



Different verbal approaches in dealing with the problem of interpretation

zarnooshe farahani, hasan^۱

Received: 4/06/2021

Accepted: 26/10/2021

Abstract

One of the most challenging issues related to understanding the Qur'an is the issue of "interpretation", which has been closely linked to theological disputes for centuries. And theological schools, based on their epistemological presuppositions, have used or opposed it in understanding the Qur'an. The culmination of the discussion of this issue is manifested in the understanding of the news attributes of God that most theological sects consider these attributes as similar and interpret them. But others refuse to interpret by insisting on the appearance of the verses. Recognizing and enumerating different approaches in this field and evaluating their strengths and weaknesses, requires a comparative study of them with each other. This article seeks to provide a clear picture of various theological approaches to the problem of "interpretation" by studying the ancient sources of Islamic difference and using the method of "description and analysis". The results of the research indicate that there are two main theological approaches in this regard: 1) metaphorical approach and 2) purgatory approach, which includes three purgatory readings of the delegates, Mu'tazilites and Imams.

Keywords: Interpretation, metaphorical approach, purgatory approach, delegates, Imams, Mu'tazilites

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ Assistant Professor in Department of Theology and Islamic Education, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. zarnooshe@sru.ac.ir

رویکردهای کلامی مختلف در مواجهه با مسئلهی تأویلزرنوشه فراهانی، حسن^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۴

تاریخ تصویب: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴

چکیده

از چالش‌انگیزترین مباحث مرتبط با فهم قرآن، مسئلهی «تأویل» است که در طی قرون متمادی پیوندی وثیق با نزاع‌های کلامی یافته و مکاتب کلامی مبتنی بر پیش‌فرض‌های معرفتی خود، از آن در فهم قرآن بهره برده یا با آن مخالفت نموده‌اند. اوج بحث از این مسئله، در فهم صفات خبری خداوند متجلی است که بیشتر فرقه‌های کلامی این صفات را متشابه می‌دانند و آن‌ها را تأویل می‌کنند. اما برخی دیگر با جمود بر ظاهر آیات، از تأویل خودداری می‌کنند. شناخت و احصاء رویکردهای مختلف در این زمینه و ارزیابی نقاط قوت و ضعف آن‌ها، نیازمند بررسی تطبیقی آن‌ها با یکدیگر است. این مقاله از رهگذر مطالعه‌ی منابع کهن فرق اسلامی و با استفاده از روش «توصیف و تحلیل» در پی ارائه‌ی تصویری روشن از رویکردهای کلامی گوناگون در مواجهه با مسئلهی «تأویل» است. نتایج تحقیق بیانگر آن است که دو رویکرد عمده‌ی کلامی در این باره وجود دارد: ۱) رویکرد تشبیهی و ۲) رویکرد تنزیهی که خود شامل سه قرائت تنزیهی اهل تفویض، معتزله و امامیه می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، رویکرد تشبیهی، رویکرد تنزیهی، اهل تفویض، امامیه، معتزله

پروژه‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱ - استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی. تهران. ایران



مقدمه

نخستین جریان تفسیری بعد از رحلت پیامبر(ص)، در دوره‌ی صحابه و تابعین شکل گرفت. ویژگی فهم قرآن در این عصر اکتفا به روایات تفسیری پیامبر(ص) و تأکید بر فهم ظواهر قرآنی بود. همین پرهیز از تحلیل و تعمق عقلی و بسنده کردن به ظواهر عملاً به اختلاف کمتر و یکنواختی بیشتر در تفاسیر انجامید. این مشخصه‌ی تعبد و تسلیم که مجموعاً در روش تفسیر به مآثور در مقابل تفسیر به رأی یا تأویل ملحوظ شده است، از خصوصیات تفسیری جریان عام اهل سنت و جماعت و حدیث‌گرا مشتمل بر محدثان و فقها و ظاهریه و حنابله می‌باشد (هوشنگی، ۱۳۸۶ش: ۳۸۰-۳۸۱). این مسئله به‌وضوح در این سخن مالک‌بن انس به چشم می‌خورد که: «الاستواء معلوم و الکیفیه مجهول و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه» (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱۰۵/۱). گروه‌های یاد شده با مظنون خواندن تأویل و جایز ندانستن اظهار نظر ظنی درباره‌ی صفات خداوند، به ناروایی تأویل فتوا دادند (همان: ۱۲۰/۱).

در کنار این جریان عام و غالب، از همان نیمه‌ی نخست سده‌ی اول قمری، در آراء تابعین و حتی صحابه در تفسیر آیات تشبیهی و در مواجهه با برخی از مواضع و مسائل کلامی، رگه‌هایی از تأویل و تفسیر عقلی به چشم می‌خورد (خضیری، ۱۹۹۹م: ۷۸۵/۲-۸۴۴) و از مکاتب تفسیری عهد تابعین، مکتب عراق یعنی پیروان ابن مسعود، در مقایسه با مکتب مدینه و مکه، رویکردی مبتنی بر رأی و اجتهاد داشتند (همان: ۷۲۲/۲-۷۲۳). در واقع در همان سده‌ی نخست، با شکل‌گیری گرایش‌های کلامی خوارج، مرجئه، قدریه، جبریه و جهمیه، مشابه با مکاتب کلامی به وجود آمده در سده‌های آتی، نوعی تقدم بخشیدن به اصول عقلی و اعتقادی در تأویل، و تمسک به معنای غیر ظاهر به چشم می‌خورد (فارابی، ۱۳۸۱ش: ۱۱۷).

اما فراتر از همه‌ی این مکاتب، مکتب معتزله بود که توانست با بهره‌گیری از مجاز و تقسیم آیات به محکم و متشابه، چارچوب نظری تأویل را کامل کند و آن را به عنوان ابزاری فکری توسعه دهد (زاهد، ۲۰۱۳م: ۱۴). معتزله از تمامی امکانات زبان برای توجیه منهج عقلانی خود استفاده کردند، به‌گونه‌ای که زبان تبدیل به سلاحی در دستان معتزله شد که از آن برای تحکیم اصل عقل در مواجهه با نص و اثبات توافق و عدم تعارض میان عقل و نص و نیز تأویل آن قسمت از ظواهر نصوص که مخالف عقل بود، بهره می‌گرفتند (قصاب، ۱۹۸۵م: ۴۳۸ و ۴۳۹). در واقع عقل‌گرایی معتزله هم به معنای تقدم بخشیدن عقل بر نص، و هم به

معنای منبع و کاشف دانستن مستقل عقل در ادراک حقیقت توحید، عدل و صفات ذات و فعل خداوند و حتی اصول و مبانی اخلاق بود و بدین ترتیب شرع و نصوص نه به خودی خود، بلکه در پرتو این اصول عقلی، افاده کننده‌ی معنا دانسته می‌شدند.

از سوی دیگر، اشاعره به دلیل جمود بر ظاهر متون، سبب به حاشیه راندن عقل شدند. به‌طور مثال ابوالحسن اشعری، مؤسس مذهب اشعری، درباره‌ی آیه‌ی شریفه‌ی: «وَجُوهٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (القیامه/۲۲ و ۲۳) تأویل کردن کلمه‌ی «ناظره» به نظر اعتبار، انتظار یا تعطف را رد می‌کند (اشعری، ۱۹۷۷م: ۳۷-۳۵). هم‌چنین در تقدیر گرفتن یک مضاف محذوف (إِلَىٰ ثَوَابٍ رَبِّهَا) را جایز نمی‌داند و در نهایت با حمل آیه بر ظاهر آن، رؤیت خدا را اثبات می‌کند و می‌گوید: «وَالْقُرْآنُ الْعَزِيزُ عَلَی ظَاهِرِهِ وَ لَیْسَ لَنَا أَنْ نَزِیْلَهُ عَنْ ظَاهِرِهِ إِلَّا بِحُجَّةٍ، وَ إِلَّا فَهُوَ عَلَی ظَاهِرِهِ» (همان: ۴۰).

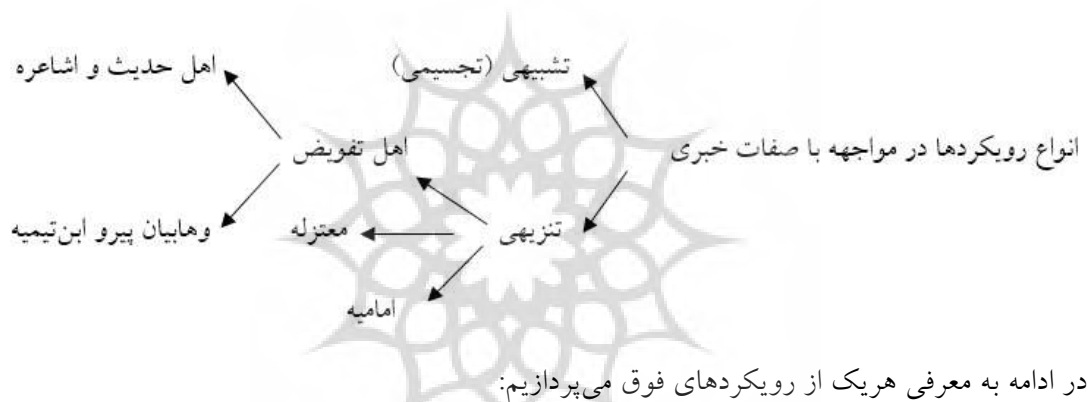
از این رو میان معتزله و اشاعره در تعیین آیات محکم و متشابه اختلاف وجود دارد. به این صورت که وقتی ظاهر آیه با مبانی یکی از این دو مکتب سازگار باشد، پیروان آن مکتب، آیه را نص می‌دانند، در حالی که پیروان مکتب دیگر آیه را متشابه به شمار می‌آورند تا تأویل آن را توجیه کنند.

بنابراین تأویل در بیشتر موارد، پیوندی وثیق با ایدئولوژی دارد (بوعرفه، ۲۰۰۹م: ۲۲۸)، و هر فرقه‌ی کلامی، با مبنا قرار دادن پیش‌فرض‌های معرفتی خود در به‌دست آوردن معنا، صرفاً تأویلات خویش را راست و درست به شمار می‌آورد و گروه‌های دیگر را منحرف از مسیر حق قلمداد می‌کند که این افراط در یقینی دانستن نتایج فرایندهای تأویلی، منازعات تأویلی را به منازعات مذاهب فکری تبدیل می‌کند (الحسنی، ۲۰۱۶م: ۱۲۱).

اما از میان آیات قرآن، برجسته‌ترین حوزه‌ی تشابه مربوط به اصول و معارف اعتقادی و در رأس آن‌ها مربوط به آیات صفات و مسئله‌ی تنزیه الهی است که بیشتر مفسران در تشابه آن‌ها اتفاق نظر دارند. در میان آیات صفات نیز، نزاع اصلی درباره‌ی صفاتی است که بعدها در میان اشاعره به صفات خبری مشهور شدند. صفات خبری، صفاتی هستند که در نصوص دینی از آن‌ها خبر داده شده و عقل به طور مستقل راهی برای اثبات آن‌ها ندارد، مثل ید، وجه، عین و... در مقابل، صفات غیرخبری بر صفاتی اطلاق می‌شود که اثبات آن‌ها برای عقل هم میسر است، مثل علم، قدرت، حیات و... (نک: سبحانی، ۱۳۷۸ش: ۱/۲۶۷ و ۲/۵۷).



دیدگاه‌های موجود در معناشناسی صفات حق تعالی می‌توان را به دو رویکرد تشبیهی و تنزیهی دسته‌بندی کرد. در میان رویکردهای تنزیهی، عده‌ای مانند معتزله و امامیه 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، 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 «بلا کیف» استوار است. این قاعده قابلیت دو نوع برداشت را دارد که بر اساس آن اهل تفویض به دو دسته تقسیم می‌شوند (میراحمدی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۴). این تقسیم‌بندی در شکل زیر نشان داده شده است:



۲- رویکرد تشبیهی (تجسیم‌ی)

پیشینه‌ی این رویکرد به افرادی نظیر کعب‌الاحبار می‌رسد که از آئین یهود به دین اسلام گرویده بودند. به طور مثال طبری نقل می‌کند: «مردی نزد کعب‌الاحبار آمد و گفت: پروردگار ما کجاست؟ مردم به او گفتند: خدا دقیق‌تر از این حرف‌هاست. کعب گفت: او را رها کنید، اگر عالم باشد، علمش افزون می‌گردد و اگر جاهل باشد یاد می‌گیرد... خدا بر عرش عظیم تکیه داده و یک پایش را روی پای دیگر انداخته... و آسمان‌ها (از سنگینی او) در حال شکافته شدن هستند. سپس به آیه ۵ سوره‌ی شوری اشاره کرد: تکاد السماوات يتفطرن من فوقهن...» (طبری، ۱۹۹۵م: ۱۲/۲۵).

یکی از افرادی که نقشی اساسی در بسط رویکرد تشبیهی دارد، ابوبکر محمد بن اسحاق سلمی معروف به ابن خزیمه (۳۱۱-۲۲۳ق) است که آرای خود را در مورد مسائل توحید، به تفصیل در «کتاب التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل»^۱ بیان کرده است. او در عقیده سلفی بود و همچون دیگر سلفیان در مسائل توحید با اساس قرار دادن ظاهر آیات و روایات، صفات خداوند را بدون تأویل حمل بر ظاهر می‌کرد و در عین حال با توجیهاتی سعی در دوری از تشبیه داشت (نک: بخش علوم قرآنی و حدیث، ۱۳۶۷ش: ۴۱۶-۴۱۹). به‌طور مثال وی در عین اثبات اعضا و جوارح ظاهری برای خدا، تنها به ذکر این وجه تمایز میان خدا و خلق بسنده می‌کند که اعضا و جوارح خدا قدیم و ازلی و ابدی است، اما اعضای انسان، حادث و زوال پذیر است (ابن‌خزیمه، ۱۹۶۸م: ۵۰-۵۲ و ۸۲-۸۵). هم‌چنین وی پس از اثبات کلام الهی به معنای ظاهری، تمایز و عدم تشبیه را صرفاً با این توجیه بیان می‌کند که کلام خدا کلامی مستمر و پیوسته است، اما کلام انسانی با سکت و انقطاع بوده و با قطع نفس یا فراموشی و خستگی بریده می‌شود (همان: ۱۴۵).

روشن است که تلقی ابن‌خزیمه از صفات الهی به هیچ وجه با توحید ناب قرآنی نمی‌سازد. توحید الهی در قرآن با نفی هرگونه شباهت انسانی و هر شائبه‌ی نقص و ضعف و وابستگی و نیاز همراه است و تصویری از خدا که با ترکیب او از اعضا و جوارحی که فقط در کمال و نقص و قوت و ضعف، از اعضای انسانی قابل تمایز باشد، نسبتی با خدای یگانه ندارد؛ زیرا اساساً مرکب شمردن خدا از اعضا و جوارح مستلزم صفات جسمانی و نیاز خداوند به آن اعضا و جوارح است: «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (الاسراء/۴۳) و «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الصافات/۱۸۰) (نک: اسعدی و طیب حسینی، ۱۳۹۰ش: ۱۸۷).

۳- رویکرد تنزیهی اهل تفویض

یکی از کهن‌ترین اندیشه‌های تنزیهی نزد مسلمانان، نظریه‌ی تفویض یا توقف است که در میان صحابه و تابعین پیروان زیادی داشته است، به‌طوری 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

^۱ . امروزه سلفی‌ها و بالخصوص وهابیان به این کتاب بسیار افتخار می‌کنند. (سبحانی، ۱۳۷۸ش: ۱ / ۲۷۱)



صفات او آمده را نمی‌دانیم، مانند: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص/۷۵)، «و جَاءَ رَبُّكَ» (الفجر/۲۲) و... و ما نیز مکلف به فهم تفسیر این آیات و تأویل آنها نیستیم، بلکه تکلیف شده‌ایم که به یگانگی خداوند و مثل و مانند نداشتن او ایمان بیاوریم و ما قطعاً به این تکلیف عمل کرده‌ایم» (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱/۰۴ و ۱۰۵). وی از مالک بن انس (م. ۱۷۹ق)، احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ق)، سفیان ثوری (م. ۱۶۱ق) و داود بن علی اصفهانی (م. ۲۷۰ق) به عنوان پیروان روش تفویض یا توقف یاد کرده است (همان: ۱۰۵/۱). بر این اساس، 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 صحابه و تابعین و سلف دانست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۴/۱۳۰).

همان‌طور که پیشتر بیان شد، نظریه‌ی تفویض بر قاعده‌ی «بلا کیف» استوار است و اهل تفویض بر مبنای نوع قرائتشان از این قاعده به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱-۳- اهل حدیث و اشاعره

با دقت در به‌کارگیری قاعده‌ی «بلا کیف» در سخنان اصحاب حدیث مانند سفیان بن عیینه (م. ۱۹۸ق)، مالک بن انس، اوزاعی (م. ۱۵۷ق)، معمر بن راشد (م. ۱۵۳ق)، لیث بن سعد (م. ۱۷۵ق) و احمد بن حنبل ادر می‌یابیم که تمام بزرگان اهل حدیث رویکردی تنزیهی در معناشناسی صفات پروردگار داشته و به توقف در فهم معنای صفات قائل بوده‌اند. 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 بلا کیف نزد بیشتر بزرگان اهل حدیث، اثبات لفظی صفات خبریه و تفویض معانی آنها به خداوند و پیامبر (ص) است (نک: میراحمدی، ۱۳۹۴ش: ۱۳۶ و ۱۳۷).

ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ق) پیشوای مذهب اشعری نیز از قاعده‌ی «بلا کیف» در تنزیه خداوند بهره برده است که از بررسی تعبیر او به خوبی مشخص می‌شود که منظور وی از «بلا کیف» تفویض معانی صفات خبری و نفی وجود هرگونه کیفیت برای این صفات است. به‌طور مثال وی در کتاب «الابانة عن اصول الدیانة» خداوند را دارای وجه، دست، چشم و... می‌داند، اما معتقد است که کیفیت این صفات معلوم نیست:

^۱ - از احمد بن حنبل نقل شده که در مقابل سوال از حدیث «رؤیت و نزول» می‌گفت: «نؤمن بها و نصدق بها و لا کیف و لا معنی»: به آن ایمان می‌آوریم و تصدیق می‌کنیم و آن نه کیفیت دارد و نه معنی (ابن‌الجماعة، ۱۹۹۰م: ۴۰).

«و أن له سبحانه وجهاً بلا كيف كما قال: «و يَبْقَى وَجَهُ رَبِّكَ ذَوَالْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ» (الرحمن/ ۲۷) و أن له سبحانه يَدِينِ بلا كيف كما قال سبحانه: «خَلَقْتُ يَدَيَّ» (ص/ ۷۵) و كما قال: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (المائدة/ ۶۴) و أن له سبحانه عَيْنَيْنِ بلا كيف كما قال سبحانه: «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» (القدر/ ۱۴)» (اشعری، ۱۹۷۷م: ۲۲).

بنابراین، اشعری نیز مانند مفوضه‌ی اهل حدیث، در زمره‌ی اثبات کنندگان صفات قرار دارد، که با حمل صفات خبری بر ظاهرشان، از هرگونه تأویل پرهیز کرده است و قید «بلا کیف» را برای فرار از تشبیه ذکر می‌کند. همچنین با توجه به تعابیر 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 اهل حدیث، کمتر از لفظ «بلا کیف» استفاده کرده‌اند و الفاظ مشابه مضمون آن را به کار می‌گرفتند و میزان کاربرد قاعده‌ی «بلا کیف» در آثار آن‌ها به اندازه‌ی اشعری نبوده است (نک: همان، صص ۱۳۷-۱۳۹).

با این حال نظریه‌ی «بلا کیف» دو اشکال بزرگ دارد: ابهام در نظریه‌پردازی و تعطیل خرد در فهم صفات؛ ابهام و اجمال در ایده‌ی «بلا کیف» 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 «بلا کیف»، 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 (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۳ش: ۱۰۳/۲).

در حقیقت مخالفت با قواعد منطقی از اشکالات این نظریه است، چرا که لازمه‌ی آن اجتماع نقیضین است، زیرا واژه‌ی «ید» در لغت بر هیئت و کیفیت مخصوصی اطلاق می‌شود و اثبات «ید» به معنای لغوی، التزام به هیئت و کیفیت مخصوص است که مترادف دانستن آن با «بلا کیف» جمع میان نقیضین است (سبحانی، ۱۴۲۵ق: ۳۷/۲).

از این‌رو میان نظریه‌ی «بلا کیف» 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 (سجادی، ۱۳۵۷ش: ۴۰۲).



به دلیل این اشکالات، بعدها برخی اشاعره‌ی متأخر نظیر غزالی (م. ۵۰۵ق) و فخر رازی (م. ۶۰۶ق) از ظاهرگرایی افراطی دوری جستند و در پاره‌ای از مسائل به تأویل روی آوردند. به‌طور مثال غزالی می‌نویسد: «بر هر مسلمانی واجب است که هنگام مواجهه با آیات موه‌م تشبیه، خداوند را از داشتن جهت و جسمیت تنزیه کند و هرگاه فرد عامی کلمه‌ی «ید» را شنید، باید معتقد باشد که خداوند جسم نیست و اندام و عضوی به نام «ید» ندارد و باید «ید» به معنایی تعبیر شود که افاده‌ی جسمیت نکند، برای مثال آن را به معنای «قدرت» تفسیر کند و چنانچه از عهده‌ی این کار بر نیاید، باید درباره‌ی تفسیر آن سکوت کند و بر او واجب نیست معنای آیه را بفهمد» (غزالی، ۱۴۰۶ق: 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 (رازی، ۱۴۰۱ق: ۱۸/۸ و ۱۴۳/۱۲)، صفت «وجه» را به ذات و حقیقت خداوند (همان: ۱۲۷/۲۵ و ۱۰۶/۲۹)، «ساق» را به سختی امر (همان: ۹۴/۳۰)، «بسط و غل» را به جود و بخل (همان: ۴۶/۱۲)، و در مواردی نیز صفات «استواء»، «عین» و «ید» را به ترتیب به «استیلاء»، «عنایت» و «قدرت» تأویل کرده است (همان: ۱۴/۱۷-۱۶).

نکته‌ای که درباره‌ی رویکرد اشاعره‌ی متأخر باید به آن اشاره کرد این است که به رغم تأکید بر ضرورت تأویل ظهورات مخالف ادله‌ی قطعی عقلی، اما در مسئله‌ی رؤیت الهی و تفسیر آیات حاکی از رؤیت، ادله‌ی نقلی را ملاک تحلیل قرار داده و ادله‌ی عقلی عدم امکان رؤیت خداوند و لوازم محال آن را توجیه کرده و کافی ندانسته‌اند و در جمع ادله، به نفی رؤیت در دنیا و اثبات آن در آخرت نظر داده‌اند. در واقع مسئله‌ی رؤیت الهی نقطه‌ی مشترک رویکرد اشاعره با سلفیه است که نشان می‌دهد عقل‌گروی آن‌ها در محدوده‌ی نتایج ادله‌ی نقلی است (اسعدی و طیب‌حسینی، ۱۳۹۰ش: ۱۹۱).

۲-۳- وهابیان پیرو ابن تیمیه

با بررسی دیدگاه وهابیان درباره‌ی صفات خبریه، مشخص می‌شود که آن‌ها تحت تأثیر آرای ابن تیمیه (م. ۷۲۸ق)، دیدگاهی متفاوت با اهل حدیث و اشاعره دارند. رویکرد آن‌ها دقیقاً مطابق با دیدگاه اهل تجسیم است، با این تفاوت که برای دوری از شائبه‌ی تشبیه، از قاعده‌ی «بلا کیف» مطابق با قرائت ابن تیمیه که

معتقد بود: «کیفیت وجود دارد، اما چگونگی آن برای ما روشن نیست» (ابن تیمیّه، ۱۴۲۶ق: ۱۳/۱۶۴) استفاده کرده‌اند. بر این اساس وهابیان به اثبات معنای ظاهری صفات خبری و تفویض کیفیت آن‌ها قائل‌اند، در حالی 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 (میراحمدی، ۱۳۹۴ش: ۱۴۱ و ۱۴۲).

به‌طور مثال 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» (اشعری، ۱۹۷۷م: ۱۱۶ و ۱۱۷)، در حالی 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 (ابن عبدالوهاب، بی‌تا: ۱۹۹).

۴- رویکرد تنزیهی معتزله

معتزله در روش تأویلی خود به دنبال آن بودند که از خطاهای دو جریان ظاهرگرا و باطن‌گرا در تفسیر دوری جویند. جریان ظاهرگرا که در عصر واصل بن عطاء، توسط مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ق) نمایندگی می‌شد، به شدت پای‌بند معنای لفظی متون بودند و تأویل را نمی‌پذیرفتند، تا حدی که به تشبیه گرفتار آمدند (نک: الشیخ، ۱۳۸۲ش: ۷۳-۷۵). ظاهراً عامل اصلی گرایش تفسیر معتزله به جنبه‌های ادبی که به وضوح در تفسیر کشف دیده می‌شود، همین رویارویی آنان با جریان ظاهرگرا و احساس ضرورت مطالعات ادبی زبانی جهت تبیین و توجیه اصل تأویل در آیات متشابه بوده است (اسعدی، ۱۳۹۲ش: ۲۵). جریان باطن‌گرا که توسط حارث محاسبی (م. ۲۳۴ق) نمایندگی می‌شد نیز، مورد نقد جدی معتزله قرار گرفت. مشکل اصلی این جریان از منظر معتزله این بود که متون و حیانی را نمادهایی رازآلود می‌دانستند که فهم و درک آن‌ها محدود به افراد خاص است. هم‌چنین به اعتقاد باطن‌گرایان روش عقلانی مصون از خطا نیست و سهمی از تخیل دارد، در حالی که شهود عرفانی این امکان را می‌دهد که امر واقع را بی‌واسطه دریابیم (نک: الشیخ، ۱۳۸۲ش: ۷۵ و ۷۶).

اما در مبنای عقلی کلامی معتزله، «تأویل» از جایگاهی خاصی برخوردار است و طبق اصل افراط‌گونه‌ی تقدم عقل بر شرع، ظهورات قرآنی باید با ادله‌ی عقلی سنجیده شوند و در موارد ناهمخوانی با عقل، تأویل گردند.



حضور بارز این موضوع را باید در گستره‌ی آیاتی پیگیری کرد که ممکن است با اصول خمسه معتزله ناسازگاری ظاهری داشته باشند و در اصطلاح آنان متشابه تلقی شوند. در ادامه به طور نمونه به معرفی «اصل توحید» معتزله می‌پردازیم و مثال‌هایی از تأویل آیات متعارض با این اصل را بیان می‌کنیم.

۱-۴- اصل توحید

معتزله اهتمام ویژه‌ای به اصل توحید داشتند، به گونه‌ای که به اهل توحید و مدافعان آن معروف بودند (الخیاط، ۱۴۱۳ق: ۱۳). معتزله اتفاق نظر داشتند که اولین اصل از اصول خمسه که شخص مکلف باید به آن معرفت یابد، توحید است و لذا آن را بر دیگر اصول مقدم دانستند (احمد، ۱۹۸۳م: ۲۳). قاضی عبدالجبار در این باره می‌نویسد: «تا خدا شناخته نشود، عمل به شرعیات ممکن نخواهد بود، زیرا شناخت شرعیات متوقف بر شناخت خداست و اگر خدا شناخته شود امکان انجام شرعیات به گونه‌ای که مستحق ثواب باشد، فراهم خواهد شد. در عقلیات نیز مسئله همین گونه است، یعنی اگر خدا شناخته شود امکان انجام عقلیات به گونه‌ای که مستحق ثواب باشد، فراهم می‌شود» (عبدالجبار، ۱۹۶۵م (ب): ۳۳). البته باید توجه داشت که خود این شناخت نیز جز از طریق عقل حاصل نمی‌شود (همو، ۱۹۶۵م (الف): ۸۸).

حال باید پرسید منظور معتزله از توحید-که شناخت آن را مقدم بر همه چیز و بر مکلف واجب می‌دانند- چیست؟ قاضی عبدالجبار علوم توحید را شامل شناخت صفات خداوند و کیفیت آن‌ها درباره‌ی خداوند می‌داند (عبدالجبار، ۱۹۶۵م (الف): ۱۲۸ و ۱۲۹).

بر این اساس، معتزله معتقد به وحدانیت خدا بودند و او را قدیم و غیر او را محدث می‌دانستند (الخیاط، ۱۴۱۳ق: ۵). آن‌ها با هر مذهب متعارض با وحدانیت، از قبیل شریک قائل شدن برای خدا یا تشبیه خدا به خلق یا تشبیه خلق به خدا مبارزه می‌کردند.

مسائل و مباحث مورد نظر معتزله در باب توحید بسیار گسترده است و حجم انبوهی از کتاب‌های آن‌ها و مخالفانشان را به خود اختصاص داده است که بررسی تفصیلی آن‌ها از حیطه‌ی این مقاله خارج است. از این رو در این بخش صرفاً به بررسی اجمالی سه مسئله از مباحث توحیدی معتزله یعنی (۱) صفات الهی، (۲) خلق قرآن و (۳) نفی تشبیه و تجسیم خداوند می‌پردازیم:

۱-۴-۱- صفات الهی

در قرآن کریم اوصاف بسیاری برای خدا بیان شده است که معتزله این صفات را از ذات قدیم الهی جدا می‌دانند. واصل بن عطاء می‌گوید: «هرکس قائل به صفتی قدیمی برای خدا شود، در واقع قائل به دو خدا شده است» (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۶۰/۱).

پیروان واصل بن عطاء نیز هر کدام بر طبق قرائتی خاص، به نفی قدیم بودن صفات الهی پرداختند. برخی از آن‌ها تحت تأثیر فلاسفه یونان، زائد بودن صفات را بر ذات نفی کردند و گفتند: «إن الله عالمٌ بذاته، قادرٌ بذاته، حیٌّ بذاته، لا بعلمٍ و قدره و حیاة، هی صفات قدیمه و معان قائمه به، لأنه لو شارکنه الصفات فی القدم الذی هو أخص الوصف، لشارکنه فی الإلهیة» (همان: ۵۷/۱) بسیاری از معتزله نیز همین تقریر را پذیرفتند و قائل شدند به اینکه: «إن الله عالمٌ بذاته لا بعلمٍ زائد علی ذاته» (جارالله، ۱۹۷۴م: ۶۵).

اما ابوالهذیل العلاف (م.حدود ۲۳۰ق) قرائت دیگری از این بحث ارائه کرد که آن نیز تحت تأثیر روش فلاسفه بود. وی گفت: «إن الله عالمٌ بعلمٍ و علمه ذاته، قادرٌ بقدره و قدرته ذاته، حیٌّ بحیاة و حیاة ذاته» (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۶۴/۱). معنی این جمله این است که علم خدا، خود خداست و قدرت خدا نیز خود اوست (الخیاط، ۱۴۱۳ق: ۷۵).

تفاوت این دو قول در این است که کسانی که گفتند: «إن الله عالمٌ بذاته لا بعلمٍ زائد علی ذاته»، در واقع صفات را از خداوند نفی کردند، در حالی که ابوالهذیل العلاف صفات مذکور [علم، قدرت و حیات] را عین ذات خدا می‌داند (جارالله، ۱۹۶۵م: ۶۵). دیدگاه ابوالهذیل با انتقاداتی از سوی مخالفان مواجه شد، اما ابوالحسین الخیاط (م.بعد از ۳۰۰ق) در برابر این انتقادات به دفاع از وی می‌پردازد و می‌نویسد: «إن ابوالهذیل لما صحَّ عنده أن الله عالمٌ فی الحقیقه، و فسَدَ عنده أن یكونَ عالمًا بعلمٍ قدیمٍ علی ما قالته النابتة، و فسَدَ عنده أن یكونَ عالمًا بعلمٍ مُحدثٍ علی ما قالته الرافضة، صحَّ عنده أنه عالمٌ بنفسه» (الخیاط، ۱۴۱۳ق: ۷۵). ابوالهذیل نیز در تأیید دیدگاه خود، به آیه‌ای استناد می‌کند که معنای آن مورد قبول تمام اهل توحید است و آن اینکه مقصود از «وجه» در آیه‌ی «إنما نُطعمُکم لوجهِ الله» (الانسان/۹) «الله» است. زیرا بطلان اینکه خداوند وجهی داشته باشد که جزئی از او باشد یا اینکه وجه، صفتی قدیمی برای خدا باشد، روشن است. بنابراین همان‌طور که مقصود از «هذا وجه الأمر» و «هذا وجه الرأی»، «هذا الأمر نفسه» و «هذا هو الرأی نفسه» است، طبق این قیاس می‌توان نتیجه گرفت که «إن علم الله هو الله» و «إن وجه الله هو الله» (همان: ۷۶).



دیدگاه دیگری که در میان معتزله وجود دارد، دیدگاه کسانی است که صفات سلبی را از خداوند نفی می‌کنند و خداوند را عالم بالذات می‌دانند که در رأس این گروه، ابراهیم بن سيار النَّظَّام (م. ۲۲۱ق) قرار دارد. وی می‌گوید: «معنی القول إن الله عالم، اثبات ذاته و نفی الجهل عنه، و معنی قادرٌ اثبات ذاته و نفی العجز عنه، و معنی حیٌّ اثبات ذاته و نفی الموت عنه، و هكذا فی سائر الصفات» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۶۱ و ۱۶۷).

بنابراین همان‌طور که مشاهده می‌شود، تمامی بزرگان معتزله با وجود اختلاف در تعبیر، هدفی واحد را دنبال می‌کنند و آن دفاع از وحدانیت خدای تعالی، اثبات ذات واحد خداوند بدون ترکیب و تقسیم، و نفی قدم و استقلال صفات، از ذات خداست. زیرا چنانچه صفات را وجودی مستقل و رای ذات بدانیم، این موضوع به تعدد قدماء و شرک به خدا می‌انجامد.

قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی تقسیم‌بندی‌ای برای صفات الهی ارائه می‌کند که به روشن شدن این بحث و درک بهتر آن کمک شایانی می‌کند. وی می‌گوید: «برخی صفات در همه حال بر خدا واجب است مثل عالم و قادر، برخی صفات در همه حال بر خدا محال است مثل متحرک و ساکت و دیگر اعراض و جواهری که مخصوص غیر اوست، برخی صفات در ازل بر او محال بوده و بعد از آن جایز شده است مثل تمام صفات افعال، مانند محسن، مفضل، رازق و خالق. محال بودن این صفات در ازل، محال بودن ابدی آن‌ها را لازم نمی‌آورد» (عبدالجبار، ۱۹۶۲م: ۱۳۶/۷).

بنابراین بر طبق این سخن و سایر اقوال پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه معتزله، چهار صفت علم، قدرت، حیات و قدم، صفات ذات خدا هستند که در هر حال بر خدا واجب بوده و در واقع همان ذات خداوند هستند؛ در مقابل، صفات فعل قراز می‌گیرند که در ازل بر خداوند محال بوده و بعد از آن جایز شده‌اند. مثل محسن، مفضل، رازق، خالق و متکلم (کلام) (نک: ابوزید، ۱۳۹۱ش/۸۸ و ۸۹؛ ۱۰۰).

۲-۱-۴- خلق قرآن

سخن از خلق یا قدم قرآن از فروع مسئله صفات الهی محسوب می‌شود که در طول تاریخ اسلامی همواره صحنه‌ی مجادلات علمی و مناقشات سیاسی و اجتماعی بوده است. زهدی حسن جارالله، طرح این موضوع در جامعه‌ی اسلامی را ناشی از تأثیرات یهودیان و مسیحیان بر جامعه‌ی اسلامی می‌داند. به اعتقاد وی قول به خلق قرآن تحت تأثیر یهودیان که معتقد به خلق تورات بودند بیان شده و قول به قدم قرآن نیز

تحت تأثیر مسیحیان که کلمه الله (حضرت عیسی) را قدیم می‌دانستند، بیان گردیده است (جارالله، ۱۹۷۴م: ۷۵ و ۷۶).

همان‌طور که در بحث از صفات الهی بیان شد، برخی صفات در ازل بر خداوند محال بوده و بعد از آن جایز شده‌اند که به آن‌ها صفات افعال گفته می‌شود، از جمله‌ی این صفات، کلام الهی است که برخی از بزرگان معتزله، آن را از مقوله‌ی اجسام (جسم) و برخی دیگر از مقوله‌ی أعراض (عَرَض) می‌دانند که لازمه‌ی اعتقاد به هریک از این دو دیدگاه، مخلوق دانستن کلام الهی است. زیرا هم اجسام و هم أعراض، مخلوق و مُحدَث هستند (همان: ۷۷). معتزله قول به قدم قرآن را به این دلیل که لازمه‌ی آن اعتقاد به وجود دو قدیم است، متعارض با وحدانیت دانستند و با معتقدان به آن به شدت برخورد کردند که به ماجرای محنة انجامید. در ماجرای محنة که در زمان مأمون آغاز شد و در خلافت معتصم و واثق (۲۳۴-۲۱۸ق) نیز ادامه یافت، علماء و کارگزاران دولت، مورد بازجویی قرار می‌گرفتند و با شکنجه وادار به اعتراف به خلق قرآن می‌گردیدند و در صورت خودداری به زندان افکنده می‌شدند (برای مطالعه بیشتر نک: جابری، ۱۹۹۵م: ۶۵-۱۱۵).

۳-۱-۴- نفی تشبیه و تجسیم خداوند

معتزله هر صفتی را که مستلزم جسمانیت یا انسان‌گونه بودن خداوند است و در ظاهر متون دینی به خداوند نسبت داده شده است، به معانی دیگر تأویل می‌برند. از مهم‌ترین مصادیق این دیدگاه، نفی «رؤیت خدا با چشم در قیامت» است. اهل سنت اعتقاد دارند که بهشتیان در روز قیامت پروردگارشان را می‌بینند، البته نه با قوه‌ی موجود در همین چشم، بلکه با قوه‌ی اعطایی دیگری از سوی خدا (ابن حزم آندلسی، ۱۴۱۶ق: ۳۴/۲) و در تأیید دیدگاه خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند، نظیر آیه‌ی: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (القیامة/۲۲ و ۲۳) که منظور از «ناظره» را «رائیه» می‌دانند (اشعری، ۱۹۷۷م: ۳۷)، «رَبُّ أَرْنَىٰ أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (الاعراف/۱۴۳) که به دلیل عصمت انبیاء، جایز نمی‌دانند که موسی چیزی را از پروردگارش ببخاهد که می‌داند محال است (اشعری، ۱۹۷۷م: ۴۱؛ بغدادی، ۲۰۰۳م: ۸۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۶)، «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ» (الاحزاب/۴۴) که معتقدند مومنان هنگام ملاقات پروردگارشان او را می‌بینند (اشعری، ۱۹۷۷م،



ص ۶۷)، «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (المطففين/۱۵) که معتقدند هنگامی که کافران از رؤیت پروردگار محروم‌اند، مؤمنان در بهشت از رؤیت او بهره‌مند می‌شوند (همان: ۲۵ و ۶۷).

علاوه بر این آیات به حدیثی از پیامبر نیز استناد می‌کنند که دلالت بر رؤیت پروردگار دارد؛ قیس بن حازم از جریر روایت کرده که گفت: «كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ، إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْتِهِ» (بخاری، ۱۹۸۱م: ۱۳۹/۱؛ ۴۸/۶؛ ۱۷۹/۸).

در مقابل، معتزله رؤیت خدا با چشم در قیامت را رد می‌کنند و اعتقاد به این امر را موجب تجسیم خدا می‌دانند و در تأیید دیدگاه خود به آیهی «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الانعام/۱۰۳) استناد می‌کنند. معتزله روایات دالّ بر رؤیت خدا را به دلیل ضعف سند و کذب روایت آن مردود می‌دانند، به طور مثال هنگامی که احمد بن حنبل در جریان محنه به حدیث جریر استناد کرد، معتصم عباسی به قاضی احمد بن ابی دؤاد گفت: درباره‌ی حدیث مورد استناد ابن حنبل چه می‌گویی؟ قاضی گفت: او به حدیثی استناد می‌کند که راوی آن قیس بن حازم، اعرابی است که سرپا ادرار می‌کند^۱ (ابن الجوزی، ۱۹۳۰م: ۳۹۱ و ۳۹۲).

هم‌چنین در مواجهه با آیاتی که ظاهرشان بر رؤیت خدا دلالت دارد، با مجاز دانستن آیه، اقدام به تأویل آن می‌کنند. به طور مثال آیهی «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (القیامه/۲۲ و ۲۳) را به چندگونه تأویل کرده‌اند:

۱) منظور از «ناظره» نظر انتظار است و نه نظر رؤیت (اشعری، ۱۹۷۷م: ۳۷). ۲) کلمه‌ی «ثواب» به عنوان مضاف برای «رب» در تقدیر است و معنای آیه بدین گونه است: «إِلَىٰ ثَوَابٍ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (همان: ۳۹ و ۴۰) ۳) کلمه‌ی «إلی» حرف جر نیست، بلکه اسم و مفرد کلمه‌ی «الآلاء» به معنی نعمت و در جایگاه مفعول به است. بدین ترتیب معنای آیه «نِعْمَ رَبُّهَا مَنظَرَةٌ» است (ابن حزم آندلسی، ۱۴۱۶ق: ۳۵/۲).

از دیگر آیاتی که جمود بر ظاهر آن‌ها موهم تجسیم است، آیاتی هستند که متضمن جهت و مکان برای خدا هستند که معتزله با مجاز دانستن این آیات، اقدام به تأویل آن‌ها کرده‌اند. به طور مثال واژه‌ی «کرسی» در آیهی «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (البقرة/۲۵۵) را به علم خدا تأویل کرده‌اند (ابن قتیبه دینوری، بی‌تا:

۱- بَوَالٍ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ

۶۴)؛ واژه‌ی «استوی» در آیه‌ی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) را به استیلاء، ملک و قهر (اشعری، ۱۹۷۷م: ۱۰۸) یا به قصد کردن و روی آوردن خدا به آفرینش عرش تأویل کرده‌اند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق: ۴۴ و ۴۸۸).

هم چنین آیاتی که بیانگر فوقیت، مجیی و معیت خداوند است نیز توسط معتزله تأویل گردیده است، زیرا ظاهر آن‌ها بر جهت داشتن، متحرک بودن و مجاورت خدا با انسان‌ها دلالت دارد. به طور مثال، فوقیت در آیه‌ی: «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (النحل/۵۰) را به معنای برتری و فضل خدا بر عرش می‌دانند، همان‌طور که گفته می‌شود: «الْأَمِيرُ فَوْقَ الْوَزِيرِ» و «الدَّيْنَارُ فَوْقَ الدَّرْهَمِ» (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق: ۵۰۱)؛ آمدن خدا در آیات: «وَجَاءَ رَبُّكَ» (الفجر/۲۲) و «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (البقرة/۲۱۰) را به آمدن امر پروردگار تأویل برده‌اند (همان، ص ۴۶۴)؛ و همراهی خدا در آیات: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحديد/۴)، «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا» (النحل/۱۲۸) و «إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى» (طه/۴۶) را به معنای علم و نصرت و تأیید خدا دانسته‌اند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق: ۶۱۹).

از دیگر آیاتی که ظاهر آن‌ها بیانگر جسمانیت خداست و لذا معنای آن‌ها توسط معتزله به تأویل برده شده، آیاتی است که به وجه، ید، جنب، عین، سمع و بصر برای خداوند اشاره دارند. به‌طور مثال در دو آیه‌ی: «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/۲۷) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص/۸۸)، برخی از معتزله واژه‌ی «وجه» را زائد دانسته و معنای آیه را «وَيَبْقَى رَبُّكَ» می‌دانند. برخی دیگر نیز، آن را به ثواب یا عقاب خدا معنا می‌کنند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق: ۵۳۱)؛ هم چنین در آیه‌ی: «يَدُلُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح/۱۰) و آیات مشابه آن، واژه‌ی «ید» را به قدرت یا نعمت خدا تأویل می‌برند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۸)؛ در آیاتی که از سمع، عین و بصر برای خدا یاد شده، مانند: «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (الحج/۷۵) یا «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» (القمر/۱۴)، این واژه‌ها را به علم خدا معنا می‌کنند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۸؛ همو، ۱۹۷۷م: ۱۵۷)؛ و آن‌جا که از «جنب‌الله» یاد شده: «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (الزمر/۵۶) نیز آن را به «امر الله» تأویل می‌برند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۸).

۵- رویکرد تنزیهی امامیه



در مذهب امامیه بر مبنای روایات اهل بیت (علیهم السلام)، بر ضرورت تنزیه ساحت الهی از تشبیه و تجسیم و توصیف‌های بشری و نفی تفاسیر ظاهرگرایانه تأکید می‌شود. نمونه‌ای از تأویل صفات خبری خداوند در قرآن کریم از منظر امامیه، تأویلی است که علامه طباطبایی درباره‌ی دو مسئله‌ی استوای خدا بر عرش و رؤیت الهی ارائه داده است.

ایشان ذیل آیه‌ی ۵ سوره‌ی طه: «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، پس از بیان روایاتی از اهل بیت (علیهم السلام) درباره‌ی مسئله‌ی استوای خدا بر عرش، می‌نویسند: «عرش جایگاهی است که زمام امور و احکام صادره از پادشاه از آن سرچشمه گرفته و بدان باز می‌گردد و آن جایگاه به صورت تختی است قبه‌دار، مرتفع و دارای پایه‌هایی از چوب یا فلز که پادشاه روی آن می‌نشیند. اما محکّمات قرآنی مانند آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی شوری: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و آیه‌ی ۱۵۹ سوره‌ی صافات: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»، بر نفی جسمیت و خصوصیات آن از خدای تعالی دلالت دارند. بنابراین باید ویژگی‌های ظاهری از مفهوم عرش نادیده گرفته شود و اصل معنا، یعنی مقام و جایگاهی که احکام جاری در نظام هستی از آن صادر می‌شود، باقی بماند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۹/۱۴).

علامه هم‌چنین ذیل آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی اعراف: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...» به نقد رویکردهای مختلف کلامی درباره‌ی موضوع استوای خدا بر عرش پرداخته، و علاوه بر نقد رویکرد مشبّهه، دو رویکرد تأویلی را نیز به نقد می‌کشد که یکی عرش را فلک نهم محیط به عالم جسمانی می‌داند که در حقیقت تحمیل قواعد هیئت بطلمیوس بر قرآن کریم است و دیگری، استوای الهی بر عرش را تعبیری صرفاً کنایه‌ای از استیلائی خدا بر عالم خلقت یا کنایه از شروع در تدبیر امور عالم دانسته است. رویکرد نخست با ابطال نظریه‌ی هیئت قدیم منسوخ گشت، اما رویکرد اخیر نیز هرچند در کلیت خود قابل دفاع است، ولی از نگاه دقیق‌تر باید گفت: این تعبیر کنایه‌ی منافاتی با وجود حقیقتی خارجی ندارد که عنایت لفظی آیه بدان معطوف باشد... به تعبیر دیگر آیه‌ی: «...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...» علیرغم اینکه تمثیلی است حاکی از احاطه‌ی تدبیری خدا نسبت به ملک خویش، بر مرحله‌ای حقیقی نیز دلالت دارد

^۱ - برای آگاهی از دیدگاه علامه طباطبایی درباره‌ی مسئله‌ی رؤیت الهی نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۷/۸-۲۴۱، ۲۵۶-۲۵۸، ۲۶۲-۲۶۸.

که همان مقام و منزلتی است که زمام تمام امور مختلف و متکثر در آن تمرکز می‌یابد... در نتیجه عرش مصداقی خارجی دارد و صرفاً نقش تمثیلی در این عبارت ایفا نمی‌کند (همان: ۱۵۳/۸-۱۵۹). بنابراین رویکرد امامیه علیرغم بهره‌گیری از عقل‌گرایی، امتیازهایی بر دیگر مذاهب کلامی نظیر معتزله دارد که دلیل آن بهره‌گیری از اقیانوس بیکران و نامتناهی روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) است.

نتیجه‌گیری

۱. دو رویکرد عمده کلامی در مواجهه با مسئله‌ی تأویل عبارتند از: الف) رویکرد تشبیهی که با اساس قرار دادن ظاهر آیات و روایات، صفات خداوند را بدون تأویل حمل بر ظاهر می‌کند. و ب) رویکرد تنزیهی که با پرهیز از اظهار نظر درباره‌ی چگونگی کیفیت صفات یا با بهره‌گیری از تأویل، سعی در تنزیه ذات باری تعالی دارد.

۲. پایبندی به رویکرد تشبیهی و عدم استفاده از تأویل، مفسد بزرگی را در فهم قرآن در پی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها لزوم اعتقاد به تجسیم و تشبیه خداوند به مخلوقات است که با محکمت قرآنی در تعارض است.

۳. رویکرد تنزیهی، خود شامل سه قرائت اهل تفویض، معتزله و امامیه است؛ اهل تفویض ضمن اثبات صفات و با ارائه‌ی نظریه‌ی «بلا کیف»، از هرگونه اظهار نظر درباره‌ی چگونگی و کیفیت صفات تجسمی اجتناب کرده و علم آن را به خداوند واگذار می‌کنند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) اهل حدیث و اشاعره و ب) وهابیان پیرو ابن تیمیه که البته دقت در نظریه‌ی «بلا کیف» نشان می‌دهد که میان این نظریه و دیدگاه مجسمه‌فرق‌چندانی وجود ندارد و عملاً این نظریه روی دیگر سکه‌ی تشبیه خداوند به مخلوقات است.

۴. معتزله در رویکرد تنزیهی خود، علاوه بر تأویل آیات مخالف با اصول فکری خود مانند انتساب «وجه» و «ید» به خداوند، با افراط نمودن در بهره‌گیری از تأویل، موضوعات فراوانی را به‌صرف استبعاد عقلی، از معنای ظاهری و حقیقی آن‌ها دور نموده‌اند، مانند نفی سحر، انکار تأثیر جن، عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان، صراط، معراج و... که این افراط در اصالت بخشیدن به عقل، قابل قبول نیست.



۵. در رویکرد تنزیهی امامیه در کنار توجه به عقل، بهره‌گیری از روایات معصومان(ع) موجب دوری از افراط‌گرایی معتزله شده است. لذا به صرف فراعقلی بودن موضوعی، دست به تأویل آن زده نمی‌شود و تنها در مواردی از تأویل استفاده می‌گردد که ظاهر آیات با محکّمات قرآنی و عقلی در تعارض باشد.



منابع

۱. ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۶ق). مجموعه الفتاوی، ریاض: دارالوفاء.
۲. ابن الجماعه، محمد بن ابراهیم بن سعدالله. (۱۹۹۰م). ایضاح الدلیل فی قطع حجج أهل التعطیل، قاهره: دارالسلام.
۳. ابن الجوزی، عبدالرحمن. (۱۹۳۰م). مناقب الامام احمد بن حنبل، قاهره: بی نا.
۴. ابن حزم آندلسی، ابو محمد علی. (۱۴۱۶ق). الفصل فی الملل والأهواء والنحل، تعلیق احمد شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن خزیمه، ابوبکر محمد بن اسحاق سلمی. (۱۹۶۸م). کتاب التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل، تحقیق محمد خلیل هراس، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
۶. ابن عبدالوهاب، عبدالرحمن. (بی تا). کتاب التوحید، ریاض: مطابع الرياض.
۷. ابن قیم الجوزیه، شمس الدین. (۱۴۱۸ق). مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه المعطله، بیروت: دارالفکر.
۸. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۹۱ش). رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر.
۹. احمد، محمود کامل. (۱۹۸۳م). مفهوم العدل فی تفسیر المعتزله للقرآن الکریم، بیروت: دار النهضه العربیه.
۱۰. اسعدی، محمد. (۱۳۹۲ش). آسیب شناسی جریان های تفسیری (جلد دوم)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. اسعدی، محمد و طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۹۰ش). پژوهشی در محکم و متشابه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. أشعری، ابوالحسن. (۱۹۷۷م). الإبانة عن أصول الديانة، تحقیق فقیه حسین محمود، قاهره: دارالانصار.
۱۳. أشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ویسبادن (آلمان): فرانس شتاينر.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۹۸۱م). صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر.



۱۵. بخش علوم قرآنی و حدیث. (۱۳۷۷ش). «ابن خزیمه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۳، ص ۴۱۶-۴۱۹.
۱۶. بغدادی، عبدالقاهر. (۲۰۰۳م). اصول الايمان، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۷. بو عرفه، عبدالقادر. (۲۰۰۹م). الخطاب الديني و إشكاليه التفسير و التأويل، چاپ شده در کتاب «التأويل و الترجمة مقاربات لآليات الفهم و التفسير»، بیروت: الدارالعربية للعلوم ناشرون.
۱۸. جابری، محمد عابد. (۱۹۹۵م). المثقفون في الحضارة العربية، بیروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
۱۹. جارالله، زهدی حسن. (۱۹۷۴م). المعتزلة، بیروت: الاهلية للنشر و التوزيع.
۲۰. حسنی، محمد علی حسین. (۲۰۱۶م). إبستمولوجيا التأويل، بیروت: دارالرافدين.
۲۱. خضیری، محمد بن عبدالله. (۱۹۹۹م). تفسير التابعين: عرض و دراسة مقارنة، ریاض: دارالوطن.
۲۲. الخياط، ابوالحسين. (۱۴۱۳ق). الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد، با مقدمه و تحقیق و تعليق نیبرگ، قاهره و بیروت: مکتبه الدارالعربية للكتاب و اوراق شرقية.
۲۳. رازی، فخرالدین. (۱۴۰۱ق). مفاتيح الغيب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع.
۲۴. زاهد، عبدالأمیر. (۲۰۱۳م). «العقلانية و التأويل في الفكر الديني المعاصر»، مجله مرکز دراسات الكوفة، شماره ۲۸، ص ۱-۲۹.
۲۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۸ش). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۶. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۵ق). رسائل و مقالات، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۲۷. سجادی، سید جعفر. (۱۳۵۷ش). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۸. شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۶۴ش). الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم: الشریف الرضی.
۲۹. شهرستانی، عبدالکریم. (۱۴۲۵ق). نهاية الاقدام في علم الکلام، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۰. الشیخ، أبو عمران. (۱۳۸۲ش). مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه ی اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۲. طبری، محمد بن جریر. (۱۹۹۵م). جامع البیان عن تأویل آی القرآن، تحقیق الشیخ خلیل المیس، بیروت: دارالفکر.
۳۳. عبدالجبار (قاضی). (۱۹۶۵م-الف). شرح الاصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره: مکتبه وهبه.
۳۴. عبدالجبار (قاضی). (۱۹۶۵م-ب). المجموع فی المحيط بالتکلیف، تحقیق عمر السید عزمی، قاهره: المؤسسة المصریة العامه للتألیف و النشر.
۳۵. عبدالجبار (قاضی). (۱۹۶۲م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج فنواتی، قاهره: الدار المصریة.
۳۶. علی زاده موسوی، مهدی. (۱۳۹۳ش). سلفی گری و وهابیت: مبانی اعتقادی، قم: آوای منجی.
۳۷. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد. (۱۴۰۶ق). الجام العوام عن علم الکلام، تصحیح المعتصم بالله بغدادی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۸. فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱ش). إحصاء العلوم، ترجمه ی حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۹. قصاب، ولید. (۱۹۸۵م). التراث النقدي و البلاغی للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، الدوحة: دارالتقافة.
۴۰. میراحمدی، عبدالله و دیگران. (۱۳۹۴ش). «بررسی و نقد دیدگاه صاحبان تفسیر المنار درباره ی قاعده ی بلاکیف»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ص ۱۳۳-۱۵۸.
۴۱. هوشنگی، حسین. (۱۳۸۶ش). «تأویل (زمینه های کلامی و فلسفی تأویل)»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ص ۳۸۰-۳۸۷.