

## بررسی و نقد دیدگاه صاحبان تفسیر المنار درباره‌ی قاعده‌ی بلاکیف

عبدالله میراحمدی\*  
نهلہ غروی نایینی\*\*\*  
نصرت نیل ساز\*\*  
کاوس روحی برندق\*\*\*\*

### چکیده

تفویض یکی از دیدگاه‌های تنزیه‌ی در معناشناسی صفات الاهی است. بیشتر اهل حدیث و عالمان حنبلی‌مذهب پیرو این رویکرد هستند. این گروه در روبرویی با مشبّه، قاعده‌ی بلاکیف را مطرح کردند. این قاعده پس از چندی نزد اشاعره، برای رهایی از مشکل تشبیه، به صورت جدی استفاده شد. در ادامه، وهابیان با ارائه‌ی قرائتی جدید از بلاکیف، ضمن اثبات وجود کیفیت برای صفات، علم به آن کیفیت را تفویض کردند. قرائت آن‌ها از بلاکیف، برخلاف اهل حدیث و اشاعره، نه تنها راه‌حلی برای مشکل تشبیه نیست، بلکه به تجسیم نیز منجر می‌شود. محمد عبده از مفسران معاصر، با وجود پرهیز از پرداختن به اختلافات مذهبی، رویکردی دوگانه از قرائت قاعده‌ی بلاکیف دارد. رشید رضا هم مانند او، قرائتی متناقض از این قاعده ارائه می‌دهد. این قرائت‌ها از یک سو، متمایل به دیدگاه اشاعره است و از سوی دیگر، به دلیل تأثیرپذیری از مبانی سلفیه، مشابه رویکرد وهابیان است.

واژه‌های کلیدی: ۱. معناشناسی صفات، ۲. تفویض، ۳. قاعده‌ی بلاکیف، ۴. محمد عبده، ۵. رشیدرضا.

mirahmadi\_a@yahoo.com  
nilsaz@modares.ac.ir  
naeeni\_n@modares.ac.ir  
k.roohi@modares.ac.ir  
تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۸

\* دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس  
\*\* استادیار دانشگاه تربیت مدرس  
\*\*\* استاد دانشگاه تربیت مدرس  
\*\*\*\* استادیار دانشگاه تربیت مدرس  
تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۹

### ۱. مقدمه

ظاهر برخی صفات بیان شده در قرآن و روایات، موهم تشبیه است و برخی دیگر بر تنزیه مطلق دلالت دارد. به همین دلیل، معناشناسی<sup>۱</sup> یا چگونگی تعبیر، تفسیر و تأویل صفات الهی همواره از مهم‌ترین و دشوارترین مسائل مورد توجه اندیشمندان اسلامی از جمله متکلمان و مفسران بوده است. شاهد آن وجود اختلاف فراوان میان دیدگاه‌های موجود در این زمینه است. دشواری این امر، در باب اوصافی که مشترک بین انسان و خداست، مانند علم، دیدن، شنیدن و... در مقایسه با اوصافی که مخصوص خداوند است، مانند سرمدیت، ابدیت و... دو چندان است.

البته بُعد معناشناختی یا زبان‌شناختی پیوسته با پرسش بنیادی دیگری مواجه بوده است و آن این که آیا زبان محدود و عادی بشر توان سخن گفتن از حقیقت بسیطی دارد که در بردارنده‌ی همه‌ی کمالات وجودی است؟ همچنین توصیف پروردگار به معنای تحدید و فروکاستن او به ساحت بشری نیست؟ با وجود چنین محدودیت و تنگناهایی در زبان بشری، بیشتر اندیشمندان نتوانسته‌اند توصیفی صحیح از خداوند ارائه کنند که هم فهم‌پذیر و هم به دور از برداشت‌های تشبیهی و تجسیمی باشد، چنان که جمعی برای معرفت‌افزایی به انسان‌وارانگاری<sup>۲</sup> و به‌نوعی در وادی تشبیه گرفتار آمده‌اند. عده‌ای نیز برای فرار از تشبیه، راه توقف را در پیش گرفته، فهم صفات را به خداوند واگذار کرده‌اند. در مقابل، گروهی با وجود اثبات صفات، در عین تنزیه، معتقد به فهم معنای آن‌ها بدون تفویض‌اند.

بنابراین دیدگاه‌های موجود در معناشناسی صفات حق تعالی را به دو رویکرد تشبیهی و تنزیهی می‌توان دسته‌بندی کرد. در میان رویکردهای تنزیهی، عده‌ای مانند امامیه و معتزله با وجود اختلاف در مبانی، در حل مشکل معناداری برخی صفات خبری که ظواهر ابتدایی آن‌ها با احکام قطعی عقل مخالفت دارند، راه توجیه و تأویل را برگزیدند. در مقابل هم گروهی ضمن اثبات صفات، از هرگونه اظهار نظر درباره‌ی چگونگی و کیفیت صفات تجسیمی اجتناب کرده، علم آن را به خداوند واگذار کردند. رویکرد اخیر، که به «تفویض» مشهور است، بر مبنای قاعده‌ی «بلاکیف» استوار است. این قاعده قابلیت دو نوع برداشت را دارد که بر اساس آن، اهل تفویض به دو دسته تقسیم می‌شوند. در این پژوهش، با بررسی این قاعده، دیدگاه صاحبان تفسیر المنار را درباره‌ی آن بررسی و نقد خواهیم کرد.

### ۲. پیشینه‌ی تفویض

از پرسابقه‌ترین ایده‌های تنزیهی نزد مسلمانان، دیدگاه تفویض یا توقف است. این نظریه در میان صحابه و تابعین و مسلمانان سلف، پیروان زیادی داشته است، چنان که

شهرستانی آن را به بسیاری از سلف نسبت داده است و می‌گوید: «برخی از سلف درباره‌ی صفات خبریه قائل به توقف در تأویل شدند و گفتند: به حکم عقل می‌دانیم که هیچ چیز همانند خداوند نیست و او نیز شبیه هیچ موجودی نیست؛ اما معنای الفاظی که درباره‌ی صفات او آمده، نمی‌دانیم؛ مانند: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص/۷۵)، «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر/۲۲) و... و ما نیز مکلف به فهم تفسیر این آیات و تأویل آن‌ها نیستیم، بلکه تکلیف شده‌ایم به یگانگی خداوند و مثل و مانند نداشتن او ایمان آوریم. ما به این تکلیف عمل کرده‌ایم» (۳۲، ج: ۱، صص: ۱۰۴ - ۱۰۵). وی در ادامه، از سفیان ثوری (م. ۱۶۱ق.)، مالک بن انس (م. ۱۷۹ق.)، احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ق.) و داوود بن علی اصفهانی (م. ۲۷۰ق.) به منزله‌ی پیروان روش توقف و تفویض یاد کرده است (۳۲، ج: ۱، ص: ۱۰۵). بر اساس گزارش فوق، بیشتر اهل حدیث از قائلان به تفویض محسوب می‌شوند. علامه طباطبایی نیز بر این باور است که روش تفویض و اجتناب از تأویل را می‌توان شیوه‌ی اکثر سلف دانست (۳۳، ج: ۱۴، صص: ۱۳۰ - ۱۳۱)، هرچند برخی مانند محمد عبده با تعبیری حصرگرایانه، تفویض را طریقه‌ی تمام سلف و تأویل را روش همه‌ی خلف (متأخران) می‌داند (۲۶، ج: ۱، ص: ۲۵۲).

رویکرد تفویض با آن‌که از هرگونه پیامد اعتقادی نادرست میراست، به‌نوعی موجب تعطیل خرد می‌شود و دست‌آویزی برای عدم تعقل و تلاش در فهم صفات الاهی می‌گردد. در حقیقت، بر اساس این نظریه، فقط مکلف به پذیرش اصل صفات و توصیف خداوندیم، اما درباره‌ی معانی و مفاهیم آن‌ها نمی‌توانیم هیچ‌گونه نظر و اندیشه‌ای داشته باشیم؛ در حالی‌که مطابق روایات، اندیشه‌ها از درک‌گنه صفات حق تعالی بازداشته شده‌اند، اما پروردگار هیچ‌گاه آن‌ها را از معرفت لازم خود محروم نساخته است: «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَخْجِبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (۳۱، خطبه‌ی ۴۹).

### ۳. دیدگاه اثبات بلاکیف

اشاعره و وهابیان در معناشناسی صفات الاهی، ایده‌ی «بلاکیف» را به‌مثابه‌ی راهکار تنزیهی خود مطرح می‌کنند و برای رهایی از مشکل تشبیه و تجسیم، از آن بهره می‌گیرند؛ چراکه «کیفیت» درباره‌ی ویژگی‌های جسمانی و عَرَضِ اشیا استفاده می‌شود و نفی آن از ذات پروردگار، به معنای زدودن حالات نفسانی، امور مخصوص به کمیت، ویژگی‌های جسمانی، امور محسوس و همچنین امور قابل لمس از خداوند است (۳۴، ج: ۲، صص: ۲۲۲ - ۲۲۷).

با وجود آن که برخی از محققان، دیدگاه «بلاکیف» را فقط به تمام اشاعره و وهابیان نسبت می‌دهند، با جست‌وجویی دقیق در آثار اهل حدیث، پی‌می‌بریم این قاعده را بزرگان آن‌ها، که بیشترشان از مفوضه بوده، به کار برده‌اند، تا آن که ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ق.) و سپس اشاعره به صورت جدی و به‌وفور از این ایده استفاده کرده‌اند. با وجود این، با دقت در آرای اشاعره و وهابیان پیرو ابن تیمیه، به اختلاف در قرائت قاعده‌ی بلاکیف پی‌می‌بریم. افزون بر چنین تشتتی، آنچه بیشتر موجب حیرت می‌شود دوگانگی اشاعره در طرح این قاعده است. گستره‌ی این اختلاف در نظریات وهابیان نیز مشهود است؛ هرچند آن‌ها از هر ابزاری در درست جلوه دادن دیدگاه خویش استفاده کرده‌اند.

پیش از بررسی دیدگاه صاحبان المنار در خصوص قاعده‌ی بلاکیف، به دقت میزان کارآمدی و نقاط اشتراک و افتراق آن را نزد اهل حدیث، اشاعره و وهابیان مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

### ۳.۱. بلاکیف از دیدگاه اهل حدیث

با واکاوی دیدگاه بزرگان اهل حدیث، پی‌می‌بریم آن‌ها در خلال معناشناسی صفات خبری، قاعده‌ی بلاکیف را به کار برده‌اند؛ هرچند آن‌ها به فراوانی اشعری این قاعده را در کتاب‌های خویش نیاورده‌اند، چنان که محققان بر این باورند که «عقیده‌ی بلاکیف ریشه در عقاید حنبلیان دارد. بر بهاری (م. ۳۲۹ق.) عالم حنبلی‌مذهب، رویکرد حنبلیان در این مسأله را به نحوی دقیق ترسیم کرده است. او می‌گوید: «خداوند باید به همان‌گونه که خود و پیامبرش وصف کرده‌اند توصیف گردد، بدون آن که اظهار نظری درباره‌ی چگونگی و چرایی او شود. به نظر بر بهاری، خاستگاه این عقیده تعالیم مالک بن انس و دیگر فقها است» (۲، ص: ۶۵).

عبدالله بن احمد بن حنبل در السنه، از وکیع بن جراح (م. ۱۹۷ق.) نقل کرده است که درباره‌ی روایاتی که به انگشتان خداوند اشاره دارد گفته است: «نسلم هذه الاحادیث كما جاءت و لا نقول كيف كذا و لا ليم كذا»؛ این احادیث را همان‌گونه که وارد شده‌اند می‌پذیریم و نمی‌گوییم چگونه است یا برای چیست؟ (۳۶، ص: ۳۹). دار فطنی نیز از ابو عبید قاسم بن سلّام (م. ۲۲۴ق.) درباره‌ی احادیثی که بیانگر خندیدن و گام برداشتن پروردگار است، چنین نقل کرده است: «إذا قيل كيف وضع قدمه؟ و كيف ضحك؟ قلنا: لا يفسر هذا و لاسمعنا أحداً يفسره»؛ اگر گفته شود که خداوند چگونه پایش را گذاشت و چگونه خندید؟ می‌گوییم: این موارد تفسیر نمی‌شود و نشنیدیم کسی آن‌ها را تفسیر کرده باشد (۳۶، ص: ۴۰).

همچنین از بسیاری از بزرگان اهل حدیث، مانند سفیان بن عیینه (م. ۱۹۸ ق.)، مالک بن انس، اوزاعی (م. ۱۵۷ ق.)، معمر بن راشد (م. ۱۵۳ ق.) و لیث بن سعد (م. ۱۷۵ ق.)، تعبیری همچون «نُمرُّها کما جاءت» یا «أمرُّها کما جاءت» گزارش شده است که دلالت بر لزوم پذیرش روایات به شکلی که نقل شده‌اند دارد (۳۶، صص: ۳۸-۳۹). صریح‌ترین تعبیر از قید بلاکیف، از احمد بن حنبل نقل شده است؛ چنان‌که وی در مقابل سؤال از حدیث «رؤیت و نزول» و مانند آن می‌گفت: «نؤمن بها و نصدق بها و لاکیف و لامعنی»؛ به آن ایمان می‌آوریم و تصدیق می‌کنیم و آن نه کیفیت دارد و نه معنا (۹، ص: ۴۰).

با دقت در به‌کارگیری قاعده‌ی بلاکیف در تعبیر فوق و سایر سخنان اصحاب حدیث، درمی‌یابیم که تمام بزرگان اهل حدیث رویکردی تنزیهی در معناشناسی صفات پروردگار داشته، به توقف در فهم معنای صفات قائل بوده‌اند؛ چنان‌که گزارش صاحبان فوق نیز تأییدکننده‌ی این مطلب است. بنابراین منظور از تفویض و توقف، که در تعبیر سلف درباره‌ی آیات و احادیث صفات آمده، توقف و تفویض در معانی آن‌هاست؛ یعنی آنان تفسیر و تأویل این آیات و روایات و علم به معانی آن‌ها را به خداوند واگذار می‌کنند.

به بیان دیگر، مقصود از قاعده‌ی بلاکیف نزد بیشتر بزرگان اهل حدیث، اثبات لفظی صفات خبریه و تفویض معانی آن‌ها به خداوند و پیامبر (ص) است. بر این اساس، ادعای ابن تیمیه و وهابیان، که روش اصحاب حدیث را اثبات معنای ظاهری صفات خبریه و تفویض کیفیت آن به خداوند و پیامبر (ص) می‌دانند، نوعی مصادره به مطلوب و دروغ است. در بخش بلاکیف از منظر وهابیان، به این ادعای دروغین خواهیم پرداخت.

### ۲. ۳. بلاکیف از دیدگاه اشاعره

تاریخ کلام اهل سنت به نزاع رویکرد تشبیه‌گرایانه‌ی حشویه و حنابله با جریان تأویل‌گرای معتزله تا اواخر قرن سوم اشاره دارد، تا آن‌که ابوالحسن اشعری، از طرفداران اهل حدیث، در صدد تعدیل آرای حنابله و معقول جلوه دادن عقاید آن‌ها برآمد (۲۱، ج: ۲۴، صص: ۱۵۷-۱۵۸). او ایده‌ی «بلاکیف» را در حل مشکل تشبیه به‌کار گرفت. در بیشتر بخش‌های کتاب *الابانه عن اصول الدیانة*، قاعده‌ی بلاکیف را می‌توان مشاهده کرد. اشعری یازده اصل از سی اصل موجود در کتاب را به صفات پروردگار اختصاص داده و صفات خبری را با قاعده‌ی بلاکیف تبیین کرده است، چنان‌که در جایی می‌گوید خداوند دارای وجه، دست، چشم و... است، اما کیفیتی ندارد: «و أن له سبحانه وجهاً بلاکیف کما قال: «وَوَيْبِقِي وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/۷) و أن له سبحانه یدین بلاکیف، کمال قال سبحانه: «خَلَقْتُ بِيَدِي» (ص/۷۵) و کما قال: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائدة/۶۴) و أن له سبحانه عینین بلاکیف کما قال سبحانه: «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» (قمر/۱۴۴)» (۱۲، ص: ۲۲).

همچنین در تبیین صفت قرب می‌گوید: «وَأَنَّ اللَّهَ مَقْرَبٌ مَنْ عِبَادَهُ كَيْفَ شَاءَ بِلَاكَيْفٍ؛ كَمَا قَالَ تَعَالَى: «وَوَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶) و كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم/۸-۹)» (۱۲، ص: ۳۰).

اشعری درباره‌ی صفت عرش نیز پس از طرح دیدگاه‌های گوناگون و نقد آن‌ها، آیات قرآن و روایات را شاهی بر اثبات عرش می‌داند و می‌گوید: «همه‌ی این آیات و روایات گواهی می‌دهند که خداوند [بلاکیف و لاستقرار] بدون کیفیت و بدون تکیه بر امری، بر عرش خود جای گرفته است» (۱۲، صص: ۱۱۶-۱۱۷). نمونه‌ای دیگر در طرح اصل بلاکیف نزد وی، در معرفی اهل حق و سنت است که می‌گوید: «تأیید می‌کنیم که خداوند قلب‌ها را میان دو انگشت از انگشتانش دگرگون می‌کند و همچنین آسمان‌ها و زمین بر روی انگشتان پروردگار قرار دارد؛ همچنان‌که در روایتی از پیامبر(ص) نقل شده است، اما بدون کیفیت» (۱۲، صص: ۲۶-۲۷). همچنین ذیل روایت: «إِنَّ اللَّهَ مَسَحَ ظَهْرَ آدَمَ بِيَدِهِ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّتَهُ» (۴، ج ۱، ص: ۸۷، با اندکی اختلاف در الفاظ) بدون هیچ توضیحی می‌نویسد: «ثبت الید بلاکیف» (۱۲، صص: ۱۲۵-۱۲۶).

از موارد فوق، به‌خوبی مشخص می‌شود که منظور اشعری از «بلاکیف»، تفویض معانی صفات خبری و نفی وجود هرگونه کیفیت برای این صفات است. به بیان دیگر، تعبیر فوق از اشعری را می‌توان ادامه‌دهنده‌ی مسیر بزرگان اهل حدیث دانست، که همگی از بیان کیفیت داشتن صفات خبری پرهیز می‌کردند، همچنان‌که اشعری خود را پیرو سیره‌ی بزرگان اصحاب حدیث مانند ابن حنبل دانسته است و در بخشی، ضمن آن‌که دیانت خود را در گرو تمسک به کتاب الاهی و سنت نبوی(ص) و روایات صحابه و تابعین و محدثان می‌داند، ارادت خود را به‌صورت ویژه به ابن حنبل ابراز می‌دارد و از او با القابی چند یاد می‌کند مانند: امام الفاضل، رئیس الکامل که خداوند حق را به‌وسیله‌ی او آشکار کرد و گمراهی را توسط او زدود و... (۱۲، صص: ۲۰-۲۱). او در مواضع گوناگون *الابانه*، از کتاب‌هایی استفاده کرده که سرشار از احادیث تشبیهی و نسبت‌های ناروا به ساحت پروردگار است.

شاهد دیگر در ظاهرگرایی اشعری در کتاب *الابانه*، مخالفت او با هرگونه تأویل است، چنان‌که تأویل‌گرایی مانند معتزله و قدریه را از منحرفانی دانسته که در تأویلشان نه از خداوند حجت و برهانی است و نه نقل و تأییدی از جانب پیامبر(ص) و سلف متقدم (۱۲، ص: ۱۴). مخالفت صریح اشعری با مجاز و تلاش عقلانی در صفات خبری را ذیل صفت «ید» می‌توان مشاهده کرد. او در فصلی مجزا، در خصوص این صفت، توجیه کسانی که لفظ ید را در آیات: «خَلَقْتُ بِيَدِي» (ص/۷۵) و «وَوَالسَّمَاءَ بَنِينَهَا بِأَيْدِي» (ذاریات/۴۷) به

الطاف، عنایات، قدرت و توانایی پروردگار تفسیر کرده‌اند، مردود می‌داند و به معنای ظاهری ید، البته بدون کیفیت، قائل است (۱۲، صص: ۱۳۳-۱۳۴). او ضمن رد هرگونه تأویل، بر این باور است که: «حکم کلام الاهی این است که بر اساس ظاهر و حقیقت خود باشد و هیچ چیزی بدون حجت و دلیل، از ظاهرش به سوی مجاز عدول نمی‌کند» (۱۲، ص: ۱۳۹). بنابراین، اشعری مانند مفوضه‌ی اهل حدیث، در زمره‌ی اثبات‌کنندگان صفات قرار دارد، که با حمل صفات خبری بر ظاهرشان، از هرگونه تأویل پرهیز کرده است و قید «بلاکیف» را برای فرار از تشبیه ذکر می‌کند. همچنین با توجه به تعبیر بزرگان اهل حدیث و اقوال خود اشعری درباره‌ی صفات خبری، روشن می‌شود که او این قاعده را بی‌آن‌که توضیح و توجیهی درباره‌ی صحت و سقم آن ذکر کند، از اهل حدیث به عاریت گرفته است، با این تفاوت که اصحاب حدیث کمتر از لفظ «بلاکیف» استفاده کرده‌اند و الفاظ مشابه مضمون آن را به کار می‌گرفتند، همچنین درصد بسامد کاربرد قاعده‌ی بلاکیف در آثار آن‌ها به اندازه‌ی اشعری نبوده است.

با این حال، نظریه‌ی بلاکیف، که نمایان‌گر ظاهرگرایی و تأویل‌گریزی در معناشناسی صفات خبری است، بعدها از سوی اشاعره و حنبلیان پیرو ابن تیمیه مورد توجه قرار گرفت، به‌گونه‌ای که یکی از اصول آن‌ها در تبیین صفات الاهی محسوب می‌شود. هرچند این ایده از دو إشکال بزرگ رنج می‌برد: ابهام در نظریه‌پردازی و تعطیل خرد در فهم صفات. ابهام و اجمال در ایده‌ی بلاکیف از آن‌جا ناشی می‌شود که معتقدان به آن، از یک‌سو به ظاهر صفات باور دارند و از سوی دیگر، به گمان خویش، با ذکر قید بلاکیف، خود را از افتادن به ورطه‌ی تشبیه نجات داده‌اند، درحالی‌که «در سخن اشعری که «صفات خبری بر همان معنی حقیقی [در مقابل معنای مجازی] حمل می‌شود، اما کیفیت ندارد»، [برای نمونه، درباره‌ی صفت ید] موضوع از دو حال خارج نیست: یا این‌که «دست» ویژگی‌های مادی را ندارد، که دیگر به آن «دست» گفته نمی‌شود، و یا این‌که همچنان دارای ویژگی‌های دست است، که بار دیگر مشکل تجسیم پیش می‌آید» (۴۰، ج: ۲، ص: ۱۰۳).

در حقیقت، مغالطه و مخالفت با قواعد منطقی از ابهامات این ایده به‌شمار می‌رود؛ چراکه «لازمه‌ی این سخن اجتماع نقیضین است؛ زیرا واژه‌ی «ید» در لغت، بر هیأت و کیفیت مخصوص اطلاق می‌شود. از این‌رو اثبات «ید» به معنای لغوی، قبول هیأت و کیفیت مخصوص است» (۲۹، ص: ۱۳۲)؛ اما این‌که اشعری معنای «ید» را بدون کیفیت می‌پذیرد، لازم‌اش اجتماع نقیضین است. از این‌رو میان نظریه‌ی بلاکیف اشاعره و دیدگاه مجسمه فرق چندانی وجود ندارد و در حقیقت، دیدگاه اشاعره روی دیگر سکه‌ی تشبیه خداوند به مخلوقات است و به همین دلیل است که اشاعره را به طور معمول، اهل تشبیه معرفی

می‌کنند (۲۸، ص: ۴۰۲). از اشکال‌های دیگر اصل «بلاکیف» این است که پذیرش آن مستلزم نوعی عدم توانایی خرد آدمی در فهم صفات خدا و یا همان روش معطله است، که ذات الاهی را عاری و خالی از صفات دانسته‌اند (۲۸، ص: ۴۰۲).

با توجه به این اشکال‌ها، بعدها میان اشاعره اختلاف به‌وجود آمد و برخی از متأخران آن‌ها از روش ظاهرگرایی افراطی دوری جستند و به تأویل روی آوردند. از همین روست که در برخی گزارش‌ها، تأویلات اشاعره مخالفت حنابله را برانگیخته و از سوی آنان، «بدعت» و «هواء باطله» تعبیر شده است (۳۶، صص: ۴۱-۴۲). در این میان، بزرگانی مانند غزالی و فخر رازی در آثار خود، به تحلیل گسترده و علمی مسأله‌ی تأویل متشابه پرداخته‌اند. غزالی در کتاب *الجام العوام عن علم الکلام*، چنین می‌نویسد: «بر هر مسلمانی واجب است که هنگام مواجهه با آیات موهوم تشبیه، خداوند را از جهت و جسمیت تنزیه کند و هرگاه فرد عامی کلمه‌ی «ید» را شنید، لازم است معتقد باشد که خداوند جسم نیست و اندام و عضوی به نام «ید» ندارد و بایستی «ید» به معنایی تعبیر شود که افاده‌ی جسمیت نکند؛ برای مثال، آن را با معنای «قدرت» تفسیر کند و چنانچه از عهده‌ی این کار برنیاید، بایستی درباره‌ی تفسیر آن سکوت کند و بر او واجب نیست معنای آیه را بفهمد» (۴۱، ص: ۶۳).

فخر رازی نیز در مواضع مختلفی از تفسیر خود، به تأویل صفات خبری پرداخته است، چنان‌که صفت «نفس» را به ذات، رحمت، غضب، وعد و وعید خداوند تأویل می‌کند (۲۲، ج ۸، ص: ۱۸ و ج ۱۲، ص: ۱۴۳)، صفت «وجه» را به ذات و حقیقت خداوند (۲۲، ج ۲۵، ص: ۱۲۷ و ج ۲۹، ص: ۱۰۶) و «ساق» را به سختی امر تأویل می‌کند (۲۲، ج ۳۰، ص: ۹۴). همچنین، ضمن مجازی دانستن «بسط و غلّ ید»، آن‌ها را به جود و بخل تأویل کرده است (۲۲، ج ۱۲، ص: ۴۶). در مواردی نیز صفات «استواء»، «عین» و «ید» را به ترتیب به «استیلا»، «عنایت» و «قدرت» تأویل کرده است (۲۲، ج ۱۷، صص: ۱۴ - ۱۶).

### ۳.۳. بلاکیف از دیدگاه وهابیان

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، قاعده‌ی «بلاکیف» نزد بیشتر بزرگان اهل حدیث و اشاعره، معنای یکسانی داشته است و منظور از آن، تفویض معانی صفات خبری و نفی وجود هرگونه کیفیت برای این صفات است. درحالی‌که ابن تیمیه و پیروان او از وهابیان، که خود را از رهروان حقیقی سلف می‌دانند، برای پیشبرد مقاصد خود، که همان اثبات معنای ظاهری صفات خبری همراه با اثبات اصل وجود کیفیت است، به انکار واقعیت تاریخی می‌پردازند.

ابن تیمیه و پیروانش نظریه‌ی تفویض معانی را شیوه‌ی متقدمان اهل حدیث ندانسته‌اند و اصحاب تفویض را با عنوان «اهل تجهیل» معرفی می‌کنند (۸، ج ۵، ص: ۲۵). فراتر از آن، براین باورند که: «گفته‌ی اهل تفویض، که می‌پندارند از پیروان اهل سنت و



سلف هستند، از بدترین گفته‌های اهل بدعت و الحاد است» (۷، ج ۱، ص: ۲۰۵). آن‌ها با تحریف تاریخ و گزارش‌های کتاب‌های فرقه‌شناسی، روش تفویض و تأویل را از پایه‌گویی‌های جهمیه، معتزله، اشاعره و ماتریدیه می‌دانند (۱۵، ج ۳، صص: ۱۱۵-۱۱۶).

وهابیان برای اثبات آن‌که بزرگان اهل حدیث، مانند مالک بن انس، به اثبات معنای ظاهری صفات خبری و تفویض کیفیت آن‌ها قائل بوده‌اند، به سخن مشهور مالک درباره‌ی آیه‌ی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» استناد می‌کنند (۶، ج ۱، صص: ۳۴۶-۳۴۷)، که او اصل استواء پروردگار بر عرش را ثابت و کیفیت آن را مجهول شمرده است و باور داشتن به آن را واجب و پرسش‌گری در این‌باره را بدعت دانسته است: «الاستواء معلوم و الکیفیة مجهوله و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه» (۳۲، ج ۱، ص: ۱۰۵). درحالی‌که آنچه این تیمیه و پیروان وی به مالک نسبت می‌دهند فقط در روایتی ضعیف از وهب بن منبه روایت شده، که وی نیز فردی ضعیف است (۴۰، ج ۲، ص: ۱۲۳؛ به نقل از العظمه ابوالشیخ، ج ۲، ص: ۷۰۶). البته جمله‌ی مالک به‌گونه‌ای دیگر نیز نقل شده است و منابع متعددی نیز از آن یاد کرده‌اند. این نقل کاملاً متفاوت با دیدگاه وهابیان و مشابه دیدگاه اشاعره است و در آن چنین آمده است: «الاستواء غیر مجهول و الکیف غیر معقول و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه» (۵، ج ۳، صص: ۱۶۳-۱۶۴ و ۱۴، ص: ۵۶۸). این نقل «به‌هیچ‌وجه بر نظریه‌ی وهابیان دلالت ندارد؛ زیرا آنان می‌گویند معنای استواء معلوم است، یعنی همان معنای ظاهری مقصود است، ولی چگونگی آن مجهول است، درحالی‌که معنای کلام مالک بن انس با توجه به نقل دوم، این است که استواء به معنایی که با کیفیت (جسمانیت) همراه است، در مورد خداوند نامعقول است» (۲۴، ص: ۴۳). افزون بر آن، آنچه وهابیان درباره‌ی باور مالک بن انس گفته‌اند نزد بزرگان مالکی، مانند شهاب‌الدین قرافی (۶۸۴ ق)، رد شده است و آن‌ها چنین نسبتی را به امام خود تکذیب می‌کنند. در باور آن‌ها، «الاستواء غیر مجهول» در تعبیر مالک، بر اساس دلیل عقلی، بر استوایی دلالت می‌کند که شایسته‌ی عظمت و جلال خداوند است. همچنین جمله‌ی «و الکیف غیر معقول» به معنای آن است که ذات خداوند را نمی‌توان به آنچه عرب برای لفظ کیف وضع کرده است وصف کرد (۴۰، ج ۲، ص: ۱۲۳؛ به نقل از: الذخیره قرافی، ج ۱۳، ص: ۲۴۳).

با مراجعه به دیدگاه وهابیان درباره‌ی سایر صفات خبریه، مشخص می‌شود که آن‌ها دیدگاهی متفاوت با اهل حدیث و اشاعره دارند. رویکرد آن‌ها به‌دقت با دیدگاه اهل تجسیم مطابق است، با این تفاوت که برای دوری از شائبه‌ی تشبیه، از قاعده‌ی بلاکیف استفاده کرده‌اند. وهابیان به اثبات معنای ظاهری صفات خبری و تفویض کیفیت آن‌ها قائل‌اند،

درحالی که اصحاب حدیث و اشاعره ضمن اثبات لفظی صفات خبری، به تفویض معانی آن‌ها بدون وجود هیچ‌گونه کیفیت معتقدند و به‌نوعی از لوازم جسمانیت فرار کرده‌اند.

ابن تیمیه و پیروان او با آن که مدعی تنزیه خداوند از تجسیم‌اند، دچار نوعی تناقض در معناشناسی صفات خبریه شده‌اند. آن‌ها افزون بر اثبات معنای ظاهری صفات برای خداوند، کیفیت آن‌ها را تفویض کرده‌اند و مجهول می‌دانند؛ البته برای رهایی از تشبیه، می‌گویند: «هرچند کیفیت وجود دارد، اما چگونگی آن برای ما روشن نیست» (۸، ج ۱۳، صص: ۱۶۴-۱۶۵ و ۷، ج ۵، ص: ۲۳۴).

آن‌ها با اثبات اصل وجود کیفیت، در واقع، لوازم جسمانیت را می‌پذیرند؛ چراکه کیفیت صرفاً برای ماده تصورشدنی است و بر این اساس، تفویض علم به این کیفیت، برخلاف ادعای وهابیان مانع از تشبیه نمی‌شود.

عشیمین با پذیرش کیفیت برای پروردگار، دیدگاه وهابیان را چنین معرفی می‌کند: «سلف هرگز کیفیت را نفی نکرده است؛ زیرا نفی مطلق کیفیت نفی وجود است و هیچ موجودی نیست، مگر این که دارای کیفیت است؛ اما این کیفیت گاهی معلوم است و گاهی مجهول و کیفیت ذات خداوند و صفات وی برای ما مجهول است... بنابراین برای خداوند، کیفیتی ثابت می‌شود که ما نمی‌دانیم... و نفی کیفیت از استواء (نشستن) به‌صورت مطلق، تعطیل این صفت است، زیرا اگر ما استواء را به‌طور حقیقی ثابت کردیم، باید دارای کیفیتی باشد و درباره‌ی بقیه‌ی صفات نیز چنین است» (۳۹، ج ۱، ص: ۱۹۴).

برای نمونه، اهل حدیث و اشاعره در خصوص صفت «استواء»، ضمن اثبات لفظ استواء برای پروردگار، معنای آن را تفویض می‌کنند و می‌گویند: «خداوند بدون کیفیت و بدون تکیه بر امری، بر عرش خود جای گرفته است» (۱۲، صص: ۱۱۶-۱۱۷). درحالی که وهابیان «استواء» را به معنای حقیقی و لغوی کلمه، که استقرار یا جلوس بر عرش است، دانسته‌اند، هرچند چگونگی جلوس و استواء بر عرش را مجهول می‌دانند (۱۰، ص: ۱۹۹).

نمونه‌ی دیگر در تفاوت دیدگاه سلفیه‌ی پیرو ابن تیمیه با اهل حدیث و اشاعره، درباره‌ی رؤیت خداوند در قیامت است، چنان که سلفیه همراه با اثبات رؤیت، جهت را هم اثبات کرده‌اند، زیرا جهت لازمه‌ی رؤیت است، درحالی که بی‌هقی و پیروان اشعری او رؤیت را اثبات کرده‌اند، اما لوازمش را نفی می‌کنند. مشخص است اشاعره جهت را نفی می‌کنند، چون منجر به این اعتقاد می‌شود که خداوند در جهت خاص و معینی قرار دارد و این بدون تردید، به تجسیم می‌انجامد؛ اما سلفیه با توجه به این که اعتقاد دارند خداوند بالای عرش خود است و عرش او بالای آسمان‌هاست و این که خداوند در جهت علو موجود است، هم

رؤیت را می‌پذیرند و هم جهت را، که از لوازم رؤیت است. ابن تیمیه نیز از این مسأله دفاع کرده است (۴۲، ص: ۵۳۳).

به‌طور کامل روشن است که تبیین سلفیه از قاعده‌ی بلاکیف، نوعی منحرف کردن مخاطب از رویکرد تشبیهی با آوردن توضیحات بیشتر است. آن‌ها هرچند این قید را پس از اثبات معنای ظاهری صفات خبری به کار می‌گیرند، باورشان به لوازم جسمانی، آن‌ها را در زمره‌ی تشبیه‌گرایان قرار می‌دهد، چنان‌که در یکی از کتاب‌های فتوایی وهابیان، منکران مکان برای خداوند کافر محسوب شده و حکم به بطلان نماز به امامت آن‌ها داده شده است (۲۰، ج ۷، ص: ۳۶۱). در ادامه نیز چنین آمده است: «هرکه مخالف این دیدگاه باشد یا در آن طعن بزند، او بدعت‌گذار و خارج از جماعت است» (۲۰، ج ۷، ص: ۱۲۲).

#### ۴. بلاکیف از دیدگاه تفسیر المنار

با توجه به اینکه سخنان رشیدرضا نویسنده‌ی تفسیر المنار از سخنان استادش محمد عبده، صاحب المنار، تفکیک‌شدنی است و هر دو اهمیت خاص خود را دارند، دیدگاه آن‌ها را به‌صورت جداگانه بررسی خواهیم کرد. تفکیک دیدگاه عبده و رشیدرضا در مباحث کلامی، از آن‌رو اهمیت دارد که عبده با رویکردی تقریب‌گرایانه و به‌دور از اختلافات مذهبی، به مباحث اعتقادی می‌پردازد (۳۰، صص: ۴۷-۴۸). در مقابل، رشیدرضا به‌جهت دل‌بستگی به مبانی فکری وهابیت، از جریان سلفی‌گری اثر پذیرفته است. او از شماره‌ی هفتم مجله‌ی المنار، به دیدگاه‌های ابن تیمیه توجه کرده است و در آن، به ترویج و نشر آثار محمد بن عبدالوهاب می‌پردازد (۱۷، صص: ۲۰۰ - ۲۰۳).

##### ۴.۱. بلاکیف از دیدگاه عبده

با مراجعه به سخنان عبده، متوجه می‌شویم وی در خصوص قاعده‌ی بلاکیف، مطالب اندکی ارائه و تنها در دو مبحث به این قاعده اشاره کرده است: یکی در زمینه‌ی جواز رؤیت خداوند در قیامت و دیگری در تفسیر «اتیان الاهی» ذیل آیه‌ی ۲۱۰ سوره‌ی بقره. با این حال، در همین دو مورد، رویه‌ی یکسانی در قرائت بلاکیف پیش نگرفته است.

##### ۴.۱.۱. بلاکیف دانستن رؤیت: عبده در کتاب رساله التوحید، با آن‌که با تعبیری

تقریب‌گونه در تلاش است به حل اختلاف میان متکلمان مسلمان در مسأله‌ی رؤیت بپردازد، اما خود همچون متکلمان اشعری، به رؤیت با چشم و بدون بیان کیفیت آن در قیامت باور دارد. سخن وی در این زمینه چنین است: «اختلاف در مسأله‌ی جواز رؤیت خداوند (در آغاز) شدت گرفت، اما این اختلاف در نهایت، به توافقی میان اهل تنزیه منتهی شد که با آن (توافق) مجالی برای اختلاف باقی نماند؛ زیرا کسانی از قائلان به جواز رؤیت،

که اهل تنزیه هم هستند، در این امر با هم متفق‌اند که این رؤیت از نوع رؤیت معمولی چشم نیست، که در شرایط عادی با آن آشنا هستیم، بلکه رؤیتی است که (برخلاف رؤیت معمولی) کیفیت و محدود بودن در آن وجود ندارد و چنین رؤیتی تنها با دیدی تحقق می‌یابد که خدا به اهل آخرت اختصاص می‌دهد، یا این‌که ویژگی شناخته‌شده‌ی دیدن در زندگی دنیا تغییر کند و این همان چیزی است که ما امکان شناخت آن را نداریم، هرچند در صورت صحت خبر، وقوع آن را تصدیق می‌کنیم. البته منکران جواز رؤیت نیز یک نوع ظهور و انکشافی را که با این رؤیت مساوی باشد انکار نکرده‌اند، خواه این ظهور با دیدی غیر معمولی تحقق یابد یا با حس دیگری و این سخن در معنا، به قول مخالفان آن‌ها باز می‌گردد» (۳۷، صص: ۲۰۴ - ۲۰۵).

با توجه به تعبیر فوق، قرائت عبده از بلاکیف، همسو با قرائت اشاعره است، که وجود هر گونه کیفیتی را نفی می‌کنند.

۴.۱.۱.۱. نقد عبده در بلاکیف دانستن رؤیت: اشکال اساسی در سخنان عبده، به تکلف انداختن خویش در اثبات جواز رؤیت است. او در برطرف کردن ایرادهای اندیشه‌ی اشعریان متقدم و حفظ اصل جواز رؤیت در آخرت، به صورت ویژه تلاش می‌کند. با دقت در تعبیر عبده، درمی‌یابیم که او مانند متکلمان اشعری متأخر، دلایل عقلی اشاعره‌ی متقدم در اثبات رؤیت پروردگار را، که اغلب بر «وجود» مبتنی است<sup>۳</sup>، ناتمام می‌داند. او با توجه به لوازم جسمانی ادله‌ی اشاعره‌ی متقدم و برای فرار از افتادن در وادی تشبیه، به «بلاکیف» بودن رؤیت قائل شده است؛ تعبیر میانی عبده درباره‌ی رؤیت مخصوص پروردگار در قیامت، تأییدکننده‌ی این امر است و از آن به مصداق موافقان از قائلان به جواز رؤیت که اهل تنزیه‌اند، می‌توان پی برد.

به‌طور حتم، مراد عبده متکلمان اشعری متأخر است که بر این باور بودند: «خدا را در آخرت می‌توان دید و مؤمنان در بهشت به چنین مقامی می‌رسند، بدون این‌که لازم باشد خدا در مقابل بیننده یا دارای جهت و مکان باشد. آنان در این مسأله، با منکران رؤیت اختلافی ندارند، که در مورد خداوند، ارتسام صورت از شیء مرئی (دیده‌شده) در چشم یا اتصال شعاع خارج‌شده از چشم به‌سوی شیء مرئی، غیرممکن است؛ اما معتقدند که بدون قرار گرفتن خداوند به‌عنوان شیء مرئی در مقابل چشم و در جهت آن، حالت ادراکی در قیامت برای مؤمنان ایجاد می‌شود که «رؤیت» نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، اشاعره معتقدند رؤیت خدا در قیامت به صورتی خواهد بود که با شرایط رؤیت در این دنیا متفاوت است» (۴۵، صص: ۱۳۲ - ۱۳۳).

بنابراین عبده مانند متأخران اشاعره، بر این باور است که خداوند در قیامت، دیده‌ای غیر از دیده‌ی دنیوی به مؤمنان خواهد داد که ویژگی‌های آن مانند مشخصات شناخته‌شده‌ی چشم و بصر در دنیا نیست. حال پرسش آن است که دیده‌ای که خدا در قیامت به مؤمنان می‌دهد چگونه دیده‌ای است؟ آیا این دیده به‌گونه‌ای است که هم می‌تواند با جسم ما هماهنگ باشد و هم خدای نامحدود و غیرجسمانی را ببیند؟ اگر بگوییم این دیده قرار است خداوند را ببیند، نیازمند لوازم رؤیت حسی خواهد بود، که در این صورت، به مکان‌مندی و جسمانیت حق تعالی منجر می‌شود. اگر هم قرار باشد این دیده خداوند را ادراک کند نه این‌که او را ببیند، همان چیزی خواهد بود که منکران جواز رؤیت به آن باور دارند؛ یعنی «درک پروردگار»، «کشف علمی تام» و «علم حضوری» (۳۳، ج ۸، ص: ۲۳۸ - ۲۴۱ و ج ۱۹، ص: ۳۱ و ج ۲۰، ص: ۱۱۲).

بسیار روشن است که کشف و شهود پروردگار در حدّ ظرفیت انسان، نه در حدّ کنه ذات الاهی، مقبول بیشتر متکلمان اسلامی است و در برخی آیات قرآن به آن اشاره شده است؛ مانند آیات: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَ كِتَابِ الْيَوْمِ حَدِيدًا» (ق/۲۲) و «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق/۹). به تعبیر فخر رازی، اگر منظور از رؤیت، کشف علمی تام باشد، در وقوع آن هیچ اختلافی نیست؛ زیرا حصول معرفت در قیامت ضروری است (۲۳، ص: ۴۴۲). تفتازانی نیز در تعبیری مشابه چنین می‌نویسد: «این رؤیت از مقابله، جهت و مکان، منزّه و در واقع، نوعی «ادراک» است که خداوند هر زمان و برای هر کس که بخواهد قرار می‌دهد» (۱۶، ج ۴، ص: ۱۹۷). باور به چنین رؤیتی، که مورد اتفاق تمام فرقه‌های اسلامی است، خارج از محل نزاع نخستین، یعنی رؤیت با چشم سر است و به ناتوانی اشاعره در اثبات عقلی رؤیت اشاره دارد. هرچند آن‌ها در پایبندی به اصل جواز رؤیت، همراه با درک و شهود الاهی، به اثبات یک دیده با ویژگی‌های نامعلوم پرداخته‌اند، روشن است که چنین اصراری، افزون بر وفاداری آن‌ها به باور متقدمانشان، موجب به تکلف انداختن خود و پیروانشان می‌شود.

ایراد دیگر بر اشاعره‌ی متأخر، مانند عبده، آن است که بر اساس آیات و روایات، معاد دارای دو بُعد جسمانی و روحانی است. حال این سؤال مطرح می‌شود که این دیده‌ی خاص که خداوند به مؤمنان می‌دهد به کدام بُعد مربوط است؟ اگر به بُعد جسمانی مربوط باشد، این دیده نیز باید ویژگی‌های جسم را داشته باشد، در نتیجه، مانند دیده‌ی دنیایی خواهد بود با همان شرایط شناخته شده، هرچند عبده معتقد است چنین دیده‌ای پروردگار را نمی‌تواند ببیند. اگر هم مربوط به بُعد روحانی باشد، مطابق با سخن منکران جواز رؤیت است که «خداوند در قیامت درک می‌شود». بسیار روشن است که درک پروردگار در قیامت

با رؤیت متفاوت می‌باشد و در آن، کیفیت و مقابله‌ی رائی و مرئی مطرح نیست. بنابراین برای اثبات درک خداوند، نیازمند این همه تکلف در اثبات دیده‌ی خاص در قیامت نیست. البته سخن عبده نشان می‌دهد که خود او به این نکته واقف است که وقتی از دیده‌ای خاص در قیامت سخن می‌گوید، این دیده به‌گونه‌ای مربوط به بُعد روحانی است و از آن انکشاف حاصل می‌شود نه رؤیت، وگرنه قائل به تساوی این دو دیدگاه نمی‌شد. شاهد این سخن تعبیر اوست که می‌گوید: «خواه این ظهور با دیدی غیرمعمولی تحقق یابد یا با حس دیگری»، در حالی که منکران جواز رؤیت قائل به وجود دیدی غیرمعمولی برای تحقق این ظهور و انکشاف نیستند، بلکه آن را حسی روحانی می‌دانند.

بر سخن پایانی عبده، یعنی «البته منکران جواز رؤیت نیز یک نوع ظهور و انکشافی را که با این رؤیت مساوی باشد انکار نکرده‌اند، خواه این ظهور با دیدی غیرمعمولی تحقق یابد یا با حس دیگری» (۳۷، صص: ۲۰۴ - ۲۰۵). دو ایراد وارد است: نخست آن که ظهور و انکشاف مدنظر منکران جواز رؤیت به صورت کامل، با آنچه اشاعره‌ی متأخر درباره‌ی دیدن خداوند معتقدند یکی نیست؛ زیرا انکشاف نیازمند وجود دیده و بصر نیست، بلکه حسی روحانی است، درحالی‌که دیدن حسی مربوط به جسم است و نیازمند دیده و بصر. دوم آن که برخلاف نظر عبده، اگر رؤیتی که قائلان به جواز به آن معتقدند با انکشافی که منکران جواز رؤیت به آن باور دارند یکی است، پس نباید میان آن‌ها اختلافی باشد، حال آن‌که اختلاف تا حدی است که گاهی این دو دسته یک‌دیگر را تکفیر می‌کنند.

۴. ۱. ۲. **بلاکیف دانستن اتیان الاهی:** عبده با آن‌که به‌صراحت بیان کرده است در تسلیم و تفویض نسبت به امور مربوط به خداوند و صفات الاهی و عالم غیب، به روش سلف عمل می‌کند (۲۶، ج: ۱، ص: ۲۵۲)، در معنانشناسی صفت «اتیان»، از این مبنا عدول کرده است، به‌گونه‌ای که «اتیان» را در آیه‌ی «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (بقره/۲۱۰) به معنای «آمدن عذاب الاهی» تأویل کرده است و حکمت نزول این عذاب در هاله‌ای از ابرها را نزول ناگهانی و بدون مقدمه و آمادگی می‌داند (۲۶، ج: ۲، ص: ۲۶۴).

البته عبده «اتیان» در این آیه را به گونه‌ی دیگری نیز تأویل می‌کند و می‌گوید: «منظور از اتیان در این آیه «حصول معرفت الاهی در قیامت» است» (۲۶، ج: ۲، صص: ۲۶۵ - ۲۶۶). اما هرچند خود او به تأویلی بودن این دیدگاه اذعان می‌کند، شاگردش رشیدرضا در مقدمه‌ی ذکر این دیدگاه عبده، آن را هم‌سو با دیدگاه سلف معرفی می‌کند و می‌گوید: «استاد امام در تفسیر این آیه، وجه دیگری هم بیان کردند که شرح و توضیح این دیدگاه به‌شمار می‌آید، که [از نظر عبده] اتیان مسند به خداوند تعالی است [به عبارت دیگر، فاعل

آن خود خداوند است]، به گونه‌ای که بر اساس ظاهر دیدگاه سلف، خود خداوند است که می‌آید نه عذاب او و نه روز موعودش (قیامت) و این امر از نشانه‌های بزرگ و از اسرار معارف والاست» (۲۶، ج ۲، ص: ۲۶۵).

رشیدرضا در ادامه، مثال عبده را در توضیح این دیدگاه ذکر می‌کند که [عبده معتقد است]: [انسان‌ها دو دسته‌اند: کسانی که ایمان قوی دارند و آنچه در قرآن آمده را به حقیقت درک کرده‌اند و هیچ شک و شبهه‌ای در آن ندارند، این گروه همان اهل یقین‌اند که خداوند همواره نزد آنان حاضر است، چون معرفت او در عقل آنان ثابت است. اما گروه دوم اهل شک و تردیدند و میان آن‌ها و خداوند حجابی وجود دارد، به گونه‌ای که معرفت حقیقی خداوند در عقل آنان جایی ندارد. روز قیامت که حجاب میان آن‌ها و خداوند از بین می‌رود، پروردگار را به حقیقت خواهند شناخت و این همان اتیان خداوند برای آن‌هاست؛ یعنی آن معرفتی از پروردگار که در دنیا از آن محروم بودند، برای آن‌ها حاصل می‌شود. این همان تجلی صفت اتیان بر اساس مذهب سلف است (۲۶، ج ۲، صص: ۲۶۵ - ۲۶۶).

عبده در ادامه برای جمع و هماهنگی میان تأویل و تفویض در تفسیر این آیه، به قاعده‌ی «بلاکیف» روی می‌آورد و می‌گوید: «این آمدن (معرفت) در سایه‌ای از ابرها از امور اخروی غیبی است، که بارها گفتیم درباره‌ی حقیقت آن بحث نمی‌کنیم. پس راز این را که معرفت خداوند و یقین به او برای جاهلان و غافلان به حصول سایه‌ای از ابرها حاصل می‌شود به خداوند «واگذار می‌کنیم» و ما چه می‌دانیم که در آن ابرها، چه نشانه‌های روشن و دلایل درخشانی وجود دارد و آمدن ملائکه بر اساس این تأویل (آمدن معرفت)، آشکارتر است تا آمدن آن‌ها بر اساس تأویل اول (آمدن عذاب). زیرا مقام مقام بیان و تمثیل آشکار شدن فرمان‌روایی و عظمت خداوند تعالی و فرو رفتن قلب‌ها در خضوع مقابل جلال الاهی است، هنگامی که نور معرفت خداوند آن‌ها را فرا می‌گیرد و بدون تردید، حضور فرمان‌روا در میان سپاه بزرگ‌ترش (سپاه فرشتگان بزرگ‌تر از سپاه جنّ و انسان‌هاست)، برای [نشان دادن] کمال عظمت، روشن‌تر و آشکارتر است. برای همین در سوره‌ی فجر فرمود: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر/۲۲) و در سوره‌ی نبأ نیز فرمود: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» (نبأ/۳۸)» (۲۶، ج ۲، ص: ۲۶۶).

سخنان پایانی عبده که کیفیت آمدن معرفت الاهی را در هاله‌ای از ابرها از امور غیبی دانسته است و راز آن را به خداوند تفویض می‌کند، به‌طور دقیق، موافق با قرائت وهابیان از بلاکیف است، که اصل وجود کیفیت را می‌پذیرند، اما علم به آن را تفویض می‌کنند.

۱.۲.۱.۴. نقد عبده در بلاکیف دانستن اتیان الاهی: تفسیر عبده از آیه‌ی ۲۱۰

سوره‌ی بقره دارای سه اشکال اساسی است:

الف. تخطی از مبانی: عبده به‌رغم آن‌که درباره‌ی صفات الاهی، خود را پیرو روش تفویض سلف می‌داند، به تأویل «اتیان» پرداخته است و آن را به آمدن عذاب الاهی در قیامت و حصول معرفتِ پروردگار در آخرت تأویل می‌کند، حال آن‌که با مرور اقوال مفسرانِ پیرو رویکرد سلف، درمی‌یابیم که آن‌ها صفت «اتیان» را بر حقیقتِ خود برای خداوند سبحان ثابت کرده‌اند، چنان‌که معتقدند خداوند در سایه‌ای از ابر، با هشت نفری که عرش را حمل می‌کنند، برای ختم داوری نازل می‌شود، اما به‌گونه‌ای که لایق اوست نه به شکل حرکت و انتقال که صفات مخلوقات بر آن حمل می‌شود (۳۵، ج: ۲، ص: ۱۹۲، ۱۱، ج: ۱، ص: ۴۲۳).

ب. درهم‌آمیختگی میان تأویل و تفویض: او «اتیان» را به آمدن معرفت الاهی در قیامت معنا کرده، به‌صراحت، این دیدگاه را تأویل نامیده است. اما با وجود این، می‌گوید این همان دیدگاه سلف درباره‌ی اتیانِ خداوند است که معتقدند نسبت اتیان به پروردگار در این آیه حقیقی است، یعنی خودِ خداوند است که می‌آید (۲۶، ج: ۲، ص: ۲۶۵ - ۲۶۶).

ج. تکلف در جمع میان تأویل و تفویض: عبده افزون بر درهم‌آمیختگی دو دیدگاه تأویل و تفویض، برای توجیه تأویل خود از آیه و هماهنگ کردن آن با دیدگاه سلف، به جمع میان تأویل و تفویض نیز می‌پردازد. وی «اتیان» را به آمدن معرفت الاهی تأویل کرده است، اما کیفیت آمدن این معرفت الاهی در هاله‌ای از ابرها را از امور غیبی می‌داند که راز آن به خداوند واگذار شده است، در حالی‌که سلف کیفیت اتیانِ خودِ خدا را تفویض می‌کنند، نه کیفیت آمدنِ معرفت الاهی در هاله‌ای از ابرها را. به بیان دیگر، آنچه عبده معرفتِ آن را تفویض کرده چرایی و حکمتِ آمدن معرفت الاهی در هاله‌ای از ابرها است (۲۶، ج: ۲، ص: ۲۶۶)، اما آنچه سلف معرفتِ آن را تفویض کرده‌اند کیفیت آمدن خودِ خداوند به ذات خویش است. عثیمین، از سلفیان معاصر، در کتاب *شرح لمعه الاعتقاد*، به این امر اشاره کرده است و می‌گوید:

«نزول خداوند به آسمان دنیا از صفات ثابت‌شده برای خداوند به وسیله‌ی سنت و اجماع سلف است. بنابراین واجب است این صفت بدون تحریف و تعطیل و تکییف و تمثیل برای خداوند ثابت شود و این صفتِ نزولی حقیقی است که شایسته‌ی خداوند است. اما اهل تعطیل آیه را به نزول عذاب یا رحمت خداوند یا فرشته‌ای از فرشتگان الاهی تفسیر کرده‌اند» (۳۸، ص: ۵۸). بنابراین به صورت کامل، آشکار است عبده در پی آن بوده که به هر طریقی، میان دیدگاه تأویلی خویش و دیدگاه تفویضی سلف جمع کند، حتی با وجود آن‌که وجه تفویض در این دو دیدگاه با یکدیگر یکسان نباشد.



#### ۲.۴. بلاکیف از دیدگاه رشیدرضا

رشیدرضا قاعده‌ی «بلاکیف» را بدون تعیین نوع قرائت آن، درباره‌ی تمام صفات الاهی جاری می‌داند و در تبیین مبنای خود برای جاری بودن این قاعده در تمام صفات، از تعبیر متعددی استفاده کرده است، مانند: «بلا تکلیف و لا تشبیه، لیست مکیفه، لیس مکیفه، لا یکیفان، غیر مکیفه، غیر مکیف، غیر معقوله من حیث التکلیف و التحدید» (۲۶، ج ۹، صص: ۱۸۱ - ۱۸۲).

او ضمن نقد تأویل گرایان با رویکردی جدلی، سعی دارد که صحت قاعده‌ی بلاکیف را به کرسی بنشانند. تعبیر وی چنین است: «بدون تردید، چه ما و چه مؤوله در اثبات صفات ذات برای خداوند، اتفاق نظر داریم و ما به طور قطع، از حیات، تنها همین عرضی که قائم به جسم ماست را می‌فهمیم و از سمع و بصر هم تنها همین اعراضی که قائم به اعضا و جوارح ماست می‌فهمیم و همچنان که آن‌ها (تأویل‌گرایان) می‌گویند: حیات خداوند و علم و بصر او عرض نیستند و آن‌ها صفاتی هستند شایسته‌ی خداوند، نه آنچنان که شایسته‌ی ماست، پس ما نیز می‌گوییم: حیات خداوند معلوم است، اما کیفیت ندارد و علم خداوند معلوم است، اما کیفیت ندارد؛ همچنین سمع و بصر پروردگار نیز معلوم‌اند و هیچ‌یک از این صفات عرض نیستند، بلکه چنان‌اند که شایسته‌ی خداوند است. به صورت دقیق، مثل همین مطلب درباره‌ی فوقیت، استواء و نزول خداوند صادق است. بنابراین فوقیت خداوند معلوم است، یعنی ثابت است، مانند ثبوت حقیقت سمع و حقیقت بصر معلوم است و کیفیت ندارند. همچنین فوقیت خداوند معلوم و ثابت و بدون کیفیت است، همچنان که شایسته‌ی خداوند است و استواء خداوند بر عرش نیز معلوم و بدون کیفیتی مانند حرکت و انتقال شایسته‌ی مخلوقات است، بلکه این استواء چنان است که شایسته‌ی عظمت و جلال خداوند است» (۲۶، ج ۹، صص: ۱۸۱ - ۱۸۲).

مطابق تعبیر فوق، رشیدرضا صفات ذات را مانند صفات خبری، بدون کیفیت دانسته است. این امر به یکی از مهم‌ترین مبانی سلفیه در معناشناسی صفات اشاره دارد. بر اساس این مبنا، آن‌ها مفاهیم تمام صفات را از متشابهات قرآن می‌دانند (۴۳، ص: ۵۵). چنین مبنایی با هرگونه تفکر و دقت نظر در صفات، مانند مجاز یا کنایی دانستن، مخالفت می‌کند، زیرا مصداق تأویل محسوب می‌شود و تأویل در متشابهات، جایز نیست. تنها امر مورد جواز نزد سلفیه، تفسیر و فهم لغوی آیات صفات است (۸، ج ۳، ص: ۵۶ و ج ۴، ص: ۱۱). بدون تردید، این دیدگاه به تعطیل خرد می‌انجامد.

از سوی دیگر، با دقت در سخنان فوق، درمی‌یابیم که رشیدرضا فقط به اشتراک مؤوله و اهل تفویض در صفات ذات توجه کرده است، حال آن‌که تفاوت دو گروه در این است

که مؤوله معتقدند می‌توان معنای این صفات را درک کرد، ولی اهل تفویض بر این باورند که معنا و کیفیت این صفات را باید به پروردگار واگذار کرد.

با وجود این، رشیدرضا به صورت ویژه، در تبیین سه صفت از قاعده‌ی بلاکیف سخن گفته است. این سه صفت عبارت‌اند از: کلام، استواء و رؤیت، که برای آشکار شدن جزئیات دیدگاه او، هر سه را تحلیل و ارزیابی می‌کنیم. وی در این سه جایگاه، رویه‌ی یکسانی در قرائت قاعده‌ی بلاکیف در پیش نگرفته و تشتت دیدگاه‌های او به طور کامل، آشکار است.

۴. ۲. ۱. بلاکیف دانستن کلام الاهی: رشیدرضا در کتاب *الوحی المحمّدی* در زمینه‌ی نحوه‌ی سخن گفتن پروردگار با پیامبرانش، با در نظر گرفتن قرائت وهابیان از قاعده‌ی بلاکیف، عقل آدمی را در بیان کیفیت سخن گفتن خداوند با پیامبرانش عاجز می‌داند و می‌گوید: «بر تو واجب است که به اثبات و نفی صفاتی که به طریق صحیحی از جانب خداوند و رسولش رسیده است ایمان بیاوری، بدون هیچ‌گونه زیادت و نقصانی و بدون تعطیل و تمثیل و تأویل، و نمی‌توانی رأی (نظر) و عقل خود را درباره‌ی کنه ذات و صفات خداوند حاکم کنی و همچنین نمی‌توانی آن را در بیان کیفیت سخن گفتن خداوند بر فرستادگانش حاکم کنی و نمی‌توانی آن را در کنه آنچه به خداوند قائم است و از او صادر می‌شود نیز حاکم کنی. اصحاب پیامبر(ص) و علمای تابعین و بزرگان حدیث و فقه پیش از ظهور بدعت متکلمین، بر این روش بوده‌اند» (۲۵، ص: ۲۷).

این تعبیر رشیدرضا، که «نمی‌توانی عقل را در بیان کیفیت سخن گفتن خداوند بر فرستادگانش حاکم کنی»، بیانگر اثبات وجود کیفیت است و صرفاً علم به آن را تفویض کرده است؛ این همان قرائت وهابیان از قاعده‌ی بلاکیف است.

۴. ۲. ۱. ۱. نقد رشیدرضا در بلاکیف دانستن کلام الاهی: رشیدرضا همچنان که عقل را در درک کنه ذات و صفات الاهی ناتوان می‌داند، در فهم کیفیت سخن گفتن خداوند با فرستادگانش عاجز می‌داند. این تعمیم ناروا، که به تعطیل عقل منجر می‌شود، راه تدبّر در معانی کلام الاهی را مسدود می‌کند، حال آن که «می‌توان به اندازه‌ی گستره‌ی عقل، فهم و ادراک خود، پیرامون وحی و کلام خداوند کاوش کرد، چنان که می‌توان به همان اندازه در قلمرو ذات، اسماء و صفات او توسن اندیشه را به جولان آورد» (۱۹، ص: ۵۶).

افزون بر آن، سخن رشیدرضا با دعوت قرآن کریم به تفکر و تدبّر در تعارض است، چراکه «ذات اقدس الاهی همه‌ی انسان‌ها را به تدبّر در آیات الاهی فراخوانده است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمّد/۲۴)؛ «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص/۲۹). پس راه رشد به روی همگان باز است و رسوخ در علم به اندازه‌ی ظرفیت وجودی عالم است و هر کسی به اندازه‌ی گوهر ذاتش علم را فراهم

می‌سازد. خدای سبحان مقدار واجب معرفت را همگانی قرار داده و به اندازه‌ی ادراک هر فرد، راه را باز گذاشته است. بر همین اساس، رسوخ در علم به واجب نیز در محدوده‌ی ذاتی بشر، نه تنها جایز، بلکه مطلوب است» (۱۸، ج ۲۱، ص: ۳۶۳).

**۲.۲.۴. بلاکیف دانستن استواء:** از مواردی که در آن، رشید رضا درباره‌ی قاعده‌ی بلاکیف، متناقض برخورد کرده در معناشناسی صفت «استواء خداوند بر عرش» است. او ضمن تأویل این صفت به «تدبیر خداوند بر تمام عالم» (۲۶، ج ۸، ص: ۴۵۱)، به روایات غیرمعقول بودن کیفیت و ناشناخته بودن استواء، مطابق قرائت اهل حدیث و اشاعره اشاره می‌کند. بسیار روشن است که رشیدرضا برای فرار از تأویل‌گرایی، به این احادیث متوسل می‌شود تا با تمسک به از ملزوم آن‌ها، خود را پیرو تفویض معرفی کند و تأویل خود را در صدر تعبیر خویش، خنثی کند. او در این میان، به نقلی اشاره کرده است که از مالک بن انس درباره‌ی آیه‌ی «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف/۵۴) سؤال کردند، اما او از خود بی‌خود شد و عرق سردی بر بدنش نشست و وقتی از این حال بیرون آمد، به پرسشگر گفت: «الْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَالِاسْتِوَاءُ مِنْهُ غَيْرُ مَجْهُولٍ وَالْإِيْمَانُ بِهِ وَاجِبٌ وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ وَإِنِّي أَخَافُ أَنْ تَكُونَ ضَالًّا»؛ کیف معقول نیست و استواء از جانب خداوند شناخته‌شده نیست و ایمان به آن واجب است و سؤال از آن بدعت است و من می‌ترسم تو گمراه شوی و دستور داد او را بیرون کردند (۱۴، ص: ۵۶۸).

برخلاف رویکرد فوق، رشیدرضا در موضعی دیگر از تفسیر المنار، ضمن مخلوق دانستن عرش، بر این باور است: «کسی کیفیت و چگونگی قدرت خداوند را نمی‌داند... و همچنین کیفیت و چگونگی استواء خداوند بر عرش را نیز نمی‌داند، با این‌که عرش مخلوق خداوند است و قائم به قدرت اوست» (۲۶، ج ۲، ص: ۱۷۲). از این تعبیر، اصل وجود کیفیت برداشت می‌شود و این مطابق با قرائت وهابیان است. البته رشیدرضا در مجله‌ی المنار، با صراحت و تفصیل بیشتر، صفت «استواء» را بر اساس قرائت وهابیان شرح داده است. او در ابتدا چنین می‌نویسد:

«سلفاً استواء را بر هیئتی که فقط خداوند آن را می‌داند و بر کیفیتی که فقط او از آن آگاه است، حمل کردند» (۲۷، ج ۱۷، ص: ۸۲۷). بر اساس این تعبیر، صفت استواء دارای کیفیت است، ولی ما به آن علم نداریم. این سخن مخالف با قاعده‌ی بلاکیف در نظر اشاعره است، که به تفویض معانی، بدون کیفیت قائل‌اند.

در ادامه، رشیدرضا در تعلیقی که بر حاشیه‌ی مطلب فوق می‌آورد، به صراحت از تفسیر اشاعره از ایده‌ی بلاکیف فاصله گرفته است و رویکرد وهابیان را می‌پذیرد؛ چنان‌که می‌نویسد: «کاربرد لفظ هیئت و کیفیت در این جایگاه، مانند لفظ صفت است، مبنی بر

این که الفاظی که در کلام، درباره‌ی پروردگار استفاده می‌شوند اشاره به معنای شریفی دارند که خود خلق آن را با نفی تشبیه و تمثیل از هر جهتی بر اساس تنزیهی که با عقل و نقل ثابت شده است می‌شناسند، درحالی که برخی از عالمان از مذهب سلف به نفی کیفیت تعبیر می‌کنند نه به اثبات کیفیت، با عدم علم به آن و این همان چیزی است که از آن به «البلکفه» تعبیر کرده‌اند؛ لفظی که از عبارت «بلاکیف» ساخته شده است» (۲۷، ج ۱۷، ص: ۸۲۷، حاشیه).

#### ۴. ۲. ۱. نقد رشیدرضا در بلاکیف دانستن استواء: در تفسیر رشیدرضا بر

صفت استواء، چندین دوگانگی مشاهده می‌شود مانند:

الف. دوگانگی در قرائت بلاکیف: او از یکسو به قرائت اهل حدیث و اشاعره پایبند است و روایات مورد پذیرش آن‌ها را که در نفی اصل وجود کیفیت می‌پذیرد. از سوی دیگر، با نقد اهل حدیث و اشاعره، به معناداری و کیفیت داشتن استواء روی می‌آورد و علم به کیفیت آن را تفویض می‌کند.

ب. دوگانگی میان رویکرد تفویضی و تأویلی: او از یکسو با استناد به احادیث نقل شده از مالک، پایبندی خود را به مذهب سلف در تأویل ناپذیری استواء اعلام می‌کند، از سوی دیگر، با تأویل صفت استواء پروردگار بر عرش به «تدبیر خداوند بر تمام عالم»، با اهل تفویض مخالفت می‌کند. این تأویل در تضاد با تأکید وی بر پیروی از روش و مبنای سلفیه، مانند ابن تیمیه و ابن قیم، است (۲۶، ج ۱، صص: ۲۵۲-۲۵۳).

#### ۴. ۲. ۳. بلاکیف دانستن رؤیت: افزون بر آن، دو جایگاهی که رشیدرضا قرائت

خود را از قاعده‌ی بلاکیف مشخص کرده است، در تبیین صفت رؤیت، به صورت ویژه، از قاعده‌ی بلاکیف سخن گفته، اما قرائت خود را از آن مشخص نکرده است. او با وجود انکار رؤیت خداوند در دنیا (۲۶، ج ۹، ص: ۱۲۳) و ضمن اعتراف به این که آیات نفی رؤیت در آخرت صریح‌تر از آیات اثبات‌اند (۲۶، ج ۴، ص: ۱۳۴)، در فصلی ویژه، در تفسیر آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی اعراف، به رؤیت خداوند در قیامت می‌پردازد. در نظر او، «خلاصه این که رؤیت پروردگار توسط بندگان در آخرت، حق است و این رؤیت برترین و کامل‌ترین نعمت روحانی است که بشر در دار کرامت و رضوان به آن دست می‌یابد و این رؤیت شایسته‌ترین مصداق این آیه‌ی قرآن است که می‌فرماید: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (سجده/۱۷) و همچنین مطابق حدیث قدسی‌ای است که پیامبر اکرم (ص) از جانب خداوند، آن را روایت کرده است که می‌فرماید: «أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا حَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»؛ برای بندگان شایسته‌ام چیزهایی آماده و مهیا کرده‌ام که هیچ

چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و حتی بر قلب بشری هم خطور نکرده است» (۳، ج ۴، ص: ۱۰۱؛ ۴۴، ج ۸، ص: ۹۲ و ۱۹۱ و ج ۳۳، ص: ۸۲).

رشیدرضا با بیانی تعصب‌آمیز، بر مبنای رویکرد سلف از آیه و حدیث فوق، رؤیت بلاکیف را برداشت کرده است و می‌گوید: «این حدیث و آن آیه از مواردی هستند که بر مذهب سلف دلالت می‌کند؛ مذهب سلفی که برخی از آن‌ها به کوتاه‌ترین عبارتی که همه‌ی آن‌ها بر آن متفق‌اند از آن تعبیر کرده‌اند و این «رؤیت بلاکیف» است و اضطراب و بهم‌ریختگی تمام گروه‌های علما، خواه اهل لغت و بزرگان علم بیان و سرآمدان علم فلسفه و کلام و راویان احادیث و صوفیان و اهل کشف و الهام عرفان، در نفی و اثباتِ نصوص وارده مؤید این دیدگاه است» (۲۶، ج ۹، صص: ۱۷۷ - ۱۷۸).

#### ۴. ۲. ۳. ۱. نقد رشیدرضا در بلاکیف دانستن رؤیت: با آن که رشیدرضا قرائت

خود را از قاعده‌ی بلاکیف مشخص نکرده است، برخلاف دیدگاه او، پروردگار در آیه و روایت فوق، جهت بیان عظمت نعمت‌های الهی می‌فرماید: «انسان‌ها نمی‌دانند که خداوند چه نعمت‌های (عظیمی را) به‌عنوان پاداش در قیامت برای آن‌ها تدارک دیده است»<sup>۴</sup>. این ندانستن به اصل وجود نعمت‌ها بازمی‌گردد، نه به کیفیت آن‌ها. با آن که مفسران مصداقی برای آیه ذکر نکرده‌اند، حال اگر مفسری احتمال دهد فلان نعمت (مثلاً معرفت الهی) می‌تواند مصداق این آیه باشد، بر این اساس، معرفت (حضور) الهی از جهت این که حاصل شود یا نشود مصداق آیه است، نه از جهت کیفیت؛ زیرا خداوند فرموده است که شما نمی‌دانید قرار است چه نعمت عظیمی به شما بدهم.

بر اساس توضیح فوق، این که رشیدرضا صفت رؤیت را فقط از جهت نعمت بودن مصداق آیه و روایت می‌داند، دارای اشکال است، زیرا مدنظر آیه اصل وجود نعمت رؤیت در قیامت است، نه کیفیت رؤیت. به بیان دیگر، ما نمی‌دانیم که آیا رؤیت جزء نعمت‌های عظیمی که خداوند در قیامت به ما می‌دهد هست یا نیست، نه این که ندانیم رؤیت چگونه حاصل می‌شود.

نکته‌ی دیگر آن که اگر بر مبنای سخن پایانی رشیدرضا، یعنی پیروی از روش سلف، آیه و روایت را به تمام صفات الهی تعمیم دهیم، باز هم بر او اشکال وارد است: نخست آن که او نعمت‌های عظیم الهی در آخرت را، که آیه درصدد بیان آن‌هاست، با صفات الهی خلط کرده است. دوم آن که عدم علم را به کیفیت آن صفات ربط داده است، نه به اصل وجود آن‌ها. در این صورت، او بر اساس چنین خلطی، معتقد است کیفیت این صفات بر اساس آیه و روایت ذکرشده نامعلوم و علم آن در اختیار خداوند است. سوم آن که این آیه و روایت درباره‌ی نعمت‌های اخروی سخن می‌گویند، درحالی که تحقق بسیاری از صفات

الاهی مربوط به دنیا هم هست، چنان‌که صفاتی مانند علم، قدرت، وجه، ید، عین و... در دنیا هم تحقق دارند.

### ۵. نتیجه

برخلاف دیدگاه رایج، که بیان می‌کند اصطلاح «بلاکیف» نخستین بار توسط ابوالحسن اشعری به کار رفته است، این اصطلاح در تعبیر بزرگان اهل حدیث، قابل پیگیری است، هرچند با ظهور اشعری و پیروان وی، این قاعده به صورت جدی و پرسامد مطرح شد. با این حال، با دقت در سخنان اهل حدیث و اشاعره، به مشابهت دیدگاه آن‌ها پی‌می‌بریم، چنان‌که بلاکیف در نظر هر دو گروه، به تفویض معانی صفات و نفی وجود هرگونه کیفیت برای این صفات اشاره دارد.

در مقابل، وهابیان با روی‌گردانی از قرائت رایج بلاکیف، به انکار واقعیت تاریخی پرداختند. آنان برای اثبات دیدگاه خویش، اهل حدیث را منکر تفویض معانی صفات معرفی کردند. در نظر آن‌ها، اهل حدیث به منزله‌ی سلف صالح، که تبعیت از آن‌ها ضروری است، ضمن اثبات وجود کیفیت برای صفات، آن کیفیت را تفویض می‌کنند. چنین قرائتی از بلاکیف، وهابیان را به وادی تشبیه کشاند.

محمد عبده برجسته‌ترین مفسر علم‌گرای معاصر اهل سنت، به دلیل روحیه‌ی اصلاحی و تقریبی، کمتر به اختلاف‌های مذاهب می‌پردازد؛ بر این اساس، قاعده‌ی بلاکیف ظهور کمی در آثار وی دارد. اما با وجود این، در همین موارد اندک، در بیان قرائت از قاعده‌ی بلاکیف، متناقض سخن گفته است. به گونه‌ای که در سخن از رؤیت الاهی، قرائت اشاعره را پذیرفته است و در بحث از صفت اتیان، قرائت وهابیان را مطرح می‌کند.

رشیدرضا نیز مانند عبده، رویکردی متناقض به قرائت قاعده‌ی بلاکیف دارد، چنان‌که در بحث کلام الاهی، قرائت وهابیان را می‌پذیرد. در باب صفت رؤیت از قاعده‌ی بلاکیف، بدون تعیین قرائت آن سخن می‌گوید. در تبیین صفت «استواء»، در یک جایگاه قرائت اشاعره و در موضعی دیگر، قرائت وهابیان را می‌پذیرد.

با وجود این‌که گروه‌هایی از اهل سنت جهت دوری از تشبیه و تأویل و مقابله با مشبه و مؤوله، دیدگاه بلاکیف را مطرح کرده‌اند، بر سر قرائت آن اتفاق نظر ندارند. این عدم اتفاق نظر تا جایی است که حتی مفسران بزرگ آن‌ها مانند عبده و رشیدرضا در تبیین آن دچار تناقض‌گویی شده‌اند، افزون بر این‌که این قاعده نتوانسته پیروانش را به مطلوب خود، که دوری از تجسیم و تشبیه است، برساند.

## یادداشت‌ها

### 1. Semantics

### 2. Anthropomorphism

۳. مطابق قاعده‌ی فوق، که به «دلیل الوجود» مشهور است، «هر موجودی را می‌توان دید، فقط معدوم نادیدنی است، از آن‌جا که خداوند موجود است، دیدن او محال نیست» (۱۲، صص: ۵۱ - ۵۲). مهم‌ترین اشکال بر این دلیل آن است که: «خصم ادعا می‌کند که امکان رؤیت را برای هرچه که موجود است ثابت می‌کند، پس باید امکان مخلوق و ملموس بودن را نیز برای هرچه موجود است نتیجه گیرد، در حالی که بدون شک این نتیجه باطل است، زیرا از جمله موجودها خداوند است، که به هیچ وجه امکان مخلوق و ملموس بودن برایش نیست» (۱۳، ج: ۸، ص: ۱۲۹).

۴. در نظر علامه طباطبایی، معنای آیه‌ی فوق، با توجه به نکره بودن «نفس» و عمومیت آن به جهت در سیاق نفی بودن، چنین است: «هیچ‌کس نمی‌داند خدا چه نعمتهایی، که مایه‌ی روشنی دیده‌ی هر صاحب دیده‌ای است، در ازای اعمال نیکی که در دنیا انجام دادند پنهان کرده است و این ندانستن آن‌ها به سبب آن است که آن نعمت‌ها فراتر از تصورشان می‌باشد» (۳۳، ج: ۱۶، ص: ۲۶۳).

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آبراهاموف، بنیامین، (۱۳۹۰)، «نظریه «بلاکیف» و مبانی آن در کلام اسلامی»، ترجمه‌ی حمید عطایی نظری، ماهنامه‌ی کتاب ماه دین، سال ۱۴، شماره ۱۶۶، تهران.
۳. ابن ابی‌جمهور احسائی، محمد بن زین‌الدین، (۱۴۰۵)، *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، تحقیق مجتبی عراقی، الطبعة الاولى، قم: دار سید الشهداء للنشر.
۴. ابن‌ابی‌عاصم، عمرو، (ق. ۱۴۰۰)، *السنه*، تحقیق محمد ناصرالدین الالبانی، بیروت: المکتب الاسلامی.
۵. ابن بطه، عبید الله بن محمد، (۱۴۱۵ ق.)، *الابانه الکبری*، ریاض: دار الراهبه.
۶. ابن تیمیه، تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۲۶ ق.)، *بیان تلبیس الجمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه*، تحقیق یحیی بن محمد الهنیدی و محمد العبدالعزیز اللاحم، مدینه منوره: مجمع ملک فهد.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ ق.)، *درء التعارض العقل و النقل*، تحقیق محمد رشاد سالم، الطبعة الثانی، ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.

۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶ق.)، مجموعه الفتاوی، تحقیق عامر الجوّار و انوار الباز، الطبعة الثالث، ریاض: دارالوفاء للطباعة و النشر و التوزیع.
۹. ابن جماعه، محمد بن ابراهیم بن سعدالله، (۱۹۹۰)، *ایضاح الدلیل فی قطع حجج اهل التعطیل*، قاهره: دارالسلام.
۱۰. ابن عبدالوهاب، عبد الرحمن بن حسین بن محمد، (بی تا)، *کتاب التوحید*، ریاض: مطابع الرياض.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق.)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. اشعری، عبدالله بن ابی خلف، (۱۳۹۷ق.)، *الابانه عن اصول الدیانة*، تحقیق فوکیه حسین محمود، قاهره: کلیه البنات جامعه عین الشمس.
۱۳. ایجی، میرسید شریف، (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.
۱۴. بیهقی، ابوبکر محمد بن حسین، (۱۴۱۷ق.)، *الأسماء و الصفات*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت: دارالجيل.
۱۵. بیهقی، احمد بن حسین ابوبکر، (۱۴۲۴ق.)، *سنن الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الثالث، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق.)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
۱۷. جبرئیلی، محمد صفر، (۱۳۹۱)، *سیری در تفکر کلامی معاصر*، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، *تفسیر تسنیم*، چاپ هشتم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، *وحی و نبوت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)*، ج ۳، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۰. دویش، احمد بن عبدالرزاق، (۱۴۲۴ق.)، *فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیه و الافتاء*، الطبعة الخامس، ریاض: دارالمؤید.
۲۱. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، (۱۴۲۳ق.)، *تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.



۲۲. رازی، محمد بن عمر، (۱۴۰۱ق.)، *التفسیر الکبیر المشتهر بمفاتیح الغیب*، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق.)، *المحصل*، تقدیم و تحقیق الدكتور آتای، عمان: دارالرازی.
۲۴. ربانی گلیایگانی، علی، (۱۳۹۱)، «وهابیان و توحید در اسما و صفات»، *فصلنامه سراج منیر*، سال ۲، شماره ۶، قم.
۲۵. رشیدرضا، محمد، (۱۴۲۶ق.)، *الوحي المحمدي*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق.)، *تفسیر القرآن العظیم الشہیر بتفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۲۷ق.)، *مجله المنار (مجله شهریه تبث عن فلسفه الدین و شؤون الاجتماع و العمران)*، مصر: دارالوفاء، ش ۱-۳۵.
۲۸. سجادی، سید جعفر، (۱۳۵۷)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۹. سلطانی، مصطفی، (۱۳۹۱)، «صفات خبریه از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال ۸، شماره ۲۹، قم.
۳۰. شرفی، عبدالمجید، (۱۳۸۶)، *اسلام و مدرنیته*، ترجمه مهدی مهریزی، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق.)، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، قم: دارالهجره.
۳۲. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، الطبعة الثالث، قم: الشریف الرضی.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق.)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الطبعة الخامس، قم: مکتبه النشر الإسلامی.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح بدایه الحکمه*، علی شیروانی، چاپ نهم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق.)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.

۳۶. عبدالمنعم سلیم، عمرو، (۱۴۱۴ق.)، *تمام المنه فی التعلیق علی اصول السنه*، قاهره: دارالسلام.

۳۷. عبده، محمد، (بی تا)، *رساله التوحید*، تصحیح و تعلیق محمد رشیدرضا: قاهره: شرکه الأمل للطباعه و النشر.

۳۸. عثیمین، محمد بن صالح، (۱۴۱۵ق.)، *شرح لمعه الاعتقاد الیهادی الی سبیل الرشاد*، تحقیق اشرف عبدالرحیم، الطبعة الثالث، ریاض: مکتبه دار طبریة.

۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۴)، *مجموع فتاوی و رسائل*، تحقیق فهد بن ناصر السلیمان، ریاض: بی نا.

۴۰. علی زاده موسوی، مهدی، (۱۳۹۳)، *سلفی گری و وهابیت: مبانی اعتقادی*، چاپ دوم، قم: آوای منجی.

۴۱. غزالی، محمد بن محمد، (بی تا)، *الجام العوام عن علم الکلام*، تصحیح المعتمض بالله بغدادی، بیروت: دارالکتب العربی.

۴۲. کثیری، محمد، (۱۳۸۷)، *السلفیه بین اهل السنه و الامامیه*، قم: مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی.

۴۳. کرمی مقدسی، مرعی بن یوسف، (۱۴۰۶ق.)، *أقاویل الثقات فی تأویل الأسماء و الصفات*، تحقیق شعیب الارناؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله.

۴۴. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق.)، *بحار الانوار*، الطبعة الثانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۴۵. نبیان، پروین، (۱۳۹۰)، «رؤیت حق تعالی از دیدگاه عرفان اسلامی و مقایسه آن با برخی دیدگاه های کلامی و تفسیری مشهور»، *فصلنامه الاهیات تطبیقی*، سال ۲، شماره ۵، اصفهان.