

بررسی انتقادی ظاهرگروی سلفیان در تفسیر متشابهات صفات

محمد اسعدی*

چکیده:

متشابهات قرآن در حوزه صفات الاهی در طول تاریخ اندیشه اسلامی، شاهد مناظرات فراوانی بوده است. از دو رویکرد کلی عقل‌گرا و ظاهرگرا در این‌باره، سلفیان (پیروان ابن تیمیة) به رویکرد دوم تعلق دارند و رأی خود را دیدگاه اصیل اسلامی می‌دانند و سایر دیدگاه‌ها را بدعت تلقی می‌کنند. در این مقاله با تکیه بر مصادر مهم سلفیان، تقریری تازه از دیدگاه آنان در پنج بند ارائه شده است: نفی رویکرد تأویلی از سلف، نفی رویکرد تفویضی از سلف، ظاهرگروی در فهم قرآن و نفی استعمال مجاز در معانی آیات، پشتوانه روایی ظاهرگروی در آیات صفات و بالأخره راهکارهای نفی تشبیه در عین تفسیر ظاهری، شامل نفی کیفیت در توصیف خدا، تفکیک میان تفسیر و تأویل و نهایتاً تحلیل مفاهیم مشترک میان خدا و انسان. در پایان ضمن نقد این بندها آمده است که اولاً، ادعای نفی تأویل و تفویض در سیره سلف تام نیست؛ ثانیاً، باور به مجاز در قرآن با حجیت ظهورات آن منافاتی ندارد؛ ثالثاً، روایات موردنظر سلفیان، فارغ از مشکلات صدوری و متنی، خود تأویل‌پذیر است و بالأخره راهکارها و گریزگاه‌های آنان با روش تفسیری آنها انسجام نداشته و عملاً نیاز به تأویل را برطرف نساخته است.

واژگان کلیدی: سلفیان، تفسیر، تأویل، تفویض، تشبیه، متشابهات، صفات الاهی، بررسی انتقاد.

* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
تاریخ دریافت: ۸۷/۸/۲۷ تاریخ تأیید: ۸۷/۱۱/۱۹

پرتال جامع علوم انسانی

طرح مسأله

مسأله متشابهات قرآن و تأویل آنها از دیرباز مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده و به نزاع درازدامن کلامی - تفسیری در میان آنان انجامیده است. از منظری می‌توان جبهه این نزاع را در دو رویکرد ظاهرگرا و عقل‌گرا خلاصه کرد که هر یک، پیشینه‌ای کهن دارد. در عصر اخیر با همه تأمل‌ها و گفتگوها هنوز دامنه این نزاع گسترده است و به‌طور خاص، اندیشه‌های جماعتی از مسلمانان به‌نام سلفیان، شعله آن را افروخته‌تر ساخته است. از سلفیان، گروهی از مسلمانان را منظور داریم که با ادعای پیروی از اندیشه‌های و روش‌های «سلف صالح» و پیشینیان در صدر اسلام، اعم از صحابه و تابعیان (ر.ک: ابن حجر، بی تا: ۷، ۷؛ ذهبی، ۱۴۱۰: ۱۰، ۵۰۶) از بررسی‌ها و سنجش‌های عقلانی در آموزه‌های دینی پرهیز کرده، ظواهر آیات را غیر قابل تأویل و توجیه می‌شمارند و با تعصب شدید، سایر گروه‌های مذهبی و کلامی را بدعت‌گذار می‌پندارند. سلفیان در واقع پیروان نظام فکری و روشی خاصی هستند که ابن تیمیه (ف ۷۲۸ ق) آن را بر پایه‌های فکری حنبلیان بنا نهاد و سپس با تلاش‌های ابن‌قیم (ف ۷۵۱ ق) و شمس‌الدین ذهبی (ف ۷۴۸ ق) توسعه یافت. این جریان در قرن دوازدهم با ظهور محمدبن عبدالوهاب و همکاری‌های سیاسی آل‌سعود بر منطقه حجاز سلطه یافت. (ر.ک: ابوزهره، ۱۴۲۵: ۳۱۱؛ کثیری، ۱۴۱۸: ۲۱، ۷۰) نوشتار حاضر بر اندیشه‌های تفسیری کلامی آنان متمرکز است و به واکاوی و نقد اهم آرای آنها در تفسیر آیات صفات می‌پردازد.

دیدگاه‌های سلفیان در تفسیر آیات صفات

اهم آرای ابن تیمیه و برخی دیگر از سلفیان که به رویکرد ظاهرگرایانه در آیات صفات دامن زده است را می‌توان در پنج بند زیر بررسی کرد:

پروژه‌سکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. نفی رویکرد تأویلی از سلف

به باور ابن تیمیه، هیچ‌کس از سلف، آیه‌ای از آیات صفات را تأویل (غیرظاهری) نکرده است. (۱۴۲۶: ۱۳، ۲۵۲؛ ۱۴۲۷: ۱، ۱۷۲) ابن قیم نیز به پیروی از ابن تیمیه معتقد است برخلاف آیات احکام که به دلیل اجمال در معرض اشکال، ابهام و نزاع هستند، معنای آیات صفات را عموم صحابه می‌فهمیدند و هیچ اختلاف و تأویلی در آنها نداشتند. (ر.ک: ابن قیم، ۱۴۱۷: ۴۹؛ همو، ۱، ۳۹؛ ذهبی، ۱۴۱۰: ۱۰، ۵۰۵ و ۵۰۶) در همین راستا ابن تیمیه و دیگر سلفیان، روایات حاکی از رویکرد تأویلی سلف را توجیه و نقد می‌کنند. (ابن قزاز، ۱۴۲۸: ۵۵۲ - ۵۹۱)

۲. نفی رویکرد تفویضی از سلف

ابن تیمیه و دیگر سلفیان، این دیدگاه مشهور را که جمعی از سلف در فهم و تفسیر آیات صفات توقف نموده و اصطلاحاً به تفویض علم آنها به اهل آن گرایش داشته‌اند، به شدت رد می‌کنند و می‌گویند: سلف، معانی نصوص کتاب و سنت را می‌فهمیدند و ظاهر آن معانی را برای خدا اثبات می‌کردند و حقایق عمیق فراتر از آن یا معانی تأویلی (به معنای حقایق خارجی آن آیات) را به علم الاهی موکول می‌نمودند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱، ۲۴۲؛ همو، ۱۴۲۷: ۱، ۱۶۷؛ ذهبی، ۱۴۱۰: ۱۰، ۵۰۵؛ سقاف، ۱۴۲۷: ۱۷۰ و ۱۷۱؛ ابن قیم، ۱۴۱۷: ۱، ۲۰ و ۲۱)

۳. ظاهرگروی در فهم قرآن و نفی استعمال مجاز در معانی آیات

ابن تیمیه در راستای تأکید بر ظاهر آیات صفات، تأویل غیر ظاهری متکلمان و حمل بر استعمال مجازی را رد می‌کند و اساساً حمل بر مجاز را مایه نفی حقیقت و صفات تلقی کرده، می‌نویسد:

رتال جامع علوم انسانی

فیلسوفان با انکار حقیقی بودن اسما و صفات و حمل بر مجاز، امکان یافته‌اند اصل آنها را نفی کنند؛ چون علامت مجاز، صحت نفی است. مثلاً کسی که استوای خدا بر عرش را حقیقی نمی‌داند، می‌تواند بگوید خدا بر عرش استوا ندارد؛ در حالی که این ادعا در میان سلف هرگز مطرح نشده و خلاف آیات است. (۱۴۲۶: ۱، ۲۸۳ و ۴۶۳ - ۷۵۱؛ ر.ک: مغراوی، ۱۴۲۰: ۱، ۳۶۵)

۴. پشتوانه روایی ظاهرگروی در آیات صفات

رویکرد ظاهری ابن تیمیه بیش از هر چیز مرهون نگرش او به روایاتی است که از اهل حدیث گذشته نقل می‌کند؛ از جمله وی از ابن خزیمه به‌عنوان امام یاد می‌کند و یادآور می‌شود که وی در التوحید شرط کرده است که جز به آنچه راویان عدل (عادل) از راویان عدل (عادل) تا پیامبر(ص) نقل کرده‌اند، احتجاج نکند. (ابن تیمیه، همان: ۱، ۲۷۷) وی همانند اهل حدیث پیشین برای اثبات جهت و علو خدا - به مفهوم ظاهری آن - به روایات تکیه می‌کند و خصوصاً از روایتی یاد می‌کند که پیامبر(ص) در عرفه با انگشت به آسمان اشاره می‌فرمود و دعا می‌کرد. (همو، ۱۹۸۰: رساله ۱۱، ۴۲۹؛ رساله ۹، ۴۰۰؛ همو، ۱۹۸۳: ۱، ۲۰۳؛ همو، ۲۰۰۵: ۶۴ و ۶۵)

نیز وی در باب اطلاق بعض و جزء بر خداوند، به احادیثی چون حدیث ابن عباس استناد می‌کند. در این حدیث آمده است که:

إذا أراد الله أن يُخَوِّفَ عباده أبدى عن بعضه للأرض فعند ذلك تزلزلت و إذا أراد الله أن يُدَمِّمَ علي قوم تجلّى لها عزوجل؛ هرگاه خداوند اراده کند بندگان را بترساند، بعضی و جزئی از خدا را برای زمین آشکار می‌سازد و در این هنگام

زمین به لرزه درمی‌آید و هنگامی که خدا اراده کند قومی را در زمین فرو برد
خدای عزوجل بر آن (زمین) تجلی می‌کند. (همو: ۱۴۲۰: ۲، ۳۹۰ - ۳۹۵)

۵. راهکارهای نفی تشبیه در عین تفسیر ظاهری

ابن تیمیه برای آنکه نظریه ظاهرگرایانه‌اش با تشبیه خدا به خلق پیوند نخورد،
روش‌هایی مطرح کرده است:

یک. گاه اثبات ظاهر صفات را با قید «نفی کیفیت» همراه می‌کند و می‌گوید:

ظاهر صفاتی چون ید، وجه، عین، استوای بر عرش و... معلوم و قابل اثبات است
و آنچه مجهول است، کیفیت اتصاف خداوند به این اوصاف و شرح کیفی این
اوصاف در حق خداست. طبعاً آنچه به تشبیه می‌انجامد، شرح کیفی است، نه
اثبات ظاهر صفات. (۱۴۲۶: ۱، ۲۴۲)

دو. گاه با تفکیک میان تفسیر و تأویل، هدف خود را دنبال می‌نماید و می‌نویسد: «آنچه
مجهول است و ورود به شرح آن، مایه تشبیه می‌شود، تأویل اوصاف است نه تفسیر آنها.»
(همان) به باور او «تأویل» حاکی از حقیقت خارجی و عینی اوصاف است که طبعاً درباره خدا
برای ما قابل نیل نیست؛ اما تفسیر به معنای شرح دلالت مفاهیم آیات چه در آیات صفات و
چه سایر آیات میسر است. (ر.ک: همو، ۱۴۲۷: ۱، ۱۷۰ و ۱۷۱؛ همو، ۱۴۲۶: ۱، ۲۴۱)
سه. از جمله روش‌های مهم او فاصله گرفتن از تشبیه، تجزیه و تحلیل مفاهیم
مشترک میان خدا و انسان است. وی روش تأویلی عقل‌گرایان و فیلسوفان را حاکی
از نظریه اشتراک لفظی مفاهیم مزبور شمرده، می‌نویسد:

برخی خیال کرده‌اند وقتی گفته می‌شود موجودات در مفهوم وجود مشترکند، این
اشتراک مستلزم تشبیه و ترکیب (در وجود الاهی) است؛ لذا لفظ وجود را صرفاً از باب
اشتراک لفظی بر موجودات مختلف قابل اطلاق شمرده‌اند. (همان: ۱، ۲۴۳ و ۲۴۶)

خود او تأکید می‌کند که میان اوصاف مشترک، معنایی کلی و ذهنی قابل تصور است که صرف این اشتراک معنایی باعث تشابه و تماثل نیست؛ چراکه این اشتراک مفهومی، تنها در ظرف ذهن ما وجود دارند، نه در واقعیت خارجی خدا و خلق. واقعیت خارجی خدا علاوه بر این مفهوم مشترک، متصف به صفات خاصی است که او را از دیگران متمایز می‌کند. مثلاً او برخلاف خلق، صفات کمال را به‌نحو قدیم، ازلی و واجب داراست. بنابراین اشتراک در مفهوم و مسمّا، باعث اشتراک در حقیقت معنا نمی‌شود تا نیازمند تأویل خلاف ظاهر باشد. (همان: ۲۴۴، ۲۷۶، ۲۷۷ و ۲۳۰)

علاوه بر تحلیل کلی و نظری فوق، ابن تیمیه در تفسیر پاره‌ای از صفات مشترک که در تلقی متکلمان تأویل‌گرا، مایه تشبیه بوده و راه تأویل را بر ایشان گشوده است، به تجزیه معنایی آنها می‌پردازد تا نشان دهد ظاهر گروهی مورد نظر او متمایز از رویکرد تشبیهی است. او خود به‌صراحت آورده است که اطلاق هر صفت انسانی بر خداوند تنها با قید عدم تشبیه به خلق جایز نیست و صرف عدم تشبیه نمی‌تواند ملاک و طریقی در اثبات صفات باشد. (همان: ۲۴۸) خود او ملاک درست در اثبات صفات را نفی نقص و عیب و نیز سازگاری با صفات کمال می‌شمارد. (همان: ۲۴۵ و ۲۴۶) بر همین اساس او نوم، سنه (چرت و خواب‌آلودگی)، مرگ، حزن (اندوه)، بُکاء (گریه) و اکل و شرب و اعضای خاص مرتبط با اکل و شرب مثل کبد و طحال و همسر داشتن و ابزار آن را نسبت به خدا نفی می‌کند و صفاتی مثل فرح، غضب و ضحک را از صفات کمال می‌شمارد و آنها را مستلزم نقص و عیب ندانسته، اثبات آنها را برای خدا مطرح می‌کند. (همان: ۲۴۸ و ۲۴۹)

تحلیل خاص او از صفاتی که در شرع به خدا نسبت شده است، مثل استوای بر عرش، علو، فوقیت، سمیع، بصیر، نزول و... چنین است که این اوصاف اگر به معنایی ملازم نقص، عیب، مشابهت و تماثل با مخلوقات تصور شود، از خدا نفی شده و قابل تأویل است؛ اما می‌توان از آنها معنایی کلی در نظر گرفت که به ویژگی‌های مشخص مخلوقات شباهت نیابد. وی می‌نویسد:

پروژه: نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» استوا به نحو مطلق و عام نیامده است که شامل استوای از سنخ مخلوق شود؛ بلکه همان‌طور که ذات الاهی با ذوات انسانی مباین است، نوع استوای او هم متفاوت است. خدا از غیر بی‌نیاز است، پس استوای او بر عرش هم به معنای نیاز او به عرش نیست تا محتاج تأویل باشد. (همان: ۲۴۰)

نیز در آیه «أَمْتَمْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ...» اگر کسی تصور کند خدا داخل آسمان‌هاست، جاهل و گمراه است؛ چون حرف «فی» به قبل و بعد خود مربوط است و به حسب مضاف‌الیه معنا می‌شود؛ مانند وقتی می‌گوییم: چیزی در مکان خاصی است یا جسمی در حیز و موقعیت خاصی است یا صورت در آینه است یا کلام در ورق آمده است، در هر موردی معنایی اراده شده است. حال وقتی در دل و جان مخاطب ثابت شود که خدا، علیّیّ اعلی و فوق همه چیز است، وقتی بشنود که او در آسمان است، چنین می‌فهمد که در «علو» است و فوق هر چیزی است؛ نه اینکه داخل آسمان قرار دارد و ظرف وجودی خاصی محیط به او باشد. (همان: ۲۴۰ و ۲۴۱)

او با همان ملاک فوق از صحت اطلاق مفاهیمی چون جسم و عوارضی چون طول و عرض و جهت بر خدا سخن گفته است (ر.ک: ۱۹۸۳: ۵، ۲۰۹) و اساساً ادعای عدم جسمانیت خدا را مایه غضب الاهی شمرده است. (همان: ۱۰۹) وی می‌نویسد:

گاهی جسم بر مرکب از اجزای جداگانه‌ای که با هم جمع شده‌اند یا قابل تفریق و جدایی‌اند یا از ماده و صورت مرکب شده‌اند، اطلاق می‌شود که خداوند از آن منزّه است؛ اما گاه مراد از جسم یعنی آنچه بدان اشاره می‌شود یا آنچه دیده می‌شود یا آنچه صفاتی بدان قائم است که در این صورت، اطلاق جسم بر او رواست و نقل صحیح و عقل صریح آن را اثبات می‌کند. (ذهبی، ۱۴۱۷: ۸۶)

هم‌چنین در اطلاق بعض و جزء که وی به اتکای روایتی از ابن‌عباس آن را می‌پذیرد، تحلیلی در راستای ملاک گذشته ارائه داده و آورده است:

این دو وصف، شامل دو وجه معنایی است. وجه نخست که غیر قابل اطلاق بر خداست، به معنایی مستلزم نقص و تشبیه به صفات اجسام است؛ اما وجه دوم که صحیح و قابل اطلاق بر خداست، آن است که بعض و جزء داشتن خدا به معنای تغایر و گوناگونی اوصاف او باشد؛ به گونه‌ای که نفی جزء و بعض از خدا ملازم معدوم دانستن او باشد. (ر.ک: ۱۴۲۰: ۲، ۳۹۷ و ۳۹۸ و ۴۰۳)

به عبارت دیگر، در دیدگاه ابن تیمیه، اوصاف مورد اشاره از اجمال و اشتراک برخوردار است و صحت و عدم صحت اطلاق آنها بر خدا بستگی به معنای موردنظر خواهد داشت. او این نکته را درباره خود کلمه «ظاهر» نیز مطرح ساخته، می‌گوید:

این لفظ، اجمال و اشتراک دارد. اگر اعتقاد بر این باشد که ظاهر نصوص، تمثیل (و تشبیه) خداوند به صفات مخلوقات است، بی‌شک چنین ظهوری مراد نیست؛ اما اگر ظاهری متناسب و لایق حال خداوند مراد باشد، قابل اثبات است. به باور او نزد سلف و پیشوایان، اثبات ظاهر به معنای نخست، صورت نگرفته است و آن معنا را برای ظاهر قبول نداشته‌اند. خدا نیز دانایتر و حکیم‌تر از آن است که ظاهر کلامش که حاوی توصیف خود اوست، مفید معنایی کفرآمیز و گمراه‌گر باشد. (۱۴۲۶: ۱، ۲۳۸ و ۲۴۴)

از عبارات دیگر او و برخی دیگر از سلفیان برمی‌آید که «ظاهر» را در برابر «باطن» و درباره معنای متبادر به ذهن در سیاق کلام به کار برده‌اند. بر همین اساس، برخی تأویلات منقول از پیشوایان سلف را نیز با توجه به قرائن سیاقی آیات، معنای ظاهری شمرده‌اند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۳، ۱۷۵؛ همو، ۱۴۲۷: ۱، ۱۶۷؛

ابن ابی‌العز، بی تا: ۲۵۶؛ ذهبی، ۱۴۱۰: ۱۹، ۴۴۹)

بررسی و نقد

اینک به واکاری عقاید ایشان می‌پردازیم:

نقد یکم

در رأی ابن تیمیه و سلفیان، «سلف» جایگاهی ویژه دارد. آنان از صحابه و تابعان و گاه پیروان نخستین آنها به سلف صالح یاد می‌کنند و رویکرد خود در نفی تأویل را رویکرد عموم سلف می‌شمرند؛ اما باید دانست که این ادعا اولاً، یک برداشت و تقریر از رویکرد سلف است که مقبول بسیاری از دانشمندان مذاهب اسلامی نیست. (ر.ک: عبدالحمید، ۱۴۲۶: ۱۳۵ - ۱۳۹) ثانیاً، با توجه به گزارش‌های روایی از عصر صحابه و تابعان، قابل نقد جدی است.

توضیح آنکه از منظر منابع شیعی اساساً تفاسیر تأویلی در آیات صفات که ظاهری تشبیهی دارد، مورد تأکید پیشوایان مذهبی و به‌طور خاص حضرت امیرمؤمنان علی(ع) بوده است که گستره علم ایشان و پیوند وثیق آن حضرت با پیامبر(ص) و فهم ناب و الاهی ایشان نسبت به قرآن، در روایات فریقین ثابت است. متأسفانه انبوه روایات تفسیری و تأویلی اهل بیت پیامبر(ع) در منابع سلفیان جایگاه چندانی ندارد. ابن تیمیه تصریح می‌کند که وی روایات علی(ع) را تنها به‌طریق خاصی که به‌زعم او اعتبار دارد، می‌پذیرد و طرق امامیه را به کذب متهم می‌کند. (۱۴۲۶: ۲، ۵۴۵) با این حال، منابع مورد اعتماد سلفیان نیز در این باره قابل توجه است. در اینجا از دو تفسیر طبری و ابن عطیه - که ابن تیمیه آن دو را به‌ترتیب ارجح تفاسیر می‌شمارد و به‌طور خاص، تفسیر طبری را «أجلّ التفاسیر المأثورة و أعظمها قدراً» می‌شمارد و مکرر به اسناد او اعتماد می‌کند و آن را حاوی مقالات و سخنان سلف با اسانید ثابت و خالی از بدعت می‌داند (همان: ۲، ۶۰۲، ۶۲۵ و ۶۲۶)

- نمونه‌هایی حاکی از نگرش تأویلی سلف یاد می‌کنیم: (نیز ر.ک: شهرستانی، بی‌تا:

۱، ۱۲۴ - ۱۲۶؛ ابوزهرة، ۱۴۲۵: ۱۹۰؛ حسام صرصور، ۲۰۰۴: ۱۸۳)

- در مفهوم «کرسی» در آیه «...وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...» (بقره، ۲۵۵)

طبری ضمن گزارش سخن ابن‌عباس حاکی از تأویل آن به علم، آن را با ظاهر قرآن هم قابل تصحیح و تأیید دانسته، مؤیدات عرفی و لغوی نیز می‌آورد. ابن‌عطیه نیز به این روایت ابن‌عباس اشاره می‌کند و تأویل آن را به عظمت قدرت الاهی می‌پذیرد. (۲۰۰۷: ۱، ۳۳۴)

- در وصف «العلی» در همان آیه «و هو العلی العظیم» نیز طبری در کنار تفسیر

ظاهری، از تفاسیر تأویلی و غیر ظاهری سلف یاد کرده است که آن را ناظر به علو قدر و منزلت دانسته‌اند. (۱۴۱۲: ۳، ۹) ابن‌عطیه نیز می‌نویسد: «چون خدا منزله از تحیز است، مراد علو قدر و منزلت است، نه علو مکانی.» وی تفسیر علو را به علو از خلق به ارتفاع مکانی که طبری حکایت کرده است، سخن مجسمه جاهل می‌شمرد که ذکر آن موجه نیست. (ابن‌عطیه، همان)

- وصف فوقیت در آیه «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ...» (انعام، ۶۱) را طبری به معنای

فوقیت قهر و سیطره و تدبیر و قدرت می‌داند. (۱۴۱۲: ۷، ۲۱۴) ابن‌عطیه نیز تفسیر آن را به جهت خاص جایز ندانسته، آن را به علو قدر و شأن تفسیر می‌کند. (۲۰۰۷: ۲، ۲۸۴)

- مفهوم «کشف ساق» در آیه «يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم، ۴۲) را طبری به

شدت امر در قیامت تأویل می‌کند و تفسیر ظاهری آن به آشکار شدن ساق پای خدا را نمی‌پذیرد. (۱۴۱۲: ۱۲، ۱۹۷ - ۲۰۰) ابن‌عطیه نیز به روایتی حاکی از

۱. البته سلفیان معاصر، طبری را در اینجا به تناقض‌گویی متهم کرده و رویکرد وی را نپذیرفته‌اند.

(ر.ک: مغراوی، ۲، ۵۴۴)

کشف ساق ظاهری خدا اشاره می‌کند؛ اما هم روایت و هم آیه را به حکایت از شدت هول و هراس و عظیم بودن قدرت الاهی تأویل می‌کند و از شواهد ادبی هم مدد می‌گیرد. (۲۰۰۷: ۵، ۳۵۲)

هم‌چنین رویکرد تأویلی را در میان برخی پیشوایان مورد اعتماد سلفیان، چون ابن‌خزیمه شاهد هستیم. ابن‌تیمیه از او به‌عنوان «امام» یاد کرده است و می‌گوید: «وی شرط کرده که در کتاب خود درباره توحید، جز به آنچه سلسله راویان عادل از پیامبر(ص) نقل کرده‌اند، استدلال نکنند.» (۱۴۲۶: ۱، ۲۷۷) او آیه «وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزْلَةً أُخْرَى» (نجم، ۱۴) را به رؤیت قلبی تفسیر کرده است (بی‌تا: ۲۰۰) و درباره مغالطه در تأویل آن به رؤیت بصری در دنیا هشدار می‌دهد. (همان: ۲۰۱) بر همین اساس، او درباره روایت معروف «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ...» بررسی قابل توجهی دارد و متن دیگری را که حاکی از خلقت آدم به صورت الاهی است، نمی‌پذیرد و آن را حاوی تشبیه می‌داند. او علاوه بر نقد سندی، تأویل و توجیه دلالی هم در آن روا می‌دارد. (همان: ۳۶ - ۳۹؛ ر.ک: أحمدفؤاد، ۱۹۹۰: ۴۲ - ۴۶) وی با تکیه بر متون روایی، اصل حدیث را ناظر به این می‌داند که زدن به صورت کسی و نفرین او با این تعبیر که «قبح الله وجهک و وجه من أشبه وجهک؛ روی تو و روی کسی که شبیه توست، زشت باد» جایز نیست چون صورت شبیه صورت او، صورت حضرت آدم(ع) است. در متن حاکی از تشبیه نیز آمده است: «لَا تَقْبَحُوا الْوَجْهَ فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خَلَقَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» وی می‌گوید:

این متن به فرض صحت، بدان معناست که فرزند آدم به صورتی خلق شده که خدا آن صورت را در موقع تصویرگری آدم(ع) آفریده است. (بی‌تا: ۳۸ و ۳۹)

هم‌چنین بخاری در تفسیر آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) به تفسیر

تأویلی «وجه» تصریح کرده می‌نویسد: «کل شیء هالک إلّا وجهه إلّا ملکه، و یقال إلّا ما أُرید به وجه الله.»^۱ (۱۴۰۱: ۶، ۱۷؛ ر.ک: ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۱۳، ۳۲۸ و ۳۲۹)

نقد دوم

نفی «تفویض» از رویکرد تفسیر سلف، از مبانی مهم مورد توجه سلفیان است. این ادعا در راستای تأکید بر ظاهرگروی سلف صورت گرفته است. در نقد این ادعا گفتنی است که اولاً، چنان‌که پیش‌تر در نخستین‌گونه از رویکرد ظاهرگرایانه گذشت، از رویکرد سلف، تقریری کاملاً متفاوت درباره این ادعا در میان دانشمندان و گزارشگران مطرح بوده که ادعای مزبور در مقابل آن قرار می‌گیرد.

ثانیاً، گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که برخی از مشاهیر سلف حتی در فهم و تفسیر مفاهیم قرآنی در غیر حوزه خطیر صفات، به دلایل گوناگون، به تفویض علم آنها گرایش داشته‌اند و پرداختن به آنها را «تکلف‌آمیز» یا «سخن غیر عالمانه» خوانده‌اند.

از ابوبکر در پاسخ به سؤالی درباره مفهوم «أب» در آیه «وَفَاكِهَةٌ وَأَبْنَا» (عبس، ۳۱) چنین نقل شده است:

أی سماء تظلّنی و آی أرض تقلّنی إذا قلت فی کتاب الله ما لا علم لی به؛ چه آسمانی بر من سایه خواهد افکند یا چه زمینی مرا دربر خواهد گرفت اگر درباره کتاب الاهی چیزی بگویم که بدان آگاهی ندارم! (ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۴: ۲، ۱۱۱؛ قرطبی، ۱۴۰۸: ۱۹، ۲۲۳؛ ابوالسعود، بی‌تا: ۹، ۱۱۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۹۴؛ ابن‌سلام، ۱۴۲۷: ۲۲۷)

۱. قابل تأمل است که البانی از پیشوایان متأخر وهابیان در برخی فتاوی خود با تکیه بر رأی سلفی خویش، نسبت سخن فوق به بخاری را انکار کرده و او را منزّه از آن دانسته و گفته است هیچ مسلمانی به این تأویل که عین تعطیل است، قائل نمی‌شود! (بی‌تا: ۵۲۲ و ۵۲۳؛ کورانی، ۱۴۱۸: ۹ - ۹۲)

البته قاسم بن سلام، جهل ابوبکر را نسبت به کیفیت این مفهوم شمرده است، نه معنای ظاهری آن. (همان)

از عمر نیز چنین گزارش شده است که وی بر فراز منبر از تفسیر مفهوم «أب» بازماند و گفت:

هذا لعمر الله هو التكلّف فما عليك أن لاتدري ما الأب، اتبعوا ما بين لكم هداة من الكتاب فاعملوا به و ما لم تعرفوه فكلوه الى ربّه؛ به خدا سوگند، این همان تكلّف است؛ چون ندانستن معنای أب ایرادی ندارد. شما به آنچه از قرآن که هدایتش معلوم شده است، عمل کنید و آنچه را نمی‌شناسید به پروردگارش واگذار نمایید. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶، ۳۱۷؛ ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۱۳، ۲۳۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۲، ۴۵۱)

همچنین در گزارش‌های تاریخی، داستانی مشهور نقل شده است که مردی در مدینه از مفاهیمی چون «ذاریات»، «مرسلات» و «نازعات» در آیه نخست این سوره سؤال می‌کرد. وقتی عمر متوجه او شد، به شدت با او برخورد کرد و او را کتک زد و حبس نمود و دستور داد روزی صد ضربه شلاق به او بزنند و سپس او را به بصره تبعید کرد و به ابوموسی اشعری، والی بصره، دستور داد وی در آنجا از معاشرت با دیگران محروم باشد و در میان مردم اعلام گردد که او به دنبال علم بوده، ولی به خطا رفته است. (متقی‌هندی، ۱۴۰۹: ۲، ۳۳۳؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۱۲، ۱۰۲؛ قرطبی، ۱۷، ۲۹)

از گزارش‌های راویان چنین برمی‌آید که او سؤالاتی تفسیری از متشابهات قرآنی یا مشکلات قرآنی می‌کرده که مورد غضب خلیفه قرار گرفته است.^۱ (متقی‌هندی،

۱. البته در روایات آمده است که این‌کوا از امام علی (ع) نیز راجع به مفاهیم مزبور سؤال کرد. حضرت

همان: ح ۴۱۶۹ و ۴۱۷۰) در عصر تابعان نیز کسانی چون سعید بن مسیب، عامر شعبی، عطاء بن ابي رباح، سعید بن جبیر که رویکرد روایت‌گرایانه را در تفسیر پشتیبانی کرده‌اند، اساساً در تفسیر قرآن به خود اجازه سخن گفتن جز نقل روایاتی که آموخته بودند، نمی‌دادند. (طبری، همان: ۱، ۲۸؛ قرطبی، ۱، ۳۳۴) با وجود این، چگونه می‌توان ادعا کرد که سلف، همه معانی آیات صفات را می‌فهمیدند و شبهه‌ای در این باره نداشتند؟

نقد سوم

ظاهرگروی ابن تیمیه و انکار مجاز در افکار او، در راستای نفی تعطیل صفات و تأکید بر اثبات آنهاست. وی این دیدگاه را بر نظریه‌ای دیگر در باب وضع الفاظ مبتنی ساخته است. او اساساً نظریه وضع اولیه الفاظ و تقسیم آن به حقیقت و مجاز را نمی‌پذیرد و آن را بدعتی متأخر از دوره سلف می‌شمارد که متکلمان بدان دچار شده‌اند. (۱۴۲۶: ۱، ۷۷۳؛ ر.ک: ابن قیم، ۱۴۱۷: ۲، ۳۸۱) او وضع الفاظ را متکی بر الهام الاهی می‌شمرد و فهم معنا را در مقام استعمال الفاظ جستجو می‌کند و می‌گوید:

کلمه و کلام، همواره مقید و همراه قرینه به کار می‌رود و وضع پیشین برای آن ثابت نیست تا بتوان از حقیقی یا مجازی بودن آن سخن گفت؛ مگر مواردی که بر اشیای نوپدیدی نام‌گذاری می‌شود. (۱۴۲۶: ۱، ۷۷۴ و ۷۷۵)

بنابراین هر استعمالی حاکی از معنای حقیقی لفظ است که با قرینه موجود در آن شناخته می‌شود. حال به باور او، حمل بر مجاز در آیات صفات، ملازم با کذب و نفی

پس از دعوت او به پرسشگری دانش‌جویانه و نه فتنه‌گرانه، به تفسیر درست آن مفاهیم پرداختند. (ر.ک: طبری، همان: ۲۶، ۲۳۹؛ زرنجی‌حنفی، ۱۳۷۷: ۱۲۶؛ صنعانی، ۱۴۱۱: ۳، ۲۴۱؛ ابن عطیه، ۲۰۰۷: ۵، ۱۷۱)

صفات است؛ لذا باید همان معنای ظاهری، معنای حقیقی شمرده شود. (همان: ۲۸۳)
در نقد این دیدگاه، دو نکته قابل توجه است.

یک. نظریه الهامی بودن معنای الفاظ، منافاتی با وضع لغت پیش از استعمال ندارد و در واقع الهام الاهی از انگیزه‌ها و محرک‌های وضع است. (عقیلی، ۱۴۱۵: ۱۱۲) افزون بر این به نظر می‌رسد، نظریه فوق که فهم معانی واژگان را صرفاً در مقام استعمال دنبال می‌کند و هیچ پیشینه‌ای برای آن منهای قرائن حین استعمال در نظر نمی‌گیرد، با ارتکاز ذهنی متعارف در گفتگوهای انسانی سازگار نیست. درست است که قرائن حین استعمال می‌تواند معنای خاصی را معین کند و ذهن را از معانی دیگر منصرف سازد، اما خود این فرآیند، تابع آن است که لفظ منهای آن قرائن، پیش‌تر دارای معنایی بوده باشد و نقش قرینه آن است که از میان معنای متعدد لفظ، اعم از حقیقی یا مجازی، یکی را معین می‌کند.

قابل توجه آنکه، دیدگاه ابن تیمیة درباره اشتراک معنوی مفاهیم و واژگان اوصاف الاهی (۱۴۲۶: ۱، ۲۳۱ - ۲۳۴؛ ۲۷۶ و ۲۷۷؛ نیز ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۷: ۸۴ و ۸۵) به‌رغم انکار وضع لغت پیش از استعمال عملاً باب اذعان به وضع پیش از استعمال و به‌تبع آن، امکان ورود مجاز در لغت را می‌گشاید؛ چون در نظریه ظاهرگرایانه او، آیات صفات مانند آیات دیگر قرآن برای مخاطبان معلوم هستند و به‌لحاظ تفسیر و دلالت از تشابه حقیقی برخوردار نیستند. (۱۴۲۶: ۱، ۲۴۲)

او در تحلیل این دیدگاه، معنای کلی مشترک را میان موارد استعمال صفات درباره خدا با موارد استعمال آنها در مورد انسان می‌پذیرد تا همین معنای مشترک، ملاک و ضامن فهم مخاطب باشد؛ اما تأکید او بر مقام استعمال و قرائن موجود در کلام، جهت گریز از تماثل و تشبیه است. در واقع او می‌گوید:

از قرینه مقام استعمال، یعنی نسبت یافتن همان اوصاف مشترک به خداوند، درمی‌یابیم که این اوصاف به‌رغم اشتراک در معنای کلی، به قیود و خصوصیات

ممتاز است که آن را از اوصاف انسانی برتر قرار می‌دهد. (همان: ۱، ۲۴۲)

در اینجا می‌توان پرسید: آیا این معنای کلی، هیچ نسبتی با موضوع‌له لغات و مفاهیم ندارد؟ اگر مرتبط با همان معنای لغوی است، عملاً به نظریه وضع پیش از استعمال می‌رسیم. موافقان مجاز هم در واقع معتقدند: ممکن است الفاظ در مقام استعمال، به دلیل و قرینه خاصی، معنایی جز آنچه از ظاهر آن فهمیده می‌شود - که مسبوق به معنای وضعی لغات است - داشته باشد که از آن به مجاز یاد می‌کنند. مثلاً واژه «ید» در وضع لغوی - چه قرارداد واضعان لغت یا استعمال رایج پیشینیان - بر عضو مخصوص جسمانی و محسوس حمل می‌شود؛ اما به مدد قرائن خاصی چون نسبت یافتن به موجودی برتر از حس و ماده، در مقام استعمال، معانی دیگری چون قدرت هم از آن قابل فهم است؛ اما اگر آن معنای کلی مشترک، پیشینه‌ای ندارد و صرفاً حاصل تحلیل انتزاعی در ظرف ذهن شنونده باشد - چنان که از برخی سخنان ابن تیمیه برمی‌آید (همان: ۱، ۷۷۹) - به چه ملاکی می‌توان به اشتراک معنا در موارد استعمال مختلف رسید و معنای اوصاف را فهمید؟ گستردگی و پراکندگی سخنان ابن تیمیه باعث شده است که برخی محققان، او را در اثبات یا نفی وضع پیشین لغات و به تبع آن امکان مجاز، دارای دو رأی ناهمگون بشمارند. (ر.ک: المطعنی، بی تا: ۲، ۸۸۱)

دو. برخلاف تصور ابن تیمیه و دیگر سلفیان، مجاز در باور موافقان آن، ملازم کذب نیست؛ بلکه در دانش‌های ادبی، تحت علل یا انگیزه‌های خاصی از تعبیر مجازی برای ابلاغ بهتر پیام، مدد گرفته می‌شود و در واقع مجاز، زبان را غنی‌تر و پربارتر می‌سازد. به طور خاص درباره اوصاف الاهی، استعمال مجازی بدان معناست که معنای حقیقی قابل حمل بر خداوند، فراتر از ذهن و اندیشه انسان و برتر از بار معنایی واژگان است؛ اما برای تقریب ذهن انسان و از باب تشبیه معقول به محسوس، از همان واژگان مدد گرفته می‌شود؛ البته لازم است از مفهوم ظاهری آن

الفاظ یعنی موضوع له حقیقی آنها که گویایی لازم را در رساندن حقیقت معنا ندارد، گذر شود.

بنابراین مجازی شمردن این اوصاف، نه در جهت نفی و تعطیل صفات، بلکه جهت تأکید بر علو مقام و شأن الاهی از شائبه‌های مادی این الفاظ و توجه دادن به معانی متعالی قابل حمل بر آنهاست. از این رو نمی‌توان آن را ملازم تکذیب و نفی صفات دانست.^۱ (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۳۰۲ - ۳۱۲؛ اسعدی، ۱۳۸۵: ۴۱ - ۴۴)

نقد چهارم

تکیه‌گاه اصلی سلفیان در رویکرد ظاهرگروی، روایاتی است که از خود آثار اهل حدیث در دست داشته و آنها را به‌نوعی مفسر آیات صفات تلقی کرده‌اند. بسیاری از این روایات از گذشته در میان برخی از اهل حدیث و سپس متکلمان اسلامی با نقد سندی و صدورری مواجه شده و نشانه‌های ضعف و خلل در روایان و مصادر آنها معرفی شده است. (ر.ک: مرکز المصطفی، ۱۴۱۹: ۲، ۳۰ - ۴۴) این روش نقد درباره بسیاری از روایات منقول آنان، که به‌صراحت اوصافی با مفهوم انسانی را به خدا

۱. برخی محققان از مجاز در این حوزه به «مجاز تصاعدی» در برابر «مجاز تنزلی» تعبیر کرده‌اند. (نصری، ۱۳۸۱: ۱۶۲) این تعبیر ناظر به این است که مجاز، گاه از باب مبالغه است، به‌گونه‌ای که حقیقت، امری فروتر از مفاد تعبیر مجازی است و گاه از باب تقریب ذهن و تعبیر از امری فراتر و متعالی به واژه‌ای محدود است؛ چنان‌که در اوصاف الاهی، گونه دوم مطرح است. به تقریری دقیق‌تر، اساساً وضع اولیه الفاظ برای «روح معنا» در نظر گرفته می‌شود که برتر از عوارض ظاهری مصادیق مادی معناست. بر این اساس، استعمال حقیقی در مصادیق معنوی و فراحسی در نظر گرفته می‌شود و از اطلاق مجاز بر آن پرهیز می‌گردد. این معنا از «حقیقت» با «مجاز تصاعدی» در اصطلاح اخیر، همگون دیده می‌شود.

نسبت می‌دهد و لوازم جسمانی را درباره اوصاف الاهی می‌پذیرد، موجه است؛ اما در بسیاری دیگر از روایات می‌توان گفت نقد اساسی به نوع نگرش سطحی و ظاهری آنها به این روایات معطوف است. در واقع در خود این روایات نیز از عناصر زبانی مدد گرفته شده که مایه تشابه آنها شده است و ضرورت نگرش دقیق را می‌طلبد. در این باره غزالی از متکلمان اهل سنت، رویکرد معتدل و تاحدودی قابل دفاع اتخاذ کرده است. (۱۳۵۰: ۲۶)

گذشته از آن، تفسیر تأویلی برخی روایات اهل سنت در سخنان اهل بیت (ع) هم قابل توجه است. (ر.ک: ابن بابویه قمی، ۱۴۱۵: ۱۱۷، ح ۲۱؛ ۱۶۵، ح ۱ و ۲؛ ۱۷۶، ح ۷) نکته قابل تأمل آنکه روش تأویلی در تفسیر روایات را می‌توان در روایات مورد اعتماد سلفیان نیز یافت. به عنوان نمونه، در حدیث قدسی آمده است: «عبدی جُعْتُ فلم تطعمنی» (ابن تیمیه، ۱۹۸۰: ۱، ۱۶۹، مسلم، ۱۴۰۷: ۸، ۱۳) ابن تیمیه درباره معنای این عبارت می‌نویسد:

اگر به الفاظ و دلالت نصوص به درستی توجه شود، معنای حق آنها به دست می‌آید؛ چون در متن حدیث چنین آمده است: «يقول الله: عبدی جُعْتُ فلم تطعمنی! فيقول: ربّ كيف أطعمك و أنت ربّ العالمين؟! فيقول: أما علمت أنّ عبدی فلاناً جاع فلو أطعمته لوجدت ذلك عندی، عبدی مرضتُ فلم تعدنی! فيقول: ربّ كيف أعودك و أنت ربّ العالمين؟! فيقول: أما علمت أنّ عبدی فلاناً مرض فلو عدته لوجدتني عنده.» این بیان، صریح در نفی مرض و گرسنگی از خداست؛ اما مرض عبد را مرض خود و گرسنگی او را گرسنگی خود قرار داده و آن را تفسیر و تبیین کرده است. پس در حدیث، لفظی محتاج تأویل نیست.^۱ (۱۴۲۶: ۱، ۲۳۸ و ۲۳۹)

۱. خدا می‌گوید: بنده من! من گرسنه شدم و تو به من طعام ندادی! او می‌گوید: پروردگارا! چگونه

بنابراین ابن تیمیه می‌پذیرد که برخی بیانات و تعابیر به‌ظهور خود، قابل سوء فهم و استظهار نادرست و نیازمند تأویل است؛ جز آنکه در اینجا در خود حدیث، رفع شبهه شده است و به‌نوعی به تأویل سخن اشاره شده است. حال رویکرد ظاهرگرای ابن تیمیه اجازه نمی‌دهد این روش تأویلی را در تعابیر مشابه به کار بندد و ناچار است حتی در این روایاتِ حاوی روش فهم نیز به مورد نص اکتفا کند؛ اما در رویکرد عقل‌گرا از این روایت، نکته‌ای روشی استحصال می‌شود و در تعابیر مشابه روایی و قرآنی به کار می‌رود. (برای موارد مشابه در روایات اهل‌بیت(ع) ر.ک: ابن‌بابویه قمی، همان: ۱۱۷، ح ۲۱؛ ۱۴۹، ح ۳ و ۶)

از دیگر نمونه‌هایی که در میان بسیاری از اهل حدیث، نیازمند تأویل شمرده شده، حدیث مشهور «عماء» است. در این حدیث چنین آمده است:

ابورزین عقیلی از پیامبر(ص) سؤال می‌کند: «أین کان ربنا قبل خلق السموات و الأرض» و از پیامبر(ص) می‌فرماید: «کان فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء». (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۴، ۱۲؛ ابن‌ماجه، بی‌تا: ۱، ۶۵، ح ۱۸۲؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۴، ۳۵۱، ح ۵۱۰۹)

«عماء» به‌معنای ابر است. روشن است که حضور خدا در میان ابر به‌گونه‌ای که از بالا و پایین، هوا او را دربر گرفته باشد، آن هم قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین، معنای باطلی داشته و صریح در جسمیت و اوصاف مادی است. از این‌رو اساساً در

من به تو طعام دهم در حالی که تو مالک همه جهانیان هستی؟ و خدا می‌گوید: آیا تو آگاه نشدی که فلان بنده من گرسنه شد؟ اگر به او غذا داده بودی، آن را نزد من می‌یافتی؛ بنده من! من بیمار شدم و تو از من عیادت نکردی! او می‌گوید: پروردگارا چگونه از تو عیادت کنم در حالی که تو پروردگار جهانیان؟ خدا می‌گوید: آیا ندانستی که فلان بنده من بیمار شد؟ اگر از او عیادت کرده بودی، مرا نزد آن بنده می‌یافتی.

سخنان اهل بیت (ع) آمده است که: «این» پرسش از مکان است و خداوند همواره بوده است، حتی قبل از حدوث مکان. (ابن بابویه قمی، همان: ۱۷۵، ح ۴) اما در عین حال، متن حدیث فوق را برخی اهل حدیث، کنایه از این دانسته‌اند که هیچ چیزی با خدا نبوده است. (ترمذی، همان: ۴، ۳۵۱) ابن حبان مراد از این حدیث را آن می‌داند که خدا از شناخت مردم مخفی است. (۱۴۱۴: ۱۴، ۹) برخی دیگر اصولاً حدیث را به لحاظ سندی ضعیف و مشتمل بر راوی مجهول (وکیع بن حدس) شمرده‌اند. (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳: ۲۷۳؛ ابن قتیبه، بی تا: ۲۰۷)

بنابراین به نظر می‌رسد روایات حوزه صفات نیز مانند آیات صفات خبری، نیازمند بازشناسی و احیاناً تفسیر تأویلی است و اساساً تشابه در روایات نیز قابل تصور است.

نقد پنجم.

راهکارها و گریزگاه‌های سلفیان جهت نفی تشبیه با آنچه در روش تفسیری آنان می‌بینیم، انسجام ندارد. در راهکار نخست، تأکید بر این است که آنچه به تشبیه می‌انجامد، شرح کیفی صفات است، نه شرح مفاد ظاهری آنها. در این باره گفتنی است که رویکرد عملی آنان اکتفا به ظاهر صفات نیست و عملاً به حوزه کیفیت صفات وارد می‌شوند و برای اثبات معنای ظاهری به تحلیل و توجیه‌های کیفی روی می‌آورند. این نکته را برخی از مدافعان متأخر سلفیان نیز متفطن شده‌اند. از جمله عبدالفتاح احمدفؤاد که به ابن خزیمه از پیشوایان سلفیه را در بحث کلام الاهی انتقاد می‌کند و می‌نویسد:

اینکه وی در عین تأکید بر معنای ظاهری کلام الاهی، جهت پرهیز از تشبیه می‌گوید: کلام الاهی، بی‌وسه و مستمر است، برخلاف کلام انسانی که با انقطاع، فاصله و فراموشی همراه است، با مبنای او در نفی تکلیف و عدم ورود به حوزه کیفی صفات سازگار نیست. (احمدفؤاد، ۱۹۹۰: ۵۷)

همچنین سخن عبدالعظیم زرقانی در نقد سخنان مفصل سلفیان متأخر در

حوزه صفات خواندنی است؛ از جمله وی می‌نویسد:

برخی در این زمانه، بی‌پروا به حوزه متشابه صفات پرداخته و در بیان و تعلیق بر این صفات، بدون اذن الاهی وارد شده‌اند و سخنانی پیچیده که خود در شمار متشابهاتی است که بر تشبیه و تنزیه و کفر و ایمان قابل حمل است، می‌گویند و متأسفانه آنها را در برابر عوام مردم هم مطرح می‌کنند و خود را پیرو سلف صالح می‌شمارند... آنان گرفتار تناقض هستند؛ چراکه متشابهات را بر معنای حقیقی اثبات می‌کنند و در عین حال از لوازم معنای حقیقی آنها همچون حدوث و عوارض آن مانند جسمیت و تجزیه‌پذیری و حرکت و انتقال می‌گریزند. (زرقانی، ۱۴۱۶: ۲، ۳۱۳)

در واقع تفاوت آنان با سلف که وارد شرح کیفی صفات نمی‌شدند، آن است که در میان سلف، آیات صفات در حد ایمان و اقرار کلی به آنها مورد توجه بود، نه تأکید و تفصیل سخن درباره ظاهر آنها؛ اما ابن تیمیه و پیروان او در بخش قابل توجهی از آثار خود به شرح مفاد ظاهری صفات پرداخته‌اند و در نقد و بررسی آرای دیگران و توجیه صحت دیدگاه خود، عملاً به شرح کیفی صفات وارد شده‌اند.

این نکته را هم‌چنین در دومین راهکار آنان به‌وضوح می‌یابیم که اساساً تشبیه را به حوزه تأویل - به معنای خاص مورد نظر خود - مربوط دانسته و تفسیر ظاهر الفاظ را مایه تشبیه نشمرده‌اند. در اینجا می‌توان گفت اولاً، شرح سلفیان از ظاهر الفاظ آنها عملاً را به حوزه تأویل و واقعیت عینی صفات کشانده و در حد ترجمه ظاهر لفظ باقی نمانده است. ثانیاً، حتی تفسیر ظاهر نیز در تعریف ابن تیمیه گاه با وجوه شبه‌ناکی همراه است، مایه تشابه آیات می‌شود. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱، ۲۴۴)

بنابراین دیدگاه نظری ابن تیمیه در اینجا به همان مبنای مخالفان می‌رسد که تشابه آیات و نیاز به تفسیری فراتر از ظاهر لفظ نیز متصور است؛ نمونه‌ای از آنچه

این تیمیه در این باره می‌آورد و امکان تقریب دیدگاه او را به دیگران فراهم می‌سازد، تحلیلی است که در آیات حاوی کلمه‌های «إِنَّا» و «نَحْنُ» نسبت به خدا ارائه می‌دهد؛ مانند: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر، ۹) وی می‌نویسد:

این کلمات گاه به معنای شرکت چند نفر همکار است و گاه به معنای شخص واحد و بزرگی که صفاتی دارد که هر کدام به کاری مربوط است و اعوان و کارگران مطیعی به انجام امور او می‌پردازند. حال در نگرش نصارا، آیات مزبور، دستاویزی برای تعدد خدایان در قرآن شده است؛ در حالی که از این آیات به عنوان آیات مشابه، با آیات محکمی چون: «وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (بقره، ۱۶۳) که جز یک وجه محتمل ندارد، رفع شبهه می‌شود و در نتیجه معلوم می‌گردد که صیغه جمع در آیات مزبور، نشانه عظمت و اسمای و صفات و فرمانبری مخلوقاتی چون ملائکه از خداوند است؛ البته حقیقت آن اسماء و صفات و جنود الهی - به عنوان تأویل - از حیثه علمی غیر خدا بیرون است: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» (آل عمران، ۸) «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (المدثر، ۳۲). (همان: ۱، ۲۴۳)

اما راهکار سوم ابن تیمیه در گریز از تشبیه، تجزیه و تحلیل مفاهیم صفات بر پایه نظریه اشتراک معنوی است. به نظر می‌رسد این راهکار نیز نمی‌تواند نظریه او را به سامان برساند؛ در این باره چند نکته به نظر می‌رسد: نخست آنکه، او تحلیل زبانی خود را فقط در مقام توجیه صفاتی که به باور او در نصوص شرعی (قرآن و روایات) آمده است، مطرح می‌کند و حاضر نیست از آن به عنوان یک روش کلی سود ببرد. او در پرتو تحلیل خود، مفاهیمی چون طول، عرض، جهت، بعض و جزء را که از متون روایی اتخاذ کرده است، قابل حمل بر معنای درست نسبت به خدا می‌شمارد و معنای کلی مشترکی میان خدا و غیر خدا از این مفاهیم را برجسته می‌کند؛ اما به صراحت، مفاهیم و حالات و صفاتی چون نوم، سنه، مرگ، حزن و بکاء را از خدا

نفی می‌کند و اثبات آنها را ملازم تماثل می‌شمارد. سؤال این است که با روش تحلیلی او می‌توان از این مفاهیم هم وجه کلی و مشترکی فرض کرد و مفاهیم خاص انسانی را در مورد خدا نفی نمود؛ مثلاً نوم و سنه را به معنای بی‌توجهی و عدم عنایت دانست؛ چنان‌که مفهوم نسیان که در آیات به خدا نسبت یافته است، این‌گونه تأویل می‌شود. یا حزن و بکاء را به معنای کلی عدم رضایت شمرد. بنابراین چرا او به اثبات این صفات تن نمی‌دهد؟ ظاهراً وی صرفاً درصدد توجیه ظاهر روایات با دیدگاه خود است و برای تحلیل عقلی و زبانی خویش، نقش مستقلى در نظر نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، تحلیل عقلی و زبانی او صرفاً مسبوق به دلیل شرعی است؛ در حالی که به لحاظ منطقی نمی‌توان تحلیل عقلی و زبانی را به دلیل تبعیدی شرعی متکی نمود.

نکته دوم آنکه، تحلیلی که ابن تیمیه از تماثل و نفی آن در مورد صفات خدا ارائه می‌دهد، به نفی تماثل در اوصاف عموم موجودات می‌انجامد. توضیح آنکه، وی تماثل را در صفات موجودات با قید خاص هر موجود و موصوف در نظر می‌گیرد، نه در معنای کلی قابل انطباق بر آنها. او اشتراک خدا و موجودات را در مفهوم کلی و ذهنی صفات می‌پذیرد؛ اما حقیقت خارجی صفات را درباره خصوصیات عینی هر موصوف و موجود تعریف می‌کند و می‌گوید وقتی مفاهیم صفات در عالم خارج نسبت به خدا به کار می‌رود، متفاوت از نسبت آنها به دیگران است. در اینجا می‌توان گفت همه موجودات برای خود خصوصیتی دارند که آنها را از دیگران متمایز می‌کند. بنابراین عملاً تماثل به معنای مطلق میان هیچ موجودی برقرار نیست و بر مبنای ابن تیمیه باید آن را محال شمرد؛ چراکه تماثل را عملاً به عینیت و یگانگی دو چیز تفسیر کرده است. جالب است که یکی از استدلال‌های ابن خزیمه در اثبات ظاهر و نفی تشبیه آن است که می‌نویسد:

اگر اثبات وجه برای خدا مانند اثبات وجه برای انسان، مایه تشبیه باشد، باید کسی

که می‌گوید: بنی آدم وجه دارند و خوک و میمون و سگ و کلاغ هم وجه دارند، قائل به شباهت صورت انسان‌ها با این حیوانات باشد... حال وقتی صرف داشتن وجه در هر دو دسته فوق، باعث تشابه صورت‌های آنان نیست، درباره خدا و انسان هم اگر قائل به وجه باشیم، باعث تشبیه نخواهد بود. (بی‌تا: ۲۲ - ۲۴)

این عبارت نشان می‌دهد که گویا در نظر او نفی مشابهت خدا و انسان، مانند نفی مشابهت انسان و حیوان است. حال می‌توان پرسید مشابهت و تماثلی که او نفی می‌کند، در مقابل چه دیدگاهی است؟ حتی مجسمه یهود و حشویه، نخستین تماثل به این معنای مطلق را اراده نکرده‌اند؛ بلکه صرفاً اوصافی را که مشابه انسانی دارد، به خدا نسبت داده‌اند.

به نظر می‌رسد نفی قاطع تماثل میان خدا و غیر خدا در آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۲) با تأکید بر ظاهر صفات به معنایی مشترک میان خدا و انسان سازگار نیست. این آیه با تأکید شدید صرفاً تماثل کلی و مطلق را نفی نمی‌کند؛ بلکه حتی تماثل نسبی و جزئی را هم نفی می‌کند. براساس آن، نمی‌توان هیچ‌گونه شباهت و مثلیتی میان صفات خدا و خلق او حتی در تحلیل ذهنی پذیرفت و شایسته نیست ظاهر صفات را به همان معنای عرفی و تنها با قیودی خاص به خدا نسبت دهیم؛ بلکه این قیود خاص و حاکی از شأن و منزلت والای خداوند را باید دلیل آن بدانیم که صفات مزبور صرفاً از باب تقریب به ذهن بازگو شده‌اند؛ نکته‌ای که متکلمان از آن به «مجاز» یاد می‌کنند و ضرورت تفسیر به معنایی فراتر از ظاهر لفظی را خاطر نشان می‌سازند.

سومین نکته آن است که به‌رغم مناقشات گذشته، از برخی عبارات ابن تیمیه می‌توان استظهار کرد که نظریه او به‌طور جوهری و اساسی از دیدگاه دیگران بیگانه نیست و می‌توان به تقریب فکری میان آرای سلفیان و دیگر رویکردها اندیشید. (ر.ک: ابن تیمیه، ۱: ۴۲۶، ۲۳۵، ۲۳۶ و ۲۴۲ - ۲۴۴) نقطه مشترک میان رویکرد

او با دیگران، نفی تفاسیر و تأویلات باطنی است که هیچ نسبتی با دلالت ظاهری ندارد و به نفی کلی مفاد ظاهری می‌انجامد. در واقع دغدغه اصلی او اصل اثبات صفات الهی به‌گونه لایق شأن و منزلت والای خداوند است. او نظریه تأویل کلامی (حمل کلام بر معنای خلاف ظاهر) را ملازم نفی صفات و تعطیل آنها تلقی می‌کند و بر این پایه، آن را نقد می‌کند؛ اما اگر تحلیل درستی از نظریه تأویل عرضه شود و بر اثبات صفات تأکید شود و نفی صرفاً به عوارض و خصوصیات معطوف شود که مایه نقص و ضعف موصوف است، در دیدگاه او هم قابل قبول است؛ جز آنکه او نام آن را «تأویل» و تفسیر غیر ظاهری نمی‌گذارد.

به نظر می‌رسد تأکید علامه طباطبایی (۱۳۹۰: ۱، ۱۰؛ ۳، ۷۹) و امام خمینی (۱۳۸۰: ۲۴۹ - ۲۵۱؛ ۱۳۸۱: ۳۸ و ۳۹) و پیش از ایشان ملاصدرا (۱۳۶۳: ۹۲ و ۹۴ - ۹۷) و دیگران (ر.ک: غزالی، بی‌تا: ۲۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۹: ۲، ۷۶۵؛ ۱، ۱۹) بر ارائه مفهومی ایجابی و تفسیری اثباتی و ارائه تحلیلی از معنای حقیقی مفاهیم صفات بر پایه وضع لفظ برای روح معنا در راستای همان دغدغه ابن تیمیه است، با این تفاوت که آنها با تکیه بر آموزه‌های ناب اهل بیت (ع) از یک سو و نگرش عقلی و برهانی خود از سوی دیگر، از رویکرد شبه‌انگیز و ابهام‌افکن ابن تیمیه مصون مانده‌اند. (ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۵: ۴۲ - ۴۵)

نتیجه

مطالعه آرای سلفیان نشان می‌دهد تأویل‌گریزی سلفیان به‌رغم تأکید آنان بر نفی تشبیه صفات خدا و انسان نتوانسته است آنها را از دام تشبیه برهاند؛ اولاً، رویکرد سلفی در حوزه متشابهات با انتخاب راهی میان تفویض و تأویل، پشتوانه روشن و معتبری در آرای سلف ندارد، ثانیاً، دغدغه‌های آنان در پذیرش مجاز در قرآن با تحلیل درست مجاز، قابل حل است؛ ثالثاً، روایات مورد استناد آنها در توصیف‌های ظاهری خداوند، فارغ از مشکلات صدوری و متنی، خود تأویل‌پذیر است و نمی‌تواند

راه‌حلی برای روش فهم آیات باشد؛ رابعاً، راهکارهای پیشنهادی آنان با روش تفسیری ایشان انسجام نداشته، عملاً آنان را به تأویل سوق می‌دهد.

منابع و مأخذ

۱. ابن تیمیه، محمد، ۱۴۲۷، *درء تعارض العقل و النقل*، ریاض، الناشرین.
۲. _____، ۱۴۲۶، *مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیه*، بیروت، مکتبه الرشد.
۳. _____، ۱۹۸۳، *مجموعه الرسائل والمسائل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۴. _____، ۱۹۸۰، *مجموعه الرسائل الکبری*، دار الفکر للطباعه و النشر.
۵. _____، ۱۴۲۰، *التسعیینیه*، ریاض، المعارف.
۶. _____، ۲۰۰۵، *شرح العقیده الاصفهانیة*، بیروت، العصریه.
۷. ابن حبان، ۱۴۱۴، *صحیح ابن حبان*، تحقیق شعیب الأرئووط، بیروت، الرساله.
۸. ابن خزیمه، بی تا، *کتاب التوحید*، تحقیق الهراس، مصر، الازهریه.
۹. ابن عبد البر، ۱۴۲۴، *جامع بیان العلم*، بیروت، الریان.
۱۰. ابن عطیه، ۲۰۰۷، *المحرر الوجیز*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۱. الجوزیه، ابن قیم، ۱۴۱۷ الف، *مختصر الصواعق المرسله*، تحقیق رضوان جامع رضوان، بیروت، دار الفکر.
۱۲. _____، ۱۴۱۷ ب، *اعلام الموقعین*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۳. _____، ۱۴۱۷ ج، *مختصر الصواعق المحرقة*، بیروت، دار الفکر.
۱۴. _____، ۱۴۱۸، *الصواعق المرسله*، ریاض، دار العاصمه.
۱۵. ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. ابن ابی العز، بی تا، *شرح الطحاویه*، بیروت، دار السودانیه للکتب.

۱۷. ابن بابویه قمی، محمد، ۱۴۱۵، *التوحید*، قم، جماعه المدرسين.
۱۸. ابن باز، عبدالعزيز، ۱۴۱۱، *فتاوی ابن باز*، ریاض، الاداره العامه للطبع و الترجمة.
۱۹. ابن جوزی، محمد، ۱۹۷۶، *دفع شبه التشبيه*، قاهره، التوفيقیه.
۲۰. ابن حجر، بی تا، *فتح الباری*، بیروت، دار المعرفه.
۲۱. ابن حزم، ۱۴۲۶، *الفصل فی الملل و الأهواء والنحل*، قاهره، دار ابن هیثم.
۲۲. ابن حنبل، عبد الله بن احمد، ۱۴۱۶، *السنه*، رمادی للنشر.
۲۳. ابن حنبل، احمد، بی تا، *مسند احمد*، بیروت، دارصادر.
۲۴. ابن خلدون، محمد، ۱۴۱۰، *مقدمه ابن خلدون*، تهران، استقلال.
۲۵. ابن سلام، ابو عبید قاسم، ۱۴۲۷، *فضائل القرآن*، بیروت، العصریه.
۲۶. ابن قتیبه، بی تا، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۷. ابن ماجه، بی تا، *سنن ابن ماجه*، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقي، دارالفکر للطباعه والنشر.
۲۸. أبو السعود، بی تا، *ارشاد العقل السليم*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۹. ابوزهره، ۱۴۲۵، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، قاهره، دار الفکر العربی.
۳۰. اسعدی، محمد، ۱۳۸۵، *سایه ها و لایه های معنایی*، قم، بوستان کتاب.
۳۱. ألبانی، بی تا، *فتاوی الشیخ الألبانی*، قاهره، مکتبه التراث الاسلامی.
۳۲. بخاری، محمد، ۱۴۰۱، *صحیح البخاری*، بیروت، دار الفکر.
۳۳. ترمذی، ۱۴۰۳، *سنن الترمذی*، تحقیق عبدالرحمان محمدعثمان، بیروت، دارالفکر.
۳۴. خضیری، ۱۴۲۰، *تفسیر التابعین*، ریاض، دار الوطن.
۳۵. ذهبی، محمد بن عثمان، ۱۴۱۷، *المنتقى من منهاج الاعتدال* (مختصر منهاج

السنة)، رياض، دار عالم الكتب.

۳۶. _____، ۱۴۱۰، سير اعلام النبلاء، بيروت، الرساله.
۳۷. زرقانی، ۱۴۱۶، مناهل العرفان، بيروت، دارالكتب العلمیة.
۳۸. زرندي حنفي، ۱۳۷۷، نظم درر السمطين.
۳۹. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۸۳، تحليل زبان قرآن، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.
۴۰. السقاف، ۱۴۲۷، شرح العقيدة الطحاوية، بيروت، دار الامام النووي.
۴۱. سيوطي، جلال الدين، ۱۴۰۴، الدر المنثور، قم، مكتبة آية الله المرعشي.
۴۲. _____، ۱۴۲۱، تاريخ الخلفاء، بيروت، دار المعرفة.
۴۳. صائب، عبدالحميد، ۱۴۲۶، ابن تيمية، حياته و عقائده، قم، مركز الغدير.
۴۴. صدرالدين شيرازي، محمد، ۱۳۶۳، تفسير سورة واقعه، ترجمه و تعليق: محمد خواجوي، تهران، مولي.
۴۵. صرصور، حسام، ۲۰۰۴، آيات الصفات و منهج ابن جرير الطبري في تفسير معانيها، بيروت، دارالكتب العلمیة.
۴۶. صنعاني، ۱۴۱۱، تفسير القرآن العزيز، بيروت، دار المعرفة.
۴۷. طباطبائي، محمدحسين، ۱۳۹۰، الميزان، بيروت، الاعلمي.
۴۸. طبري، محمد، ۱۴۱۲، تفسير الطبري، بيروت، دار المعرفة.
۴۹. فؤاد، عبدالمنعم، ۱۴۲۴، قضية التأويل، دار المنار.
۵۰. المطعني، عبدالعظيم، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، قاهره، مكتبة وهبه.
۵۱. موسوي خميني، روح الله، ۱۳۸۰، آداب الصلوة، قم، مؤسسه نشر آثار امام.

۵۲. —————، ۱۳۸۱، مصباح الهدایه، قم، مؤسسه نشر آثار امام.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی