

**A study and critique of the Salafi method in understanding religious texts**

(Received: 2021-7-26 Accepted: 2023-1-15)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.5.1>Mohammadsadegh, Badakhsh<sup>1</sup>**Abstract**

Salafism is a title chosen by a group of followers of Ahmad ibn Hanbal and Ibn Taymiyyah to indicate their belief in the need to refer to the method of the Salaf from the nation of the Prophet. In dealing with religious texts and their meanings, this group is limited to appearances and they deny any interpretation of the verses of the Qur'an; He gives reasons for his interpretive method that go back to not paying attention to the linguistic requirements in expressing high truths and beyond the common world of the human mind, in addition to this superficiality and opposition to the interpretation of appearances based on rational and narrative evidence, in addition to weakness in the field. The principles also bring results that are not compatible with Islamic and monotheistic principles and prove the attributes of imperfection for God Almighty; However, the problems in Salafist thought do not end there and they themselves have not been able to adhere to this thought and in some cases they have been forced to interpret some verses of the Quran.

**Keywords:** Interpretation, superficiality, Salafism, Ibn Taymiyyah

<sup>1</sup>. Phd student in Tehran University, Farabi campus, Theology faculty, Qom, Iran.  
sadeghbad61@yahoo.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



نوع مقاله: پژوهش

## بررسی و نقد شیوه سلفیه در فهم متون دینی

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۵/۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.5.1>

بدخش، محمد صادق<sup>۱</sup>

### چکیده

سلفیه عنوانی است که گروهی از پیروان احمد بن حنبل و ابن تیمیه برای خود برگزیده‌اند تا نشانگر عقیده آنها در لزوم رجوع به شیوه سلف از اَمّت پیامبر باشد. این گروه شکل بسیار متمایزی از اسلام را نسبت به سایر فرق اسلامی به نمایش گذاشته است؛ برای مواجهه صحیح با این تفکر باید مبانی شیوه مواجهه این گروه با متون دینی شناسایی و نقد شود زیرا معناسازی خاص این گروه، تأثیر اساسی در تفکرات آن‌ها دارد؛ سلفیه در برخورد با متون دینی و معنا شناسی آن‌ها مقید به ظواهر بوده و هر گونه تاویل را در مورد آیات قرآن نفی می‌کنند؛ ایشان دلایلی برای روش تفسیری خود مطرح می‌کنند که به عدم توجه به اقتضائات زبانی در بیان حقائق عالی و فراتر از جهان مألوف ذهن بشر باز می‌گردد بعلاوه این ظاهرگرایی و مخالفت با تاویل ظواهر بر اساس قرائن عقلی و نقلی علاوه بر ضعف در ناحیه مبانی، نتایجی نیز به بار می‌آورد که با اصول اسلامی و توحیدی سازگار نیست و موجب اثبات صفات نقص برای خداوند متعال می‌شود؛ اما معضلات موجود در ایده سلفیه به همین جا ختم نمی‌شود و خود نیز نتوانسته‌اند به این ایده پایبند بمانند و در مواردی ناچار به تاویل برخی آیات قرآن شده‌اند؛ در این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی مسائل فوق پرداخته شده است.

**کلید واژه‌ها:** تاویل، ظاهر گرایی، سلفیه، ابن تیمیه، الهیات

<sup>۱</sup> دانش آموخته دکتری دانشگاه تهران، پردیس فارابی، دانشکده الهیات، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

sadeghbad61@yahoo.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## ۱- مقدمه

فهم متون دینی یعنی قرآن و احادیث، مهم‌ترین عنصر معرفت دینی است؛ میزان پایبندی به ظواهر این متون، جایگاه کنایات و مجازگویی و سایر آرایه‌های ادبی و نقش عقل به عنوان قرینه صارفه، باعث به وجود آمدن نحله‌های مختلف اسلامی با اعتقادات متضاد گردیده که گاهی به تکفیر و حکم به ارتداد دیگران کشیده شده است.

یکی از نحله‌های مهم و تأثیر گذار در این موضوع، سلفیه هستند؛ سلفیه در برخورد با کتاب و سنت به شدت ظاهرگرا بوده و حاضر به تاویل نصوص با استفاده از مبانی عقلی نیستند؛ حاصل تفکر خاص سلفیه در شیوه تعامل با متون، اثبات صفاتی برای خداست که منجر به تشبیه و تجسیم می‌شود و الهیات بسیار متفاوتی به وجود می‌آورد.

بحث از مبانی سلفیه در بحث تاویل تنها به حیطه عقائد این فرقه محدود نمی‌شود بلکه حتی در تحلیل مبانی فهم قرآن از منظر شیعی نیز اثرگذار است زیرا در خلال نقد و بررسی نظریات سلفیه، جنبه‌های مختلفی از بحث تاویل روشن می‌شود.

## پیشینه پژوهش

در نقد تفکرات سلفیه تألیفات زیادی همچون کتاب "شناخت سلفیه: معناشناسی، تاریخچه پیدایش و تحولات آن" و مقاله‌های "بررسی و نقد آرای سلفیه در معناشناسی صفات الهی" و "تحلیل انتقادی از انحراف سلفیه در معناشناسی صفات الهی از منظر قرآن" اما آنچه کم‌تر به آن پرداخته شده مبانی این تفکر در میان سلفیه است که به شیوه معناشناسی آن‌ها در مورد مسائل الهیاتی باز می‌گردد؛ در میان آثاری که در این موضوع تدوین شده اند، مقاله بررسی مبانی فکری سلفیه در معناشناسی صفات خبری با تأکید بر آرای ابن تیمیه از کمیل شمس الدینی مطلق به بحث مقاله حاضر نزدیک است اما این مقاله در بیان مبانی‌ای که مورد بحث قرار می‌دهد و ادله سلفیه و نقد آن‌ها تفاوت‌های زیادی با پژوهش حاضر دارد.

## ۲- مبانی سلفیه در فهم متن

سلفیه قائل به تمسک کامل به ظواهر هستند و معتقدند عدول از معنای ظاهری الفاظ، همان تاویلی است که در قرآن از آن نهی شده و مورد مذمت قرار گرفته است؛ (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق: ۱/۲۹۱) البته سلفیه



علیرغم ادعای خود گاهی متون را از معنای ظاهری خود خارج ساخته و حتی تاویل را در شرایط خاصی می پذیرند که تفصیل آن در ادامه بیان خواهد شد. نویسنده کتاب دعوه السلفیه در رد تاویل می گوید:

«تاویل مذموم یعنی برگرداندن لفظ از معنای ظاهری متبادر به فهم، تا با مذاهب باطل و عقائد غیر صحیح هماهنگی پیدا کند بدون دلیلی که بتواند با معنای ظاهری مقابله کند.» (العسقلانی، بی تا: ۳۲)

این التزام شدید به ظواهر را در کتب سلفیه به وضوح می توان مشاهده کرد به عنوان مثال ابن خزیمه در کتاب خود به نام توحید می گوید:

«ما و همه علمای حجاز و تهامه و یمن و عراق و شام و مصر مذهبمان این است که هر آنچه خداوند برای خود اثبات کرده را برای او بپذیریم.» (ابن خزیمه، ۱۹۹۴م: ۲۶/۱)

رشید رضا التزام به الفاظ را واجب دانسته و تصرفات شش گانه: تفسیر و تاویل و تصریف و تفریع و جمع میان متفرقات و و تفریق میان مجتمعات را منع می کند. (رشید رضا، ۱۹۹۰م: ۱۷۶/۳)

محمد حسین ذهبی هم در کتاب التفسیر و المفسرون کلامی دارد که همین مطلب را تایید می کند. ذهبی چنین می نویسد:

«عه ای از ظاهر گرایان معتقد بودند برای هیچ کس تفسیر قرآن مطلقاً جایز نیست اگرچه وی دانشمندی ادیب و دارای اطلاعات گسترده در ادله فقه، نحو، اخبار و آثار باشد و فقط می تواند به روایات پیامبر، صحابه و تابعین استناد کند و به این روایت تمسک کرده اند که هر کسی قرآن را به نظر خود تفسیر کند حتی اگر تفسیر او صحیح هم باشد خطاکار است.» (ذهبی، بی تا: ۱۸۳/۱)

علمای سلفیه هنگام بحث از صفات خداوند عزوجل و یا تفسیر آیات قرآن کریم به ظهور اولیه تعداد زیادی از آیات و روایات استناد می کنند؛ به عنوان مثال ابن خزیمه در کتاب توحید در ذیل مباحثی چون اثبات ید یا عین برای خداوند به نقل نصوص متعددی می پردازد و هیچ گاه این مطلب را مطرح نمی کند که اثبات این امور، ملازم با اثبات جسمانیت برای خدا و محدود شمردن ذات باری تعالی است.

علمای سلفیه به صراحت عقل را از دخالت در مسائلی که شرع در مورد آن ها سخن گفته باز می دارند و عقل را قادر به معارضه با ظواهر نمی دانند به همین جهت در تعارض بین عقل و نقل همواره نقل را مقدم می شمارند؛ محمد بن ابی العز الحنفی در کتاب شرح الطحاویه در شرح این جمله که "هیچ کسی در دین خود سلامت نخواهد ماند مگر کسی که تسلیم خدای عزوجل و رسول او باشد و مشتبهات را به عالم آن ارجاع دهد" می گوید:

«یعنی تسلیم نصوص کتاب و سنت باشد و با شک و شبهه و تاویلات فاسد با نصوص مقابله نکند و یا نگوید که عقل بر خلاف نقل درک می کند و چون عقل، اصل نقل است پس عقل را مقدم می داریم.» (صدر الدین الحنفی، ۱۴۱۸ق: ۴۴/۱)

او معتقد است عقل در مقابل نقل، مانند شخص عامی مقلد در برابر عالم مجتهد بوده و حتی به مراتب از عامی پایین تر است زیرا عامی می تواند به مرتبه عالم برسد اما عالم نمی تواند به درجه رسالت دست پیدا کند. (همان؛ ۴۵۵)

ابن تیمیه هم در کتاب درء تعارض العقل و النقل بعد از بیان دسته ای از آیات قرآن کریم می گوید:

«در این آیات عبرت های گوناگونی وجود دارد که نشان دهنده گمراهی کسانی است که برای رفع مشکلات به غیر کتاب و سنت مراجعه می کنند؛ چنین اشخاصی دارای نفاق هستند گرچه به گمان خودشان این عمل آن ها جمع بین ادله شرعی و بین آنچه عقلیات می نامند و از طواغیت مشرکین و اهل کتاب اخذ شده است، باشد.» (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق: ۵۸/۱)

او در جای دیگری نیز در پاسخ به این استدلال که تقدیم نقل بر عقل، باعث طعن بر خود عقل که اصل نقل است می شود آن را نپذیرفته و غیر مسلم می شمارد. (همان؛ ۸۷/۱) ابن تیمیه معتقد است برای اثبات نقش عقل، همین اندازه کفایت می کند که صدق رسول و معانی کلام او را به ما بفهماند و بعضی گفته اند که عقل، به رسول راهنمایی می کند و سپس خود را عزل می کند چون عقل به تصدیق تمام سخنان رسول و اطاعت از او امر او حکم می کند. (همان؛ ۱۳۸/۱)

او پس از این مطلب برای توضیح بیشتر رابطه عقل و نقل همان تمثیلی را که از کتاب شرح عقیده الطحاوی بیان شد ذکر می کند.

عسقلانی از ابن تیمیه نقل می کند که در کلام هیچ یک از سلف مشاهده نمی شود با عقل به معارضه با قرآن پردازند و حتی نگفته اند در موردی خاص، عقل و نقل در تعارض هستند چه برسد به اینکه بگویند واجب است عقل را مقدم بدانیم.

همچنین به نقل از نویسنده کتاب شرح الطحاوی می گوید چگونه کسی که اصول دین خود را از کتاب و سنت دریافت نکرده و فقط از گفتار دیگران استفاده می کند می تواند در مورد اصول دین سخن بگوید و هرکسی با وجود نص، از نظر و ذوق و سیاست خود حرف بزند و یا عقل را معارض نص قرار دهد کاری شبیه به عمل ابلیس انجام داده که تسلیم امر پروردگار خود نشد و گفت: "من از انسان بهتر هستم"



زیرا ما از آتش خلق کردی و او را از خاک" (العسقلانی، بی تا: ۳۲). از مجموع کلماتی که از بزرگان سلفیه نقل گردید مشخص شد نزد ایشان، ظاهر الفاظ از چنان حجیتی برخوردار است که عقل، قابلیت معارضه با آن‌ها و فهم معنایی غیر از ظاهر بدوی ندارد.

## ۱-۲- دلایل سلفیه

با تتبع در کتب بزرگان سلفیه می‌توان استدلال‌هایی را برای این روش مشاهده کرد؛ برخی از ادله ایشان مرتبط به جایگاه عقل نزد سلفیه است و برخی دیگر بدون توجه به جایگاه عقل، تاویل را نفی می‌کند؛ در این پژوهش تنها دسته دوم از ادله مورد بررسی قرار می‌گیرد زیرا ادله دسته اول به مباحث معرفت‌شناسی مرتبط است نه معنا شناسی.

### ۱-۱-۲- دلیل اول: خروج از ظاهر، تکذیب رسول الله است

به عقیده سلفیه وقتی ما با ادله مختلف به صدق پیامبر خدا پی بردیم و برای ما این یقین حاصل شد که او هیچ سخنی در مورد خداوند و اوصاف او نمی‌گوید مگر اینکه از جانب پروردگار به او وحی شده است باید به تمام گفتار او ایمان بیاوریم و عقائد و اوهام خود را بر کلمات رسول ترجیح ندهیم زیرا اگر بخواهیم نظرات خود را بر آیات الهی تحمیل کنیم و ظواهر نصوص را کنار بگذاریم نتیجه‌ای جز تکذیب رسول الله ندارد در حالیکه ما به این یقین رسیده ایم که جز صدق و راستی، کلام دیگری از پیامبر متصور نیست.

به عقیده سلفیه قبول ظواهر آیات و روایات جزئی از ایمان به خدا و رسول اوست همانطور که ابن تیمیه می‌گوید:

«بخشی از ایمان به خداوند، ایمان به اوصافی است که خداوند در کتاب خود بیان کرده یا رسول الله از آن‌ها خبر داده است بدون هیچ گونه تحریفی در این کلمات و بدون هیچ گونه تعطیل یا تشبیه صفات او به صفات مخلوقین، بلکه باید ایمان داشت که خداوند هیچ شبیه و مثلی ندارد و سمیع است و بصیر و... و او عالم‌ترین شخص به نفس خود و دیگران است و کلام او صادق‌ترین سخنان و نیکوترین آن‌هاست» (ابن تیمیه، ۱۴۲۰ق: ۵۷/۱)

### نقد دلیل اول:

لزوم پذیرش ظواهر متون دینی از بدیهی‌ترین مسائل برای معتقدان به دین است اما هر کلامی ممکن است با قرائنی همراه باشد که مراد جدی‌گوینده را آشکار می‌کنند؛ همچنان که نویسنده کتاب دعوه السلفیه می‌گوید: «اخذ به ظاهر نصوص و معنای متبادر از آن جمله و قرائن همراه با کلام، همان تبیین نصوص، مطابق با ظاهرشان و بدون تحریف در معناست.» (العسقلانی، بی تا: ۳۲)

با این توضیح مشخص است که نباید به بهانه لزوم تمسک به ظواهر، ظاهر اولیه متون را گرفته و راه هر گونه مجاز و تأویل را بست؛ به عنوان مثال وقتی قرآن می گوید خدا پس از خلقت آسمان ها و زمین بر عرش استوا یافته است (اعراف/۵۴) باید معنای این آیه را گونه ای فهمید که با آیات دال بر معیت خدا با انسان ها و آیه ای که خدا را اول و آخر و ظاهر و باطن می داند (حدید/۳) سازگار باشد.

۲-۱-۲- دلیل دوم: خروج از ظواهر اثبات کننده صفات خبری، مستلزم کنار گذاشتن بخش عظیمی از متون شرعی است

سلفیه می گویند اگر بخواهیم متونی که صفاتی را اثبات می کنند که دیگر فرقه ها آن ها را نمی پذیرند از متشابهات محسوب کنیم و تاویلاتی را برای آن ها ذکر کنیم می بایست قسمت عظیمی از شرع را چنین بدانیم زیرا بسیاری از متون شرعی یا به صراحت و یا به صورت ضمنی دربردارنده این اوصاف هستند. (ابن تیمیّه، ۱۴۱۱ق: ۲۱۳/۶)

#### نقد دلیل دوم:

برای پاسخ به این دلیل باید ابتدا خلاصه ای از تبیین آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم در مورد الفاظ و معانی آن ها ارائه می گردد:

قرآن کریم در عصری نازل شد که مردم آن از معارف الهی مانند صفات خداوند بی بهره بودند و هر کدام معتقد به یکی از مکاتب الحادی بودند که همه آن ها ساخته ذهن ناقص بشر بود و در آن اثری از علوم ناب الهی یافت نمی شد چنانکه حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: خداوند سبحان، محمد رسول الله (صلی الله علیه و اله) را فرستاد... در این هنگام مردم روی زمین به کیش و ایین پراکنده بودند و هر کس را باور و عقیدت و ایین و رسمی دیگر بود: پاره ای خدا را به افریدگانش تشبیه می کردند. پاره ای او را به نامهایی منحرف می خواندند و جماعتی می گفتند که این جهان هستی، افریده دیگری است، خداوند به رسالت محمد (صلی الله علیه و اله) آنان را از گمراهی برهانید و ننگ جهالت از آنان بزدود. (نهج البلاغه، خطبه ۱، بند ۴۱)

و از آنجا که هر ملتی از زبان خود برای انتقال مفاهیم و تبادل اندیشه اش استفاده می کند هر گروهی واژگان خود را بر اساس نیازها و امور روزمره خود تدارک می بیند و وضع الفاظ برای معانی و نقل آن ها در همین حیطه خواهد بود به عنوان مثال در منطقه ای که انواع خرما در دسترس مردم است الفاظ متکثری نیز برای هر کدام وضع شده در حالیکه در سایر مناطق بیش از یک یا دو لفظ در این موضوع وجود ندارد؛ از آنجا که مردم عصر نزول قرآن با بسیاری از مفاهیم معنوی و غیر مادی آشنا نبودند تمام



تعیین و تعین های آن‌ها مربوط به همین مسائل بوده و در مورد اموری که هیچ سابقه‌ای در میان آن‌ها نداشته مانند جهان بینی توحیدی و علم معاد، هیچ لفظی وضع نشده بوده است؛ قوانین استعاره و تشبیه

و کنایه و سایر فنون ادبی هم دارای محدوده ویژه‌ای هستند چرا که آن‌ها هم تابع فهم و معانی راسخ در اذهان اهل زبان بوده و توانایی تحمل معانی بلند را ندارند. با توجه به این مطالب اگر معارف ناب قرآن در این زبان ریخته شود بدون اینکه در آن توسعه‌ای ایجاد شود یا آن معارف، خلوص خود را از دست می‌دهد و یا به تعبیر ایت الله جوادی املی شیرازه ادبیات عرب گسسته می‌گردد چون هیچ ظرفی بیش از مطروف خاص خود را تحمل نمی‌کند. (جوادی املی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ۱۳۷۸ش: مقدمه)

قرآن کریم هم با توجه به این مطلب، مسائل خود را به صورتی دوگانه مطرح می‌کند یعنی آن دسته از معارفی که در حیطه درک و فهم مردم بوده را به وسیله واژگان عرب و قوانین رایج در محاوره آن‌ها بیان کرده و در مورد دیگر معارفی که از سطح مردم عرب خارج بوده است و اندیشه واضعان و استعمال کنندگان این الفاظ به آن‌ها نمی‌رسیده است و به ذهن آن‌ها هم خطور نمی‌کرده است دست به توسعه فرهنگی و افزایش ظرفیت لغت زده است و سعی در تکامل زبان دارد. این توسعه را به دو طریق می‌توان تصور کرد: یکی اینکه الفاظ برای مفاهیمی اعم از مادی و غیر مادی وضع شده باشند و بر اثر جهل مردم از مراتب عالی معانی، آن‌ها را منحصر در مادیات تصور کنند و دیگر اینکه الفاظ برای همان مرتبه‌ای که در ذهن واضعان ابتدایی بوده وضع شده و سپس استعمال آن‌ها درباره دیگر مصادیق از قبیل توسعه و مجاز باشد. (همان)

بیان روش اول: همان گونه که علامه طباطبایی (ره) می‌فرمایند انس و عادت باعث می‌شود انسان‌ها در هنگام برخورد با یک کلمه معنای مادی آن را بفهمند و آن معنا به ذهن ایشان متبادر شود چرا که ما انسان‌ها محدود به مادیات هستیم و به موجودات ماوراء طبیعی دسترسی نداشته و از آن‌ها درکی نداریم به همین دلیل هرگاه لفظ حیات و علم و بصر و قدرت و لوح و قلم و بال فرشتگان و شیطان و لشگریان او و امثال آن‌ها را می‌شنویم به سرعت همان معانی معهود و آشنا، به ذهنمان متبادر می‌شود. و به همین صورت هرگاه از افعال الهی چیزی برای ما نقل می‌شود و گفته می‌شود که او چیزی را اراده کرده یا به چیزی علم دارد و یا خلقی را انجام داده می‌خواهیم آن‌ها را با قیود مادی در نظر گرفته و تصور کنیم و حتی مقید به زمان کنیم.

علامه طباطبایی در این بحث می‌فرماید:



«و چون می شنویم که می فرماید: (وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً، أَمْرًا مُتْرَفِيهَا) (اسراء/۱۶) چون بخواهیم قریه‌ای را هلاک کنیم به عیاشهایش دستور می دهیم که...، و یا می شنویم که می فرماید: (وَ تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ) (قصص/۵) اراده کرده ایم که منت نهیم...، و یا می شنویم که می فرماید: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ) (بقره/۱۸۵) خدا اسانی برای شما اراده کرده، فوراً به ذهنمان می رسد که اراده خدا هم از سنخ اراده ما است، و از این قبیل کلمات را وقتی می شنویم، مقید به آن قیودی می کنیم که در خود ما مقید به آنها است.» (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴ش: ۱۵/۱)

به عقیده علامه، بشر چاره‌ای جز این روش نداشته زیرا هنگام وضع الفاظ بنا بر نیازی که در خود احساس می کرده تا بتواند منویات خود را به دیگران منتقل کند محدود در مادیات بوده و نیازهای غیر مادی برای او مطرح نبوده فلذا عهد ذهنی او بر همان معانی استوار شده و از الفاظی که به صورت روزمره بیان می شود همان مادیات را می فهمد. اما علامه می گویند این عادت به مادیات باعث نمی شود که وضع الفاظ متفاوت شود بلکه ما الفاظ را برای مادیات وضع نکردیم بلکه برای چیزی وضع کرده ایم که آن فایده را می دهد هرچند مادی نباشد. (همان: ۱۶). نتیجه سخن علامه این است که باید توجه داشت ملاک در صدق یا عدم صدق یک نام، موجود بودن یا نبودن غرض و هدف از انست و نباید به لفظ اسم جمود داشت.

به عقیده ایشان این انس و عادت باعث شده برخی گروه‌ها توانایی تشخیص خود را از دست بدهند علامه می نویسد:

«اما متأسفانه انس و عادت نمیگذارد ما این توجه را داشته باشیم، و همین باعث شده که مقلدین از اصحاب حدیث، چون فرقه حشویه، و مجسمه، به ظواهر آیات جمود کرده، و آیات را به همان ظواهر تفسیر کنند، گو اینکه این جمود، جمود بر ظواهر نیست، بلکه جمود بر انس و عادت است در تشخیص مصادیق.» (همان: ۱۶)

خلاصه اینکه دو طرح برای بیان معانی بلند و مفاهیم عالی با استفاده از زبان عربی تصور گشت یکی اینکه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده باشند و دیگر اینکه بر همان معانی مادی وضع گردیده باشند و با استفاده از مجاز و توسعه در معنا، آن مفاهیم غیر مادی بیان شوند.

مطلب دیگری که باید در اینجا در مورد آن بحث شود این است که با این شرایط مطرح شده در مورد شیوه بیان معارف در قرآن کریم و با توجه به این که ما ناچار به تفسیر و فهم قرآن هستیم، راه برون رفت از این دو راهی سخت که یک سوی آن جمود بر ظواهر و سوی دیگر آن، استفاده از علم برای فهم حقائق این کتاب الهی است چیست؟



علامه طباطبایی (ره) در توضیح و تبیین مسیر صحیح در تفسیر می فرماید:

«برای فهم آن مسئله، و تشخیص مقصود آن آیه، از نظائر آن آیه کمک گرفته، منظور از آیه مورد نظر را بدست آوریم و این روشی است که میتوان آن را تفسیر خواند، خود قرآن آن را می‌پسندد، چون قرآن خود را تبیان کل شیء میداند، آن وقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد.» (همان: ۱۷/۱)

از مجموع مطالب فوق مشخص شد برای اثبات اینکه خداوند اوصافی که منجر به جسمیت شود همچون جهت را ندارد متشابه دانستن این آیات ضرورت ندارد بلکه آیات به معنای حقیقی الفاظشان و نه بر مصادیق حمل می‌شوند و اگرچه قائل به مجاز شویم به این جهت است که الفاظ بشری برای معانی بلند و ماورائی وضع نشده است لذا وقتی سخن از نزول آیات الهی به میان می‌آید به این معنا نیست که آن‌ها را از آسمانی که در بالای سر ما قرار دارد نازل می‌کنند بلکه نزول فقط به معنای پائین آوردن است و همانطور که می‌تواند از فوقیت جسمانی باشد می‌تواند از یک علو معنوی هم تنزل داده شود و بقیه آیات را هم می‌توان به همین نحو توضیح داد تا منجر به تشبیه نشود.

### ۳-۱-۲- دلیل سوم: خروج از ظواهر باعث بوجود آمدن فرقه‌های متکثر می‌شود

بعض سلفیه می‌گویند اگر راه تاویل باز شود هرکسی می‌تواند آیات قرآن را تاویل کند و همین توجیها را مطرح کند و در نتیجه فرقه‌ها و گروه‌های مختلفی پدید می‌آید و اتفاقات ناگواری رخ خواهد داد.

این مطلب را نویسنده کتاب شرح الطحاویه در کتاب خود چنین بیان میکند:

«کسی که نصوص صفات را به نام تاویل، تحریف می‌کند برایش تاویل نصوص معاد و بهشت و آتش آسان تر است و اگر کسی بخواهد این آیات را هم تاویل کند می‌تواند همین سخنان را بگوید و قائل به تاویل شود.» (صدر الدین الحنفی، ۱۴۱۸ق: ۴۰۳/۱)

نقد: در پاسخ به دلیل دومی که از سلفیه نقل گشت به صورت مفصل بیان شد که کدام عقل، می‌تواند در مقابل ظواهر متون قرار بگیرد و معنای ظاهری را از آن‌ها سلب کند اکنون با توجه به آن مطالب باید گفت هرگاه همه گروه‌ها و فرقه‌ها دست از تمایلات نفسانی و امیال مادی خود بردارند و خود را تسلیم فهم آن عقل کنند هیچ‌گاه این مسائلی که نویسنده مطرح کرده است رخ نخواهد داد و مسلمین به فرقه

های هفتاد و دو گانه تبدیل نخواهند شد هر چند در بعض جزئیات اختلاف نظرهایی پیدا کنند ولی این اختلاف نظرها از مقدار اختلافی که بین علمای هر فرقه به تنهایی وجود دارد بیشتر نخواهد بود. به علاوه متونی که صریح در معنای خود باشند از یقینیات شمرده می شوند و میان آن ها و عقل هیچ گاه تعارضی پیش نمی آید لذا این سخن صدر الدین حنفی که می گفت برای ما تاویل نصوص معاد و برزخ و حساب آسان تر است صحیح نمی باشد.

#### ۴-۱-۲- دلیل چهارم: تاویل متون دینی به معنای رها کردن رسول و پیروی از عقول است

اهل تاویل به جای اینکه کلام رسول را اصل قرار دهند و صحت و سقم افکار خود را با کلام او تشخیص دهند عقائد خود را اصل قرار داده و هر کجا رسول خدا سخنی بر خلاف رای و نظر آن ها گفته باشد بی درنگ آن کلام را از معنای ظاهری خود منحرف کرده و تاویل می کنند و نتیجه این عمل این است که آن ها هیچ گونه استفاده ای از رسول ندارند بلکه فقط آنچه را با عقول خود فهمیده اند قبول دارند. (ابن تیمیّه، ۱۴۱۱ق: ۶/۱)

نقد: اینکه گروه هایی از مسلمین مطالب خلاف عقلی را به عنوان عقل قرار داده و به وسیله آن ها کلام خدا و رسول او را تاویل کرده اند سخنی صحیح است ولی در این بخش، بدون بحث در جزئیات و موارد گوناگون اختلاف عقل و نقل از این موضوع بحث می شود که تا چه اندازه باید متعهد به ظواهر بود و اینکه ظواهر از لحاظ قطعی یا ظنی بودن در چه مرتبه ای قرار دارند.

از این جهت است که گفته می شود نباید با مسائلی که عقل صحیح به آن می رسد مخالفت کرد زیرا همین عقل، صحت نقل را اثبات کرده و ما را به نقل متعبد می کند؛ پس اگر اعتبار مدرکات عقلی پذیرفته نشود خود نقل نیز بی اعتبار می گردد؛ بنابر این باید عقل را یکی از منابع معتبر محسوب کرد و در صورت تعارض ظواهر نصوص با ادله قطعی عقلی آن ها را به معنای صحیح و قابل قبول حمل نمود. (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۵۷/۱)

همچون آیه شریفه (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) (قیامه/ ۲۲ و ۲۳) که اگر بخواهیم قبول کنیم مراد از نظر همان نگاه مادی است باید قائل به این شویم که خداوند در یکی از جهات قرار دارد و ما به آن جهت نگاه کرده و او را می بینیم و باید بپذیریم خداوند جسمانی است تا قابل دیدن باشد در حالیکه تمامی این مطالب چیزی به جز نقص در ذات او نیست و او از همه اینها پاک و منزّه است.

اما در مورد این ادعا که روش مذکور، موجب تعطیل کردن معارف الهی است باید گفت در صورتی این اتفاق می افتاد که ما از کلمات الهی و رسولان او علومی را به دست نیاوریم و فقط ادراکات عقول خود



را بپذیریم در حالیکه چنین نیست و در خیلی از مسائل، عقل ما توانایی درک واقع را ندارد و فقط باید فرستاده ای الهی او را از حقیقت و واقعیت آگاه کند لذا برخورد صحیح با نصوص به این صورت نیست

که اگر در آن ها مطلبی موافق عقل بود پذیرفته شود و اگر کلامی در فهم ما نبود آن را رد کرده و با آن مخالفت کنیم چرا که مسائل سه دسته اند: ۱- آنچه را که عقل بر خلاف آن ها حکم می کند. ۲- آنچه عقل موافق آن هاست و آن ها را تایید می کند. ۳- مطالبی که که در حد درک و فهم عقل نیست و نمی تواند در رد یا تایید آن ها سخنی داشته باشد. (ملکیان، ۱۳۸۵ش: ۱۶)

از میان این سه دسته بسیاری از آیات الهی و سخنان رسول الله (ص) از دسته سوم به شمار می آیند که اگر خداوند فرستادگان خود را به سوی ما نمی فرستاد هیچ گاه ما به این معارف بلند دست پیدا نمی کردیم و با جهالت عظیمی از این دنیا خارج می شدیم.

اکنون این مطلب مشخص شد که استفاده از عقل هرگز به معنای عدم استفاده از سخنان شرع نیست بلکه ما برای به دست آوردن عظیم ترین معارف راهی به جز متمسک شدن به خدا و اولیاء او نداریم.

۱-۲-۵ دلیل پنجم: اینکه پیامبر ص بجای بیان حقیقت، مردم را به عقولشان احاله دهد با شان او سازگار نیست

اینکه رسول الله کلام خود را به صورت ناقص یا خطا بگوید و از مخاطبین انتظار داشته باشد خودشان به معنای صحیح پی برده و بفهمند منظور واقعی رسول چیست، کلامی است که هیچ گاه در شان پیامبر نمی باشد. (ابن تیمیة، ۱۴۱۱ق: ۲۳/۱)

نقد: پاسخ این استدلال همان است که در مورد ظرفیت کلمات در زبان های بشری بیان گردید و اینکه چاره ای جز این نیست که خداوند و رسول او از طریق همین کلمات معارف خود را برای مردم بیان کنند؛ این انسان است که باید به کمک عقل این مطلب را درک کند و در هنگام تفسیر متون به خطا نیفتد و خود را ملتزم به معانی ظاهری نداند تا گرفتار تشبیه یا توصیف خداوند به صفات غیر لائق به شان او نشود.

## ۲-۲-۲ بخش دوم: نتایج منفی دیدگاه سلفیه

در نقد شیوه سلفیه در فهم متون دینی، توجه به آثار و پیامدهای این شیوه نیز ضرورت دارد.

اثر اول: خالی شدن والاترین متن از بسیاری زیبایی ها و آرایه های لفظی؛

جمود بر ظواهر آیات و سخنان خداوند به این معناست که او در کتاب خود بعضی از محسنات معنوی را به کار نبرده است، محسناتی که کلام ادباء و شعرای بزرگ مملو از آن هاست و سخن ها در فوائد و محاسن آن ها گفته شده و ضوابط و شرایط واقسامی برایشان ذکر کرده اند؛ مسائلی همچون مجاز و کنایه و استعاره و تشبیه که موجب زیبایی مضاعف و بلیغ شدن کلام می شوند و با استفاده از آن ها مطالب را به گونه ای می توان به مخاطبین انتقال داد که اگر نبودند می بایست الفاظ بیشتر و مفصل تری برای رساندن آن مفاهیم بیان می شد.

ابن میثم در مورد چرایی رو آوردن به مجاز توسط اهل زبان، در مقدمه شرح خود بر نهج البلاغه سخن گفته و می گوید دلیل این مطلب یا به خاطر لفظ است و یا معنی. او در باره اینکه چگونه برای رسایی لفظ از مجاز استفاده می شود چنین می گوید:

«اگر برای رسایی لفظ باشد به دو قسم تقسیم می شود: الف- یا به لحاظ خود لفظ است و این زمانی است که لفظ دلالت کننده بر معنای حقیقی بر زبان ثقیل باشد؛ سنگینی لفظ ممکن است به دلیل سنگینی اجزای لفظ یا نامناسب بودن ترکیب و سنگینی وزن آن باشد و مجاز آوردن روانتر و خوشایندتر باشد. ب- ممکن است رو آوردن به مجاز برای خصوصیات باشد که بر لفظ عارض شود و این در صورتی است که معنای مجازی برای شعر یا سجع و دیگر زیباییهای سخن شایسته تر از معنای حقیقی باشد.» (ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۹۶/۱)

به عقیده ابن میثم مجاز دارای فوائدی از جمله تعظیم یا تحقیر معنا، تعظیم شخص از راه طولانی کردن بیان و زیبایی سخن است. (همان: ۹۷/۱)

او در توضیح ویژگی چهارم، کلام متینی را از فخر رازی نقل می کند که به خوبی حُسن استفاده از مجاز را می رساند. فخر رازی می گوید:

«هر گاه انسان بر سخنی آگاهی پیدا کند اگر بر تمام مقصود سخن آگاه شود در این صورت برای انسان شوقی برای فهمیدن چیز دیگری باقی نمی ماند و این تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محال است و اگر از مقصود سخن هیچ چیز در نیابد باز هم برای انسان شوقی در باره سخن حاصل نمی شود. اما اگر بر بعضی از معانی کلام آگاه شود آن مقدار از معنی که معلوم باشد انسان را تشویق می کند برای فهمیدن مقدار نامعلوم و از دانستن مقدار معلوم لذت می برد و از ندانستن مقدار نامعلوم رنجشی پیش می آید. و



همین پی در پی آمدن دردها و لذتها شادی بخش است و هر گاه لذت در پی الم حاصل شود، درک لذت قوی تر و نفس آن را کاملتر در می یابد.» (همان: ۹۷)

نویسنده کتاب الطراز لاسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز هم در مورد جایگاه مجاز در بین اهل بلاغت و در قرآن می گوید:

«بدان که اهل بلاغت و دانشمندان این فن، اتفاق نظر دارند بر اینکه مجاز در استعمال از حقیقت بلیغ تر است و اینکه مجاز، کلام را لطیف تر می کند و نمونه آن کلام خدای متعال است که می فرماید:

( فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ) (حجر / ۹۴) (آنچه را ماموریت داری، اشکارا بیان کن) و همچنین آیه: ( وَدَاعِبَا اِلَى اللّٰهِ بِاَذْنِهِ وَ سِرَاجَا مُنِيرَا ) (احزاب / ۴۶) (و تو را دعوت کننده بسوی خدا به فرمان او قرار دادیم، و چراغی روشنی بخش) اگر در این موارد به جای مجاز از حقیقت استفاده می شد این بلاغتی را که مجاز به کلام بخشیده است در آن یافت نمی شد؛ و همچنین استعاره از تشبیه بلیغ تر است یعنی وقتی بگویی: شیری نزد من آمد بلیغ تر از این است که گفته شود: زید مثل شیر است چون در جمله اولی زید را خود شیر محسوب کرده ای ولی در جمله دومی فقط تشبیه صورت گرفته است.» (یحیی بن حمزه، ۱۴۲۳ق: ۶/۲)

اثر دوم: تشبیه و تجسیم

ظاهر گرایي منجر به توصیف خداوند به صفاتی می شود که نتیجه ای جز تجسیم و تشبیه ندارد هر چند ادعا شود ما کیفیت صفات را نمی دانیم و فقط به این مقدار علم داریم که شبیه صفات مخلوقین نمی باشد؛ (باقلانی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۲) در کتب سلفیه از این قسم توصیفات، زیاد دیده می شود مانند این نقل قول کتاب شرح الطحاویه از ابوحنیفه:

«ابو حنیفه در کتاب الفقه الاکبر می گوید: خداوند دارای دست و صورت و نفس است همانطور که در قرآن کریم این ها را ذکر کرده است، و خدا دارای صفت است اما بدون کیف و گفته نمی شود که دست او به معنای قدرت و نعمت است چون این کلام به معنای ردّ صفت برای خداوند است.» (صدر الدین

الحنفی، ۱۴۱۸ق: ۲۷/۲ و ابی حنیفه نعمان بن ثابت، ۱۴۱۹ق: ۲۷/۱)

ابن تیمیه هم برای خداوند قائل به چنین اوصافی می شود و می گوید:

«و همچنین است (یعنی کیفیت آن را نمی دانیم) آنچه که خداوند از خودش خبر داده است مثل استواء بر عرش و سمع و بصر و کلام و غیر آن، کیفیات آن را کسی غیر از خداوند نمی داند.» (ابن تیمیه، ۴۲۶ق: ۳۷۳/۱۷)

هر چند سلفیه بر این مطلب اصرار دارند که کیفیات صفات خداوند برای ما مجهول است و ما خداوند را به غیر او تشبیه نمی کنیم، اما این سخن و ادعا برای عدم تشبیه کفایت نمی کند و نمی تواند مدعیان صفات را از مخمصه ای که در آن گرفتار آمده اند برهانند. برای این سخن چند دلیل می توان مطرح کرد:

۱- توصیف خداوند به صفاتی چون استواء یا محال است و یا منجر به تجسم می شود. در اینجا سید محسن امین (ره) فرموده است:

«از این گفتار یکی از دو امر لازم می آید: یا قول به تجسم، یا قول به محال، و هر دو محال است، زیرا حصول معنای استواء به معنای معروف و معمولی بدون کیفیت محال است به حکم عقل، و با کیفیت هم تجسم است، و بنابر این حتما باید به قرینه عقلی، مراد از استواء را به استیلاهی حقیقی و معنوی و تسلط تفسیر کنیم.» (امین، بی تا: ۱۱۳)

۲- این سخن به این معناست که خداوند دارای کیف است ولی برای ما مجهول است در حالیکه اثبات کیف برای او محال می باشد زیرا کیف از اعراض است که مستلزم تجسیم و ترکیب عقلی در ذات خداوند است.

۳- نتیجه این سخن این است که بسیاری از آیات کلام الله لغو باشد و برای ما هیچ معنایی را افاده نکند، زیرا وقتی قائل به این مطلب شویم که تمام آیات صفات خداوند، جز در معنای ظاهری خود به کار نرفته اند ولی ما مفهوم آن ها را نمی دانیم و علم ما به بیش از اینکه سماع با بصر متفاوت است راه ندارد دیگر نمی توان از این آیات، معرفتی کسب کرد.

### ۲-۳- بخش سوم: تناقضات سلفیه در معنا شناسی

از مطالب گذشته دیدگاه سلفیه در معنا شناسی واضح شد و میزان تعهد ایشان به ظواهر مشخص شد ولی در کتب سلفیه موارد زیادی موجود است که همچون مفسران غیر ظاهرگرا، به درستی آیات قرآن کریم را از معانی ظاهری خود خارج ساخته و مفاهیم دیگری برای آن ها ذکر کرده اند حتی تاویل را در شرایط خاصی پذیرفته اند.

### ۱-۳-۲- کوری و کری منافقان و کافران



اولین نمونه خروج سلفیه از ظواهر، آیاتی است که منافقان و کافران را به مسائلی همچون کوری و کری و امثال آن توصیف می کند.

ابن قیم به نقل از زجاج می گوید که کلمه صُمّ در قرآن به معنای کر بودن نیست بلکه معنای آن را چنین بیان می کند که:

«الا ترى ان قَوْلَهُ صَم بكم عمى انهم لم يستمعوا استماع مستفهم مسترشد فجعلوا بمنزلة من لم يسمع»  
(ابن قیم الجوزی، بی تا، الف: ۱/۱۷۰)

یعنی اینکه مراد خداوند از آیه (صُمُّ بَكُمُّ عُمَى) این است که به قصد هدایت یافتن به سخن الهی گوش نمی کنند پس گویا که کر و کور هستند.

اودر جای دیگری در مورد این صفات می گوید:

«گوش های قلبشان سنگین شده پس منادی ایمان را نمی شنوند و بر چشمان بصیرتشان پرده ای پوشیده شده پس حقائق قرآن را نمی بینند و زبان هایشان از حق گنگ شده نمی توانند آن را بگویند، لال و کر و کور هستند و بازگشتی ندارند.» (ابن قیم، ۱۴۱۶ق؛ ۱/۳۵۸)

این تاویل در کلام ابن قیم دلیلی ندارد جز اینکه ظاهر این آیات را به هیچ وجه نمی توان قبول کرد و به آن ملتزم شد پس قائل به این می شود که مراد واقعی گوینده چیز دیگریست زیرا همچنان که در نقد دلیل چهارم بیان شد، ظواهر از قطعیات به شمار نمی آیند و جزء ظنون هستند به همین دلیل اگر دلیل قطعی بر خلاف آن ها بیاید می توان از ظواهرشان دست برداشت.

از دیگر آیاتی که با برخورد دوگانه سلفیه مواجه شده و آن را از ظاهر خود خارج کرده اند آیه (و من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى و اضل سبيلا) (اسراء/ ۷۲). (اما کسی که در این جهان (از دیدن چهره حق) نابینا بوده است، در آخرت نیز نابینا و گمراهتر است) است؛ ابن قیم در بیان این آیه می گوید:

«خداوند در این آیه خبر می دهد که گمراهی و نابینایی آنان از مسیر هدایت دائمی است و حتی با دیدن حقائق که رسولان به آن خبر داده اند از بین نمی رود و چون این عدم بینایی از ایشان جدا نمی شود آثار و مقتضیات آن هم جدایی ناپذیر است.» (ابن قیم، بی تا؛ ب، ۱/۲۵۹)

اما این تفسیر از آیه با معنای ظاهری آن مخالفت دارد و چنین مطالبی از ظاهر کلمات آن استفاده نمی شود و تنها به خاطر اینکه معنای ظاهری آیه قابل قبول نیست آن را به مراد و منظور جدی گوینده آن، تاویل می کند در حالیکه به عقیده سلفیه نباید ظواهر را بر فهم عقلانی خود حمل کنیم.



این تناقض در رفتار سلفیه را در آیات دیگری از این دست نیز می بینیم همچون سوره هود آیه ۲۰، سوره بقره آیه ۷، سوره اعراف آیه ۱۷۹، سوره یونس آیه ۴۳ که در همه این آیات یقین داریم به اینکه خداوند معنای ظاهری آن ها را قصد نکرده است به همین دلیل دست از ظاهر برداشته و با کنار زدن ظواهر به مقصود مراد اصلی گوینده پی می بریم و این عمل، همان چیزی است که امامیه در بعضی دیگر از آیات قرآن نیز به کار می گیرد اما علمای سلفیه به مصداق (تؤمن ببعض و نکفر ببعض) فقط در مواردی خاص ملتزم به فهم حقیقت آیات می شوند و در سایر موارد از ظواهر کلام الله تجاوز نمی کنند.

### ۲-۳-۲- درک خدا توسط چشم ها

مورد بعدی تناقض را از کتاب شرح الطحاویه بیان می کنیم، آن جا که نویسنده کتاب در ردّ کسانی که برای اثبات عدم امکان رؤیت خداوند به آیه: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) (انعام/ ۱۰۳) تمسک می کنند، این آیه را از معنای ظاهری خود خارج می کند. این آیه صراحت در عدم توانایی همه ابصار از دیدن خداوند دارد، اما این عالم سلفی می گوید این آیه به جای اینکه دلیلی برای منکرین باشد دلیل برای مثبتین رؤیت خداوند است و برای اثبات این ادعا، دلائلی ارائه می کند و سپس تلاش می کند کلام را بر خلاف معنای ظاهری آن حمل کند تا با مذهب او در امکان رؤیت خداوند در روز قیامت سازگار شود.

او در ردّ استدلال به این آیه برای اثبات عدم امکان دیدن خداوند می گوید:

«معنای آیه (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) این است که خداوند دیده می شود اما درک نمی شود و نمی توان به او احاطه پیدا کرد و این آیه بر کمال عظمت خداوند و اینکه او به خاطر این کمال، قابل احاطه نیست دلالت دارد. این معنا به این خاطر است که ادراک به همان معنای احاطه است و چیزی بالاتر از رؤیت است همانطور که خداوند می فرماید وقتی فرعونیان و یاران موسی (ع) به هم رسیدند (قَالَ اصْحَابُ مُوسَى اَنَا لَمُدْرِكُونَ) (شعراء/ ۶۱) یعنی فرعونیان بر ما احاطه پیدا خواهند کرد.» (صدر الدین الحنفی، ۱۴۱۸ق: ۱/۴۱۸)

او همچنین در ردّ اینکه این آیه به معنای نفی رؤیت از خداوند باشد می گوید این چگونه صفتی است که خداوندی که دارای کمال مطلق است با معدومین، در اتصاف به آن شریک است.

این تیمیه هم برای اثبات رؤیت خداوند این آیه را تاویل می کند و می گوید:

«منظور از ادراک، یا مطلق رؤیت است و یا رؤیت به همراه احاطه، اولی صحیح نیست زیرا به هرکسی که چیزی را ببیند نمی گویند آن را درک کرده است همانگونه که نمی گویند به آن احاطه پیدا کرده است» (ابن تیمیه، بی تا: ۱۲۶/۲)



ابن تیمیه بعد از بیان شواهدی برای این استدلال خود می گوید:

«بر ما لازم نیست در این مقام چیزی را اثبات کنیم بلکه کسانی که می خواهند از این آیه در جهت منع رؤیت استفاده کنند باید اثبات کنند که ادراک در لغت عرب مرادف رؤیت است و اینکه در لغت عرب به کسی که چیزی را ببیند می گویند آن را درک کرده است» (همان؛ همانجا)

او همچنین در ردّ اثبات عدم رؤیت برای خداوند می گوید:

«این صفت، عدم محض است و نفی محض هیچ مدحی را در بر ندارد تا خدا را به آن توصیف کنیم و خداوند تنها به نفی هایی توصیف می شود که در بردارنده معنایی ثبوتی باشند مثل (لا تاخذه سنه و لا نوم) علاوه بر اینکه این صفت، از صفاتی است که به اعدام محض تعلق می گیرد و هر صفتی که عدم

محض را می توان به آن توصیف کرد خود نیز عدم محض است... با این جواب دیگر نیازی به تخصیص آیه یا خروج آن از معنای ظاهری نخواهد بود.» (همان؛ همانجا)

این سخنان به خوبی نشان می دهد که چگونه کسی که خود را ملتزم به متن سخنان خدا و رسول می داند در زمان نیاز کلام خدا را همچون مفسران مذاهب دیگر از معنای ظاهری خارج می کند. او می گوید ادراک در این آیه به معنای احاطه است در حالیکه وقتی ادراک در آیه به بصر مقید شده معنایی جز دیدن ندارد، این مطلب را شیخ طوسی (ره) در تفسیر شریف التبیان به این صورت توضیح می دهند که:

«و آنچه که دلالت می کند بر اینکه ادراک به معنای رؤیت هست این است که اهل لغت میان جمله ادرکت ببصری شخصا و جمله انست و احسست ببصری تفاوتی قائل نمی شوند و منظور از همه آن ها دیدن است... و اما ادراک در لغت گاهی به معنای لحوق است مثل: ادرک قتاده الحسن و گاهی به معنای نضج است مثل: ادرکت الثمره اما اگر این فعل به یکی از حواس اضافه شود همان معنایی را می دهد که آن حس وسیله برای آن عمل است، به عنوان مثال وقتی گفته می شود: ادرکته باذنی یعنی آن را شنیدم و وقتی بگویند: ادرکته بانفی یعنی بوی آن را استشمام کردم و ادرکته بغمی یعنی مزه آن را چشیدم... و اینکه گفته شده است ادراک به معنای احاطه است صحیح نیست زیرا اگر چنین بود می توانستیم بگوئیم ادرک السور بالمدينة و قصد کنیم که برج و باروی شهر به مدینه احاطه دارد در حالیکه استعمال این کلام صحیح نیست بلکه امر به عکس است و اگر کسی بگوید: ادرکه الغرق معنای احاطه ندارد بلکه به

معنای لحوق است و از همین معناست آیه (فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ قَالِ اصْحَابُ مُوسَى اَنَا لَمُدْرِكُونَ) (طوسی، بی تا: ۲۲۳/۴)

شیخ طوسی (ره) در بیان اینکه چگونه خداوند به صفت عدم امکان رؤیت مدح می شود در حالیکه معدومین نیز قابل دیدن نیستند می گویند:

«و اگر گفته شود چگونه خداوند به نفی رؤیت مدح می شود و معدومات و ضمائیر نیز به این صفت شناخته می شوند با اینکه هیچ کدامشان ممدوح نیستند، می گوئیم این صفت به شرطی از مدائح به شمار می آید که موجود متّصف به آن خودش دیگران را ببیند و به این صفت از دیگر موجودات متمایز می شود چون موجودی نیست که دیگران را ببیند ولی دیگران او را نبینند.» (همو، همانجا)

### ۳-۲-۳- ضمایر جمع در مورد خدا و افعال او

از دیگر موارد خروج علمای سلف از ظواهر آن جاست که ابن تیمیه می گوید نصاری به اینکه خداوند در آیاتی از قرآن کریم تعبیر (أَنَا) و (نَحْنُ) و امثال آن را آورده است استدلال کرده اند بر اینکه خدایان سه تا هستند (از این جهت که این الفاظ برای جمع به کار می روند) و بدین صورت از متشابهات قرآن پیروی کرده و محکّمات آن را ترک کرده اند، و آن ها به قصد فتنه چنین عملی را انجام داده اند در حالیکه این اسماء از متشابهات است و تاویل آن را به جز خداوند کسی نمی داند چون این اسماء (أَنَا و نَحْنُ) فقط در جایی استعمال می شود که شخص گوینده یارانی داشته باشد که یا شریک او هستند و یا مملوک او که برای انجام عمل به آن ها محتاج است، ولی شریک داشتن در حق خداوند محال است همانطور که داشتن یاورانی که به آن ها نیازمند باشد برای او معنا ندارد پس این آیات از متشابهات به شمار می آیند و نمی توان به همان معنایی که بری مخلوقین اثبات می کنیم برای خداوند هم به کار ببریم. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق: ۳۷۷/۷)

### ۴-۳-۲- استواء بر عرش

او همچنین در مورد آیه (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) (اعراف، ۵۴) معنای ظاهری را به آن صورتی که خود بیان می کند قبول ندارد زیرا به عقیده او در استواء، مستوی به مستوی علیه محتاج است.

او بعد از ذکر مواردی از آیات قرآن کریم که در آن ها استواء بیان شده است چنین می گوید:

«استواء در همه این آیات دربردارنده نیاز مستوی به مستوی علیه است و اینکه اگر مستوی علیه از تحت او خارج شود او سقوط خواهد کرد و این در حالیکه که خدای متعال، بی نیاز از عرش و دیگر موجودات است بلکه اوست که به قدرت خودش عرش و حاملان عرش را حمل می کند و روایت شده



است که آن‌ها توانایی حمل عرش را زمانی به دست آوردند که خداوند به آن‌ها امر کرد بگویند لاجول و لا قوه الا بالله.

بدین جهت لفظ استواء، متشابه است و دارای معنایی می باشد که خداوند از آن، منزّه است، پس ما معنای استواء را می دانیم که به معنای علوّ و اعتدال است ولی کیفیت مخصوص به خدا را نمی دانیم که چگونه بدون محتاج بودن به عرش بر آن، استواء یافته است.» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق: ۳۷۹/۷)

ابن تیمیه به این مطلب اقرار دارد که معنای ظاهری الفاظ جمع و لفظ استواء برای خداوند ممکن نیست و به همین دلیل، توجیهاتی برای این آیات بیان می کند در حالیکه خود او به شدت کسانی را که آیات را مطابق عقاید خود تفسیر می کنند مورد مذمت قرار می دهد و این عمل را موجب تکذیب خدا و رسول او می داند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## نتیجه گیری

سلفیه در معنانشناسی متون دینی دارای رویکردی ظاهر گرایانه هستند که نشأت گرفته از عدم درک صحیح از مسائلی همچون جایگاه عقل و میزان حجیت دریافت های عقلانی و همچنین عدم توجه به روش قرآن در چگونگی مطرح کردن مطالب خارج از فهم عامه مردم با استفاده از زبان رایج میان آن ها می باشد و نتیجه این عقیده سلفیه هم چیزی جز خالی شدن قرآن از آرایه های ادبی که در کلام تمام سخنوران و ادیبان جزیی از ارکان سخن به شمار می آیند نیست علاوه اینکه آن ها را در دام تجسیم خداوند گرفتار ساخته و عقائد منفی بسیاری را برایشان به همراه آورده است.

در این تحقیق مشخص شد هرچند سلفیه مخالفان خود را متهم به تأویل و خروج از ظواهر می کنند اما اینگونه فهم متن، مبتنی بر توجه به شیوه خاص خداوند در بیان معارف بلند معنوی در قالب الفاظ محدود بشری است؛ توجه به این نکته که زبان رایج مردم بر اساس مفاهیم مألوف میان آن ها شکل گرفته و تاب بیان امور نامحدود غیر زمینی را ندارد ما را به این نکته رهنمون می شود که گوینده ناچار به دخل و تصرف در معانی ظاهری به کمک قرائن عقلی و نقلی است و مفهومی که از مجموع متن و قرائن حاصل شود را نمی توان مخالف ظاهر محسوب کرد.

عدم توجه به این نکته معضل اصلی موجود در رویکرد سلفیه است و بیشتر ادله مطرح شده توسط ایشان برای شیوه ای که در فهم متن انتخاب کرده اند به غفلت از همین موضوع باز می گردد.

نوع برخورد سلفیه با متون دینی علاوه بر تهی کردن آن ها از آرایه های ادبی منجر به تشبیه و تجسیم در مورد ذات الهی می شود؛ این شیوه در مقام اجرا نیز دچار مشکلاتی است و قابلیت اعمال در همه متون را ندارد، به همین جهت، سلفیه در اعمال شیوه خود دچار تناقضات فراوانی شده زیرا نتوانسته اند در تمام متون خود را متعهد به ظواهر بدانند و در موارد بسیاری ناچار شده دست از ظاهر برداشته و قائل به معانی دیگری شوند.



منابع:

قرآن کریم.

- ۱- نهج البلاغه، ترجمه حسین انصاریان، ۱۳۸۸: دارالعرفان، قم.
- ۲- ابن تیمیہ (۱۴۱۱): درء تعارض العقل والنقل، تحقیق: دکتر محمد رشاد سالم، ناشر: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیة، المملكة العربیة السعودیة، چاپ دوم.
- ۳- \_\_\_\_\_ (بی تا): دقائق التفسیر الجامع لتفسیر ابن تیمیہ، محقق: د. محمد السید الجلیند، مؤسسہ علوم القرآن \_ دمشق، چاپ دوم.
- ۴- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶): الصفدیة، مکتبہ ابن تیمیہ، مصر، چاپ دوم.
- ۵- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰): العقیدة الواسطیة، محقق: ابو محمد اشرف بن عبد المقصود، ناشر: اضواء السلف \_ الرياض، چاپ دوم.
- ۶- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶): مجموع الفتاوی، محقق: انور الباز - عامر الجزائر، انتشارات دار الوفاء، چاپ سوم.
- ۷- ابن قیم الجوزی (بی تا) الف: مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم والارادة، ناشر: دار الكتب العلمیة \_ بیروت.
- ۸- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶): مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین، محقق: محمد المعتصم بالله البغدادی، ناشر: دار الكتاب العربی \_ بیروت، چاپ سوم.
- ۹- \_\_\_\_\_ (بی تا) ب: حادی الارواح الی بلاد الافراح، محقق: محمد بن ابی بکر ایوب الزرعی ابو عبد الله، ناشر: دار الكتب العلمیة \_ بیروت.
- ۱۰- ابن خزیمه، ابی بکر محمد بن اسحاق (۱۹۹۴): التوحید واثبات صفات الرب عزوجل، تحقیق: عبد العزیز بن ابراهیم الشهوان، ناشر: مکتبہ الرشید - الرياض، چاپ پنجم.
- ۱۱- ابن میثم بحرانی (۱۴۱۷): شرح نهج البلاغه، ترجمه محمدی مقدم و نوایی، ناشر: مجمع البحوث الاسلامیة - مشهد، چاپ اول.
- ۱۲- ابی حنیفه نعمان بن ثابت (۱۴۱۹): الفقه الاکبر، ناشر: مکتبہ الفرقان - الامارات العربیة، چاپ اول.

- ۱۳- امین، سید محسن (بی تا): **كشف الارتباب فى اتباع محمد بن عبد الوهاب**، ناشر: دار الكتب الاسلامی.
- ۱۴- انصارى، مرتضى (۱۴۱۹): **فرائد الأصول**، مجمع الفكر الإسلامی، قم، چاپ اول.
- ۱۵- باقلانی، ابوبکر (۱۴۰۷): **مؤسسه الكتب الثقافیه**، لبنان، چاپ اول.
- ۱۶- حلی (۱۳۸۶): **معارج الفهم فى شرح النظم**، انتشارات دلیل ما، قم.
- ۱۷- جوادی املی، عبدالله (۱۳۷۸): **تفسیر تسنیم**، انتشارات اسراء، قم، چاپ اول.
- ۱۸- ذهبی، محمد حسین (بی تا): **التفسیر و المفسرون**، مکتبه وهبه، قاهره.
- ۱۹- رشید رضا (۱۹۹۰): **تفسیر المنار**، انتشارات الهيئه المصریه العامه للكتاب.
- ۲۰- صدر الدين الحنفی (۱۴۱۸): **شرح الطحاویة فى العقیده السلفیه**، تحقیق: احمد شاکر، ناشر: وزارة الشؤون الاسلامیه، والاقواف والدعوة والارشاد، چاپ اول.
- ۲۱- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴): **تفسیر المیزان**، ترجمه موسوی همدانی سید محمد باقر، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- ۲۲- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): **التبیان فى تفسیر القرآن**، ناشر: دار احیاء التراث العربی - بیروت، با مقدمه شیخ اغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی.
- ۲۳- العسقلانی، محمود عبد الحمید (بی تا): **دعوة السلفیه**.
- ۲۴- ملکیان مصطفی (۱۳۸۵): **«سازگاری معنویت و مدرنیته»**، روزنامه شرق، ۱۳۸۵/۵/۲۵.
- ۲۵- یحیی بن حمزه بن علی بن ابراهیم (۱۴۲۳): **الطراز لاسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز**، ناشر: المكتبة العنصریه - بیروت، چاپ اول.



## References:

- \*The Holy Quran.
- 2- Nahj al-Balagh, Translated by Hossein Ansarian. (1388). Dar al-erfan, Qom.
- 3- Innmaa yii yya... 11111 IHH... ee ''oaaazzzal-aql va al-naql, Research by Mohammad Rashad Salem, Saudi Arabia, Jamee al-emam Mohammad ibn Saood al-eslamieh. II.
- 4- \_\_\_\_\_. (no date). Daqaeq al-tafsir al-jamee, Research by Mohammad Al-sayyed al-III ayne,, '' ah dffll mmah-quran, Damascus. II.
- 5- \_\_\_\_\_. (1406 AH). Al-safdieh, Ibn Taymiyyah School, Egypt. II.
- 6- \_\_\_\_\_. (1420 AH). Al-aqidah al-wasetieh, Research by Abu Mohammad Ashraf ibn Abd al-maqsud, Azwaa al-salaf, Riyadh. II.
- 7- \_\_\_\_\_. (1426 AH). Majmoo al-fatawa, Rsearch by Anwar al-baz – Amer al-jazar, Dar al-wafa. III.
- 8- Ibn Qayyem al-jawzi. (no date)A. Meftah dar al-saadeh & Manshur Welayah al-Elm wa al-Eradah, published by Dar al-Kotob al-Elmyyeh, Beirut.
- 9- \_\_\_\_\_. (1416). Madarej al-Salekin, Dar al-Ketab al-Araby, Beirut.
- 10- \_\_\_\_\_. (no date)B. Hadi al-Arwah Ela Belad al-Afrah, published by Dar al-Kotob al-Elmyyeh, Beirut.
- 11- Ibn Khuzaymah. (1994). Al-tawhid, Maktabah al-Rashid, Riyadh. V.
- 12- Ibn Meysam Bahrani. (1417 AH). Description of Nahj al-balagh, Majmaa al-bohuth al-eslamiah, Mashhad. I.
- 13- Abu hanifeh. (1419 AH). Al-fighh al-akbar, Maktabah al-forqan, Arab Emirates. I.



- 14- Amin, Sayyed Mohsen. (no date). Kashf al-ertiab fi atbae Mohammad ibn Abd al-Wahhab, Dar al-Ketab al-Araby, Beirut.
- 15- Ansari, Mortaza. (1419 AH). Faraed al-osul, Majmaa al-fekr al-eslami, Qom. I.
- 16- Baqelani, Abubakr. (1407 AH). Al-Kotob Al-Thaqafiya Institute, Lebanon. I.
- 17- Helli. (1386). Maarej al fahm fi sharh al-nazm, Dalile Ma publisher, Qom.
- 18- Javadi Amoli. (1378). Tafsir Tasnim, Isra publisher, Qom. I.
- 19- Zahabi, Mohammad Hossain. (no date). Al- tafsir wa al-mofasserun, Maktabeh Wahabeh, Cairo.
- 20- Rashid Reza. (1990). Tafsir Al-manar, Alheyat Almesriah publisher.
- 21- Sadr al-din Al-Hanafi. (1418 AH). Sharh Al-tahawiah Fi Al-aqidah Al-salafiah, Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'wah and Guidance. I.
- 22- Tabatabaei, Sayyed Mohammad Hossain. (1374). Tafsir Al-mizan, Publications of the Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers. V.
- 23- Tusi, Mohammad ibn Hasan. (no date). Al-tebyan Fi Tafsir Al-quran, Arab Heritage Revival House.
- 24- Al-asqalani. (no date). Daavah Alsalafiah, (no space).
- 25- Malekian, Mostafa. (1385). "Compatibility of spirituality and modernity", Shargh newspaper. 1385/5/25
- 26- Yaya ibn Hamzah. (1423 AH). Al-taraz Leasrar Al-balagah Wa Olum Haqaeq Aleejaz, Al-maktabah Al-onsorih, Beirut. I.