

Andishe_e-Taqrib.40 Vol. 17, No. 1, Spring 2022 P. 9_41	اندیشه تقریب سال هفدهم، شماره اول، بهار ۱۴۰۱، پیاپی ۴۰ ص ۹-۴۱
---	---

## بررسی تطبیقی توحید از دیدگاه خواجه نصیرالدین محمدطوسی و ابن قیم جوزیه نقی آقایوف<sup>۱</sup>

### چکیده

دیدگاه‌های کلامی و توحیدی شیعه امامیه و اهل سنت یکی از موضوعات بحث برانگیز در میان اندیشمندان است. بی تردید یکی از راه‌های شناخت دیدگاه‌های مذکور، درک اشتراکات و افتراقات است. از آنجا که دیدگاه‌های دو شخصیت بزرگ شیعه و اهل سنت یعنی خواجه نصیر طوسی و ابن قیم جوزیه از اهمیت بسزایی برخوردار است در این مقاله تلاش شده برخی از وجوه اشتراک و افتراق در مسئله توحید از نگاه این دو اندیشمند مسلمان مورد بررسی قرار گیرد.

آنچه در این نوشتار نسبت به موارد اشتراک، مورد بررسی قرار گرفته موضوعاتی نظیر «عدم قابلیت شناخت حقیقت خداوند»، «نقی تجسیم و تشبیه»، «ماهیت کلام خداوند» و بسیاری از صفات ثبوتی خداوند نظیر «قدرت»، «اراده»، «حی بودن»، «علم» و مانند اینهاست.

همچنین نسبت به وجوه افتراق، موضوعاتی نظیر «تأویل»، «رؤیت خداوند»، «ترکیب در خداوند» و «جهت درباره خدا»، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: توحید، امامیه، سلفیه، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن قیم جوزیه، تأویل، استواء.

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان وابسته به جامعة المصطفیٰ ﷺ

### مفهوم توحید در لغت

«توحید» مصدر فعل «وَحَّدَ يُوَحِّدُ» و به معنی یکی قرار دادن چیزی است. (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۴۶).

راغب اصفهانی آن را به معنای انفراد و تنهایی گرفته که دارای اجزاء نیست. (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶م، ص ۷۵۱)، و صاحب المنجد نیز همین معنا را گفته است. (لویس معلوف، ۱۴۲۳ق، ص ۸۹۰).

فؤاد بستانی در تعریف لغوی توحید گفته است: «وَحَّدَ، تَوَحَّيْدًا أَي: وَحَّدَ اللهُ: خدا را یکی بدان».

جرجانی ضمن این که توحید را به معنای انفراد گرفته، علم به واحد بودن را دخیل دانسته است: «التوحيد في اللغة الحكم بأن الشيء واحد والعلم بأنه واحد». (جرجانی، ۱۴۱۸ق، ص ۹۶، ردیف ۴۴۶).

### توحید در اصطلاح

جرجانی در تعریف توحید گفته: «تجريد ذات الهی از همه آن چیزی که در اذهان و افهام تصور و تخیل می‌شود. تجريد ذات خدا سه مرحله دارد معرفت الله به ربوبیتش و اقرار به وحدانیت و نفی هر نَدّ و نظیری برای خداوند».<sup>۱</sup> (جرجانی، ۱۴۱۸ق، ص ۹۶).

خلیل بن احمد فراهیدی درباره توحید اصطلاحی گفته: «توحيد عبارت است از ایمان به یگانه بودن خداوند و شریک قرار ندادن برای او، زیرا خداوند واحد و آحد است، صاحب توحد و وحدانیت است».<sup>۲</sup> (خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۸۱).

ابن منظور در تعریف اصطلاحی توحید گفته: ایمان به خدای واحد و شریک قرار ندادن برای او. «الإيمان بالله وحده لا شريك له والله الواحد الأحد». (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۵۰).

۱. «تجريد الذات الالهية عن كل ما يتصور في الأفهام و يتخيل في الأفهام و الأذهان».

۲. «التوحيد: الإيمان بالله وحده لا شريك له، والله الواحد الأحد ذو التوحد و الوحدانية».

## بررسی تطبیقی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی و ابن قیم جوزیه در باب توحید

### الف. موارد اشتراکی میان خواجه نصیر و ابن قیم

در این فصل دیدگاه دو شخصیت بزرگ اسلامی یعنی خواجه نصیرالدین طوسی و ابن قیم جوزیه درباره توحید مورد مقایسه قرار می‌گیرد.

موارد اشتراکی شامل موارد زیر می‌باشد:

#### ۱- قابل درک و شناخت نبودن حقیقت خدا

اولین موضوع مشترک میان خواجه نصیرالدین طوسی و ابن قیم جوزیه عبارت از این است که حقیقت و ذات خدا غیر قابل درک و غیر قابل شناخت است، بشر نمی‌تواند به کُنه ذات خدا دسترسی پیدا کند. کلام هر دو عالم را در این زمینه نقل می‌کنم:

#### دیدگاه خواجه نصیر

آنچه از آثار خواجه نصیر به دست می‌آید این است که حقیقت خدا برای انسان غیر قابل درک است. بر اساس ادعای او اتفاق حکما بر این حاصل شده که عقل بشر حقیقت الله را درک نمی‌کند، بلکه آنچه درک می‌شود وجود آن است. (ابن سینا، ۱۴۰۳ق. ج ۳، ص ۳۶). در حدیثی از رسول خدا ﷺ می‌خوانیم تفکر در ذات خدا منع شده است زیرا ممکن است موجب هلاکت گردد: «تفکروا فی خلق الله و لا تفکروا فی ذاته فتهلکوا». (محمد عبده، ۱۴۲۱ق، ص ۴۱).

خواجه نصیر اظهار می‌دارد: «معرفت ذات و صفات باری تعالی که رکن اعظم و قاعده بزرگ‌تر اصول دین است، بلکه اصل دین، خود این است کفایت باشد. تا هر که بر این واقف شود از حد تقلید فراتر آید، چه به عقل پیش از این شناخته نشود و در علم کلام فراتر شدن از این مقام میسر نشود، اما باید دانست که معرفت پیدا کردن نسبت به آنچه مربوط به حقیقت ذات پاک اوست مقدور بشر نیست و در وسع فکرت هیچ آدمی نتواند آمد که کمال إلهیت او بکند او بزرگوارتر از آن است که دست عقل و وهم بدو رسد و عظمت ربوبیت او بزرگوارتر از آن است که به احاطه ذهن و خاطرات ملوث شود؛ اما آنچه ما می‌دانیم بیش از

این نیست که موجودی هست اگر با بعض موجودات که یافته‌ایم اضافات دهیم، یا سلب کنیم از پنداری که او را از این جهت صفتی ثبوتی یا سلبی حاصل است تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا». (الفصول النصیریة، بی تا، ص ۶۵).

«این که حقیقت خدای تعالی غیر قابل درک است ولی وجودش قابل درک است، اقتضا می کند حقیقتش مغایر وجود مطلق مدرک باشد و نه وجود خاص». (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۶).  
 «البته سبب چنین امری بدون تردید به مسئله وجود و ماهیت و نحوه برداشت از آن بازمی گردد؛ زیرا معتقدان به عینیت وجود با ماهیت، معترف به عدم شناخت ذات خدای تعالی بودند و اگر چیزی هم قابل شناسایی باشد، همان وجود و کیفیات وجود و سلب و اضافات آن است». (حسنی و میناگر، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۴۰-۱۳۹).

خواجه به نقل از فاضل مقداد اضافه می کند: «انسان نه این که حقیقت ذات خدا را نمی تواند بشناسد حتی اگر رأفت بی آفت، و عنایت بی نهایت از پی الفاظ انبیاء صلوات الله وسلامه علیهم و مقربات را الهام ندادی، هیچ گوینده را یاری لفظی به ازای حقیقت او نبود، چون از همه وجه اسم مطابق مسمی نمی تواند بود». (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ ق، ص ۹۵).

این عبارت خواجه شبیه عبارت ابن قیم است زیرا او نیز در این باره می گوید:  
 «لا یوصف إلا بها وَصَفَ بِه نَفْسَه أَوْ وَصَفَه بِه نَبِیُّه وَكُلُّ صِفَةٍ وَصَفَ بِهَا نَفْسَه أَوْ وَصَفَه بِهَا نَبِیُّه فَهِيَ صِفَةٌ حَقِیقَةٌ لَا صِفَةَ مَجَازٍ». و آن صفات که خدا خودش را وصف کرده و یا نبی آنرا وصف کرده، آن وصف حقیقی است و نه مجاز. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۱۲۸۸).

#### دیدگاه ابن قیم

آنچه از آثار ابن قیم درباره حقیقت خدا به دست می آید آن است که عقل از شناخت کُنه صفت و کیفیت آن مأیوس شده است. غیر از الله جلّ جلاله کسی از کیفیت خدا اطلاع ندارد؛ و این قول سلف است که «بلا کیف» یعنی بدون کیفیتی است که بشر چگونگی آن را درک نمی کند. کسی که حقیقت ذات و ماهیت خداوند را نمی داند چگونه کیفیت صفاتش را بشناسد؟ البته بدون درک حقیقتش، ایمان داشتن به خدا عیب نیست. چنان که معانی اخبار



خدا را درباره حقائق قیامت می دانیم اما حقیقت کیفیتش را نمی شناسیم و با نزدیک بودن میان مخلوق با مخلوق (قیامت) آن را نمی شناسیم؛ چه برسد به خالق که از شناخت کیفیت خالق و صفات عظیم و اعظمش عاجزیم. (ابن قیم جوزیه، مدارج السالکین، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۵).

برای رسیدن قوای بشریه به شهود ذات الهی، راهی نیست و به این طریق، حقیقت شهودی رخ نمی دهد ولی شهود صفات و افعال ممکن است. حقیقت ذات برای بشر معلوم نیست وقتی مشرکین از رسول خدا درباره حقیقت رب سبحانه پرسش می کردند و این که چه چیزی نازل می کند، فرمود: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (اخلاص (۱۱۲): ۱-۴).

وقتی از حضرت موسی علیه السلام درباره حقیقت رب پرسش کردند با این عنوان: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء (۲۶): ۲۳) او پاسخ داد: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ (شعراء (۲۶): ۲۴).

«برای بشر راه وصول به حقیقت ذاتش نیست» نه از راه صفات ثبوتی: «الله الصمد»، و نه از راه صفات سلبی: «لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً أحد». یعنی در هر صورت راهی برای معرفت ذات و کنهش نیست». (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۳۴).

## ۲- نفی تجسیم و تشبیه

دومین وجه اشتراک میان دو اندیشمند یادشده، نفی تجسیم و تشبیه خدا است.

### دیدگاه خواجه نصیر

طبق نظر خواجه هر لفظ که لایق جلال و مناسب کمال او باشد بر وی اطلاق می شود، و گرنه از ادب نیست هر نامی را بر وی اطلاق کنند. وی در این باره می گوید: «هیچ لفظی مایبازای حقیقت او نباشد، چون از همه وجه اسم مطابق مسمی نمی تواند بود». (طوسی، ۱۴۳۶، ص ۴۶۵).

### دیدگاه ابن قیم

ابن قیم منکر تجسیم و تشبیه خداوند است، هر چند ایشان در بحث جهت، معتقد

است خدا در جهت است ولی منکر جسم بودن و تشبیه خداوند است. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۵ق، جزء ۱۳، ص ۲۶).

### ۳- قادر بودن صانع تعالی

#### دیدگاه خواجه نصیر

صفاتی وجود دارد که دارا بودن به آن صفات، کمال است. یکی از این صفات قدرت است. خداوند سبحان قادر بر کل ممکنات است. (همان، ص ۴۶۴).

خواجه نصیر «قادر بودن» را به «توانا بودن» معنا می‌کند. (طوسی، پنج رساله اعتقادی، بی‌تا، ص ۵۴۶؛ رسائل، بی‌تا، ص ۴۴۵). و در جای دیگر می‌گوید: قادر بودن یعنی: «إن شاء فَعَلَ و إن لم یَشَأْ لم یَفْعَل». (اردبیلی، ۱۳۷۷ش، ص ۳۹). قادر آن است که فعل و ترک او به اراده و اختیار او باشد؛ یعنی اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. (طوسی، رسائل، بی‌تا، ص ۴۴۵).

خواجه نصیر در توضیح فاعل مختار و فاعل موجب بیان می‌کند هرچه فعل از او صادر شود، اگر ترک آن فعل از او ممکن باشد، آن را قادر و فاعل مختار خوانند؛ و اگر ترک آن فعل از او ممکن نباشد، آن را فاعل موجب خوانند مثل آتش در سوزانیدن. (طوسی، پنج رساله اعتقادی، بی‌تا، ص ۵۴۷)

#### دیدگاه ابن قیم

ایشان نیز برای خداوند، صفت قدرت قائل است و بیان می‌کند: «أنه ما شاء كان وما لم یَشَأْ لم یکن وأنه لا تتحرك ذرة إلا بإذنه وأن الخلق مقهورون تحت قبضته» (ابن قیم جوزیه، مدارج السالکین، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۲). خداوند خودش را رب العالمین وصف کرده و مالک روز قیامت خوانده است. بر همه چیز قادر و به همه چیز آگاه است. (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰۰). خداوند قادر است و در قدرت، کسی مانند خدا نیست. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۳۳۸).

آنچه در کلام این دو شخصیت ملاحظه می‌شود آن است که هر دو در صفت قدرت

برای خداوند، مشترک و موافق هستند، و حتی عبارت هر دو شبیه به هم است زیرا یکی با تعبیر: «إن شاء فعل» و دیگری با تعبیر: «ما شاء کان» از قدرت خداوند سخن گفته است.

اما نکته قابل توجه آن است که خواجه برای اثبات صفت قدرت به دلیل عقلی تمسک می‌کند و از دلیل نقلی در بیان خواجه خبری نیست، در حالی که ابن قیم برای اثبات صفت قدرت به دلیل نقلی استناد کرده و می‌گوید وقتی خداوند خودش را رب‌العالمین معرفی کرده، معنایش این است که پس باید قادر باشد. بنابراین در بیان این دو شخصیت، نحوه استدلال فرق دارد.

#### ۴- عالم بودن صانع تعالی

##### دیدگاه خواجه نصیر

یکی از صفات کمال خداوند، عالم بودن است. افعالش محکم و متقن است. چیزها نزد او ظاهر و حاضر است. هر که چنین باشد پس او عالم است. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷۷). خواجه می‌گوید: معنی این که خداوند عالم است، آن است که احتیاج به تفسیر ندارد زیرا افعال او متقن و محکم است و این مطلب، برای هر کسی که حکمت او را در خلق آسمان و زمین، شب و روز و خلق حیوانات و سایر موجودات می‌بیند روشن است. بنابراین هر چیزی که از او صادر می‌شود منظم و محکم و برحسب علم ضروری است. (طوسی، رسایل، بی‌تا، ص ۴۴۶).

خواجه می‌افزاید: اگر خداوند متعال عالم نباشد، پس باید جاهل باشد و جهل نقص است و نقص بر خدا روا نیست. پس لابد است خداوند متعال عالم باشد. (طوسی، پنج رساله اعتقادی، بی‌تا، ص ۵۴۷).

##### دیدگاه ابن قیم

ایشان علیم بودن خداوند را واجب می‌داند و می‌گوید: صفت علیم، قدیم است و حادث نیست، پس علمش به صورت تفصیلی به هر شیئی‌ای تعلق می‌گیرد. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۲۱۹).

ابن قیم برای علیم بودن خداوند از آیه: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (تغابن(۶۴):۱۱) استفاده می‌کند، در حالی که خواجه علاوه بر آیات قرآن، به دلیل عقلی نیز تمسک می‌کند.

### ۵- حی بودن صانع تعالی

#### دیدگاه خواجه نصیر

یکی از صفات کمال خداوند، حی بودن صانع است، یعنی خدا زنده است. زنده بودن را به کسی نسبت می‌دهند که عامل و قادر باشد و خداوند نیز چنین است. خواجه نصیر می‌گوید: ماهیت صفت حی در حیوانات به حرکت نبض، قلب، تنفس، جذب غذا و دفع فضولات است، و ما حیات را فرع این امور دانسیم. اما خداوند در حقیقت احتیاج به هیچ‌یک از این امور ندارد، مانند ارواح که در قالب بدن مثالی و برزخی زنده‌اند و حاجت به این اعمال بدنی دنیوی ندارند. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۱).

#### دیدگاه ابن قیم

ایشان بر اساس آیات و روایات در باره حی بودن خداوند می‌گویند: «لیس کمثله شیء فی حیاته» (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۳۳۸). قرآن با صراحت تمام می‌فرماید خداوند حی و قیوم است: ﴿هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران(۳): ۲) و در حی بودن او چیزی مانند او نیست. حیات خداوند شیه حیات دیگران نیست. به اعتقاد ابن قیم صفت حی در خداوند مستلزم جمیع صفات کمال است، و وقتی حیات او کامل‌ترین حیات باشد، لازمه‌اش اثبات همه کمالات است. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۸۳).

### ۵- اراده صانع تعالی

#### دیدگاه خواجه نصیر

یکی دیگر از صفات کمال خداوند «اراده» است، خواجه در اثبات صفت اراده برای خداوند می‌گوید: خداوند «مرید» و «کاره» است یعنی نسبت به مصلحت فعل و

مصلحت ترک فعل داناست، زیرا که خداوند فعل خود را به وقت خاص اختصاص داد و ترک فعل خود را به وقت دیگری اختصاص داد و حال آن که قادر است بر فعل و ترک در همه اوقات. پس تخصیص فعل به آن وقت خاص و تخصیص ترک به وقت دیگر سببی می‌باید که موجب این تخصیص باشد. این سبب جز اراده و کراهت نیست، پس خدای تعالی مرید و کاره باشد. (طوسی، پنج رساله اعتقادی، بی‌تا، ص ۵۴۸).

#### دیدگاه ابن قیم

ایشان نیز قائل به صفت اراده برای خداوند است اما اراده خداوند با اراده انسان فرق دارد. انسان وقتی فعلی را با اراده تامّ و همراه با قدرت، اراده می‌کند، ایجاد فعل از او واجب است، اما خداوند که مرید به جمیع کائنات است با این که به ایجاد آن قادر است تا وقتش نرسد ایجاد نمی‌کند، پس عبد مرادش را در زمان قدرت انجام می‌دهد ولی مراد خداوند متأخر و همراه با قدرت است. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۴۶۶). استدلال در این جا استدلال ابن قیم مانند استدلال خواجه نصیر، هر دو از نوع استدلال عقلی هستند.

#### ۶- بصیر و سمیع بودن صانع تعالی

##### دیدگاه خواجه نصیر

از جمله صفات کمال خداوند، سمیع و بصیر بودن خداوند است؛ یعنی، خداوند به مسموعات داناست. مسموعات آن چیزهایی است که آن را می‌شنوند. و بصیر است یعنی عالم است به مبصرات. یعنی نسبت به چیزهایی که آن را می‌بیند داناست. پس ثابت شده که خداوند به جمیع معلومات و از آن جمله مدرکات، معلومات، مسموعات و مبصرات عالم است. پس مدرک و سمیع و بصیر باشد. (علامه حلی، ۱۳۸۸ش، ص ۲۶۷).

##### دیدگاه ابن قیم

ایشان یکی از صفات کمالی خداوند را سمیع و بصیر می‌داند و در این باره می‌گوید: خدا صدای ضجه کنندگان را با همه اختلافاتی که در زبان و انواع حاجتشان دارند، می‌شنود و می‌بیند. مورچه ریز سیاه را روی سنگ صاف در شب تاریک می‌بیند. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸،

ج ۴، ص ۱۳۳۸). سمعش به همه مسموعات و بصرش به همه مبصرات و علمش به همه معلومات و قدرتش به همه مقدورات احاطه دارد. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۵۹).  
 خواجه نیز در سمیع و بصیر بودن خداوند بیان می‌دارد قرآن و اجماع مسلمین به سمیع و بصیر بودن دلالت دارد. (ابن مطهر حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۷). ابن قیم نیز در سمیع و بصیر بودن به دلیل نقلی و آیه **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾** استناد می‌کند. (الشوری (۴۲): ۱۱)، (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

### ۷- کلام صانع تعالی

#### دیدگاه خواجه نصیر

یکی دیگر از صفات کمال خداوند، کلام است. خواجه نصر می‌گوید: «خداوند قادر است ایجاد کند حروف و اصوات منظوم در جسمی از اجسام غیر حی و ذات او را به این اعتبار متکلم خوانند». (طوسی، ۱۴۳۶ق، ص ۶۶۴).

تعریفی که خواجه از متکلم بودن خداوند بیان نموده با متکلم بودن غیر خدا فرق می‌کند. «کلام در انسان عبارت است از حروف و اصوات که از حنجره و دهان خارج شود، ولی کلام در خدا ایجاد در اجسام غیر حی است زیرا خداوند بر همه چیز قادر است». (ابن مطهر حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۸).

#### دیدگاه ابن قیم

ایشان نیز معتقد است خداوند متکلم است. «متکلم بکلام یخرج منه لا بألة مخلوقة كآلة المخلوقین لا یوصف إلا بها وصف به نفسه أو وصفه به نبيه وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها نبيه فهي صفة حقیقیة لا صفة مجاز». (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۲۸۸). خداوند متکلم به کلام است، ولی کلام از خدا به وسیله آلت (حنجره) مخلوق خارج نمی‌شود. و در جای دیگر گفته: «و الله سبحانه حی قادر متکلم یأمر بالعدل وهو علی صراط مستقیم وهذا وصف له بغایة الکمال والحمد». (ابن قیم جوزیه، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳).

خواجه نصیر با دلیل عقلی استدلال می‌کند خداوند بر همه چیز قادر است و برای

این که مرادش را برساند در اجسام صوت خلق می‌کند. ابن قیم نیز دلیل عقلی را مطرح کرده و به آیه هم استناد کرده است.

#### ۸- صادق بودن خداوند متعال

##### دیدگاه خواجه نصیر

از جمله صفات کمال خداوند عبارت از «صادق بودن» است و در باره اثبات صفت یادشده می‌گوید: کلام خداوند از خبر دادن، وعده دادن و وعید کردن، همه راست است؛ زیرا دروغ قبیح و نقص است و خداوند متعال منزّه از فعل قبیح و نقص است. (طوسی، پنج رساله اعتقادی، بی‌تا، ص ۵۴۹).

پس، از کلام خواجه نصیر الدین طوسی چنین نتیجه گرفته می‌شود صدق از صفات کمال خداوند است. خداوند دارای همه صفات کمالیه است. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱۰).

##### دیدگاه ابن قیم

ایشان نیز به صادق بودن خداوند معتقد است و در این باره می‌پوید: «كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَد وَعَدَ رَسُولَهُ وَهُوَ صَادِقُ الْوَعْدِ». (ابن قیم جوزیه، زاد المعاد، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۴۷۷). و آیه ذیل را که می‌فرماید: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ﴾ (انبیاء (۲۱): ۱۰۴) دلیل این مطلب معرفی می‌کند. ابن قیم بر خلاف خواجه نصیر که برای اثبات صادق بودن خداوند به دلیل عقلی استناد می‌کند، این صفت خداوند را برگرفته از دلیل سمع و آیه می‌داند.

#### ۹- قهار بودن خداوند

##### دیدگاه خواجه نصیر

از جمله صفات خداوند «قاهر بودن» است. قاهر بودن بر وجوب وجود دلالت می‌کند. (ابن مطهر حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۵). و وجوب وجود مقتضی اتصاف خداوند به صفت قهاریت است، بدین معنا که او عدم را مقهور وجود می‌سازد. (همان، ص ۲۷۹).

### دیدگاه ابن قیم

ابن قیم درباره قهار بودن خداوند بیان می‌دارد که قهار باید واحد باشد اگر همراه او کفو و همتا باشد، قهر محقق نمی‌شود و علی‌الاطلاق قهار نمی‌تواند باشد؛ و اگر قهار شد دیگر کفو ندارد و تنها قهار می‌شود. در آیاتی نظیر: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری (۴۲): ۱۱) و نیز: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ (روم (۳۰): ۲۷) بزرگ‌ترین دلیل بر ثبوت صفت قهاریت در خداوند است. (ابن قیم جوزیه، الصواعق المرسله، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۰۳۲).

استناد خواجه برای قهار بودن خداوند، دلیل عقلی واجب الوجود بودن خدا است، اما ابن قیم قهار را از صفات کمال خدا حساب کرده و به آیات فوق استناد می‌کند.

### ۱۰- قیوم بودن خداوند

#### دیدگاه خواجه نصیر

خواجه معتقد بر «قیوم بودن» خداوند است و وجوب وجود را دلیل آن معرفی می‌کند. (ابن مطهر حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۵). متصف ساختن خداوند به وجوب وجود، مقتضی توصیف او به قیوم بودن است. بدین معنا که او قائم به خود و قوام‌بخش دیگران است؛ زیرا وجوب وجود مقتضی آن است که او از غیر خود بی‌نیاز باشد و معنای قائم به خود بودن، همین است؛ و نیز مقتضی آن است که غیر او به او مستند باشد و این معنای قوام‌بخش به دیگران بودن است. (علامه حلی، ۱۳۸۸ش، ص ۲۷۹).

### دیدگاه ابن قیم

ابن قیم نیز قائل است خداوند قیوم است و صفت قیوم متضمن این است که او در غنا و قدرتش کامل است، و چنین موجودی به هیچ وجه نیاز به قیام کننده ندارد، و این نشانگر آن است که وی در غنای ذاتی خود در حد کمال است و اوست که اقامه‌کننده دیگران است و هیچ قیامی جز به اقامه او نیست.<sup>۱</sup> (ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۰)

۱. «وَأَمَّا الْقِيَوْمُ فَهُوَ مُتَضَمِّنٌ كَمَالَ غِنَاهُ وَكَمَالَ قُدْرَتِهِ فَإِنَّهُ الْقَائِمُ بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى مَنْ يَقِيمُهُ بَوَاحٍ مِنَ الْوُجُوهِ وَهَذَا مِنْ كَمَالِ غِنَاهُ بِنَفْسِهِ عَمَّا سِوَاهُ وَهُوَ الْمَقِيمُ لِغَيْرِهِ فَلَا قِيَامَ لِغَيْرِهِ إِلَّا بِإِقَامَتِهِ وَهَذَا مِنْ كَمَالِ قُدْرَتِهِ وَعِزَّتِهِ»



در این جا استدلال خواجه و ابن قیم هر دو عقلی است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود دیدگاه این دو شخصیت در صفات نه گانه خداوند مشترک است. و این اوصاف را از صفات کمال می‌دانند. و اما در ادامه دیدگاه‌های متفاوت این دو شخصیت بزرگ اسلامی را در باره صفات خداوند بررسی می‌کنیم.

### ب. دیدگاه‌های متفاوت میان خواجه نصیر و ابن قیم

در این قسمت مباحث اختلافی میان خواجه نصیرالدین محمدطوسی و ابن قیم جوزیه بررسی می‌شود، این اختلاف تنها میان این دو شخصیت نیست بلکه در واقع میان دو مکتب سلفیه و امامیه است؛ و هر دو از شخصیت‌های برجسته و به عنوان نماینده مکتب خود به شمار می‌آیند.

#### ۱- تفاوت در روش

اختلاف اساسی میان ابن قیم جوزیه با خواجه نصیرالدین محمدطوسی در روش و مبناء است و این تفاوت در بحث صفات خدا آشکار می‌شود.

#### روش خواجه نصیر

خواجه نصیر در مباحث توحید و صفات خدا، عقل‌گرا است و غالباً از استدلال عقلی و فلسفی بهره می‌گیرد و کمتر به آیات استدلال می‌کند. وی در روش خود اگر آیه‌ای را مشاهده کند که دلالت بر جسم بودن خداوند داشته باشد، آن را تأویل کرده تا خداوند تنزیه شود. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۴). درباره آیه رؤیت: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت: ۷۵: ۲۲-۲۳). آن را به رحمت رب تأویل نموده و یا آنچه در کتب تفسیر مذکور است.<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۴).

خواجه نصیر آیاتی را که ظاهر آن‌ها جسم بودن خدا را می‌رساند تأویل می‌کند. برای

۱. «أن يؤول: بآئها ناظرة الى رحمة ربها. او غير ذلك مما هو مذکور في كتب التفسير».

نمونه در بحث رؤیت خدا بیان می‌دارد: «نظر در آیه بر رؤیت خدا دلالت نمی‌کند، و اگر قبول کنیم نظر به رؤیت دلالت می‌کند در این صورت باید آن را تأویل ببریم و تأویل آن به رحمت رب است، و یا آنچه در کتب تفسیر مذکور است». (همان، ص ۱۹۴).

#### روش ابن قیم

ایشان بر خلاف خواجه در مباحث توحید و صفات خدا نقل‌گرا است و غالباً به کتاب و سنت تمسک کرده و از دلیل عقلی کمتر بهره می‌گیرد. ایشان در آیاتی که برای خدا صفاتی نظیر وجه، ید، عرش، کرسی، و مانند این‌ها ذکر می‌شود، به همان معنی ظاهر کلام تأکید دارد و آن را تأویل نمی‌کند. (قیم جوزیه، ۱۴۱۸ ق، ص ۸۸). ابن قیم می‌گوید: «عصمت نافع در باب صفات این است که خدا را به همان صفاتی که خودش وصف کرده و رسولش را به آن توصیف نموده وصف کنیم، لکن بدون تحریف و تعطیل، و بدون کیفیت و تمثیل. بنابراین هرگاه برای خدا اسماء و صفات ثابت می‌شود از مشابَهت آن به مخلوق نفی می‌شود و در واقع اثبات صفات برای او می‌بایست با قید منزّه بودن از تشبیه باشد، چنان‌که نفی صفات از او نیز می‌بایست با قید منزّه بودن از تعطیل باشد. هر کس حقیقت عرش را نفی کند «معطل» است و هر که تشبیه کند خدا را به صفات مخلوق، «ممثل» است، و هر کس در باره صفات خداوند مانند عرش و استواء بگوید: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری (۴۲): ۱۱) چنین کسی موحد است». (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۸۶).

ابن قیم از نظر اعتقادی یک سلفی نقل‌گرا به شمار می‌آید، اما گاهی کلماتی از او به دست ما رسیده که مشابه استدلال عقل‌گرایان است و با این تعابیر ابن قیم به عقل‌گرایان نزدیک می‌شود. وی می‌گوید: در صورتی که دلیل عقلی قاطع، خلاف ظاهر دلیل نقلی باشد، واجب است دلیل سمعی تأویل شود، و اگر نشود بین ظاهر نقل و مقتضای دلیل عقلی جمع کرد، در این صورت از دو حال خارج نیست، یا باید عقل را تکذیب کنیم و

یا باید نقل را تأویل کنیم، اگر عقل تکذیب شود، اثبات نقل بدون عقل ممکن نیست، زیرا اثبات صانع و معرفت نبوت از طریق عقل است.<sup>۱</sup> (همان، ج ۳، ص ۱۱۷۲-۱۱۷۳).

#### روش طرفین در باره تأویل

در بحث تأویل میان این دو شخصیت اختلاف وجود دارد، و با این که هیچ کدام منکر مطلق تأویل نیستند اما خواجه نصیر نسبت به ابن قیم تأویل گرا به شمار می آید.

#### روش خواجه نصیر در تأویل

خواجه در کتاب تجرید الاعتقاد در بحث رؤیت خدا بیان می دارد: «نظر» در آیه: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت (۷۵): ۲۲-۲۳) بر رؤیت ظاهری دلالت ندارد، و اگر قبول کنیم نظر به رؤیت دلالت می کند باید آن را تأویل نمود. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۴) باید دانست آیاتی که معنی ظاهر آنها جسم بودن خداوند است به تأویل نیاز دارند و چنین تأویلی مخصوص امامیه نیست بلکه برخی از علماء اشعری مذهب نیز در چنین مواردی تأویل می کنند که به چند نمونه اشاره می شود.

#### تأویل در نگاه ابو حامد غزالی

غزالی می گوید:

«هر روایتی که از رسول خدا ﷺ از طریق عوام الناس رسیده باشد واجب است در آن هفت امور را در نظر گرفت: ۱. تقدیس، ۲. تصدیق، ۳. اعتراف به عجز، ۴. سکوت، ۵. امساک، ۶. الکف، ۷. تسلیم برای اهل معرفت؛ اما تقدیس یعنی تقدیس رب سبحانه و تعالی از جسمیت و توابع آن؛ ... الخ».

---

۱. «لأننا لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق بأنه يجب تأويل الدليل السمعي لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى الدليل العقلي فإما أن نكذب بالعقل وإما أن يأول النقل فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساد و بطلانه».

بنابراین معنای تقدیس آن است که وقتی «ید» و «اصبع» در کلام رسول خدا دیده شود: «ان الله خمر طینه آدم بیده أربعین صباحا» (غزالی، احیاء العلوم، بی تا، ج ۴، ص ۲۳۸) و یا: «ان قلب المؤمن بین اصبعین من أصابع الرحمن». (ایجی، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۱۵۴) باید تأویل برده شود، چنان که اگر مثلاً گفته شود که شهر در دست سلطان است معنایش دست ظاهری نیست بلکه منظور از آن قدرتی است که سلطان دارد. پس منظور رسول خدا ﷺ از ید جسم نیست، زیرا در این صورت به ذهن خطور می کند که خدا مرکب از اعضاء است و عبادت او در حکم عبادت صنم است. (غزالی، ۱۹۹۳، م، ص ۴۷).

#### تأویل در نگاه ابن کثیر

وی می گوید: تأویل بر دو نوع است:

الف: «تأویل حقیقی» که مخصوص خداوند است و کسی بر آن آگاهی ندارد، و آیاتی نظیر: ﴿يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ (یوسف (۱۲): ۱۰۰) و یا: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ (اعراف (۷): ۵۳) دلالت بر این نوع تأویل دارند.

ب: «تأویل اعتباری» که به معنای تفسیر بیان و تعبیر از شیء است و آیاتی نظیر: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ (یوسف (۱۲): ۳۶) از این قبیل هستند. در واقع تأویل کننده اعتبار را می داند گرچه به حقایق اشیاء و برکنه آنها احاطه ندارد. (ابن کثیر، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۱۰).

#### تأویل در نگاه ابن قیم

ابن قیم نیز تأویل حقیقی را مخصوص خداوند سبحان می داند که مراد از آن حقیقت معنی و حقیقت موجود در خارج است. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۷۷). اما تأویل اعتباری و اصطلاحی که اهل تفسیر و علمای سلف از اهل فقه و حدیث، در نظر دارند، مراد از آن «تفسیر و بیان» است که در برخی موارد چاره‌ای از چنین تأویلی نخواهد بود. وی می گوید: در عرف متأخرین از اهل فقه و اصول، تأویل شایع است و لذا می گویند تأویل خلاف اصل است و احتیاج به دلیل دارد. (همان، ص ۱۷۸).

بنابراین در نگاه ابن قیم، اصل تأویل به معنای مذکور رایج و مورد قبول است اما

لازم است همراه با دلیل قطعی باشد. وی نسبت به تأویل‌های باطل گفته است: از تأویل‌های باطل، تأویل اهل شام نسبت به فرمایش رسول خدا ﷺ به عمار است که فرمود: «تقتلک الفئة الباغية». در این جا اهل شام گفتند ما عمار را نکشتیم، بلکه کسی او را کشت که در جنگ علیه ما شرکت داشت. به اعتقاد ابن قیم این تأویل مخالف حقیقت لفظ و ظاهر است، پس قاتل کسی است که در قتل مباشرت کرده است. (ابن قیم جوزیه، مختصر الصواعق، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱).

#### تأویلات ابن قیم

چنان‌که پیش از این اشاره نمودیم مخالفت ابن قیم با تأویل به دلیل تأویل‌های صوفیانه‌ای است که در زمان او انجام می‌شده است. پیش از این نیز از ابن رجب نقل شده است که ابن قیم عالم به کلام اهل تصوف و آثارشان و متون و رجال صوفیه بود. (عبدالحی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۶۷). این آشنایی با متون صوفیه و تأویل‌های باطنی آنها سبب بدبینی ابن قیم شده است و گرنه در آثار ابن قیم نیز مواردی از تأویل وجود دارد که نشان می‌دهد که ایشان با تأویل به طور مطلق مخالف نیست. برای نمونه ایشان در آیه: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (کهف) (۱۸): (۱۱۰). و نیز در آیه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ (نساء) (۴): (۱۲۵) گفته است: «فلا يقبل الله من العمل إلا ما كان خالصا لوجهه على متابعة أمره وما عدا ذلك فهو مردود على عامله يرد عليه أحوج ما هو إليه هباء منثورا وفي الصحيح من حديث عائشة عن النبي كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد وكل عمل بلا اقتداء فإنه لا يزيد عامله من الله إلا بعدا فإن الله تعالى إنما يعبد بأمره لا بالآراء والأهواء». (ابن قیم جوزیه، مدارج السالكين، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۴). از توضیحات ایشان به دست می‌آید که منظور از «لقاء» در آیه اول و مراد از «وجه» در آیه دوم، معنای ظاهری آنها نیست.

وی همچنین در آیه: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (فرقان) (۲۵): (۵۹). بیان می‌دارد که «استواء» به معنای مُلک و

استیلاء نیست، چنان‌که مراد از «عرش» تماس ظاهری و تکیه دادن بر عرش نیست، زیرا همه این‌ها در وصف خدا ممتنع است، ولکن خداوند با ذاتش مستوی بر عرش است بلا کیف. چنان‌که از خودش خبر داده، خداوند علیّ الاعلیّ است، و قرآن فرموده: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (اعلی: ۸۷: ۱). برای خداوند علوّ غلبه و علوّ اعلیّ است از سائر وجوه علوّ. (اجتماع الجیوش الاسلامیة، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۸).

این‌ها مواردی از تأویل‌های ابن قیم است که در آثارش ذکر شده است. با وجود این‌که وی با تأویل مخالف است، موارد مذکور ثابت می‌کند او به صورت کلی منکر تأویل نیست بلکه مخالف برخی از تأویل‌ها است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت در مسأله تأویل میان ابن قیم و خواجه نصیر اختلاف اساسی و ریشه‌ای وجود ندارد، بلکه هر دو اصل تأویل را قبول دارند ولی در مصادیق تأویل اختلاف دارند.

## ۲- وجود ترکیب در خدا

یکی از موضوعات اختلافی میان خدا باوران این است آیا خداوند ترکیب دارد یا نه؟ خواجه نصیر معتقد است خداوند ترکیب ندارد ولی از کلام ابن قیم بر می‌آید که ایشان ترکیب در خداوند را پذیرفته است.

### دیدگاه ابن قیم در باره ترکیب

ابن قیم با این‌که معتقد به داشتن اعضاء مثل صورت، دست و انگشت، برای خدا است زیرا در نص «وجه خدا» و «دست خدا» آمده است، اما هیچ‌گاه نمی‌گوید خدا مرکب است، چون ایشان بعد از قائل شدن به اعضاء، عبارت: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری: ۴۲: ۱۱) را به کار می‌برد. (ابن قیم جوزیه، مختصر-الصواعق، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۵۱۱؛ الندوی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۲۱-۴۲۲).

ابن قیم برای اثبات کلام خود چند دلیل می‌آورد که از جمله آنها این است که اصل در کلمات، معنای حقیقی آنهاست و با اجرای اصالة الحقیقة، منظور از «ید» و «وجه» معنای حقیقی آنها خواهد بود، زیرا ادعای مجاز خلاف اصل است. (ابن قیم جوزیه، همان).

وی در ادامه می‌گوید: نمی‌توان در حدیث رسول خدا: «إِذَا قَامَ الْعَبْدُ يَصِلِي أَمَّا اللَّهُ عَلَيْهِ بوجهه» وجه را صرفاً به معنای مجازی گرفت، چنان‌که در آیه شریفه: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره(۲): ۱۱۵) نیز نمی‌توان معنای مجازی اراده کرد، زیرا اراده معنای مجازی، وجود معنای حقیقی را نفی نمی‌کند. (ابن قیم جوزیه، مختصر الصواعق، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۳۲).

### دیدگاه خواجه نصیر در ترکیب

بدیهی است مراد از ترکیب در این جا ترکیب خارجی است، و آنچه از دیدگاه خواجه نصیر درباره نفی ترکیب مطرح است، همین معنا می‌باشد. خواجه در رد ترکیب بیان می‌دارد که موجود مرکب دارای اجزاء است و وجودش وابسته به اجزا و محتاج به اجزاء است، پس اگر خدا مرکب باشد در هستی خود به آن اجزاء محتاج شود؛ و هرچه در وجود خود محتاج باشد، ممکن‌الوجود بود. پس اگر خدای تعالی مرکب باشد ممکن‌الوجود بود و این باطل است، زیرا که خدای تعالی واجب‌الوجود است، پس مرکب نباشد». (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۱).

از این رو خواجه نصیر نسبت «وجه» به خداوند را مجاز می‌داند و در تجرید الاعتقاد می‌گوید: «برخی صفات از جمله ید، وجه و ساق معنی حقیقی ندارند». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۷).

### ۳- جهت در باره خدا

یکی دیگر از موضوع اختلافی میان خواجه نصیر و ابن قیم «جهت داشتن» خداوند است. ابن قیم معتقد است خداوند در عرش و در جهت بالا قرار دارد، ولی خواجه نصیر اثبات جهت برای خدا را نوعی نقص می‌داند.

#### الف: نظر ابن قیم

ابن قیم با استناد به آیات و با تمسک به قول فلاسفه و حکماء در جهت و فوق بودن خدا را ثابت می‌کند. این‌که خداوند در آیات متعددی می‌فرماید:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه(۲۰): ۵).

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (بقره (۲): ۲۵۵).  
 ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾ (حاقة (۶۹): ۱۷).  
 ﴿يَدْبُرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ (سجده (۳۲): ۵).  
 ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (معارج (۷۰): ۴).  
 و ﴿أَأْمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ (ملک (۶۷): ۱۶).

چنین به دست می‌آید که خداوند در عرش قرار گرفته و دارای جهت است. وی تأکید می‌کند اگر این گونه آیات تأویل گردد در این حال شریعت به طور کل متأول می‌گردد و اگر گفته شود این آیات از تشبیهات است باز هم شریعت همه‌اش متشابها خواهد شد، (اجتماع الجيوش الاسلامیة، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۷).  
 این قیم در این اثنا ادعای دیگری را هم مطرح می‌کند که اتفاق حکما بر این است که خداوند و ملائکه در آسمان هستند چنان‌که جمیع شرایع بر این اتفاق کرده‌اند. (همان، ص ۲۰۸).

ب: دیدگاه خواجه نصیر

خواجه نصیر معتقد است اگر خداوند در جهت باشد قابل اشاره حسیه و محل اکوان حادثه است، و در نتیجه باید گفت که خداوند حادث است، در حالی که خداوند قدیم و واجب الوجود است. (علامه حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۷۲). وی می‌گوید: نفی جهت از صفات سلویه خداوند است، و محال است خدای تعالی در مکان یا جهت یا محل باشد؛ زیرا هر آنچه این گونه باشد، در وجود نیازمند مکان، جهت و محل خواهد بود. (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۲).

برخی از شارحان کشف المراد در بحث جهت سؤالی مطرح کرده‌اند که اگر خداوند در جهتی نیست، پس آیاتی که می‌گوید: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾، ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ و... را چگونه توجیه می‌کنید؟ زیرا ظاهر این آیات اثبات جهت برای خداوند است. (محمدی، بی تا، ص ۱۳۶).  
 در پاسخ به این سؤال دو گونه جواب داده می‌شود: یکی جواب نقضی و دیگری جواب حلی.



**جواب نقضی:** در برابر آیات فوق، آیات دیگری نظیر: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (بقره (۲): ۱۱۵). یا ﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق (۵۰): ۱۶) وجود دارند که جایگاه خداوند را منحصر در عرش و یا در بالا نمی‌دانند، بلکه می‌گویند خداوند در همه جا حاضر است و نزدیکترین موجود به انسان است.

**جواب حلی:** از طرفی ظواهر قرآنی دلالت دارند بر این که خداوند در جهتی است و جسم است، ولی از طرف دیگر برهان قطعی عقلی می‌گوید: جسمیت و در جهت بودن خداوند محال است. حال چه باید کرد؟ در این جا چهار صورت متصور است:

۱. هم به ظواهر نقلیه و هم به برهان عقلی باهم معتقد شویم؛

۲. به هیچ کدام از ظواهر نقلی و دلیل عقلی معتقد نشویم؛

۳. به ظواهر نقلیه عمل کرده و ادله عقلیه را طرح کرده و دور بیندازیم؛

۴. به ادله عقلیه عمل کرده و ظواهر نقلیه را توجیه کنیم.

احتمال اول باطل است؛ چون معنایش این است که ما هم معتقد به جسمیت باشیم و هم به عدم جسمیت؛ هم خدا را در جهت خاصی بدانیم و هم ندانیم. این اجتماع نقیضین است که البته محال است.

احتمال دوم نیز باطل است؛ چون معنایش این است که نه به جسمیت معتقد شویم و نه به عدم آن، نه به در جهت بودن معتقد شویم و نه در جهت نبودن و این ارتفاع نقیضین و باطل است.

احتمال سوم هم باطل است؛ زیرا اگر عقل را طرح کردیم، باید نقل را نیز طرح کنیم؛ چون عقل اساس و پایه اثبات همه نقلیات است و ما با عقل حقایق نقل را ثابت کردیم. عقل است که صدق قرآن را ثابت کرده است؛ عقل است که صدق پیامبر و حقایق او را ثابت می‌کند؛ عقل است که وجود حق و حکمت آن را ثابت کرده و اگر عقل را کنار بزنیم، نقل را هم نمی‌توانیم اخذ کنیم.

پس احتمال چهارم متعین می‌شود که باید دلیل عقلی را گرفته و ظواهر نقلیه را توجیه کنیم و توجیه به این است که بگوییم: کلمه «عرش» و «فوق» نشانه قیومیت خداوند بر

همه موجودات است و کلمه «عرش» کنایه از علم و قدرت نامتناهی حق است، و جای تعجب نیست؛ زیرا امثال این توجیهاات در ظواهر آیات بسیار است. (همان، ص ۱۳۷).

#### ۴- رؤیت خداوند

یکی از موضوعات اختلافی میان ابن قیم و خواجه نصیر مسئله «رؤیت خداوند» در روز قیامت است. ابن قیم معتقد به رؤیت خدا در روز قیامت است، ولی خواجه منکر آن است.

#### رؤیت خداوند از دیدگاه ابن قیم

ابن قیم معتقد به متواتر بودن حدیث رؤیت خداوند در روز قیامت است. (ابن قیم جوزیه، الصواعق المرسله، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۵۳۴).

پیامبر خدا می فرماید: «تَنْظُرُونَ إِلَيْهِ وَيَنْظُرُ إِلَيْكُمْ» که در این جمله صفت نظر برای خداوند و رؤیت خدا در آخرت ثابت شده است. (ابن قیم جوزیه، زاد المعاد، ۱۴۲۱ق، جزء ۳، ص ۷۱۲).

وی در توضیح آیه شریفه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام (۶): ۱۰۳) می گوید: هر یک از رؤیت و ادراک همانطور که با هم موجودیت می یابند، بدون

دیگری هم وجود پیدا می کنند. خداوند متعال دیده می شود و لکن درک نمی شود، و زمانی که به او علم پیدا می شود احاطه پیدا نمی شود. این آن چیزی است که صحابه و

ائمه آن را از آیه فهمیده اند. لذا ابن عباس می گوید: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا تَحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ﴾ و قتاده می گوید: خدا اعظم از این است که با چشم درک شود. و عطیه از

رسول خدا(ص) نقل کرده که فرمود: به خدا نظاره می کنند لکن در اثر عظمت خدا چشمانشان به او احاطه پیدا نمی کند. (ابن قیم جوزیه، حادی الارواح، ۱۴۲۱ق، ص ۲۰۳).

ابن قیم چنین نتیجه می گیرد که مؤمنین پروردگار را با چشمانشان عیاناً می بینند اما چشمانشان او را درک نمی کند یعنی به او احاطه پیدا نمی کنند، زیرا جایز نیست الله

عزوجلّ به چیزی وصف شود و به او احاطه پیدا شود در حالی که خدا به همه چیز محیط است. وجود خداوند چنان است که کلام هر که را بخواهد می شنود، و کسی

نمی تواند به کلام خدا احاطه پیدا کند و یا به علم او احاطه پیدا کند.

### ادله جواز رؤیت خدا

اعتقاد به رؤیت خداوند در روز قیامت مختص به ابن قیم نیست، کسانی قبل و بعد از او چنین اعتقادی داشته‌اند، خواجه نصیر در کتاب «نقد محصل» استدلال آن‌ها را ذکر نموده است برخی از آن استدلال‌ها عبارت است از:

#### دلیل اول

رؤیت خداوند متعلق به استقرار جبل است: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَ لَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (اعراف (۷): ۱۴۳).

عده‌ای استدلال کرده‌اند استقرار جبل ممکن است، و چیزی که به استقرار جبل تعلق گیرد نیز ممکن است، پس رؤیت خدا ممکن است. (طوسی، تلخیص المحصل، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۱۹).

#### دلیل دوم

حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام درخواست رؤیت کرد اگر رؤیت جایز نمی‌بود درخواست حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام جهل و عبث می‌شد.

#### دلیل سوم

در آیات شریفه: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ و ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القیامة (۷۵): ۲۳-۲۲) نظر عبارت از رؤیت یا مقدمات رؤیت است، یعنی گرداندن حلقه به سوی شیء مورد نظر تا آن را ببیند. اگر اولی باشد غرض حاصل است، و اگر دومی باشد چون از حمل به ظاهر معذور است می‌بایست بر رؤیت حمل شود. (طوسی، تلخیص المحصل، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۲۰).

ابن قیم از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کند که حضرت ختمی مرتبت فرمود: «إنکم ترون ربکم عیانا كما ترون القمر لیلة البدر» یعنی شما پروردگار خود را در قیامت مثل ماه شب بدر در آسمان روشن عیان خواهید دید چنان‌که خورشید را هنگام ظهر در آسمان بدون ابر می‌بینید. (ابن قیم جوزیه، مدارج السالکین ۱۴۲۱، ج ۳ ص ۳۵۴؛ الوابل الصیب ج ۱،

ص ۱۱۱؛ ابن قیم جوزیه، الصواعق المرسله، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۹، ۳۹۵؛ ج ۴، ص ۱۳۴۱؛ ابن قیم جوزیه، حادی الأرواح، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۱). همچنین وی ادعا می‌کند مسئله رؤیت در میان صحابه اجماعی بوده است. (ابن قیم جوزیه، حادی الأرواح، ۱۴۲۱ق، ص ۲۳۳).

#### رؤیت از نظر خواجه نصیر

دلیل ممتنع بودن رؤیت خداوند بر اساس عقیده خواجه نصیر این است که: وجوب وجود او مقتضی تجرّد، بی‌جهتی و بی‌مکانی اوست. در نتیجه، بالضروره رؤیت از او منتفی خواهد بود؛ زیرا هر چه دیده می‌شود، ناگزیر در جهتی قرار دارد که به سوی آن اشاره می‌شود که او این‌جا یا آن‌جاست و نیز مقابل و یا در حکم مقابل است و چون این معنا از خداوند متعال منتفی است، رؤیت نیز از او منتفی خواهد بود. (شعرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۴).

در روایتی از امام علی علیه السلام منقول است که وقتی از آن حضرت پرسیدند آیا در حال عبادت پروردگار خود را دیده‌ای؟ فرمود: «... وَ يَلِكُ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ قَالَ وَ كَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ وَ يَلِكُ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ». (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۴۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۹). وای بر تو، من اگر خدا را نبینم عبادت نمی‌کنم. عرض کرد چطور می‌بینید؟ فرمود چشم‌ها با مشاهده بصر درک نمی‌کنند لکن قلب‌ها با حقایق ایمان می‌بینند.

## منابع

۱. قرآن کریم، با ترجمه فولادوند محمد مهدی.
۲. نهج البلاغه، قم، انتشارات شاکر، چاپ پنجم، سال ۱۳۸۷ ش.
۳. احمدپناه، مطهره سادات؛ مشاهیر تشیع خواجه نصیرالدین طوسی، قم، انتشارات آشیانه مهر، چاپ اول، ۱۳۹۲ ش.
۴. بجنوردی، کاظم موسوی؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
۵. حسنی، فضل الله، غلامرضا میناگر؛ آشنایی با فیلسوفان مسلمان (خواجه نصیرالدین طوسی)، تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶ ش.
۶. حسنی همدانی، محمدحسین؛ تفسیر انوار درخشان، تهران، کتاب فروشی لطفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۷. حسنی، حسن؛ بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.
۸. رضوی، محمدتقی مدرس؛ احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۹ ق.
۹. طوسی نصیرالدین، محمد بن محمد؛ اخلاق محشومی، با دیباچه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. طوسی، نصیرالدین؛ اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ ششم، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. عاملی، علی کورانی؛ خواجه نصیرالدین طوسی و مهار حمله مغول، قم، دلیل ما، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف؛ شرح کشف المراد، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالعلم، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. فرحات، هانی نعمان؛ اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه غلامرضا جمشید نژاد اول، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. قرشی، سید علی اکبر؛ قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱ ش.
۱۵. مدرسی، محمد؛ سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم ۱۳۷۹ ش.

۱۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. مکارم، شیرازی ناصر؛ تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول ۱۳۷۴ ش.
۱۸. ولایتی، علی اکبر؛ پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران، انتشارات وزارت خارجه، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. هرساوی، حسین غیب غلامی؛ هلال نجد، قم، انتشارات مطیع، چاپ دوم، ۱۳۹۶ ش.
۲۰. همدانی، حسین معصومی و انواری محمدجواد؛ استاد بشر، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۹۱ ش.
۲۱. یزدی مصباح، محمدتقی؛ آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ نشر بین الملل، چاپ پانزدهم، ۱۳۹۴ ش.

#### ب: منابع عربی

۲۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید هبة الله؛ شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالجلیل، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. ابن ابی زینین، محمد بن عبدالله؛ تفسیر ابن زینین، قاهره، الفارق الحدیثه، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
۲۴. ابن تیمیه حرانی، أحمد بن عبد الحلیم؛ الفتاوی الکبری، المدینه النبویه، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. ابن تیمیه حرانی، أحمد بن عبد الحلیم؛ بیان تلبیس الجهمیه، مکه، مطبعة الحکومه، چاپ اول، ۱۳۹۲ ق.
۲۶. ابن تیمیه حرانی، أحمد بن عبد الحلیم؛ درء تعارض العقل والنقل، الرياض، دارالکنوز الادبیه، ۱۳۹۱ ق.
۲۷. ابن تیمیه حرانی، أحمد بن عبد الحلیم؛ دقائق التفسیر، دمشق. مؤسسة علوم القرآن، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. ابن جوزی، ابو الفرج عبدالرحمن بن علی؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۲۹. ابن حنبلی، احمد؛ المستند، بیروت، مؤسسة الرساله، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.
۳۰. ابن رجب حنبلی، عبدالرحمن احمد؛ الذیل علی طبقات الحنابله، مکه، مکتبه العبیکان، ۱۴۲۵ ق.

۳۱. ابن عربی، محمد بن علی بن محمد بن أحمد بن عبدالله حاتمى؛ *الفتوحات مكية*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول ۱۴۲۰ ق.
۳۲. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *الصواعق المرسله على الجهمية و المعطاة*، الرياض، دارالعاصمه، تحقیق علی بن محمد دخیل الله، چاپ سوم، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان*، بیروت، دارالمعرفة، الطبعة الثانية، ۱۳۹۵ ق.
۳۴. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *الأمثال في القرآن الكريم*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۸۱ م.
۳۵. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *التبيان في اقسام القرآن*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۳۶. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *بدائع التفسیر الجامع لما فسرہ الامام ابن قیم الجوزیه*، الرياض، دار ابن الجوزی طبع اولی ۱۴۲۷ ق.
۳۷. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *بدایع الفوائد*، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ اول ۱۴۲۲ ق.
۳۸. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *تقریب طریق الهجرتین و باب السعادتین*، بیروت، مکتبة الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *تهذیب مدارج السالکین*، تحقیق ابی عمرو عماد زکی البارودی، مصر، مکتبة التوقیة، بی تا.
۴۰. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۴۱. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *حاشیة ابن التمیم علی سنن أبی داود*، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الثانية، ۱۴۱۵ ق.
۴۲. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *زاد المعاد في هدی خیر العباد*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۴۳. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *طِبُّ القلوب*، دمشق. دارالقلم، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۴۴. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر بن ایوب؛ *طریق الهجرتین و باب السعادتین*، بیروت، مکتبة العصرية، چاپ اول ۱۴۲۰ ق.

۴۵. ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر بن ايوب؛ مختصر الصواعق المرسله على الجهمية و المعطلة، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۸ ق.
۴۶. ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر بن ايوب؛ مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد و اياك نستعين، بيروت، دارالجيل، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۴۷. ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر بن ايوب؛ مفتاح دارالسعادة و منشور الولاية العلم و الارادة، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ دوم، ۱۴۲۲ ق.
۴۸. ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر بن ايوب؛ هداية الحيارى في أجوبة اليهود و النصرارى، قاهره، دارالديان للتراث، ۱۴۱۳ ق.
۴۹. ابن كثير، اسماعيل بن عمر؛ البداية و النهاية، بيروت، داراحياء التراث العربى، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۵۰. ابن قيم الجوزية، محمد بن ايوب؛ اعلام الموقعين، ج ۴، بى تا، ص ۳۳۷.
۵۱. ابن كثير، اسماعيل بن عمر؛ تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار صادر، چاپ اول ۱۴۲۰ ق.
۵۲. عبدالحى، ابن عماد حنبلى؛ شذرات الذهب في اخبار من ذهب، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ اول ۱۴۱۹ ق.
۵۳. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزوينى؛ سنن ابن ماجه، بيروت، دارالفكر، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۵۴. ابن مطهر حلى، جمال الدين حسن بن يوسف بن على؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۵۵. ابن منده، محمد بن اسحاق؛ كتاب الايمان، بيروت، مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۵۶. ابن منظور، جمال الدين ابو الفضل؛ لسان العرب، بيروت، داراحياء التراث العربى، چاپ اول ۱۴۰۸ ق.
۵۷. ابن سينا، حسين بن عبدالله؛ شرح الاشارات و التنبهات؛ قم، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.
۵۸. ابو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي؛ سنن أبى داود، بيروت، دارالفكر، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.
۵۹. ابوزهره، محمد؛ تاريخ المذاهب الاسلامية في السياسة و العقائد، قاهره، دارالفكر العربى، ۱۹۹۶ م.
۶۰. احسانى ابن ابى جمهور، عوالى اللالى؛ قم، انتشارات سيد الشهداء (ع)، ۱۴۰۵ ق.
۶۱. احسانى، محمد بن على بن ابراهيم؛ عوالى اللالى، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۳۰ ق.



۶۲. احمد، محمد بن ریاض؛ فتح التّوابع فی تفسیر فاتحة الكتاب للامام ابن قیم الجوزیه، بیروت، عامل الكتب، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
۶۳. اردبیلی، احمد بن محمد؛ الحاشیة علی إلهیات الشرح الجدید للتجرید، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۷ ش.
۶۴. استرآبادی، محمد جعفر بن سیف الدین؛ البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة؛ قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
۶۵. اشعری، علی بن اسماعیل بن ابی بشر ابو الحسن؛ الابانة عن اصول الدیانة، قاهره، دار الانصار چاپ اول ۱۳۹۷ ق.
۶۶. اشعری، علی بن اسماعیل بن ابی بشر ابو الحسن؛ اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و الذیغ، قاهره، مكتبة الأزهریة للتراث، ۱۴۲۱ ق.
۶۷. اشكوری، محمد بن علی؛ محبوب القلوب، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
۶۸. اصفهانی الراغب؛ مفردات الفاظ القرآن، دمشق. دار القلم، چاپ اول، ۱۹۹۶ م.
۶۹. الالبانی، محمد ناصر الدین؛ صحیح الجامع الصغیر و زیادته، دمشق. المكتبة الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۷۰. امین، سید محسن؛ اعیان الشیعة، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۷۱. انصاری هروی، خواجه عبد الله؛ منازل السائرین، بیروت، دار، الكتب العلمیة، ۱۴۰۸ ق.
۷۲. انیس، ابراهیم، منتصر عبد الحلیم؛ المعجم الوسیط، دار الدعوة، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۷۳. ایچی، عبد الرحمن بن احمد؛ المواقف فی علم الکلام، بیروت، دار الجیل، چاپ اول، ۱۹۹۷ م.
۷۴. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۷۵. بحرانی، یوسف بن احمد؛ لؤلؤة البحرین، بیروت، دار الأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۷۶. بخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله؛ صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، چاپ اول ۱۴۲۵ ق.
۷۷. البستانی، فؤاد ابرام؛ فرهنگ جدید عربی، تهران، اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۷۸. بغدادی، عبد القاهر؛ اصول الدین، بیروت، دار الفکر، چاپ اول ۱۴۱۷ ق.
۷۹. التیمی الأصبهانی، أبو القاسم اسماعیل ابن محمد بن الفضل؛ الحجّة فی بیان المحجّة و شرح عقیبة أهل السنة، الریاض، ناشر دار الرایة، ۱۴۱۹ ق.
۸۰. جرجانی، علی بن محمد بن علی؛ التعرّیفات، بیروت، دار الكتاب العربی، چاپ چهارم ۱۴۱۸ ق.

۸۱. حسين طهراني، هاشم؛ توضيح المراد، تهران، انتشارات مفيد، ۱۳۶۵ ش.
۸۲. الحمصی، احمد سليم، ضناوی، سعيد عبد اللطيف؛ الرافد معجم الناشئة اللغوي، بيروت، مؤسسة الحديثة للكتاب، ۲۰۱۵ م.
۸۳. خليفه حاجي، مصطفى عبدالله القسطنطني؛ فهارس اعلام كشف الظنون عن اسمى الكتب و الفنون، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ اول ۱۴۱۳ ق.
۸۴. رازی فخرالدين، محمد بن عمر ابو عبدالله؛ الاربعين في اصول الدين، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، چاپ اول ۱۹۸۶ م.
۸۵. رازی فخرالدين، محمد بن عمر ابو عبدالله؛ كتاب الاربعين في أصول الدين، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ اول، ۲۰۰۹ م.
۸۶. رازی فخرالدين، محمد بن عمر ابو عبدالله؛ فاتح الغيب، بيروت، دار احياء التراث العربي، چاپ اول ۱۴۲۱ ق.
۸۷. زرکلي، خيرالدين؛ ترتيب الاعلام على الاعوام، بيروت، شركة دار الأرقام بن أبي الأرقام، بی تا.
۸۸. سبجانی، جعفر؛ مفاهيم القرآن، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ دوم ۱۴۲۲ ق.
۸۹. سبجانی، جعفر؛ أبحاث في الملل و النحل، مركز مديريت حوزة علميه قم، چاپ اول ۱۴۰۸ ق.
۹۰. سبجانی، جعفر؛ الهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، قم، مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، ۱۴۲۳ ق.
۹۱. السجستاني ابو داود، سليمان بن اشعث؛ سنن ابو داود، بيروت، دارالكتب العربي، ۱۴۲۱ ق.
۹۲. السلمی، عبد الرحيم بن صبايل؛ حقيقة التوحيد بين أهل السنة و المتكلمين، مکه، دارالمعلمة، بی تا.
۹۳. سيوطی، جلال الدين؛ الدر المشور في تفسير المأثور، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۹۴. شاهين، محمد توفيق؛ الإمام ابن القيم لغويا مفسرا، قاهره، مكتبة وهبة، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۹۵. شهرستاني محمد بن عبدالكريم؛ الملل و النحل، قم، الشريف الرضي، چاپ سوم، ۱۳۶۴ ش.
۹۶. الصابوني، اسماعيل بن عبدالرحمن؛ عقيدة السلف اصحاب الحديث، الرياض، دارالعاصمة ۲۰۱۱ م.
۹۷. صدوق، محمد بن علي ابن بابويه؛ التوحيد، قم، جامعة المدرسين، ۱۳۹۸ ق.

۹۸. صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک؛ *الوافی بالوفیات*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول ۱۴۲۰ ق.
۹۹. طبرسی، احمد بن علی؛ *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تهران، مرتضوی، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
۱۰۰. طریحی، فخرالدین؛ *مجمع البحرین*، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۱۰۱. طهرانی، آقابزرگ، محمد محسن؛ *الندریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق.
۱۰۲. طوسی، نصیرالدین، محمد بن محمد؛ *اجوبه المسائل النصیریة*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۰۳. طوسی، نصیرالدین، محمد بن محمد؛ *تجربید الاعتقاد*، تهران، اعلام اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۰۴. طوسی، نصیرالدین، محمد بن محمد؛ *تأخیص المحصل المعروف بقصد المحصل*، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم ۱۴۰۵ ق.
۱۰۵. طوسی، نصیرالدین، محمد بن محمد؛ *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۴۲۵ ق.
۱۰۶. طوسی، نصیرالدین، محمد بن محمد؛ *فصول نصریه؛ عقیده الشیعه (هفتاد رساله از قرن دوم تا قرن دهم هجری)*، قم، دارالتفسیر، چاپ اول ۱۴۳۶ ق.
۱۰۷. طوسی، نصیرالدین، محمد بن محمد؛ *قواعد العقائد*، تحقیق علی ربانی، قم، مطبعة امیر، ۱۴۱۶ ق.
۱۰۸. طوسی، نصیرالدین، محمد بن محمد؛ *مصارغ المصارع*، تحقیق حسن المعزی، قم، مطبعة الخیام، ۱۴۰۵ ق.
۱۰۹. عبده، محمد؛ *رسالة التوحید*؛ بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۱ ق.
۱۱۰. العثیمین، محمد بن عثمان؛ *مجموع الفتاوی و الرسائل*، الرياض، دارالوطن للنشر، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۱۱۱. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه؛ *تفسیر نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
۱۱۲. عسقلانی، احمد بن حجر؛ *الدرر الكامنة*، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۴ ق.
۱۱۳. غزالی، ابو حامد، محمد بن محمد؛ *الإقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۱۴. غزالی، ابو حامد، محمد بن محمد؛ *إلجام العوام عن علم الکلام*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۹۹۳ م.

۱۱۵. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، مشهد، آستان قدس رضوى بنياد پژوهش های اسلامي، چاپ: اول، ۱۴۲۰ ق.
۱۱۶. فراهيدي، خليل بن احمد؛ كتاب العين، قم، انتشارات اسوه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۱۱۷. فرحات، هاني نعمان؛ مسائل الخلاف بين فخرالدين الرازي و نصير الدين الطوسي، بيروت، الغدير، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۱۱۸. قرطبي، علي بن خلف بن عبد الملك؛ شرح صحيح البخاري، الرياض، مكتبة الرشد، چاپ سوم ۱۴۲۳ ق.
۱۱۹. قرطبي، محمد بن احمد؛ الاجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۲۰. قمي، شيخ عباس؛ الكنى والألقاب، تهران، مكتبة الصدر، چاپ پنجم، ۱۴۰۹ ق.
۱۲۱. قمي، شيخ عباس؛ تحفة الأحباب في نوادر آثار الاصحاب، تهران، دارالكتب الاسلامية، ۱۳۶۹ ق.
۱۲۲. كاشاني فيض؛ تفسير الصافي، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
۱۲۳. الكتبي، محمد بن شاکر؛ فوات الوفيات، بيروت، دار صادر، چاپ اول، ۱۹۷۴ م.
۱۲۴. كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق؛ الكافي، تهران، دارالكتب العلمية چاپ سوم ۱۳۶۷ ش.
۱۲۵. لاهيجي محمدی گيلاني، محمد عبدالرزاق؛ تكملة شوارق الإلهام، قم، دفتر تبليغات اسلامي، چاپ اول، ۱۳۷۹ ه.ش.
۱۲۶. مجلسي، محمدباقر؛ بحار الانوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۱۲۷. مجلسي، محمدباقر؛ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالكتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۱۲۸. معلوف، لوئيس؛ المنجد في اللغة، انتشارات ذى القربى، چاپ چهارم ۱۴۲۳ ق. بی جا.
۱۲۹. موسوی خوانساری، محمد باقر؛ روضات الجنات، بيروت، دارالاسلاميه، چاپ اول ۱۴۱۱ ق.
۱۳۰. الندوی، محمد اويس؛ التفسير القيم للإمام ابن القيم، بيروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ ق.
۱۳۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج أبو الحسين القشيري؛ صحيح مسلم، الرياض، بيت الافكار الدولية، ۱۴۱۹ ق.
۱۳۲. هيشمی، علی بن ابی بکر؛ مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۰۸ ق.
۱۳۳. وليد بن محمد بن عبد الله العلي؛ جهود الامام ابن قيم الجوزية في تقرير توحيد الاسماء والصفات، كويت، المبرة الخيرية لعلوم القرآن و السنة، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.

## ج: مقالات

۱۳۴. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ایوب، اعلام الموقعین، بیروت، بی تا.
۱۳۵. اجتماع الجیوش الاسلامیه علی غزو المعطله والجهمیة، ج ۱.
۱۳۶. اسماعیلی، سید مسعود؛ فهرست آثار خواجه، خواجه پژوهی، تهران، خانه کتاب، چاپ اول، ۱۳۹۰. ش.
۱۳۷. باباپور، یوسف بیگ، تأثیر خواجه نصیر در ایجاد مکتب علمی مراغه، خواجه پژوهی، تهران، خانه کتاب، چاپ اول، ۱۳۹۰. ش.
۱۳۸. ثبوت، اکبر؛ خواجه فرزندگان، و حکومت ها و عالمان، خواجه پژوهی، تهران، خانه کتاب، چاپ اول، ۱۳۹۰. ش.
۱۳۹. شعرانی، ابو الحسن، ترجمه و شرح کشف المراد شرح فارسی تجرید الاعتقاد، بی تا.
۱۴۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الاعتقادات، بی تا.
۱۴۱. طوسی، خواجه نصیر، رسایل، قم، بی تا.
۱۴۲. طوسی، محمد بن محمد نصیر الدین، پنج رساله اعتقادی، قم، بی تا.
۱۴۳. طوسی، محمد بن محمد نصیر الدین، رسائل صغار، ضمیمه شده بر تلخیص المحصل، بی جا، بی تا.
۱۴۴. غزالی، ابو حامد، محمد بن محمد، احیاء العلوم، بیروت، بی تا.
۱۴۵. فرحات هانی نعمان، صفات خدا از نگاه خواجه نصیر، مجله فرهنگ، ویژه بزرگداشت خواجه نصیر الدین طوسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، شماره ۶۲-۶۱، تابستان ۱۳۸۶ ش.
۱۴۶. محمدی، علی، شرح کشف المراد، قم، بی تا.
۱۴۷. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، قم، بی تا.