

جایگاه «تأویل» در منطق نقلی فهم دین از نگاه

«ابن تیمیه» و نقد آن *

محمدعلی پرهیزگار **

علی الله‌داستی ***

چکیده

ابن تیمیه با پذیرش تأویل به عنوان یکی از شیوه‌های نقلی فهم دین، آن را به معنای حقیقت خارجی می‌داند و معانی‌ای همچون بازگرداندن لفظ از معنای ظاهری را تأویل کلامی خوانده و رد کرده و به مخالفان نسبت می‌دهد. وی با ادعای اتفاق صحابه نسبت به معنای منتخب خود و رد تأویل آیات صفات، به ستیز با تأویلی برمی‌خیزد که با نگاهش متفاوت است و در این مسیر همه توان خود را به کار می‌گیرد و به نقد استناد قرآنی قائلان به تأویل نیز می‌پردازد. این نوشتار با روش توصیفی، تحلیلی، پس از تبیین نگاه ابن تیمیه، به نقد علمی نگرش او می‌پردازد. در نقد، نخست تأویل را اصطلاحی قرآنی، روایی می‌شمرد که معنای علمی آن با تفسیر متفاوت و در برابر ظاهر قرار می‌گیرد و در دو سطح توجیه متشابه یا بیان بطن معنا می‌شود؛ سپس با بهره‌گیری از استشهاد قرآنی، از صحت تأویل سخن می‌گوید؛ حادث بودن تأویل را خرده‌گیری غیر علمی و اشکال‌تراشی بی‌اساس می‌شمرد و اندیشه تحریم سؤال از کیفیت را با پنج نکته پاسخ می‌دهد. همچنین پیامدهای بسیاری برای تأویل‌گریزی می‌شمرد و در پایان تناقضات ادعاهای ابن تیمیه و کاربست تأویل در آثار او را گوشزد می‌کند و اعتراف‌های وی به تأویل را در کنار نقد علمای سلف بر تأویل‌گریزی وی بازگو می‌کند و هجمه‌های او در قالب تهمت‌پراکنی و تخریب مخالفان با برچسب وارداتی خواندن شبهات را فرار به جلو برای فرار از پاسخ‌قانع‌کننده می‌داند و اینگونه تزلزل و بطلان دیدگاه تأویل‌گريزانه ابن تیمیه را بر همگان، به ویژه حق‌جویان غیر محقق و مقلد سلفیه می‌نماید.

کلید واژه‌ها: تأویل، ابن تیمیه، منطق فهم دین، ظاهر‌گرایی، سلفیه.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳/۰۷/۱۳۹۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳/۰۹/۱۳۹۹ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم / parhizma@yahoo.com

*** استاد گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه قم / alibedasthi@gmail.com

منطق فهم دین یکی از مسائل مهم و مطرح دین پژوهان است که از نگره‌های گوناگونی همچون نقل و عقل بررسی می‌شود. جریان سلفیه به ویژه تأثیرگذارترین پیشوای آنان یعنی «ابن تیمیه» در میان فرق اسلامی، راه خود را با روشی خاص در فهم دین از سایر مسلمانان، حتی دانشمندان اهل سنت جدا کرده و برای شریعت اسلام و مسلمانان حاشیه‌های بسیاری ساخته است و بر موج اسلام‌هراسی اسلام‌ستیزان دامن زده است. به دلیل اهمیت موضوع تأویل در منطق فهم و جایگاه و میزان مقبولیت ابن تیمیه در این جریان، نوشتار حاضر به بررسی و نقد جایگاه تأویل در منطق نقلی فهم دین از نگاه ابن تیمیه می‌پردازد، زیرا تبیین این موضوع و بررسی ابعاد گوناگون آن بر پایه نقد منصفانه، بیان پیامدهای ظاهرگرایی و تأویل‌گریزی و تناقض‌هایی که در ادعاهای ابن تیمیه وجود دارد، می‌توان به شفاف‌سازی موضوع پرداخته و جلوی بسیاری از برداشتهای اشتباه و به تبع آن اقدام‌های افراطی حق‌پژوهانی را بگیرد که با تبعیت غیر محققانه به سوی این شیوه باطل از فهم دین رفته‌اند.

مقالات بسیاری با نگاهی کلی و بعضاً تطبیقی به این موضوع اشاره دارند، از جمله:
 - «بررسی و نقد مبانی و اصول فکری ابن تیمیه در تفسیر قرآن» (ناصح، ۱۳۹۲: ۱۶۷-۱۸۸)؛

- «جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی» (اله‌بداستی و موحدی اصل)؛

- «تحلیل و مقایسه رابطه عقل و نقل از دیدگاه ابن تیمیه و آیت‌الله جوادی آملی» (خراسانی و پارسانیا).

لیکن این نوشتار با روش توصیفی، تحلیلی و نگاه مسئله‌محور، به جایگاه تأویل در منطق نقلی فهم دین از نگاه ابن تیمیه نگرسته و تنها به گزارش دیدگاه‌های ابن تیمیه و تطبیق با سایر دانشمندان و نقد کلی بسنده نمی‌کند، بلکه بر پایه منابع معتبر و مقبول دست اول و معاصر میان سلفی‌ها، از معناشناسی تأویل از نگاه ابن تیمیه آغاز می‌کند و سپس ادعاها او درباره جایگاه این شیوه در منطق فهم دین و متمسکان به آن را بررسی و نقد نموده است و با معرفی حقیقت تأویل و بیان شواهد قرآنی بر صحت آن، علاوه بر شمارش پیامدهای تأویل‌گریزی و تناقضاتی که در ادعاهای ابن تیمیه وجود دارد و نقدهایی که از سوی اهل سنت بر این دیدگاه او گرفته شده، به برخی از شبهات غیر علمی او نیز پاسخ می‌گوید.

۱. تأویل از نگاه ابن تیمیه

بخش نخست این نوشتار، معنای تأویل و جایگاه آن در منطق نقلی فهم دین را از نگاه ابن تیمیه بیان می‌کند.

۱.۱. معنا شناسی تأویل

ابن تیمیه سه معنای برای تأویل بیان می‌کند؛ تفسیر، حقایق خارجی و برگرداندن لفظ از معنای ظاهری.

۱.۱.۱. تفسیر

تأویل یعنی بیان معنای کلام، خواه موافق ظاهر باشد یا مخالفت آن؛ بر این اساس تأویل و تفسیر مترادف خواهند بود.

۱.۲. حقایق خارجی

مراد از تأویل حقیقی، چیزی است که به کلام بازمی‌گردد، هر چند موافق ظاهر کلام نباشد. این مفهوم، معنایی است که در کتاب و سنت از لفظ تأویل اراده شده است: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ...» (اعراف: ۵۳) بر این اساس تأویل کلام طلبی، همان فعل مطلوب و تأویل کلام خبری، همان چیزی است که از آن خبر داده شده است. یعنی خود امور موجود در خارج که از مقوله وجود عینی خارجی است و تأویل کلام در این مورد همان نفس مراد از کلام و حقایق ثابت در خارج است.

۱.۳. برگرداندن لفظ از معنای ظاهری

تأویل بر پایه دلیل منفصلی که آن را ایجاب می‌کند به معنای بازگشت لفظ به مخالف چیزی است که ظاهر بر آن دلالت دارد. این معنای تأویل، مخالف دلالت لفظ و تبیین آن است و در عرف سلف، برگرداندن لفظ بر اساس دلیل و قرینه، از معنای راجح به معنای مرجوح را تأویل نمی‌گویند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق، ج: ۴، ۴۵) تأویل‌کننده در این معنا دو وظیفه دارد؛ یکی احتمال لفظ نسبت به معنایی را بیان کند که مدعی آن است و دیگری دلیلی را بیان کند که سبب بازگرداندن لفظ از معنای ظاهری به معنای احتمالی است.

ابن تیمیه دو معنای نخست را می‌پذیرد و تأویل در لغت و اصطلاح قرآن را به معنای دوم می‌داند و واژه تأویل در آیات را بر همین معنا تطبیق می‌کند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق،

ج ۲: ۱۰۹-۱۰۸؛ همان، ج ۳: ۲۱۷-۲۱۶؛ همو، ۱۴۲۶ق: ۵۲-۵۱) او معنای سوم را «تأویل کلامی» می‌خواند و به مخالفان نسبت داده و رد می‌کند.

ابن تیمیه کلام الهی را دو قسم می‌سازد؛ یکی فرمان‌های انشایی که پیامبر خدا ﷺ اعمالی را در مقام تأویل آن‌ها انجام می‌دهد تا مسلمانان شیوه اطاعت را بیاموزند. دیگری اخباری که از رخداد قطعی قیامت، بهشت و جهنم و... گزارش می‌دهند، ولی چگونگی آن‌ها روشن نیست و کسی جز خدای سبحان وقت، مقدار و صفت آن‌ها را نمی‌داند. ابن تیمیه وقوع این حقایق را تأویل آن اخبار الهی می‌داند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۹۶)

۱. ۲. ادعای اتفاق صحابه بر معنای منتخب از تأویل

ابن تیمیه چنین می‌نماید که صحابه در رد تأویل آیات صفات، اختلافی ندارند. (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۳-۲۲) از این رو می‌نویسد:

من تفسیرهای نقل شده از صحابه و مرویات حدیثی آن‌ها را خوانده‌ام و تا کنون بر بیش از صد تفسیر بزرگ و کوچک اطلاع یافته‌ام و تا این ساعت از هیچ یک از صحابه ندیده‌ام که چیزی از آیات و احادیث صفات را خلاف مقتضای مفهوم و معروفش تأویل کرده باشند. (همو، ۱۴۰۸ق، ج ۵: ۴۳۸؛ ۱۴۲۱ق، ج ۶: ۳۹۴)

۱. ۳. استناد تأویل به مخالفان

ابن تیمیه تأویل به معنای سوم (برگردان لفظ از معنای ظاهری) را اصطلاح ابداعی و اختراعی متکلمان از جهمی، معتزله و اتباع آنان می‌داند تا مردم حق را به وسیله عقولشان بشناسند و در تأویل الفاظ به سوی چیزی اجتهاد کنند که موافق کلامشان است. (همو، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۴۴) وی ظهور این شیوه را به دوران پس از سلف امت نسبت داده و مدعی است که هیچ یک از صحابه و تابعان آنان، این روش‌ها را قبول نداشته و این تأویلات، خلاف آن چیزی هستند که از امامان سنت و حدیث، معروف و متواتر است. (همان، ج ۵: ۴۰۹)

او تأویل نزد علمای سلف را علاوه بر معنای قرآنی، به معنای تفسیر، شرح و بیان مراد متکلم می‌داند و تأویل در عرف متأخران از متکلم، اصولی، فقیه، محدث، صوفی و... را به معنای برگردان لفظ از معنای متداول و راجح، به معنایی ناشناخته و مرجوح بر پایه یک دلیل می‌شناساند و معتقدان به این شیوه را اهل تحریف و بدعت معرفی می‌کند (همو، ۱۳۹۲، ج ۲: ۳۶-۸) و تأویل به این معنا را با تحریف و تعطیل برابر می‌داند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۷: ۴۷۳؛ ۴۳۹)

وی شبهات مشرکان، صابئان و فلاسفه را خاستگاه دلایل متکلمان دانسته و می‌نویسد:

صائبان می‌گفتند: «لیس لله الا الصفات السلب» و جهنم بن صفوان، الهیات سلبی را از فلاسفه هند گرفت و در میان مسلمانان پخش کرد، لذا سلف این تفکر را به عنوان جهیمیه می‌شناسد. بشر مریسی، ابوعلی جبائی، قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوالحسین بصری، غزالی و ابن‌فورک در کتاب «التأویلات» و فخر رازی در کتاب «اساس التقدیس» همین سخنان را تکرار کرده‌اند. (رازی، ۱۹۹۳: ۴۳)

۴.۱. تأویل‌ستیزی

ابن تیمیه آیات صفات را از تشابهات عام قرآن می‌داند که احکام عام را نفی نمی‌کند، بلکه آن را تصدیق می‌کند، از این رو آیات اسماء، صفات و معاد را از محکومات می‌شمارد (ابن تیمیه: ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۴۱-۳۸) ولی به بهانه ترک تجسیم، به ظاهر بسنده کرده و تفسیر و فهم معنای لغوی را جایز می‌شمارد، اما تأویل کلام، خلاف ظاهر (ابن تیمیه، ۱۴۲۷ق ج ۱: ۲۹۱) یا هرگونه باطن مخالف با ظاهری را رد می‌کند. او بر پایه کلام مالک بن انس^۱ ایمان را لازم و کیفیت را مجهول می‌داند و پرسش از چگونگی آن‌ها را بدعت می‌خواند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۴۷ و ۵۶؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۳۸؛ ج ۵: ۱۸۰)

افراط وی در ظاهرگرایی، سبب عدم رجوع آیات متشابه به محکم و پرهیز از پذیرش تأویل متشابهات شده است. ابن تیمیه بر کسانی که اسماء و صفات الهی را خلاف ظاهر در خور مخلوقات حمل می‌کنند، تاخته و شیوه آنان را مفسده‌انگیز می‌نماید. (العثیمین، بی‌تا، ج ۶: ۳۵۷) او تفسیر معتزله از آیات الهی را حمل آیات بر آراء می‌داند (ابن تیمیه، ۱۹۸۰م: ۲۲) و تفسیر زمخشری را مملو از بدعت می‌خواند که در آن صفات و رؤیت خدا انکار شده است. (همان: ۵۲-۵۱)

سلفیان ظاهرگرا، بر انکار مجاز در فهم قرآن اصرار دارند، از این رو سیوطی این مبنا را به ظاهریه نسبت می‌دهد. (سیوطی، ۱۴۰۸ق: ۵۵۱) ابن تیمیه و ابن قیم، بیشترین تلاش را در تثبیت این مبنا داشته‌اند و معنای همه الفاظ قرآن و الفاظ پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله را آشکار و حقیقتی بدون مجاز می‌دانند. (ابن تیمیه، ۱۹۹۵م: ۱۰۸)^۲

۱. هنگامی که از مالک بن انس (از ائمه چهارگانه اهل سنت) پرسیدند که معنای استوای خدا بر عرش چیست؟ گفت: «الاستواء معلوم و کیفیة مجهولة و السؤال عنه بدعة و الايمان به واجب». (الاحمدی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۷۹؛ بغدادی، ۱۹۸۱م: ۹۲)

۲. ابن تیمیه موارد استعمال لفظ در معانی متعدد را نه از باب اشتراک لفظی یا حقیقت و مجاز، بلکه از باب اسمای متواطی یا همان مشترک معنوی می‌داند. او مواردی از آیات قرآن را در آن‌ها که ادعای مجاز شده، با این بیان و از باب اشتراک معنوی تفسیر می‌کند. (ر.ک: حیدری، ۱۳۹۱)

ابن تیمیه فلاسفه را خیال پرداز، متکلمان را تأویل گرا و بسیاری از اهل سنت و اتباع سلف را جاهل می‌شمارد و باور دارد که سلف با وقف بر الا الله در آیه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ۷) معتقد بودند که معنای آیات صفات را کسی جز خدای متعال نفهمیده است.

او با برآشفتگی از این تجاهل، می‌نویسد:

اینان فرق تفسیر و تأویل را ندانسته و گمان کرده‌اند تأویل در این آیه همان تأویل در معنای اصطلاحی متأخران است که اشتباه و سبب بد فهمی آیه شده است، چون اصطلاح تأویل در سه قرن نخست اسلام به کار نرفته و نمی‌توان آن را در آیه ۷ سوره آل عمران به این معنا دانست. (رشیدرضا، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۸۸-۱۸۷)

ولی در عین انتساب جهل به آنان، پس از تعریف تأویل، معنای دوم را همان کیفیت مجهولی می‌داند که سلف گفته‌اند. وی می‌نویسد: پیامبر خدا ﷺ و سلف، به اصل صفات خبری جهل ندارند و حقیقت آن را نفی نمی‌کنند، بلکه تنها علم به کیفیت را نفی می‌کنند. قابل تأمل است که ابن تیمیه در اینجا فهم رسول خدا ﷺ را به اندازه فهم سلف پایین می‌آورد و با این یکسان بینی، به خواننده القا می‌سازد که اگر به سلف نسبت نادانی دهید، باید به پیامبر ﷺ نیز این نسبت را بدهید.

ابن تیمیه نقل روایت بطن داشتن قرآن در کتب روایی و توسط اهل علم را نیز رد می‌کند و باور دارد که تنها حسن بصری آن را به صورت مرسل و موقوف گزارش کرده است. (همان، ج ۲: ۹۶)

تأویل‌ستیزی ابن تیمیه در صفات خبری خدای سبحان به ویژه در الفتوی الحمویة الکبری، العقیده الواسطیه و شرح العقیده الاصفهانیة که از آثار اعتقادی اوست، نمود بیشتری دارد. برای نمونه درباره صفات خبری خدا می‌نویسد:

مذهب سلف آن است که خدا را وصف می‌کنند به آنچه خود و رسولش او را به آن وصف کرده‌اند، بدون تحریف و تعطیل و تکلیف و تمثیل... مذهب سلف راهی میان تعطیل و تمثیل است، آنان خدا را به صفات مخلوقاتش تشبیه نمی‌کنند، همان‌طور که ذاتش را به ذات آفریدگانش تشبیه نمی‌سازند و آنچه خود و رسولش او را به آن توصیف کرده‌اند، از او نفی نمی‌کنند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق: ۴۵)

۱. ۵. نقد استناد قرآنی قائلان به تأویل

ابن تیمیه در نقد استناد قرآنی قائلان به تأویل، امر الهی را کلی خوانده و می‌نویسد: چگونه خدا به تدبیر در کتابش امر می‌کند: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ (ص: ۲۹) ولی بر تدبیر به بعضی آیات اشاره‌ای ندارد؟ می‌فرماید: ﴿أَفَلَا

يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (نساء: ۸۲؛ محمد: ۲۴) و ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ (مؤمنون: ۶۸) و امثال این آیات در نصوص که می‌رساند خدا تدبیر در همه قرآن را دوست دارد و این کتاب را نور و مایه هدایت بندگانش قرار داده و محال است این نورانیت و هدایت از چیزی باشد که معنایش دانسته نمی‌شود. (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ۴۶)

همچنین می‌نویسد:

خدای سبحان رسولانش را برای اثبات مفصل و نفی مجمل مبعوث کرد، پس صفات را برای خدا به وجه تفصیل اثبات کردند و آنچه از تشبیه و تمثیل که برای او صالح نبود، از او نفی کردند. همان‌گونه که می‌فرماید: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾. (مریم: ۶۵) (همان، ج ۳: ۹)

وی در پاسخ پرسش‌هایی درباره صفات الهی می‌نویسد:

محال است که خدا پیامبرش را برای هدایت بفرستد، ولی درباره صفات، سخن روشنی نگفته باشد که به تأویل دیگران نیاز داشته باشد. ممکن نیست کسانی که در قرن یکم بوده‌اند، معنای این صفات را نفهمیده باشند و علمای سده‌های بعد، بهتر از صحابه دریافته باشند. اگر صحابه آن را خوب درک نکرده‌اند، چه کسی دانسته است؟ برخی افراد که قدر سلف را نمی‌دانند، می‌گویند طریق فیلسوفان و وارثان مجوس، برای فهم قرآن بهتر است. (همو، ۱۴۲۶ق: ۳۲-۳۱)

وی با استناد به حدیث نبوی «کل ما حدث بعده من محدثات الامور، فهو بدعة و کل بدعة ضلالة» تأویل را از محدثات امور و بدعت خوانده و ضلالت می‌داند. (همو، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۴۶)

۲. نقد و بررسی

در این بخش دیدگاه‌های ابن تیمیه درباره تأویل و جایگاه آن در فهم دین بررسی و نقد می‌گردد:

۲.۱. معنای تأویل

تأویل از اصطلاحات قرآنی و حدیثی است که با تفسیر تفاوت‌هایی دارد. (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۷ق: ۸۵-۹؛ شاکر، ۱۳۸۱: ۵۹-۲۳؛ بابایی و همکاران، ۱۳۸۸: ۳۴-۲۵؛ علوی‌مهر، ۱۳۸۱: ۴۷-۳۱) تأویل در این موضوع، در برابر ظاهر قرار دارد و مراد از آن هر معنای خلاف معنای ظاهری الفاظ است، خواه ادبی نامیده شود، خواه کلامی یا فلسفی یا عرفانی یا باطنی و رمزی. این معنا شامل مجاز هم می‌شود. (محمّدی مظفر، ۱۳۹۲: ۱۳۶)

تأویل در دو سطح معنا می‌شود؛ یکی توجیه متشابه که بر اساس آن تنها آیات متشابه، تأویل دارند و دیگری، بطن که بر اساس آن همه آیات قرآن تأویل پذیرند. (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۳: ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۵۰: ۲۴)

از سه آیه‌ای که از تأویل قرآن سخن می‌گوید، یکی تأویل متشابه را مطرح می‌کند (آل عمران: ۷) و دو آیه دیگر (اعراف: ۵۳؛ یونس: ۳۹) تنها به معنای لغوی تأویل می‌پردازد. (معرفت، ۱۴۲۷ق: ۱۰) آمیختگی استعمال تأویل با نوعی خفا، پوشیدگی و نامعلوم بودن برای همگان، از ویژگی‌های مشترک کاربست این واژه در قرآن است. (مؤدب، ۱۳۸۶: ۲۹)

ابن رشد اندلسی کاربست تشبیه و استعاره و بازگردان معنای حقیقی به مجازی را از عادات عرب می‌داند و حمل ظاهر آیه یا روایت مخالف حکم عقل، بر معنای غیر ظاهری را موافق دیدگاه مسلمانان می‌شمارد. (ابن رشد، ۱۹۹۷م: ۹۶ و ۹۸)

تأویل متشابه تنها یک اصطلاح قرآنی نیست، بلکه در روایات و حوزه‌های دیگر نیز به کار رفته و با تکیه بر تأویل، توجیه متشابه به معنای اصلی و حقیقی صورت می‌پذیرد و مؤول در جهت رفع شبهه گفتار یا کردار، اقدام کرده و ظاهر شبهه‌انگیز آن را برای رهایی از حیرت و سرگردانی، به جایگاه اصلی خود باز می‌گرداند.

۲.۲. استشهد قرآنی بر صحت تأویل

پذیرش تأویل متشابه بر قرآن حکیم مبتنی است؛ «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». (آل عمران: ۷) این آیه گواهی می‌دهد که برخی آیات قرآن، معانی عمیقی دارد که برخی از منحرفان با تکیه بر آیات متشابه، معنی نادرستی برای آن‌ها می‌سازند و آیات را به غیر معنای خود می‌نمایند. این آیه ضمن نفی تأویل منحرفان، تأویل را در فقره «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، از آن خدا و «راسخون در علم» می‌شمارد. بسیاری از روایات پیامبر خاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه هدی عَلَيْهِمُ السَّلَام را راسخان در علم معرفی می‌کنند.^۱

۲.۳. حادث بودن تأویل

ابن تیمیه بر مصطلح نبودن تأویل (به معنای بازگشت کلام از معنای ظاهری به غیر آن) نزد سلف در سه قرن نخست اسلامی اشکال می‌کند، در حالی که این خرده‌گیری،

۱. ملاک حجیت تأویل و مباحث باطنی، بازگشت آن‌ها به عقل برهانی یا نقل معتبر (کشف معصوم) است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۲۲)

رد علمی بر تأویل نیست، زیرا تأویل به این معنا، یک اصطلاح علمی است که در علم کلام و اصول فقه و... کاربرد دارد و لزومی ندارد که اصطلاحات علمی نزد سلف معلوم و در سه قرن نخست موجود بوده باشند. مهم آن است که بررسی شود که معنای مراد از این اصطلاح پس از به وجود آمدن آن بوده است یا نه و آیا لفظی از معنای ظاہری به غیر آن نزد سلف برگردانده شده است یا نه، زیرا اصطلاحات بسیاری هستند که ابن تیمیہ و دیگر سران سلفیہ به کار بسته‌اند، ولی نزد سلف وجود نداشته‌اند.

۲.۴. پاسخ به عدم تأویل

سؤال اساسی در برابر التزام افراطی اهل حدیث به ظواهر این است که چگونه می‌توان در جایی که لفظ معنای معقولی ندارد، صرفاً به ظاهر آن ملتزم بود؟

حشویہ برای مقابله با این انتقاد مهم، به اندیشہ «بلاکیف» روی آوردند و هر پرسشی از کیفیت را تحریم کردند. (ابن رجب حنبلی، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۲-۲۴۱؛ ج ۲: ۶۹)

آنان با استناد به آیه ہفتم سوره آل عمران، تأویل را امری ظنی و سخن از صفات خدا با تکیہ بر ظن را جایز نمی‌شمارند و در توجیہ آورده‌اند کہ ممکن است آیہ‌ای در مسیری غیر از خواست خدا تأویل شود و این همان انحراف است. آنان معتقدند کہ مکلف بہ شناخت این صفات نیستند، بلکہ تنها باید بہ ظاہرش ایمان داشته و باطنش را تصدیق کنند و علم آن را بہ خدا وامی‌گذارند. (شہرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۴-۱۰۳)

در پاسخ این مدعا، می‌بایست بہ نکات ذیل توجہ کرد:

۱. آیه بر وجود تأویل در متشابہ دلالت دارد و علم تأویل را نزد خدای سبحان و راسخان در علم می‌داند، از این رو راسخان پس از شناخت می‌گویند: «أَمَّا بِهِ كُلِّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۱۳) زیرا ایمان بی‌معرفت درست نیست.

۲. آیه تأیید می‌کند کہ مؤمنان باید ہمراہ پیروی از راسخان در علم، از آنان آموختہ و معرفت کسب کردہ و بدون اکتفا بہ تقلید، ایمان آورند. (الحسینی، ۱۴۲۱ق: ۵۱-۵۰)

۳. ظنی شمردن تأویل و مخالفت با عقل، در حقیقت خلط قیاس با عقل است، از این رو ظاہرگرایان بہ مخالفت با قیاس برخاستہ‌اند، نہ عقل. (بکیر محمود، ۱۴۱۱ق:

(۴۱)

۴. گمان بی‌دلیل با ظن اطمینان‌آور متفاوت است، از این رو انحصار تحصیل ہمہ مسائل دینی از راه یقین، بہ منزله بستن باب فہم بسیاری از معارف است، درحالی کہ تحصیل معارف دینی امری لازم بودہ و اعتماد بر ظن قوی در کشف مراد و معنای الفاظ، معروف و متداول است.

۵. تأویل پیامدہای متفاوتی دارد؛ گاهی بر پایہ قراین و شواہد، بہ علم قطعی راه می‌نماید و زمانی تنها مفید گمان است کہ اشکال شرعی ندارد، بلکہ بر اساس مدلول

ظواهر دینی، تنها راه است و اعتقاد به آن در صورت عدم وجود دلیل خلاف ظاهر، لازم است. (حجت، ۱۳۸۵: ۱۳۹)

۲.۵. پیامد تأویل گریزی

تأویل گریزی آثار و پیامدهایی دارد که برخی به اختصار بررسی می‌شوند.

۲.۵.۱. تشبیه و تجسیم

ظاهرگرایی و نفی تأویل نصوص دینی، سبب تحیر سلفیان در آیات متشابه باب مبداء و معاد شده است، آن گونه که با ظاهرگرایی در اخبار صفات الهی، تأویل، مجاز، تشبیه و استعاره را نفی کرده و در تضاد با ظاهر آیاتی همچون «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)، خدای سبحان را همچون آفریدگان، دارای دست و پا می‌دانند و چنین توجیه می‌کنند که دست برای کار کردن است و خدای سبحان به صفات کمالی، از جمله عمل متصف است و کسی که توانایی کار دارد، از کسی کامل‌تر است که این توان را ندارد. (ابن تیمیه، ۴۲۱ق، ج ۳: ۷۰) بر این اساس می‌نویسند: «خدا دو دست دارد که هر یک کاری دارند و در کار یکدیگر دخالت نمی‌کنند». (همو، ۱۳۹۱الف)، ج ۷: ۱۷۱) لیکن از کیفیت آن بی‌خبرند و بر پذیرش بی چون و چرای این شیوه فهم اخبار، تأکید دارند.

ابن تیمیه تشبیه و تجسیم را با نفی نکردن صریح جسمانیت خدای متعال در کتاب و سنت توجیه می‌کند. (همو، ۱۳۹۲ب)، ج ۱: ۱۰۱) بر اساس دیدگاه او، خدای سبحان در آسمان هفتم، بر عرش نشسته و نفس و وجه، چشم و گوش، دست و پا و انگشت دارد. خدایی که عالم و قادر و مرید و سمیع به سمع و بصیر به بصر است. گاهی فرخناک و خندان و زمانی غضبناک و خشمگین است. خدایی که دو سوم از شب گذشته به آسمان فرود می‌آید تا دعای دعاکنندگان را اجابت کند. خدایی که در قیامت دیده می‌شود و... (همو، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۳۲۶)

ابن تیمیه در خصوص جسمانیت خدا می‌نویسد:

گاهی مقصود از جسم چیزی است که به آن اشاره می‌شود یا جزء دارای صفات است و خدای تعالی چون وصف دارد، در آخرت دیده می‌شود و مردم در دعا با دست‌ها، قلب‌ها، چشم‌ها و صورت‌هایشان به او اشاره می‌کنند و اگر کسی با توجه به موارد فوق جسمانیت خدا را نفی کند، باید به او گفت این چیزی که می‌خواهی نفی کنی، با نقل صحیح و عقل سلیم ثابت شده و دلیلی بر رد آن نیست. (ر.ک: همو، ۱۳۲۱ق، ج ۱: ۲۸)

وی با استناد به نقل صحیح و عقل سلیم، جسمانیت خدای سبحان را ثابت می‌داند و آن را بر پایه ثابت بودن در قرآن و سنت و اجماع و اتفاق پیشینیان بر آن، حق می‌شمارد، هر چند به اتصاف خدای سبحان به جسمانیت بینجامد. (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق، ج ۵: ۱۹۲)

سلفی‌ها با تکیه به برخی از رفتارهای صحابه و تابعان، به ویژه شیخین، معتقدند که روش سلف، شیوه تسلیم و ایمان به همه آیات و روایات است و آن را نشانه صحت اعتقاد خود می‌دانند، (ابن ابی‌یعلی، بی‌تا، ج ۲، ۶۹؛ البیهقی، بی‌تا: ۴۰۸؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق، ج ۵: ۳۶۵) از این‌رو احمد بن حنبل می‌نویسد:

کسی که تفسیر حدیثی را نمی‌داند... پس بر او باد به ایمان به آن و تسلیم در برابر او... اگرچه مستمع از شنیدن آن به وحشت بیفتد، باز هم باید آن را انکار نکند و تسلیم باشد و ایمان آورد. (ابن حنبل، ۱۴۱۵ق: ۲۱-۲۰)^۱

باور به جسمانیت خدا آثاری دارد، از جمله:

۱. جسم به مکان نیاز دارد و محتاج مکان، نمی‌تواند واجب الوجود باشد، زیرا حدود مکانی دارد، ولی خدای سبحان بی‌حد و نهایت است. (حلی، ۱۴۰۷ق: ۴۰۷)
 ۲. جسمانیت خدا به معنای داشتن اعضا و جوارح، و نیازمندی خدای سبحان به آن‌ها است که با غنی بالذات بودن او تناقض دارد؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. (حج: ۶۹)
 ۳. جسم داشتن ملازم با تشبیه خدا به خلق است که با توحید سازگار نیست.
- غزالی باور به جسمانیت و مرکب بودن خدا از اعضا را برابر بت‌پرستی دانسته و کفر می‌شمارد، چون هر جسمی آفریده خداست. (ابوزهره، بی‌تا: ۳۲۷)

در برابر توجیه جسمانیت خدا به بهانه عامل بودن او، می‌بایست توجه داشت خدایی که برای حیات و بقای خود از خوردن و آشامیدن بی‌نیاز است، در عامل بودن نیز به ابزار وابسته نیست و موجودی که افعالش را بدون کاربست آلاتی همچون دست سامان می‌دهد، بی‌شک از موجودی کامل‌تر است که کارهایش را به وسیله اعضا و ابزار اجرا می‌کند؛ گذشته از آنکه اعتقاد به اجرای افعال الهی با دست، در هیچ روایت صحیحی نیامده و با ظاهر آیتی همچون ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ نیز ناسازگار است. (اله‌بادشتی، ۱۳۸۸: ۱۰۲)

۱. ابن‌قیم جوزی نیز بر این باور است که اهل هدایت و دین حق همان کسانی هستند، که تمام آنچه را پیامبر ﷺ از آن خبر داده تصدیق کنند و معتقد باشند که این مطالب حق است و مطابق با نفس الامر و متعرض شبهات و ظنون نگردند، امر و نهی الهی را بپذیرند و تسلیم محض باشند. (ابن‌قیم، ۱۴۰۸ق: ۲۰-۱۶)

۲.۵.۲. مرئی بودن خدا

ابن تیمیه باور دارد که خدا با همین چشم مادی دیده می‌شود و خطای کسانی که قائل به رؤیت خدا هستند، کمتر از آنان است که رؤیت خدا را نفی می‌کنند. (ابن تیمیه، ۱۳۲۱ق، ج: ۱، ۲۱۷) او در استدلال بر امکان رؤیت خدا می‌نویسد:

هر چیز که وجودش کامل‌تر باشد، برای دیدن سزاوارتر است و از آنجا که خدا اکمل موجودات است، برای دیدن از غیر سزاوارتر است و در نتیجه خدا باید دیده شود. (همان)

همچنین آورده است:

رؤیت جز به امور وجودی متوقف نیست و هر آنچه جز بر امور وجودی متوقف نباشد، موجود واجب قدیم از ممکن حادث به آن سزاوارتر است. (همو، ۱۳۲۱ق، ج: ۱، ۲۸)

وی نظریه خود را به ظاهر آیاتی همچون ۲۳ سوره قیامت و ۱۴۳ اعراف مستند می‌کند که حضرت موسی علیه السلام از خدای سبحان خواست که خود را به او نشان دهد که اگر این امر ممکن نبود، آن حضرت از خدا چنین درخواستی نمی‌کرد، بنابراین دلالت آیه را نافعی مطلق ادراک می‌داند، نه رؤیت. (همو، ۱۴۰۸ق، ج: ۶، ۱۰۶)

ابن تیمیه گاهی مفسرانی همچون زمخشری را به دلیل نفی رؤیت خدا و انکار صفات خبریه و مخلوق دانستن قرآن به شدت نکوهش می‌کند. (همان، ج: ۲، ۲۲۳ و ۲۵۵)

در اینجا باید توجه داشت که:

۱. ادعای قابل دیدن بودن همه موجودات، باطل است، زیرا امواج رادیویی، ماوراء بنفش و مادون قرمز از جمله موجودهایی هستند که دیده نمی‌شوند.

۲. دیده شدن با چشم ظاهر، مستلزم محدودیت و نقص است که ذات الهی از آن منزّه است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج: ۱، ۹۱)

۳. استدلال ابن تیمیه بر سزاوار بودن رؤیت خدا، هیچ پشتوانه عقلی و نقلی ندارد، زیرا هیچ تلازم عقلی میان اکملیت موجود و رؤیت آن نیست که اگر بود، باید بهتر و آسان‌تر و بیشتر از سایر موجودات مادی در منظر همگان ظاهر می‌شد، در حالی که کسی مدعی دیدن خدا نیست.

۴. ابن تیمیه به وجود تناقض در قول به رؤیت اقرار دارد و با وجود این، آن را می‌پذیرد و می‌گوید اگر چه در این قول تناقض وجود دارد، چون از یک طرف باید قائل شویم که خدا دیده می‌شود و از سوی دیگر باید بگوییم خدا جهت ندارد، ولی این تناقض بهتر از آن است که گفته شود خدا اصلاً دیده نمی‌شود، چون رؤیت خدا موافق حکم عقل

است. (ابن تیمیه، ۱۳۲۱ق، ج ۲: ۷۶) وی هم تناقض را می‌پذیرد و هم در دام تناقض دیگری می‌افتد، زیرا از یک سو به تناقض در قول به رؤیت خدا اقرار دارد و از سوی دیگر رؤیت خدا را موافق با حکم عقل می‌داند، درحالی که مسئله محال بودن تناقض، از روشن‌ترین موضوعات عقلی است. چگونه قول متناقض می‌تواند با حکم عقل موافق باشد. (ضیایی، ۱۳۸۳: ۴۴)

۵. مفسران در تفسیر آیه ۲۳ سوره قیامت، دیدگاه‌های گوناگونی دارند؛ علامه طباطبائی معتقد است که مراد، نظر حسّی نیست که متعلق به چشم سر باشد، زیرا چنین نظری بر پایه برهان قاطع محال است، بلکه مقصود، رؤیت قلبی با حقیقت ایمان است که برهان نیز بر آن دلالت دارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰: ۱۱۲) برخی نیز کلمه‌ای همچون آلاء را در تقدیر می‌گیرند، یعنی در روز قیامت به نعمت‌های پروردگار می‌نگرند. زمخشری در کشاف می‌نویسد: «واجب است نظر را به چیزی تاویل ببریم که دیدنش درست باشد». (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۶۶۲)

۶. در خصوص درخواست رؤیت خدای سبحان از سوی حضرت موسی علیه السلام نیز باید توجه داشت که:

– آن حضرت بر پایه درخواست امت خویش چنین مطالبه‌ای کرد.

– خدای سبحان با کار بست حرف نفی «لن» آشکارا به نفی همیشگی امکان رؤیت خود برای انسان می‌پردازد: «لَنْ تَرَانِي...» (اعراف: ۱۴۳). بر این اساس و بر پایه آیاتی همچون «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و دلایل فراوان عقلی که بر نامحدود و واجب الوجود بودن خدا دلالت دارند، بطلان باور قائلین به رؤیت خدا در دنیا و آخرت روشن می‌گردد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۶: ۴۷۰)

۲. ۵. ۳. جهت‌پذیری خدا

ابن تیمیه خدا را جهت‌دار و قابل اشاره می‌داند و بر این باور است که همه نصوص بر موصوف بودن الله به علو و فوقیت بر مخلوقات دلالت دارند. (ابن تیمیه، ۱۳۹۱(ب): ۵۳) وی معتقد است هنگامی که گفته می‌شود علو، شامل ما فوق همه مخلوقات می‌شود و ما فوق همه در آسمان است و مردم در دعا با دست‌ها، قلب‌ها، صورت‌ها و چشم‌هایشان به سوی خدا اشاره می‌کنند. (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۳۲۱ق، ج ۱: ۹۸) وی می‌نویسد:

خدای سبحان بالای عرش قرار دارد و عرش او هم شبیه قبه‌هایی است که بالای آسمان‌ها قرار گرفته است و عرش به علت سنگینی خدا، مانند جهاز شتر در اثر سنگینی راکب به صدا درمی‌آید. (ابن تیمیه، ۱۳۹۲(ب): ج ۱: ۵۶۹)

او درباره کیفیت نشستن خدا بر کرسی آورده است:

استوا به معنای مجرد استیلا نیست، بلکه معنای نشستن بر کرسی پادشاهی است، استوای خدا بر کرسی مانند استوای بشر بن مروان بر کرسی سلطنت است. زمانی که عراق را فتح کرد. (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق، ج ۱۶: ۳۹۷)

باید توجه داشت که:

۱. پذیرش این سخنان به معنای قبول حد پذیری خداوند است، درحالی که محدودیت و نقص، از ذات اقدس الهی به دور است، زیرا واجب الوجود جهت ندارد و جسم نیست، از این رو بالا و پایین و چپ و راست نسبت به او برابرنند. (شعرانی، بی تا: ۴۱)
۲. استوای بر عرش کنایه از آن است که فرمانروایی و مدیریت خدای سبحان، همه عالم را فراگرفته و زمام تدبیر همه عالم به دست اوست که مستلزم احاطه ملک و گستردگی تدبیر خدای متعال بر همه اشیاء است. بر این اساس خدای یکتا، رب هر چیز و یگانه در ربوبیت استف بنابراین ذات اقدس الهی پیراسته است از مکان، جهت و هر آنچه به جسمانیت او می انجامد.
۳. ابن تیمیه معتقد است که همه سلف، خدا را در آسمان می دانستند و او را قابل اشاره حسی معرفی می کردند، بنابراین در نگاه او خدا قابل اشاره، دیدن و بالای عرش است. از سویی کسی که خدا را شبیه آفریدگان بداند، کافر و گمراه می خواند. او در موارد بسیاری آشکارا تشبیه و تجسیم را از خدا نفی می کند، ولی آیات و روایات موهم تشبیه را می پذیرد و به کیفیتی مجهول تفسیر می کند. این اندیشه همان تشبیه و تجسیم است. این چه تناقضی است که باید دست و پا داشتن خدای سبحان همچون انسان را پذیرفت، ولی اگر کسی این تشبیه را اظهار کند، کافر است؟!

۲. ۵. ۴. زمان پذیری خدا

در صورت گرایش به ظاهر، می بایست برای صفات خدا قائل به زمان شد، زیرا قرآن حکیم می فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيَّكُمْ رَقِيبًا﴾ (نساء: ۱) و ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾. (نساء: ۱۶)

این در حالی است که خدا در همه زمان ها، بلکه پیش از آغاز کشش زمان و پس از پایان آن علیم و حکیم و قدیر است؛ همچنین نظارت خدا بر انسان و پذیرش توبه و مهربانی او شامل همه زمان هاست، نه فقط گذشته و امر خلقت و جریان فیض الهی دائمی و مستمر است؛ ﴿يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمان: ۲۹) نه اینکه در برهه ای از زمان گذشته انجام گرفته و تمام شده باشد، ولی قرآن می فرماید: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾. (تغابن: ۳)

بنابراین اوصاف و افعال خدا در آیات گوناگون با کلمات زمانی بیان شده است، ولی با توجه به دلایل عقلی و آیات و روایات، خدا خالق زمان است و در ظرف آن قرار نمی‌گیرد.

۲. ۵. ۵. نسبت دادن گناه به پیامبران

ابن تیمیه بر پایه ظاهرگرایی و نفی تأویل، ادعای امتناع ذنوب از انبیا را افراط دانسته و می‌نویسد: منحرفین در مسئله عصمت دو گروه‌اند؛ نخست کسانی که نصوص قرآنی مخبر توبه پیامبران از گناه را تحریف و تأویل کرده‌اند... (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۵: ۹۳) زیرا وی خطا در اجتهاد از سوی انبیاء را جایز می‌شمارد و عصمت آنان را به معنای اقرار نکردن به اشتباه می‌داند. (همان، ج ۵: ۱۳۰)

۲. ۵. ۶. مخالفت با امر قرآنی بر تدبیر

خدای سبحان در امری کلی، به تدبیر در همه آیاتش فرمان می‌دهد و غیر متدبیرین را سرزنش می‌کند: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ۲۴) و ابن تیمیه نیز به کلی بودن این فرمان اشاره دارد (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۴۶) ولی آیات صفات، توحید و افعال الهی را از تشابهات دانسته و همراه آیات معاد و قیامت از شمول امر الهی به تعقل، تدبیر و تفکر بیرون می‌سازد. (اله‌بداشتی، ۱۳۹۳: ۱۱۱)

۲. ۵. ۷. تعطیلی اعجاز زبانی قرآن

دیدگاه ظاهرگرایانه سلفیه، مستلزم تعطیل اعجاز زبانی قرآن است، زیرا فصاحت و بلاغت از جنبه‌های این گونه از اعجاز است و کلام فصیح و بلیغ از صناعت‌های ادبی، یعنی ایجاز، استعاره، مجاز و... خالی نیست و آیاتی همچون ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (مؤمنون: ۸۸) و ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵) زیباترین سخن در بیان قدرت و حاکمیت مطلقه خدای سبحان در هستی است. با وجود این، ابن تیمیه معتقد است که در قرآن کریم، مجاز نداریم و قسمت کردن لفظ به حقیقت و مجاز از بدعت‌های دوران پس از صحابه است. (حسینی، ۱۴۱۹ق: ۹۱)

۲. ۵. ۸. نفی تفسیر

سلفیان برای فرار از تأویل به ظاهر، میان تفسیر و تأویل تفاوتی نگذاشته و آیاتی همانند ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵) را بر ظاهر حمل می‌کنند تا از تأویل در امان باشند، در حالی که سخن آنان به نفی تفسیر می‌انجامد، نه تأویل.

۲.۵.۹. قیاس شناخت صفات با ذات

ابن تیمیه در مقایسه شناخت ذات و صفات الهی می‌نویسد:

همان‌گونه که در باب ذات الهی تنها به اثبات وجود ذات بسنده می‌کنیم، در باب صفات نیز باید تنها به اثبات وجود صفت در خدا بسنده کرد و درباره چگونگی صفات خدا سخن نگفت. (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۱۷۰؛ ج ۴: ۹)

این قیاس مع‌الفارق است، چون انسان وقتی به ذات چیزی راه ندارد، با شناخت صفاتش می‌کوشد آن حقیقت را درک کند، همان‌گونه که امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ وَ تَقَدَّسَ تَذَرَكُ مَعْرِفَتُهُ بِالصِّفَاتِ وَ الْأَسْمَاءِ وَ لَا تَذَرَكُ بِالتَّحْدِيدِ بِالطُّوْلِ وَ الْعُرْضِ...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۷) ولی اگر ندانیم اسما و صفات الهی به چه معنایی دلالت دارند، معبود ما، خدایی خواهد بود که عالم، قادر، حی، مرید، سمیع و بصیر است، لیکن همچون سایر اسماء و صفات نمی‌دانیم عالم به چه معناست و علیم بر چه حقیقتی دلالت دارد! اگر صفات بر خدا دلالت نکند و اسمائش ما را به سوی او نخواند، عبادت خلق، عبادت مفاهیم اسماء و صفات است، نه حقیقت آن‌ها که اگر چنین شود، معبود خداپرستان غیر خدا خواهد بود، چون مفاهیم اسماء و صفات غیر او هستند. (همان)

۲.۶. تناقض در ادعا

سران اهل حدیث و سلفیه، در مواردی با عدول از اصول خود، تأویل به معنای برگرداندن لفظ از معنای ظاهری را می‌پذیرند. غزالی به نقل از برخی پیروان احمد بن حنبل، مدعی است که ابن حنبل باب تأویل را مسدود می‌کرد و آن را جز برای سه لفظ در سه روایت نمی‌پذیرفت. وی همچنین ادعان دارد که هرگاه ابن حنبل نمی‌توانست فهم آیه را بنا بر ظاهر معنا کند، خلاف مشی تأویل‌گريزانه‌اش، تأویل می‌کرد. (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۳۳)

۲.۶.۱. اعتراف ابن تیمیه به تأویل

ابن تیمیه ادعای اجتناب اهل سنت از تأویل آیات مربوط به ذات و صفات را تهمتی می‌داند که به مخالفت پیشگامان اهل سنت با دیدگاه تأویلی جهمیه و معتزله بازمی‌گردد. (رشیدرضا، ۱۳۶۷، ج ۲: ۹۶) وی می‌نویسد:

چگونه این نسبت را بپذیریم و حال آنکه امام اهل سنت، احمد بن حنبل خود به تأویل تشابهات پرداخت تا نادرستی تأویلات جهمیه را آشکار سازد و کسی بر او خرده نگرفت که معنای تشابهات را کسی جز خدا نمی‌داند. (همان، ج ۳: ۱۸۸-)

احمد بن حنبل در موارد بسیاری، از جمله در رد بر زنادقه و جهمیبه به تأویل رو آورده است. (سفارینی، ۱۴۰۲ق، ج ۱: ۲۱۵)

۲.۶.۲. کاربرد مجاز

سلفیان به خلاف مبنای خود، به مجاز روی آورده‌اند؛ ابن تیمیه ذیل آیهٔ ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ۱۰۳) معانی متعددی از جمله «دین الاسلام»، «القرآن»، «عهده»، «طاعته»، «أمره» و «جماعة المسلمين» را درباره «حبل الله» می‌نویسد و در پایان، همه این معانی را حق می‌شمارد. (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق، ج ۷: ۴۰) چگونه می‌توان در این موارد خلاف ظاهر عمل کرد، ولی در صفات خبری خدای سبحان بر ظاهر‌گرایی و انکار مجاز پای فشرد.

۲.۷. کاربرد تأویل نزد سلف

ابن تیمیه ادعاهای خود را با عبارتهایی همچون «مذهب السلف»، «اجماع السلف»، «قول السلف»، «باتفاق اهل العلم»، «اجمع اهل العلم» همراه می‌کند و چنین می‌نماید که همه علمای سلف با او هم عقیده‌اند، در حالی که بسیاری با او مخالف هستند. از جمله ابن حزم (فقیه و محدث شافعی، م ۴۵۶ق) که ابن تیمیه درباره وی می‌نویسد:

در مسائل صفات خدا از سخنان فلاسفه و معتزله بهره برده و از موافقت با اهل حدیث دور شده و در لفظ با اهل حدیث موافق است، ولی در معنا موافق فلاسفه و معتزله است. (همان، ج ۴: ۱۹)

و طبری^۱ که در تفسیر آیهٔ ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (بقره: ۲۵۵) می‌نویسد: برخی از اهل تأویل با استناد به روایاتی که سندشان به ابن عباس می‌رسد، آن را به علم خدا معنا کرده‌اند (تنزیه) و بعضی آن را به معنای موضع القدمین دانسته (تشبیه و تجسیم) و گروهی نیز آن را به معنای عرش گرفته‌اند.

وی برای هر دیدگاه، شواهد روایی می‌آورد. (طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳: ۱۷-۱۵) لیکن ظاهر قرآن را دال بر صحت قول ابن عباس (تعریف کرسی به علم) می‌داند. بر این اساس، بطلان ادعای عدم تأویل نزد سلف ثابت می‌شود و روشن می‌گردد که صحابه و تابعین نه تنها از تأویل در فهم قرآن (به معنای بازگرداندن لفظ از معنای ظاهری

۱. ابن تیمیه در ستایش طبری می‌نویسد: «هو من أجل التفاسیر و اعظمها قدرا». (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۲۲۸؛ العثیمین، ۱۴۲۶ق: ۳۳۴). وی تفسیر طبری را اصح تفاسیر نزد مردم می‌داند که بدعتی در آن نیست و از متهمین نقل نمی‌کند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۲۵۴، ۲۵۵ و ۲۵۷)

به غیر آن بهره برده‌اند، بلکه در کاربست آن اختلاف داشته‌اند، (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۱۹ق: ۲۰-۷) از ابن‌رو ابن‌عباس کرسی را به معنای علم می‌داند، نه تخت یا جای پا. شهرستانی - که دو قرن پیش از ابن‌تیمیه می‌زیست - از اختلاف سلف درباره صفات خدا خبر داده و می‌نویسد: گروهی از سلف در اثبات صفات خدا تا حد تشبیه به صفات مخلوقات مبالغه کردند و برخی صفات را بر وجه محتمل لفظ تأویل بردند و بعضی در تأویل توقف کردند. (شهرستانی، بی‌تا: ۸۵-۸۴)

۲.۸. نقد علمای سلف بر تأویل‌گریزی

بسیاری از علمای سلف به نقد تأویل‌گریزی پرداخته‌اند.

۲.۸.۱. ابن‌جوزی

ابن‌جوزی (از پیروان مذهب حنبلی، م ۵۹۷ق) از ناقدان ظاهرگرایی افراطی برخی از حنابله در صفات الهی است که به تشبیه و تجسیم می‌انجامد و کتاب «دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه» را در رد آراء تشبیهی آنان نوشته است. (محمدی مظفر، ۱۳۹۲: ۱۴۵) وی درباره کسانی همچون ابو‌عبدالله بن حامد بغدادی، قاضی ابویعلی و ابن‌زاغونی می‌نویسد:

برخی از اصحاب ما در اصول دین مطالب ناروایی گفته و نوشته‌اند. اینان کتاب‌هایی نگاشته‌اند که سبب وهن مذهب حنبلی شده و به مرتبه عوام مردم تنزل کرده‌اند و صفات خدا را به مقتضای حسّ حمل کرده‌اند و برای خدا اعضا و جوارح قائل شده و در پاسخ به عوام مردم نیز به عبارت «کما لایعقل» بسنده کرده‌اند. در اسماء و صفات به نصوصی توجه نکرده‌اند که این ظواهر را از معانی محسوس صرف می‌دهند و نشانه‌های حدوث را نیز از این ظواهر الغا نمی‌کنند. توجیهات لغوی را نمی‌پذیرند و این‌ها را بر ظاهر متعارفشان حمل می‌کنند که همان صفات انسان‌ها است. سپس از تشبیه تنزه طلبیده و از منتسب شدن به تشبیه ناراحت می‌شوند و می‌گویند ما اهل سنت هستیم، در حالی که سخنشان صریح در تشبیه است.

وی ظاهرگرایان تشبیهی را بدعت‌گذارانی می‌خواند که با ظاهرگرایی، لباس زشتی بر تن مذهب حنبلی کرده‌اند و این مذهب را با مجسم بودن برابر ساخته‌اند. (ابن‌جوزی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۲-۹۷؛ ابوزهرة، ۱۴۲۹ق: ۲۲۲-۲۱۹)

وی حس‌گرایی در صفات الهی را نیز دیدگاه جاهلان از ناقلان می‌داند که بهره‌ای از علوم معقول ندارند. (ابن‌جوزی، ۱۴۲۱ق: ۲۲۴) این در حالی است که ابن‌تیمیه در نوشته‌های خود به سخنان کسانی همچون «قاضی ابویعلی» استناد می‌کند (ر.ک: ابن‌تیمیه: ۱۴۲۱ق، ج ۱۲: ۸۳) که ابن‌جوزی آن‌ها را موجب وهن مذهب حنبلی دانست.

۲. ۸. ۲. رشیدرضا

رشیدرضا (از اصلاح‌طلبان اولیه اسلام‌گرایی سلفی، م ۱۳۵۴ق) در تبیین مذهب سلف می‌نویسد:

آنان نمی‌گویند که این الفاظ هیچ معنا و مفهومی ندارند و نیز نمی‌گویند که این الفاظ بر ظاهرشان هستند؛ به این معنا که رحمت خدا همچون رحمت انسان و دست او همانند دست انسان است، هر چند برخی از جاهلان حنابله چنین گمان کرده‌اند. (رشیدرضا، ۱۳۶۷، ج ۳، ۱۹۹)

۲. ۸. ۳. ابن زهره

ابن زهره (متکلم، فقیه و مورخ معاصر اهل سنت، م ۱۳۹۵ق) در نقد تأویل‌گریزی ابن تیمیه می‌نویسد:

این الفاظ در اصل برای معانی حسی وضع شده‌اند و اگر بر غیر آن‌ها اطلاق شوند، چه معلوم باشد و چه (بر اساس ادعای ابن تیمیه) مجهول، در غیر معنای خود به کار رفته‌اند و به تأویل رفته‌اند.

بنابراین ابن تیمیه از تأویل فرار کرده است، ولی به دام تأویل دیگری افتاده است. به علاوه تفسیر ظاهری چه فایده‌ای دارد؟ آیا به شناخت حقیقت می‌انجامد یا اینکه تنها بر ابهامات می‌افزاید؟ چه فایده‌ای دارد که بگوییم خدا وجهی دارد که ماهیتش ناشناخته است؟... آیا بهتر نیست که به جای احاله بر مجهولات، این‌ها را بر معنایی حمل کنیم که لغت نیز گنجایش آن را دارد؟ همچون تفسیر «ید» به قوه یا نعمت و تفسیر «استواء» به سلطه کامل». (ابوزهره، ۱۴۲۹ق: ۲۲۴)

نتیجه‌گیری

ابن تیمیه، تأویل را به معنای حقیقت خارجی می‌داند و بازگرداندن لفظ از معنای ظاهری را تأویل کلامی و حادث می‌خواند و به مخالفان نسبت می‌دهد و از اتفاق میان صحابه بر معنای منتخب خود و رد تأویل آیات صفات سخن می‌گوید و در نقد مخالفان همه توان خود را به کار می‌گیرد، لیکن در نقد نگاه وی به جایگاه تأویل در منطق نقلی فهم دین می‌توان به نکات ذیل توجه کرد:

۱. تأویلی که ابن تیمیه به ستیز با آن بر می‌خیزد، نه تنها واژه‌ای قرآنی است و استشهادهای قرآنی بر صحت آن وجود دارد، بلکه در آثار خود او و سایر سلفیان نیز به کار گرفته شده است، از این‌رو علمای سلف نیز به نقد تأویل‌گریزی برخاسته‌اند.

۲. مصطلح نبودن تأویل به معنای بازگشت کلام از معنای ظاهر به غیر آن نزد سلف در سه قرن نخست اسلامی نیز رد علمی بر تأویل نیست، زیرا این معنا همچون بسیاری

از مصطلحات علمی دیگر، لزومی ندارد که نزد سلف معلوم و در سه قرن نخست موجود بوده باشد.

۳. در جایی که لفظ معنای معقولی ندارد، چگونه می‌توان به ظاهر آن ملتزم بود؟! چون تأویل‌گریزی آثار و پیامدهای بسیاری از جمله تشبیه و تجسیم، مرئی دانستن و جهت‌پذیری و انتساب زمان خدا، نسبت گناه به پیامبران، مخالفت با امر قرآنی بر تدبیر، تعطیلی اعجاز زبانی قرآن، نفی تفسیر و قیاس شناخت صفات با ذات دارد که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت.

۴. تأویل‌گریزی ابن تیمیه با اعتراف او به تأویل و کاربست تأویل و مجاز نزد او، سلف و سلفیان پس از او در تناقض است.

۵. ابن تیمیه بیش از استدلال، ادعا می‌کند و تهمت می‌زند و سعی می‌کند با تخریب، مخالف را از میدان بیرون کند، از این‌رو شبهات را وارداتی می‌خواند و به آن‌ها پاسخی قانع‌کننده نمی‌دهد.

بر این اساس نظریه ابن تیمیه در باب جایگاه تأویل در منطق نقلی فهم دین، با نقدها، تناقض‌ها و آثار سوء فراوانی روبه‌رو است که آن را به تزلزل می‌کشانند.

منابع و مآخذ:

- قرآن کریم
- ابن ابی یعلی، محمد(بی‌تا)، *طبقات الحنابلة*، بیروت: دارالمعرفه.
 - ابن تیمیه حرانی، احمد(۱۴۲۱ق)، *مجموعه الفتاوی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 - _____ (۱۴۰۸ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 - _____ (۱۴۲۶)، *الفتوی الحمویة الکبری*، بیروت، عالم الکتب.
 - _____ (۱۳۹۲ق)، *مجموعه الرسائل الکبری*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

- (۱۴۲۷ق)، الصفديه، بيروت: المكتبة العصريه.
- (۱۹۸۰م)، مقدمة في اصول التفسير، بيروت: دارمكتبه الحياة.
- (الف)(۱۳۹۱)، درء التعارض العقل و النقل، رياض: دارالكنوز الادبية.
- (ب)(۱۳۹۱ق)، رسالة تدمريه، بيروت: دارالفكر.
- (ب)(۱۳۹۲ق)، بيان تلبيس الجهمية في بدعهم الكلاميه، مكة المكرمة: مطبعة الحكومه.
- (۳۲۱ق)، منهاج السنة النبويه، مصر: بولاق.
- ابن حنبل، احمد(۱۴۱۵ق)، اصول السنه، بيروت: دارالكتب العربي.
- ابن جوزي الحنبلي، ابوالفرج(۱۴۲۱ق)، دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه، عمان: دارالامام التووي.
- ابن رشد اندلسي، محمد بن احمد(۱۹۹۷م)، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة و الاتصال، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربيه.
- ابوزهره، محمد(بي تا)، تاريخ المذاهب الاسلاميه، بيروت: دارالفكر.
- (۱۴۲۹ق)، ابن تيميه حياته و عصره؛ آراؤه و فقهه، قاهره: دارالفكر العربي.
- ابن رجب حنبلي، عبدالرحمن(بي تا)، الذيل على طبقات الحنابلة، بيروت، دارالمعرفه.
- ابن قيم الجوزيه، محمد بن ابى بكر(۱۴۰۸ق)، اجتماع الجيوش الاسلاميه على غزو المعطلة و الجهميه، مطابع الفرزدق التجاربه.
- الاحمدى، عبدالله بن سلمان(۱۴۱۲ق)، المسائل و الرسائل المروية عن الامام احمد بن حنبل في العقيدة، الرياض: دارالطبيه.
- الهبداشتي، على(۱۳۸۸)، «شناخت سلفيه»، ميثاق امين، س ۳، ش ۱۱- ۱۰.
- الهبداشتي، على(۱۳۹۳)، خدای سلفيه، قم: كتاب طه.

- اله‌بادشتی، علی و محسن موحدی اصل (۱۳۹۴)، «جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی»، فصلنامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ش ۲، ص: ۵۵-۸۰.
- بغدادی، عبدالقادر (۱۹۸۱م)، *اصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بکیر محمود، احمد (۱۴۱۱ق)، *المدرسة الظاهرية بالمشرق و المغرب*، بیروت: دارقتیبه.
- البیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (بی تا)، *الاسماء و الصفات*، جده: مکتبه الوادی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، *تسنیم*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۸)، *سلونی قبل أن تفقدونی*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۷)، *عین النضاح*، قم: اسراء.
- حجت، هادی (۱۳۸۵)، «تشیبه تفویض و تأویل در مکتب اصحاب حدیث»، مجله اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ش ۲۰، ص: ۱۵۶-۱۲۵.
- حسینی جلالی، سید محمد رضا (۱۴۲۱ق)، «الحشویة نشأة و تاریخاً»، مجله علوم الحدیث، تهران، ش ۷، ص: ۶۶-۱۱.
- حسینی میلانی، سید محمد (۱۴۱۹ق)، *دراسات فی مناهج السنه لمعرفة ابن تیمیه*، قم: مطبعه یاران.
- حلی، حسن بن یوسف (۴۰۷ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حیدری، مجید (۱۳۹۱)، *استراتژی انحرافی ابن تیمیه در تفسیر آیات قرآن*، نشریه سراج منیر، ش ۵، ص: ۵۷-۸۲.
- خراسانی، ابوالفضل و حمید پارسانیا (۱۳۹۶)، «تحلیل و مقایسه رابطه عقل و نقل از دیدگاه ابن تیمیه و آیت الله جوادی آملی»، فصلنامه حکمت اسراء، ش ۳۰، ص: ۵-۳۵.
- رازی، فخرالدین (۱۹۹۳م)، *اساس التقدیس*، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
- رشید رضا، محمد (۱۳۶۷ق)، *تفسیر المنار*، بیروت: دار المنارة.

- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ۵، بیروت: دارالکتب العربیه.
- سفارینی الحنبلی، محمد بن احمد (۱۴۰۲ق)، *لوامع الأنوار البهیة و سواطع الأنوار الأثریه*، دمشق: مؤسسه الخافقین و مکتبته.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۸ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: المکتبه العصریه.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۱)، *روش های تأویل قرآن*، قم: بوستان کتاب.
- شعرائی، ابوالحسن (بی تا)، *ترجمه کشف المراد*، تهران: کتابفروشی الاسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)، *الملل و النحل*، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- ضیایی، رحمت الله (۱۳۸۳)، *خدا در نگاه و هابیت*، تهران: نجم الهدی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۵۰)، *قرآن در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۵ق)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- العثیمین، محمد بن صالح (بی تا)، *مجموع الفتاوی*، الرياض: دارالثریا للنشر.
- _____ (۱۴۲۶ق)، *شرح اصول فی التفسیر و شرح مقدمه التفسیر*، قاهره: المکتبه الاسلامیه.
- علوی مهر، حسین (۱۳۸۱)، *روش ها و گرایش های تفسیری*، تهران: انتشارات اسوه.

- غزالی طوسی، ابو حامد محمد (۱۳۷۵)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)، *الکافی*، تهران: اسلامیه.
- محمدی مظفر، محمد حسن (۱۳۹۲)، *ظاهرگرایی در فهم قرآن*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۲۷ق)، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلاميه.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۲۹ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه التمهید.
- مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۶)، *مبانی تفسیر قرآن*، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- ناصح، علی احمد (۱۳۹۲)، «بررسی و نقد مبانی و اصول فکری ابن تیمیة در تفسیر قرآن»، فصلنامه پژوهش های فلسفی کلامی، ش ۵۶-۵۵، ص: ۱۶۷-۱۸۸.