳) خداوند بیان می کند که مشرکین هیچگاه نخواهند توانست پشه ای را بیافرینند و معلوم که این نفی به صورت دائمی و ابدی است. در آیه "لن یستنکف المسیح ان یکون عبداً لله و لا الملائکة المقربون" (نساء/۱۷۲) حضرت عیسی (ع) و ملائکه مقربون خدا، هیچگاه از بندگی خداوند سر باز نخواهند زد و این مطلب به صورت دائمی و ابدی است.

از بررسی آیات مذکور و آیات دیگری که کلمه "لن" در آنها استعمال شده است، مشخص می گردد که مفاد این واژه در فرهنگ قرآنی، نفی ابدی و استقبالی است.

اما اشکال ابن تیمیه که ایراد گرفت اگر "لن" برای نفی ابدی است، پس چرا در برخی آیات قرآن به دنبال آن، واژه "ابداً" آمده است، در پاسخ می گوییم که خداوند در آیات مذکور برای تأکید معنای نفی ابدی "لن"، کلمه "ابداً" را آورده است و این گونه تأکید در قرآن و کلام عرب شایع است؛ مثلاً در آیه "والذین امنوا و عملوا الصالحات سندخلهم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابداً" (نساء/۵۷)، واژه "خالدین" از ریشه خلد است که به معنی جاودانه بودن است؛ بنابراین خالد به همان معنای ابدی است، ولی در آیه مذکور به وسیله "ابداً" تأکید شده است و این گونه تأکید در آیات متعددی تکرار شده است (ر.ک: نساء/۱۲۲؛ مائده/۱۱۹؛ توبه/۱۰۰؛ احزاب/۶۵؛ تغابن/۹).

ابن منظور هم مواردی از کلام عرب را دکر کرده که یک واژه به وسیله کلمه ای مترادف خود تأکید شده است؛ مثلاً در باره "انت بالخیر حقیق قمن" (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۵۶) نوشته که "قمن" به معنای خلیق وجدیر است که مترادف "حقیق" می باشد و بر هم عطف شده اند (همان، ج ۱۳، ص ۳۴۷).

۶- عدم جانیشینی حروف جر به جای همدیگر

ابن تیمیه می گوید: هر کس بگوید که حروف می توانند جانشین همدیگر در استعمال شوند، اشتباه کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۱۳، ص ۱۸۳). منشأ این قاعده، تحقیقات لغوی یا نحوی نیست، بلکه این مسئله همانند دیگر قواعدی که ابن تیمیه اختراع کرده است، ناشی از اعتقادات اوست. ابن تیمیه وقتی با آیاتی همچون: "أمنت من فی السماء" (ملک/۱۶) مواجه شده، به جای این که همانند دیگر مفسران کلمه "فی" را به معنی "علی" تفسیر نماید (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۲۲۶؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲۹، ص ۳۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۱۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۸۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۵۹۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۱۳)، گفته است که کلمه "فی" به همان معنای ظرفیت است و حروف نمی توانند در معنی، جانشین یکدیگر شوند و نهایتاً برای تفسیر آیه، در معنی "سما" تصرف نموده و بر خلاف دیگر مفسرین، گفته است سما در اینجا به معنی آسمان نیست و به معنی بالا و علو، و متضاد تحت، و اسم جنس است (العطاونه، ۱۴۲۹، ص ۲۰۹)، ولی اشکال این گفته این است که هیچ استنادی ندارد و هیچ مفسری در مورد آیه مذکور، این معنا را نگفته است.

۶-۱- نقد و بررسی

همان گونه که ذکر شد، جمهور مفسران قرآن کلمه "فی" را به معنی "علی" دانسته اند و دلیل آنها این است که اگر ظاهرگرایی کنیم و واژه "فی" را به همان معنای ظرفیت بدانیم، با مشکل بزرگی مواجه می شویم که همان تجسیم و اعتقاد به جسم داشتن و مادی بودن خداوند است که با توحید ذاتی الهی و با روح قرآن و اسلام در تضاد است، اما از آنجایی که ابن تیمیه، جسمیت را برای خداوند منتفی نمی داند، این محذور برای او مشکلی ایجاد نمی کند و این همان مبنایی است که علمای اسلامی را به واکنش واداشته و علیه ابن تیمیه، هم در زمان حیاتش و هم بعد از آن، موضع گیری نموده و مبانی اعتقادی او را نقد و رد نموده اند.

علاوه بر اشکال فوق، حداقل دو نقد بر این قاعده وجود دارد؛ اولاً: در برخی آیات دیگر، کلمه "فی" به معنی "علی" آمده است؛ همانند "ولا صلبنکم فی جذوع النخل" (طه/۷۱)، معنای آیه

این است که شما را بر فراز شاخه های نخل به دار می آویزم و در این صورت، کلمه "فی" به معنی "علی" است و معنا ندارد که بگوییم شما را در شاخه های نخل به دار می کشم! بنابراین این کلمه "فی" به معنی "علی" است؛ یعنی لاصلبنکم علی جذوع النخله. و این تعبیر در زبان عربی شناخته شده است و مورد تأکید مفسران مختلف قرآن قرار گرفته است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۹۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۵؛ ابو عبیده، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۴۴؛ طبری، ۱۴۲۱، ج ۱۶، ص ۱۴۲؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۶۸).

در عبارت "سیروا فی الارض" که در چهار آیه قرآن تکرار شده است (انعام/۱۱؛ نمل/۶۹؛ عنکبوت/۲۰؛ روم/۴۹) هم "فی" به معنای "علی" آمده است و هیچ مفسری نگفته که در اینجا "فی" به معنای ظرفیت است و اصولاً اگر آن را به معنای ظرفیت بدانیم، آیه بی معنا خواهد شد؛ زیرا معنای آن چنین خواهد شد: در درون زمین حرکت کنید! در حالی که معنای آیه این است که در روی زمین حرکت کنید تا نشانه های قدرت خدا یا عاقبت سرنوشت امت های گذشته را ببینید.

ثانیاً: در کتاب های نحو، از پیشوایان نحوی نقل شده که حروف جر جانشین یکدیگر شده و در این بحث به آیات قرآن و اشعار عربی استشهاد کرده اند: ثعالبی در "فقه اللغه و سر العربیه" و ابن قتیبه در "تأویل مشکل القرآن" و ابن جنی در "الخصائص" نه تنها جانشینی حروف از یکدیگر را پذیرفته اند، بلکه فصلی از کتاب هایشان را به این عنوان اختصاص داده اند (العطاونه، ۱۴۲۹، ص ۲۱۰) و این مطلب نشانگر آن است که جانشینی حروف به جای همدیگر، شایع بوده و موارد و مصادیق متعدد داشته است. حتی مکی بن ابی طالب القیسی کتابی را در این موضوع به نام "دخول حروف الجر بعضها مکان بعض" نگاشته است (همان، ص ۲۱۱).

۷- "لقاء" به معنای رؤیت بصری است

برخی از علمای اهل سنت و بخصوص سلفیون، اعتقاد دارند که خداوند در قیامت با چشم دیده می شود، احمد بن حنبل می گوید: اعتقاد به دیده شدن خداوند با چشم جزء اصول مذهب است و اضافه می نماید که رسول الله (ص) حتی در دنیا نیز خدا را با چشمانش دیده است (ابن حنبل، ۱۹۹۹، ص ۶۱). ابن خزیمه پا را فراتر نهاده و گفته است که هر کس اعتقاد داشته باشد که خدا قابل دیده شدن با چشم نیست، کافر است و باید توبه کند و اگر توبه نکند، باید گردنش زده شود و جسدش را در زباله دانی بیاندازند (الکاظمی القزوینی، ۱۴۲۷، ص ۱۰۰).

ابن تیمیه نیز معتقد است که خداوند در قیامت با چشم دیده می شود و ان را اعتقاد علمای سلف و جمهور مسلمین می داند و می نویسد: اما اثبات رؤیت الله بالابصار فی الاخره، فهو قول السلف الامه و ائمتها و جماهیر المسلمین من اهل مذاهب الاربعه و غیرها و قد تواترت فيه الاحادیث عن النبی(ص) عند علماء الحدیث و جمهور القائلین بالرؤیه، یقولون یری عیناً(ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۷۵).

مستند این گروه، احادیث است، ولی این نظریه با آیات قرآن سازگاری ندارد؛ زیرا آیاتی در قرآن وجود دارد که این دیدگاه و احادیث استنادی آنها را به چالش می کشد؛ مثل آیه "لا تدرکه الابصار"(انعام/۱۰۳) که دیده شدن خداوند را کاملاً منتفی می سازد. نظریه پردازان این گروه، علی رغم صراحت این آیات بر عدم امکان رؤیت خدا، بر نظر خویش پافشاری نموده و سعی کرده اند که مستنداتی از آیات قرآن برای دیدگاه خود بیابند. مهم ترین آیه ای که آنها به عنوان مستند خویش ذکر کرده اند، آیه "تحیتهم یوم یلقونه سلام"(احزاب/۴۴) است که بیان می کند: تحیت فرشتگان به مؤمنان در روزی که خدا را دیدار می کنند، سلام است.

ابن تیمیه کلمه "لقاء" را، چه در این آیه و چه در آیات دیگر، به معنای دیدن با چشم معنی کرده است و شاگردش ابن قیم، ضمن نقل این مطلب از وی، اضافه می کند: علمای اهل لغت اجماع دارند که هر گاه "لقاء" به موجود زنده ای که کور نباشد، نسبت داده شود، به معنای رؤیت بصری است(ابن قیم، ۱۴۰۹، ص ۱۹۸).

۷-۱- نقد و بررسی

در بررسی این قاعده ادعایی باید گفت که اجماعی از طرف ائمه لغت در باره هم معنایی "لقاء" و دیدن بصری وجود ندارد و ادعای اجماع یکی از ویژگی های ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم است که فراوان در کتاب های آنان یافت می شود و در هر جایی که بخواهند نظریات خود را مستند جلوه دهند، دست به دامن اجماع شده و خود را در جای جمهور علما و دانشمندان اسلامی می نشانند و عقیده خود را به آنان منتسب می نمایند. لغت شناسان عرب در باره واژه "لقاء"، سه معنا را ذکر کرده اند: ادراک حسی، دیدن با چشم و ادراک قلبی(راغب، ۱۳۸۱، ص ۷۴۶). موارد استعمال واژه "لقاء" در هر یک از این معانی، مبتنی بر قرائنی است که در کاربردهای این کلمه وجود دارد. ضمناً در هیچ یک از کتب لغت معتبر نقل نشده که اگر "لقاء" به موجود زنده ای که بینا است، نسبت داده شود، به معنای رؤیت بصری است.

مفسرین قرآن هم ادعا نکرده اند که واژه "لقاء" در قرآن همواره به معنای دیدن با چشم است، حتی آنان واژه "رؤیت" را همواره به معنی رؤیت بصری نمی دانند و برای آن شرایطی ذکر کرده اند؛ مثلاً بعضی گفته اند: اگر رؤیت، به یک مفعول متعدی شود، به معنی رؤیت بصری است و اگر به دو مفعول متعدی گردد، به معنای رؤیت قلبی است و اگر به سه مفعول متعدی شود، به معنی علم و آگاهی است. برخی در مورد این شرایط مناقشه کرده و برخی دیگر همانند فخر رازی، این شرایط را عمومی و کلی نشمرده اند و صحت آنها را فقط در اغلب موارد می دانند و مفسرینی مانند آلوسی هم، بیانات متفاوت و بلکه متناقضی ابراز داشته اند (العطاونه، ۱۴۲۹، ص ۱۱۰-۱۱۲). بنابراین وقتی که واژه "رؤیت"، با قرابت معنایی بیشترش به رؤیت بصری، چنین وضعیتی دارد و نمی تواند همواره به این معنی باشد، طبیعی است که کلمه "لقاء" که احتمالات معنایی متعدد دارد، به طریق اولی نمی تواند همواره این معنی را برساند.

علاوه بر مطالب فوق، دلیل مهم تر و بلکه قاطع تری در رد ادعای ابن تیمیه وجود دارد؛ آیات متعددی در قرآن را می توان ذکر نمود که در آنها واژه "لقاء" در معنایی غیر از رؤیت بصری بکار رفته است: "لقد کنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد رأیتموه" (آل عمران/۱۴۳). در این آیه هر دو واژه "لقاء" و "رؤیت" در مورد مواجهه انسان با مرگ بکار رفته است و معلوم است که مرگ قابل دیدن بصری نیست، بنابراین "لقاء" در این آیه به معنی دیدن با چشم نمی باشد.

در آیه "لقد لقینا من سفرنا هذا نصباً" (کهف/۶۲) از قول خضر به حضرت موسی (ع) خطاب می کند که ما از این سفر، خستگی و رنج فراوان دیده ایم. مشخص است که رنج و خستگی سفر، گر چه قابل احساس است، اما قابل دیدن نیست. پس در این آیه نیز "لقاء" به معنای رؤیت بصری نیست.

۸- لازمه متعدی شدن فعل به وسیله "ب"، مباشرت است

ابن تیمیه از جمله علمای سلفی است که قائل به تجسیم و داشتن اعضاء و جوارح برای خداوند است و می نویسد: باید اعتقاد داشته باشیم که خداوند دارای صفات ذاتیه ای است که آن صفات برای خداوند قدیم هستند و صفات حادث نیستند. این صفات در قرآن و احادیث نبوی صحیح ذکر شده اند. بعضی از آن صفات عبارتند از: داشتن صورت، چشم، پا و دست (ابن تیمیه، بی تا، ص ۱۴۸-۱۴۹). او برای اثبات نظریه خویش، به برخی از آیات قرآن استشهاد کرده است؛ مثل: "ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم" (فتح/۱۰) و یا "یا ابلیس ما

منعک ان تسجد لما خلقت بیدی" (ص/۷۵). اما برای استدلال به این گونه آیات با مشکل عدم همراهی دیگر مفسران و یا مخالفت آنها مواجه شده است؛ زیرا اکثر مفسران قرآن، این آیات را به تأویل برده و کلمه "ید" را کنایه از قدرت و استیلاء الهی دانسته اند و بشدت با تفسیر ظاهرگرایانه که منجر به تجسیم می شود، مخالفت کرده اند (فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۴۱۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۰۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۲۸).

ابن تیمیه برای تحکیم نظریه خود و صحت برداشت خویش از آیات مذکور، قاعده ای را در ادبیات عربی ابداع می کند: ابن قیم از قول ابن تیمیه نقل می کند که هرگاه فعلی به وسیله "ب" متعدی شود و مجرور آن هم "ید" باشد، لازمه آن، انجام دادن فعل به وسیله دست است؛ مثلاً درباره آیه "یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی" (ص/۷۵) گفته است چون "خلقت" به وسیله بای متعدی شده که ید مجرور آن است، معنایش این است که خداوند با دستان خود انسان را خلق کرده است (العطاونه، ۱۴۲۹، ص ۲۰۱). از رهگذر این تفسیر، برای خداوند، دست داشتن را اثبات می کند و روایتی را هم در این راستا نقل می کند: قال عبدالله بن عمر: ان الله لم یخلق بیده الا ثلاثاً خلق آدم بیده و غرس جنۃ الفردوس بیده و ذکر الثالثۃ (همان، ص ۲۰۲). مفاد این حدیث این است که خداوند دارای دست است و با دستان خود، آدم، بهشت و چیز سومی که راوی آن را فراموش کرده، خلق نموده است.

۸-۱- نقد و بررسی

برداشت ابن تیمیه از این آیات و مخصوصاً اعتقاد به دست داشتن خداوند، با مخالفت شدید دانشمندان اسلامی در قرون مختلف مواجه گردیده و کتاب های متعددی در نقد و رد آن نوشته شده است.^۱ مفسران قرآن نیز، دیدگاه تفسیری او را مورد مناقشه قرار داده اند.

اما در نقد قاعده ادعایی او؛ اولاً: این قاعده در هیچ کدام از کتاب های نحوی یا بلاغی ذکر نشده است و ابن تیمیه هم مستندی برای آن نقل ننموده و این قاعده هم در جهت توجیه اعتقادات ناپذیرفته وی بیان شده است. ثانیاً: در نقد این قاعده، همین بس که کمترین تحقیقی در اشعار عرب اثبات می کنند که این قاعده باطل است؛ زیرا اشعاری از شعرای نامدار عرب نقل

^۱ ر.ک: الدرۃ المصیبه فی الرد علی ابن تیمیه نوشته تقی الدین علی بن عبد الکافی السبکی؛ الحجۃ الدامغه لشبهات

شده که شرایط و مقتضیات این قاعده در آنها وجود دارد، ولی قاعده مذکور در آنها رعایت نشده است.

قال فرزدق:

لا یلقین بیدیه الدهر ذوحسب یرجوا الفداء اذا مارحه انکسرا^۱

شاهد مثال در مصرع اول این بیت است که شاعر می گوید هیچ انسان شرافتمندی، دستانش به دنیا نمی رسد. فعل "لا یلقین" به وسیله "ب" متعدی شده و مجرور آن "یدیه" است. تمامی شرایط قاعده مذکور در اینجا جمع شده است، ولی تعبیر "دست به دنیا رسیدن" کنایه از بهره مندی از نعمت ها و رفاه دنیوی است و منظور از "یدیه" در اینجا همان دستان انسان نیست و قاعده ادعایی ابن تیمیه در این بیت جاری نیست.

سما بیدیه للمعانی فنالها و غالت رجالاً دون ذاک الغوائل^۲

در این بیت هم هم فرزدق می گوید با دستانش به معانی درآویخت و بالا رفت و به آن معانی رسید. منظور آن است که به مراتب عالیه دست یافت. در اینجا هم گر چه فعل "سما" به وسیله "ب" متعدی شده و مجرور آن "یدیه" است و شرایط مذکور در آن فراهم است، ولی کسی نمی تواند ادعا نماید که فرد مورد نظر شاعر با دستانش به مراتب عالیه رسیده باشد.

۹- تحریف اصطلاحات و ضرب المثل های عربی

یکی از مبانی تفسیری ابن تیمیه این است که در تفسیر آیات قرآن، معنای ضرب المثل ها و اصطلاحات عربی را تغییر می دهد. منشأ این امر، ظاهرگرایی افراطی او در تفسیر قرآن است و سعی می کند معنای لغوی واژه های یک ضرب المثل و یا کنایه را معنای واقعی آنها جلوه دهد؛ در حالی که می دانیم از ضرب المثل و کنایه باید همان معنای معهود عرفی را آنها برداشت نماییم. در تبیین معنای آیه "یوم یکشف عن ساق" (قلم/۴۲) می نویسد که خداوند در روز قیامت، ساق پای خویش را عریان ساخته و آن را به مردم نشان می دهد (ابن تیمیه، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۸۲).

در باره آیه "الرحمن علی العرش استوی" (طه/۵) می نویسد: این آیه دلالت دارد که خداوند بر عرش نشسته است و عرش بالاتر از آسمان های هفت گانه است (ابن تیمیه، ۲۰۰۴/۱۴۲۵).

۱. دیوان الفرزدق، ص ۲۵۱.

۲. همان، ص ۵۰۵.

ص ۹۴). ابن قیم هم از قول ابن تیمیه می نویسد: تمامی آیات قرآن و سنت رسول الله (ص) و کلام تمامی صحابه و تابعین و امامان مذاهب گواهی می دهد که خداوند بر روی عرش استقرار دارد (الکاظمی القزوینی، ۱۴۲۷، ص ۱۵۹).

ابن تیمیه در تفسیر این دو آیه، همان معنای ظاهری را مراد خداوند دانسته و معتقد است که در این گونه آیات، فقط معنای لغوی مورد نظر است.

۹-۱- نقد و بررسی

بنا به گفته لغویان، مفسران و علمای بلاغت، عبارت "کشف عن ساق" مثلی است که آن را برای شدت و سختی کار استعمال می کنند (راغب، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۱۲؛ جوهری، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۱۴۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۶۸؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۸۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۸۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۹۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۶۳۱؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۳۱۴). بنابراین آیه "یوم یکشف عن ساق" (قلم/۴۲) مثلی که خداوند آن را برای بیان شدت و سختی و وحشت روز قیامت بکار برده است و می خواهد وضعیت قیامت را برای ما تبیین نماید؛ بنابراین تفسیری که ابن تیمیه از این آیه نموده، تحریف اصطلاح و مثل عربی است. اگر سؤال شود که چرا او این تحریف را مرتکب شده، پاسخ این است که وی در اینجا هم خواسته است برای اثبات اعتقادات تجسیم خویشتن، مبنایی را ایجاد نماید. ولی با توجه به تأکیدات علمای لغت و بلاغت، این مبنای او از اساس باطل است و کسی نمی تواند ادعا نماید که در ضرب المثل ها، ظاهر عبارات و معنای لغوی آنها مراد گوینده است.

ابن تیمیه در باره برداشت خود از آیه "الرحمن علی العرش استوی" دو ادعا دارد: استناد به قول مفسران و استشهاد به نظر لغویان، و می نویسد: هیچ مفسری "استوی" را به معنی "استولی" تفسیر ننموده و نگفته است که خدا بر عرش استیلاء دارد، بلکه معنای آن، این است که خدا بر عرش نشسته است و در هیچ لغت نامه ای هم، معنی "استولی" برای "استوی" ذکر نشده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۴۴۶).

هر دو ادعای ابن تیمیه باطل است؛ زیرا اولاً: جمهور مفسرین قرآن در تفسیر این آیه، "استوی" را به "استولی" تفسیر نموده اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۲؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۳۲۸؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۲۱؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۳). ثانیاً: لغویان

بزرگ، "استوی" را به معنای "استولی" ذکر کرده اند (جوهری، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۲۳۸۵؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۵؛ زبیدی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۱۶۳ و ج ۱۹، ص ۵۵۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۴۹).

مطلب مهم تر در نقد نظریه ابن تیمیه این است که "استوی فلان علی فلان" مفاد ضرب المثل مشهوری در کلام عرب است که هر گاه کسی بر فرد دیگری یا بر امری غلبه و استیلاء یابد، از این عبارت استفاده می شود و شواهدی از شعر هم برای آن ذکر شده است؛ از جمله:

قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و لادم مهراق^۱ (جوهری، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۲۳۸۵)
شاعر گفته است که "بشر" بدون جنگ و خونریزی بر عراق حاکمیت یافت.

هما استویا بفضلهما جمیعاً علی عرش الملوک بغیر زور (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۶۵)
در این شعر هم از همان تعبیر استفاده شده و در مورد دو نفر است که با دانش و فضل خود بر پادشاهان دیگر استیلاء یافته اند.

با توجه به مطالب فوق، مشخص می گردد که "استوی" به همان معنای "استولی" است و نظر ابن تیمیه صحیح نیست و او در مفاد ضرب المثل ها و اصطلاحات عربی تصرف کرده و برای اثبات اعتقادات خویش، آنها را تحریف نموده است.

^۱ این شعر درباره بشر بن مروان سروده شده است (العطاونه، ۱۴۲۹، ص ۷۱).

نتیجه گیری

- مبانی ادبی خاص ابن تیمیه در تفسیر قرآن، برگرفته از مطالعات و بررسی های ادبی و مستند به قواعد لغت، علوم صرف و نحو یا قواعد بلاغت نیست؛ بلکه او برای اثبات عقائد خویش، به ابداع این مبانی پرداخته است.
- برداشت های خاص ابن تیمیه از قرآن، در خیلی از موارد، مخالف آرای علمای ادب و تفسیر است.
- مهمترین منشأ مبانی ادبی ابن تیمیه در تفسیر قرآن، ظاهرگرایی و جمود او بر ظاهر آیات قرآن است.
- ابن تیمیه در تقدیس اصحاب و تابعین طریق افراط پیموده و هر اصطلاح و تعبیری که در بیان اصحاب و تابعین نیامده را خلاف شرع و بدعت نامیده است.
- پیرامون عقائد و نظرات ابن تیمیه، تحقیق ها و نقدهای متعدد و مناسبی انجام شده، ولی پیرامون مبانی ادبی ابن تیمیه در تفسیر قرآن، هنوز تحقیقی انجام نشده است و این مطلب می تواند موضوعی برای پژوهشی مستقل و عنوانی برای پایان نامه های حوزوی و دانشگاهی قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم

- _____ (۱۴۲۶ ق)، مجموعه الفتاوی، بی جا، دارالوفاء.
- فتنازانی، سعدالدین (۱۴۱۱ ق)، مختصر المعانی، قم، دارالفکر.
- _____ (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی.
- _____ (۱۹۹۶ م)، الایمان، بیروت، المكتب الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۶ ق)، منهاج السنة النبویة، تحقیق محمد رشاد سالم، بی جا، مؤسسه قرطبه.
- _____ (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۲۵ ق/۲۰۰۴ م)، الفتاوی الحمویة الكبرى، دراسة و تحقیق حمد بن عبدالمحسن التجویری، الرياض، دارالصمیعی.
- _____ (بی تا)، نقض المنطق، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- _____ (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.
- ابن اثیر، ضیاءالدین محمد (۱۴۲۰ ق)، المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر، بیروت، مكتبة عنصرية.
- ابن الندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق (۱۹۷۸ م)، الفهرست، بیروت، دارالمعرفة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۷ ق)، الاستغاثة فی الرد علی البکری، ریاض، بی نا.
- ابن حنبل، احمد (۱۹۹۹ م)، اصول السنة، الطبع الثاني، القاهرة، دارالسلام.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا، بی نا.
- ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر (۱۴۰۹)، حادی الارواح الی بلاد الافراح، بیروت، عالم الکتاب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف (۱۳۸۲)، شرح قطر الندی و بل الصدی، تهران، بی نا.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ ق)، مجاز القرآن، قاهره، مكتبة الخانجي.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق)، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- الشریف الرضی، ابوالحسن محمد بن حسین (۱۴۰۷ ق)، تلخیص البیان فی المجازات القرآن، بی جا، مؤسسه الطبع و النشر.
- الصغیر، محمد حسین علی (۱۹۹۴ م)، مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربیة، بغداد، دارالشؤون الثقافیة العامة.
- العطاونة، نذیر احمد (۱۴۲۹ ق)، القواعد اللغویة المبتدعة، بیروت، دار امام الرواس.

الکاظمی القزوينی، السيد امير محمد (۱۴۲۷ق)، ابن تیمیه و العقيدة السلفية فى التشبيه و التجسيم، بيروت، دارالزهراء للنشر و الاعلام.

المتولى، صبرى (۱۴۰۱ ق)، منهج ابن تیمیه فى تفسير القرآن الكريم، القاهرة، عالم الكتب.
المصطفى، عبدالعظيم ابراهيم (۱۹۸۵ م)، المجاز فى اللغة و القرآن الكريم بين الاجازة و المنع، القاهرة، مكتبة وهبة.

اندلسى، ابوحيان محمد بن يوسف (۱۴۲۰ق)، البحرالمحيط فى التفسير، بيروت، دارالفكر.
ألوسى، سيد محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالكتب العلمية.
بركة، ابراهيم خليل (۱۴۰۵ ق)، ابن تیمیه و جهوده فى التفسير، بيروت، المكتب الاسلامى.
بغدادى، علاءالدين على بن محمد (۱۴۱۴ق)، لباب التأويل فى معانى التنزيل، بيروت، دارالكتب العلمية.
بغوى، حسين بن مسعود (۱۴۲۰ق)، معالم التنزيل فى تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربى.
ثعلبى، ابو اسحق احمد بن ابراهيم (۱۴۲۲ق)، الكشف و البيان عن تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربى.
جصاص، ابوبكر احمد بن على (۱۴۰۵ق)، احكام القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربى.

جوهرى، اسماعيل بن حماد (۱۴۲۶ ق)، معجم الصحاح، بيروت، دارالمعرفة.
حلى، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ ق)، معارج الاصول، قم، آل البيت.
حلى، حسن بن يوسف (۱۴۰۴ ق)، مبادئ الوصول، قم، مكتب الاعلام الاسلامى.
دوب، رابح (۱۹۹۹ م)، البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجرى، القاهرة، دارالفجر.
راغب اصفهانى، حسين بن محمد (۱۳۸۱ ق)، المفردات فى غريب القرآن، القاهرة، مطبعة مصطفى حلبى.
زبيدى، سيد محمد مرتضى (۱۳۸۶ ق)، تاج العروس فى شرح القاموس، بيروت، دارصادر.
زمخشري، محمود (۱۹۷۹م)، اساس البلاغة، بيروت، دار صادر.

سكاكى، يوسف بن ابى بكر (۱۳۱۷ ق)، مفتاح العلوم، القاهرة، المطبعة العربية.
سيد قطب (۱۴۲۱ق)، فى ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق.
سيوطى، عبدالرحمن ابى بكر جلال الدين (۱۴۱۶ ق)، الاتقان فى علوم القرآن، بيروت، دارالفكر.
شوكانى، محمد بن على (۱۴۱۴ق)، فتح القدير، دمشق، دار ابن كثير.
صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۳۹۸ ق)، التوحيد، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
ضيف، شوقى (۱۳۸۳)، تاريخ و تطور علوم بلاغت، ترجمه محمدرضا تركى، تهران، سمت.
طباطبايى، سيد محمد حسين (۱۴۱۷ ق)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
طبرسى، ابومنصور محمد بن على (۱۴۰۳ ق)، الاحتجاج على اهل اللجاج، مشهد، مرتضى.
طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.

- طبری، محمد بن الجریر (۱۴۲۱ ق)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دارالفکر.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- علم الهدی، علی بن حسین (بی تا)، الذریعۃ، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۲ ق)، المحصول، بیروت، مؤسسه الرساله.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرای، بی جا، مؤسسه دارالهجره.
- قرطبی، محمد بن علی (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ ق)، من هدی القرآن، تهران، دار محبب الحسین.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶ ق)، اصول الفقه، نجف، دارالنعمان.
- ناصح، علی احمد (۱۳۹۳)، "بررسی و نقد مبانی و اصول فکری ابن تیمیه در تفسیر قرآن"، پژوهش های فلسفی- کلامی، سال چهاردهم شماره ۳۴، ص ۱۶۷-۱۸۷.
- نیشابوری، حسن بن محمد (۱۴۱۶ ق)، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیه.

