

صفات خبری در اندیشه اسلامی

(بارو یکردتقد و هاییت)

غلامرضا رضایی

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

| | | |
|----|-------|--------|
| ۱۳ | | دیباچه |
| ۱۵ | | مقدمه |

فصل اول: مفاهیم و کلیات

| | | |
|----|-------|--|
| ۲۱ | | گفتار اول: مفاهیم |
| ۲۱ | | توحید در لغت |
| ۲۲ | | توحید در اصطلاح |
| ۲۳ | | معناشناسی اسما |
| ۲۴ | | صفات و نسبت آن با اسما |
| ۲۵ | | اتحاد اسم و صفت در واجب تعالی |
| ۲۶ | | تعریف صفات خبری |
| ۲۸ | | گفتار دوم: کلیات |
| ۲۸ | | جایگاه توحید صفات در هندسه دین |
| ۳۳ | | مصادیق صفات خبری |
| ۳۶ | | تحلیل‌های اندیشمندان مسلمان از صفات خبری و پیامدهای آن |

فصل دوم: دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان در معنانشناسی صفات خبری

| | |
|----|---|
| ۳۹ | مقدمه |
| ۴۰ | دیدگاه تفویض (قائلان، معنا و لوازم) |
| ۴۰ | ۱. طرفداران تفویض صفات |
| ۵۰ | ۲. علل گرایش به تفویض |
| ۵۱ | ۳. پیامدها و لوازم تفویض‌گرایی |
| ۵۵ | دیدگاه تعطیل، (قائلان، معنا و لوازم) |
| ۵۵ | ۱. طرفداران تعطیل |
| ۶۰ | ۲. دلایل بطلان دیدگاه تعطیل |
| ۶۱ | دیدگاه تشبیه و تجسیم (قائلان، معنا و لوازم) |
| ۶۲ | ۱. طرفداران تشبیه و تجسیم |
| ۶۶ | ۲. عوامل و انگیزه‌های تشبیه‌گرایی |
| ۶۹ | ۳. پیامدها و لوازم تشبیه و تجسیم |
| ۷۰ | دیدگاه «اثبات بلاکیف»، (قائلان، معنا و لوازم) |
| ۷۰ | ۱. معنا و طرفداران اثبات |
| ۷۲ | ۲. در کشاکش تقیید و تشبیه |
| ۷۴ | دیدگاه تأویل (قائلان، معنا و لوازم) |
| ۷۴ | ۱. معنای لغوی و اصطلاحی |
| ۷۵ | ۲. تأویل‌های بی‌ضابطه و پیامدهای آن |
| ۷۸ | ۳. تأویل یا ظهور تصدیقی |
| ۸۰ | ۴. ضوابط و شرایط تأویل صحیح |

۵. شناخت تأویل گرایان..... ۸۲
۶. اشاره‌ای به تأویلات سلف ۸۴
- دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام، جمع نفی و اثبات ۸۶
- مقدمه ۸۶
۱. ارجاع متشابهات به محکومات ۸۹
۲. نتیجه ارجاع متشابهات، جمع بین نفی و اثبات ۹۰
۳. جمع بین تشبیه و تنزیه ۹۲
۴. جمع‌بندی دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام ۹۴
- سایر دیدگاه‌ها ۹۵
۱. نظریه اشتراک معنوی (اشتراک مفهومی و تفاوت مصداقی) ۹۵
۲. نظریه اشتراک معنوی و تشکیک در وجود ۹۶
۳. نظریه اشتراک معنوی، تأویل و تشکیک ۹۷
۴. نظریه اشتراک لفظی ۹۷
۵. جسم انگاری پنهان ۹۸
۶. نظریه تجسّد ۹۹
۷. نظریه تجلّی ۱۰۰
۸. نظریه تفصیل ۱۰۲
۹. نظریه تفویض کیفیت وهابیت ۱۰۳

فصل سوم: وهابیت و تفویض کیفیت صفات

- مقدمه ۱۰۵
- مبانی نظری وهابیت در معناشناسی صفات خبری ۱۰۸

۱. ظاهرگرایی و انکار تأویل..... ۱۰۸
۲. ممنوعیت تفکر در صفات الهی..... ۱۱۷
۳. اشتراک لفظی مفاهیم..... ۱۲۰
۴. صفات خبری، صفت کمال خدای متعال..... ۱۲۲
۵. انکار مجاز در قرآن..... ۱۲۳
- اصول کلی وهابیت در معناشناسی صفات خبری..... ۱۲۷
۱. اثبات صفات خبری بدون تکییف، تمثیل، تحریف و تعطیل..... ۱۲۷
۲. تفصیلی بودن اثبات و اجمالی بودن نفی..... ۱۳۰
۳. نفی صفات بدون الحاد در اسما و آیات..... ۱۳۱
۴. حکم واحد برای همه صفات..... ۱۳۱
۵. حکم واحد برای ذات و صفات..... ۱۳۳
۶. متضمن کمال بودن صفات ثبوتیه و سلبیه..... ۱۳۴
۷. وجوب ایمان به همه صفات..... ۱۳۴
۸. کاربردهای مختلف واژه تأویل..... ۱۳۴
۹. وجوب عمل به محکومات و ایمان به متشابهات..... ۱۳۵
۱۰. بدعت دانستن کاربرد کلمه جسم و مانند آن..... ۱۳۵
۱۱. اثبات پذیری عقلی برخی از صفات خبری..... ۱۳۷
۱۲. فهم ناپذیری آیات و احادیث صفات..... ۱۳۸
- مظاهر تشبیه و تجسیم در گفته‌ها و نوشته‌های وهابیت..... ۱۳۹
۱. تشبیه‌گرایی ابن تیمیه..... ۱۴۰
۲. تشبیه‌گرایی ابن خُزیمه..... ۱۴۴
۳. تشبیه‌گرایی ابن قیم جوزیه..... ۱۴۵
۴. تشبیه‌گرایی ابن ابابطین..... ۱۴۶

۵. تشبیه‌گرایی عبدالطیف آل‌الشیخ ۱۴۶
۶. تشبیه‌گرایی ناصرالدین البانی ۱۴۷
۷. تشبیه‌گرایی عبدالعزیز بن باز ۱۴۸
۸. تشبیه‌گرایی ابن‌عثمین ۱۴۹
۹. تشبیه‌گرایی شورای مفتیان ۱۵۱
- چکیده دیدگاه وهابیان در صفات خبری ۱۵۱
- نتیجه‌گیری ۱۵۳

فصل چهارم: واپسیت و مسئله مجاز در قرآن

- مقدمه ۱۵۶
- نظریه‌های مطرح در بحث زبان دین ۱۵۷
- تعریف حقیقت و مجاز ۱۵۸
۱. حقیقت و مجاز در لغت ۱۵۸
۲. حقیقت و مجاز در اصطلاح ۱۵۹
- شرایط جایز بودن مجاز ۱۶۰
- انگیزه استفاده از مجاز و دلایل آن ۱۶۱
- موافقان مجاز در قرآن ۱۶۲
- مصادیق و نمونه‌های از مجازات قرآن ۱۶۵
- استدلال منکران مجاز در قرآن ۱۷۱
۱. استدلال ابن‌تیمیه بر نفی مجاز ۱۷۲
۲. ابن‌تیمیه و توقیفی پنداشتن الفاظ ۱۷۹
- پاسخ: ابن‌تیمیه، نقض‌کننده کلام خود ۱۸۰

۳. استدلال شقیطی بر نفی مجاز در قرآن ۱۸۲
- پاسخ: خلط در کاربرد واژه «حقیقت» ۱۸۲

فصل پنجم: تقدیدگاه و بیان در تأویل آیات صفات

- مقدمه ۱۸۵
- تأویل در لغت ۱۸۷
- تأویل در اصطلاح ۱۸۸
- دلایل موافقان تأویل ۱۹۰
۱. همخوانی با سایر معارف دین ۱۹۰
 ۲. هماهنگ بودن قرآن با زبان قوم ۱۹۱
 ۳. تأیید و تجویز پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۱۹۲
 ۴. دلالت قرآن بر جواز تأویل ۱۹۵
 ۵. لوازم و پیامدهای منفی ظاهرگرایی ۱۹۹
- تأویل آیات صفات در کلام صحابه و تابعین ۲۰۰
- تأویل آیات صفات در کلمات سلف و ائمه مذاهب ۲۰۶
- نمونه‌های از تأویلات و هابیان ۲۱۱
- بررسی و نقد دلایل مخالفان ۲۱۸
۱. تأثیرگذاری در نفوس ۲۱۸
 ۲. تمسک به سیره سلف ۲۲۰
 ۳. تمسک به ظاهر آیات و روایات ۲۲۳
 ۴. مفسده‌خیز بودن تأویل ۲۲۴
 ۵. بی‌ضابطه دانستن تأویل ۲۲۶

| | |
|-----|---|
| ۲۲۷ | پاسخ |
| ۲۳۳ | نقد دیدگاه ابن تیمیه در تأویل صفات خبری |
| ۲۳۳ | ۱. انکار یا توجیه تأویلات |
| ۲۳۶ | ۲. گزینشی عمل کردن در پذیرش تأویلات |
| ۲۳۷ | ۳. اختصاصی دانستن حق تأویل صفات |
| ۲۳۸ | ۴. تناقضات ابن تیمیه در تأویل صفات |
| ۲۵۱ | خاتمه |
| ۲۵۷ | کتابنامه |

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين، انه خير ناصر ومعين

والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين

المعصومين وعلى جميع الانبياء والمرسلين، والشهداء والصديقين، وجميع عباد الله

الصالحين، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى يوم الدين.

دیباچه

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین.

توحید، یعنی اعتقاد به یکتایی خداوند متعال، اولین سنگ بنای ادیان الهی است. همه پیامبران، دعوت خویش را با توحید آغاز کرده‌اند. در میان مباحث مربوط به توحید، بحث از توحید اسما و صفات حضرت حق، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا به درک حقیقت توحید، کمک شایانی می‌کند. برخی از صفات خداوند، تنها از راه نقل به ما رسیده‌اند؛ یعنی آیات و روایات، آنها را معرفی کرده‌اند و راه دیگری برای شناخت آنها وجود ندارد؛ به این نوع از صفات الهی، صفات خبری گفته می‌شود.

مسلمانان از صدر اسلام تاکنون، از صفات خبری، تحلیل‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. وهابیان به پیروی از ابن تیمیه، معنای ظاهری صفات خبری را برای خدای متعال ثابت دانسته، اما علم به کیفیت آن صفات را مختص خدای متعال می‌دانند. در نتیجه خواسته یا ناخواسته، در گرداب تشبیه و تجسیم گرفتار می‌شوند. بیشتر صاحب نظران، قرآن را بسان سایر کلام‌های فصیح و بلیغ، برخوردار از مجاز دانسته‌اند؛ اما وهابی‌ها وجود مجاز و امکان تأویل در قرآن را به شدت انکار می‌کنند و همین عقیده، علت دیگر

گرفتاری آنان در دام تشبیه و تجسیم است.

کتاب پیش‌رو با عنوان «صفات خبری در اندیشه اسلامی» به بررسی و نقد دیدگاه وهابیت در مسئله تأویل صفات خداوند می‌پردازد و از آنجا که تفکر وهابیت بر مبنای اندیشه‌های ابن تیمیه بنا شده است، به آرای ابن تیمیه توجه بیشتری شده است. ضمن تشکر و قدردانی از پژوهشگر و فاضل ارجمند حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای غلامرضا رضایی، امید است تلاش ایشان، رضایت الهی را جلب کند و مورد توجه اندیشمندان اسلامی نیز قرار گیرد.

انه ولی التوفیق

گروه کلام و معارف

پژوهشکده حج و زیارت

مقدمه

اصل توحید از اساسی ترین اصول دعوت پیامبران، به ویژه خاتم الانبیاء، محمد مصطفی ﷺ است. از نظر تأثیرگذاری در زندگی بشری، در بین مراتب توحید، توحید اسما و صفات، از مهم ترین مراتب توحید است؛ چنان که به لحاظ فضیلت نیز بعد از معرفت توحید ذات، شریف تر از علم «اسما» و «صفات»، علمی نیست.^۱

نقش اهل بیت پیامبر ﷺ در پاسداری از این اصل بنیادین و پرهیز دادن مسلمانان از گرایش های مختلف از قبیل تشبیه، تجسیم، تعطیل، تفویض و تأویل، بر محققان عرصه دین پژوهی مخفی نیست.

هر کس برای درک صحیح معارف دین به محضر اهل بیت ﷺ رسید، از انحراف در فهم توحید اسما و صفات مصون ماند و هر کس از مدار اهل بیت ﷺ خارج شد، در نحوه ترسیم توحید اسما و صفات، به ویژه در صفات خبری، غالباً به ورطه افراط و تفریط فرو غلتید؛ لذا یا به دام تشبیه و تجسیم گرفتار آمد و یا به گرداب تعطیل فرو

افتاد، یا به سمت تفویض رفت و یا به تأویل باطل گرایید و این انحرافات به دلیل حساسیت و پیچیدگی مسائل مربوط به توحید، به ویژه توحید اسما و صفات، می باشد. مفسر فرزانه، علامه طباطبائی رحمته الله علیه، در اهمیت مسائل مربوط به توحید و دقیق و دشوار بودن آن می فرماید:

هیچ دانشمند متفکر و اهل بحثی که کارش غور و تعمق در مسائل کلی علمی است، در این تردید ندارد که مسئله توحید، از همه مسائل علمی دقیق تر و تصور و درک آن از همه دشوارتر و گره آن از همه پیچیده تر است.^۱

متکلم عالی قدر، حضرت آیت الله سبحانی، کج فهمی افراد در مسائل مربوط به توحید اسما و صفات را عامل اصلی در به وجود آمدن مذاهب مختلف دانسته و فرموده است:

انتظار این بود صاحبان ادیان آسمانی در مسائل مربوط به مبدأ متعال، دارای صف واحدی می بودند. اما متدینین در ساده ترین تا پیچیده ترین مسائل، دچار انشعاب شدند. انشعابی که علت آن غالباً اختلاف فهم آنان در مسائل مربوط به اسما، صفات و افعال خداوند متعال است. اختلاف در این مسئله است که سنگ زیربنای ظهور ادیان و مذاهب مختلف در جامعه بشری شده است.^۲

ایشان نظر به اهمیت مسئله، در ادامه به دین پژوهان توصیه می کنند که برای این فصل از عقاید دینی، اهمیت مضاعف قائل شده و از کنار آن به سادگی عبور نکنند.^۳ اهمیت توحید اسما و صفات از دید علمای وهابی نیز مخفی نمانده است؛ چنان که

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶، ص ۱۲۶.

۲. الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، آیت الله سبحانی، ج ۱، ص ۸۱.

۳. همان.

ابن تیمیه توحید اسما و صفات را پشتیبانی کننده توحید اولوهیت و ربوبیت و دربردارنده آن می‌داند.^۱ ابن قیم جوزیه، کلید دعوت پیامبران و خلاصه رسالت آنان را معرفت معبود از طریق معرفت به اسما، صفات و افعال او دانسته و در توجیه آن گفته است:

این معرفت، زیربنای سایر معارف است و خوف و رجا و محبت و اطاعت و عبودیت، در پرتو معرفت نسبت به مرجو، مخوف، محبوب، مطاع و معبود حاصل می‌شود.^۲

ناصرالدین البانی، توحید اسما و صفات را معرکه آرای حق و باطل توصیف کرده و آن را مایه گمراهی بسیاری از فرقه های اسلامی شمرده است.^۳ شیخ عثیمین، دو قسم توحید ربوبیت و الوهیت را متفق علیه اهل قبله دانسته، اما درباره توحید اسما و صفات گفته است: «برداشت متفاوت در توحید اسما و صفات است که منشأ تفرقه مسلمانان به شش گروه کلامی شده است».^۴

مسائل مربوط به توحید اسما و صفات نسبت به سایر مسائل و معارف دین، نقش محوری و کلیدی ایفاء می‌کند؛ چراکه تمام مراتب و مراحل معرفت دین و عمل به آن، بر معرفت ذات مقدس خداوند متعال متفرع است و شناخت ذات الهی، تنها از طریق معرفت حقیقی اسما و صفات او امکان پذیر می‌باشد.

فرمایش امام علی علیه السلام، گویاترین سخن در این موضوع است؛ آنجا که می‌فرماید: سرآغاز دین داری، خداشناسی است و کمال خداشناسی، باور نمودن اوست و کمال باور

۱. الشریک بالله، انواعه و اقسامه، ص ۳۲۹؛ به نقل از در، تعارض العقل و النقل، ج ۹، ص ۳۴۴.

۲. الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله، ج ۱، ص ۱۵۰.

۳. العقیده اولو لو کانوا یعلمون، ج ۱، ص ۱۷۵.

۴. شرح العقیده السفارینیه، ص ۱۷.

نمودن او، یگانه دانستن اوست و کمال یگانه دانستن او، اخلاص ورزیدن برای اوست و کمال اخلاص او، نفی صفات [زائد] از او است؛ زیرا هر صفتی، شهادت می‌دهد که آن غیر موصوف است و هر موصوفی شهادت می‌دهد که او غیر صفت است.^۱

بنابراین هر کس به صفات و اسمای خدای متعال جاهل باشد، به ذات الهی جاهل است و کسی که به ذات الهی جاهل باشد، بی‌گمان عبادت او نیز جاهلانه است و عبادت جاهلانه ارزش زیادی ندارد. در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نیز به اهمیت بصیرت در معارف دین توجه ویژه شده است. امام صادق علیه‌السلام فرمود:

الْعَامِلُ عَلَىٰ غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَىٰ غَيْرِ طَرِيقٍ فَلَا تَزِيدُهُ سُرْعَةُ السَّيْرِ إِلَّا بَعْدًا.^۲

کسی که بدون آگاهی و بصیرت عمل می‌نماید، مانند کسی است که بیراهه حرکت می‌کند؛ هرچه سریع‌تر برود، از راه اصلی دورتر می‌گردد.

در اهمیت و تأثیرگذاری معرفت اسما و صفات بر سایر بخش‌های دین اختلافی نیست و شیعه، سنی و وهابی، همه بر آن اتفاق نظر دارند. اما مهم آن است که راه وصول به این معرفت، به درستی شناخته شود و بدون دخالت دادن سلیقه‌ها، اجتهادات بی‌منا و حب و بغض‌های شخصی یا فرقه‌ای (در مقام اساس و مبنای معرفت) پذیرفته شود و در نهایت، به نتایج به دست آمده، التزام حاصل گردد.

هدف از تدوین این کتاب، بررسی و نقد دیدگاه‌های مختلف به ویژه دیدگاه وهابیت در مورد صفات خبری است. در قرآن کریم و احادیث نبوی، صفاتی چون ید، وجه، استوای بر عرش، آمدن، خندیدن و مانند آن به خدای متعال نسبت داده شده

۱. نهج البلاغه، خطبه اول، ص ۳۹: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْجِيهُهُ وَ كَمَالُ تَوْجِيهِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِمَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّمَةِ».

۲. بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۲۴۴.

است. دلالت این صفات و اسما بر خدای متعال چگونه است؟ آیا ظاهر این الفاظ مراد است، یا معنایی دیگر اراده شده است؟ اگر معانی دیگری اراده شده است، آن معانی کدام اند؟ آیا ممکن است اصلاً معنایی اراده نشده باشد، یا معنایی اراده شده باشد، ولی بشر مکلف به فهم آن نباشد؟ طرفداران هر دیدگاه، چه کسانی هستند؟ دلایل آنان چیست؟ پیامدها و لوازم هر یک کدام است؟ جستار پیش رو تلاشی است برای پاسخ به این پرسش‌ها.

فصل اول: مفاهیم و کلیات

گفتار اول: مفاهیم

توحید در لغت

واژه «توحید»، مصدر باب «تفعیل»، به معنای «یگانه دانستن» و «یگانه گردانیدن» است. ریشه این کلمه، «وَحَدَّ» و به معنای انفراد است و از این رو «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد.^۱

زبیدی در «تاج العروس»، توحید را ایمان به خدای یگانه معنا کرده است. به گفته وی، واژه «واحد»، به معنای منفرد بالذات و واژه «احد»، به معنای منفرد بالمعنی است و تنها خدای متعال، جامع این اوصاف است.^۲

«التعريفات»، توحید را در لغت، «حکم کردن به واحد بودن یک شیء و علم به اینکه آن شیء واحد است»، معنا کرده است.^۳

۱. المفردات فی غریب القرآن، الراغب، ص ۸۵۷.

۲. تاج العروس، الزبیدی، ج ۹، ص ۲۶۸.

۳. التعريفات، الجرجانی، (باب التاء) ص ۳۱؛ التوحید فی اللغة الحکم بان الشیء واحد و العلم بأنه واحد.

توحید در اصطلاح

توحید در اصطلاح اهل کلام، به یگانه دانستن ذات حق تعالی و نفی هرگونه همتا و شبیه برای او معنا شده است. نقطه مقابل توحید، شرک به خداست که قرآن مجید، از آن به ظلم عظیم^۱ و گناه نابخشودنی^۲ تعبیر کرده است. در «موسوعة مصطلحات علم الکلام» آمده است: «توحید یعنی مجرد کردن ذات الهی از هرآنچه در افهام و اوهام، تصور و تخیل گردد».^۳ احتمال دارد معنای یادشده، برگرفته از این کلام امام علی علیه السلام باشد که فرمود: «التوحید أن لا تتوهمه».^۴

واژه «توحید» در قرآن نیست، اما جای جای قرآن، تبیینگر مفهوم آن است. علاوه بر آن برخی از اشتقاقات آن نظیر أحد و واحد، بارها در قرآن به کار رفته است.

آیات ۱۶۳ سوره بقره: ﴿وَالْهُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾^۵، ۷۳ سوره مائده: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثٍ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^۶ و ۶۵ سوره ص: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^۷ و مانند آن، از این قبیل است.^۸

۱. ﴿وَ إِذْ قَالَ لِقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ۱۳).

۲. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (نساء: ۴۸).

۳. موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی، ج ۱، ص ۴۰۲.

۴. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۵۲.

۵. «و معبود شما معبودی است یگانه جز او معبودی نیست او رحمان و رحیم است».

۶. «کسانی که گفتند خداوند، یکی از سه خداست، هر آینه کافر شدند؛ حال آنکه هیچ معبودی جز خدای یگانه نیست».

۷. «بگو: من تنها بیم رسانم و هیچ معبودی جز خدای واحد قهار نیست».

۸. رک: یوسف: ۳۹، رعد: ۱۶، ابراهیم: ۴۸، زمر: ۴، غافر: ۱۶ و...

مراد از واحد بودن خداوند متعال - براساس روایت امیرالمؤمنین علیه السلام^۱ - یا بساطت و ترکیب‌ناپذیری ذات الهی است، یا یگانگی و بی‌همتایی او.

معناشناسی اسما

کلمه «اسماء»، جمع اسم است و واژه اسم از ریشه «سِمُو» اخذ شده است. کلمه سِمُو بر وزن جِمْلُ یا قُفْلُ از «سُمُو» به معنای علو و رفعت است. قول دیگر این است که واژه اسم در اصل از وسم اخذ شده و «الوسم» به معنای علامت و نشانه است و به معنای داغ و علامتی به کار می‌رفت که بر گوسفندان می‌گذاشتند تا مشخص شود کدام یک از آن کدام شخص است. اما گفته‌اند این قول ضعیف است؛ زیرا کلمه‌ای که مهموزالفاء است (مثل «وصل» و «وعد») همزه وصل بر آن وارد نمی‌شود. افزون بر اینکه کلمات هنگام تصغیر یا جمع، به اصل خود برمی‌گردند و در این صورت، اسم باید به اوسام جمع بسته می‌شد و تصغیر آن «وَسِيم» بود؛ حال آنکه تصغیر «اسم»، «سُمَى» و جمع آن «أسماء» است.^۲

البته این یک نوع استعمال «اسم» است که در آن، لفظ بر مسما دلالت می‌کند و لازمه این معنا، آن است که اسم غیر از مسما باشد؛ اما استعمال دیگر اسم این است که مرادمان از آن، ذاتی باشد که وصفی از اوصافش مورد نظر است. مثلاً کلمه عالم - که

۱. رک: التوحید، صدوق، ص ۸۳. امیرالمؤمنین علیه السلام در گرماگرم جنگ جمل در جواب شخص عربی که از حضرت پرسید: «یا علی علیه السلام، معنای اینکه می‌فرماید خداوند واحد است چیست؟» فرمود: «واحد بودن خداوند متعال بر چهار وجه است: دو وجه آن باطل و دو وجه آن صحیح است: وَأَمَّا الْوُجْهَانِ اللَّذَانِ يَنْبَغَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ كَذَلِكَ رَبَّنَا وَقَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلِ وَلَا وَهُمْ كَذَلِكَ رَبَّنَا عَزَّ وَجَلَّ».

۲. مصباح المنیر، ج ۲، ص ۲۹۰؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۹.

یکی از اسما خدای تعالی است -، اسمی است که بر «ذات با لحاظ صفت علمش» دلالت می‌کند. همین کلمه در عین حال، اسم برای ذاتی است که از خود آن ذات، جز از مسیر صفاتش خبری نداریم. در این استعمال، دیگر اسم لفظ نیست، بلکه ذاتی از ذوات است که وصفی از اوصاف را داراست.^۱

صفات و نسبت آن با اسما

صفات، جمع «صفت»، و صفت در مقابل ذات است و اسم معنا می‌باشد؛ یعنی از نظر مفهومی مستقل نیست.^۲ واژه صفت از «وَصَفَّ» اخذ شده^۳ و بر معنای لازم دلالت دارد.^۴ بنابراین صفت، یعنی علامت و نشانه‌ای که یکی از ویژگی‌های موصوف را بیان می‌کند؛ مانند علم و جمال که بیانگر عالم و جمیل بودن موصوف است.^۵

صفت گاه به معنای مصدر (وصف) استعمال می‌شود و گاه به معنای اسم مصدر. با توجه به معنای دوم، بین اسم و صفت تفاوتی نیست؛ زیرا هر دو به معنای علامت و نشانه مسمّا و موصوف اند و تنها تفاوت آنها در عموم و خصوص بودن است. اسم، عام است و شامل هرگونه علامتی می‌شود؛ اما صفت خاص است؛ مثلاً «زید» اسم است، ولی صفت نیست؛ اما «عالم»، هم اسم است و هم صفت.^۶

در تعریفی دیگر، صفت بر معنایی از معانی دلالت می‌کند که ذات، متصف و متلبس

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۷.

۲. فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۰۹.

۳. مانند عدة که از وَعَد است.

۴. مصباح المنیر، ص ۶۶۱.

۵. فرهنگ ابجدی عربی فارسی، ص ۵۵۵.

۶. نهج الذکر، ج ۱، صص ۳۱۰ و ۳۱۱.

به آن است؛ چه عین ذات باشد و چه غیر آن. اسم نیز بر ذات دلالت می‌کند، در آن حالی که مأخوذ به وصف است. پس حیات و علم، وصفاند و حی و عالم، اسم.^۱

اما محقق سبزواری، تفاوت اسم و صفت را در مشتق و مبدأ اشتقاق بودن این دو می‌داند: اسم مشتق است؛ مانند علم، قدیر و...؛ در حالی که صفت مبدأ اشتقاق است؛ از قبیل علم، قدرت و... پس مفهوم اسم، شبیه مرکب است و مفهوم صفت، بسیط.^۲

اتحاد اسم و صفت در واجب تعالی

در مورد واجب تعالی، لفظی که بر صفت تنها دلالت می‌کند (بدون ملاحظه ذات، مانند علم، قدرت، اراده و امثال آن)، صفت نامیده می‌شود و لفظی که به اعتبار صفت بر ذات دلالت می‌کند (مانند عالم، قادر، مرید و امثال آن)، اسم نامیده می‌شود.^۳ بنابراین لفظی که درباره دیگران، صفت مقابل اسم است (مانند عالم، قادر، فاضل و...)، درباره واجب تعالی اسم است.^۴

این تفاوتی که بین اسم و صفت در واجب تعالی وجود دارد و در میان متکلمان و مفسران نیز معروف است، با ظاهر قرآن نیز تطبیق می‌کند؛ زیرا قرآن لفظ جلاله و سایر الفاظ مانند رحمان، رحیم، عالم، قادر و مانند آن را اسمای خدای متعال می‌داند، نه صفات او.^۵

در برخی از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نیز به این مطلب تصریح شده است که بین اسما و

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، صص ۳۵۳ و ۳۵۲.

۲. اسرار الحکم، محقق سبزواری، ص ۱۲۶.

۳. بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۵۵.

۴. گوهر مراد، صص ۲۴۰ و ۲۴۱؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۵۳.

۵. منشور جاوید، ج ۲، ص ۴۷.

صفات خداوند، تفاوتی نیست؛ چنان که از امام باقر علیه السلام نقل شده است که فرمود: «إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ»^۱؛ «نام‌های خدا، صفاتی هستند که خداوند، با آنها خود را وصف کرده است». امام رضا علیه السلام نیز در پاسخ محمد بن سنان که از «اسم» پرسیده بود، فرمود: «صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ»^۲؛ «صفتی است برای موصوفی». بنابراین می‌توان این چنین نتیجه گرفت که از دیدگاه احادیث اسلامی، همه اسمای الهی، صفات او نیز محسوب می‌شوند؛ چنان که همه صفات خدای متعال، اسمای حسناى او نیز شمرده می‌شوند؛ به دیگر سخن، خداوند متعال، اسمی جامد و غیر مشتق ندارد که فقط علامت باشد، بلکه در همه اسمای او، صفتی از صفات الهی لحاظ شده و حتی نام «الله» - جل جلاله - نیز، ریشه اشتقاق دارد.^۳

تعریف صفات خبری

کاربرد واژه صفات خبری، ابتدا از ناحیه اهل حدیث و اشاعره رایج شده است.^۴ در یک تقسیم‌بندی، صفات خدای متعال به صفات خبری و ذاتیه تقسیم می‌شود. مراد از صفات ذاتیه، صفات کمالیه است؛ صفات معروفی چون علم، قدرت، حیات و... اما مراد از صفات خبری، آن دسته از صفات باری تعالی است که مستندی جز نقل ندارد و اثبات آن، تنها از طریق کتاب و سنت امکان پذیر است و در صورتی که ظاهر عرفی آنها اخذ شود، به تجسیم و تشبیه منجر می‌گردد؛ مانند دست، پا، وجه و...^۵

۱. کافی (ط. دارالحدیث)، ج ۱، ص ۲۱۹.

۲. همان، ص ۲۷۷.

۳. رک: نهج الذکر، ج ۱، صص ۳۱۰ و ۳۱۱.

۴. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۹۲؛ الاسماء و الصفات، بیهقی، ج ۱، ص ۲۷۶.

۵. العقیده، احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۱۰۲؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۲؛ الاسماء و الصفات، ص ۱۷۶؛ الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۱، صص ۸۵ و ۳۱۷؛ التوحید عند مذهب اهل البیت علیهم السلام، ص ۲۶۷. برای آگاهی بیشتر به فصل بعد مراجعه شود.

در تقسیم دیگر، صفات خبری در مقابل صفات عقلی به کار می‌رود. مقصود از صفات عقلی، صفاتی است که عقل و خرد با صرف نظر از کتاب و سنت نیز به آن رهنمون باشد؛ در حالی که اثبات برخی صفات برای خدای سبحان، که به صفات خبری معروف‌اند، تنها از طریق خبر صادق امکان‌پذیر است.^۱

نکته

گفتنی است اینکه صفات خبری در برابر کدام صفات قرار می‌گیرند، محل نظر است. برخی از صاحب نظران، آن را در مقابل صفات ذاتیه دانسته‌اند^۲، ولی یادآور شده‌اند که منظور از صفات ذاتیه، صفات کمال است.^۳ برخی دیگر آن را در برابر صفات کمالیه قرار داده‌اند^۴ و برخی آن را در تقابل با صفات عقلیه می‌دانند.^۵

به نظر می‌رسد هم دیدگاه کسانی که صفات خبری را در برابر صفات کمال قرار می‌دهند درست است (زیرا امامیه، معنای ظاهری صفات خبری را دلالت بر کمال خدای متعال نمی‌داند) و هم قول کسانی که آن را در مقابل صفات عقلی قرار می‌دهند (زیرا تنها راه اثبات این صفات سمع است). اما قرار دادن این صفات در مقابل صفات ذات صحیح نیست؛ زیرا صفات خبری نیز - چنان که در ادامه خواهد آمد - به صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌شوند.

۱. العقیدة، ص ۱۰۲؛ الاسماء و الصفات، ص ۷۶؛ الصفات الإلهیة فی الكتاب و السنة النبویة، ابن‌علی جامی، ج ۱، ص ۲۰۷.

۲. آیت‌الله سبحانی، مکتب اسلام، ش ۵.

۳. «چگونه ذات بسیط است»، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۸۶.

۴. سلفی‌گری و وهابیت، مبانی اعتقادی، علیزاده موسوی، ج ۲، ص ۹۴.

۵. الاسماء و الصفات، بیهقی، ج ۱، ص ۲۷۶؛ العرش، شمس‌الدین ذهبی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ الصفات الإلهیة فی الكتاب و السنة

النبویة، ج ۱، ص ۲۰۷.

گفتار دوم: کلیات

مقدمه

توحید یکی از صفات خدای سبحان و به معنای یگانگی باری تعالی و نفسی شریک و ترکیب از اوست. صفت توحید به لحاظ جایگاه، بر سایر صفات خدای متعال مقدم است و اولین و بنیادی ترین اصل از اصول دین به شمار می‌رود. این صفت، نقش محوری و کلیدی معارف دین را برعهده دارد؛ به این دلیل که تا وقتی یگانگی خدای متعال و شریک نداشتن او اثبات نشود، نوبت به سایر مباحث دینی نمی‌رسد.^۱

جایگاه توحید صفات در هندسه دین

۱. ثبوتی یا سلبی بودن صفت توحید

صفات خدای متعال - چنان که در ادامه به آن اشاره خواهد شد - به یک اعتبار به دو قسم ثبوتی و سلبی تقسیم می‌شود و اینکه صفت توحید، از صفات ثبوتی خدای متعال است یا از صفات سلبی، بستگی به این دارد که از صفات سلبی، چه معنایی اراده شود؛ زیرا اگر مراد از سلب، به لحاظ معنا باشد، یعنی صفاتی که معنای آن سلب است، هرچند در لفظ آن حرف سلب به کار نرفته باشد، مانند واحد، حمید^۲ و قدوس، در این صورت توحید

۱. ظاهراً منابع دینی (قرآن و احادیث) کمتر به اثبات اصل وجود خالق پرداخته‌اند. گویا بشر در طول تاریخ، نوعاً معبود و خالق هستی را باور داشته؛ اما انحراف او در مسئله یکتایی پروردگار بوده است. بنابراین قرآن کریم درباره اصل وجود خدای متعال، به صورت استفهام انکاری می‌فرماید: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ (ابراهیم: ۱۰)؛ اما برای اثبات یکتایی، برهان‌های متعدد ارائه می‌کند.

۲. صفات سلب بودن واحد و حمید، به لحاظ معنای آنهاست؛ زیرا وقتی به معنای واحد و حمید دقت می‌شود، می‌بینیم که حقیقتی در ازای آن، وجود ندارد؛ بلکه معنای آن تنها پیراستن خدای متعال از شریک و نقض‌هاست. برخلاف مثلاً صفت علم که یک حقیقت خارجی و واقعی برای خدای متعال است.

به هر دو معنای آن (به معنای نفی ترکیب و به معنای نفی شریک) از صفات سلبی است؛ ولی اگر مراد از صفات سلبی، صفاتی باشد که در لفظ آن، حرف سلب به کار رفته است، مانند لیس بجسم، لیس بمرکب و...، در این صورت توحید به معنای نفی ترکیب، از صفات سلبی و توحید به معنای واحد بودن (نفی شریک)، از صفات ثبوتی خواهد بود.^۱

۲. اقسام توحید

توحید خدای سبحان از دیدگاه متکلمان و به اعتبار متعلق آن، اقسام مختلفی دارد که در اینجا به مهم‌ترین آن اقسام اشاره می‌کنیم:

یک- توحید در ذات، دو- توحید در اسما و صفات، سه- توحید در افعال، چهار- توحید در خالقیت، پنج- توحید در ربوبیت و تدبیر، شش- توحید در تشریح و قانون‌گذاری، هفت- توحید در اطاعت، هشت- توحید در حاکمیت، نه- توحید در الوهیت، ده- توحید در عبادت، یازده- توحید در استعانت، دوازده- توحید در محبت.^۲

۳. معانی توحید صفات

چنان‌که معلوم شد، دومین مرتبه از مراتب توحید خدای سبحان، توحید در اسما و صفات است. توحید خدای متعال در صفات به دو معناست: نخست، عینیت صفات کمال با ذات؛ یعنی اگرچه صفات و ذات از نظر مفهوم با هم مختلف‌اند، لکن از نظر مصداق متحدند. مفاهیم علم، قدرت، اختیار و...، غیر از مفهوم ذات‌اند، اما در خارج، عین حقیقت ذات‌اند؛ زیرا اگر صفات خدا زائد بر ذات و مغایر با یکدیگر باشند، در آن صورت نوعی کثرت و ترکیب و محدودیت در ذات الهی راه خواهد یافت که همگی در حق خداوند

۱. کلام تطبیقی، ربانی گلپایگانی، ج ۱، ص ۴۴.

۲. بدایة المعارف، ج ۱، ص ۵۴؛ الاسماء، الثلاث، ص ۲۶؛ آیات ولایت در قرآن، ص ۲۵۲؛ عقاید اسلام در قرآن کریم، ج ۱، ص ۳۱۰.

محال‌اند؛ دوم، بی‌همتایی خدای متعال در صفات و این به دو دلیل است؛ اولاً صفات خدا از خود اوست و کسی آنها را به او نداده است؛ ثانیاً صفات کمال او نامتناهی است و این دو، مقتضی بی‌نیازی مطلق و واجب‌الوجود بالذات بودن خداوند متعال است.^۱

۴. اقسام صفات

صفات خداوند از سوی متکلمان به لحاظ‌های متفاوت، تقسیمات متعددی شده است. در اینجا به اختصار به اهم این اقسام اشاره می‌کنیم.^۲

الف) صفات ثبوتیه و سلبيه (جمالیه و جلالیه)

اگر صفتی اثبات‌کننده جمالی در موصوف باشد و به واقعیتی در ذات اشاره کند، صفت ذاتیه ثبوتیه است؛ اما اگر نفی‌کننده نقص و حاجتی از خدای سبحان باشد، صفت سلبيه است؛ مثلاً علم و قدرت از صفات ثبوتیه، و نفی جسمیت و تحیز از صفات سلبيه است.^۳ البته صفات سلبيه اعم از آن است که حروف سلب، مانند «لا» و «لیس»، بر آنها وارد شده باشد^۴، یا سلب در مفهوم کلمه باشد، بدون اینکه حرف سلب بر آن داخل شود؛ مانند سُبوحیت، قدّوسیت و مجردیت.^۵

۱. عقاید استدلالی، ربانی گلبایگانی، ج ۱، ص ۷۳.

۲. اهل عرفان علاوه بر تقسیم معروف اسماء و صفات به ثبوتیه و سلبيه، دو تقسیم دیگر نیز دارند: تقسیم به صفات «لطیفه» و «قهریه» و تقسیم به صفات «تنزیهیه» و «تشبیهیه». اسرار الحکم، ص ۱۱۵.

۳. الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، ج ۱، صص ۸۲ و ۸۳.

۴. در این بیت به تعدادی از صفات سلبيه اشاره شده است:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل فاصله بی‌شریک است و معانی، تو غنی دان خالق

خیر الأثر در رد جبر و قدر، علامه حسن زاده آملی، ص ۲۷.

۵. اسرار الحکم، ص ۱۱۶.

(ب) صفات ذات و صفات فعل

صفات ثبوتیه خود بر دو قسم‌اند: صفات ذات و صفات فعل. صفات ذات صفاتی‌اند که برای موصوف شدن ذات به آنها، ملاحظه خود ذات کافی است؛ مانند قدرت، حیات، علم و مانند آن. صفات فعل، صفاتی‌اند که برای توصیف ذات به آنها، علاوه بر ملاحظه ذات الهی، فعل او نیز باید لحاظ شود. صفات رزاق، خالق، غافر و مُحیی از این قبیل‌اند. گفتنی است که برای صفات ذات و فعل، تعریف‌های دیگری نیز بیان شده است.^۱

باید توجه داشت که از این دو قسم صفات ثبوتیه، تنها صفات ذاتیه، صفات کمالیه محسوب می‌شوند؛ یعنی کمالی را برای ذات اثبات می‌کنند و نه صفات فعلیه؛ زیرا صفات فعلیه، متأخر و متأثر از ذات‌اند.^۲ تفاوت دیگر بین این دو قسم صفات، این است که صفات ذات، عین ذات الهی‌اند، اما صفات فعل، حادث و اعتباری‌اند.^۳

(ج) صفات حقیقیه و اضافیه

صفات ثبوتیه به ملاکی دیگر، به دو قسم حقیقیه و اضافیه نیز تقسیم می‌شوند. توضیح اینکه اگر در واقعیت صفت، انتساب به غیر، لحاظ نشده باشد، آن صفت حقیقیه است؛ مانند حیات که صفت خود ذات است، بدون اینکه نیاز به لحاظ غیر باشد. ولی اگر در واقعیت صفت، انتساب به غیر مورد توجه باشد، صفت اضافیه است؛ مانند قدرت و علم به غیر.^۴

۱. ر.ک: تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۴۱؛ الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۸۳؛ بداية المعارف

الإلهیة فی شرح عقائد الإمامیه، ج ۱، ص ۴۳.

۲. بداية المعارف الإلهیة فی شرح عقائد الإمامیه، ج ۱، ص ۴۳.

۳. حق الیقین فی معرفة أصول الدین، ص ۶۵.

۴. «اسماء و صفات خدا در قرآن»، مکتب اسلام، ش ۵، سال ۲۵.

(د) صفات اثبات‌پذیر عقلی و شرعی (صفات خبری)

صفات اثبات‌پذیر عقلی، صفاتی است که اصل آن را از طریق وحی نمی‌توان اثبات کرد، بلکه برعکس، اثبات وحی و شریعت، متوقف بر آنهاست؛ مانند حیات، علم، قدرت و حکمت. البته ویژگی‌های این صفات را می‌توان از طریق وحی اثبات کرد؛ مثل حضوری بودن یا عین ذات بودن علم الهی. اما سایر صفات الهی - اعم از ذاتی و فعلی، ثبوتی و سلبی - را می‌توان از طریق وحی نیز اثبات کرد.^۱

صفات اثبات‌پذیر شرعی (صفات خبری)، صفاتی هستند که مستندی جز نقل ندارند؛ یعنی تنها از طریق کتاب و سنت اثبات‌پذیرند.^۲ بنابراین اگر آیه و روایتی وجود نداشت، عقل نمی‌توانست این صفات را برای خداوند، اثبات کند؛ مثلاً علم و قدرت به عنوان دو صفت کمال، حتی اگر در کتاب و سنت نیز نیامده بود، اثبات آن برای خداوند به کمک عقل، امکان‌پذیر بود؛ زیرا علم و قدرت، کمال وجودی‌اند و به حکم آنکه خداوند واجد تمام کمالات وجودی است، ضرورتاً واجد علم و قدرت نیز هست. اما صفت «ید» و «وجه» و سایر صفات خبری، از آن روی برای خداوند اثبات می‌شوند که در قرآن کریم و سنت وارد شده است و در غیر این صورت، با توجه به اینکه معنای حقیقی این گونه صفات، کمال وجودی برای ذات محسوب نمی‌شوند، عقل نمی‌تواند آن را برای خداوند متعال اثبات کند.^۳ علاوه بر این اصولاً معنای حقیقی این

۱. رک: کلام تطبیقی، ج ۱، ص ۲۲.

۲. العقیده، احمد بن حنبل، ص ۱۰۲؛ الاسماء و الصفات، ص ۱۷۶؛ الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۸۵.

۳. الصفات الإلهیة فی الکتاب و السنة النبویة، ج ۱، ص ۲۰۷؛ «وهابیان و توحید در اسما و صفات»، استاد ربانی

صفات، ملازم با جسمانیت است و جسمانیت، صفت نقص است، نه صفت کمال.^۱
گفتنی است که صفات خبری نیز خود دو قسم اند: صفات خبری ذات، مانند ید،
رجل، وجه و... و صفات خبری فعل، مانند استوی، نزول، صعود و...^۲

مصادیق صفات خبری

صفات خبری در قرآن و روایات، مصادیق فراوانی دارد. بیهقی، مجموعه ای از این
صفات را در کتابی به همین نام «الاسماء و الصفات»^۳، گرد آورده است. در اینجا به
برخی از این صفات اشاره می‌کنیم:

۱. مصادیق صفات خبری در قرآن

- وجه: ﴿فَإِنَّمَا تُولَوْنَ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾؛ «پس هر طرف که رو کنید، همان‌جا رو به خدا دارید».
(بقره: ۱۱۵)

- عین: ﴿وَاصْصِعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا﴾؛ «و زیر نظر ما، آن کشتی را بساز». (هود: ۳۷)

- ید: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾؛ «دست خدا بالای دستشان است». (فتح: ۱۰)

- قبضه: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾؛ «تمامی موجودات زمین در قبضه و مشت اوست».

(زمر: ۶۷)

- جنب: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾؛ «فردی از شما بگوید: ای وای

حسرت و ندامت بر من! از آنچه در جنب (نزد) خداست، خود را محروم نمودم». (زمر: ۵۶)

۱. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج ۱، ص ۸۶؛ «وهابیان و توحید در اسماء و صفات»، ص ۳۰.

۲. الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية، ج ۱، ص ۲۰۸؛ «وهابیت، آئین تشبیه و تجسیم»، سید مهدی علیزاده موسوی،

فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، ش ۸۲، صص ۱۲۱ و ۱۲۲.

۳. ر.ک: الاسماء و الصفات.

- نفس: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾؛ «تو هرچه در باطن من است می دانی و من

آنچه را که در باطن توست نمی دانم». (مائده: ۱۱۶)

- روح: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾؛ «و از روح خود در او دمیدم». (حجر: ۲۹)

- معجی ء: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾؛ «و بیاید پروردگار تو». (فجر: ۲۲)

- عرش: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾؛ «خدای رحمان بر عرش قرار گرفت». (طه: ۵)

- کرسی: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾؛ «تخت فرمانروایی او، آسمانها و زمین را در بر

گرفته». (بقره: ۲۵۵)

- لقاء: ﴿إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾؛ «آنان پروردگارشان را ملاقات خواهند کرد». (هود: ۲۹)

- قُرب: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾؛ «من نزدیکم و دعوت دعاکنندگان را اجابت می کنم».

(بقره: ۱۸۶)

- رضا و غضب: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾؛ «خداوند از آنان خوشنود است». (مائده: ۱۱۹)؛ ﴿غَضِبَ

اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾؛ «خدا بر آنان خشم گرفت». (فتح: ۶)

- سخریه، استهزاء، مکر و خدعه: ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾؛ «خدا آنها را مسخره می کند». (توبه:

۷۹)، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾؛ «خداوند آنان را استهزا می کند». (بقره: ۱۵)، ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ

خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾؛ «و مکر ورزیدند و خداوند مکر ورزید و خداوند بهترین مکرانگیزان است».

(آل عمران: ۵۴)، ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾؛ «[منافقان] می خواهند خدا را فریب دهند، در حالی که

خدا آنان را فریب می دهد». (نسا: ۱۴۲)

- نور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛ «خداوند نور آسمانها و زمین است» (نور: ۳۵).

۲. مصادیق صفات خبری در احادیث پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

برخی از صفات خبری، در احادیث منسوب به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت شده است؛ این احادیث معمولاً در منابع اهل سنت یافت می‌شود. ولی برخی از آنها یا مشابه آنها، در منابع شیعه نیز آمده است.^۱

- سایه خدا در روز قیامت: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ»^۲؛ «هفت گروه‌اند که در روز [قیامت] که سایه‌ای جز سایه خدا نیست، خدای متعال آنان را در زیر سایه خود قرار می‌دهد».

- غیرت خداوند: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا أَحَدٌ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ»^۳؛ «کسی باغیرت‌تر از خدای متعال نیست».

- ملال و خستگی خداوند: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ، فَوَاللهِ لَا يَمَلُ اللهُ حَتَّى تَمْلُؤُوا»^۴؛ «بر شما باد انجام کاری که در طاقت شماست؛ پس به خدا سوگند! خداوند خسته نمی‌شود، تا اینکه شما خسته شوید».

- شرم و حیای خداوند: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «... وَ أَمَّا الرَّجُلُ الَّذِي جَلَسَ خَلْفَ الْحَلْقَةِ فَاسْتَحْيَى، فَاسْتَحْيَى اللهُ مِنْهُ»^۵؛ «اما آن مردی که شرم و حیا نمود و پشت جمعیت نشست، خداوند نیز از او حیا کرد».

- خداوند چشم و گوش اولیای خود می‌شود: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

۱. بیان مصادیق صفات خبریه در روایات اهل بیت عليهم السلام و تأویل آنها، مجال دیگری می‌طلبد.

۲. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳. همان، ج ۷، ص ۳۵.

۴. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۴۲.

۵. الأسماء و الصفات، ص ۶۵۳.

إِنَّ اللَّهَ قَالَ ... فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَبَدَهُ
الَّتِي يَطِشُّ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا.^۱

در حدیث قدسی، خدای متعال فرمود: «هنگامی که بنده من محبوب من گردید، من چشم، گوش، دست و پای او می شوم».

- تردید خداوند: قال رسول الله ﷺ

وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ.^۲

خدای متعال می فرماید: «من در انجام هیچ عملی مانند تردید نمودن در گرفتن جان مؤمن، تردید نکردم».

- صبر و تحمل: قال رسول الله ﷺ

لَا أَحَدًا أَصْبَرُ عَلَى أَدَى يَسْمَعُهُ، مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، إِنَّهُ يُشْرِكُ بِهِ وَيُجْعَلُ لَهُ الْوَلَدُ ثُمَّ هُوَ
يُعَافِيهِمْ وَيَرْزُقُهُمْ.^۳

در تحمل نمودن اذیت و آزار دیگران کسی بردبارتر از خداوند نیست. به او شرک می آورند، و برای او فرزند قائل می شوند، در عین حال آنها را می بخشد و به آنها روزی می دهد.

تحلیل‌های اندیشمندان مسلمان از صفات خبری و پیامدهای آن

در بین اقسام توحید، آن قسمی که در طول تاریخ اسلام بیش از همه، معرکه آرای اندیشمندان مسلمان بوده است، توحید اسما و صفات است و در بین این اقسام، آن قسمی که بیش از همه در جامعه اسلامی موج ایجاد کرده و پیامدها و چالش‌های علمی

۱. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۰۵؛ الأسماء و الصفات، ص ۶۶۳. این حدیث که به قرب نوافل معروف است، در منابع معتبر

شیعه مانند اصول کافی، بحار الانوار، المحاسن، وسائل الشیعه و... نیز آمده است.

۲. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۰۵. این قسمت ادامه حدیث قبلی است.

۳. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۱۶۰؛ الأسماء و الصفات، ص ۶۸۴.

و عملی متفاوتی به دنبال داشته است، بحث در مورد صفات خبری است.

نگاه‌ها و تحلیل‌های مسلمانان در طول تاریخ اسلام در مورد این صفات، مختلف بوده است. در اینجا به اختصار به برخی از پیامدهای آن، که برای جهان اسلام پرهزینه بوده است، اشاره می‌کنیم و در فصل بعد، به بررسی و نقد اهم دیدگاه‌ها در این زمینه می‌پردازیم.^۱ از آثاری که برخی تحلیل‌های یادشده درباره صفات خبری در پی داشته است، زنده شدن واژه غلو^۲ و توسعه یافتن معنای آن درباره بعضی از مفاهیم دینی، و متهم شدن بخش عظیمی از جامعه اسلامی به این غلو^۳ و در پی آن، فراگیر شدن فتنه‌ای بزرگ و شوم و هدایت‌شده در این چند قرن اخیر است.

طرفداران یک دیدگاه خاص، هر سنی و شیعه‌ای که دیدگاه آنان در فهم صفات خبری را نپذیرند، اول به غلو، و سپس هر غالی را به شرک متهم کرده و در گام بعد، به مهدورالدم و واجب‌القتل بودن او فتوا داده‌اند و در نهایت در پوشش این فتوا، خون بی‌گناهان بسیاری را بر زمین ریخته و با این اقدام، چند پارگی جهان اسلام را موجب شده‌اند.^۳

از دیگر پیامدهای ناشی از برخی دیدگاه‌ها، می‌توان به این موارد اشاره کرد: تعطیلی ذات خدای متعال از صفات کمال، تعطیلی عقل از معرفت صفات الهی، پایین آوردن ذات الهی در حد بشر معمولی و لغو و بیهودگی بخش مهمی از معارف دینی که نقش تربیتی بسزایی در زندگی انسان‌ها ایفا می‌کند.

۱. غالب نگاه‌ها و دیدگاه‌های مطرح در باب صفات خبریه، عبارت اند از: تعطیل‌گرایی، تجسیم‌گرایی، تشبیه و تجسد‌گرایی، تأویل‌گرایی، ظاهر‌گرایی معاصر، اشتراک معنوی، اشتراک لفظی و نظریه تجلی.

۲. ر.ک: الشُّرک بالله، ماجد محمد سبالة، صص ۶۲۵ - ۶۵۷ و ۱۰۱۴.

۳. روشی نو و صحیح در گفت‌وگوی اعتقادی با وهابیت، عصام العماد، صص ۴۷ - ۴۹.

فصل دوم: دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان در معناشناسی صفات خبری

مقدمه

از مباحث مهم در صفات خبری، بحث در معانی آنهاست. این بحث در کلام اسلامی و الهیات مسیحی، سابقه‌ای دیرینه دارد؛ همچنان که میان متکلمان و فلاسفه دین نیز مطرح است.^۱

موضوع این است که وقتی ثابت شد^۲ برخی الفاظ و مفاهیمی که بشر در مورد خود به کار می‌برد، در قرآن و احادیث پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره خداوند نیز به کار رفته است، آیا عقل بشر قادر است حقیقت این الفاظ و مفاهیم را در خصوص ذات الهی درک نماید؟ اگر می‌تواند، آیا معنا و مفاد این الفاظ درباره خداوند و انسان یکسان است یا متفاوت؟ اگر یکسان است، مشکل تشبیه چگونه حل می‌شود و اگر متفاوت است،

۱. کلام تطبیقی، ج ۱، ص ۲۳.

۲. برای آگاهی درباره بعضی از مصادیق الفاظی که از آنها به صفات خبری تعبیر می‌شود، رجوع کنید به فصل اول همین کتاب.

معنای خاص آنها در مورد خداوند چیست؟^۱

مسلمانان از صدر اسلام تاکنون در این باره دیدگاه‌های مختلفی ابراز داشته‌اند؛ برخی به افراط گراییده‌اند و برخی به تفریط و برخی نیز جانب حد وسط را رعایت کرده‌اند. در این فصل به اختصار، به نقد و بررسی اهم دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

دیدگاه تفویض (قائلان، معنا و لوازم)

در صدر اسلام گروهی از مسلمانان بر آن شدند که معانی صفات خبری ای که در قرآن و روایات آمده را به خدا واگذار نموده و خود در این خصوص هیچ اظهار نظری نکنند. آنان با اتخاذ این مسلک، از یک سو لوازم تشبیه را از ساحت قدس ربوبی نفی می‌کردند (قائل به تنزیه می‌شدند)، اما از سوی دیگر از بحث درباره اصل مراد اسما و صفات در آیات سکوت می‌کردند.^۲

گفتنی است مقصود از تفویض سلف در صفات خبری - چنان که در ادامه خواهد آمد - همین معناست؛ نه آنچه وهابیت ادعا می‌کند که سلف، معانی صفات خبری را اثبات می‌کردند و کیفیت و چگونگی آن را به خدا تفویض می‌نمودند.^۳

۱. طرفداران تفویض صفات

شخصیت‌های برجسته و معروفی را در جهان اسلام می‌توان نام برد که از ترس ورود به تشبیه و تجسیم، توقف و تفویض را برگزیده و عملاً راه شناخت صفات و اسمای الهی را به روی خود و دیگران مسدود کردند. در اینجا تنها به برخی از شخصیت‌های معروف اشاره می‌کنیم:

۱. کلام تطبیقی، ج ۱، ص ۲۳.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، صص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۳. وهابیان و توحید در اسماء و صفات، صص ۱۷-۴۶.

- مالک بن انس (م. ۱۷۹ هـ.ق.)، پیشوای مذهب مالکی

وقتی از او درباره کیفیت استوای خداوند بر عرش می‌پرسند، پاسخ می‌دهد: «استوای خدای رحمان بر عرش به همان گونه است که خود توصیف فرموده و سؤال از کیفیت بی‌معناست؛ زیرا از او کیفیت برداشته شده است».^۱

در وقتی دیگر همین سؤال دوباره از مالک پرسیده می‌شود و او در پاسخ می‌گوید: «الاستواء معلوم و الكيفية مجهولة و الإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»^۲؛ «معنای استواء معلوم، چگونگی آن، نامعلوم، ایمان به همین مقدار، واجب، و تحقیق پیرامون آن بدعت است».

- احمد بن حنبل (م ۲۴۱ هـ.ق.)

وی در پاسخ حنبل بن اسحاق که درباره حدیث نزول خداوند به آسمان دنیا پرسید «آیا این نزول، علمی است یا حرکت مکانی»، با پرخاش می‌گوید: «ساکت باش و از این امور سؤال نکن؛ حدیث را به همان گونه که نقل شده، تصدیق کن و برای خدا کیف و حدی قائل مباش».^۳

۱. الموطأ، مالک بن انس، ج ۱، ص ۲۵۲؛ الاسماء والصفات، ج ۲، ص ۳۰۴. فقال: «الرحمن على العرش استوى» كما وصف نفسه، «ولا يقال له: كيف، وكيف عنه مرفوع». وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرجه قال: فَأُخْرِج الرَّجُلُ.
 ۲. جمله‌ای که از مالک بن انس معروف است، دو گونه آمده است: الف) «الاستواء معلوم و الكيفية مجهولة و الإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة». الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۹۳؛ طبقات الشافعية، ج ۳، ص ۱۲۶.
 - ب) «الاستواء غير مجهول، و الكيف غير معقول و الإيمان به واجب و السؤال عنه بدعة». الرد على الجهمية، دارمی، ج ۱، ص ۶۶؛ حاشیه السندي على سنن ابن ماجه، السندي، ج ۱، ص ۸۸؛ الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ۱، ص ۲۵۴.
- برخی از محققان در معنای عبارت اول اختلاف نظر دارند؛ مثلاً محمد جمیل حمود در الفوائد البهية فی شرح العقائد الامامية، ج ۱، ص ۱۲۲، عبارت اول را موهوم تشبیه دانسته است و ابوحامد غزالی در مجموعه رسائل، رساله الجام العوام عن علم الکلام، ص ۶۷ و آیت‌الله سبحانی در بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۱۵۳، این عبارت را بیان کننده تفویض دانسته‌اند؛ اما عبارت دوم در تفویض معنا صراحت دارد.
۳. العرش (ذهبی)، ج ۱، ص ۲۳۲؛ صفات خبریه، صص ۲۲ و ۲۳؛ دو نظریه دیگر درباره صفات خبریه، آیت‌الله سبحانی، مجله مکتب اسلام، ۸، سال ۳۰، به نقل از علاقة الاثبات والتفویض، ص ۹۰.

ابوحامد غزالی در قواعد العقائد، احمد بن حنبل را از غلو کنندگان در تفویض شمرده است. به گفته غزالی، احمد حتی از تأویل آیه «كُنْ فَيَكُونُ»؛ «همین که می‌گوییم: باش، همان لحظه موجود خواهد شد»، نیز منع می‌کرد. ابن حنبل می‌پنداشت، این خطاب واقعی خدای متعال است که در هر لحظه، برای آفرینش هر موجودی آن را به کار می‌برد.^۱

- سفیان بن عُیینه (م. ۱۹۸ ه. ق.)

ابوداؤد (م. ۲۷۵ ه. ق.) در «المراسیل» خود آورده است که از سفیان بن عُیینه درباره احادیث صفات سؤال کردند، گفت: «أَمْرُهَا كَمَا جَاءَتْ بِلَا كَيْفٍ»؛ «همان گونه که آمده است، آنها را بپذیرید، بدون کیف». ابن مندَه (م. ۳۹۵ ه. ق.) در «کتاب التوحید» و ابوبکر بیهقی (م. ۴۵۸ ه. ق.) در «الأسماء و الصفات» نیز از سفیان نقل کرده‌اند:

هر صفتی که خدای متعال در قرآن خود را به آن توصیف کرده است، قرائت آن همان تفسیر آن است. هیچ کس اجازه ندارد آن را تفسیر کند؛ نه به عربی و نه به زبان دیگر.^۲

- ابومنصور ماتریدی (م. ۳۳۳ ه. ق.)، پیشوای مذهب ماتریدیه

او نیز قائل به تفویض معناست. وی در کتاب «التوحید» پس از اینکه خدای متعال را از هرگونه مشابهت با خلق منزّه دانسته است، تأویلات ارائه شده در باب صفات خبری را به صورت قطعی نمی‌پذیرد؛ به این دلیل که چون این تأویلات از روی یقین نیست، پس احتمال وجوه دیگری نیز می‌رود. بنابراین باید به همان معنایی که خدای متعال اراده فرموده است، ایمان داشت و هیچ تأویلی را بر دیگری ترجیح نداد.^۳

۱. قواعد العقائد، ص ۱۳۴.

۲. کتاب التوحید، ابن مندَه، ج ۳، ص ۳۰۷؛ الأسماء و الصفات، ص ۴۶۰.

۳. التوحید، ابومنصور ماتریدی، ص ۷۴.

- اوزاعی (م. ۵۷۷.ق.)، سفیان ثوری (م. ۱۶۱.ه.ق.)، لیث بن سعد (م. ۷۵.ه.ق.)

افراد یادشده از جمله بزرگان اهل سنت‌اند که ولید بن مسلم (م. ۱۹۴.ق) آنان را از قائلین به تفویض صفات می‌داند. به گفته ولید، همه آنها تأکید داشته‌اند که احادیث صفات را همان گونه بخوانید که وارد شده است و آنها را تفسیر نکنید: «فکلهم قالوا: امروها كما جاءت بلا تفسیر»^۱.

- ابن عبدالبر (م. ۴۶۳.ه.ق.)

در «جامع بیان العلم و فضلہ» آورده است که مکحول و زهری همیشه می‌گفتند: «ارووا هذه الأحادیث كما جاءت ولا تناظروا فيها»؛ «این احادیث [صفات] را همان گونه که آمده است، روایت کنید و در آن گفت‌وگو نکنید»^۲.

- ابوحامد غزالی (م. ۵۰۵.ه.ق.)

وی ایمان اجمالی به اسما و صفات را کافی دانسته و می‌گوید:

کمترین چیزی که اعتقاد به آن بر مکلف واجب است، همان چیزی است که شهادتین بازگوکننده آن است. وقتی انسان پیامبر ﷺ را تصدیق کرد، باید تصدیق کند که خدا زنده و توانا، دانا و متکلم است و برای او مانند‌ی نیست و او شنوا و بیناست. بر همین اعتقاد مجمل، امت اسلامی آمده‌اند و رفته‌اند؛ تنها در بعضی شهرها بود که به گوش بعضی می‌رسید که آیا قرآن قدیم است یا حادث.^۳

غزالی در «الجماع العوام» نیز حقیقت مذهب سلف را در صفات خبری، تصدیق

۱. الشریعة، آجری، ج ۳، ص ۱۱۴۶؛ الابانة الكبرى، ابن بطه، ج ۷، ص ۲۴۱؛ شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الحجة،

اللالکانی، ج ۳، ص ۵۸۲؛ جامع بیان العلم و فضلہ، ابن عبدالبر، ج ۲، ص ۹۴۳.

۲. جامع بیان العلم و فضلہ، ج ۲، ص ۹۴۳.

۳. رساله واعظیه، مجموعه رسائل، ابوحامد غزالی، صص ۵۷ و ۵۸.

اجمالی و خودداری از سؤال در مورد آن، معرفی می‌کند. وی در تأیید دیدگاه خود، علاوه بر سخن معروف مالک که می‌گوید، «الکيفية مجهولة»، به سیره خلیفه دوم نیز استناد می‌کند. به گفته او: «هر گاه کسی از عوام الناس از عمر درباره آیات متشابه سؤال می‌کرد، عمر با تازیانه او را تنبیه می‌کرد».^۱

– محمد بن عبدالکریم شهرستانی (م. ۵۴۸ ه. ق.)

وی در مورد اعتقاد سلف درباره آیات صفات می‌گوید:

برخی از سلف می‌گویند ما به داوری عقل فهمیدیم که خدا یگانه است و شبیه مخلوقات نیست؛ ولی ما معانی آیه‌های «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۲ و «لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ»^۳ و «وَجَاء رَبُّكَ»^۴ را نمی‌دانیم و مکلف به شناخت مفاهیم آنها هم نیستیم. آنچه مکلفیم این است که بدانیم خدا، همتا و مانندی ندارد.^۵

وی سپس مالک بن انس، احمد بن حنبل، سفیان ثوری، داوود بن علی اصفهانی و پیروان آنان را از طرفداران نظریه تفویض نام می‌برد.^۶

شهرستانی علت توقف سلف در تفسیر آیات و صفات خبری را دو امر می‌داند؛ یکی ترس از اینکه از مصادیق «زیغ» در آیه ۷ سوره آل عمران گردند: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» و دیگر اینکه می‌پنداشتند تأویل صفات، بر اساس ظن

۱. الجام العوام عن علم الکلام، مجموعة رسائل، ابو حامد غزالی، صص ۶۷ و ۶۸.

۲. طه: ۵.

۳. ص: ۷۵.

۴. فجر: ۲۲.

۵. الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۲.

۶. همان.

و گمان انجام می‌شود و معتقد بودند تکیه نمودن بر گمان در تأویل صفات، جایز نیست؛ پس توقف سزاوار است.^۱

- فخرالدین رازی (م. ۵۶۰۶. ق)

او در «اساس التقدیس»، به دیدگاه تفویض متمایل است. وی می‌گوید: «در آیات متشابه باید بدانیم مراد خدا، غیر ظاهر آنهاست و باید تفسیر آنها را به خدا واگذار کنیم و برای ما شایسته نیست که در تفسیر آنها وارد شویم».^۲

- ابن‌قدامه مقدسی (م. ۵۶۲۰. ق)

او درباره صفات خداوند گفته است:

باید به آنچه درباره صفات خداوند در قرآن کریم یا در احادیث نبوی صحیح وارد شده است، ایمان داشت و از هرگونه تأویل یا تشبیه و تمثیل بر حذر بود و هرگاه در فهم آنها دچار اشکال شویم، باید الفاظ آنها را اثبات کرد و متعرض معانی آنها نشد و علم آن را به گوینده‌اش واگذار کرد و از روش راسخان در علم که خداوند آنان را ستایش کرده است، پیروی کرد؛ آنجا که فرموده است: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾.^{۳ و ۴}

- الزرکشی (م. ۵۷۹۴. ق)

او در تعریف صفات خیری، اقوال مطرح بین مسلمانان را سه قول می‌داند و قول دوم را که تفویض معناست، به سلف نسبت می‌دهد.^۵

۱. الملل والنحل، ج ۱، صص ۱۱۹ و ۱۲۰.

۲. صفات خبریه، ص ۲۲؛ دو نظریه دیگر درباره صفات خبریه، به نقل از اساس التقدیس، ص ۲۲۳.

۳. آل عمران: ۷.

۴. لمعة الاعتقاد، ابن‌قدامه مقدسی، ج ۱، ص ۶.

۵. البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۶؛ والثانی: أَنَّهَا تَأْوِيلًا وَلَكِنَّا نُمَسِّكُ عَنْهُ مَعَ تَنْزِيهِهِ اِعْتِقَادَنَا عَنِ الشَّبَهِ وَالتَّعْطِيلِ وَنَقُولُ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ وَهُوَ قَوْلُ السَّلَفِ.

- بدرالدین العینی (م. ۸۵۵ ه. ق.)

نامبرده پس از اینکه تأویلات برخی از صحابه و تابعین از کلمه «ساق» در آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ»^۱ را یادآور شده، گفته است: علما در باب متشابهات و صفات خبری، دو مسلک دارند؛ یکی مسلک تفویض که این سیره اکثر، بلکه تمام سلف است و یکی مسلک تأویل که شیوه برخی از متکلمین است.^۲

- جلال‌الدین سیوطی (م. ۹۱۱ ه. ق.)

وی در کتاب «الاتقان» به صراحت گفته است:

جمهور اهل سنت و اهل حدیث به آیات صفات، ایمان داشته و معنای آن را به خداوند واگذار می‌نمایند. ما این آیات را تفسیر نمی‌کنیم و در عین حال، ذات الهی را از معنای حقیقی این صفات منزّه می‌دانیم.^۳

- شهاب‌الدین آلوسی (م. ۱۲۷۰ ه. ق.)

او قول به تفویض را به ادب نزدیک‌تر و با کمال عبودیت موافق‌تر می‌بیند. وی سیره صدر اسلام و بزرگان آن را نیز بر تفویض معانی دانسته است؛ چنان‌که مدعی است محدثان قدیم و جدید و فقیهان در شرق و غرب عالم، به صفات خبری، بدون تفسیر آن، ایمان داشته‌اند.^۴

- شیخ حسن سقاف، از محققین معاصر اهل سنت

وی در رابطه با اعتقاد سلف به تفویض می‌گوید: «بدون تردید سلف در معنای

۱. قلم: ۴۲.

۲. عمدة القاری شرح صحیح البخاری، بدرالدین عینی، ج ۱۹، ص ۲۵۷.

۳. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۴.

۴. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، آلوسی، ج ۲، ص ۸۵.

صفات، قائل به تفویض بوده‌اند». وی سپس به عبارت احمد بن حنبل که می‌گوید: «نؤمن بها و نصدّق بها و لا کیف و لا معنی»، استشهاد می‌کند که صریح در تفویض است.^۱ او در ادامه از بزرگان سلف از قبیل سفیان ثوری، مالک بن انس، ابن المبارک، ابن عُیینه، وکیع و غیر آنان نام می‌برد که از طرفداران تفویض بوده و با عباراتی مانند «لا تفسّر»، «لا تتوهم» و «لا یقال کیف»، از معنا نمودن صفات خبری منع کرده‌اند.^{۲ و ۳}

علامه طباطبائی رحمته الله گرایش صحابه به تفویض معنا را تأیید کرده و درباره سکوت آنان در مورد آیات مربوط به اسما و صفات و واگذاری امر آن به خداوند متعال می‌گوید:

صحابه وقتی در معارف دینی، آنهایی که مربوط به احکام نبود، یعنی آنچه مربوط به اسما و صفات و افعال خدای تعالی بود، گفت و گو می‌کردند، همان مفاهیمی را از آن می‌فهمیدند که لغت برای آن اسما و صفات اثبات کرده بود. چیزی که هست، به خاطر آیاتی که درباره منزّه بودن خدا از تشبیه وارد شده، لوازم تشبیه را از آن آیات حذف و درباره آنچه بعد از حذف باقی می‌ماند، سکوت می‌کردند؛ مثلاً درباره آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۴، می‌گفتند: استوا به معنای قرار گرفتن جسمی است در مکانی که تکیه‌اش به آن مکان است و این چنین استوایی درباره خدای متعال صادق نیست و اما اینکه بعد از نفی این معنا چه باقی می‌ماند، نمی‌دانیم؛ خود خدا دانাত্র از دیگران به مقصود خود از کلام خویش است و این امر به او

۱. دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه، مقدمه، ص ۲۱.

۲. سقاف همچنین به گفته ذهبی در سیر اعلام النبلاء، ج ۸، ص ۱۰۵ و ابن حجر عسقلانی، طیبی و ابن‌دقیق در فتح الباری، ج ۱۳، ص ۳۹۰، استشهاد کرده است که همه تأکید کرده‌اند سلف در صفات خبریه، به تفویض معنا قائل بوده‌اند. وی پس از ارائه گزارشی مفصل از طریقه سلف، در پایان نتیجه گرفته است که آنان به حسب اقتضای آیات و احادیث صفات، در برخی موارد به تأویل و در برخی موارد به تفویض اقدام کرده‌اند. ر.ک: دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه، مقدمه، ص ۲۱.

۳. همان، صص ۲۲ و ۲۴.

۴. «همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است». (طه: ۵).

واگذار است. ... بعضی ادعا کرده‌اند که اصحاب در این روش خود، اجماع نیز داشته‌اند و بلکه بعضی گفته‌اند: تمامی علمای سه قرن اول نیز، بر تفویض معنا اجماع داشته‌اند.^۱

انکار تفویض سلف از سوی وهابیت

جالب اینکه با این همه شواهد و قرائن موجود، سلفیه جدید، وجود چنین نظریه‌ای را در میان قدمای خود بر نمی‌تابند. ابن تیمیه حرّانی (م. ۷۲۸ق)، اهل تفویض را «اهل تجهیل» می‌خواند^۲ و قول به تفویض را بدترین اقوال اهل بدعت می‌داند. او می‌گوید: «معلوم شد که قول اهل تفویض که خود را پیرو سیره و سنت سلف می‌پندارند، بدترین و شرترین اقوال اهل بدعت و الحاد است».^۳ ابن قیم جوزی (م. ۷۵۱ق) نیز به پیروی از استاد خود (ابن تیمیه) و با استناد به کلام او، سلف را از تفویض مبرا می‌داند: «بعضی پنداشته‌اند طریقه سلف مجرد ایمان به الفاظ قرآن و حدیث، بدون فقه و فهم معنای آن بوده است... و حال آنکه این گمان فاسد است».^۴

ابن عثیمین، از وهابیان معاصر، نیز کسانی را که معتقدند سلف اهل تفویض بوده است، دروغگو و گمراه، و به تبع استاد خود، ابن تیمیه، قول به تفویض را بدترین بدعت‌ها و متضمن تکذیب قرآن و تجهیل پیامبر ﷺ می‌داند؛^۵ چنان‌که ناصرالدین البانی، از معاصران وهابیت نیز، اعتقاد به تفویض را از سلف انکار می‌کند.^{۶ و ۷}

۱. میزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، صص ۱۳۰ - ۱۳۲؛ ترجمه تفسیر میزان، ج ۱۴، ص ۱۷۹.

۲. مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۳۴.

۳. درء تعارض العقل والنقل، ج ۱، ص ۲۰۵.

۴. مختصر الصواعق المرسله، ج ۱، ص ۱۸.

۵. شرح العقیده الواسطیة، ابن عثیمین، ج ۱، صص ۹۲ و ۹۳؛ مجموع فتاوی، ابن عثیمین، ج ۱، ص ۲۴۴، ج ۸، ص ۷۷.

۶. موسوعة الالبانی فی العقیده، ج ۶، صص ۴۵ و ۴۷.

۷. گفتنی است در بین سلفیه معاصر نیز، هستند کسانی که در مقابل ابن تیمیه موضع گرفته و به واقعیت اعتراف

اما شگفت اینکه ابن تیمیه در جایی دیگر، سخنی خلاف گفته سابق بر زبان می‌راند. او اذعان کرده است که: «سلف به هیچ روی صفات را تفسیر و تأویل نمی‌کردند، بلکه توقف کرده و علم آن را به خدا واگذار می‌نمودند».^۱ به گفته او، صحابه از ورود افراد به متشابهاات نیز منع اکید داشتند. آنان گاهی با کلام تند، گاهی با تنبیه و گاهی با اعراض، شدت ناراحتی خود را ابراز می‌کردند. وی برای اثبات گفته خود، به اقدام خلیفه دوم استناد می‌کند:

شخصی از عمر درباره آیات آغازین سوره ذاریات پرسید. عمر فرمان داد او را تنبیه شدید کرده، به بصره تبعید نموده و از هم‌نشینی با او نیز اجتناب کنند. لذا مردم همان طور که از شترگر (گال)^۲ فرار می‌کنند، از نزدیک شدن به او اجتناب می‌کردند تا اینکه به اجبار توبه کرد.^۳

وی همچنین در ادامه تأکید کرده است که عقیده به تفویض، میان تمام فقیهان شریک و غرب عالم اسلام اجماعی است.^۴

نموده‌اند: از جمله شیخ یوسف قرضاوی که به صراحت می‌گوید: «الواقع أن من یقرأ ما ورد من السلف من عبارات مأثورة حول هذه الآيات (آیات الصفات) یبین من اکثرها أنها تترك الخوض في معانیها، ولا تتكلف تفسیرها بعبارة من العبارات». وی سپس به صراحت یادآور می‌شود: «آنچه گفته شد (اعتقاد سلف به تفویض)، مطلبی است واضح که تا قبل از ابن تیمیه و مکتب او، تقریباً متفق علیه بوده است و این ابن تیمیه بود که مدعی شد، سلف جز به اثبات صفات، به چیزی اعتقاد نداشته‌اند و برای به کرسی نشاندن ادعای خود، با تمام قوا به میدان آمد». ر.ک: فصول فی العقیده بین السلف و الخلف، یوسف القرضاوی، صص ۴۰ و ۴۱.

قرضاوی سپس از شیخ منصور محمد عویس، از علمای معاصر جامعه الازهر نام می‌برد که کتابی با عنوان: «ابن تیمیه لیس سلفیاً» تدوین کرده و در آن با ادله نقلیه، اثبات کرده که سلف بر خلاف ادعای ابن تیمیه، اهل تفویض‌اند و نه اثبات صفات. وی همچنین در تأیید دیدگاه خود به کتاب «أقاویل الثقات فی توحید الاسماء و الصفات» شیخ مرعی ابن یوسف (۱۰۳۳ ه.ق)، از علمای حنبلی متأخر نیز، فراوان استناد کرده است. ر.ک: همان، صص ۴۰ و ۵۵.

۱. مجموع الفتاوی، ج ۴، صص ۲ - ۸.

۲. گال یا گری، نوعی بیماری پوستی و آگیردار است.

۳. مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۳.

۴. مجموع الفتاوی، ج ۴، صص ۵۰۴ و ۵. ابن تیمیه پس از آنکه این گفته محمد بن حسن، مصاحب ابوحنیفه را نقل کرده

۲. علل گرایش به تفویض

به اعتقاد برخی، علت اینکه این گروه به تفویض گرایش یافتند، افراط گرایی گروه مُشَبَّه در تشبیه نمودن صفات خدای متعال به صفات انسانی بود. مفوضه وقتی دیدند قائلین به تشبیه، متهورانه در وادی تشبیه فرو رفته اند، برای نشان دادن برائت و بیزاری خود از این عقیده باطل، موضع توقف و تفویض را برگزیدند، ولی آنان نیز در این موضع گیری جدید، راه تفریط در پیش گرفتند؛ زیرا مفوضه به طور کلی، امکان معرفت اسما و صفات الهی را منکر شده و ادعا کردند عقول بشر، از معرفت درباره خدای سبحان و اسما و صفات او ناتوان است و باید علم اسما و صفات خداوند را به خود او واگذار کرد.^۱

علت دیگر گرایش به تفویض این بود که اهل تفویض می پنداشتند، ثابت بعد از منفی، خلاف ظاهر لفظ است؛ بنابراین اثبات صفات (بعد از منفی)، مصداق همان تاویلی است که آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ»^۲ آن را حرام کرده است.^۳

⇨ است که: «اجماع همه فقیهان از شرق و غرب عالم اسلام، بر ایمان به آیات و احادیث صفات، بدون هیچ گونه تفسیر، توصیف و تشبیه ثابت است؛ بنابراین هرکس که حتی یک مورد از این صفات را تفسیر کند، از دین اسلام و جماعت مسلمانان خارج است؛ زیرا آنان درباره صفات... فقط سکوت کرده اند». در مقام نتیجه گیری می گوید: «به این امام بنگر که اجماع در این مسئله را چگونه بیان کرده است. لذا کسی که از اجماع آنان خارج شود، خیری در او نیست».

۱. التوحید عند الشیخ ابن تیمیه، صص ۷۹ - ۸۰.

برخی نیز معتقدند ریشه گرایش اهل تشبیه، افراط گرایی اهل تفویض بوده و ممکن است که هر دو دیدگاه، به نوعی درست باشد. یعنی افراط گرایی یک گروه، سبب تشدید افراط گرایی گروه مقابل می شد و افراط گرایی گروه مقابل، دوباره بر افراط گری آن می افزود.

۲. «در حالی که تفسیر آنها را جز خدا نمی داند» (آل عمران: ۷).

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۳۱.

آنان در واقع چون در آیه شریفه یادشده، بر کلمه «الا الله» وقف می‌کردند، در نتیجه علم به تأویل را منحصر در خدا می‌دانستند.^۱ حتی برخی از آنان از منع تأویل هم تجاوز می‌کردند و تفسیر قرآن را نیز ناروا می‌دانستند؛ به این دلیل که هر کس قرآن را تفسیر کند، در واقع آن را تأویل کرده؛ چون تأویل همان تفسیر است.^۲ حال آنکه اراده معنای مخالف ظاهر لفظ یا برگرداندن متشابه به محکم و تبیین آن به وسیله محکم، تأویل نکوهش شده از سوی قرآن نیست؛ همچنان که تفسیر قرآن نیز تأویل آن نیست.^۳

۳. پیامدها و لوازم تفویض‌گرایی

به هر حال تفویض معانی صفات خبری و آیات متشابه، به خداوند متعال، شیوه کسانی بوده است که نمی‌خواستند در معارف الهی، به غور و بحث و بررسی بپردازند. اینکه آیا این شیوه پسندیده است یا نه، به نتایج و پیامدهای آن بستگی دارد.

از نگاهی می‌توان گفت: اگرچه این گروه خود را از فضیلتی محروم کرده‌اند، به هر حال با این سکوت، خود را از سقوط در درّه مخوف تشبیه و تجسیم مصون داشته‌اند.^۴ اما از دیدگاهی دیگر با توجه به برخی از پیامدهای منفی آن، می‌توان گفت: این گرایش نیز به نوعی اعتقاد به تعطیل صفات است؛ زیرا پیامد این رویکرد، تعطیل کردن عقل از تفکر و تدبیر در معارف دین، قرآن و سنت است. اهل تفویض با این اعتقاد، گویا قرآن را چون معمایی پیچیده و حل‌ناشدنی می‌دانستند، نه کتاب هدایت، تعلیم و تربیت.^۵

۱. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، صص ۸۱-۸۳.

۲. همان، ص ۸۰.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، صص ۳۱-۵۰ و ج ۱۴، ص ۱۳۱.

۴. صفات خبریه، ص ۲۲؛ دو نظریه دیگر درباره صفات خبریه.

۵. بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۱۰.

آنان به خود و دیگران اجازه تفکر و تدبر در معارف الهی و آیات قرآنی نمی‌دادند، به این بهانه که به ما عقل داده شده است تا عبودیت را اقامه کنیم، نه اینکه در ربوبیت تفکر کنیم! از این روی هر کس نعمت عقل را، که بدین منظور به او داده شده است، در ادراک ربوبیت صرف نماید، عبودیت را از دست می‌دهد و ربوبیت را هم درک نمی‌کند.^۱

برخی از آنان چه بسا به همین بهانه، علم کلام، منطق و فلسفه را نیز تحریم کردند. از ابویوسف قاضی (م. ۱۹۲ ه. ق.) نقل است که در مذمت علم کلام گفته بود: «آموختن علم کلام، نادانی است و جهل به علم کلام، دانش است».^۲ از شافعی نیز در مذمت علم کلام آمده است: «اگر خداوند تبارک و تعالی را با هر گناهی غیر از شرک، ملاقات نمایم، بهتر از این است که با اندکی از علم کلام، ملاقات نمایم».^۳

بی‌گمان این طرز تفکر، با روح قرآن سازگار نیست؛ زیرا خدای سبحان در آیه‌ای، قرآن را به «عربی مبین» توصیف فرموده است: ﴿تَنْزِيلُ بِهِ الرُّوحِ الْأَمِينِ ... بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^۴ و در آیه‌ای به کتابی که برای اندیشیدن است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^۵ لازمه عربی بودن قرآن، فصیح بودن آن و لازمه امر به تعقل و اندیشیدن در آن، محال نبودن فهم آن است؛ در غیر این صورت، چنین تکلیفی تکلیف به ما لایطاق است که از

۱. الانتصار لأصحاب الحديث، ج ۱، ص ۷۹.

۲. تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۶۶ «طلب العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم».

۳. قواعد العقائد، غزالی، ص ۸۳ «لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام».

۴. «قرآن را فرشته‌ای امانت دار (روح الامین) فرو آورد که... به زبان عربی مبین (روشن و قابل فهم) است». (شعراء: ۱۹۳ - ۱۹۵).

۵. «ما قرآن را به زبان عربی نازل کردیم تا در آن بیندیشید». (یوسف: ۲)

خدای حکیم قبیح است؛ زیرا خداوند می‌فرماید: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.^۱ و همچنین بسیاری از آیات، آفرینش آسمان و زمین، اختلاف شب و روز، تسخیر پدیده‌های طبیعت برای بهره‌برداری انسان و سایر آیات آفاقی و انفسی را مایه تفکر و اندیشیدن خردمندان، به منظور دستیابی به حقایق اعتقادی، به‌ویژه رسیدن به توحید اسما و صفات برشمرده‌اند.^۲ و^۳ همچنین در متون روایی اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز تا حد تواتر معنوی، به این موضوع پرداخته شده است. در اصول کافی شیخ کلینی (رحمه‌الله)، توحید شیخ صدوق (رحمه‌الله)، وافی فیض کاشانی (رحمه‌الله)،^۴ بحارالانوار علامه مجلسی (رحمه‌الله) و دیگر متون روایی، ابواب متعددی با عناوینی چون: «تفسیر اسما و صفات الهی»، «نفی تشبیه و تجسیم»، «تأویل صفات خبری» و... به این موضوع اختصاص یافته است. در این منابع، احادیث فراوانی آمده است که پرسش‌های بی‌شمار مسلمانان در مورد صفات خبری و پاسخ‌های متقن، شفاف و صریح ائمه اطهار (علیهم‌السلام) را انعکاس داده‌اند.

بنابراین با توجه به این همه تأکید منابع دینی بر لزوم تفکر و تدبر در معارف الهی، توجیه‌پذیر نیست که خداوند متعال، ما را به مقدمه‌ای امر نماید که مستلزم نتیجه‌ای است؛

۱. «خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند». (بقره: ۲۸۶).

۲. «بررسی و نقد آرای سلفیه در معنا شناسی صفات الهی»، علی الله بداشتی، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۲۲، صص ۹۱-۱۱۴.

۳. سیر تاریخی ظاهرنگری در آیات صفات، سید محمدحسین موسوی مبلغ، فصل‌نامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۴۰ و ۵۹، صص ۱۷۶-۲۱۵.

۴. ر.ک: بقره: ۲۵۵، آل عمران: ۱۸ و ۱۹۱، نساء: ۸۲، یونس: ۲۴، طه: ۸ و ۲۹، حدید: ۳، محمد: ۲۴، جاثیه: ۱۳، حشر: ۲۱ و ۲۴، فصلت: ۵۳، توحید: ۴۱ و ده‌ها آیه دیگر.

۵. اصول کافی، ج ۱، صص ۲۵۵-۲۶۵.

۶. توحید، صص ۹۷-۱۷۳.

۷. وافی، ج ۱، صص ۳۸۷-۳۹۵.

اما خود نتیجه، ممنوع باشد. بدیهی است دعوت به تذکر و تفکر، برای کسب معرفت است، نه برای چیز دیگر.^۱ با این همه برخی از صاحب نظران اهل سنت مانند فخر رازی، در مقام توجیه سکوت و تفویض سلف برآمده‌اند. فخر رازی در مقام دفاع از آنان گفته است:

حق با صحابه، تابعین و غیر ایشان است که قائل به سکوت از اثبات صفات برای خدای تعالی شده اند! برای اینکه اگر بنا باشد در این گونه مسائل، باب تأویل را باز بگذاریم که هر کس هر چه به فکرش رسید بگوید، باید همین تأویل را در تمامی معارف دینی و احکام شرعی که چون مسائل مورد بحث، اصولی نیستند، تجویز کنیم. آن وقت معلوم است که از دین اسلام برای ما هم، مانند باطنی‌ها، چیزی باقی نمی‌ماند.^۲

اما این توجیه فخر پذیرفته نیست؛ زیرا قیاس کردن تأویل در آیات متشابه به تأویل سایر معارف، حتی احکام دینی، تلاش بیهوده‌ای است؛ برای اینکه متشابهات از این‌رو متشابه شده‌اند که دلیل بر تشابه آن داشته‌ایم و آیات محکمه‌ای هم در اختیار داریم که بتوانیم متشابهات را بر آنها حمل نموده و تشابهش را از بین ببریم. اگر این کار را نکنیم و متشابه را به همان ظاهرش باقی بگذاریم تا باب تأویل در سایر معارف (محکم و غیر متشابه) باز نشود، در این صورت برای اینکه باطنی را از بین ببریم، حقی را ضایع کرده‌ایم یا به عبارت دیگر، باطنی را به قیمت احیای باطنی دیگر از بین برده‌ایم؛ چون رد متشابه به محکم، اصلاً تأویل نیست.^۳

خلاصه اینکه عاقلانه نیست قرآن کریم، ده‌ها بلکه صدها آیه درباره اسما و صفات الهی در اختیار بشر قرار دهد و آنان را به تفکر پیرامون آن تشویق نماید و آن‌گاه معنایی

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۱۵۳.

۲. مفاتیح الغیب، ج ۲۲، ص ۱۰.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۳۲.

برای آن آیات لحاظ نکند؛ درحالی که نتیجه آن بازگشت به مذهب تعطیل و خالی دانستن ذات باری تعالی از صفات کمال است.^۱

دیدگاه تعطیل (قائلان، معنا و لوازم)

واژه تعطیل اصطلاحی است که در کلام، فلسفه و عرفان اسلامی کاربرد دارد. تعطیل در لغت از دست دادن کار، زیور و زینت^۲ یا فرو گذاشتن و متوقف کردن کار است^۳ و در اصطلاح علم کلام، به طور عام در مقابل اسلام و توحید و به طور خاص در مقابل تشبیه به کار رفته است.^۴ منظور از آن نیز تعطیل نمودن ذات خداوند سبحان از صفات ذاتیه است.^۵

کسانی که قائل به تعطیل ذات از صفات بوده اند، به «مُعْطَلَه» معروف شده اند،^۶ چنان که در مقابل، کسانی که صفات خیری خدای متعال را به صفات انسان تشبیه می کنند، «مُشَبَّهه» نامیده می شوند.^۷

۱. طرفداران تعطیل

مُعْطَلَه معمولاً به گروه‌های مختلفی گفته می شود که بیشتر جانب تنزیه حق تعالی را گرفته اند.^۸ به این معنا، گروه‌های بسیاری از سوی مخالفان خود، اهل تعطیل خوانده

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۱؛ التوحید عند الشیخ ابن تیمیه، صص ۸۲ - ۸۶.

۲. المفردات، ج ۱، ص ۵۷۲.

۳. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۵۴.

۴. شفاء العلیل، ص ۳۹۹.

۵. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۲۴۶.

۶. ایضاح الدلیل فی قطع حجج أهل التعلیل، ج ۱، ص ۳۴.

۷. الفرق بین الفرق، ج ۱، صص ۲۱۴ - ۲۱۷.

۸. الروح، ابن القیم جوزیه، ص ۳۵۷.

شده‌اند.^۱ البته هیچ یک از گروه‌هایی که به سبب نظرشان درباره صفات، اهل تعطیل دانسته شده‌اند، چنین اتهامی را نپذیرفته‌اند و غالباً اطلاق این عنوان به این گروه‌ها، به سبب بدفهمی دیدگاه آنان بوده است.^۲

برخی از ظاهرگرایان در متهم نمودن مخالفان خود به مذهب تعطیل، راه افراط پیمودند؛ به طوری که اگر عالمی تنها یک حدیث از احادیث صفات خبری، مثلاً «حدیث ضحک» یا «حدیث رؤیت»^۳ را بر معنای ظاهر حمل نمی‌کرد و می‌گفت: «اطلاق معنای ضحک بر خداوند متعال نامفهوم است، بلکه می‌شود صفت ضحک را به وجهی که مناسب شأن الهی است تأویل کرد»، بی‌درنگ او را به جهمی و معطله متهم می‌کردند.^۴

معروف‌ترین گروه‌ها که به تعطیل متهم شده‌اند، فرقه جهمی‌اند. جهمی به جهم بن صفوان سمرقندی منسوب‌اند.^۵ جهم در اواخر حکومت بنی‌امیه در سال ۱۲۸ ه. ق. کشته شد.^۶ اساس دیدگاه جهم دو چیز بود: یکی جبر و نفی استطاعت و دیگری، تعطیل ذات

۱. الروح، ص ۳۵۷؛ دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، صص ۵۲۰ و ۵۲۱.

۲. دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، صص ۵۲۰ و ۵۲۱.

۳. در منابع معتبر اهل سنت آمده است که: خداوند متعال درباره دو نفر می‌خندد: یکی، دیگری را می‌کشد، ولی هر دو وارد بهشت می‌شوند. «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يَضْحَكُ اللَّهُ إِلَى رَجُلَيْنِ، يَقْتُلُ أَحَدَهُمَا الْأَخَرَ كِلَاهُمَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ...» صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۵۰۴؛ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۴ و در منابع آنها نیز آمده است: همان گونه که اکنون ماه و خورشید را مشاهده می‌کنید، روز قیامت خدا را می‌بینید. صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۱۵. البته در برخی از منابع شیعه نیز ضحک به خداوند سبحان نسبت داده شده است؛ اما معنای لغوی و ظاهر آن اراده نشده است. ر.ک: بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۲.

۴. نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي، ج ۱، ص ۳۵۹؛ السلفية بين أهل السنة والإمامية، ص ۱۸۰.

۵. الملل والنحل، ج ۱، ص ۸۶؛ الفرق بين الفرق، ج ۱، ص ۱۹۹.

۶. تاریخ طبری، ج ۷، ص ۳۳۵.

الهی از اتصاف به اسما و صفات. پیروان جهم به سبب دیدگاه اول به جبریه خالص و به دلیل دیدگاه دوم به معطله معروف شده‌اند.^۱

جهم بن صفوان، خداوند متعال را - بنا بر آنچه به او نسبت داده شده است^۲ - نه تنها از صفات خبری منزله دانست، بلکه همه صفات کمالیه و جمالیه الهی را از ذات او نفی کرد. از دیگر گروه‌ها که در تاریخ علم کلام به تعطیل متهم شده‌اند، معتزله‌اند.^۳ این اتهام از آنجا ناشی شده است که معتزله درباره صفات الهی دو گروه شده‌اند؛ گروهی معتقد به عینیت صفات با ذات الهی هستند؛ گروهی نیز به نیابت قائل‌اند^۴؛ یعنی معتقدند ذات الهی از صفات کمال خالی است و در نتیجه در آثاری که از صفات، مطلوب و مورد انتظار است، ذات از صفات نیابت می‌کند. به بیان محقق سبزواری: «کاری که از صفات آید، از ذات بسیط واحد [هم بر] آید و آثار صفات، همه بر ذات واحد مترتب شود».^۵

۱. رسائل و مقالات، آیت‌الله سبحانی، ج ۵، صص ۱۳۸ و ۱۳۹.

۲. جالب اینکه ابن تیمیه خود معترف است که جهمیه به همه صفات الهی ایمان دارند، اما از آنجا که ذات خداوند را در همه مکان‌ها حاضر می‌دانند (مجموع الفتاوی، ج ۱۳، ص ۱۵۰) و قائل به تأویل صفات خبریه هستند، بنابراین (به زعم ابن تیمیه) مستحق نام تعطیل‌اند؛ زیرا ابن تیمیه تأویل صفات را تحریف صفات می‌داند. «هَذَا مَحْضُ كَلَامِ الْجَهْمِيَّةِ حَيْثُ يُؤْمِنُونَ بِجَمِيعِ مَا وَصَفْنَا مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ، ثُمَّ يُعْرِفُونَ مَعْنَى الصِّفَاتِ عَنْ جِهَتِهَا الَّتِي وَصَفَ اللَّهُ بِهَا نَفْسَهُ... يَعْمَلُونَ الْيَدَ بِدَعْوَةِ وَأَشْبَاءَ ذَلِكَ يُعْرِفُونَهَا عَنْ جِهَتِهَا لِأَنَّهُمْ هُمُ الْمُعْطَلَّةُ». الفتاوی الکبری، ج ۶، ص ۴۲۱.

ابن تیمیه در جای دیگر در بیان ریشه شکل‌گیری معطله، تأویل‌گرایی جهم را مطرح کرده است. او می‌گوید: اولین کسی که در اسلام اقدام به تأویل کرد و گفت: «استوای خداوند بر عرش به معنای حقیقی آن نیست، بلکه استواء به معنای استیلاء است» و امثال این تأویلات را مرتکب شد، جعد بن درهم، و بعد از جعد، شاگرد او جهم بن صفوان است. الفتاوی الکبری، ج ۵، ص ۲۰.

ابن عنین نیز جهمیه را از آن روی که به گفته او قائل به تأویل صفات هستند، به تعطیل متهم می‌کند نه به جهت انکار اصل صفات. فتح رب البریه، ج ۱، ص ۸۲.

۳. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۶.

۴. بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، صص ۲۴۶ و ۲۴۷.

۵. أسرار الحكم، ص ۱۲۳.

این اعتقاد تا آنجا بین آنان ریشه دوانیده بود که جمله: «خذ الغایات و اترك المبادئ»؛ «نتیجه را بگیر و مقدمات را رها کن»، شعار آنها شده بود^۱ و از آنجا که سلفیه - البته به درستی - معتقدند که هر کس قائل به نیابت باشد، لازمه آن، خالی دانستن ذات الهی از صفات ذاتیه است و در پی آن خالی دانستن ذات از صفات، در واقع اعتقاد به تعطیل صفات است. بنابراین نامیده شدن این گروه به معطله، امری طبیعی می‌نماید.^۲

سلفیه پیروان نظریه «اتحاد صفات با ذات» و همچنین قائلین به «جواز تأویل» را هم به تعطیل متهم می‌کنند!^۳ حال آنکه این سخنی گزاف و جاهلانه است؛ زیرا بنابر دیدگاه اتحاد، ذات حق تعالی به لحاظ کمال، به درجه ای می‌رسد که نفس صفات می‌گردد؛ یعنی ذات، نفس علم و قدرت و... است.^۴ این مسئله نه تنها تعطیل صفات نیست، که بهترین شیوه اثبات صفات ذاتیه حق تعالی است.^۵ تأویل صفات خبری نیز - چنان‌که بعداً بیان می‌شود - با شرایطی جایز، بلکه لازم است.

برای اثبات نظریه عینیت صفات ازلی خداوند با ذات او، از جانب متکلمان و حکما، برهان‌های عقلی بسیاری اقامه شده است؛ چنان‌که به روشنی در کلمات و خطب توحیدی امام موحدان علی علیه السلام و سایر ائمه طاهرین علیهم السلام نیز این مسئله بیان گردیده است.^۷

۱. بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۲۴۷.

۲. دو نظر درباره صفات خبریه، ص ۲۳.

۳. الفتاوی الکبری (ابن تیمیه)، ج ۶، ص ۴۲۱؛ موسوعة الالبانی فی العقیده، ج ۶، ص ۳۰؛ شرح القصیده النونیه (ابن قیم جوزیه)، ج ۲، صص ۱۴۳ و ۳۱۰.

۴. بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۲۴۷.

۵. چگونه ذات بسیط است؛ آیت‌الله سبحانی، مکتب اسلام، سال ۳۵، شماره ۵.

۶. رک: گوهر مراد، صص ۲۴۲ - ۲۴۴؛ إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، فاضل مقداد، صص ۲۱۶ - ۲۱۸؛ اسرار

الحکم، صص ۱۲۱ - ۱۳۳.

۷. نهج البلاغه، ص ۳۹؛ کتاب توحید شیخ صدوق، صص ۱۳۹ - ۱۴۴.

دیدگاه سلفیه و اشاعره در تقابل با دیدگاه اتحاد است. اینها که به صفاتی معروف اند،^۱ صفات را قدیم و زائد بر ذات الهی می‌دانند.^۲ با وجودی که بر اثبات این نظریه، نه تنها هیچ آیه یا روایتی وجود ندارد،^۳ که به عکس، دلایل عقلی و نقلی فراوانی بر نفی زیادت و اثبات عینیت صفات نیز موجود است.^۴

در تقابل با فرافکنی سلفیه، برخی از صاحب‌نظران معتقدند، این خود سلفیه‌اند که به یک معنا باید از معطله شمرده شوند، نه پیروان نظریه اتحاد؛ زیرا حمل صفات خبری به همان معنای لغوی بر ذات الهی، با قید «بدون کیف»،^۵ اگر نگوئیم که خود تجسیم و تشبیه است، دست‌کم «تعقید» و پیچیده‌گویی است؛ حال آنکه تعقید و مغلق‌گویی، در واقع تعطیل و منع نمودن دستگاه تفکر و تعقل از ورود به معارف قرآنی است.^۶ این مسئله در حالی است که بسیاری از آیات و احادیث، بشر را به تدبر در قرآن، دعوت و اهل غفلت را مذمت می‌کند.^۷

۲. دلایل بطلان دیدگاه تعطیل

به هر حال در بطلان دیدگاه اهل تعطیل، خواه آن گونه که به جهمیه نسبت داده شده است یا بنا بر قول به نیابت که به معتزله نسبت داده شده است، جای هیچ گونه تردید

۱. الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۴.

۲. ر.ک: الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ابو اسحاق شیرازی، ص ۳۸۸؛ غایة المرام فی علم الکلام، سیف الدین آمدی، ص ۴۰؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۴.

۳. بررسی و نقد آرای سلفیه در معناشناسی صفات الهی، ص ۱۰۳.

۴. ر.ک: إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، صص ۲۱۸-۲۲۳؛ کلام تطبیقی، ج ۱، صص ۶۲-۷۳.

۵. سلفیه معنای لغوی و ظاهری صفات خبریه را برای ذات الهی قائل‌اند، اما با قید «بلا کیف»؛ مثلاً درباره کلمه «ید» در آیه شریفه «یدالله فوق یدیه»، می‌گویند، حقیقتاً خدا دست دارد، اما کیفیت و چگونگی دست خدا را ما نمی‌دانیم و حق ورود و تحقیق هم نداریم.

۶. بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۲۴۷؛ دو نظریه دیگر درباره صفات خبریه، ص ۲۳.

۷. ر.ک: «تدبر در قرآن از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام»، علی کرچی، فصلنامه کوثر، ش ۶۳، پاییز ۸۴.

نیست؛ زیرا تعطیل کردن ذات الهی از توصیف به صفات جمال و جلال، مخالف بدیهیات عقلی و متواترات نقلی است.

در دلالت نقل قطعی (کتاب و سنت) بر اتصاف ذات الهی به صفات کمالیه، جای تردید نیست و عقل بدیهی نیز اتصاف را از مسلمات می‌شمارد. به دلیل اینکه اولاً کمال مساوق با وجود است؛ در نتیجه هر وجودی که اعلی و اشرف است، طبیعتاً کمالات او هم اقوی و آکد است؛^۱

ثانیاً اگرچه معتزله به تنزیه خدای متعال شهرت یافته‌اند، تنزیه آنها با تشبیه آمیخته است؛ زیرا بسیاری از اوصاف ممکن را برای واجب ثابت می‌دانند؛ مثلاً قدرت واجب را همان امکان فعل و ترک می‌دانند؛ در حالی که این معنا درخور انسان است که از قیود و استعداد برخوردار است و کارهای خود را با داعی و انگیزه انجام می‌دهد، نه خدای متعال. پس صرف اینکه بگویند: واجب تعالی ذاتاً قدرت دارد، کافی نیست؛ زیرا اگر قدرتی که حاصل معنای آن امکان است، عین ذات واجب باشد، موجب جمع وجوب و امکان در واجب خواهد شد که محال است.^۲

دیدگاه تشبیه و تجسیم (قائلان، معنا و لوازم)

کسانی، در تقابل با نظریه تعطیل، راه افراط پیموده، در گرداب «تشبیه» فرو رفته و در دره کفر و شرک سقوط کرده‌اند. گروهی از آنان خدا را دارای جسمی همانند انسان پنداشته‌اند که دست و پا و صورت و... دارد و برای او صفاتی انسانی قائل‌اند که حتی می‌توان او را دید یا لمس کرد؛ چنین خدایی مکان و جهت دارد و حالاتی بر او عارض می‌شود.

۱. بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۲۴۷.

۲. تفسیر موضوعی قرآن کریم، توحید در قرآن، آیت‌الله جوادی آملی، ص ۲۸۰.

شهرستانی در این باره می‌گوید:

گروه کثیری از سلف، صفات خبری را، بدون آنکه آن صفات را تأویل ببرند، برای خداوند متعال ثابت می‌دانستند. این گروه که به صفاتیه معروف شدند، در اثبات این صفات برای خداوند، افراط کرده و تا حد تشبیه به صفات مخلوقات، پیش رفتند.^۱

شهرستانی می‌افزاید:

جماعتی از متأخرین، افراطی‌تر از متقدمین گردیده و در تشبیه صرف و خالص واقع شدند. آنان می‌گفتند: «راهی در صفات خبری جز حمل بر ظاهر وجود ندارد».^۲ وی در ریشه‌یابی این طرز تفکر به یهود می‌رسد. به گفته او: «ریشه این عقیده افراطی، اعتقاد فرقه‌ای از یهود به نام قرائین بود».^۳ این گروه که به مُشَبِّه حشویه^۴ شهرت یافته اند^۵، ملامست، مصافحه، رؤیت و زیارت خدای سبحان را در دنیا جایز دانسته و برای ذات الهی، تمامی اعضا و جوارح انسانی را قائل شده‌اند.^۶

تشبیه‌گرایان یادشده، تنها گریزگاهی که برای خود از این اندیشه تجسیمی یافته‌اند، این است که بگویند: «او جسم است، اما نه مانند دیگر اجسام و اعضای او، با اعضای انسان متفاوت است». اما این توجیه مشکل آنان را حل نمی‌کند.^۷

۱. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲. همان، ص ۱۰۵.

۳. همان، ص ۱۰۵.

۴. درباره علت نامگذاری به حشویه ر.ک: خدای مجسم و هابیان، علی اصغر رضوانی، صص ۱۹ و ۲۲.

۵. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۰.

۶. الفرق بین الفرق و بیان الفرقۃ الناجیه، ج ۱، ص ۲۱۶؛ التبصیر فی الدین و تمییز الفرقۃ الناجیه عن الفرق الهالکین، ج ۱،

ص ۱۲۰؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۰.

۷. «اشاعره و صفات خبریه»، جعفر سبحانی، مکتب اسلام، ش ۷، ص ۱۸.

۱. طرفداران تشبیه و تجسیم

کسانی چون کهمس، مُصَر، احمد هُجیمی، داوود جُورابی، محمد بن کرام (پیشوای کرامیه) و مُقَاتِل بن سلیمان، رهبران و پیشوایان گروه حشویه نام برده شده‌اند.^۱

داوود جورابی پیشوای گروه جورابیه گفته بود:

از دستگاه تناسلی و ریش که بگذرید، خدا سایر اعضای انسانی را داراست. او جسم است و گوشت، خون، دست، پا، سر، زبان، دو چشم و گوش و موی‌های پریشت و مُجَعَد (فرزده) نیز دارد.^۲

خطیب بغدادی از قول ابوحنیفه نقل کرده است که مقاتل بن سلیمان، اولین رواج‌دهنده تشبیه، آن هم به شکل افراطی آن بود:

قال ابوحنیفه: «أتانا من المشرق رأیان خبیثان، جهم معطل، ومقاتل مشبه».^۳

از مشرق زمین دو اندیشه ناپاک به دیار ما وارد شد: جهم قائل به تعطیل و مقاتل معتقد به تشبیه.

ابوالحسن اشعری نیز مقاتل را اهل تشبیه افراطی معرفی کرده است. او می‌گوید:

مقاتل عقیده داشت که خدا جسم و به صورت انسان است. او بدن دارد و بدن او گوشت، خون، مو، استخوان و جوارح، مانند دست، پا، سر و چشم. با وجود این، شبیه چیزی نیست و چیزی هم شبیه او نیست.^۴

البته برخی از صاحب نظران^۵، اصل تشبیه‌گرایی را از یحیی بن معین، احمد بن

حنبل، سفیان ثوری، اسحاق بن راهویه، داوود بن اصفهانی و هشام بن حکم^۶ دانسته‌اند

۱. شرح المواقف، میر سید شریف جرجانی، ج ۸، صص ۱۹ و ۳۹۹؛ شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۳، ص ۲۳۶.

۲. مقالات الإسلامیین، ج ۱، ص ۲۰۹؛ العرش، ذهبی، ج ۱، صص ۱۲۸ و ۱۲۹.

۳. تاریخ بغداد و ذبوله، خطیب بغدادی، ج ۱۳، ص ۱۶۵.

۴. مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ج ۱، ص ۱۵۳.

۵. تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص ۷۵.

۶. هشام بن حکم از متکلمان بنام امامیه و از شاگردان برجسته امام صادق علیه السلام بود که به خطا یا به عمد، به تشبیه \rightarrow

و اینها به جز هشام، همه از اهل سنت به شمار می‌روند.^۱

به گفته نویسنده «تبصرة العوام»، اگرچه گروهی از مجبره، تشبیه‌گرایی احمد بن حنبل را انکار می‌کنند، اما همه حنبلی‌ها قبول دارند که احمد، کلمه «استوی» در آیه شریفه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾^۲ را «استقر» معنا کرده است.^۳

افزون بر این، ابن‌اثیر در مورد وقایع سال ۳۲۳ ه.ق، نامه توییخی و شدیداللعن راضی بالله (خلیفه عباسی) علیه حنبله را آورده که به دنبال فتنه‌گری‌های آنان صادر شده است. در بخشی از این نامه تحقیرآمیز که با عنوان «فتنه حنبلی‌های بغداد» ثبت شده است، چنین می‌خوانیم:

گاهی صورت ناپسند و سمجتان را بر مثال رب العالمین می‌پندارید... و برای او کف، انگشتان، دو پا، نعلین طلاکاری شده، موی فرزده، صعود به آسمان و نزول به دنیا را قائل می‌شوید.^۴

مالک بن انس نیز بنا بر دیدگاه برخی از صاحب‌نظران، از جمله شخصیت‌هایی است که از پیشوایان تجسیم به شمار می‌رود؛ زیرا وقتی ایشان بر اساس جمله معروفی که به او منسوب است: «الاستواء معلوم و الکیفیه مجهولة...»^۵، استوا را برای خداوند سبحان

۱- متهم شد. برای دفع اتهام تشبیه‌گرایی هشام، ر.ک: منهج ابن‌تیمیه فی التوحید، یحیی عبدالحسین الدوخی، صص ۲۸۲ و ۲۴۹؛ امام شناسی، سید محمد حسین حسینی تهرانی، ج ۱، صص ۱۷، ۵۲ - ۵۵؛ دفاع از هشام بن حکم، یحیی عبدالحسین دوخی؛ خدای مجسم وهابیان، صص ۵۴ و ۶۶؛ «انتساب تشبیه و تجسیم به هشام بن حکم»، اسعدی، فصلنامه علوم حدیث، ش ۵۳.

۱. تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص ۷۵.

۲. اعراف: ۵۴.

۳. همان.

۴. الکامل فی التاریخ، ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۴۰.

۵. قواعد العقائد، ابوحماد غزالی، ج ۱، ص ۱۳۶؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۳، تذکرة الحفاظ، ذهبی، ج ۱، ص ۱۵۵.

ثابت می‌داند، چگونه می‌توان او را از تجسیم تبرئه کرد؟^{۱۲۱} چنان که ابوحنیفه نیز با اینکه پیشوای جریان عقل‌گرای اهل سنت در مسائل فقهی به شمار می‌رود و به عنوان

۱. الفوائد البیهة فی شرح العقائد الامامیة، محمد جمیل حمود، ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. عبارت معروف مالک بن انس در ذیل آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» به دو گونه متفاوت نقل شده است:

الف) «الاستواء معلوم و الکيفية مجهولة و الإیمان به واجب و السؤال عنه بدعة»، الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۳؛ طبقات الشافعية، ج ۳، ص ۱۲۶.

ب) «الاستواء غیر مجهول؛ کیف غیر معقول و الإیمان به واجب و السؤال عنه بدعة». الرد علی الجهمیة، دارمی، ج ۱، ص ۶۶؛

حاشیة السندی علی سنن ابن‌ماجه، السندی، ج ۱، ص ۸۸؛ الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، ج ۱، ص ۲۵۴.

هر کدام از این دو نقل متفاوت، در معرض تفسیرها و توجیهاتی متفاوت، بلکه متناقض قرار گرفته است:

شهرستانی از عبارت اول کلام مالک، مذهب توقف و تفویض معنا را فهمیده است (الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۳). چنان‌که غزالی نیز همین معنا را استنباط کرده است. (مجموعه رسائل، رساله الجام العوام، ص ۶۷). اما ابن‌حجر همیشه در کتاب الفتاویٰ الحدیثیة، ص ۸۲، پس از نقل عبارت اول مالک، اختلاف نظر علما را گوشزد کرده است. به گفته او ابن‌عبدالبر، کلام مالک را طبق دیدگاه خودش (مذهب تشبیه) معنا کرده است؛ در حالی که برخی آن را بر مذهب وقف و برخی آن را بر مذهب متکلمین (تأویل) تفسیر نموده‌اند.

ابن حجر سپس تفسیر ابن‌تلمسانی از کلام مالک را آورد که با رویکرد تأویل بیان شده است. ابن‌تلمسانی گفته: «پس از یقین به اینکه استوا به معنای استقرار نیست، بر یکی از محامل لغوی از قبیل قهر و استیلا و مانند آن حمل می‌شود و منظور از مجهول بودن کیفیت، نامتعیین بودن یکی از این محامل است». الفتاویٰ الحدیثیة، ص ۸۲.

عبارت دوم کلام مالک بر خلاف عبارت اول، بنا به نظر برخی صاحب نظران، بیشتر در توقف و تفویض معنا ظهور دارد تا در سایر دیدگاه‌ها؛ زیرا از وی نقل است که: «کیفیت استوا درباره خداوند معقول نیست؛ یعنی استوا به معنای استقرار که دارای کیفیت و چگونگی است، در مورد خداوند محال است. اما اصل استوا، به عنوان صفتی برای خداوند، به دلیل اینکه در قرآن آمده است، معلوم است و باید به آن ایمان داشته باشیم؛ ولی چون مقصود از آن را درباره خداوند نمی‌دانیم، پرسش درباره آن بی‌فایده است. بنابراین عبارت امام مالک به هیچ وجه بر نظریه تشبیه دلالت ندارد؛ زیرا مشبه می‌گویند: معنای استوا معلوم است، یعنی همان معنای ظاهری؛ ولی چگونگی آن مجهول است». در حالی که معنای کلام مالک بن انس با توجه به نقل دوم این می‌شود که استوا به معنایی که با کیفیت (جسمانیت) همراه است، در مورد خداوند نامعقول است. «وهابیان و توحید در اسما و صفات»، فصلنامه

امام اصحاب رأی معروف است،^۱ اما در باب صفات خبری برای خداوند متعال، صفت دست، وجه و نفس را به همان معنای ظاهری قائل است و مانند دیگران، فقط قید «بلا کیف» را اضافه می‌کند.^۲

شاید بتوان دو دیدگاه یادشده را این‌گونه با هم جمع کرد که گروه نخست مانند کهمس، مضر جورابی، مقاتل و... رهبران جریان تندرو و افراطی تشبیه‌گرایی بوده‌اند، اما کسان دیگری که تبصرة العوام از آنها نام می‌برد، رهبر جریان اعتدال‌گرای مشبیه محسوب می‌شوند.

گفتنی است اگرچه گروه‌های افراطی «مُشَبِّه»، به ظاهر منقرض شده‌اند،^۳ اما در قرون اخیر، طائفه‌ای از سلفیه بروز و ظهور یافته‌اند که در قالب و تحت عنوانی جدید، دیدگاه‌هایی مانند سلف خود را تبلیغ می‌کنند و هر مسلمانی غیر خود را کافر و مرتد می‌شمارند.^۴

۲. عوامل و انگیزه‌های تشبیه‌گرایی

اما در مورد اینکه منشأ این تشبیه‌گرایی افراطی چیست و این معضل از کجا ناشی شده است، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. علامه طباطبائی رحمته الله علیه ریشه تشبیه‌گرایی را دو عامل دانسته است؛ یکی از این عوامل که خصلت همه انسان‌های عادی است، انس و الفت او به حس و محسوسات عالم ماده است. این انس به ماده و مادیات، باعث شده است که معقولات و ذهنیات خود را نیز قالب حسی بدهد و نتیجه این

۱. تاریخ بغداد و ذیوله، ج ۱۳، ص ۳۲۵. و الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۲.

۲. الفقه الاکبر، ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، ج ۱، ص ۲۷.

۳. دو نظریه دیگر درباره صفات خبریه، ص ۲۱.

۴. بررسی و نقد دیدگاه وهابیت در فصل‌های بعد پیگیری می‌شود.

عادت آن شده است که او برای پروردگارش، صورتی خیالی تصور کند.^۱ عامل دومی که این حس‌گرایی طبیعی بشر را در اهل تشبیه تشدید نمود، جمودگرایی اهل حدیث بود. علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این باره می‌گوید:

جمود بر یکسانی معنا در همه موارد استعمال آن، چیزی است که سبب شد مقلدان اصحاب حدیث از حشویه و مجسمه، در تفسیر آیات، بر ظواهر آن جمود بورزند.^۲

آیت‌الله سبحانی، عوامل لغزش اهل حدیث در دامن تشبیه و تجسیم را این گونه برشمرده‌اند:

فریفتگی اکثریت سلف به هر حدیث موجود در متون روایی و متعهد دانستن خود نسبت به آن، «بی‌نیازی جستن از قرآن»، «هر گفت‌وگویی در مورد معارف قرآن را تأویل نامیدن و مطلق تأویل را تحریف دانستن»، «تلاش‌های عقلانی را به اتهام زندقه و کفر محدود کردن» و «صعود، نزول و نشستن بر عرش را برای خدای متعال کمال دانستن».^۳

برخی محققان، مهم‌ترین عامل نفوذ اندیشه‌های تشبیهی در میان مسلمانان را ورود خرافات یهودیان در قالب اسرائیلیات به جهان اسلام، از سوی کسانی چون کعب‌الاحبار یهودی و ابوهیره و به ویژه مقارن شدن این پدیده با دوران ممنوعیت تدوین و نقل حدیث تحلیل می‌کنند.^۴

در تأیید این تحلیل، می‌توان به سخن شهرستانی استناد کرد که می‌گوید:

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، صص ۲۷۲ و ۲۷۳.

۲. همان، ص ۱۰.

۳. الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، آیت‌الله سبحانی، ج ۳، ص ۳۴۴.

۴. «وهابیت آینه تشبیه و تجسیم»، سید مهدی علیزاده موسوی، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، ش ۸۲،

مشبیه اخبار ساختگی را در دین زیاد کرده و به پیامبر ﷺ نسبت دادند. اخباری که بیشتر از یهود گرفته شده بود. تشبیه در یهود امری طبیعی بود؛ تا آنجا که می‌گفتند: «چشمان خدا به درد آمد، پس ملائکه به عبادت او رفتند» یا می‌گفتند: «بر طوفان نوح آن‌قدر گریست تا آنکه چشم‌درد گرفت» و...^۱

چنان که برخی دیگر از محققان، محرومیت امت اسلام از هدایت امامان معصوم علیهم‌السلام را عامل دیگری برای این انحراف فکری به شمار می‌آورند و بر این باورند که مسیر نور هدایت با سنگلاخ جهالت و هواپرستی برخی، در تنگنا قرار گرفت و حرکت تکاملی بشر به سمت و سویی دیگر رقم خورد.^۲

در یک نگاه جامع، می‌توان همه عوامل پیش‌گفته و موارد دیگر را جزء العلة برای این معضل ریشه‌دار نام برد؛ یعنی هم جمودگرایی اهل حدیث و هم نفوذ احادیث خرافی یهودیان، آن هم در دوره فقدان احادیث صحیح و ممنوعیت نشر آن و هم عواملی از قبیل نقل‌گرایی افراطی، عقل‌گریزی، فریفتگی به احادیث، نادیده گرفتن قرائن، عصیت فرقه‌ای و مذهبی، دوری گزیدن از مفسران واقعی قرآن کریم، یعنی اهل بیت پیامبر ﷺ و واکنش افراطی در مقابل تعطیل‌گرایان، می‌تواند از عوامل تأثیرگذار در ظهور و رشد سریع این پدیده شوم باشد.

اما باید توجه داشت آنچه بیش از دیگر عوامل در به وجود آمدن و استمرار این تفکر غلط نقش داشته است، وجود احادیث ساختگی در کتب بزرگان و پیشوایان این مذهب است؛ کتاب‌هایی مانند «السنة»، احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ ه. ق.)، «الرد علی

۱. الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲. بررسی تفکر تجسیم و تشبیه در اهل سنت (۲)، سایت دائرة المعارف ظهور، به نقل از الانتصار، علی کورانی عاملی،

ج ۲، ص ۹۶ به بعد.

الجهمیه» و «النقض»، عثمان بن سعید الدارمی (م. ۲۸۰ ه. ق.)، «السنة»، ابن ابی عاصم (م. ۲۸۷ ه. ق.)، «العرش و ما روی فيه»، محمد ابن ابی شیبہ (م. ۲۹۷ ه. ق.)، «السنة»، ابوبکر خلال (م. ۳۱۱ ه. ق.)، «التوحيد»، ابن خُزیمه (م. ۳۱۱ ه. ق.) و «ابطال التآویلات»، ابویعلی الفراء (م. ۴۵۸ ه. ق.).

کتاب‌هایی از این قبیل، به ویژه آنهایی که جنبه قداست هم به آنها داده شده است، در طول قرن‌ها نقش تخریبی عجیبی در باورهای دینی آن دسته از مسلمانانی که بنیه علمی قوی ندارند، ایفا کرده است.

متأسفانه این آثار و امثال آن در عصر حاضر، در شمارگان فراوان، از سوی وهابیان به چاپ رسیده و به عنوان منابع اعتقادی درجه اول اهل سنت و جماعت و عقیده سلف، در قالب مکتوبات، منشورات، نرم‌افزار و سایت‌های اینترنتی، به سراسر جهان اسلام ارسال می‌شود.^۱

گفتنی است که چه بسا برخی گمان کنند، احادیث تشبیه و تجسیم، تنها در کتاب‌هایی از این دست آمده است و صحاح سته، از این گونه احادیث پیراسته است؛ اما این گمان باطلی است؛ زیرا همه صحاح و در رأس آنها صحیح مسلم و صحیح بخاری نیز، به خاطر وجود این گونه احادیث، مخدوش‌اند.^۲

۱. وهابیت، آیین تشبیه و تجسیم، ص ۱۳۳.

۲. بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۵۱. برای نمونه ببینید: احادیث پیرامون رؤیت پروردگار با چشم ظاهری در صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۱۵؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۴۳۹؛ در مکان و جهت خاص بودن خدای تعالی، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۹۰؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۸۸؛ نزول به آسمان دنیا، صحیح بخاری، ج ۲، ص ۵۳؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۲۱؛ خندیدن، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۴ و ج ۵، ص ۳۴؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۶۳ و ج ۳، ص ۱۵۰۴؛ داشتن اعضا و جوارح از قبیل: صورت، صحیح بخاری، ج ۱، ص ۵۰؛ صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۱۸۳؛ دست: صحیح بخاری، ج ۶، ص ۷۳؛ انگشتان: صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۲۶؛ صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۱۴۷؛ کمر: صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۳۴؛ ساق: صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۵۹؛ قدم: صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۳۸ و بسیاری اسرائیلیات دیگر که در صحیحین و سایر صحاح سته موجود است.

۳. پیامدها و لوازم تشبیه و تجسیم

اعتقاد به تشبیه و تجسیم، علاوه بر اینکه با مبانی دینی مسلمانان ناسازگار است، با آیات قرآن و روایات نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عصمت و طهارت عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز مخالف است. آیاتی که داشتن «مثل»^۱ و «کفو»^۲ را از خداوند سبحان نفی می‌کند، آیاتی که احاطه باری تعالی بر عالم هستی را بیان می‌کند^۳، آیاتی که خدا را از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر می‌داند^۴، آیاتی که معیت و همراهی او را با انسان بیان می‌کند^۵ و ده‌ها آیه دیگر^۶، همه بخشی از دلایل قرآنی است که به صراحت، تشبیه و تجسیم را از ذات الهی نفی می‌نماید. چنان‌که در متون روایی نیز احادیث در نفی تشبیه و تجسیم فراوان است. صاحب‌نظران اسلامی نیز در تنزیه باری تعالی از تشبیه و تجسیم و هر آنچه لازمه نقص ذات الهی است، برهان‌های متقن عقلی بسیاری ارائه کرده‌اند^۷ و برخی از عالمان شیعه، فراتر از بیان برهان‌های متقن، به کفر و شرک قائلین به تشبیه و تجسیم نیز فتوا داده‌اند.^۸

۱. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)

۲. «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص: ۴).

۳. «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)

۴. «مَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶)

۵. «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)

۶. «سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ عَلُوًّا كَبِيرًا» (اسراء: ۴۳): «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات:

۱۵۹ و ۱۶۰): «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳).

۷. ر.ک: کشف المراد، علامه حلی رحمته الله، صص ۳۸ - ۴۲؛ شرح المواقف، ج ۸، صص ۱۹ - ۳۸؛ شرح المقاصد، سعدالدین

تفتازانی، ج ۴، صص ۴۳ - ۵۴. المطالب العالیة، فخرالدین رازی، ج ۲، صص ۷-۱۱۷؛ شرح اصول کافی، صدر المتألهین،

ج ۴، صص ۴۰ - ۷۹.

۸. سیر تاریخی ظاهرنگری در آیات صفات، سید محمد حسین موسوی مبلغ، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۳۹-۴۰،

بنابراین با توجه به اشکالات فراوانی که گریبان‌گیر نظریه تشبیه است، برخی صاحب‌نظران به درستی معتقدند که اگر عالم هستی را از چنین پروردگاری با این ویژگی‌های عجیب مادی خالی بدانیم، بهتر از این است که آن را به عنوان پروردگار عالم معرفی کنیم؛ زیرا معرفی چنین پروردگاری، به تنفر از اسلام می‌انجامد.^۱

دیدگاه اثبات بلاکیف (قائلان، معنا و لوازم)

۱. معنا و طرفداران اثبات

ابوالحسن اشعری پس از بازگشت از اعتزال، به ترویج عقاید اهل حدیث پرداخت و از این جهت ناچار شد، صفات خبری را به همان معنای ظاهری حمل کند؛ اما برای اینکه از مجسمه و مشبهه فاصله بگیرد، کلمه «بلا کیف» را اضافه کرد.^۲ او گفت: خدا دست، چشم، صورت و... دارد، اما بدون اینکه این اعضا، کیفیت اعضای انسان را داشته باشد: «أن له سبحانه وجهها بلا کیف، وأن له سبحانه يدین بلا کیف، وأن له سبحانه عینین بلا کیف».^۳

تفاوت این دیدگاه با دیدگاه مشبهه در این است که مشبهه می‌گفتند خدا، جسم و اعضا دارد، ولی نوع جسم و اعضای او از نوع جسم و اعضای انسان نیست. اما اشعری که خود را از اهل تنزیه می‌داند، می‌گوید: خداوند همه این صفات را دارد، اما بدون کیفیت.^۴

۱. الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۸۷.

۲. اشاعره و صفات خبریه، آیت‌الله سبحانی، مکتب اسلام، ش ۷، صص ۱۸ و ۱۹.

۳. الإبانة عن أصول الدیانة، أبوالحسن الأشعری، ج ۲۲، صص ۱۲۵ و ۱۲۶.

۴. اشاعره و صفات خبریه، صص ۱۸ و ۱۹.

البته این دیدگاه به اشعری اختصاص ندارد، بلکه از شخصیت‌هایی چون ابوحنیفه^۱، شافعی^۲، زهری، اوزاعی، مالک، ابن مبارک، سفیان ثوری، لیث بن سعد، احمد بن حنبل، اسحاق بن راهویه و... نیز نقل شده است.^۳

۲. در کشاکش تقیید و تشبیه

به اعتقاد برخی از صاحب نظران، ابوالحسن اشعری به منظور جلب رضایت هر دو گروه (اهل تشبیه که بر ظواهر قرآن و سنت جمود می‌ورزند و اهل تنزیه که از تشبیه و تجسیم پرهیز می‌کنند)، خود را در کشاکش تشبیه و تقییدی دشوار گرفتار کرد؛ زیرا همان گونه که پرهیز از تشبیه و تجسیم از ارکان عقاید اسلامی است، پرهیز از اجمال گویی و ابهام سرایی نیز این چنین است. بدیهی است سخنی که معنای روشنی از آن فهمیده نشود و تکرار آن، جز لقلقه زبان نباشد، برخلاف اصول مسلم اسلامی است.^۴

الفاظ از طرف هر واضعی که وضع شده باشند، کیفیت مقوم معنای آنهاست. کسی که می‌خواهد مثلاً کلمه «دست» را وضع کند، ابتدا برای این لفظ، معنایی را در نظر

۱. ر.ک: الفقه الأكبر، ابوحنیفه، ج ۱، ص ۲۷. وَ لَهُ يَدٌ وَ وَجْهٌ وَ نَفْسٌ كَمَا ذَكَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ فَهُوَ لَهُ صِفَاتٌ بِلَا كَيْفٍ وَ لَا يَقَالُ إِنَّ يَدَهُ قَدْرَتَهُ أَوْ نِعْمَتَهُ لِأَنَّ فِيهِ إِطْطَالَ الصِّفَةِ.

۲. ر.ک: تفسیر الإمام الشافعی، ج ۳، ص ۱۲۴۱. فَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى. عَلَى الْعَرْشِ كَمَا أَخْبَرَ بِلَا كَيْفٍ، بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ، غَيْرُ مُمَاسِّ مِنْ خَلْقِهِ.

۳. ر.ک: لباب التأویل فی معانی التنزیل، علی بن محمد الخازن، ج ۱، ص ۱۴۰. «وَ كَانَ الزُّهْرِيُّ وَ الْأَوْزَاعِيُّ وَ مَالِكُ وَ ابْنُ الْمُبَارَكِ وَ سَفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ وَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَ إِسْحَاقُ بْنُ رَاهُوِيَةَ يَقُولُونَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَ أَمَّا هَا أَقْرَأُ وَ هَا كَمَا جَاءَتْ بِلَا كَيْفٍ وَ لَا تَشْبِيهِ وَ لَا تَأْوِيلَ هَذَا مَذْهَبُ أَهْلِ السَّنَةِ وَ مَعْتَقِدُ سَلَفِ الْأُمَّةِ». تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، ج ۳، ص ۴۲۷: «إِنَّمَا يَسْلُكُ فِي هَذَا الْمَقَامِ مَذْهَبَ السَّلَفِ الصَّالِحِ: مَالِكٌ، وَ الْأَوْزَاعِيُّ، وَ الثَّوْرِيُّ، وَ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، وَ الشَّافِعِيُّ، وَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَ إِسْحَاقُ بْنُ رَاهُوِيَةَ وَ غَيْرُهُمْ، مِنْ أُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ قَدِيمًا وَ حَدِيثًا، وَ هُوَ إِمْرَأُهَا كَمَا جَاءَتْ مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَ لَا تَشْبِيهِ وَ لَا تَعْطِيلٍ».

۴. الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۳۱۹؛ اشاعره و صفات خبریه، صص ۲۱ و ۲۲.

می‌گیرد، سپس لفظ دست را برای آن معنا وضع می‌کند. این امر درباره وضع‌های تعینی نیز صادق است.^۱

سؤالی که اشعری باید به آن پاسخ دهد این است که آیا کاربرد واژه «ید» درباره خدای متعال، در معنای لغوی و حقیقی است یا در غیر معنای لغوی. وجه نخست مستلزم تشبیه است و وجه دوم مستلزم تأویل و چون در جای خود ثابت شده است که کیفیت مقوم معناست، بنابراین وجه سوم هم تصور ندارد؛ مگر قول به تعطیل.^۲

به بیان دیگر در این کلام اشعری که می‌گوید: «أن له سبحانه یدین بلا کیف»، نوعی تناقض وجود دارد؛ زیرا از طرفی می‌گوید خدا دست دارد و از طرفی نه معنای حقیقی آن را اراده می‌کند و نه معنای مجازی را؛ حال آنکه به جز معنای حقیقی و مجازی، برای لفظ معنای دیگری نیست.^۳

از این رو اشعری در مخمصه و کشاکش دو امر واقع شده است: یکی تجسیم و تشبیه (اگر صفات خبری را با توجه به معنای حقیقی آن، بر خدای متعال صادق بدانند؛ این تشبیه صریح است) و دیگری پیچیدگی و معماگویی (اگر این صفات، با همان معنای متبادر بر خدای متعال صادق باشد و در عین حال از آن سلب کیفیت هم بشود).^۴

اشکال دیگر اینکه با وجود ادعایی که آنان بر پیروی مطلق از سلف دارند، در جایی از کتاب و سنت، اثری از عبارت «بلا کیف» وجود ندارد؛ بلکه این تعبیر را اشعری و دیگران اختراع کرده‌اند تا خود را از اتهام تشبیه و تجسیم دور نگه دارند.^۵ در حالی که

۱. الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۳۲۰.

۲. اشاعره و صفات خبریه، صص ۲۱ و ۲۲؛ دو نظریه دیگر درباره صفات خبریه، ص ۲۳.

۳. الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۳۲۰.

۴. همان، ص ۳۲۱.

۵. همان، ص ۳۲۰.

برخی از صاحب‌نظران اهل سنت، تفسیر اشعری را موجب گمراهی مردم و شرک به خدا دانسته‌اند. از جمله زمخشری معتزلی که اعتقاد اشعری را نوعی تشبیه دانسته و به این شعر نیز تمثل جسته است:

وقد شبّهوه بخلقه و تحوّفوا شنع الوری فستروا بالبلکفة^۱

خداوند را به خلق او تشبیه کردند و چون از سرزنش مردم به بیم افتادند، تشبیه را به جمله بلاکیف پوشانیدند.

نکته مهم اینکه اشکالات یادشده، تنها متوجه اشعری نیست. بلکه همه کسانی را که به دیدگاه اثبات بلاکیف معتقدند نیز شامل می‌شود.

دیدگاه تأویل (قائلان، معنا و لوازم)

۱. معنای لغوی و اصطلاحی

یکی دیگر از دیدگاه‌های مهم در رابطه با صفات خبری، دیدگاه «تأویل» است. طرفداران این دیدگاه به «مؤولّه» معروف‌اند. کلمه «تأویل» از ماده «أول»، به معنای بازگشتن به اصل خود است^۲ که وقتی به باب تفعیل می‌رود، معنای بازگرداندن را می‌دهد. چنان‌که راغب، تأویل را بازگرداندن هر چیز (اعم از قول یا فعل) به غایتی که از آن اراده شده، معنا می‌کند.^۳

نکته مهم اینکه گرچه به لحاظ اصطلاح، معانی مختلفی برای تأویل بیان شده است^۴،

۱. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، الزمخشری، ج ۲، ص ۱۵۶. منظور او از «بلکفه»، تعبیر بلاکیف اشعری است.

۲. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۳۲.

۳. المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۹۹.

۴. ر.ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، صص ۴۴ - ۵۰؛ علامه طباطبائی^{رحمته‌الله} در ذیل آیه ۷ آل‌عمران پس از اینکه اقوال بسیاری را در معنای تأویل آورده و همه را بررسی و نقد کرده‌اند، در نهایت نتیجه گرفته‌اند که معنای واژه تأویل^۵

منظور از تأویل در اینجا، استعمال لفظ در معنای مخالف ظاهر است. البته این یک معنای نوظهور است که بعد از نزول قرآن پیدا شده و غیر از معنایی است که قرآن، علم آن را به خدای متعال اختصاص داده^۱ و فرموده است: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^{۲ و ۳}

اصطلاح یادشده به کسانی اطلاق می‌شود که معتقدند در آیات و روایات، معنای حقیقی اسما و صفات خبری مقصود نیست. بلکه این صفات، کنایه از صفات کمالیه دیگری است؛ ید کنایه از قدرت یا نعمت است، وجه کنایه از ذات و حقیقت خداوند است، استوای بر عرش، کنایه از تدبیر فراگیر خداوند در جهان آفرینش است و مانند آن.^۴

این گروه در واقع در تفسیر آیات متشابه اسما و صفات، میان اثبات و نفی، جمع کرده‌اند. آنان از طرفی صفات خبری را برای خداوند متعال ثابت دانسته و از طرفی خدا را از لوازم حاجت و امکان منزّه نموده‌اند و بدین منظور آیات متشابهی را که در احتیاج و امکان ظهور دارد، بر خلاف ظاهرش، بر معنایی حمل کرده‌اند که با اصول مسلم دین و مذهب سازگار باشد.^۵

→ که در قرآن کریم هفده بار آمده است، در تمام این موارد، به ویژه در آیه ۷ آل عمران، معنای حقیقی آن، امور خارجی مخصوصی است که نسبت آنها به کلام الهی، نسبت ممثل به مثل، و باطن به ظاهر است؛ ر.ک: المیزان، ج ۳، صص ۲۷، ۴۵، ۴۹ و ۵۵.

۱. همان ص ۲۷.

۲. آل عمران: ۷.

۳. با توجه به نکته‌ای که در متن به آن توجه داده شد، اختلاف اقوالی که در مورد آیه ۷ آل عمران در کتب تفاسیر آمده است، که آیا غیر از خداوند سبحان، افراد دیگری نیز تأویل آیات را می‌دانند یا نه، به بحث اینجا مربوط نیست.

۴. وهابیان و توحید در اسما و صفات، صص ۱۷-۴۶.

۵. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۳۲.

۲. تأویل‌های بی‌ضابطه و پیامدهای آن

اگرچه این دیدگاه اجمالاً در مقام تصور و تصدیق با مشکلی مواجه نیست و همه مذاهب و فرقه‌های اسلامی، اصل آن را پذیرفته‌اند^۱، اما وقتی به تفصیل بدان توجه شود، اشکالاتی در این دیدگاه مشاهده می‌شود و البته این اشکالات به این دلیل است که خود این طایفه، به چند گروه تقسیم شده‌اند:

برخی از آنان برای اسما و صفات، معنای عدمی (نفی نقص) لحاظ کرده و علم خدای متعال را به عدم جهل معنا کرده و گفته‌اند: «خدا عالم است، یعنی جاهل نیست». چنان‌که صفات دیگر خدا را نیز به همین منوال معنا کرده‌اند.^۲ حال آنکه لازمه این دیدگاه، تعطیل کردن ذات متعالی خدا از صفات کمال است. ناگفته نماند که این دیدگاه صابئه می‌باشد که در اسلام رخنه کرده است.^۳

۱. وهابیان و توحید در اسما و صفات، صص ۱۷ - ۴۶.

وهابیان با اینکه دشمن سرسخت تأویل‌اند در مواردی مجبور به تأویل آیات شده یا تأویل دیگران را تأیید کرده‌اند. البانی در «مختصر العلو للعلی» از ابن عباس نقل کرده است که کلمه «استوی» در آیه: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ» به معنای «صعد» است. وی سپس روایت را از نظر سند تأیید، و به لحاظ دلالت نیز توجیه کرده است. مختصر العلو للعلی العظیم، ج ۱، ص ۱۷۱.

او همچنین کار ابن جریر طبری که «استوی» در این آیه را به «ارتفع» تأویل برده، تأیید کرده است. همان، ص ۲۲۴. چنان‌که اقدام ابوالعباس ثعلب بر تأویل کلمه «استوی» در آیه شریفه را به «اقتبل علیه» ستوده و گفته است که ثعلب از لغت شناسان زبان عرب و دارای تصانیف متعدد است. همان ص ۲۳۰.

آنان همچنین آیاتی را که بر معیت خداوند با اشیا و انسان‌ها دلالت دارد نیز تأویل برده و آن را بر احاطه علمی و تدبیری معنا کرده‌اند، نه احاطه قیومی. ر.ک: مختصر العلو للعلی العظیم، ذهبی، ج ۱، ص ۱۳۸؛ موسوعة الالبانی، ج ۶، ص ۵۰۰؛ الفتوی الحمویة الکبری، ابن تیمیه، ج ۱، ص ۵۲۱. با اینکه ضمیر «هو» در آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» بی‌گمان به ذات رجوع می‌کند نه به صفات. دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه، ص ۱۹.

۲. التعلیقة علی الفوائد الرضویة، امام خمینی رحمته الله، ج ۱۳، ص ۱۳.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۳۲.

گروهی دیگر، ظواهر آیات اسما و صفات را بر معنای مخالف ظاهر تأویل برده و گفته‌اند، هر معنایی که نزد عقل یا نقل محتمل است، اگر با اصول قطعی مخالف نیست، همین تأویل آیه است و گروهی نیز در معانی آنها به آنچه در نقل آمده، اکتفا کرده و عقل خود را در فهم آنها دخالت نداده‌اند.^۱

گروهی هنگام مواجهه با ظواهر ابتدایی برخی آیات و روایات، به بهانه اینکه این آیات و روایات، مخالف احکام عقل اند، آنها را بدون وجود هیچ قرینه‌ای تأویل برده و بر خلاف ظاهر حمل نموده‌اند.^۲

در بطلان این دیدگاه‌ها تردیدی نیست؛ زیرا تفسیر قرآن به غیر قرآن و تفسیر قرآن به غیر سنت قطعی، تفسیر به رأی بوده و از سوی کتاب و سنت نهی شده است.^۳ پیامد چنین تأویل بی ضابطه‌ای که بعضی از متکلمان و مفسران مرتکب شده‌اند و از قرائن لفظی، مقامی، متصل و منفصل، غفلت کرده و به فهم عامیانه اکتفا نموده‌اند، این است که آنان را به جسارت به ساحت مقدس خداوند و انبیاء علیهم‌السلام مبتلا نموده است و درباره آنان موهوماتی را قائل شده‌اند که نمونه‌هایی از آنها، در تورات و انجیل تحریف شده یهودیان و مسیحیان آمده است.^۴

برای جلوگیری از این گونه تحریفات، صاحب‌نظران شیعه، تأویل آیات و روایات را ضابطه‌مند کرده‌اند. آنان گفته‌اند: از شرایط اساسی حمل آیه یا حدیث برخلاف ظاهر، این است که در آنجا یا آیه محکمی در دسترس باشد یا احادیث متواتری یا اینکه به

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، صص ۱۳۲ و ۱۳۳.

۲. الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۳۱۹.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۳۳.

۴. همان، ج ۶، صص ۳۶۸ و ۳۶۹.

همراه حدیث، قرائنی قطعی وجود داشته باشد.^۱ این ضابطه‌مندی میان علمای اهل سنت نیز وجود دارد. در نتیجه برخی از آنان، تأویل به این معنا (استعمال لفظ در معنای مخالف ظاهر) را به دو قسم صحیح و باطل تقسیم کرده و گفته‌اند که باید صحیح آن را گرفت و باطل را رها کرد.^۲ برخی علاوه بر آن، شرایطی مشابه آنچه علمای امامیه گفته‌اند نیز برای جواز تأویل بیان کرده‌اند؛ از جمله ابن حزم اندلسی (م. ۴۵۶ ه. ق) در کتاب «الفصل فی الملل والأهواء والنحل» گفته است: «واجب است کلام را بر معنای ظاهر و موضوع له خود حمل نمود؛ مگر در مواردی که نص یا اجماعی موجود باشد یا ضرورت اقتضا نماید».^۳

۳. تأویل یا ظهور تصدیقی

برخی از صاحب نظران معتقدند در آیات اسما و صفات و مانند آن، اصولاً لفظ بر ظهور خود باقی بوده و هیچ گونه تصرفی در آن صورت نگرفته و مخالف ظاهر، از آن اراده نشده است. این بدان دلیل است که هدایت انسان‌ها، تنها در پرتو پیروی از ظاهر آیات و احادیث تضمین می‌شود. اما باید دید مقصود از ظاهری که بر حال خود باقی بوده و پیروی از آن سبب هدایت است، کدام ظاهر است؟ آیا ظاهر حرفی و ظهور ابتدایی مراد است یا ظاهر جملی و ظهور تصدیقی؟

توضیح اینکه آنان برای سخن هر متکلمی، دو نوع ظهور تعریف کرده‌اند: یکی «ظهور حرفی و معانی تصویری» و دیگری «ظهور جملی و تصدیقی»؛^۴ مثلاً وقتی در

۱. میزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۸۳.

۲. شرح الطحاویة، ابن ابی العز الحنفی، ج ۱، صص ۲۵۵ و ۲۵۶. تحقیق شعیب الأرئوط.

۳. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ابن حزم اندلسی، ج ۲، ص ۱۰۴.

۴. الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، ج ۳، ص ۳۵۲.

مقام نکوهش یا ستایش کسی گفته شود: فلانی با آن ثروت سرشار «دست‌بسته» است یا فلانی «دست و دل باز» است، کلمه «دست» در این عبارت، یک ظهور حرفی دارد که همان داشتن عضله و باز و بسته کردن آن است و یک ظهور تصدیقی که پس از پایان یافتن سخن متکلم و دقت در قرائن موجود در کلام، ذهن به آن انتقال می‌یابد.

بدیهی است آنچه سبب انتقال مفاهیم از متکلم به مخاطب می‌شود، ظاهر حرفی نیست و در بین عاقلان، چنین ظهوری فاقد ارزش است. بلکه آنچه در انسان‌ها اساس مفاهیم قرار گرفته است و خردمندان جهان بر مبنای آن، مقاصد خود را به وسیله الفاظ انتقال می‌دهند، ظهور جملی است.^۱

قرآن کریم نیز که تضمین‌کننده هدایت و سعادت انسان‌هاست، بر مبنای همین مفاهیم بشری و بر طبق قواعد خاص زبانی قوم «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِبَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»^۲ و به زبان عربی آشکار «لِبَلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»^۳ نازل شده است و به همین دلیل، وقتی از ابن عباس درباره معنای بعضی از آیات صفات سؤال می‌کنند، او در پاسخ، قاعده‌ای کلی ارائه می‌دهد و آن، مراجعه به میراث ادبی قوم است: «إِذَا خَفِيَ عَلَيْكُمْ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَابْتَغُوهُ فِي الشَّعْرِ فَإِنَّهُ دِيْوَانُ الْعَرَبِ»؛ «هرگاه معنای آیه‌ای بر شما مخفی ماند، آن را در شعر شاعران جست‌وجو کنید».

بنابراین برای کشف معنای نهفته در آیات، دقیقاً باید قواعد زبانی و اساس مفاهیم قوم را رعایت کرد که از جمله آن، توجه کردن به قرائن حالیه و مقالیه و اعتبار ظهور

۱. دو نظریه دیگر درباره صفات خبریه، ص ۲۸.

۲. ابراهیم: ۴.

۳. شعراء: ۱۹۵.

۴. تفسیر القرآن العظیم، ابن ابی حاتم، ج ۱۰، ص ۳۳۶۶؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۵۴۲.

تصدیقی است. در این صورت معلوم می‌شود که هیچ یک از ظواهر آیات، به این معنای دوم (ظهور جملی و تصدیقی)، مخالف با احکام خرد نخواهد بود. علت اینکه کسانی ظواهر برخی آیات را مخالف عقل پنداشته و دست به تأویل آن زده‌اند، این است که ظهور تصویری را از ظهور تصدیقی و ظهور جملی را از ظهور افرادی جدا نساخته‌اند.^۱ نتیجه اینکه اگر منظور از تأویل مورد بحث، انصراف لفظ از ظهور حرفی است، این تأویل باطل است و اما اگر به معنای اراده شدن ظهور تصدیقی است، این تأویل صحیح است؛ هرچند در نام‌گذاری ظهور تصدیقی به تأویل، جای مناقشه است.^۲

۴. ضوابط و شرایط تأویل صحیح

در یک جمع‌بندی از مجموع مطالب پیش‌گفته، می‌توان شاخصه‌های لازم برای تأویل صحیح را که منطبق با روح قرآن و هماهنگ با مسلمات عقلی و نقلی است، این‌گونه برشمرد:

الف) لزوم ارجاع به محکمت یا متواترات

ارجاع آیات و احادیث اسما و صفات به آیات محکمت یا به احادیث متواتر و قطعی، از مهم‌ترین ضوابط تأویل صحیح است؛ در غیر این صورت، هرگونه تأویلی که انجام شود، تفسیر به رأی بوده و باطل است.

ب) وجود قرائن قطعی

در مواردی که آیه محکم یا حدیث متواتری یافت نشود، وجود قرائن قطعی، اعم از حالیه یا مقالیه، ضروری است.

۱. دو نظریه دیگر درباره صفات خبریه، ص ۲۸.

۲. همان.

ج) جمع بین نفی و اثبات

از یک سو آنچه لازمه نقص و حاجت و امکان است، از ذات خدای متعال نفی، و از سوی دیگر، حقیقت معنا اثبات گردد؛ نه همچون مفوضه که فقط جنبه نفی را لحاظ می‌کنند و از جنبه اثبات خودداری می‌نمایند و نه مانند گروهی که صفات را بر معنای عدمی حمل می‌کنند.

د) وجود دلیل قطعی بر محال بودن اراده ظاهر

انصراف لفظ از ظهور و اراده شدن خلاف آن، مشروط به این است که دلیل قطعی وجود داشته باشد که اراده معنای ظاهر، عقلاً یا شرعاً محال است؛ در این صورت، چاره‌ای جز صرف لفظ از ظاهر و قبول تأویل نیست.^۱ مانند حدیث منسوب به نبی اکرم ﷺ که می‌فرماید: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ»؛ «همانا قلب فرزندان آدم، در بین دو انگشت از انگشتان خدای رحمان است». در این حدیث، غزالی انگشت خدای رحمان را کنایه از قدرت او گرفته و در توجیه آن گفته است: «اگر قلب آدمیان را واریسی کنیم، در آنها اثر انگشتی نمی‌یابیم، پس معلوم می‌شود که «اصبع» در اینجا، کنایه از قدرت است».^۳

ه) هماهنگی تأویل با عرف و زبان

از دیگر ضوابط و ملاک‌های مهم تأویل صحیح، این است که تأویل با قواعد زبان و عرف مخاطب، موافق و هماهنگ باشد؛ مثلاً در زبان‌هایی مانند زبان عربی که استفاده از کنایه،

۱. منهج ابن تیمیة فی التوحید، ص ۲۳۹.

۲. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۰۴۵.

۳. احیاء العلوم، غزالی، ج ۱، ص ۱۰۲.

استعاره و مجاز متداول است و معمولاً کلام از آنها خالی نیست، حمل کلام بر خلاف ظاهر، امری پسندیده است و در غیر این صورت، از قسم تأویل باطل شمرده می‌شود.^۱

و) عدم مخالفت با شرع

از دیگر شرایط تأویل صحیح این است که تأویل مورد نظر، با اصول مسلم شرع مقدس، مخالفت نداشته باشد.^۲ چنان که برخی مثلاً کلمه «استوی» را به «استقر»، «ارتفع»، «صعد»، «عمد لها» و «ارتقی علیه» تأویل برده‌اند؛^۳ در حالی که این تأویل‌ها، با محکّمات آیات که نص در تنزیه و نفی تشبیه خدای سبحان است، مخالف‌اند.

۵. شناخت تأویل گرایان

اینکه در صدر اسلام و بین سلف چه کسانی به تأویل صفات مبادرت کرده و بدان معتقد بوده‌اند، مسئله مهمی است که به تحقیق گسترده‌ای نیاز دارد.

برخی از محققان اهل سنت مانند شیخ حسن سقاف، معتقدند بر خلاف تبلیغات وسیع سلفیه معاصر، بسیاری از بزرگان اسلام، به ویژه در سه قرن اول، اعم از صحابه و تابعین، از مجتهدان آنان گرفته تا محدثان و حافظان، بسیاری از آیات و احادیث مربوط به اسما و صفات را تأویل برده‌اند. آنها این شیوه را نه از نزد خود، که از قرآن و سنت نبی اکرم ﷺ اخذ کرده‌اند.^۴

سقاف پس از بیان دیدگاه پیش‌گفته، یادآور می‌شود که او اصراری بر اصطلاح ندارد؛

۱. منهج ابن تیمیة فی التوحید، ص ۲۴۰.

۲. سلفی‌گری و وهابیت، ج ۲، ص ۱۰۹.

۳. ر.ک: تفسیر جامع البیان، طبری، ج ۱، ص ۴۲۹؛ مختصر العلو للعلی العظیم، ج ۱، صص ۱۷۱، ۲۲۴ و ۲۳۰.

۴. دفع شبهة التشبیه باکف التنزیه، ابن جوزی حنبلی، مقدمه شیخ حسن سقاف، ص ۷.

زیرا از کسانی که تأویل را گمراهی آشکار می‌دانند، انتظار نیست این اقدام سلف را حتماً تأویل بنامند؛ بلکه غرض، بیان روح مطلب است؛ یعنی سلف، معانی ظاهری این‌گونه آیات و احادیث را اراده نمی‌کردند؛ بلکه معنای دیگری را می‌فهمیدند که با بلاغت نیز همراه است. حال فرقی نمی‌کند که این سبک بیان، مجاز نامیده شود یا تأویل یا تفسیر یا هر چیز دیگر؛ زیرا در حقیقت عمل و فلسفه آن، تغییری ایجاد نمی‌کند.^۱

در تأیید نظر جناب سقاف باید گفت: آنچه موضوعیت دارد، نفس اقدام صحابه و تابعین است؛ هر چند عنوان تأویل نداشته باشد؛ چراکه بزرگان اهل سنت در این مورد تعبیرات مختلفی به کار برده‌اند. برخی حمل لفظ بر خلاف ظاهر را «تأویل»، برخی «استعاره»، برخی «کنایه» و برخی نیز «مجاز» نامیده‌اند؛ مثلاً بدرالدین عینی (م. ۸۵۵ ه. ق.)، حمل یادشده را استعاره تعبیر کرده است. وی پس از ذکر نام برخی از بزرگان که «کشف ساق» در آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^۲ را به آشکار شدن شدت و سختی روز قیامت و مانند آن معنا کرده‌اند، می‌گوید:

اراده شدن این معنا از آیه، از باب «استعاره» است؛ زیرا عرب هنگامی که در امر دشوار و بزرگی واقع شود که می‌بایست خود را برای تحمل مشقت‌های زیاد آماده کند، می‌گوید: «شمر عن ساقه»؛ «دامن جامه را از ساق پا، بالا برد»؛ گرچه اصلاً کشف ساقی صورت نمی‌گیرد.^۳

این در حالی است که طبری گفته است: «جمعی از صحابه و تابعین، معتقدند معنای یادشده از آیه، از باب کنایه است».^۴

۱. دفع شبهة التشبيه باکف التنزیه، ص ۸.

۲. «روزی که ساق پاها برهنه می‌گردد» (قلم: ۴۲).

۳. عمدة القاری شرح صحیح البخاری، بدرالدین عینی، ج ۱۹، ص ۲۵۷.

۴. جامع البیان فی تأویل القرآن، محمد بن جریر الطبری، ج ۲۳، صص ۵۵۴-۵۵۹.

فخر رازی نیز کلمه «نسیان» در آیه ﴿فَالْيَوْمَ نُنَسِّأَهُمْ كَمَا نُسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ﴾^۱ را به «واگذارن به حال خود» تأویل برده و آن را «مجاز» نامیده و در توجیه آن گفته است: «چون به خود واگذارن، از لوازم نسیان است، لذا اسم ملزوم، بر لازم اطلاق شده است».^۲

۶. اشاره‌ای به تأویلات سلف

در اینجا نظر به اهمیت بحث، لازم است به اسامی برخی از سلف که اقدام به تأویل آیات صفات نموده‌اند، اشاره کنیم؛ اگرچه در جای خود، به تفصیل به این امر می‌پردازیم.^۳

ابن عباس کلمه «ساق» را به شدت و وخامت امر، «آید» را به قوت و نیرو، «نسیان» را به وا گذاشتن به خود، «معکم» را به معیت علم و قدرت، و «اتیان» را به آمدن وعده و وعید خداوند تأویل برده است.^۴

۱. اعراف: ۵۱.

۲. مفاتیح الغیب، التفسیر الکبیر، فخر رازی، ج ۳، ص ۶۳۷.

۳. اهمیت بحث از آن جهت است که ابن تیمیه و امثال او، مدعی‌اند صحابه و تابعین در هیچ یک از آیات صفات،

اختلاف نداشته و مرتکب تأویل نشده‌اند؛ جز در آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. «ولم يتنازع الصحابة والتابعون في ما يذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية». بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۵، ص ۴۷۲.

او در جای دیگر ادعا کرده است، صحابه، افزون بر آیات صفات، در احادیث صفات نیز اختلاف نظر نداشته و مرتکب تأویل نشده‌اند. «فلم أجد إلى ساعتي هذه عن أحد من الصحابة أنه أول شئنا من آيات الصفات أو أحاديث الصفات».

دقائق التفسیر الجامع لتفسیر ابن تیمیة، ج ۲، ص ۴۸۱.

۴. ر. ک: فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴۲۸؛ جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۲۳، صص ۵۵۴-۵۵۹؛ تاریخ طبری، ج ۲۲، ص ۴۳۸؛

تفسیر القرآن العظیم، ابن ابی حاتم، ج ۵، ص ۱۴۹۲؛ الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، الواحدی النیسابوری، ج ۲،

ص ۳۷۴؛ تفسیر القرآن، سمعانی، ج ۵، ص ۳۶۵؛ إبطال التأویلات لأخبار الصفات، ابو یعلی بن فراء، ص ۱۳۱.

مالک بن انس کلمه «نزول پروردگار» را به نزول امر، رحمت و ملائکه پروردگار^۱، محمد بن ادريس شافعی کلمه «وجه» را به قبله^۲، احمد بن حنبل کلمه «جاء» را به قدرت خدای متعال و ثواب الهی و «محدث» بودن قرآن را به محدث بودن نزول آن تأویل برده است.^۳

محمد بن اسماعیل بخاری کلمه «وجه» را به ملک و کلمه «استوی» را به ارتفع و علا^۴، ابوالحسن اشعری «رضایت» خداوند از بندگان را به اراده اعطای نعمت، «غضب» الهی را به اراده عذاب و کلمه «اتیان» را به ایجاد فعل^۵ تأویل برده است.

اشعری درباره کلمه «استوی» در آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾^۶ گفته است:

استوای خداوند بر عرش به معنای استقرار، حلول، انتقال و مانند آن نیست. این نیست که عرش، خدای متعال را در بر گرفته باشد. بلکه عرش و حاملان عرش اند که مقهور لطف و قدرت الهی اند. او نسبت به عرش و غیر عرش، رفیع الدرجات است و در عین حال به هر موجودی نزدیک و بر هر چیزی شهید است.^۷

عبدالله بن مبارک نیز کلمه «اتیان» را به قدرت، رأفت، بذل توجه، آمرزش الهی و

استجابت دعای بندگان تأویل برده است.^۸

۱. ر.ک: مسند الموطأ، جوهری، ص ۱۵۲. قَالَ مَالِكٌ: يَنْزَلُ أَمْرُهُ فِي كُلِّ سَحْرٍ، فَأَمَّا تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَهُوَ دَائِمٌ لَا يَزُولُ وَهُوَ بِكُلِّ

مَكَانٍ

۲. ر.ک: تفسیر الإمام الشافعی، ج ۱، ص ۲۲۰.

۳. ر.ک: ابطال التأویلات، ص ۱۳۲؛ البداية والنهاية، ج ۱۰، ص ۳۶۱.

۴. ر.ک: صحیح البخاری، ج ۶، ص ۱۱ و ج ۹، ص ۱۲۴.

۵. ر.ک: رسالة إلى أهل النغر باب الأبواب، ص ۱۳۰؛ الأسماء والصفات، بیهقی، ج ۲، ص ۳۷۰.

۶. یونس: ۳.

۷. الإبانة عن أصول الديانة، ص ۲۱.

۸. ر.ک: الأسماء والصفات، ج ۲، ص ۳۷۸.

موارد یادشده تنها نمونه‌ای از تأویل آیات صفات از سوی سلف است. البته تأویل احادیث صفات از سوی آنان، بسی بیشتر از آیات است.^۱ گفتنی است که با وجود کثرت تأویلات سلف در منابع فریقین، برخی از وهابیان که خود را تنها پیروان سلف می‌انگارند، تأویل آیات و احادیث صفات را تحریف و الحاد در آیات دانسته، مرتکبین آن را جنایتکار شمرده و تمام مصیبت‌های وارده در جهان اسلام، از قتل خلفا گرفته تا تفرقه بین امت اسلامی و غیره را متوجه اهل تأویل نموده‌اند.^۲

در مباحث بعد که به خواست خدا، به طرح دیدگاه وهابیان درباره صفات خبری خواهیم پرداخت، ادله قائلان به جواز و مخالفان تأویل به طور مشروح، بررسی و نقد خواهد شد و به ادعای یادشده وهابیت، پاسخ داده می‌شود.

دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام، جمع نفی و اثبات

مقدمه

با توجه به طیف گسترده دیدگاه‌های متعارض و گاهی متناقض که پژوهشگر را به وادی حیرت و سرگردانی در انتخاب دیدگاه صحیح می‌کشانند، به نظر می‌رسد تنها راه برای شناخت حقیقت صفات خبری، تمسک به ثقلین است. یعنی از سویی چنگ زدن

۱. برای آگاهی از تأویلات سلف در احادیث اسما و صفات نک: کتاب اسما و صفات بیهقی، ج ۱ و ۲.

۲. شرح القصیة النونیة، ابن قیم الجوزیة، ج ۱، صص ۲۸۵ و ۲۸۷.

| | |
|---------------------------------|-----------------------------|
| هذا وأصل بلیة الإسلام من | تأویل ذی التحریف و البطلان |
| و هو الذی قد فرق السبعین بل | زادت ثلاثا قول ذی البرهان |
| و هو الذی قتل الخلیفة جامع | القرآن ذا النورین و الاحسان |
| و هو الذی أنشأ الخوارج مثل انشد | اء السروافض أخبث الحیوان |

به قرآن کریم که عروة الوثقی الهی است و از سوی دیگر پناه بردن به دامان پرفیض ائمه هدی علیهم السلام و از آبشخور گوارا و زلال آنان سیراب شدن؛ چراکه آنان مفسران واقعی قرآن کریم‌اند و هدایتشان امتداد هدایت نبوی است.

برای رسیدن به این مقصود، توجه به این نکته لازم است که شناخت صفات خداوند سبحان در حدّ ظرفیت بشری، از طریق تدبر و تفکر امکان‌پذیر است؛ مشروط به اینکه اولاً، پژوهشگر از هر پیش‌داوری به دور باشد؛ ثانیاً، در انجام پژوهش، انگیزه غیرالهی نداشته باشد؛ ثالثاً صلاحیت و توان علمی ورود به این مباحث را داشته باشد و رابعاً، از افراط و تفریط در این زمینه پرهیز کند.

دلیل امکان‌پذیر بودن شناخت اسما و صفات الهی، وجود تعداد بی‌شماری از آیات و احادیثی است که در مورد اسما و صفات خدای متعال در قرآن کریم و متون روایی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام آمده است؛ چراکه ذکر تفصیلی این اسما و صفات، بی‌گمان به منظور تدبر، تفکر و شناخت حقیقت آنها، در حدّ توان و امکان بشر است و نه چیز دیگر.

دلیل اینکه آیات و احادیث اسما و صفات، بدین منظور آمده است، این است که خدای متعال، فلسفه خلقت انسان را عبادت خود قرار داده است؛ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۱ بدیهی است عبادتی که منظور این آیه شریفه است و تنها از انس و جن خواسته شده نه دیگر مخلوقات، عبادتی صحیح، کامل و ویژه است. معلوم است که عبادت با ویژگی‌های یادشده، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که انسان معرفت لازم را به خدای متعال داشته باشد؛ وگرنه مجموعه جهان هستی نیز خدای متعال را تسبیح گفته و او را عبادت می‌کنند؛ ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا

يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنَّ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا^۱ و ﴿كُلُّ قَدِّ عَلِيمَ صَلَاتِهِ وَ تَسْبِيحِهِ﴾^۲.

دلیل دیگر بر هدف یادشده، نزول آیات و سوره‌های ویژه است؛ مانند آیات آغازین سوره حدید،^۳ آیات پایانی سوره حشر^۴ و سوره شریفه توحید که در آنها، عنایت خاصی به صفات و اسمای حسناى الهی شده است.

اگر کسی بگوید: تنها فلسفه نزول قرآن تلاوت است، این ادعا مخالف بسیاری از آیات است. به دلیل اینکه در برخی از آیات، تدبّر در آیات و متذکر شدن خردمندان، فلسفه نزول قرآن معرفی شده است.^۵ در برخی آیات نیز آدمی به تدبّر در قرآن توصیه اکید شده است^۶ و در برخی از آیات، کسانی را که اهل تدبّر در آیات نیستند^۷ و مشرکانی را که خدای را آن‌گونه که سزاوار شناختن است نشناخته‌اند، سرزنش فرموده است.^۸ همه این آیات با ادعای یادشده در تعارض است.^۹ فرمایش امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز در این امر صراحت دارد؛ آنجا که فرمود:

۱. اسراء: ۴۴.

۲. نور: ۴۱.

۳. حدید: ۱-۶.

۴. حشر: ۲۲ و ۲۴.

۵. ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ۲۹).

۶. ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء: ۸۲).

۷. ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْهَالًا﴾ (محمد: ۲۴).

۸. ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

(زمر: ۶۷).

۹. الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، ج ۱، صص ۸۸ - ۹۰.

لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يُجْجِبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ.^۱

خدایوند خردها را بر کنه اوصاف خود، آگاهی نداده است و در عین حال، شناخت آن را به قدر امکان از آنان پوشیده نداشته است.

این عبارت به صراحت بیان می‌کند هرچند، دسترسی به گنه حقایق اسما و صفات الهی در توان و ظرفیت بشر نیست، اما خدای متعال، عقل بشری را از معرفت به مقدار واجب و در حدّ توان محروم نکرده است. پس از بیان مقدمه پیش‌گفته، اکنون بهتر می‌توان طریقه اهل بیت علیهم‌السلام درباره تفسیر آیات اسما و صفات را تبیین کرد.

۱. ارجاع متشابهات به محکمات

علامه طباطبائی رحمته‌الله، طریقه امامان اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر آیات متشابه و صفات خبری را ارجاع دادن این آیات و صفات به آیات محکمات می‌داند^۲ و در توضیح می‌فرماید:

آنان با آیات محکمات، آیات متشابه را معنا می‌کنند؛ یعنی آنچه را آیات محکمات از خدای متعال نفی می‌کند، از مدلول آیات متشابه حذف می‌کنند. لذا در آیات متشابه، اصل معنا را می‌گیرند و شوائب نقص و امکان را که ظاهر آیات متشابه متضمن آن است، حذف می‌کنند؛ مثلاً عرش در لغت، عبارت است از تختی قبه‌دار و مرتفع، دارای پایه‌هایی ساخته شده از چوب یا فلز که ملک روی آن می‌نشینند و احکام را صادر و اوامر را اجرا می‌کند. درباره خدای متعال نیز این مقام، یعنی در اختیار داشتن زمام همه امور و صدور احکام و اوامر، هست؛ منهای احتیاج داشتن به نشیمنگاه و مادی بودن آن و چوبی یا فلزی بودن پایه‌های آن. دلیل بر این معنا، آیات ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾

۱. نهج البلاغه، خطبه ۴۹، ص ۸۸.

۲. تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۲۰. منظور از آیات محکمات، صراحت و اتقان این آیات است؛ اینکه خواننده بدون تردید و اشتباه به معنایش پی می‌برد.

و امثال آن است؛ زیرا این آیات محکمه، دلالت دارند که خدا جسم نیست و خواص جسم را ندارد.^۱

ایشان برای تشخیص دادن اصل معنا از لوازم زائد، این معیار را عرضه می‌کند: آن معنایی که با بودنش اسم و عنوان باقی است و با نبودنش اسم و عنوان از بین می‌رود، اصل معناست؛ هرچند مصادیق آن، به خاطر اختلاف خصوصیات، مختلف شود و در ممکنات مصداقی و در واجب‌الوجود مصداقی دیگر داشته باشد.

علامه رحمته الله در تبیین ملاک یادشده، واژه چراغ و اسلحه را مثال می‌آورد و در این باره می‌فرماید: مثلاً واژه «چراغ» در اصل، برای وسیله روشنایی وضع شده است، اما مصداق آن در طول قرن‌ها تغییر نموده است. از آن وسیله که با روغن و فتیله، فضا را روشن می‌کرد تا شمع‌ها و فانوس‌های نفتی و چراغ‌های الکتریکی، به همه آنها چراغ گفته می‌شود؛ با آنکه هم از نظر شکل و هم از نظر مواد مصرفی، هیچ شباهتی با یکدیگر ندارند. اما چون همان خاصیت روشن کردن تاریکی‌ها در این وسایل باقی مانده است، به اطلاق حقیقی، به آنها چراغ گفته می‌شود یا مثل اسلحه و بسیاری از وسایل دیگر که همین وضعیت را دارند.^۲

۲. نتیجه ارجاع متشابهات، جمع بین نفی و اثبات

نتیجه دیدگاه یادشده از منظر علامه طباطبائی رحمته الله این است که امامان اهل بیت علیهم السلام در مواجهه با اسما، صفات و افعال خدای متعال، بر اساس رهنمودهای قرآن کریم (ارجاع متشابهات به محکمت) از سویی نواقص امکانی را از صفات خدا نفی می‌نمودند و از سوی دیگر اصل معنا و حقیقت آن را برای ذات الهی اثبات می‌کردند؛ یعنی هم نفی می‌کردند و هم اثبات. در حالی که عموم صحابه و تابعین، در این گونه موارد، تنها لوازم

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۲۹.

۲. همان، ص ۱۲۹.

تشبیه را از مفاهیم لغوی حذف می‌کردند و در مورد اینکه بعد از حذف لوازم، چه باقی می‌ماند، سکوت می‌نمودند و اصل معنا را اثبات نمی‌کردند.^۱

دلیل اینکه امامان اهل بیت علیهم‌السلام در صفات خبری، هم نواقص امکانی را نفی می‌کردند و هم اصل معنا را اثبات می‌نمودند، احادیث فراوانی است که از آنان در متون روایی باقی مانده است؛^۲ از جمله حدیثی از امام رضا علیه‌السلام است که فرمود:

مردم را در توحید سه مذهب است: ۱. نفی؛ ۲. تشبیه؛ ۳. اثبات به غیر تشبیه. مذهب نفی باطل است، مذهب تشبیه، یعنی او را به چیز دیگری شبیه ساختن نیز باطل است؛ برای اینکه چیزی نیست که شبیه خدای تبارک و تعالی باشد. بنابراین راه صحیح و میانه، همان اثبات بلا تشبیه است.^۳

منظور حضرت از مذهب نفی، همان دیدگاه نفی معانی صفات از خداوند است؛ دیدگاهی که معطله درباره صفات دارند و در حکم آن است که گفته شود: معنای صفات ثبوتیه، نفی صفات ضد آن از خداوند است؛^۴ مثلاً معنای قادر بودن خدای متعال، این است که خدا عاجز نیست؛^۵ مگر با توجیهی که به مذهب سوم بازگردد.^۶

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۳۰.

۲. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، صص ۲۵۵-۲۶۵؛ توحید، شیخ صدوق رحمته‌الله، صص ۹۷-۱۷۳؛ وافی، ج ۱، صص ۳۸۷-۳۹۵؛ بحار الانوار، ج ۳، صص ۲۸۷-۳۳۹؛ اسرار التوحید، محمدعلی اردکانی، صص ۱۴۳ و ۳۸۰؛ در دیگر متون روایی ابوابی با عناوین «تفسیر اسما و صفات الهی»، «نفی تشبیه و تجسیم»، «تأویل صفات خبریه» و... آمده است.

۳. لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ نَفْيٌ وَ تَشْبِيهٌ وَ اِثْبَاتٌ يَغْيَرُ تَشْبِيهٌ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يُجُوزُ وَ مَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يُجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَ السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ اِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ. توحید، ص ۱۰۷.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۲.

۵. الاعتقادات، شیخ صدوق رحمته‌الله، ص ۲۷: «کل ما وصفنا الله تعالی به من صفات ذاته، فإِنما نريد بكل صفة منها نفی ضدّها عنه تعالی»؛ توحید، ص ۱۴۸: «هنگامی که خداوند تبارک و تعالی را به صفات ذاتیه توصیف می‌نماییم، با هر صفتی در واقع ضد آن را از او نفی می‌کنیم. وقتی می‌گوییم او حی، علیم، سمیع، بصیر و... است، پس موت، جهل، کوری و... را از ذات الهی نفی نموده‌ایم».

۶. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۲؛ التوحید عند الشیخ ابن التیمیّه، صص ۸۳-۸۶.

۳. جمع بین تشبیه و تنزیه

علامه جوادی آملی با استناد به آیات قرآن و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، دیدگاه امامیه در مورد صفات را جمع بین تشبیه و تنزیه و عینیت آن دو دانسته‌اند. در اینجا به خلاصه کلام ایشان اشاره می‌کنیم:

اطلاق صفات ثبوتی (جمال) بر خدای متعال، تشبیه و نفی صفات سلبی (جلال)^۱ از او، تنزیه است و توحید تام در صفات خدا، همان جمع بین تشبیه و تنزیه است. صفات جمال را از آن جهت «تشبیهی» می‌گویند که خدای متعال واجد همه کمالاتی است که دیگران دارند؛ بلکه دیگران در صفات کمال خویش، مظهر صفات اویند و صفات سلبی از آن جهت «تنزیهی» است که خدا از هر عیب و محدودیتی منزّه است.

اگر قرآن کریم خدا را به تنزیه ستوده و فرموده است ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^۲، این تنزیه در حدّ تنزیه موجودات مجرد نیست؛ زیرا مجردات، تنها یک بعد تنزیهی دارند که با چشم ظاهر دیده نمی‌شوند. ولی خدای سبحان، هم اوصاف سلبی دارد و هم از اوصاف ثبوتی برخوردار است. از این‌رو تشبیه و تنزیه خداوند، عین یکدیگرند و اکتفا کردن به تشبیه صرف یا تنزیه صرف، انحراف از صراط قرآن کریم است. از این‌رو خدای سبحان برای مصون ماندن انسان‌ها از توهم تشبیه صرف، هرگاه آیه‌ای موهم تشبیه بوده است، بی‌درنگ آن را با تنزیه تدارک کرده است؛ مثلاً سوره حدید که در آن سخن از قرض حسن به خدا مطرح است (آیات ۱۱ و ۱۸)^۳، با تسبیح و تنزیه شروع شده است، یا در

۱. متکلمان مسلمان، اسما و صفات خداوند سبحان را به لحاظ مختلف تقسیم‌های گوناگونی نموده‌اند که بیان اجمالی این تقسیمات در فصل اول و در مبحث کلیات گذشت.

۲. انعام: ۱۰۳.

۳. ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللهَ قرضًا حسنًا فَيضاعفه له و له أجرٌ كريمٌ﴾ (حدید: ۱۱)، و ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَ الْمُصَدَّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللهَ قرضًا حسنًا فَيضاعف لهم و لهم أجرٌ كريمٌ﴾ (حدید: ۱۸).

ذیل برخی از آیات که در آن برای خدا طلب نصرت شده است، مانند آیه ۴۰ حج،^۱ جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ آمده است.

باید توجه داشت که جمع نمودن بین تشبیه و تنزیه، مستلزم برداشتن سه گام اساسی است:

گام اول: تشخیص آیات محکم قرآن کریم که درباره ذات و صفات ذاتی خدای سبحان است؛

گام دوم: مشخص کردن آیاتی که اهل تشبیه به آن تمسک کرده‌اند؛

گام سوم: تفسیر آیات متشابه یادشده در پرتو آیات محکم.

آیاتی نظیر ۱۱ شوری، ۴ توحید، ۱۵ فاطر، ۷۴ نحل و ۱۰۰ انعام، برخی از آیات محکم قرآن است. متدبر در قرآن، با تمسک به این آیات روشن و محکم، هرگز دچار تشبیه بدون تنزیه نخواهد شد.

گفتنی است منظور از جمع بین تشبیه و تنزیه، جمع در مرحله «هویت لا بشرط مقسمی» نیست؛ زیرا ذات در آن مقام، از هر تشبیه و تنزیهی منزیه است. بلکه منظور، تشبیه معروف در مقابل تنزیه و بالعکس است. منظور از نفی تشبیه نیز مفاد آیه شریفه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ است؛ یعنی نفی مثل خدا در هر سه مرحله ذات، صفات و افعال و تنزیه ذات، صفات و افعال، از آنچه در ممکنات است. چنان که مقصود از جمع یادشده نیز این نیست که برخی از صفات خدا، تشبیهی و بعضی تنزیهی باشد؛ زیرا چنین جمعی، مستلزم ترکیب ذات بسیطی است که از هر نوع ترکیبی منزیه است و همه صفات و جهات ذاتی وی، عین یکدیگر و عین ذات اوست. مقصود از تشبیه و تنزیه،

۱. ﴿وَلَيُبْصِرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَبْصُرُهُ﴾ (حج: ۴۰).

تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه است که با بساطت و احدیت ذات خدای سبحان سازگار است.^۱

۴. جمع‌بندی دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام

در جمع‌بندی نهایی آرای اندیشمندان شیعه در تبیین دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام درباره صفات خبری، می‌توان چنین گفت: اهل بیت علیهم‌السلام هر یک از آیات قرآن را که در آن صفتی از صفات خبری آمده است، آیه متشابه دانسته و آن را بر اساس دستور قرآن، به آیات محکم ارجاع داده و بر محوریت آن معنا کرده‌اند. حال این اقدام اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به هر تعبیری بیان کنیم، در حقیقت امر، تأثیری ندارد. خواه از این سیره اهل بیت علیهم‌السلام به تأویل صفات خبری^۲ تعبیر شود، یا به بها دادن به ظهور تصدیقی و جُملی در مقابل ظهور تصویری و افرادی، یا به جمع نمودن بین نفی نواقص امکانی و اثبات کمال ذاتی و یا به جمع نمودن بین تشبیه (اطلاق صفات ثبوتی) و تنزیه (نفی صفات سلبی) و عینیت این دو در ذات الهی؛ به دلیل اینکه هدف از بیان هر یک از این تعبیر، یک چیز است و آن اینکه معانی ظاهری این صفات، مراد نیست؛ چون مستلزم نقص است؛ بلکه مقصود، حقیقت این صفات است که بیان‌کننده کمالی از کمالات بی‌نهایت الهی است.

گفتنی است در نظریه تجلی، بیان می‌شود که ولی خدا به مرتبه‌ای می‌رسد که مظهر صفات جمال و جلال الهی می‌گردد. این مظهریت اولیای الهی نیز در واقع مرتبه

۱. تفسیر موضوعی قرآن کریم، توحید در قرآن، صص ۲۷۰-۲۸۹.

۲. البته تعبیر به تأویل با رعایت دو نکته: الف) تأویل به معنایی که اینجا مراد است یعنی استعمال لفظ در معنای مخالف ظاهر و نه اصطلاح قرآنی و ب) اینکه تمام ضوابط و شرایط تأویل صحیح که قبلاً بیان شد، در آن رعایت شود.

دیگری از مراتب تأویل آیات صفات است؛ مرتبه‌ای که منافاتی با مرتبه پیش‌گفته ندارد؛ چه آنکه از جمله ویژگی‌های قرآن کریم، چندلایگی و داشتن بطن‌های متعدد است و بدیهی است که هر کدام از این لایه‌های معنایی، در جای خود صحیح است.

سایر دیدگاه‌ها

پس از نقد و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌ها در مورد صفات خبری، در پایان فصل لازم است به سایر دیدگاه‌ها نیز اشاره‌ای اجمالی داشته باشیم. اما قبل از آن یادآوری می‌کنیم که بیشتر دیدگاه‌هایی که اینجا مطرح می‌شود، جنبه عمومی دارد؛ یعنی به معناشناسی تمام اسما و صفات الهی می‌پردازد؛ نه خصوص صفات خبری.

۱. نظریه اشتراک معنوی (اشتراک مفهومی و تفاوت مصداقی)

براساس نظریه اشتراک معنوی، واژه‌هایی که میان خالق و مخلوق مشترک‌اند، معنای یکسانی دارند و تنها فرقی در مصداق است؛ مانند مفهوم وجود، وجوب، علم، قدرت، حیات، اختیار و شیء.^۱ این مفاهیم، شبیه واژه «انسان» است که اطلاق آن بر تمام افراد بشر به یک معناست؛ هر چند در مصداق متفاوت‌اند.

براساس این دیدگاه، واژه‌ای مانند «وجود» برای خالق و مخلوق، به یک معنا به کار می‌رود و حقیقت هر دو یکی است؛ اما تفاوت در این است که هنگام اطلاق کلمه «وجود» بر خدای متعال، باید تمام ویژگی‌های ممکنات را از او سلب کرد تا موجب تشبیه نشود.

این نظریه صرف نظر از درست بودن یا نبودن آن، شامل صفات خبری نمی‌شود؛

زیرا بر اساس دیدگاه امامیه و دیگر دیدگاه‌های تنزیه‌ی، معنای لغوی صفات خبری به دلیل اینکه موجب تشبیه و تجسیم است، درباره خدای سبحان کاربرد ندارد.

۲. نظریه اشتراک معنوی و تشکیک در وجود

بنا بر دیدگاه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، الفاظ مشترک بین انسان و خدا، افزون بر اینکه به صورت مشترک معنوی به کار می‌روند، در وجود تشکیک دارند و ذومراتب نیز هستند؛ یعنی این صفات به طور کامل‌تر و شدیدتر، در مورد حق تعالی و به صورت ناقص و ضعیف، در مورد انسان به کار می‌رود؛ مانند واژه نور که اطلاق آن بر تمام مراتب، از نور شمع و... تا نور خورشید درست است؛ هرچند مصادیق آنها متفاوت‌اند.

بر اساس این دیدگاه، واژه‌ای مثل «وجود» برای خالق و مخلوق، به یک معنا به کار می‌رود و حقیقت هر دو یکی است؛ اما تفاوت در این است که از طرفی حقیقت وجود برای خالق در عالی‌ترین مرتبه است (یعنی وجود در مرتبه مطلق است که به «واجب‌الوجود» تعبیر می‌شود و در سایر مخلوقات در مرتبه پایین‌تر که وجود امکانی است) و از طرف دیگر، هنگام اطلاق کلمه «وجود» بر خدای متعال، باید تمام ویژگی‌های ممکنات را برای جلوگیری از تشبیه، از او سلب کرد.

این نظریه نیز صرف نظر از درست یا نادرست بودن آن، مانند دیدگاه پیشین، صفات خبری را شامل نمی‌شود؛ زیرا معانی حقیقی صفات خبری، خواه به صورت مشکک باشد یا متواطی، چون مستلزم تشبیه است، در مورد خدای سبحان کاربرد ندارد.

۳. نظریه اشتراک معنوی، تأویل و تشکیک

اساس این نظریه بر انضمام دو نظریه تأویل و اشتراک معنوی، همراه با رعایت اصل تشکیک در مراتب وجود است. نظریه اشتراک معنوی با رعایت تشکیک درباره مفاهیمی چون وجود، وجوب، حیات، قدرت، علم، اختیار و... جریان می‌یابد و نظریه تأویل در مفاهیمی مانند دست، وجه، شنیدن، دیدن، استواء، رضا، غضب و... صادق است. گفتنی است در آن دسته از مفاهیمی که اشتراک معنوی وجود دارد، صدق مفاهیم بر خالق و مخلوق، از قبیل انطباق الفاظ مُشکک بر مصادیق خود است، نه از قبیل انطباق الفاظ متواطی؛ مثلاً حقیقت علم در مورد انسان، گاهی حصولی و گاهی حضوری است و هر دو، پدیده‌ای امکانی، محدود و متناهی‌اند؛ در حالی که در مورد خداوند متعال، صفت علم همیشه حضوری، نامتناهی، نامحدود و عین ذات الهی است.^۱

۴. نظریه اشتراک لفظی

برخی از صاحب نظران، صفات مشترک میان خدا و غیر خدا را از قبیل اشتراک لفظی دانسته‌اند. از نظر آنان اشتراک معنوی با تمایز میان خالق و مخلوق منافات دارد.^۲ برخی از آنان حتی مفهوم وجود را نیز مشترک معنوی ندانسته‌اند؛ چنان که از ابوالحسن بصری و ابوالحسنین معتزلی و پیروان آن دو نقل شده است که گفته‌اند: «مفهوم وجود در مورد هر ماهیتی، عین آن ماهیت است».^۳

استاد ربانی گلپایگانی نظریه اشتراک لفظی درباره صفات خبری را به دلیل اینکه آنها را بدون تأویل نمی‌توان بر خدا اطلاق کرد، استوار می‌دانند؛ در حالی که لازمه این

۱. کلام تطبیقی، ج ۱، صص ۳۷ و ۳۸.

۲. التعلیقة علی الفوائد الرضویة، ص ۱۴؛ کلام تطبیقی، ج ۱، ص ۲۶.

۳. المطالب العالیة، فخر رازی، ج ۱، ص ۳۹۲؛ شرح المواقف، سید شریف جرجانی، ج ۲، ص ۱۱۳؛ کشف المراد، علامه

حلی، ص ۴۳۵؛ شوارق الإلهام، فیاض لاهیجی، ج ۱، ص ۲.

دیدگاه در مورد سایر صفات، تعطیلی ذات است.^۱

علامه طباطبائی رحمته الله ریشه‌گرایی به نظریه یادشده را خلط مفهوم با مصداق می‌داند؛^۲ زیرا شکی نیست که ویژگی‌های مصداقی صفاتی که درباره خدا به کار می‌روند، با ویژگی‌های مصداقی آنها در مورد غیر خدا متفاوت است، ولی تفاوت مصداقی، منافاتی با اشتراک معنوی ندارد.^۳

۵. جسم انگاری پنهان

دیدگاه جسم انگاری پنهان، نگرش مکاتبی چون اشاعره و ماتریدیه است که هرچند تجسیم و تشبیه صریح را نفی کرده^۴ و صفات خبری را به گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که موهم تشبیه نباشد، اما به دیدگاه‌هایی نیز ملتزم شده‌اند که بالمآل به تجسیم می‌انجامد؛ زیرا اینکه آنان به رؤیت باری تعالی قائل شده‌اند^۵، خواه رؤیت در دنیا باشد یا در

۱. کلام تطبیقی، ج ۱، ص ۲۷.

۲. نهاية الحکمة، علامه طباطبائی، ص ۹.

۳. کلام تطبیقی، ج ۱، ص ۲۷.

۴. ر.ک: أبکار الأفكار فی أصول الدین، آمدی (اشاعره)، ج ۲، ص ۱۲: «مذهب أهل الحق: أن الباري تعالی لبس بجسم».

از کتب اشاعره پیش از «آمدی»، ر.ک: مقالات الإسلامیین أشعری، ج ۱، ص ۲۸۱؛ الإرشاد، امام الحرمین، صص ۴۲-۴۴؛ الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی، ص ۲۱؛ المحصل، رازی، ص ۱۱۴؛ أساس التقدیس، رازی، صص ۱۵ و ۳۲.

از کتب متأخرین که متأثر از آمدی هستند، ر.ک: شرح الطوالع، ص ۱۵۷؛ المواقف، ایچی، ص ۲۷۳؛ شرح المقاصد، ج ۲، ص ۴۸؛ أبکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۲، ص ۱۲، پاورقی.

۵. ر.ک: أبکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۱، ص ۴۹۱: «والذی علیه إجماع الأئمة من أصحابنا أن رؤیة الله تعالی غیر ممنوعة عقلا؛ بل جائزة فی الدنیا، والأخری، وهل الرؤیة فی الدنیا جائزة سمعا؟ فمما اختلف فيه».

از کتب اشاعره متقدم بر آمدی ر.ک: اللمع أشعری، صص ۶۱-۶۸؛ الإبانة أشعری، صص ۱۲-۱۹؛ الإنصاف، باقلانی، صص ۱۷۶-۱۹۳؛ أصول الدین، بغدادی، صص ۹۷-۱۰۲؛ الإرشاد، امام الحرمین، صص ۱۶۶-۱۸۶؛ اللمع، امام الحرمین،

صص ۱۰۱-۱۰۵؛ الاقتصاد، غزالی، صص ۳۰-۳۶؛ نهاية الأقدام، شهرستانی، صص ۳۵۶-۳۶۹؛ المحصل، رازی،

صص ۱۳۶-۱۳۹؛ معالم أصول الدین، رازی، صص ۵۹-۶۷.

آخرت، بی گمان نتیجه‌ای جز جسم‌گرایی ندارد. برخی این چنین نظام فکری نامنسجمی را به درستی، «جسم‌انگاری پنهان» نامیده‌اند.^۱

۶. نظریه تجسد

نظریه تجسد متضمن این معناست که صفات اخلاقی خداوند از قبیل خشم، مهر، عفو و... تا آنجا که ممکن است، در یک حیات محدود بشری، یعنی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام تجسد یافته و به صورت عینی در مناسبات و شیوه برخورد او با افراد بشر تجلی پیدا کرده است.

این نظریه بر آن است که مثلاً رحم و شفقت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به بیماران، همان رحم و شفقت خداوند سبحان به آنان است و همچنین عفو او از گناهکاران نیز این چنین است.^۲ اشکالات متعددی بر این نظریه وارد شده است؛ از جمله اینکه:

الف) تجسد ملازم با محدودیت و نیازمندی است و این با نامتناهی بودن و بی‌نیازی ذات الهی منافات دارد.

ب) با قبول اینکه مسیح عَلَيْهِ السَّلَام تجلی خداوند است، همچنان جای این سؤال باقی است که آیا خداوند، حقیقتاً این صفات را دارد یا نه؟ فرض اخیر، مستلزم نقص در خداوند است و در فرض نخست، باز این سؤال مطرح می‌شود که معنای این صفات در خدا چیست؟ آیا همان است که در مورد مسیح عَلَيْهِ السَّلَام و انسان‌های دیگر به کار می‌رود یا معنای دیگری دارد و بالاخره باز مجبوریم از طریق یکی از نظریه‌های پیشین، به تحلیل آن بپردازیم.^۳

⇨ از کتب آمدی ر.ک: غایة المرام، صص ۱۵۹-۱۷۸ و از کتاب‌های متأخر و متأثر از آمدی ر.ک: شرح الطوابع، صص ۱۸۵-۱۸۹؛ المواقف، صص ۲۹۹-۳۱۰؛ شرح المقاصد، ج ۲، صص ۸۲-۹۱؛ أبکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۱، ص ۴۹۱، پاورقی؛ شرح بده الأمالی، ابوبکر احمد رازی حنفی، ص ۲۳۴.

۱. «مجسمه و مشبهه یا متألّهان ماتریالیست مسلمان»، محمد رضاپور، مجله طلوع، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۷۹.

۲. کلام تطبیقی، ج ۱، ص ۳۴، به نقل از فلسفه دین، جان هیک، صص ۱۷۹-۱۸۹.

۳. کلام تطبیقی، ج ۱، ص ۳۵.

۷. نظریه تجلی

بر اساس نظریه تجلی، اولیای الهی از نظر کمالات وجودی به آن چنان مراتب والایی دست می‌یابند که آنچه در اندیشه و عمل آنان ظهور می‌کند، جز مشیت و خواست خداوند نیست. آنان در حقیقت به مقام «فناء فی الله» رسیده و برترین مصداق تجلی صفات الهی گردیده‌اند. اگر به کسی خشم کنند، خشم آنان در حقیقت خشم خداوند است و اگر از کسی راضی باشند، در حقیقت رضایت خداوند است که در آنان متجلی شده است.^۱

برخی احادیث شیعه و اهل سنت، می‌توانند مؤید این نظریه باشد. ما در اینجا به مواردی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) حدیث قدسی «قرب نوافل»: این حدیث علاوه بر متون روایی شیعه، در منابع معتبر روایی اهل سنت مانند صحیح بخاری نیز آمده است. در این حدیث خدای متعال می‌فرماید: بنده من از طریق انجام نوافل به من نزدیک می‌شود تا اینکه مورد محبت من قرار می‌گیرد. در این صورت من گوش او هستم که به واسطه آن می‌شنود و چشم او هستم که به واسطه آن می‌بیند و دست او هستم که به واسطه آن تلاش می‌کند.^۲

ب) احادیثی که در آنها اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مصداق اسمای حسناى الهی معرفی شده‌اند: چنان که در تفسیر آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»^۳ از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام روایت شده است که فرمود: «به خدا سوگند اسمای حسناى الهی... ما هستیم».^۴

۱. کلام تطبیقی، ج ۱، صص ۳۵ و ۳۶.

۲. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۰۵: «وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا». همچنین ر. ک: إرشاد القلوب إلى الصواب، دیلمی، ج ۱، ص ۹۱.

۳. «خدا را نام‌های نیکوتر است؛ او را بدان‌ها بخوانید». (اعراف: ۱۸۰)

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۴: «نَحْنُ وَ اللهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا»

از امام رضا علیه السلام نیز در تفسیر آیه یادشده (خدا را نام‌های نیکوتر است؛ او را بدان‌ها بخوانید) آمده است: «هنگامی که امر ناگواری بر شما وارد شد، ما (اهل بیت) را واسطه درگاه الهی قرار دهید» و آن‌گاه در تأیید سخن خود به آیه شریفه استناد نمودند.^۱

ج) احادیثی که خشم اولیای الهی را خشم خدا نامیده است: از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ»^۲، روایت شده است: «خداوند آن‌گونه که ما غضب می‌کنیم، غضب نمی‌کند؛ بلکه اولیایی را برای خود آفریده است که... خشم و غضب آنان را خشم و غضب خود به شمار می‌آورد».^۳ جالب توجه اینکه در منابع سلفیه نیز در تفسیر آیه یادشده، همین تأویل آمده است.^۴

د) آیاتی که در آنها «اطاعت از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را اطاعت از خدا»^۵، «بیعت با پیامبر صلی الله علیه و آله را بیعت با خدا»^۶ و «تیر انداختن پیامبر صلی الله علیه و آله را تیر انداختن خدا»^۷ نامیده است.

ه) از همین قبیل است مجموعه احادیثی که اهانت به ولی خدا را اعلان جنگ با

۱. الإختصاص، شیخ مفید رحمته الله، ص ۲۵۲: «قَالَ الرَّضَا علیه السلام: إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ سُدَيْدَةٌ فَاسْتَعِينُوا بِنَا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ قَوْلُهُ وَ اللَّهِ الْأَشْيَاءَ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا».

۲. «پس چون ما را به خشم آوردند، از آنان انتقام گرفتیم؛ پس همه آنها را غرق نمودیم». (زخرف: ۵۵)

۳. کافی، ج ۱، ص ۳۵۲: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَأْسِفُ كَأَسْفِنَا؛ لَكِنَّهُ خَلَقَ أَوْلِيَاءَ لِنَفْسِهِ يَأْسِفُونَ وَ يَرْضُونَ وَ هُمْ مَخْلُوقُونَ مَرْبُوبُونَ، فَجَعَلَ رِضَاهُمْ رِضَا نَفْسِهِ؛ سَخَطَهُمْ سَخَطَ نَفْسِهِ؛ لِأَنَّهُ جَعَلَهُمُ الدُّعَاءَ إِلَيْهِ؛ الْأَدْلَاءَ عَلَيْهِ، فَلِذَلِكَ صَارُوا كَذَلِكَ... وَ هَكَذَا الرِّضَا وَ الْعُضْبُ وَ غَيْرُهُمَا مِنَ الْأَشْيَاءِ بِمَا يُشَاكِلُ ذَلِكَ».

۴. إبطال التأويلات لأخبار الصفات، أبو يعلى بن يعلى بن الفراء، ج ۱، ص ۲۲۴: «وعلى هذا يحمل قوله: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، معنا أولياء الله ورسوله، وكذلك قوله تعالى: «فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» أي أسفوا أوليائنا والناصرين لديننا، لاستحالة أن يؤذي الله ويحارب».

۵. «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰).

۶. «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ» (فتح: ۱۰).

۷. «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷).

خدا، زیارت پیامبر خدا ﷺ در دنیا و آخرت را زیارت خدا، نظر کردن به چهره پیامبران و حجت‌های الهی در آخرت را نظر به وجه الله^۲، مریض شدن اولیای الهی را مریض شدن خدا و گرسنه و تشنه شدن اولیای الهی را گرسنه و تشنه شدن خدا نامیده‌اند.^۳

گفتنی است که برخی از صاحب نظران معاصر، نظریه تجلی را نوعی تأویل صفات خبری دانسته و در ارزیابی آن گفته‌اند:

این نظریه با نظریه تجسد کاملاً متفاوت است و مشتمل بر مطلبی نیست که با صفات کمال و یگانگی خداوند منافات داشته باشد؛ بلکه تنزیه خداوند از صفات جسمانی و بشری است.^۴

۸. نظریه تفصیل

برخی از اهل سنت در صفات خبری، معتقد به تفصیل‌اند؛ یعنی در برخی صفات، قائل به تفویض و در برخی، قائل به تأویل‌اند؛ به این نحو که صفات خبری را به دو دسته مشکل و غیر مشکل تقسیم می‌کنند. سپس تأویلاتی را که درباره بخش دوم صورت گرفته است، بررسی می‌کنند. آن‌گاه تأویلی را می‌پذیرند که نزدیک به مقتضای زبان عرب تشخیص دهند؛ اما درباره تأویلی که فاقد این ویژگی باشد، توقف کرده و قائل به تفویض معنا می‌شوند.

ابن حجر عسقلانی، تبیین این نظریه را از ابن‌دقیق، این‌گونه گزارش کرده است:

۱. المعجم الأوسط، الطبرانی، ج ۱، ص ۱۹۲: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيَا، فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمَحَارَبَةِ».

۲. توحید، صص ۱۱۷-۱۱۸.

۳. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۹۰: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدَّنِي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُوذُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرِضٌ فَلَمْ تَعُدَّهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟».

۴. کلام تطبیقی، ج ۱، صص ۳۶ و ۳۷.

درباره صفات مشکل، معتقدیم که آنها حق و صدق‌اند و بر همان معنایی‌اند که خداوند اراده فرموده است. هر کس این صفات را تأویل کند، بررسی می‌کنیم. اگر تأویل او نزدیک به مقتضای زبان عرب است، آن را انکار نمی‌کنیم، اما اگر بعید از مقتضای زبان است، در قبول این تأویل توقف کرده و به همان تصدیق، همراه با تنزیه برمی‌گردیم. وی در ادامه، برخی موارد را که از مصادیق صفات غیر مشکل تشخیص داده، تأویل برده است.^۱

۹. نظریه تفویض کیفیت وهابیت

نظریه تفویض کیفیت که وهابیت معاصر به پیروی و دفاع متعصبانه از آن معروف است، به این معناست که آنان حقیقتاً خدای سبحان را متصف به صفات خبری دانسته و ذات مقدس او را مکّیّف به کیفیت صفات یادشده می‌دانند. ولی در عین حال برای گریز از مشکل تشبیه و تجسیم، امکان شناخت کیفیت صفات خبری را از بشر نفی می‌کنند.^۲ اما اینکه این تلاش وهابیت برای گریز از آفت تشبیه و تجسیم، راه به جایی برده است یا نه، پرسشی است که پاسخ صریح، دقیق و قطعی به آن، مستلزم بررسی ریشه‌ای و دقیق دیدگاه وهابیت در زمینه توحید اسما و صفات است.

از این‌رو سزاوار است که مبانی نظری این دیدگاه، تفاوت اساسی آن با دیدگاه تفویض معنا، استدلال مدعیان، علل گرایش، پیامدها و بازخوردهای این دیدگاه و نحوه مواجهه علمای شیعه و اهل سنت با آن، به طور دقیق شناسایی، ارزیابی، تحلیل و نقد جدی شود. از این‌رو این مباحث را در فصل‌های بعد، به خواست خدا پی می‌گیریم.

۱. فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱۳، ص ۳۸۳.

۲. مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۲۵: «فَالذَّاتُ مُتَّصِفَةٌ بِصِفَاتٍ حَقِيقَةٍ... وَالسُّؤَالُ عَنِ الْكَيْفِيَّةِ بَدْعَةٌ لِأَنَّهُ سَوْأَلٌ عَمَّا لَا يَعْلَمُهُ النَّبِيُّ وَلَا يُمَكِّنُهُمُ الْإِجَابَةُ عَنْهُ... إِذْ الْعِلْمُ بِكَيْفِيَّةِ الصِّفَةِ يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ بِكَيْفِيَّةِ الْمُوصُوفِ وَهُوَ قَرْعٌ لَهُ وَتَابِعٌ لَهُ».

فصل سوم: ولایت و تفویض کیفیت صفات

مقدمه

تفویض در صفات خبری به دو معناست؛ یکی تفویض معانی صفات و دیگری تفویض کیفیت صفات.

پیروان نظریه اول به همه صفات خبری که در قرآن و روایات آمده است، ایمان دارند. اما اینکه حقیقت این صفات به چه معناست (این صفات، در کاربردشان برای خدای متعال، تأویل برده می‌شوند یا همان معنای ظاهری و لغوی‌شان اراده می‌شود). علم آن را به خدای متعال تفویض می‌نمایند. درحالی‌که در نظریه تفویض کیفیت، که وهابیان به پیروی از ابن تیمیّه آن را مطرح کرده‌اند، صفات خبری را با همان معنای ظاهری و لغوی برای خدای متعال ثابت می‌دانند و معتقدند باری تعالی، به کیفیات صفات خبری مکیف است، ولی علم به کیفیت صفات (مثلاً اینکه دست خدا چگونه است) را مختص خدای متعال می‌دانند.

ابن عثیمین، از چهره‌های سرشناس وهابیت، درباره ثابت بودن کیفیت صفات خبری برای خداوند متعال و در عین حال ناآگاهی بشر در مورد کیفیت صفات، این گونه استدلال می‌کند:

نفی مطلق کیفیت، نفی وجود است؛ زیرا هیچ موجودی نیست، الا اینکه دارای کیفیت است. اما گاهی این کیفیت برای بشر معلوم است و گاهی مجهول و کیفیت ذات و صفات خداوند، از این قسم دوم است که برای ما مجهول است.^۱

نظریه تفویض معانی صفات که در فصل پیشین نقد و بررسی شد، هرچند با مشکلات اساسی روبه‌روست، در عین حال تلاشی برای پرهیز از تشبیه و تجسیم ارزیابی شده و در زمره نظریات تنزیهی به شمار می‌رود.^۲

اما طرفداران نظریه تفویض کیفیت - چنان که در این فصل و فصل‌های بعد معلوم خواهد شد - خواسته یا ناخواسته در گرداب سهمگین تشبیه و تجسیم افتاده‌اند؛ چنان که هیچ راه برون‌رفتی از آن متصور نیست؛ بنابراین گاهی سخنانی از آنان شنیده می‌شود که یادآور تشبیه‌گرایی افراطی حشویه و پیروان داوود جورابی و مقاتل بن سلیمان است.

اگرچه آنان تلاش دارند تبعات و لوازم حمل صفات خبری بر معنای ظاهری را با افزودن بعضی از قیود مثل «من غیر تکییف ولا تمثیل، ...» جبران کرده و خود را از عقیده تمثیل و تشبیه مبراً نشان دهند، اما واقعیت این است که مشکلات و تناقضات موجود در صدر و ذیل این عبارت کلیشه‌ای^۳ - چنان که به تفصیل بررسی خواهد شد - به هیچ وجه قابل پرده‌پوشی نبوده و نخواهد بود.

۱. مجموع فتاوی و رسائل، ج ۱، ص ۱۹۵.

۲. وهابیت، آئین تشبیه و تجسیم، صص ۱۲۱ و ۱۲۲.

۳. «إثبات ما أثبتته من الصفات من غیر تکییف ولا تمثیل، ومن غیر تحریف ولا تعطیل». مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۳.

هرچند وهابیت اصرار دارد خود را در مسئله صفات خبری، پیرو سلف نشان دهد و از این راه، مشروعیتی برای این نظریه کسب کند و به این دلیل به طور فزاینده‌ای به عبارت معروف مالک بن انس «الاستواء معلوم و کیفیة مجهولة و الإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة»^۱ یا به عبارت معروف «أمرّوها کما جاءت»^۲، که از شخصیت‌های معروف اهل سنت از قبیل اوزاعی، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، معمر بن راشد، لیث بن سعد، احمد بن حنبل و دیگران نقل شده است، تمسک جسته‌اند، اما چنان‌که در فصل قبل معلوم شد، دیدگاه صحابه، تابعین و سلف، تفویض اصل معنای صفات است و نه تفویض کیفیت صفات. عبارت‌های مجمل و مبهم یادشده از مالک و دیگران نیز که وهابیان به آن تمسک جسته‌اند، افزون بر اینکه مورد اختلاف نظر شدید صاحب‌نظران قرار گرفته است، به مقصود وهابیت نیز اشاره‌ای ندارد.^۳

۱. الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۳؛ طبقات الشافعیة، ج ۳، ص ۱۲۶. چنان‌که در پاورقی دیدگاه تشبیه و تجسیم، ص ۶۴ بیان شد، کلام مالک به دو عبارت متفاوت نقل شده است و نسبت به هر یک از دو عبارت، تفسیرهای متفاوتی ارائه شده است، با وجود این در هیچ یک از آنها، سخنی از تفویض کیفیت نیست.

علاوه بر این شهاب‌الدین قرافی (م. ۶۸۴ ق) از عالمان معروف مذهب مالکی نیز چنین نسبتی به مالک را تکذیب می‌کند. او «استواء» در کلام مالک را به معنای «استیلا» می‌داند و در این باره می‌گوید: «عقلمان ما را راهنمایی می‌کند به اینکه آن استواء، که در شأن خدای متعال و متناسب با عظمت و جلال اوست، همان «استیلا» است، نه جلوس و مانند آن؛ زیرا این امور از ویژگی‌های اجسام است». الذخیره، ج ۱۳، ص ۲۴۳.

۲. قواعد العقاید، غزالی، ص ۱۳۶.

۳. ابن‌عثمین، از چهره‌های معروف وهابیت معاصر، از علمایی که به اعتقاد او از اجلا و اخیارند و از کلام سلف تفویض معنا را فهمیده‌اند، شگفت‌زده و عصبانی است. این شگفتی و عصبانیت، علاوه بر دلالتی که در فصل قبل بیان شد، دلیلی دیگر بر درستی این نظر است که دیدگاه سلف، توقف و تفویض معنا است: «الغریب أن هذه الدعوی (اعتقاد به توقف و تفویض معنا) تصدر من علماء أجلاء يشهد لهم بالخیر». شرح العقیة السفارینیة، ص ۲۹۳.

ابن‌جماعه (م. ۷۳۳ ق) از علمای اهل سنت نیز تصریح کرده است که سلف، قائل به تفویض بودند و در عین حال حمل صفات خبریه را بر ظاهر محال می‌دانستند: «وقد عرف بأن مذهب السلف ترك التّعرض لتأویلها مع قطعهم باستحالة ظواهرها، فَيَقُولُونَ أمرّوها کما جاءت». إیضاح الدلیل فی قطع حجج أهل التعطیل، ص ۶۱.

به منظور بررسی و نقد دیدگاه تفویض کیفیت، ابتدا در این فصل به ترسیم مبانی فکری و هابیت در حوزه اسما و صفات می‌پردازیم، سپس اصول و خط‌مشی کلی این دیدگاه را بررسی می‌کنیم. در ادامه نیز موارد و مصادیقی از تشبیه‌گرایی و تجسیم و هابیان را تبیین و در فصل‌های بعد، این دیدگاه را ارزیابی و نقد می‌کنیم.

مبانی نظری و هابیت در معناشناسی صفات خبری^۱

هابیت در حوزه توحید اسما و صفات خدای متعال، از مبانی خاصی پیروی می‌کند. آگاهی از این مبانی، به این دلیل ضروری می‌نماید که ریشه‌ها و زمینه‌های انحراف در معناشناسی صفات خبری را موجب شده است. از این رو در این فصل، مهم‌ترین آنها را بررسی می‌کنیم.

۱. ظاهرگرایی و انکار تأویل

هابیت به پیروی از سلف خود (اهل حدیث و حنابله) در شناخت اسما و صفات الهی روش عقلی را - به زعم اینکه نتایج حاصله، ظنی است و ظن همیشه به واقع رهنمون نیست و اعتماد به آن در معتقدات دینی، قول به غیر علم است -^۲ بی‌اعتبار

۱. تذکر دو نکته: الف) از آنجا که تفکرات ابن تیمیه نقش بنیادین و اساسی در شکل‌گیری و تداوم تفکر و هابیت داشته و دارد و آنان خود را وامدار و شاگرد مکتب او می‌دانند؛ تا جایی که به تعبیر برخی صاحب نظران، گفتار او را وحی منزل تلقی کرده و برای اثبات نظر خود به کلام او استناد می‌کنند. (تشبیه و تجسیم در عقاید ابن تیمیه پیشوای و هابیان، صص ۷ و ۸). بنابراین در بیان دیدگاه و هابیت، بررسی آرای ابن تیمیه در اولویت می‌باشد.
ب) در اینجا تنها به بررسی آن دسته از مبانی و هابیت پرداخته می‌شود که نقش مستقیم در مسئله صفات خبریه دارند و نه همه مبانی فکری.

۲. أقاویل الثقات فی تأویل الأسماء والصفات، مرعی الکرمی، ج ۱، ص ۵۵: «فإنَّ ظنَّ وَالظَّنَّ بِمُخْطِئٍ وَيَصِيبُ فَيَكُونُ مِنْ بَابِ

دانسته و فقط روش نقلی را مبنای معرفت خویش قرار داده است. آن گاه در روش نقلی هم به ظاهرگرایی در فهم کتاب و سنت اکتفا نموده است.^۱

ظاهرگرایی در دو بُعد مدنظر وهابیان است؛ نخست، معنای ظاهری در برابر معنای مؤول (تأویل شده)؛ دوم، معنای حقیقی در برابر معنای مجازی.^۲

وهابیان در بخش اول، معتقد به معنای ظاهری بوده و از هرگونه تأویل به شدت پرهیز کرده‌اند؛ در نتیجه از سویی برای خدا به صفات زائد بر ذات معتقد شده‌اند که این امر با توحید صفاتی و به تبع آن، با توحید ذاتی به معنای بساطت ذات، تعارض پیدا کرده است^۳ و از دیگر سو با هرگونه تفسیر قرآن به مخالفت برخاسته‌اند؛ مگر اینکه حدیثی در میان باشد که در این صورت، به کمک آن تخصیص یا تفسیر قرآن را روا می‌شمارند.^۴

در صورت وجود نداشتن حدیث، قول صحابه در فهم قرآن را حجت می‌دانند؛ به این دلیل که اصحاب هم نزول قرآن را شاهد بوده و موقعیت آیات را درک کرده‌اند و هم از قوه درک کامل و عمل صالح بهره برده‌اند.^۵

وهابیان در بخش دوم نیز منکر هرگونه مجاز در قرآن بوده و بر این باورند که هر یک از کلمات قرآن در معنای حقیقی خود به کار رفته است.^{۶ و ۷}

۱. مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۶: «فَمَنْ هَبَّ السَّلْفُ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ إِبْتِثَاتُ الصَّفَاتِ وَإِجْرَؤُهَا عَلَى ظَاهِرِهَا».

۲. سلفی‌گری و وهابیت، ج ۱، ص ۶۰.

۳. بررسی و نقد آرای سلفیه در معناشناسی صفات الهی، صص ۹۱-۱۱۴.

۴. سلفی‌گری و وهابیت، ج ۱، ص ۶۰.

۵. مقدمة فی أصول التفسیر، ابن تیمیة، صص ۳۹-۴۱.

۶. سلفی‌گری و وهابیت، ج ۱، ص ۶۱.

۷. به لحاظ اینکه مسئله انکار مجاز در قرآن از مسائل زیربنایی و تأثیرگذار تفکر وهابیت در بحث صفات خبریه است، به طوری که اثبات یا رد آن، نقش تعیین کننده‌ای در صحت و بطلان دیدگاه وهابیت در نفی تأویل خواهد داشت، از این رو در فصلی مستقل، به ارزیابی و نقد آن پرداخته می‌شود.

ابن تیمیه نخستین نظریه پرداز ظاهرگرایان

نخستین فردی که نظریه ظاهرگرایی درباره اسما و صفات خدای متعال را به طور مبسوط و قاعده مند بیان کرده است، احمد بن تیمیه حرانی است.^۱ وی در آثار مختلف خود بر این مطلب تأکید دارد که آیات و احادیث مربوط به صفات خداوند را باید بر معنای ظاهری آنها حمل کرد و هرگونه تأویل و تفسیری بر خلاف ظاهر آن نادرست است.^{۲ و ۳}

او دیدگاه یادشده را برگرفته از سیره سلف دانسته و در این باره می گوید:

هیچ یک از صحابه و تابعان، کمترین تردیدی بر عدم تأویل آیات صفات ندارند. من همه تفسیرها و همه روایت‌هایی را که صحابه نقل کرده‌اند، مطالعه نمودم و ماشاءالله بر بیش از صد کتاب بزرگ و کوچک در تفسیر دست یافته‌ام؛ اما تاکنون از هیچ یک از صحابه و تابعین نشنیده‌ام که آیات صفات یا احادیثی را که در صفات الهی وارد شده‌اند، به غیر از مقتضای ظاهری آنها تأویل کنند.^۴

۱. وهابیان و توحید در اسما و صفات، ص ۲۵.

۲. ابن تیمیه در آثار خود پس از اینکه برای تأویل، معانی سه گانه‌ای قائل شده است، آیات و احادیث صفات را حقایقی می‌داند که مطلقاً تأویل آن را مختص خدای متعال می‌پندارد: «فتاویل الصفات هو الحقيقة التي انفراد الله بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف كالك وغيره: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول. فالاستواء معلوم يعلم معناه وتفسيره وترجم بلغة أخرى، وأما كيفية ذلك الاستواء، فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى». مجموع الفتاوى، ج ۵، ص ۳۶؛ الفتوى الحموية الكبرى، ص ۲۹۱.

۳. ابن تیمیه در حالی که تأویل آیات و احادیث صفات را مطلقاً جایز ندانسته و بر تأویل کنندگان به شدت تاخنه است، اما خود در چرخشی آشکار وقتی به نعمت‌های بهشتی مانند شراب (خمر)، آب، شیر، ابریشم، طلا، نقره و غیره می‌رسد، همه آنها را حمل بر مجاز می‌کند: «فإن الله قد أخبر أن في الجنة خمرا ولبنا وماء وحريرا وذهباً وفضة وغير ذلك ونحن نعلم قطعاً أن تلك الحقيقة ليست ماثلة لهذه بل بينها تباین عظیم». الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ۱۷.

۴. دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تیمیه، ج ۲، ص ۴۸۱: «قلم أجد إلى ساعتي هذه عن أحد من الصحابة أنه أول شيئاً من آيات الصفات أو أحاديث الصفات».

ابن تیمیه و شاگردان مکتب او مدعی اند، آنان از برخی شخصیت‌های معروف اهل سنت سده‌های نخستین، دستورالعملی دریافت کرده‌اند مبنی بر اینکه آیات و احادیث صفات را به همان گونه‌ای که وارد شده است، به حال خود واگذارند (تأویل نکنند).

وی از قول مکحول، زهری، سفیان ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد، سفیان بن غیینه، عبدالله بن مبارک، مالک بن انس، احمد بن حنبل، معمر بن راشد و اسحاق بن راهویه آورده است که همه در رابطه با مُجاز بودن یا نبودن تفسیر آیات و احادیث صفات گفته‌اند: «أَمْرُوهَا كَمَا جَاءَتْ» یا گفته‌اند: «أَمْرُوهَا كَمَا جَاءَتْ بِلَا كَيْفٍ»^۱ یا «أَمْوَاهَا كَمَا جَاءَتْ بِلَا تَفْسِيرٍ»^۲. او در ادامه یادآور شده است که عبارت «كَمَا جَاءَتْ»، برای رد معطله آمده و قید «بلا کیف» در رد اهل تمثیل است.^۳

ابن تیمیه، متأثر از مبنای فکری یادشده (ظاهرگرایی در آیات و احادیث صفات)، بحث در مورد تجسیم و تشبیه را در بیشتر آثار و کتاب‌های خود متعرض شده است و به صورت عمده در کتاب‌های «منهاج السنة فی الرد علی الرافضة و القدریة»، «الفتوی الحمویة الكبرى»، «رسالة العقيدة الواسطیة»، «التدمریة»؛ «تحقیق الإثبات للأسماء والصفات»، «مجموع الرسائل الكبرى و الفتاوی الكبرى» و «مجموع الفتاوی» از این باور جانبداری کرده است.^۴ نامبرده در «الفتوی الحمویة الكبرى» بر اساس مبنای ظاهرگرایی و اجتناب از تأویل، پس از بیان برخی از آیات و احادیث، مدعی شده است:

۱. مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۱۸۶ و ج ۵، صص ۳۹ و ۸۶ و ج ۱۶، ص ۴۰۱.

۲. العلو للعلی، الذهبی، ص ۱۴۰.

۳. مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۳۹.

۴. سیر تاریخی ظاهرنگری در آیات صفات، صص ۱۷۶-۲۱۵.

از هیچ یک از صحابه و تابعین نقل نشده است که خداوند در آسمان و بر عرش نیست و نقل نشده که او در هر مکانی است و همه مکان‌ها برای او یکسان است و اینکه او نه در داخل عالم است و نه در خارج عالم و نه متصل با عالم است و نه منفصل از آن، و نقل نشده که اشاره حسی به او جایز نیست؛ بلکه در حدیث صحیح از جابر روایت شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در عرفات، خطبه‌ای ایراد کرد، آن‌گاه خطاب به مردم فرمود: «آیا مأموریت الهی را به شما ابلاغ کردم؟» مردم گفتند: «آری». در این هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله با انگشت خود به طرف آسمان اشاره کرد و چند بار گفت: «خدا یا، شاهد باش»^۱.

چنان که در کتاب «العقیده الواسطیه» که آن را به منظور معرفی معتقدات بنیادین اهل سنت نوشته است، با همان رویکرد جمود بر ظاهر و پرهیز اکید از تأویل، موارد بسیاری از صفات خبری از قبیل غضب، سخط، کراهت، بغض، مجیء، اتیان، وجه، یدین (دو دست)، عینین (دو چشم)، استوا، علو، رؤیت، نزول، فرح، ضحک، رجل، قدّم، کلام و صوت را برای خداوند متعال، به عنوان عقاید حقه سلف، قائل شده و تأکید کرده است که همه این صفات، به نحو حقیقت بر خدا صادق است و نه مجاز.^۲

۱. الفتوی الحمویة الکبری، صص ۲۲۰ و ۲۲۱.

۲. العقیده الواسطیه، صص ۶۵، ۶۶ و ۷۰ و ۷۷. ابن تیمیة درباره قرآن کریم می‌گوید: «خداوند حقیقتاً به این عبارت‌ها تکلم کرده است و این آیات کلام خداست؛ هم حروف و هم معانی»؛ «وَأَنَّ اللَّهَ تَكَلَّمَ بِهِ حَقِيقَةً. وَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ؛ حُرُوفُهُ وَمَعَانِيهِ؛ لَيْسَ كَلَامُ اللَّهِ الْحُرُوفَ دُونَ الْمَعَانِي، وَلَا الْمَعَانِي دُونَ الْحُرُوفِ». صص ۸۹ - ۹۰؛ درباره رؤیت خدای متعال می‌گوید: «ایمان داریم به اینکه مؤمنان، او را در روز قیامت با چشمان ظاهری می‌بینند؛ بسان دیدن خورشید در آسمان صاف و بسان دیدن ماه در شب چهارده»؛ «الْإِيمَانُ بِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَيْنَانَا بِأَبْصَارِهِمْ. كَمَا يَرَوْنَ الشَّمْسَ صَاحُوا لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ. وَكَمَا يَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، لَا يَضَامُونَ فِي رُؤْيِيهِ». ص ۹۱.

ابن تیمیه و اذعان او بر تأویل برخی صفات

با وجود این ابن تیمیه در برخی از آثار خود به جواز تأویل (به معنای انصراف لفظ از معنای ظاهر)^۱ اذعان کرده است.^۲ اما این اذعان او معطوف به دو امر است؛ یکی اینکه در بین آیات صفات، آیاتی وجود دارد که ظاهرگرایان در توجیه خودداری از تأویل آن، هیچ راهی ندارند و در غیر این صورت به تناقض آشکاری گرفتار می‌شوند. از جمله می‌توان به دو مورد زیر اشاره کرد:

الف) آیاتی که مسئله معیت خداوند متعال با بندگان را مطرح می‌فرماید؛ مانند آیه ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^۳ و آیه: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾^۴ و امثال آن. به دلیل اینکه اگر این آیات را بر ظاهر حمل کنند و معیت را به معنای معیت علمی خدای متعال معنا نکنند، مجبور خواهند بود یا نسبت به ظهور آیاتی مانند: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ مرتکب تأویل شوند

۱. ابن تیمیه در بعضی از آثار خود برای واژه تأویل سه معنا قائل می‌شود: الف) تأویل در اصطلاح بسیاری از متأخران؛ صرف لفظ از معنای راجح (ظاهر) به معنای مرجوح (مجاز) در صورت وجود دلیل و قرینه متصل. ب) تأویل در اصطلاح مفسران؛ منظور آنان از تأویل آیات همان تفسیر اصطلاحی است اعم از اینکه با ظاهر آیه موافق باشد یا مخالف. ج) تأویل مصطلح در قرآن و سنت؛ منظور از آن حقیقتی است که کلام به آن بازگشت می‌کند و این همان تأویلی است که جز خدای متعال هیچ کس آن را نمی‌داند. وی در ادامه، تأویل صفات را از همین قسم سوم می‌داند که علم به آن را مختص خدای متعال می‌پندارد. الفتوی الحمویة الکبری، صص ۲۸۷ و ۲۹۰؛ در، تعارض العقل والنقل، ج ۱، ص ۱۴؛ مجموع الفتاوی، ج ۵، صص ۳۵ و ۳۶.

۲. مجموع الفتاوی، ج ۶، ص ۳۶۰. البته این اذعان او به جواز تأویل با مبنای دیگر او، یعنی نفی مجاز در قرآن که در ادامه می‌آید، در تناقض است.

۳. «او با شماست، هر جا که باشید». (حدید: ۴)

۴. «هیچ نجوای سه نفری نیست، مگر آنکه او چهارمی‌شان است و هیچ پنج نفری نیست، مگر اینکه او ششمی آنهاست و هیچ کمتر و بیشتری نیست، مگر اینکه او با ایشان است، هر جا که باشند». (مجادله: ۷)

و استوای خداوند را مثل دیگران، به معنای استیلا و مانند آن بگیرند یا اینکه به تناقض آشکار و فاحشی که بین این دسته از آیات (که خدا را همه جا می‌داند) با آن دسته (که می‌گویند خدا بر عرش مستقر است) در ظاهر به چشم می‌خورد، تن دهند. حال آنکه قبول هر کدام از این دو راهکار برای آنان، بسیار سنگین و دشوار خواهد بود؛ زیرا اذعان به لزوم تأویل «استوی»، یعنی فرو ریختن یکی از مهم‌ترین ارکان معتقدات و هابیت؛ چراکه از صدر تا ساقه و هابیت، استقرار ظاهری خداوند بر عرش را از مسلمات و بدیهیات دانسته و مخالفت با آن را مخالفت با ضروری دین تلقی می‌کنند.^۱

ب) آیه شریفه ﴿يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾^۲ نیز، از جمله آیاتی است که وهابیت توانسته لزوم تأویل آن را انکار کند.^۳ چنان‌که ابن تیمیه به اجبار اذعان کرده است که برخی از صحابه و تابعین، آیه را تأویل برده‌اند.^۴ ابن قیم جوزیه نیز به تأویل آیه از سوی برخی از صحابه اعتراف کرده است.^۵

۱. ر.ک: العقيدة الواسطية، اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة، ص ۶۱. ابن تیمیه در ابتدای کتاب مذکور، اصول و ارکان ایمان را شش امر معرفی می‌کند که اولین آن ایمان به خدای متعال است و از جمله مصادیق ایمان، اعتقاد به استقرار او بر عرش است.

وی در کتاب الفتوی الحمویة الکبری، صص ۲۰۱ و ۲۲۴، مسئله علو و استقرار ظاهری پروردگار را از متواترات قرآن و سنت دانسته و منکر آن را مخالف قرآن و پیامبر معرفی کرده است: «فهذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم من أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة مملوء بها هو إما نص وإما ظاهر في أن الله سبحانه فوق كل شيء؛ على كل شيء، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء» و ...

۲. «به خاطر بیابورید] روزی را که ساق پاها [از وحشت] برهنه می‌گردد و دعوت به سجود می‌شوند، اما نمی‌توانند [سجود کنند]». (قلم: ۴۲)

۳. برای اطلاع از اظهار نظرها درباره تأویل این آیه شریفه، نگاه کنید به فصل قبل.

۴. بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۵، ص ۴۷۲: «ولم يتنازع الصحابة والتابعون فيها يذكر من آیات الصفات إلا في هذه الآية».

۵. الصواعق المرسله فی الرد علی الجهمیة والمعطله، ج ۱، ص ۲۵۲.

شرایط چهارگانه تأویل نزد ابن تیمیه

امر دومی که اذعان به تأویل وهابیت به آن معطوف است، این است که ابن تیمیه شرایط ویژه ای برای جواز تأویل در نظر گرفته است که شاید کمتر موردی از آیات و احادیث صفات بتوان یافت که واجد این شرایط باشند. توضیح اینکه وی برای جواز تأویل، چهار شرط در نظر گرفته است:

الف) لفظی که بنا بر تأویل آن است (مثلاً لفظ ید) قبلاً در زبان عرب در معنای مجاز مورد نظر (مثلاً قدرت) استعمال شده باشد؛

ب) به همراه لفظ یادشده دلیل و قرینه قطعی موجود باشد که موجب انصراف لفظ از معنای ظاهر به معنای مجاز می‌گردد؛

ج) دلیل و قرینه ای که وصف آن را گفتیم، باید از معارض نیز سالم باشد. بنابراین اگر دلیلی قرآنی و ایمانی در مقابل قرینه یادشده و در تأیید معنای ظاهر وجود داشته باشد، اعراض از معنای ظاهر غیرممکن است؛

د) اگر پیامبر خدا ﷺ آیه یا حدیثی بیان کرده باشد، ولی از آن معنای خلاف ظاهر را اراده کرده است، باید به مردم اطلاع دهد که او معنای خلاف ظاهر از این لفظ را اراده کرده است و نه معنای حقیقی را؛ به ویژه در مواردی که آیه و حدیث در زمینه مسائل اعتقادی باشد و نه مربوط به احکام عملی و فقهی.^۱

در ارزیابی شرایط یادشده باید گفت، گرچه بعضی از شرایط (شرط دوم) مورد تأیید است و در فصل قبل، در بحث تأویل، نظر مثبت صاحب نظران در مورد آن بیان شد،^۲ اما در صحت بعضی از آنها، به ویژه مورد سوم و چهارم جای تأمل است؛ زیرا

۱. مجموع الفتاوی، ج ۶، صص ۳۶۰ و ۳۶۱.

۲. ذکر این نکته لازم است که ابن تیمیه دلیل و قرینه صارفه را به اقترا و اتصال به کلام مشروط نموده است: ۴۶

مقید شدن جواز تأویل به موجود بودن دلیل ایمانی که در شرط سوم لحاظ شده است، مبهم بوده و موجب می‌شود که هر کس بر اساس سلیقه و نظر خود رفتار کند؛ چراکه ضابطه خاصی برای اینکه معلوم شود کدام مورد از مصادیق دلیل ایمانی است و کدام نیست، ارائه نشده است.

چنان که در مورد شرط چهارم نیز مشکل مشابه وجود دارد؛ زیرا اینکه متکلم فصیح در سخن خود از انواع ظرافت های کلامی از قبیل استعاره، تشبیه، کنایه، مجاز، تعریض و غیره استفاده کند و در حین سخن بگوید که این استعاره است، این کنایه است، این مجاز است و... امری نامتعارف و خلاف فصاحت و بلاغت است. بلکه متعارف این است که خود مخاطب، از قرائن متصل یا منفصل، نقلی یا عقلی و با توجه به مبانی، منظور متکلم را درک کند و این همان چیزی است که به عنوان شرط دوم مطرح شده است.

گفتنی است ابن تیمیه با وجود اذعان به جواز تأویل با قیود و شرایط یادشده، در جای دیگر از همین کتاب، سخن خود را نقض کرده و مطلقاً تأویل را مردود دانسته است. او در مجموع الفتاوی می‌گوید:

اهل سنت بر ابطال تأویلات جهمیه و مانند آن از منحرفان ملحد، اتفاق نظر دارند و تأویل مردود عبارت است از منصرف کردن کلام از معنای ظاهر به معنایی که با آن ظاهر مخالف است.^۱

چنان که در این عبارت ملاحظه می‌شود، هیچ گونه قیدی برای ابطال تأویل بیان نشده است.

«صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلیل یقترن بذلك» (الفتاوی الحمویة الکبری، ص ۲۸۷)؛ در

حالی که وجود قرینه نزد ما، اعم است از اینکه متصل باشد یا منفصل، لفظی باشد یا عقلی.

۱. مجموع الفتاوی، ج ۱۳، ص ۲۹۶: «أَنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ مُتَّفِقُونَ عَلَى إِبْطَالِ تَأْوِيلَاتِ الْجَهْمِيَّةِ وَنَحْوِهِمْ مِنَ الْمُتَحَرِّفِينَ الْمُنْحَدِبِينَ. وَ التَّأْوِيلُ

الْمُرْدُودُ هُوَ صَرْفُ الْكَلَامِ عَنْ ظَاهِرِهِ إِلَى مَا يَخَالِفُ ظَاهِرَهُ».

۲. ممنوعیت تفکر در صفات الهی

وهابیت نه تنها تفکر در ذات الهی را مطلقاً جایز ندانسته^۱ (به این پندار که تفکر، تنها در اموری جایز است که نظیر و ماندنی داشته باشد؛ مثل مخلوقات. و خدای متعال چون شبیه و نظیری ندارد، پس تفکر که مبنای آن قیاس است، در حق او محال است)،^۲ بلکه تفکر در اسما و صفات خداوند متعال را نیز جایز نمی‌داند. از این رو شمس‌الدین ذهبی، به حرمت تفکر در صفات فتوا داده^۳، ابن‌قیم جوزیه، عقول بشر را برای ادراک کیفیت صفات ناتوان دیده،^۴ ابن‌جبرین راهکار خلاص شدن از وسوسه‌های شیطانی درباره ذات و صفات خداوند متعال و سایر امور غیبی را پرهیز از تفکر در این امور معرفی کرده^۵، بلکه ابن‌تیمیه مدعی شده است که این سیره پیشوایان سلف بوده که هرگاه از آنان درباره حقیقت صفات خبری سؤال می‌شده است، آنان تنها به بیان معنای صفات بسنده می‌کردند و کیفیت صفات را نفی می‌نمودند.^۶

او برای اثبات ادعای خود به این سخن معروف مالک بن انس، پیشوای مذهب مالکی، استناد می‌کند که وقتی از او درباره کلمه «استوی» در آیه شریفه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^۷ پرسیدند: «استوای خداوند متعال بر عرش چگونه است؟» پاسخ داد: «استوا معلوم، کیفیت مجهول، ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است».^۸

۱. سلسلة الأحادیث الصحيحة، ج ۷، ص ۱۳۲۵.

۲. مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۳۹ و ۴۰.

۳. العرش، ج ۱، ص ۲۱۹.

۴. الفوائد، ابن‌قیم الجوزیه، ص ۱۹۸.

۵. فتاوی اسلامیة، لأصحاب الفضيلة العلماء، ج ۴، ص ۴۶۹.

۶. الإكليل فی المتشابه والتأویل، صص ۴۷ و ۴۸.

۷. طه: ۵.

۸. الاكليل فی المتشابه والتأویل، صص ۴۷ و ۴۸.

ابن تیمیه همچنین به این گفته اسحاق بن ابراهیم استناد کرده است:

هیچ کس مجاز نیست درباره صفات خالق و افعال او، همان گونه که در مخلوقات تفکر می کند، تفکر نماید؛ به دلیل اینکه جایز است خالق، متصف باشد به صفت نزول به آسمان دنیا در هر شب ... اما نباید پرسید که کیفیت نزول او چگونه است؛ زیرا او خالق است و هر گونه بخواهد نزول می کند.^۱

تناقض گویی ابن تیمیه در فهم پذیری قرآن

تعجب اینجاست که ابن تیمیه با وجودی که به آیات متعددی از قرآن برای اثبات فهم پذیر بودن قرآن تمسک می کند، فهم پذیری حقیقت اسما و صفات خدای متعال را انکار می نماید؛ با اینکه آیات بسیاری مانند آیات اول سوره حدید، آیات آخر سوره حشر و سوره توحید و آیات فراوان دیگر در توصیف اسما و صفات خدای متعال آمده است.

او برای اثبات فهم پذیری تمام قرآن به آیات ﴿وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^۲، ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرِ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾^۳، ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾^۴، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^۵ و ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^۶ استدلال کرده و یادآور شده است که این آیات، ما را به تعقل، تدبر، تفقه و تفکر در همه قرآن تحریض نموده و هیچ آیه ای را استثنا نکرده است. وی برای تأیید نظر خود به این مقدار هم اکتفا نکرده و در ادامه به آیات ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ

۱. مجموع الفتاوی، ج ۴، صص ۳۹ و ۴۰.

۲. زمر: ۲۷.

۳. زمر: ۲۸.

۴. یوسف: ۱.

۵. یوسف: ۲.

۶. حشر: ۲۱.

مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا^۱ و ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^۲ نیز تمسک نموده و گفته است: این دو آیه، صریح در فهم پذیری همه قرآن است؛ زیرا از طرفی دو آیه یادشده می‌فرماید اختلافی در قرآن نیست و از طرفی تصدیق نفی اختلاف، متوقف بر این است که در همه قرآن تدبر شود؛ وگرنه با تدبر در برخی آیات قرآن، نمی‌توان به نفی اختلاف در کل آن حکم نمود.^۳

ممکن است ابن تیمیه گفته خود را این گونه توجیه کند که مراد او از فهم‌پذیری آیات قرآن، فهمیدن همین ظاهر و معنای تحت‌اللفظی آیات است و نه بیشتر.

پاسخ این است که اگر دعوت خدای متعال به فهمیدن آیات، تنها دعوت به فهم معنای ظاهری و تحت‌اللفظی آن باشد، در این صورت تعبیرات متعددی چون تدبر، تفکر، تعقل و تعبیر نمودن به راسخون، اولوالالباب و آیاتی از قبیل ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^۴ و مانند آن لزومی ندارد؛ زیرا دعوت خدای متعال به فهمیدن قرآن، آن هم با این تنوع بخشی در تعبیر و اینکه هر کدام معنای خاص خود را نیز دارند، در واقع دعوت به تعمق در ژرفای آیات و کشف لایه‌های پنهانی معانی و بطن آن و درک ارتباط معنایی آیات متشابه و محکم با یکدیگر و قدرت بازگرداندن آیات متشابه به آیات محکم است؛ یعنی همان کاری که تنها از راسخان در علم برخاسته است، نه صرف فهمیدن معنای تحت‌اللفظی آیات که از هر کسی که اندک آشنایی با علم لغت داشته باشد، امکان‌پذیر است.

۱. نساء، ۸۲.

۲. محمد: ۲۴.

۳. الإكليل في المتشابه والتأويل، صص ۴۵ و ۴۶.

۴. عنكبوت: ۴۳.

۳. اشتراک لفظی مفاهیم

بر اساس مبنایی که وهابیت در مسئله شناخت پذیرفته است، شناخت صفات خبری و همچنین شناخت امور غیبی دیگر محال است. این بدان دلیل است که آنان فهم پذیری صفات خبری را فرع فهم پذیری ذات می دانند و چون اساساً ذات الهی را فهم ناپذیر می دانند، در نتیجه فهم صفات را نیز محال می دانند.

ابن تیمیه برای اثبات فهم ناپذیری صفات خبری، از شیوه جدل و الزام خصم وارد می شود؛ او پیشنهاد می دهد: اگر یک نفر جهمی^۱ از تو پرسد که استوای خدا بر عرش چگونه است؟ یا کیفیت نزول او به آسمان دنیا به چه صورت است؟ یا از کیفیت دست ها و مانند آن پرسد، تو نیز از او سؤال کن ذات او چگونه است؟ پس اگر گفت: کیفیت ذات او را جز خودش نمی داند، بگو: امکان معرفت درباره کیفیت صفت، متفرع امکان معرفت درباره کیفیت موصوف است؛ پس چگونه ممکن است به کیفیت صفت یک موصوف معرفت پیدا کنی در حالی که هنوز خود موصوف را نشناخته ای؟ وی آن گاه نتیجه می گیرد که شناخت ذات و صفات الهی برای بشر، در حد اجمال است و نه بیشتر.^{۲ و ۳}

دیدگاه وهابیت در فهم ناپذیری ذات و صفات الهی، در واقع معطوف به امر دیگری است و آن مشترک لفظی دانستن مفاهیم صفات و سایر کلماتی است که برای خدا و

۱. پیروان جهم بن صفوان که به تعطیل صفات متهم اند.

۲. مجموع الفتاوی، ج ۵، صص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۳. هر چند قرآن کریم خداوند سبحان را از توصیف بندگان منزه می نماید، در عین حال این تنزیه را کلیت نداده، بلکه بندگان مخلص را استثنا فرموده است: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات: ۱۵۹ و ۱۶۰) و این نشان می دهد که توصیف مخلصین از خداوند متعال، مطابق با واقع است که لازم اش این است که شناخت صفات الهی برای بندگان ویژه خداوند متعال امکان پذیر باشد. چنان که آیه ۴۳ رعد که معرفت به حقیقت کل قرآن را برای بنده ویژه خدای متعال (امام علی علیه السلام) اثبات می کند نیز، فهم پذیری اسما و صفات الهی را اثبات می کند. «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»

مخلوق کاربرد مشترک دارند.

ابن تیمیه در آنجا که تباین نعمت‌های اخروی با نعمت‌های دنیایی^۱ را دلیلی بر متباین بودن صفات خالق و مخلوق گرفته است، اعتقاد خود مبنی بر اشتراک لفظی مفاهیم یادشده را به صراحت بیان کرده است:

وقتی حقایق و نعمت‌های اخروی که خداوند از آنها خبر داده است، با حقایق و نعمت‌های موجود در دنیا، فقط اشتراک اسمی داشته باشند، پس خالق، سبحانه و تعالی، مباحثش با مخلوقات، بسی بیشتر از مباحث مخلوق «دنیا» با مخلوق «آخرت» خواهد بود.^۲

وی برای اثبات تباین و مشترک لفظی بودن مفاهیم مشترک میان خالق و مخلوق، به تمثیل دیگری نیز متوسل شده است:

هر عاقلی اختلاف انظار موجود درباره روحی که در آدمیزاد است و همچنین سکوت نصوص دینی از اظهار نظر پیرامون کیفیت آن را می‌بیند؛ آیا این اختلاف نظر علما و این سکوت نصوص نباید مایه عبرت شود که از گفت‌وگو درباره کیفیت ذات و صفات خدای متعال خودداری شود؛ با اینکه روح در بدن قرار دارد و بعداً از آن جدا شده و به آسمان می‌رود؟^۳ و^۴

۱. متباین بودن نعمت‌ها و حقایق جهان آخرت با نعمت‌ها و حقایق زندگی دنیا جای تأمل است؛ زیرا آیات و روایات بسیاری خلاف این مطلب را بیان می‌کنند، مانند آیه ۷ روم: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»، که نسبت آخرت به دنیا را نسبت باطن به ظاهر معرفی می‌نماید و نه تباین. آیه ۲۵ بقره: «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا» که در یکسان بودن نعمت‌های دنیا و آخرت صراحت دارد. آیات ۵-۷ تکوین: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» که به صراحت امکان یقین به حقایق عالم آخرت را در همین دنیا بیان می‌نماید. و آیات و روایات بسیار دیگر مانند آنها که مسئله تجسم اعمال را بیان می‌کنند و آنها که مسئله شهادت اعضای بدن را مطرح می‌کنند و... که مجال طرح آن نیست.

۲. مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۱۱۵: «فَإِنَّكَ كَانَتْ نَعِيمَ الْجَنَّةِ وَهُوَ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ كَذَلِكَ فَهَا أَنْتَ كَالْحَالِقِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى».

۳. همان، ص ۱۱۶.

۴. اگرچه در بعضی از آثار ابن تیمیه نسبت به مفاهیم و اسما، گرایشی به سمت اشتراک معنوی، از نوع مشکک آن به چشم می‌خورد: «أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام ليست بطريق

پس بر اساس دیدگاه یادشده وقتی می‌گوییم خدا سميع و علیم است، یا دست خدا (مثلاً) بالای دست هاست یا خدای متعال استوای بر عرش دارد، ما چیزی از حقایق این صفات نمی‌فهمیم؛ چون تنها راه علم به این صفات، سمع است^۱ و راه فهم آن از طریق عقل و شهود بسته است.

۴. صفات خبری، صفت کمال خدای متعال

ابن تیمیه برخی اعضا و جوارح را برای خداوند سبحان اثبات و برخی را از خداوند متعال نفی می‌کند. ملاک او در این اثبات و نفی، صفت کمال بودن یا نبودن آنهاست. توضیح اینکه وی عضوهایی از انسان مانند کبد، طحال و دیگر عضو هایی را که انسان برای زاد و ولد و خوردن و آشامیدن به آنها نیاز دارد، از خدای متعال نفی می‌کند، اما اعضای مانند دست، پا و مانند آن را برای خدای سبحان اثبات می‌کند. دلیل و ملاک او در این تفصیل آن است که صفات قسم اول برای خوردن و آشامیدن و زاد و ولد است و چون خداوند، از خوردن و آشامیدن و فرزند داشتن منزه است، پس از ابزار آنها نیز منزه است؛ اما بر خلاف آن، وجود اعضایی چون دست، پا و مانند آن که برای انجام کاری استفاده می‌شود، برای خدای متعال ضروری است؛ زیرا کار و تلاش، از صفات کمال است و خداوند نیز که واجد صفات کمال است، واجد ابزار آن نیز هست و به دلیل کمال بودن کار و تلاش است که خدا خود را به کار کردن متصف کرده است.^۲

⇨ الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تماثل أفراده بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده» (الرد

على المنطقيين، ص ۱۵۵) اما آنچه از امثال عبارت‌های یادشده فهمیده می‌شود، اشتراك لفظی است.

۱. مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۱۱۷: «وَيَعْلَمُ طَرِيقَةَ الصَّوَابِ فِي هَذَا وَأَمْثَالِهِ بِدَلَالَةِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى ذَلِكَ؛ دَلَالَةٌ لَا تَحْتَمِلُ النَّقِيضَ».

۲. مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۸۶.

وی حالت‌ها و انفعالات روحی را نیز به همین ملاک تقسیم می‌کند. از آنجایی که حالت‌هایی مانند گریه و حزن، نشانه ضعف است، پس خدای سبحان از آنها نیز منزّه است؛ اما از آنجایی که حالت‌هایی مانند فرح، ضحک و غضب، از صفات کمال است، پس خدای متعال متصف به آن است.^۱

گویا ابن تیمیه و پیروان او در حین چنین قضاوت شگفت‌آوری، به این آیه شریفه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲، توجه نکرده‌اند که اراده خداوند در مقام فعل، عین فعل اوست و منظور از کلمه «کن» (باش) در آیه، صرف تصمیم بر انجام فعل است، نه بیشتر.

حال باید پرسید آیا خدایی که افعالش را بدون استفاده از دست و به صرف اراده انجام می‌دهد کامل‌تر است یا خدایی که برای انجام کار، به داشتن دست محتاج است؟ آیا محتاج دانستن خدا، برای انجام کارها به دست، تشبیه خدا به خلق نیست؟^۳

۵. انکار مجاز در قرآن

در اینکه آیا در قرآن مجاز هم به کار رفته یا اینکه همه کلمات قرآن در معنای حقیقی استعمال شده است، بین صاحب نظران اختلاف است. برخی منکر مجازیت در قرآن بوده و همه آیات را بر حقیقت حمل کرده‌اند و برخی به مقتضای اینکه قرآن به زبان عرب نازل شده و به کارگیری مجاز نیز از جمله قواعد زبان عرب است، به وجود آن در قرآن معتقد شده‌اند.

۱. مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۸۶.

۲. «فرمان نافذ خدا [در عالم] این گونه است که هرگاه اراده خلقت چیزی [یا انجام کاری] را بکند، کافی است که

بگوید موجود باش، پس موجود می‌شود» (یس: ۸۲).

۳. بررسی و نقد آرای سلفیه در معناشناسی صفات الهی، ص ۱۰۲.

وهابیان از جمله کسانی هستند که تمام الفاظی را که در آیات و روایات به کار رفته است، حقیقت دانسته و هرگونه مجاز در قرآن را منکر شده‌اند.

محمد بن أحمد الحمد، دیدگاه علمای اهل سنت در وقوع مجاز در قرآن و لغت را در سه قسم جمع‌بندی کرده است: وقوع مجاز در لغت و قرآن؛ انکار مجاز در لغت و قرآن؛ وقوع مجاز در لغت و انکار آن در قرآن.^۱

او گفته است: «جمهور علما، از مفسرین، اصولیین، لغویین، بلاغیین و غیر آن معتقد به قول اول‌اند». او حتی از یحیی بن حمزه علوی نیز نقل اجماع کرده است. وی، ابواسحاق فرائینی از قداما، و ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه را از متأخرین، معتقد به دیدگاه دوم و برخی دیگر از جمله محمد امین شنقیطی را از معاصرین، طرفدار دیدگاه سوم معرفی کرده است.^۲

ابن عثیمین که خود از مخالفان مجاز در قرآن به شمار می‌رود، گفته است:

اکثر متأخرین وجود حقیقت و مجاز در قرآن و غیر قرآن را پذیرفته‌اند. اما برخی علما فقط منکر وجود مجاز در قرآن هستند و برخی نیز منکر وجود مجاز در قرآن و غیر قرآن هستند.^۳

او مدعی است ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه با ادله متعدد و قوی، توانسته‌اند ریشه قرآنی نداشتن اصطلاح حقیقت و مجاز را اثبات کنند.^۴

ابن عثیمین اعتقاد به مجاز را مستلزم نفی حقایقی می‌داند که در قرآن اثبات شده است.^۵ وی به منظور ابطال نظر قائلین مجاز در قرآن، به فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره

۱. مصطلحات فی کتب العقائد، صص ۲۰۱ و ۲۰۲.

۲. همان.

۳. الأصول من علم الأصول، محمد بن صالح، العثیمین، ص ۲۲.

۴. همان.

۵. شرح العقيدة الواسطية، صص ۴۳۹ و ۴۴۰.

کوه احد که فرمود: «هَذَا أَحَدُ جَبَلٍ يُجْبَأُ وَنُجْبَهُ»^۱، تمسک کرده و بر پایه آن، وجود مجاز در آیه ۷۷ کهف: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ﴾ را که بسیاری معتقد به مجاز بودن کلمه «یرید» در این آیه هستند، نفی کرده است. او معتقد است:

همان گونه که در این حدیث، محبت و وزیدن، صریحاً به خود کوه نسبت داده شده است، کلمه «یرید» در آیه شریفه نیز می‌تواند به خود جدار نسبت داده شود و مجازی در بین نباشد.^۲

ششقیطی، از دیگر مخالفان وجود مجاز در قرآن، در مقدمه کتابی که در همین موضوع نگاشته است، علت نگارش آن را این گونه بیان می‌کند:

چون مشاهده کردم اکثر مردم این زمان، قائل به جواز مجاز در قرآن شده و توجه ندارند که نزول این کتاب (قرآن)، صرفاً برای تعبد و بیان اعجاز است - و از این رو همه حقیقت بوده و هیچ مجازی در آن نیست، بلکه قول به مجاز، وسیله‌ای برای نفی بسیاری از صفات کمال و جلال خدای متعال است - لذا به منظور نصیحت و هشدار به مسلمانان که مبادا به ادعای مجازیت آیات، مرتکب نفی صفات کمال و جلال الهی شوند، این کتاب را نگاشتم.^۳

ابن تیمیه که از مخالفان سرسخت وقوع مجاز در قرآن است، تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز را اصطلاحی می‌داند که هیچ یک از صحابه، تابعین و امامان مشهور اهل سنت چون مالک، ثوری، اوزاعی، ابوحنیفه و شافعی، جز احمد بن حنبل به آن تکلم نکرده‌اند. او مدعی است این اصطلاح پس از سه قرن اول اسلام، از سوی معتزله و سایر متکلمان اختراع شده است.^۴ به گفته او: «تقسیم کلام به حقیقت و مجاز، امر باطلی

۱. صحیح بخاری، ج ۲، ص ۱۲۵؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۱۱؛ المجازات النبویه، محمد بن حسین شریف الرضی، ص ۳۱.

۲. همان.

۳. منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين الشنقیطی، صص ۳ و ۴.

۴. الايمان، صص ۷۳ و ۷۴.

است؛ زیرا ملاک مشخصی برای تفاوت این دو وجود ندارد و لذا این کار، بدعت در شریعت و مخالفت با عقل است.^۱

ابن تیمیه بر اساس همین قاعده، کلماتی مانند مکر، استهزا، سُخریه و امثال آن را که در قرآن کریم به خدای متعال نسبت داده شده است، به معنای حقیقی خود گرفته و در توجیه آن گفته است:

مسمای این الفاظ وقتی در حق کسانی که استحقاق عقوبت ندارند انجام شود، ظلم است؛ اما اگر همین مسمّا به عنوان کفر و عقوبت در حق کسانی که مرتکب این اعمال شده‌اند انجام شود، این عین عدل است.^{۲ و ۳}

اینک پس از بررسی بعضی از مهم‌ترین مبانی وهابیت که در فهم آیات اسما و صفات تأثیرگذار است، اصول و قواعد کلی وهابیت در معناشناسی صفات خبری را نقد و بررسی اجمالی می‌کنیم.

اصول کلی وهابیت در معناشناسی صفات خبری

وهابیت بر اساس دیدگاه خود، خط مشی و اصول کلی خاصی را در معناشناسی صفات خبری تعریف کرده است. ابن تیمیه (به عنوان اولین معمار فرقه وهابیت که مدعی است خط مشی کلی او بر اساس طریقه سلف تعریف شده است) در بسیاری از آثار خود، خط‌مشی یادشده درباره صفات خبری را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. الایمان، ص ۸۰.

۲. همان، ص ۹۱. ابن تیمیه بخش عمده‌ای از کتاب (حصص ۷۳-۹۶) را به بحث در مورد این مسئله اختصاص داده است.

۳. نظر به اهمیت بحث حقیقت و مجاز (زیرا از گذرگاه اثبات مجاز است که زمینه اثبات جواز تأویل فراهم می‌شود. ر.ک: موسوعة الالابانی، ج ۳، ص ۷۸۴). فصل بعد به صورت مستقل به بررسی و نقد دیدگاه وهابیان در این مسئله اختصاص داده شده است.

۱. اثبات صفات خبری بدون تکییف، تمثیل، تحریف و تعطیل^۱

وهابیت به پیروی از ابن تیمیه، صفات خبری را مشروط به قیود چهارگانه نفی تکییف، تمثیل، تحریف و تعطیل، برای خدای متعال ثابت می‌داند. قیود چهارگانه یادشده را برخی این گونه معنا کرده‌اند: تکییف، یعنی تعیین کیفیت و تکییف صفات خدای متعال، یعنی تعیین نمودن کیفیت و هیئت صفات برای خدای متعال. سپس گفته‌اند: این کار (تعیین کیفیت) برای بشر غیرممکن است؛ زیرا تعیین کیفیت از علومی است که تنها در اختیار خداست. تمثیل به معنای تشبیه است؛ یعنی اینکه گفته شود صفات خدای متعال مانند صفات مخلوقات است؛ مثل اینکه دست او مانند دست ما و گوش او مانند گوش ماست. این علم نیز در اختیار بشر نیست. تحریف یعنی تغییر دادن شیء از صورت اصلی آن به صورتی دیگر و آن بر دو نوع است؛ تحریف لفظ و تحریف معنا. تعطیل به معنای نفی صفات از خدای متعال است و تفاوت تحریف و تعطیل، در این است که تحریف نفی معنای صحیح، همراه با جایگزینی معنای غیر صحیح است؛ اما تعطیل نفی معنای صحیح، بدون جایگزینی است.^۲

نقد و بررسی

لازم است در ارتباط با اثبات صفات خبری برای خدای متعال با ویژگی‌های یادشده، به نکاتی توجه شود:

۱. التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، ص ۷؛ ر.ک: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تیمیه، محقق: محمد بن ریاض

الأحمد، ص ۴۱؛ العقيدة الواسطية، ص ۸۱.

۲. شرح العقيدة الأصفهانية، ص ۴۱: «التكییف هو تعیین كيفية الصفة، يقال: كيف الشيء إذا جعل له كيفية معلومة، فتكییف صفات الله

تعالی هو تعیین کیفیتها واهیئة التي تكون عليها، وهذا لا يمكن للبشر لأنه مما استأثر الله تعالی بعلمه فلا سبیل إلى الوصول إليه. لأن

الصفة تابعة للذات. فكما أن ذات الله لا يمكن للبشر معرفة کیفیتها، فكذلك صفة سبحانه لا تعلم کیفیتها...».

الف) عبارت «إثبات ما أثبتته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، و من غير تحريف ولا تعطيل»^۱ که از ابن تیمیه صادر شده است، ترجیح‌بند سخن وهابیان از بدو تأسیس این فرقه تا عصر حاضر در باب صفات خبری است.

ب) منظور آنان از قید «من غير تكييف» این نیست که صفات خبری بدون کیف را برای خدا ثابت می‌کنند، بلکه همان‌گونه که در صفحات قبل از ابن عثیمین نقل شد،^۲ معتقدند این صفات برای خدا، همراه با کیف است؛ اما بشر به کیفیت صفات علم ندارد. ج) وهابیت با افزودن قیود چهارگانه فوق تلاش دارند خود را از دیدگاه‌های تشبیه، تعطیل، تفویض و تأویل مبرا نشان دهند؛ در حالی که چنان‌که در ادامه خواهد آمد، در عمل به تشبیه و تجسیم آشکار گرفتار آمده‌اند.

د) این اصل که هم‌اکنون در مدارس وهابیت به عنوان یکی از اصول اعتقادات، به نوجوانان و جوانان تعلیم داده می‌شود،^۳ در درون خود به تناقضی آشکار مبتلاست؛ زیرا وهابیان از طرفی صفات خبری را به همان معنای لغوی و ظاهری، یعنی در معنای حقیقی اش، برای خدای متعال ادعا می‌کنند و از طرفی با تکیه بر قید «بلا تكييف»، اصرار دارند که علم به کیفیت صفات خبری را مختص خدای متعال دانسته و فهم آن را خارج از دسترس بشر بدانند. چنان‌که با اصرار فراوان می‌گویند: «على وجه الحقيقة لا المجاز، ولكن من غير تكييف ولا تمثيل»،^۴ در حالی که قید «من غير تكييف»، نه تنها مشکل تشبیه و تجسیم را از این عبارت حل نمی‌کند، بلکه آن را به تناقضی آشکار نیز مبتلا می‌نماید؛

۱. التدمرية، ص ۷.

۲. مجموع فتاوی و رسائل، ج ۱، ص ۱۹۵.

۳. فتاوی ارکان الاسلام، ابن عثیمین، ص ۶۶.

۴. همان، ص ۱۴.

زیرا اگر این الفاظ بر معنای حقیقی خود هستند، پس تفویض کیفیت معنا ندارد؛ چراکه معنای حقیقی همه الفاظ در کتب لغت و معاجم موجود بوده و با مراجعه به منابع مذکور، به راحتی برای همه در دسترس است و اگر وهابیت معتقدند علم به کیفیت صفات خبری، واقعاً مقدور بشر نیست، پس اینکه اصرار دارند صفات خبری در همان معنای لغوی و حقیقی خود به کار رفته است، توجیه‌پذیر نیست.

ه) اگر توصیف خدای متعال به مفاهیمی چون ید، رجل، وجه و مانند آن، با پناه بردن به قید بلاکیف و بلاتمثیل صحیح باشد، آن‌گاه توصیف او به هر چیزی که اندک کمالی دارد نیز صحیح خواهد بود؛ مثلاً صحیح است بگوییم: او جسم دارد، اما نه چون این اجسام؛ او قلب دارد، اما نه چون این قلب‌های بشری؛ او زبان برای سخن دارد، اما نه چون این زبان‌ها؛ حال آنکه توصیف خدای سبحان به این اوصاف، به اتفاق همه فرقه‌ها و مذاهب، باطل است.^۱

و) در لغت عرب الفاظی مانند ید، رجل، نزول، جلوس و مانند آن، برای معانی مکیف به کیفیت جسمانی وضع شده‌اند؛ مثلاً کلمه «ید» برای عضو مخصوصی در انسان و حیوان وضع شده است. رجل و قَدَم نیز این‌چنین است. چنان که کلمه «نزول» نیز برای فرود آمدن از مکان مرتفع به مکان پست وضع شده است؛ زیرا حرکت از صفات مختص به جسم است. بنابراین وجود کیفیت، مقوم معانی الفاظ یادشده است؛ یعنی ید و رجل بدون کیفیت، ید و رجل به معنای لغوی متبادر نزد عرف نخواهد بود. حال با توجه به این نکته، برای ظاهرگرایان راهی جز پذیرش یکی از این دو مطلب نیست:

یکی اینکه اوصاف پیش گفته برای خدای متعال، با همان معنای لغوی که مکیف به کیفیات جسمانی است، ثابت باشد. در این صورت این همان قول به تجسیم است که وهابیان خود را از آن مبرا می دانند؛

راه دیگر اینکه اوصاف یادشده برای خدای متعال به نحو مجاز باشد و نه حقیقت که این نیز همان است که ابن تیمیه و پیروان او، آن را تعطیل صفات دانسته و زیر بار آن نمی روند. غیر از این دو، راه دیگری نیست که بتوان دیدگاه ابن تیمیه (جاری بودن صفات خبری به همان معنای لغوی بر خدای متعال و بدون کیف جسمانی) را بر آن منطبق کرد؛ زیرا گفته شد که قیام و قوام معانی یادشده، به داشتن کیفیت است و اگر کیفیت از آن برداشته شود، دیگر چیزی از آن باقی نخواهد ماند.^۱

۲. تفصیلی بودن اثبات و اجمالی بودن نفی^۲

ابن تیمیه معتقد است صفات ثبوتیه خدای متعال در قرآن و روایات، به نحو تفصیل آمده است؛ اما بر خلاف آن، صفات سلبیه به نحو اجمال آمده و چندان به آن پرداخته نشده است. اما این ادعا که سلبها به اجمال آمده اند، درست نیست؛ زیرا با استقصا در آیات و روایات، به این نتیجه می رسیم که هر اندازه که از صفات جمال سخن گفته شده است، به همان مقدار یا اندکی کمتر، از صفات جلال نیز سخن به میان آمده است. رسالت پیامبر اسلام ﷺ با شعار «لا اله الا الله» که ابتدای آن نفی و سپس اثبات است، آغاز شد. سوره توحید که به نسب نامه خدای سبحان معروف است^۳، بیان کننده دو

۱. بحوث فی الملل والنحل، صص ۲۰۶ و ۲۰۷.

۲. التدمرية، صص ۸-۱۲.

۳. مجموع الفتاوی، ج ۱۷، ص ۴۵۱.

اثبات و سه نفی است. آیه مشهور «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) شامل دو اثبات و یک نفی است؛ چنان‌که در روایات نیز این نسبت حفظ شده است.^۱

۳. نفی صفات بدون الحاد در اسما و آیات

سومین اصل از اصول معناشناسی اسما و صفات نزد وهابیان نفی آن دسته صفاتی است که خدای متعال از خود نفی کرده است، همراه با اثبات بقیه صفات، بدون هیچ‌گونه خروج از مسیر اعتدال و میل به جانب باطل.^۲

۴. حکم واحد برای همه صفات

همه صفات خدای متعال، حکمی واحد دارند. از این رو قول در بعضی صفات، مستلزم همان قول در بعض دیگر است. بنابراین اگر صفاتی چون علیم، قدیر، سمیع، بصیر و... در معنای حقیقی خود به کار رفته‌اند، پس صفاتی چون وجه، ید، رجل، ضحک و غیره نیز معنای حقیقی دارند و اگر صفات خبری باید تأویل برده شوند، پس صفات کمالیه ذاتیه نیز باید تأویل شوند.^۳ اگر این صفات (خبریه) مقتضی تجسیم‌اند، آن صفات نیز چنین اقتضایی دارند.^۴

نقد و بررسی

یکی از دیدگاه‌هایی که ابن تیمیه بر آن تأکید داشته و در کتب مختلف خود به عنوان دلیل نقضی مهمی (به زعم خود) برای اثبات نظریه تفویض کیفیت مطرح کرده است،

۱. بررسی و نقد آرای سلفیه در معناشناسی صفات الهی، صص ۹۱-۱۱۴.

۲. التدمریه، ص ۷: «وكذلك يفتون عنه ما نفاه عن نفسه من غير إحداد، لا في أسائه ولا في آياته».

۳. التدمریه، صص ۳۱ و ۷۶: «القول في بعض الصفات كالقول في بعض».

۴. همان، صص ۱۳۴ و ۱۳۵: «فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك... فالترقيق بينهما تفریق بين المتماثلين».

تشبیه و قیاس صفات خبری به صفات کمالیه ذاتیه خداوند متعال، مانند علم، قدرت، حیات و غیر آن است. او می‌گوید: همان گونه که صفات ذاتیه را به معنای حقیقی برای خدای متعال اثبات می‌کنید، پس این صفات نیز به معنای حقیقی برای خدای متعال ثابت است. در حالی که توجه ندارد کسانی که صفات ذاتیه و امثال آن را به معنای حقیقی برای خداوند متعال اثبات می‌کنند، به این معنا نیست که این صفات را با همان ویژگی‌ها، لوازم و محدودیت‌های عالم ماده برای خدای متعال اثبات نموده باشند. بلکه آنان هر صفتی را که به خداوند متعال نسبت می‌دهند، قبل از انتساب آن به خداوند، جل جلاله، آن صفت را تجرید می‌کنند؛ به این صورت که نخست جهات نقصی را که ممکن است در یک صفت، به شیوه‌ای که به بشر نسبت داده می‌شود، وجود داشته باشد، نفی می‌کنند و بعد از تجرید از نقص‌ها، آن صفت را که اکنون فقط جهات کمال را داراست، به خداوند، جل جلاله، نسبت می‌دهند. این شیوه در همه صفات الهی (غیر از صفاتی از قبیل سرمدیت، ابدیت، واجب‌الوجود بودن و... که مختص خدای متعال است) اجرا می‌شود.

وقتی می‌خواهند از باب مثال، صفت علم را به خدای متعال نسبت دهند، ابتدا جهات بشری علم، یعنی حصولی بودن و از مجاری قوای مادی دریافت شدن و امثال آن را از آن تجرید می‌کنند، سپس حقیقت علم را که عبارت است از احاطه عالم به معلوم یا حضور معلوم نزد عالم (علم حضوری)، آن هم در خالص‌ترین و کامل‌ترین حالت آن، برای خدای متعال اثبات می‌کنند.

صفات خبری هم البته به همین شیوه به خدای متعال نسبت داده می‌شود؛ مثلاً یکی از صفات خدای متعال صفت تکلم است؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^۱

و می‌فرماید: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾^۱ بر اساس این آیات، سخن گفتن خداوند متعال با بشر، واقعاً سخن گفتن است، اما نه با الفاظ و اصوات؛ بلکه آنچه از جانب خدای متعال تحقق می‌یابد، حقیقت کلام است و حقیقت کلام، مکشوف ساختن مقصود و القای آن به مخاطب است. از این رو هر چیزی که به واسطه آن، خداوند متعال مقصود خود را بر پیامبران و سایر انسان‌ها مکشوف می‌سازد و به آنها القا می‌فرماید، کلام اوست. از همین رو در قرآن کریم از حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام نیز به «کلمة الله»، تعبیر فرموده است.^۲

۵. حکم واحد برای ذات و صفات

ابن تیمیه معتقد است ذات و صفات خدای متعال دارای حکم واحدند. از این رو اگر برای ذات الهی شبیه و مانندی نیست، برای صفات الهی نیز شبیهی نخواهد بود و اگر درک ذات الهی برای بشر ناممکن است، درک صفات الهی نیز ناممکن خواهد بود.^۳ در ادامه در نقد دیدگاه ابن تیمیه در این باره که آیا درک حقایق اسما و صفات خدای متعال امکان‌پذیر است یا نیست، سخن خواهیم گفت.

۶. متضمن کمال بودن صفات ثبوتیه و سلبيه

صفات خدای متعال دو قسم است: اثبات و نفی (صفات ثبوتیه و سلبيه). صفات اثبات مانند: ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۴ و صفات نفی مانند: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^۵. به اعتقاد ابن تیمیه افزون بر صفات ثبوتیه، آن دسته صفاتی که از خدای متعال نفی شده

۱. بقره: ۲۵۳.

۲. ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتَهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ (نساء: ۱۷۱)

۳. التدمرية، ص ۴۳: «القول في الصفات كالقول في الذات».

۴. بقره: ۳۳۱.

۵. بقره: ۲۵۵.

است نیز متضمن اثبات کمال برای اوست؛ مثلاً وقتی چُرْتُ و خواب از خدای متعال نفی می‌شود، این نفی متضمن اثبات صفات کمالی چون حیات و قیام برای اوست.^۱

۷. وجوب ایمان به همه صفات

ایمان به همه صفاتی که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در کتاب یا سنت به آنها خبر داده‌اند، خواه معنای آن را بفهمیم یا نفهمیم، واجب است.^۲

۸. کاربردهای مختلف واژه تأویل

واژه تأویل کاربردهای مختلفی دارد:

الف) صرف لفظ از معنای ظاهر (راجح) به معنای مرجوح، مشروط به وجود قرینه متصل که البته بسیاری از متأخرین، از واژه تأویل این معنا را اراده کرده‌اند.
 ب) تأویل به معنای تفسیر که در نزد مفسران، این اصطلاح غالب است.
 ج) تأویل حقیقتی است که مؤول‌الیه کلام بوده و عین موجود خارجی است؛ حقیقتی که جز خدا کسی به آن علم ندارد.^۳

۹. وجوب عمل به محکّمات و ایمان به متشابهات

به اعتقاد وهابیان، باید به محکّمات قرآن و احادیث، عمل کرد و به متشابهات آن ایمان آورد. دلیل آنان این است که در آیات و روایاتی که درباره خدا و قیامت است،

۱. التدمریه، صص ۵۷ و ۵۸: «صفات الله سبحانه إثبات ونفي» و «صفات النفي تتضمن إثبات الكمال».

۲. همان، ص ۶۵: «أن ما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فإنه يجب الإیمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف».

۳. همان، صص ۹۱ و ۱۱۶: «الف) التأویل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلیل یقترن به؛ ... (ب)

التأویل بمعنی التفسیر، ... (ج) هو الحقیقة التي یؤول إليها الكلام... وهذا هو عین ما هو موجود فی الخارج... فذلک الذی لا یعلمه إلا الله».

الفاظی وجود دارد که معانی آن مشابه الفاظ دنیوی است؛ در حالی که حقیقت آن با الفاظ دنیوی متفاوت است و از این رو، فهم بشر به درک آنها راهی ندارد.^۱

۱۰. بدعت دانستن کاربرد کلمه جسم و مانند آن

کسانی چون ابن تیمیه و قفاری معتقدند از آنجا که تعبیری چون جسم، جوهر، تحیز و امثال آن در قرآن و سنت و در کلام سلف درباره خدای متعال به کار نرفته است، از این رو به کارگیری این واژه‌ها، نفیاً و اثباتاً بدعت است.^۲

نقد و بررسی

در ارتباط با ادعای یادشده مبنی بر بدعت بودن کاربرد الفاظ جدید درباره خدای متعال، توجه به نکاتی بایسته است:

الف) ابن تیمیه از طرفی استعمال الفاظی چون جسم، تحیز و جوهر را بدعت شمرده است، به این بهانه که مجمل بوده و سلف از استعمال آن خودداری کرده است؛ اما از طرف دیگر خود او از لفظ واجب‌الوجود در اثبات صفات کمال برای خدای متعال بهره برده است: «... فَإِذَا عُلِمَ أَنَّهُ مَوْجُودٌ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِنَفْسِهِ، عُلِمَ امْتِنَاعُ الْعَدَمِ وَالْحُدُوثِ عَلَيْهِ».^۳

شگفت‌تر اینکه او در جای دیگر، همین واژه (واجب‌الوجود) را از الفاظ مجمل و غیر قابل استفاده دانسته است: «هُم يَقُولُونَ: الْمَرْكَبُ يَفْتَقِرُ إِلَى أَجْزَائِهِ، وَأَجْزَاؤُهُ غَيْرُهُ، وَوَجِبُ الْوُجُودِ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى غَيْرِهِ، وَهَذِهِ كُلُّهَا أَلْفَاظٌ مُجْمَلَةٌ...».^۴

۱. التدمرية، صص ۹۶ و ۹۷.

۲. همان، صص ۱۳۴ و ۱۳۵: «فلم ينطق أحد منهم في حق الله تعالى بالجسم لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا بالجواهر والتحيز ونحو ذلك».

أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية، عرض و نقد: ناصر القفاري، ج ۲، ص ۵۳۲.

۳. همان، صص ۱۳۸ و ۱۳۹.

۴. الجواب الصحيح، ص ۲۸۹.

ب) کاربرد واژه‌هایی چون جوهر، عرض، جسم و غیره در بین علمای اهل سنت در قرون قبل از ابن تیمیه، امر رایجی است. در اینجا به چند مورد اشاره می‌کنیم:

اول- ابوحنیفه (م. ۱۵۰ ه. ق.) امام معروف مذهب حنفی می‌گوید: «وَهُوَ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ وَمَعْنَى الشَّيْءِ الثَّابِتُ بِلَا جِسْمٍ وَلَا جَوْهَرَ وَلَا عَرْضَ...»؛ «او (خدای متعال) شیء است، اما نه مانند سایر اشیاء. و معنای شیء بودن او این است که او وجود ثابتی است که جسم، جوهر، عرض و... ندارد».^۱

دوم- ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ ه. ق.) پیشوای معروف اشاعره نیز می‌گوید: «فَإِذَا ثَبِتَ أَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا جَوْهَرَ لَمْ يَجِبْ أَنْ يَكُونَ مَجِيئُهُ نَقْلَةً أَوْ حَرَكَةً...»؛ «هنگامی که ثابت شد خدای عزوجل نه جسم است و نه جوهر، پس واجب نیست که آمدن او از قبیل انتقال و حرکت باشد».^۲

سوم- کلاباذی (م. ۳۸۰ ه. ق.) از محدثان اهل سنت در توصیف خدای متعال می‌گوید: «... لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا شَيْءٍ وَلَا صُورَةً وَلَا شَخْصًا وَلَا جَوْهَرَ وَلَا عَرْضًا...»؛ «(خدای متعال) نه جسم است و نه شیء و نه صورت و نه شخص و نه جوهر و نه عرض».^{۳ و ۴}

چنان که ملاحظه می‌شود، ابوحنیفه، اشعری، کلاباذی، حلیمی، بیهقی و بسیاری دیگر از علمای اهل سنت که این مقام، گنجایش بیان نام آنان را ندارد، از واژه‌های یادشده استفاده کرده‌اند و حتی حلیمی و به تبع او بیهقی، سلب جوهریت و عرضیت از خدای متعال را از ضروریات اعتقادی هر مسلمان دانسته‌اند. حال سؤال این است که کاربرد این الفاظ از علمای یادشده، با ادعای امثال ابن تیمیه و قفاری چگونه جمع شدنی است؟

۱. الفقه الاکبر، ص ۲۶.

۲. رساله إلى أهل النغر بباب الأبواب، ص ۱۲۸.

۳. التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ۳۴.

۴. الأسماء و الصفات، ج ۱، ص ۳۵. بیهقی (م. ۴۵۸ ه. ق.)، از حسین بن حسن حلیمی (م. ۴۰۳ ه. ق.) نقل کرده است: «آنچه اعتقاد و اقرار به آن در مورد خدای سبحان واجب است، چند امر است: ۱. اثبات خدای متعال، ۲. اثبات وحدانیت او، ۳. اثبات اینکه او نه جوهر است و نه عرض».

ج) با توجه به اینکه ابن تیمیه کاربرد تعابیر پیش گفته را بدعت می‌داند، در این صورت تمام عالمان معروف اهل سنت را که از این تعابیر استفاده کرده‌اند، به زعم ایشان باید بدعت گذار دانست و با توجه به حکم او درباره بدعت‌گذار (در زمان حیات، ترک معاشرت با او و پس از مرگ، ترک نماز بر جنازه او)^۱، باید — بر مبنای ابن تیمیه — در مسلمان بودن علما و ائمه معروف اهل سنت نیز تردید کرد.

۱۱. اثبات پذیرگی عقلی برخی از صفات خبری

ابن تیمیه برخی از صفات خبری را علاوه بر دلایل نقلی، با عقل نیز اثبات پذیر می‌داند. به عقیده او صفاتی مانند علو و رؤیت از این قبیل است؛ مثلاً درباره رؤیت می‌گوید:

هر آنچه وصف وجود بر آن صادق است، امکان رؤیت دارد یا هر آنچه قائم به نفس است، امکان رؤیت دارد و چون خداوند، متصف به وجود است و چون قائم به نفس است، پس رؤیت او امکان پذیر است.^۲

۱۲. فهم ناپذیری آیات و احادیث صفات

صفات خبری موجود در آیات و روایات، به لحاظ معنای لغوی، غیرمتشابه بوده و در نتیجه فهم پذیرند؛ اما این صفات به لحاظ درک کیفیت، از متشابهات بوده و شناخت آنها ناممکن است.^۳

نقد و بررسی

در ارتباط با اصل یادشده، دو سؤال مطرح است:

۱. الفتاوی الکبری، ج ۳، ص ۲۲.

۲. التدمریة، صص ۱۴۹ و ۱۵۰.

۳. مجموع الفتاوی، ج ۱۷، صص ۳۸۱-۴۱۰؛ موسوعة الالبانی فی العقیدة، ج ۶، ص ۲۲: «بمعنی أن هذه الآيات لها معاني معروفة

في اللغة العربية فهي غير متشابهة، أما باعتبار الكيفية فهي متشابهة».

یک - اینکه خدای متعال آیات قرآن را به محکم و متشابه تقسیم فرموده است، آیا به لحاظ معنای لغوی کلمات است یا به لحاظ حقیقت آیات؟ بی گمان به لحاظ معنای لغوی نیست؛ زیرا از طرفی قرآن کریم به لسان عربی مبین نازل شده است و از طرف دیگر، مردم مکه و مدینه نیز به حکم عرب‌زبان بودن، طبیعتاً به الفاظ و کلمات زبان خود آشنایی کامل دارند؛ بنابراین تقسیم آیات به محکم و متشابه به لحاظ معنای لغوی، وجهی ندارد. علاوه بر این اگر فرض کنیم در زمان نزول آیات یا بعد از آن، کسی باشد که معنای لغوی کلمه‌ای را نداند، او وظیفه دارد برای فهمیدن آن، به اهل لغت مراجعه کند و دیگر نیازی نیست، بلکه اصلاً وجهی ندارد که سراغ آیات محکم برود و از طریق ارجاع متشابه به محکومات، معنای کلمه‌ای را بفهمد. در نتیجه متشابه بودن آیات صفات، تنها به لحاظ معنای حقیقی و کیفیت آنهاست. در این صورت تردید انداختن ابن تیمیه و البانی بین معنای لغوی و درک کیفیت در فهم آیات محکم و متشابه، بی‌معناست.

دو- نکته دیگر اینکه اگر آیات صفات را از آیات متشابه قرآن بدانیم، بنا بر دیدگاه کسانی که وقف را در آیه ۷ آل عمران: ﴿...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾ بر کلمه «العلم» قرار می‌دهند و راسخون در علم را عالم به تأویل آیات متشابه می‌دانند، باز هم معرفت کیفیت صفات الهی برای غیر خدای متعال نیز امکان‌پذیر است؛ به ویژه که تعداد افراد نامبرده در بین سلف و خلف کم نیست. چنان‌که خود ابن تیمیه نیز از برخی از صحابه و سلف مانند ابن عباس، مجاهد، ربیع بن انس، محمد بن جعفر بن زبیر، احمد بن حنبل، ابن قتیبه، ابوسلیمان دمشقی و دیگران نام برده است که گفته‌اند، تأویل آیات متشابه را می‌دانند.^۱

۱. مجموع الفتاوی، ج ۱۷، صص ۳۹۰ - ۳۹۱: «فَإِنَّ السَّلَفَ قَدْ قَالَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ إِنَّهُمْ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ مِنْهُمْ مُجَاهِدٌ. مَعَ جَلَالَةِ قُدْرِهِ. وَالرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ وَتَقَلُّوا ذَلِكَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَنَّهُ قَالَ: أَنَا مِنَ الرَّاسِخِينَ الَّذِينَ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ. وَقَوْلُ أَحْمَدَ فِيهَا كِتَابُهُ فِي الرَّدِّ عَلَى الزَّادِقَةِ وَالْجَهْمِيَّةِ وَهَذَا الْقَوْلُ اخْتِيَارٌ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ مِنْهُمْ ابْنُ قُتَيْبَةَ وَأَبُو سُلَيْبَانَ الدَّمَشْقِيُّ وَغَيْرُهُمْ».

مظاهر تشبیه و تجسیم در گفته‌ها و نوشته‌های وهابیت

نتیجه پابندی وهابیت به مبانی فکری و قواعد کلی پیش گفته در حوزه صفات خبری، به این منتهی شده است که خواسته یا ناخواسته، از تشبیه و تجسیم آشکار سر در آورند. موارد بسیاری در کتب آنان می‌توان یافت که به صراحت، خدای سبحان را به صفات بندگان تشبیه نموده و اعضا و جوارح انسانی و افعال بشری برای او تعریف کرده‌اند. در اینجا فقط از باب نمونه مواردی از این تجسیم و تشبیه‌گرایی آنان را ارائه می‌کنیم:

۱. تشبیه‌گرایی ابن تیمیه

الف) ادعای جسمیت خدای متعال

ابن تیمیه در کتاب «درء تعارض العقل و النقل» در تفسیر آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^۱ و آیه ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾^۲ می‌گوید:

هرگز این آیات بر این دلالت ندارد که خدا، صفاتی چون صفات بشر، مانند دست و صورت و پا نداشته باشد و همچنین گواه بر آن نیست که خدا، جسم به معنایی که اهل اصطلاح می‌گویند، ندارد.^۳

ابن تیمیه در همان کتاب، ادعا می‌کند:

از هیچ یک از سلف و پیشوایان حدیث درباره تجسیم و مذمت مُجَسِّمَه^۴، سخنی نرسیده است. چنان‌که درباره جسم بودن یا جسم نبودن خدا نیز سخنی از آنان به چشم نمی‌خورد.^۵

۱. شوری: ۱۱.

۲. مریم: ۶۵.

۳. درء تعارض العقل و النقل، ج ۱، ص ۱۱۵: «فإنه لا يدل على نفي الصفات بوجه من الوجوه، بل ولا على نفي ما يسميه أهل الاصطلاح جسماً بوجه من الوجوه».

۴. کسانی که خدا را جسم می‌دانند.

۵. درء تعارض العقل و النقل، ج ۱، ص ۲۴۹: «وأما ذكر التجسيم ودم المجسمة فهو لا يعرف في كلام أحد من السلف والأئمة، كما لا يعرف في كلامهم أيضاً القول بأن الله جسم، أو ليس بجسم».

وی در «منهاج السنة» در رد کلام علامه حلی رحمته الله نیز همین سخن را تکرار کرده است.^۱ وی گاهی پا از این فراتر گذاشته و به نوعی، عذر مجسمه را در تجسیم گرابی‌شان پذیرفته و کفر آنان را ناچیزتر از کفر نصارا دانسته و از قول آنان گفته است: «ظواهر همه کتب آسمانی تجسیم است؛ بلکه در تورات و قرآن، آیاتی که ظهور در تجسیم دارند، غیر قابل شمارش است».^۲

با وجود موضع‌گیری‌های یادشده، باز هم می‌توان پذیرفت که وی تا اینجا خود را در چهره محقق بی‌طرف نشان داده است که نه قائل به تجسیم است و نه تنزیه؛ اما ناگاه او نقاب از چهره برداشته و عقیده درونی خود را به وضوح برملا کرده است: گاهی مقصود از جسم بودن خدا، یعنی آن چیزی که می‌شود به آن اشاره کرد یا آن را مشاهده کرد یا حامل صفات (خبریه) است - زیرا خدا در آخرت دیده می‌شود و مردم هنگام دعا با دست و قلب و صورت و چشمانشان به او اشاره می‌کنند - اگر منظور کسانی که می‌گویند خدا جسم نیست، این معناست، جسمیت به این معنا برای خداوند ثابت است و نقل و عقل بر آن دلالت دارند.^۳

نقد سخنان ابن تیمیه

به ابن تیمیه می‌توان چنین پاسخ داد که جسم در لغت و شریعت، یک معنا بیشتر ندارد و آن اینکه جسم به چیزی گفته می‌شود که طول و عرض و ارتفاع داشته و از اجزایی ترکیب یافته باشد. بنابراین اگر خدا جسم باشد، بی‌گمان به همین معنا خواهد بود، نه معنای دیگر. جسم به این معنا مسلماً مکانی لازم دارد که در آن قرار گیرد. در

۱. منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة، ج ۲، ص ۱۹۲.

۲. الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، ج ۴، ص ۴۵۳.

۳. همان، صص ۱۳۴ و ۱۳۵: «قِيلَ لَهُ: هَذَا الْمَعْنَى الَّذِي قَصَدْتُ نَفْسِي بِهِ هَذَا اللَّفْظُ مَعْنَى ثَابِتٍ بِصَحِيحِ الْمُنْقُولِ وَصَرِيحِ الْمُتَقُولِ».

این صورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا مکان یادشده، از نخست با خدا بوده یا بعدها خلق شده است؟ اگر از نخست بوده، لازمه آن وجود دو قدیم است؛ خدا و مکان. اما اگر مکان مخلوق است، پس خدای متعال قبل از آن در کجا بوده است؟^۱

اما ادعای ابن تیمیه مبنی بر اینکه سلف در این باره هیچ سخنی نگفته‌اند، خلاف واقع است. اشاعره و ماتریدیه بر نفی جسمیت اتفاق نظر دارند^۲ و به گفته بیهقی، برخی از اصحاب در مکانمند نبودن خدای متعال، به حدیث نبوی ﷺ: «أَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ»^۳ استدلال نیز کرده‌اند. به گفته آنان: «خدایی که برتر از او چیزی نیست و پایین‌تر از او نیز چیزی نیست، قطعاً مکان ندارد».^۴

اگر کسی در دفاع از عقیده تجسیم بگوید: «خدا جسم است، اما نه مانند دیگر اجسام، به گواه اینکه صحیح است گفته شود خدا شیء است، نه مانند دیگر اشیا»،^۵ پاسخ این است که بین مفهوم شیء و مفهوم جسم، تفاوت است. در مفهوم شیء خصوصیتی مندرج نیست و از آن، جز هستی فهمیده نمی‌شود؛ در حالی که مفهوم جسم عبارت است از موجودی حادث که دارای طول، عرض و عمق است. در این صورت چگونه می‌توان گفت خدا جسم است (یعنی این ویژگی‌ها را دارد)، آن‌گاه بگوئیم نه مانند دیگر اجسام؟ چون این تناقض است.^۶

۱. تشبیه و تجسیم در عقاید ابن تیمیه پیشوای وهابیان، آیت‌الله سبحانی، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال نوزدهم، مسلسل ۷۴، ص ۱۰.

۲. همان.

۳. «بار الها! تو آشکاری هستی که هیچ چیز برتر و بالای تو نیست؛ باطنی هستی که هیچ چیز پایین‌تر از تو در اشیا، نفوذ نکرده و نیست» عمل الیوم والليلة، نسائی، ص ۴۶۳.

۴. الاسماء و الصفات، ج ۲، ص ۲۸۷.

۵. الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، ابن تیمیه، ج ۴، ص ۴۳۱: «قَالَ أَوْلَيْكَ: هُوَ جِسْمٌ لَا كَأَلْجَسَامِ، كَمَا يَقَالُ: هُوَ شَيْءٌ لَا كَأَلْأَشْيَاءِ».

۶. تمهید الأوائل فی تلخیص الدلائل، ابوبکر باقلانی، صص ۲۲۲ و ۲۲۳، نقل به معنا.

ب) تصویرگری ابن تیمیه از خدای متعال

ابن تیمیه در «العقاید الواسطیة»، خدای متعال را همچون پادشاهی به تصویر می‌کشد که در اوج آسمان‌ها بر تخت خود نشسته و از آنجا بندگان خود را زیر نظر دارد.^۱ وی در ادامه تأکید می‌کند که این عبارت به همان معنای ظاهر و حقیقت خود است و در آن هیچ تأویلی روا نیست.^۲

او سخن خود را به حدیثی منسوب به پیامبر ﷺ مستند کرده^۳ که در برخی از متون روایی معتبر اهل سنت نیز آمده است: عرش خدا بر فراز آسمان‌ها و زمین‌های اوست (در ضمن بیان این کلمات، حضرت ﷺ با انگشتان خود ترسیم می‌کند که چگونه عرش، بسان خیمه‌ای بر آسمان‌ها و زمین واقع شده است) و عرش خدا (از سنگینی خدا) مانند کجاوه مسافران جیر جیر می‌کند.^۴

تشبیه‌گرایی ابن تیمیه هنگامی آشکارتر می‌شود که سعی کرده است در مقام رفع تناقض ظاهری آیات معیت خدای متعال با انسان، مانند آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^۵ و آیه ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾^۶، با سایر آیات صفات برآید. او پس از آنکه برخلاف مبنای پذیرفته خود (عدم جواز تأویل آیات صفات) معیت در آیات یادشده را به معیت علمی

۱. العقيدة الواسطية، صص ۸۳-۸۴: «أَنَّهُ سُبْحَانَهُ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ عَلَى عَرْشِهِ، رَقِيبٌ عَلَى خَلْقِهِ».

۲. همان: «وَكُلُّ هَذَا الْكَلَامِ حَقٌّ عَلَى حَقِيقَتِهِ، لَا يَخْتَاجُ إِلَى تَحْرِيفٍ، وَلَكِنْ يَصَانُ عَنِ الظُّنُونِ الْكَاذِبَةِ».

۳. بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۳، صص ۲۴۹، ۲۵۳ و ج ۴، ص ۱۰.

۴. الرد علی الجهمیة، الدارمی، ص ۴۹؛ السنة، ابن ابی عاصم، ج ۱، ص ۲۵۲؛ کتاب التوحید، ابن خزیمه، ج ۱، ص ۲۳۹؛ الأسماء

والصفات، بیهقی، ج ۲، ص ۳۱۷؛ سنن ابی داوود، ج ۴، ص ۲۳۲. «... وَإِنَّهُ لَيُطُّ بِهٖ أَطِيطَ الرَّحْلِ بِالرَّكِبِ».

۵. حدید: ۴.

۶. مجادله: ۷.

تأویل برده است، برای توجیه اینکه چگونه ممکن است خدای سبحان از طرفی بر عرش مستقر باشد و در عین حال همراه بندگان و مراقب آنان نیز باشد، به ماه آسمان متوسل می‌شود: «ماه نشانه‌ای کوچک از نشانه‌های خداست. او در آسمان مستقر است و در عین حال هر جا مسافر می‌رود، همراه او نیز هست»^۱.

ج) ابن تیمیه و رؤیت ظاهری خدای متعال در دنیا

ابن تیمیه به رؤیت ظاهری خدای متعال از سوی پیامبر اسلام ﷺ در همین دنیا نیز معتقد است. او برای اثبات این امر به حدیثی استدلال می‌کند مبنی بر اینکه خدای متعال از بین پیامبران، پیامبر گرامی اسلام ﷺ را به ویژگی رؤیت و حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را به ویژگی تکلم و... برگزیده است. او می‌گوید: بدیهی است که در این حدیث، رؤیت قلبی مراد نیست؛ زیرا رؤیت قلبی ویژگی مشترک همه پیامبران است؛ همان گونه که دریافت وحی، ویژگی مشترک همه پیامبران است و با این استدلال، نتیجه می‌گیرد، پس باید رؤیتی مراد باشد که مختص خود حضرت است.^۲

او سپس خدای مشهود پیامبر ﷺ را در قیافه جوانی نارس با موهای مجعد و وزکرده که لباسی سبز به تن پوشیده و در حالی که قدم‌هایش در سبزه‌زار فرو رفته و در مقابلش پرده‌ای از جنس لؤلؤ آویخته شده است، نشان می‌دهد که در آن حال، دست‌های خود را بر کتف حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ گذاشته، به طوری که حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ خنکی دست‌های خدا را بر سینه خود احساس می‌کند.^۳

۱. مجموع الفتاوی، ج ۲۳، ص ۲۰۰. «الْقَمَرُ آيَةٌ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مِنْ أَصْغَرِ خَلْقَاتِهِ؛ وَهُوَ مَوْضُوعٌ فِي السَّمَاءِ وَهُوَ مَعَ الْمَسَافِرِ آيَةٌ كَانُ».

۲. بیان تلیس الجهمية فی تأسیس بدعهم الکلامية، ج ۷، ص ۲۹۱.

۳. همان، صص ۱۹۸-۲۰۰.

۲. تشبیه‌گرایی ابن خُزیمه

احتمالاً ابن تیمیه عقیده خود درباره آیات و احادیث صفات، به ویژه درباره استوای خدا بر عرش را از استاد خود ابن خُزیمه که او را در مقام و منزلت امام همه امامان خود می‌داند، فرا گرفته است؛ زیرا ابن خُزیمه، بنا به نقل ابن تیمیه گفته است:

هر کس معتقد نباشد که خداوند فوق آسمان‌ها بر عرش قرار گرفته و جدای از مخلوقات است، واجب است که او را توبه دهند و اگر توبه نپذیرفت، باید گردنش را بزنند و بدن او را بر مزبله بیندازند تا اهل قبله و اهل ذمه، از بوی گند او متأذی نشوند.^۱

۳. تشبیه‌گرایی ابن قسیم جوزیه

ابن قسیم جوزیه (م. ۷۵۱ ق) شاگرد ابن تیمیه نیز در مسائلی چون جواز رؤیت پروردگار با چشم مادی، نزول ظاهری خدای متعال به آسمان دنیا، انتقال و حرکت داشتن او، سخن گفتن با بندگان به کمک حروف و اصوات و جایز ندانستن تأویل آیات صفات و غیره، دقیقاً با استاد خود هم عقیده است.^۲

او برای اثبات اینکه خداوند سبحان دارای حرکت و انتقال ظاهری است، این‌گونه استدلال می‌کند:

لازمه و مشخصه هر موجود زنده‌ای، متحرک بودن است؛ زیرا بین موجود زنده و مرده، امتیازی نیست مگر در ذی‌شعور بودن و قدرت حرکت داشتن. در این صورت نفی حرکت از یک موجود، مانند نفی شعور از آن، مساوی است با نفی حیات از آن موجود.^۳

۱. مجموع الفتاوی، ج ۵، ص ۱۳۸.

۲. ر.ک: مختصر الصواعق المرسله علی الجهیمه والمعطله، صص ۲۸، ۲۱۰، ۴۶۶، ۴۷۲ و ۵۲۱.

۳. همان، ص ۴۷۲: «وَحَرَكَةُ الْحَيِّ مِنْ لَوَازِمِ دَأْبِهِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ إِلَّا بِالْحَرَكَةِ وَالشُّعُورِ فَتَنْفِي الْحَرَكَةِ عَنْهُ كَنْفِي الشُّعُورِ، وَذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْحَيَاةِ».

ابن قیم به مانند استاد خود، همه فرقه‌های مسلمانان اعم از اشاعره، معتزله و امامیه را به جرم اینکه حمل صفات خبری را بر معنای لغوی و ظاهری جایز ندانسته اند، به تعطیل متهم نموده و به کفر آنان حکم کرده است.^۱

۴. تشبیه‌گرایی ابن ابابطین

ابن ابابطین (م. ۱۲۸۲ ه. ق.) از مفتی‌های معاصر وهابیت، مدعی است که خداوند متعال به صوتی که دیگران نیز می‌توانند آن را بشنوند، تکلم می‌کند: «أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَتَكَلَّمُ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ يَشَاءُ». او کلام خدای متعال را مشتمل بر حروف و معانی و در عین حال، غیرمخلوق می‌داند.^۲

وی اشاعره را که به اعتراف او، اکثریت مسلمانان زمان او را تشکیل می‌دهند، به علت اینکه به تأویل صفات خبری قائل اند، در ردیف جهمیه (قائلان به تعطیل صفات) شمرده و اهل سنت دانستن آنان را اشتباهی می‌داند که برخی چون سفارینی مرتکب شده اند.^۳ او همچنین مدعی است کسانی که برای خدای متعال، علو و استوای ظاهری معتقد نباشند، نزد بسیاری از سلف کافرند.^۴

۵. تشبیه‌گرایی عبداللطیف آل‌الشیخ

عبداللطیف آل‌الشیخ (م. ۱۲۹۳ ه. ق.)، از وهابیان معاصر، در پاسخ این پرسش که «اگر عرش، محل استقرار [ظاهری] خدای متعال است، پس قبل از خلقت عرش، او در کجا

۱. شرح القصيدة النونية، ج ۱، صص ۸۸-۲۱ و ج ۲، ص ۳۱۰ و ۳۱۱؛ الحوار مع الشيخ صالح بن عبد الله الدرويش حول

الصحبة والصحابة، آيت الله سبحانه، ج ۱، صص ۱۱۱-۱۱۲.

۲. رسائل وفتاوی، ص ۱۷۶.

۳. همان؛ صص ۱۷۶-۱۷۸.

۴. همان.

مستقر بود»، حدیثی مرفوع^۱ به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت می‌دهد که «كان في عماءٍ ما فوقه هواء، وما تحته هواء»؛^۲ «او در ابر غلیظی که از بالا و پایین، هوا آن را احاطه کرده بود، مستقر شده بود».

۶. تشبیه‌گرایی ناصرالدین البانی

ناصرالدین البانی (م. ۱۴۲۰ ه. ق.)، از نظریه‌پردازان معروف وهابیت، حتی بر ابو عبدالله بخاری (م. ۲۵۶ ه. ق.)، صاحب کتاب «صحیح»، نیز اشکال گرفته است که چرا کلمه «وجه» در آیه **﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾** را به «مُلک» تأویل برده است.^۳ او گفته است: «این‌گونه تأویل را هیچ مسلمان مؤمنی مرتکب نمی‌شود؛ زیرا این عین تعطیل است».^۴ وی برای اینکه حقیقت علو و فوقیت خدای متعال را ترسیم کند، از تشبیه ابو محمد جوینی کمک می‌گیرد. ابو محمد جوینی، فوقیت ذاتی خدای سبحان نسبت به انسان را به فوقیت آسمان نسبت به زمین تشبیه کرده است. او در این باره می‌گوید:

اگر مسافری بر روی کره زمین از مشرق به سمت مغرب حرکت کند تا اینکه دوباره به نقطه شروع برگردد، در طول این سفر، در همه مکان‌ها و از همه جهات، مشاهده می‌کند که آسمان بر فراز اوست و زمین زیر پای او و این نشان می‌دهد که فوقیت آسمان نسبت به زمین، ذاتی آن است؛ در حالی که وقتی انسان در این نیم کره زمین واقع است، حس می‌کند آن سمت آسمان تحت زمین واقع است، نه فوق آن. پس وقتی فوقیت آسمان، با اینکه پدیده‌ای مادی است، نسبت به زمین ذاتی اوست، بنابراین فوقیت خدای سبحان نسبت به انسان نیز به طریق اولی، این چنین است.^۵

۱. البانی در ضعیف سنن الترمذی، ص ۳۸۲ و برخی دیگر از حدیث شناسان، این حدیث را به خاطر وکیع بن حدس تضعیف کرده‌اند.

۲. عیون الرسائل والأجوبة علی المسائل، ج ۱، ص ۳۸۱.

۳. صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۱۲.

۴. موسوعة الالبانی فی العقیدة، ج ۶، ص ۳۲۶: «یا أخی هذا ما یقولہ مسلم مؤمن».

۵. همان، ج ۶، ص ۵۱۹، به نقل از رساله فی إثبات الاستواء، والفوقیة، ابو محمد جوینی، ص ۸۲.

دلیل دیگری که البانی برای اثبات فوقیت ظاهری خدای سبحان ارائه می‌دهد، باز هم از ابو محمد جوینی است:

اگر بنده بداند که خدای متعال فوق آسمان بر عرش خود مستقر است، هنگام نماز و دعا می‌تواند قلب خود را متوجه او نماید؛ اما کسی که نمی‌داند خدا بر عرش مستقر است، متحیر می‌ماند که در وقت دعا و نماز، به کدام سمت رو نماید!^۱

البانی از بیان عقاید تشبیهی یادشده و مانند آن، پا را فراتر گذاشته و سایر مسلمانان را که به این گونه عقاید تشبیهی معتقد نیستند، گمراه شمرده و پیروان خود را هشدار داده که مواظب باشند در دام تشکیکات معتزلی‌ها و جهمی مذهبان معاصر یا اشاعره و ماتریدیه گرفتار نشوند؛ بلکه سعی نمایند عقیده صحیح را از سرچشمه دریافت نمایند.^۲

۷. تشبیه‌گرایی عبدالعزیز بن باز

عبدالعزیز بن باز (م. ۱۴۲۰ ه. ق.)، از مفتی‌های معاصر سلفیه، به صراحت می‌گوید: «خداوند جل و علا، نفس دارد؛ همچنان که صورت، دست، پا و اصابع (انگشتان) دارد» و البته او نیز مانند داوود جورابی و دیگر تشبیه‌گرایان سلفی، تنها گریزگاه بی‌فایده‌ای که برای نجات از دره مخوف تشبیه و تجسیم می‌شناسد، این است که بگوید: «پروردگار، این اعضا را دارد، اما شبیه اعضای مخلوقات نیست».^۳

او می‌گوید خداوند حقیقتاً می‌خندد و حقیقتاً ابراز محبت و خشنودی و ابراز خشم و کراهت می‌نماید؛ اما خنده، خشنودی، خشم و کراهتی که لایق خود اوست.^۴ وی نیز

۱. موسوعة الابانی، ج ۶، ص ۵۲۰، به نقل از رساله فی اثبات الاستواء، والفوقیة، ص ۸۴.

۲. التوحید أولاً یا دعاة الإسلام، ص ۲۰.

۳. مجموع فتاوی، ابن باز، ج ۲، ص ۵۸: «أنه جل وعلا یوصف بأن له نفساً تلیق به عز وجل لا تشابه نفوس المخلوقین، كما أنه سبحانه له وجه و له ید و له قدم و له أصابع لا تشابه صفات المخلوقین».

۴. فتاوی نور علی الدرب، صص ۴۵-۶۴.

همچون استادان خود، تنها کسانی را اهل سنت و جماعت می‌شناسد که این اعضا و جوارح را برای خدای سبحان ثابت می‌دانند و در غیر این صورت، همه مسلمانان، حتی معتزله و اشاعره نیز به زعم بن باز، بدعت‌گذارانی هستند که از صراط مستقیم دین منحرف شده و مستحق عذاب الیم الهی گردیده‌اند.^۱

۸. تشبیه‌گرایی ابن عثیمین

ابن عثیمین (م. ۱۴۲۱ ه. ق.)، از چهره‌های معاصر وهابیت، به صراحت گفته است که تکلم خداوند با پیامبران، تکلمی حقیقی، مرکب از حرف و صوت است و برای اثبات این ادعا به آیه ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...﴾^۲ و آیه ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^۳ و چند آیه دیگر تمسک کرده است.^۴ وی مدعی شده است که اهل سنت و جماعت نیز همین اعتقاد را دارند.^۵

ابن عثیمین در پاسخ استفتایی مبنی بر اینکه «آیا تقسیم نمودن اهل سنت به دو مدرسه، یکی مدرسه ابن تیمیه و شاگردان او و دیگری مدرسه اشاعره و ماتریدیه (دو مکتب کلامی معروف اهل سنت) صحیح است یا خیر»، می‌گوید: تنها یک طایفه است که می‌توان حقیقتاً نام اهل سنت را بر آنها گذاشت و آن مدرسه ابن تیمیه و شاگردان

۱. العقيدة الصحيحة وما يضادها، ص ۱۴.

۲. مائده: ۱۱۶.

۳. نساء: ۱۶۴.

۴. شرح العقيدة الواسطية، ص ۴۱۹: «قوله: يا عيسى فني هذا إثبات أن الله يقول، وأن قوله مسموع، فيكون بصوت، وأن قوله كلمات وجل، فيكون بحرف». همان، ص ۴۲: «فكلام الله عز وجل لموسى كلام حقيقي، بحرف وصوت سمعه، ولهذا جرت بينهما محاوره؛ كما في سورة طه وغيرها».

۵. شرح العقيدة الواسطية، ص ۴۱۹: «عقيدة أهل السنة والجماعة: أن الله يتكلم بكلام حقيقي، بحرف وصوت، لا بإتائل أصوات المخلوقين».

اوست. اما گروه اشاعره و ماتریدیه به دلیل اعتقادشان به جواز تأویل اسما و صفات الهی، شایسته نام اهل سنت نیستند.^۱

وی و برخی دیگر از وهابیان برای اثبات گمراه بودن اشاعره و ماتریدیه درباره صفات خبری و اهل تعطیل بودن آنان، ابتدا تعطیل را به دو قسم تعطیل کلی و تعطیل جزئی تقسیم کرده و بعد مدعی شده است، چون اشاعره بعضی از صفات را تأویل و بعضی را انکار می‌کنند، در نتیجه از مصادیق تعطیل جزئی اند.^۲ ماتریدیه نیز به علت اینکه بین صفات افعال و صفات اسما، تفاوت قائل نشده‌اند و از طرفی به تأویل نیز قائل‌اند، اهل تعطیل‌اند.^۳

نقد سخنان ابن‌عثیمین

بررسی و نقد تفصیلی دیدگاه تشبیه‌گرایان معاصر در فصل‌های بعد، پیگیری خواهد شد؛ اما اکنون باید گفت، در این سخن ابن‌عثیمین که تعطیل را به دو قسم کلی و جزئی تقسیم کرده و دو حکم متفاوت صادر نموده است، جای مناقشه است؛ زیرا اگر کسی صفات الهی را واقعاً نفی کند، در این صورت در محکوم بودن او به ارتداد و کفر، بین اینکه همه صفات یا بعضی از آنها را نفی کند، فرقی نیست؛ چون نفی بعضی از صفات و تصدیق بعضی دیگر، مصداق آیه شریفه ﴿نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنُكْفِرُ بِبَعْضٍ﴾^۴ خواهد بود. چنان‌که تأویل نیز چنین حکمی دارد؛ اگر تأویل، باطل و حرام است، تفاوتی بین تأویل اندک و بسیار نیست. همان‌گونه که خود آنان نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند: «القول

۱. فتاوی ارکان الاسلام، ابن‌عثیمین، ص ۶۶: «فتبعین أن يكون وصف أهل السنة خاصاً بهم لا يشاركهم فيه أهل المدرسة الثانية،

لأن الحكم بمشاركتهم إياهم جور، وجمع بين الضدين، والجور، ممتنع شرعاً، والجمع بين الضدين ممتنع عقلاً».

۲. فتح رب البرية، شيخ ابن‌عثیمین، ج ۱، ص ۱۹؛ الشرك بالله، ماجد محمد علی شبابه، ص ۵۸۱.

۳. الشرك بالله، ص ۵۸۵.

۴. نساء: ۱۵۰.

في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر و هذه القاعده يرد على الاشاعره الذين اثبتوا بعض الصفات و أولوا بعضها؛ «سخن درباره بعضی از صفات مانند سخن در سایر صفات است و با این قاعده اشکال بر اشاعره وارد است؛ زیرا آنان بعضی از صفات را پذیرفته و بعضی دیگر را تأویل برده‌اند»^۱. بنابراین ابن عثیمین نیز باید مانند ابن تیمیه، ابن قیم و سایر هم‌مسلمانان خود، همه مسلمانان، غیر از هم‌کیشان خود را کافر و مرتد بدانند، نه اینکه قائل به تفصیل شود.

۹. تشبیه‌گرایی شورای مفتیان

شورای استفتای وهابیت نیز کسانی را که معتقدند خداوند متعال، در همه مکان‌ها حضور دارد، به فرقه حلولیه متهم کرده و به ارتداد و کفر آنان فتوا داده‌اند.^۲ شورای استفتا در پاسخ سؤالی درباره آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^۳ می‌گوید: خدای متعال، روز قیامت ساق پای خود را آشکار کرده و همه مؤمنان آن را می‌بینند؛ در حالی که کافران از توفیق رؤیت ساق پای خدای متعال محروم‌اند و این (رؤیت ساق پای خدای متعال) حقیقتی است که احادیث صحیحه نیز آن را تأیید می‌کند.^۴

چکیده دیدگاه وهابیان در صفات خبری

در این فصل نظر وهابیت در رابطه با صفات خبری در سه محور مبانی نظری، اصول کلی و مظاهر تجسیم، بررسی شد که مهم‌ترین مباحث پیرامون دو محور اول به

۱. الشرك بالله، صص ۵۶۳ و ۵۶۴.

۲. فتاوی اللجنة الدائمة، ج ۳، ص ۲۱۸: «من اعتقد أن الله في كل مكان فهو من الحلولية، ويرد عليه بما تقدم من الأدلة على أن الله في جهة العلو، وأنه مستو على عرشه بائن من خلقه فإن انقاد لما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع وإلا فهو كافر مرتد عن الإسلام».

۳. قلم: ۴۲.

۴. فتاوی اللجنة الدائمة، المجموعة الثانية، ج ۲، ص ۳۸۰: «أن الله سبحانه وتعالى يكشف عن ساقه يوم القيامة على ما يليق بجلاله، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة ويراها المؤمنون. أما الكفار فإنهم لا يرونه، ومنهم المنافقون؛ لأن كفرهم أشد. بكر أبو زيد ... صالح الفوزان ... عبد العزيز آل الشيخ ... عبد العزيز بن عبد الله بن باز».

شرح ذیل است:

۱. وهابیت معتقد است آیات و احادیث صفات را باید بر معنای ظاهری و لغوی اش حمل کرد؛ زیرا هرگونه تأویلی، باطل و بدعت است. آنان این عقیده را به دو دلیل مستند کرده‌اند:

الف) از طرفی غرض از نزول قرآن، هدایت بشر است و هدایت بشر در گرو فهم معانی آیات است؛ از طرف دیگر اصل در کلام این است که بر معنای ظاهری حمل شود. بنابراین آیات و احادیث صفات، بر همان معنای ظاهری بوده و تأویل آنها مستلزم تعطیل است.

ب) همه اقسام صفات خدای متعال از حکم واحدی پیروی می‌کنند؛ بنابراین همان گونه که صفاتی مانند علم و حیات و مانند آن را بر معنای حقیقی حمل می‌کنیم، باید صفات خبری نیز از چنین قانونی پیروی کند.

۲. وهابیت معتقد است نظریه تفویض معنا (عجز انسان از درک معنای صفات خبری و لزوم تفویض آن به خداوند متعال) باطل است؛ زیرا غرض از نزول قرآن، هدایت است و هدایت نیز در گرو فهم معانی آیات می‌باشد.

۳. آنان مدعی اند ذات و صفات خدای متعال از حکم یکسانی برخوردارند. از این رو همان گونه که ذات الهی شبیه و مثل ندارد، برای صفات خدای متعال نیز شبیه و مثلی نخواهد بود و همچنان که شناخت کیفیت ذات الهی برای بشر ناممکن است، به همان دلیل شناخت کیفیت صفات نیز ناممکن خواهد بود.

۴. وهابیت نظریه تفویض کیفیت را به صحابه، تابعین و علمای سلف نسبت می‌دهد؛ در حالی که چنین نسبتی صحیح نیست؛ زیرا همان طور که در فصل قبل گفته شد، اکثر صحابه، تابعین و علمای سلف، در صفات خبری به تفویض معنا قائل بوده‌اند و اندکی به

جواز تأویل گراییده‌اند و عده‌ای نیز به تشبیه و تعطیل تمایل داشته‌اند و هیچ گزارشی مبنی بر طرفداری صحابه و دیگر سلف از نظریه تفویض کیفیت نرسیده است.

۵. وهابیت در شناخت اسما و صفات الهی، فقط روش نقلی را معتبر می‌داند و در روش نقلی نیز به ظاهر‌گرایی در فهم کتاب و سنت اکتفا می‌کند و از این رو، وجود هیچ مجاز و تأویلی را در قرآن بر نمی‌تابد.

۶. آنان همچنان‌که تفکر در ذات الهی را مجاز نمی‌شمارند، تفکر در صفات خدای متعال را نیز جایز نمی‌دانند؛ به این دلیل که به زعم آنان، ذات و صفات از حکم یکسان برخوردارند.

۷. وهابیت به فهم‌ناپذیری ذات و صفات الهی معتقد است که البته این دیدگاه از پیامدهای مشترک لفظی دانستن مفاهیم اسما و صفاتی است که بین خالق و مخلوق مشترک‌اند.

۸. وهابیت معتقد است برخی از صفات خبری مانند دست، پا و...، صفت کمال برای خالق است و به همین دلیل واجب است خداوند سبحان، آنها را داشته باشد؛ اما برخی دیگر از صفات مانند کبد، طحال و مانند آن، چون صفت کمال محسوب نمی‌شوند، خداوند متعال آنها را ندارد.

نتیجه‌گیری

در این فصل صفات خبری از منظر وهابیت بررسی شد و با مراجعه به آثار نظریه‌پردازان این فرقه، به ویژه آثار ابن تیمیه، معلوم شد که آنان در مورد صفات خبری، دیدگاهی مغایر با سایر مسلمانان، اعم از شیعیان و اهل سنت دارند.

وهابیت اگرچه تلاش کرده است به منظور مشروعیت بخشیدن به دیدگاه تجسیمی خود، آن را به گفته‌های پیشینیان مستند کند، اما با مراجعه و دقت در سخنان صحابه و

تابعین، معلوم شد که سلف از تمایل به چنین عقیده ای که در جای جای آن رنگ و بوی تشبیه و تجسیم احساس می شود، به دور بوده اند.

دیدگاه وهابیت درباره صفات خبری در معرض اشکالات فراوانی است که نقد تک تک آنها مجال فراوانی می طلبد؛ اما از آنجا که انکار دو امر اساسی، یعنی تأویل و مجاز در قرآن، نقش محوری و زیربنایی دارند، این دو امر در دو فصل مستقل، بررسی و نقد می شوند.

فصل چهارم: واهیت و مسأله مجاز در قرآن

مقدمه

یکی از مباحث جنجال برانگیز در علوم قرآن، کاربرد مجاز است. در این باره که آیا در قرآن، مجاز به کار رفته است یا نه، از دیرباز میان اندیشمندان مسلمان، اختلاف نظرهایی وجود داشته است. با آنکه بیشتر صاحب نظران، قرآن را بسان سایر کلام‌های فصیح و بلیغ، برخوردار از مجاز می‌دانند، وهابیان از جمله کسانی هستند که وجود مجاز در قرآن را به شدت انکار می‌کنند.

از آنجا که انکار مجاز در قرآن کریم از سوی وهابیت، گرفتار آمدن آنان در دام تشبیه و تجسیم را به دنبال داشته است، اهمیت بررسی و نقد این موضوع بیش از پیش آشکار می‌شود.

بدین منظور این فصل به بحث در مورد تعریف حقیقت و مجاز، شرایط استعمال

مجاز، انگیزه استعمال، دلایل و مصادیق مجاز در قرآن کریم و نقد دلایل مخالفان می‌پردازد. اما قبل از آن مناسب است توضیحی مختصر در مورد زبان دین و نظریه‌های مطرح در این موضوع داده شود.

نظریه‌های مطرح در بحث زبان دین

از دیر زمان متکلمان و فیلسوفان دین، درباره زبان دین که از مباحث مهم فلسفه دین محسوب می‌شود، بحث کرده‌اند. بحث زبان دین به گزاره‌های دینی برمی‌گردد و گزاره‌های دینی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول: گزاره‌های وحیانی؛ یعنی اینکه خدا با چه زبانی با انسان سخن گفته است. دسته دوم: گزاره‌هایی که به وسیله آن از اسما و صفات خداوند گزارش داده می‌شود؛ مثل اینکه گفته می‌شود، «خدا عالم است»، «خدا حی است» و «خدا قادر است».

دسته سوم: گزاره‌هایی که به سخن گفتن انسان با خدا مربوط می‌شود؛ یعنی انسان با چه زبانی می‌تواند با خدایش سخن بگوید و راز و نیاز کند.^۱

از نگاهی دیگر نیز بحث از زبان قرآن در سه سطح مطرح است:

سطح اول: بحث کل زبان قرآن؛ به این معنا که زبان قرآن در مجموع آیات چه نوع زبانی است.

سطح دوم: بحث زبان قرآن در آیات متشابه؛ مثل آیه استوای خدا بر عرش.

سطح سوم: بحث زبان قرآن در قصص قرآنی.

در یک تقسیم‌بندی اولیه، نظریه‌های مطرح در بحث زبان دین به دو دسته کلی تقسیم

۱. «زبان دین، با رویکرد نقد نمادین بودن بیانات قرآن کریم»، محمداسحاق ذاکری، کوثر معارف، پیش شماره اول،

می‌شوند: نظریه شناختاری و نظریه غیرشناختاری. نظریه غیرشناختاری شامل نظریه‌های احساس‌گرایی، نمادین و اسطوره‌ای است. طرفداران این نظریه مدعی‌اند که گزاره‌های دینی، حاکی از امور واقعی نیستند و از همین رو، بحث صدق و کذب در آن بی‌معناست. اما طرفداران نظریه شناختاری، بسیاری از گزاره‌های دینی را اخباری و حاکی از واقعیات عینی می‌دانند و نه صرف ابراز احساسات درونی یا توصیه به انجام دسته‌ای از اعمال خاص اخلاقی و عبادی. طرفداران این نظریه، خود به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند که از جمله آنان ظاهرگرایان هستند.^۱ ظاهرگرایان نیز به گروه‌های متعددی چون اخباری‌ها از شیعه، اهل حدیث، ظاهریه و پیروان ابن تیمیه (وهابیت) از اهل سنت تقسیم می‌شوند.^۲ یکی از مبانی گروه‌های ظاهرگرا در فهم قرآن، انکار وجود مجاز در قرآن است. وهابیان نیز که از جریان‌های عمده و فعال ظاهرگرا به شمار می‌روند، به شدت از این مبنا دفاع کرده‌اند و دو چهره برجسته و رهبر فکری آنان، ابن تیمیه و ابن قیم، بیشترین تلاش را در تثبیت این مبنا داشته‌اند.^۳

تعریف حقیقت و مجاز

۱. حقیقت و مجاز در لغت

یک - معنای حقیقت: فراهیدی حق را نقیض باطل دانسته و آن را به امر ثابت یقینی معنا کرده است.^۴ علوی یمنی نیز معتقد است: «حقیقه» بر وزن فعيلة از حق، یعنی امر

۱. در فصل‌های قبل به بررسی و نقد دیدگاه‌های مختلف شناختارگرایان اسلامی پرداخته‌ایم.

۲. «زبان دین، با رویکرد نقد نمادین بودن بیانات قرآن کریم»، محمد اسحاق ذاکری، کوثر معارف، پیش شماره اول، صص ۴۱ - ۷۴. در خصوص تفاوت‌های ظاهریه و اهل حدیث، ر.ک: «ظاهریه و اهل حدیث، اتفاق یا افتراق»،

وحید صفری، فصلنامه طلوع، ش ۱۷، صص ۱۲۱-۱۴۴.

۳. ر.ک: «سلفیان و انکار مجاز در قرآن»، محمدحسن محمدی مظفر، قرآن شناخت، ش ۱، صص ۲۹ - ۵۲.

۴. کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، ج ۳، ص ۶.

ثابت و مستقری که زوال ندارد، مشتق شده و به معنای امری است که بر اصل خود ثابت است و از آن جدا نمی‌شود.^۱

دو - معنای مجاز: واژه مجاز از ریشه «جوز» اخذ شده و افزون بر معنای مصدری (عبور کردن و پیمودن راه)^۲، به معنای مکان و محل عبور^۳ و به معنای راه و طریق نیز آمده است.^۴

۲. حقیقت و مجاز در اصطلاح

واژه استعمال به معنای به کار بردن لفظ در معناست. حال اگر لفظ در معنای موضوع‌له خود استعمال شود و برای فهم مراد، نیازی به دلیل و قرینه‌ای نباشد، گفته می‌شود استعمال حقیقی است^۵؛ ولی اگر لفظ در غیر معنای موضوع‌له خود استعمال شود و برای فهم مراد، نیاز به قرینه و دلیل باشد، استعمال مجازی است.^۶

علمای اصول فقه، حقیقت را به سه قسم شرعی، لغوی و عرفی تقسیم کرده‌اند؛ چنان‌که برای مجاز نیز اقسامی قائل شده‌اند؛ مانند «مجاز در لفظ» و «مجاز در اسناد» (مجاز عقلی) که مجاز در لفظ، خود شامل «مجاز مفرد» (استعاره و مجاز مرسل)، «مجاز مرکب» و «مجاز در حذف» است.^۷

گفتنی است گروهی استعمال مجاز را تصرف در معنا تلقی کرده و مثلاً کلمه «شیر»

۱. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقایق الإعجاز، المؤید العلوی، ج ۱، ص ۲۸.

۲. تاج العروس، ج ۱۵، ص ۷۸.

۳. لسان العرب، ج ۵، ص ۳۲۶.

۴. صحاح اللغة، ج ۳، ص ۸۷۱.

۵. معجم مقالید العلوم فی الحدود والرسوم، السيوطی، ص ۶۵.

۶. شرح مصطلحات الکلامیة، جمعی از نویسندگان، ص ۳۱۹.

۷. منهج ابن تیمیة فی التوحید، صص ۱۹۹-۲۰۲.

را در جمله «شیر را هنگام کشتی گرفتن دیدم» بر «مرد شجاع» حمل کرده‌اند؛ اما برخی دیگر استعمال مجاز را تصرف در مصداق دانسته‌اند و نه تصرف در معنا. طبق این دیدگاه در کلمه «شیر» به لحاظ معنا، تغییری اتفاق نیفتاده است، اما تنها چیزی که اتفاق افتاده، این است که برای این کلمه، دو مصداق در نظر گرفته شده است: یکی مصداق حقیقی، یعنی شیر درنده و دیگری مصداق مجازی و ادعایی، یعنی مرد شجاع.^۱

شرایط جایز بودن مجاز

بدیهی است اصل اولیه در معنای هر لفظی حقیقت است و حمل آن بر مجاز در مواردی جایز است که توجیه‌پذیر باشد. برای موجه بودن استعمال مجاز، باید اموری رعایت شود؛ از جمله اینکه اولاً، بین معنای حقیقی و معنای مجاز، علاقه و مناسبتی وجود داشته باشد که مهم‌ترین آنها، علاقه جزء و کل، عام و خاص، سبب و مسبب، ظرف و مظروف، لازم و ملزوم، ابزار و کار، صفت و موصوف، مضاف و مضاف‌الیه و مجاورت و علاقه تضاد است.

ثانیاً، برای آنکه ذهن بتواند از معنای حقیقی و شناخته شده واژه، به معنای مجازی آن پی برد، باید نشانه‌ای در سخن وجود داشته باشد که این نشانه را قرینه صارفه (نشانه واگردان) نامیده‌اند.

ثالثاً، استعمال مجاز در فرهنگ قرآن و سنت، تنها در صورتی صحیح است که این استعمال بر مبنای واقع باشد و نه بر خلاف واقع؛ زیرا «مجاز» یعنی گذرگاه حقیقت و چیزی که گذرگاه حقیقت است، نمی‌تواند خود بر خلاف واقع باشد؛ برای مثال کلمه «ابن الله» که اصل آن باطل و خلاف واقع است، طبیعتاً مجاز آن هم بر مبنای اصل، باطل است.^۲

۱. «معناداری گزاره‌های دینی»، پایگاه اندیشه قم، مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات.

۲. «نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر» محمد صادقی، منبع: پایگاه تخصصی علوم و معارف قرآن کریم.

به عبارت دیگر خلاف واقع دو نوع است؛ یکی کذب محض و دیگری مجازی که بر مبنای کذب استوار است. این دو نوع خلاف واقع، بی گمان در قرآن راه ندارد. اما آن قسم از مجاز که شرایط پیش گفته در آن رعایت شده باشد، نه تنها برای کاربرد آن در قرآن محذوری نیست، بلکه به جهاتی که در ادامه به آن اشاره خواهد شد، نیکو نیز هست.

انگیزه استفاده از مجاز و دلایل آن

عدول از حقیقت به مجاز، یا به خاطر لفظ است یا به خاطر معنا یا برای هر دو. اگر به خاطر لفظ باشد، یا به خاطر جوهر لفظ است یا برای عوارض و احوال آن و اگر مربوط به معنای لفظ باشد، گاهی به انگیزه آن است که در مجاز تعظیمی یافت می شود که در حقیقت نیست یا برای تحقیر مندرج در مجاز است یا برای توضیح بیشتر است که خود بر دو گونه است: یا برای تقویت حال مذکور است یا برای تقویت حال ذکر که برای تأکید یا تلطیف کلام، استعمال می شود؛ برای نمونه اگر گفته شود: «انسانی را دیدم که در شجاعت مانند شیر است»، در این عبارت تمام معنا به وسیله الفاظ موضوعه، ارائه شده است و لذت آن بدان پایه نیست که گفته شود: «شیری را دیدم که شمشیری به دستش گرفته بود»؛ چون ذهن در این عبارت، ابتدا از واژه «اسد»، معنا و لوازم آشکارش از قبیل شجاعت را تصور می کند، سپس به واسطه قرینه، به ملاحظه وجه شباهت که شجاعت است به انسان منتقل می گردد و این جابه جایی، محل دغدغه و لذت نفسانی است.^۱ به این دلیل است که گفته شده، اگر ضوابط استعمال مجاز در کلام، به خوبی رعایت شود، این استعمال رساتر و بلیغ تر از استعمال حقیقت است.^۲

۱. جلوه های بلاغت در نهج البلاغه، ص ۵۷؛ منبع: پایگاه تبیان.

۲. نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر.

ابن جنی (م. ۳۹۲ ه. ق) معتقد است با کمی تأمل در عبارتهای روزمره، معلوم می‌شود که بیشتر آنها مجازگویی است. وی سپس برای اثبات نظر خود، نمونه‌های متعددی از انواع مجازهای رایج در گفت‌وگوی بین مردم را ذکر کرده است.^۱

عبدالقاهر جرجانی که پدر علوم بلاغی لقب گرفته است، در این باره به صراحت می‌گوید:

جمع اهل فن اتفاق نظر دارند بر اینکه به کنایه سخن گفتن، از واضح سخن گفتن رساتر است. تأثیر تعریض‌گویی از صراحت‌گویی در نفوس بیشتر است. استعاره را مزیتی ویژه بوده و مجاز همیشه ابلغ از حقیقت است.^۲

وی در جای دیگر نیز از مجاز به عنوان گنجی از گنج‌های بلاغت یاد کرده^۳ و عیب‌جویی از آن را اشتباه بزرگ و انحراف آشکار دانسته است.^۴ چنان‌که از سکاکی نیز تعبیری مشابه این نقل شده است.^۵ زبیدی نیز معتقد است: «کسی که مجاز در لغت را انکار کند، یکی از امور ضروری را انکار کرده و کلام عرب را از محسنات آن محروم نموده است».^۶

موافقان مجاز در قرآن

از آنجا که وجود مجاز در کلام - همان‌گونه که گفته شد- بر فصاحت و بلاغت آن افزوده و نشانه کمال و الایبی آن به شمار می‌رود، به حکم عقل و فطرت، استعمال

۱. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنی الموصلی، ج ۲، ص ۴۴۹: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة».

۲. دلائل الإعجاز فی علم المعانی، ص ۷۰: «قد أجمع الجميع على أن «الكنایة» أبلغ من الإفصاح، والتعریض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلاً، وأن المجاز أبدأ أبلغ من الحقيقة».

۳. همان، ص ۲۹۵.

۴. اسرار البلاغه، ص ۳۹۱.

۵. مفتاح العلوم، السكاکی (۶۲۶ ق)، ص ۴۱۲: «و اعلم أن أرباب البلاغة وأصحاب الصياغة للمعاني مطبقون على أن المجاز أبلغ من الحقيقة وأن الاستعارة أقوى من التصريح بالتشبيه وأن الكناية أوقع من الإفصاح بالذكر والسبب أن مبنى المجاز على الانتقال من المألوف إلى المألوم على اللازم».

۶. تاج العروس من جواهر القاموس، زبیدی، ج ۱، ص ۲۵.

مجاز در قرآن که در اوج فصاحت و بلاغت است، امری روشن و بدیهی است. این مطلب حقیقتی است که جمهور اندیشمندان فریقین، بدان معترف، و در آثار خود بدان تصریح کرده‌اند.^۱ آثار فراوانی که از قرن‌های گذشته تا هم‌اکنون درباره مجازهای قرآن با عناوین مختلفی از قبیل «مجاز القرآن»، «اعراب القرآن»، «غرائب القرآن»، «معانی القرآن»، «متشابه القرآن»، «مشکل القرآن» و «تأویل القرآن» نگارش یافته است، گویای این حقیقت است. در اینجا برای اثبات درستی این مطلب، تنها به برخی از آثار که در این باره نگارش یافته است، اشاره می‌کنیم:

۱. معرفی آثار با عنوان «مجازات القرآن»

- یک- مجازات القرآن، قطرب، محمد بن مستنیر بن احمد (م. ۲۰۶ ه.ق)؛
- دو- مجازات القرآن، فراء، یحیی بن زیاد (م. ۲۰۷ ه.ق)؛
- سه- مجاز القرآن، ابو عبید، معمر بن مثنی (م. ۲۰۹ ه.ق)؛
- چهار- النکت فی مجازات القرآن، علی بن عیسی الرمانی (م. ۳۸۴ ه.ق)؛
- پنج- تلخیص البیان فی مجازات القرآن، سید رضی (م. ۴۰۴ ه.ق)؛
- شش- مجاز القرآن، عزین عبدالسلام (م. ۸۵۰ ه.ق).

۲. معرفی آثار با عنوان «غریب القرآن»

- یک- غریب القرآن، قاسم بن سلام (م. ۲۲۴ ه.ق)؛

۱. ابن قتیبه (م. ۲۷۶ ه.ق) در تأویل مشکل القرآن، ص ۸۵ گفته است: «کسانی که به خاطر مجاز قرآن به آن طعن زده‌اند، به این جهت است که پنداشته‌اند مجاز گویی نوعی دروغ است، ... در حالی که این اشکال از شنیع‌ترین جهالت‌ها و نشانه سوء ظن و کم‌فهمی آنان است». سیوطی نیز معتقد است: «برداشتن مجاز از قرآن مساوی است با حذف زیبایی آن؛ اگر بنا باشد قرآن از مجاز خالی شود، می‌بایست از حذف، تأکید و مکرر آمدن داستان‌ها نیز خالی شود». الإقتان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰.

دو- غریب القرآن، ابن قتیبه دینوری (م. ۲۷۶ ه. ق.).

سه- غریب القرآن، ابوجعفر رستم الطبری (قرن چهارم ه. ق)؛

چهار- غریب القرآن، ابوزید بلخی (م. ۳۲۲ ه. ق)؛

۳. معرفی آثار با عنوان «معانی القرآن»

یک- معانی القرآن، احمد بن یحیی الثعلب (م. ۲۹۱ ه. ق)؛

دو- معانی القرآن، زجاج ابواسحاق بن ابوابراهیم (م. ۳۱۰ ه. ق.).

سه- معانی القرآن، احمد بن محمد النحاس (م. ۳۳۸ ه. ق)؛

چهار- الابانة فی معانی القرآن، ابومحمد مکی بن ابی طالب (م. ۴۳۷ ه. ق)؛

علاوه بر منابع یادشده، کتاب‌هایی نیز با همین عنوان به اخفش، ابن عاصم،

ابن درستویه، ابن کیسان، کسایی و دیگران نسبت داده شده است.^۱

۴. معرفی آثار با عنوان «متشابه القرآن»

یک- حقایق التأویل فی متشابه التنزیل، سید رضی (م. ۴۰۴ ه. ق)؛

دو- متشابه القرآن و المختلف فیہ، شهر آشوب، محمد بن علی (م. ۵۸۸ ه. ق)؛

سه- اسئلة واجوبه الحفاظ فی متشابه الالفاظ (۱۵۰۰ سؤال و جواب فی متشابه

القرآن)، یحیی عبدالفتاح الزواوی؛

چهار- البرهان فی توجیه متشابه القرآن، محمود بن حمزة بن نصر الکرمانی.

۵. معرفی آثار با عنوان «مشکل القرآن»

یک- تأویل مشکل القرآن، ابن قتیبه دینوری (م. ۲۷۶ ه. ق)؛

دو- الفوائد فی مشکل القرآن، ابن عبدالسلام، عبدالعزیز بن عبدالسلام (م. ۶۶۰ ه. ق)؛

۱. برای اطلاع بیشتر ر. ک: معانی مجازی در قرآن مجید (بخش اول)، یعقوب جعفری، پایگاه ام‌الکتاب.

سه - مجتبی من مشکل اعراب القرآن الکریم، احمد بن محمد الخراط؛
 چهار - تأویل آیه النساء (دراسات فی مشکل القرآن)، احمد حسن فرحات؛
 پنج - تفسیر مشکل القرآن، راشد عبدالله فرحان؛
 شش - مشکل اعراب القرآن، مکی بن حموش - بن ابی طالب القیسی - (م. ۴۳۷ ه. ق.).

۶. معرفی آثار با عناوین دیگر

صاحب نظران مسلمان، در مورد مجاز قرآن، افزون بر عناوین پیش گفته، تحت عناوینی دیگر نیز مطالب ارزنده‌ای نگاشته‌اند؛ مانند شیخ طوسی در تبیان، جلد ۳، صفحه ۳۸، علامه حلی در مبادی الوصول، صفحه ۷۹، ابواسحاق شیرازی در اللمع فی اصول الفقه، صفحه ۵۸، غزالی در المستصفی، صفحه ۸۴، همو در المنحول، صفحه ۱۳۷، ابن جزی در التسهیل لعلوم التنزیل، ج ۱، صفحه ۲۴، نیشابوری در تفسیر، جلد ۱، صفحه ۱۹۱، سیوطی در اتقان، نوع ۵۲ و تفتازانی در مختصر المعانی، صفحه ۲۶۱.^۱

مصادیق و نمونه‌هایی از مجازات قرآن

قبل از بیان نمونه‌های مجاز قرآن، توجه به دو نکته ضروری است: اولاً منظور از مجاز در اینجا مفهوم عام آن است و نه معنای اصطلاحی؛ زیرا پیشینیان به هر نوع معنایی که فراتر از ظاهر لفظ به دست آید، مجاز می‌گفتند و آن شامل استعاره، تمثیل، کنایه، تشبیه و هر معنای خاصی است که با توجه به عام و خاص، مطلق و مقید و مانند آنها استفاده می‌شود.

ثانیاً استخراج و جمع‌آوری تمام مواردی که کلمات در معانی مجازی استعمال شده

۱. برای اطلاع بیشتر ر. ک: «ابن تیمیه و انکار مجاز در قرآن»، مرتضی نادری، سفینه، ش ۲۹، ص ۱۶.

است، اگر نگوییم محال عادی است، دست کم، کاری پر حجم، گسترده و دشوار است^۱ که تنها از متخصصان فن، آن هم با صرف حوصله و وقت بسیار امکان پذیر است.^۲ چنان که توجه به آثار نگارش یافته در این موضوع، صحت سخن مزبور را تأیید می کند. از این رو در این پژوهش، تنها به چند نمونه از مجازات قرآن اشاره می کنیم:

۱. استعمال کلمه «ختم» در آیه ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾^۳

این آیه درباره افراد بی ایمان و لجوجی است که بر اثر گناهان بسیار، در برابر عوامل هدایت، نفوذناپذیر شده اند و لجاجت و عناد در برابر مردان حق، در دل آنان چنان رسوخ کرده که درست همانند بسته و کیسه سر به مهری شده اند که دیگر هیچ گونه تصرفی در آن ممکن نیست و به اصطلاح، قلب آنها لاک و مهر شده است.^۴ این لاک و مهر شدن قلب در اینجا نوعی مجاز است که این مجاز می تواند یا از

۱. مجاز القرآن، صص ۱۸ و ۱۹: أبو عبیدة معمر بن المثنی در کتاب «مجاز القرآن» پس از اینکه تصریح می کند در قرآن، تمام فنون فصاحت و بلاغت به کار گرفته شده است، از نوزده نوع مجاز نام برده و گفته است که در قرآن، از همه این مجازات به طور وسیع استفاده شده است.

۲. کاری که سید رضی رحمته الله علیه با توجه به تبحر ویژه اش در ادبیات عرب تا اندازه ای موفق به انجام آن بوده است. کتاب تلخیص البیان او کاری بس عظیم در این موضوع است که در طول تاریخ، به عنوان یک منبع مهم، مورد استفاده دانشمندان تفسیر و علوم قرآنی قرار گرفته است.

سید رضی در این کتاب، فقط مواردی از هر سوره که به نظر او معنای مجازی داشته را توضیح داده و از بقیه آیات صرف نظر کرده است؛ تا آنجا که درباره برخی سوره ها گفته است، چیزی که مورد نظر او بوده، در آن نیافته است. سید رضی علاوه بر تلخیص البیان، کتاب دیگری به نام حقایق التأویل فی مشابه التنزیل نیز داشته است که در تلخیص البیان از آن به عنوان کتاب کبیر یاد می کند و تفصیل مطلب را به آن ارجاع می دهد. کتابی که شخصیتی مانند خطیب بغدادی از آن به بزرگی یاد کرده است. این کتاب ده مجلد بوده که جز جلد پنجم آن بقیه مفقود است. ر.ک: معانی مجازی در قرآن مجید (بخش اول)، یعقوب جعفری، پایگاه ام الکتاب.

۳. بقره: ۷.

۴. برگزیده تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۳.

باب استعاره باشد یا از باب تمثیل؛ چنان که اسناد غشاوه (پرده) در آیه به ابصار نیز از همین قبیل است.^۱

۲. استعمال کلمه «بخادعون» در آیه ﴿بُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾^۲

به کارگیری خدعه در قبال خدای متعال از نوع مجاز عقلی است؛ زیرا به کار بردن خدعه و نیرنگ در مقابل کسی ممکن است که بر امور پنهان آگاهی ندارد. اما خداوند متعال که پنهان و آشکار امور برای او یکسان است، چگونه منافقان می‌توانند با او از در خدعه وارد شوند؟ از این رو اهل فن معتقدند در اینجا، منظور از نیرنگ با خدا، نیرنگ بازی با پیامبر خدا ﷺ است؛ چراکه هرگونه معامله با رسول خدا ﷺ در واقع معامله با خداست.^۳

۳. استعمال کلمه «ربحت» در آیه ﴿فَمَا رِبِحْتُمْ تِجَارَتُهُمْ﴾^۴

در این آیه شریفه به جای اینکه عدم ربح (خسران) به صاحبان تجارت نسبت داده شود، به خود تجارت نسبت داده شده است و اسناد کلماتی از قبیل ربح و خسران به تجارت مجاز است.^۵

۴. مجاز حذف در آیه ﴿وَ كَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾^۶

آیه یازدهم سوره انبیا از جمله آیاتی است که در آن مجاز حذف صورت گرفته

۱. الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، ج ۱، ص ۴۹.

۲. بقره: ۹.

۳. الجدول فی إعراب القرآن، صافی محمود بن عبد الرحیم، ج ۱، ص ۴۹.

۴. بقره: ۱۶.

۵. الجدول فی إعراب القرآن، ج ۱، ص ۶۰.

۶. انبیا: ۱۱.

است؛ یعنی از در هم شکستن قریه، در هم شکستن اهل قریه اراده شده است.

امام سجاد علیه السلام در روایتی علاوه بر بیان مطلب یادشده، آن را به کمک قسمت بعدی آیه، مستدل نیز فرموده‌اند. چنان‌که حضرت می‌فرماید: «در آیه ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾، خدای متعال قصد فرمود از کلمه قریه، اهل قریه را؛ زیرا در ادامه آیه فرموده است: ﴿وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾.^۱ توضیح استدلال امام علیه السلام این است که عبارت «قوماً آخرین»، قرینه است بر اینکه منظور از در هم شکسته شدن قریه در ابتدای آیه، هلاکت ساکنان قریه است، نه خود قریه؛ زیرا خدای متعال می‌فرماید ما به جای آن در هم شکستگان، قوم دیگری قرار دادیم.

نکته قابل توجه در فرمایش امام علیه السلام این است که با وجود حجت بودن فی نفسه قول معصوم علیه السلام، امام علیه السلام برای دفع هرگونه بهانه از افراد معاند، به متن آیه نیز استناد فرموده‌اند.^۲

۵. اراده مجاز از کلمه «یرید» در آیه ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^۳

در این آیه از کلمه «یرید»، معنای مجاز اراده شده است؛ زیرا بیان اراده برای دیوار در قرآن، تعبیر مجازی است؛ یعنی با اینکه دیوار اراده‌ای ندارد، ولی دیوار آماده ویران شدن، خود گویای ویرانی آن است. در اینجا اراده مجازی تشبیه به اراده حقیقی شده است.^۴ چنان‌که در ادبیات عرب نیز چنین تعبیری به چشم می‌خورد، مانند قول شاعر:

یرید الرمح صدر ابی براء و یرغب عن دماء بنی عقیل^۵

۱. اصول کافی، ج ۱۵، ص ۱۸۷.

۲. همان.

۳. کتف: ۷۷.

۴. روض الجنان، ج ۱۳، ص ۱۶؛ ترجمه مجمع البیان، ج ۱۵، ص ۱۱۲.

۵. «نیزه، سینه ابی براء را اراده می‌کند و از خون بنی عقیل اعراض دارد»؛ همان.

۶. اراده صدق نقیض در آیه ﴿تَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ﴾^۱

تعبیر از سرگردانی مردم در این آیه به مست شدگی، یکی دیگر از موارد استعمال مجاز است؛ زیرا به اعتقاد صاحب نظران، یکی از مجوزهای مجاز، صدق نقیض است و در آیه، این چنین مجازی صورت گرفته است؛ چراکه بعد از آنکه مستی مجازی را به افراد سرگردان نسبت داده است، بی درنگ حقیقت آن را نفی می کند که این بلیغ ترین شیوه مجازگویی است.^۲

۷. اراده مجاز در اسناد کلمه «واعدنا» در آیه ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ﴾

کلمه واعدنا در آیه ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ﴾^۳ و آیه ﴿وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾^۴ بر مجاز در اسناد دلالت دارد. توضیح اینکه کلمه واعدنا از باب مفاعله است^۵ و وزن مفاعله برای زمانی است که دو طرف، کاری را با هم انجام می دهند؛ مانند مقاتله، مضاربه، مشارکه و امثال آن. بنابراین معنای کلمه «واعدنا» این است که هر دو طرف، به یکدیگر وعده دادند؛ یعنی در آیه شریفه، خدای متعال به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ وعده ملاقات داد و حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ هم به خداوند، وعده حضور داد. اما اشاعره و اهل حدیث که به لحاظ کلامی افعال بشر را مستقیم به خدای متعال نسبت می دهند، مجبورند استناد وعده به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را بر مجاز حمل کنند و بگویند، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ آن قدر در شوق لقای الهی بی تاب بود که گویا او نیز به خدای متعال وعده ملاقات داد.^۶

۱. «مردم را می بینی که مست اند، ولی در واقع مست نیستند؛ لکن عذاب خدا سخت است.» (حج: ۲)

۲. الجدول فی إعراب القرآن، ج ۱۷، ص ۸۳.

۳. اعراف: ۱۴۲.

۴. طه: ۸۰.

۵. اگرچه برخی واعدنا را وعدنا نیز قرائت کرده اند، اما تعبیر واعدنا به اعتراف مفسران متواتر است.

۶. الإعجاز اللغوی فی القرآن الکریم، ص ۲۱۷.

۸. اراده مجاز در آیه ﴿وَإِذَا تُلِيتُ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...﴾^۱

آنچه در این آیه سبب اصلی فزونی ایمان مؤمنان معرفی شده است، «تلاوت آیات قرآن» است؛ در حالی که بر مبنای اشاعره و وهابیت، در توحید افعالی، هر فعلی، مستقیم از خدای تبارک و تعالی صادر و به او مستند می‌شود. آنان واقعیتی به نام نظام اسباب و مسببات در جهان هستی را بی‌معنا می‌دانند.^۲ از این‌رو اشاعره و اهل حدیث چاره‌ای ندارند جز اینکه استناد فزونی ایمان به آیات را اسناد مجازی بدانند و نه حقیقی.^۳

۹. مخاطب شدن جمادات در آیات قرآن

در بسیاری از آیات قرآن، جمادات به وسیله حرف ندا مخاطب واقع شده‌اند؛ یعنی در قرآن همان‌گونه که به انسان‌ها خطاب می‌شود، به جمادات نیز خطاب شده و با آنها سخن گفته می‌شود؛ مانند آیه ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ﴾^۴ و آیه ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾^۵ و آیه ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ أَقْلِعِي﴾^۶.

سخن در این است که خطاب خدای متعال به جمادات را در این‌گونه موارد، یا باید حمل بر مجاز کرد یا بر این باور بود که خدای متعال، در این مخلوقات شعور و درکی قرار داده است که مانند انسان، خطاب و ندای الهی را متوجه می‌شوند.^۷ با توجه به اینکه وهابیت به لحاظ مبنا، هیچ یک از این دو دیدگاه را بر نمی‌تابد، اکنون سؤال این

۱. «مؤمنین تنها کسانی‌اند که ... وقتی آیات او برایشان تلاوت می‌شود، ایمانشان زیادتر می‌گردد». (انفال: ۲)

۲. کلام تطبیقی، ج ۱، ص ۹۰.

۳. «وهابی کیست و چه می‌گوید؟»، مرتضی فهمی کرمانی، ص ۲۹.

۴. «به کوه‌ها و مرغان گفتیم: ای کوه‌ها و ای مرغان! با او هم‌صدا شوید». (سبأ: ۱۰)

۵. «گفتیم: ای آتش! بر ابراهیم خنک و سالم باش». (انبیاء: ۶۹)

۶. «فرمان الهی رسید که ای زمین! آب را که بیرون داده‌ای فرو ببر؛ ای آسمان! تو نیز از باریدن باز ایست». (هود: ۴۴)

۷. الإعجاز اللغوی فی القرآن الکریم، مناهج جامعة المدینة العالمیة، ص ۱۵۰.

است که جواب آنان چه خواهد بود؟

همچنین تمام آیاتی که در آنها کار برخی از پدیده‌های جهان به خود آن پدیده‌ها نسبت داده شده است، بر اساس دیدگاه بیشتر اهل سنت، (اشاعره) آن پدیده‌ها هرگز صاحب اختیار نیستند؛ بلکه آن کارها مستقیم از سوی خداوند انجام می‌شود؛ مانند آیه «وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا»^۱ و آیه «تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ»^۲ و آیه «تُؤْتِي أَكْهَابًا كُلَّ حِينٍ بِيَدِنِ رَبِّهَا»^۳، و آیه «...فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ»^۴.

استدلال منکران مجاز در قرآن

در برابر قائلین مجاز در قرآن، گروه‌هایی از ظاهرگرایان از جمله سلفیان و وهابیان هستند که وجود هرگونه مجاز در قرآن را منکرند. دو چهره برجسته و رهبر فکری آنان یعنی ابن تیمیه^۵ و ابن قیم^۶، بیشترین تلاش را در تثبیت این مبنا داشته‌اند. محمد امین شنقیطی، از مفسران وهابی معاصر نیز رساله‌ای در انکار مجاز نوشته است^۷؛ چنان‌که این دیدگاه به برخی از چهره‌های عصر حاضر وهابیت نظیر ابن سعدي، ابن باز و البانی نیز نسبت داده شده است.^۸

۱. «کوه‌ها بر اثر زلزله‌های شدید به راه خواهند افتاد». (طور: ۱۰)

۲. «پس تو منتظر آن روزی باش که آسمان دودی آشکار بیاورد». (دخان: ۱۰)

۳. «آبی از آسمان نازل کردیم و به وسیله آن، گیاهان زمین پیوسته شود؛ آن‌گاه خشک گردد و باده‌ها آن را پراکنده کند؛ خدا به همه چیز توانا است». (کهف: ۴۵)

۴. «هر زمان میوه خود را به اذن پروردگار می‌دهد». (ابراهیم: ۲۵)

۵. ر.ک: کتاب الایمان، ابن تیمیه.

۶. ر.ک: مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله، ابن قیم.

۷. ر.ک: منع جواز المجاز فی المنزّل للتعبد و الإعجاز، الشنقیطی.

۸. ر.ک: سلفیان و انکار مجاز در قرآن، محمدحسن محمدی مظفر، به نقل از: جنایة التأویل الفاسد علی العقیده الاسلامیة.

۱. استدلال ابن تیمیه بر نفی مجاز

ابن تیمیه ادعا کرده است که اولاً مجاز در برابر حقیقت، اصطلاحی است که پس از سلف، یعنی پس از سه قرن نخست، متأخران آن را به کار گرفته‌اند؛ ثانیاً هیچ یک از ائمه معروف حدیث، تفسیر و لغت، از این اصطلاح استفاده نکرده‌اند. او مدعی است نخستین کسی که از مجاز سخن گفته، ابو عبیده معمر بن المثنی (متوفای اوایل قرن سوم) است.^۱

پاسخ

استدلال‌های ابن تیمیه به چند دلیل مخدوش است:

الف) وجود تناقض

ابن تیمیه در برخی آثار خود، ابو عبیده را اولین کسی می‌داند که از مجاز سخن گفته است^۲ و در برخی دیگر، کاربرد مجاز را بارها به جهم بن صفوان (م. ۱۲۸ ه. ق) نسبت داده است؛ در حالی که جهم بن صفوان حدود یک قرن از ابو عبیده پیش‌تر است.^۳ علاوه بر این، وی کاربرد مجاز را از احمد بن حنبل (م. ۲۴۵ ه. ق) نیز روایت کرده است؛^۴ بنابراین معمر بن مثنی، چگونه می‌تواند اولین کسی باشد که از مجاز سخن گفته است؟

۱. الایمان، ص ۳۷؛ مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۱۱۳: «فَلَا جَزَا فِي الْقُرْآنِ. بَلْ وَتَقْسِيمِ اللَّغَةِ إِلَى حَقِيقَةٍ وَجَزَاٍ تَقْسِيمٌ مُبْتَدَعٌ مُخَدَّتٌ لَمْ يَنْطِقْ بِهِ السَّلْفُ». همان، ص ۹۶. «فَهُمْ مُبْتَدِعَةٌ فِي الشَّرْعِ مُخَالِفُونَ لَلْعَقْلِ». همان، ج ۲۰، صص ۴۰۳ و ۴۰۴: «لَيْسَ فِيهِمْ إِمَامٌ فِي قَنْ مِنْ فُتُونِ الْإِسْلَامِ لَا التَّفْسِيرِ وَلَا الْحَدِيثِ وَلَا الْفِقْهِ وَلَا اللَّغَةِ وَلَا النَّحْوِ».

۲. الفتاوی الکبری، ابن تیمیه، ج ۵، ص ۱۱۷؛ مجموع الفتاوی، ج ۱۲، ص ۲۷۷: «وَأَوَّلُ مَنْ قَالَ ذَلِكَ مُطْلَقًا أَبُو عَبِيدَةَ مَعْمَرُ بْنُ الْمَثْنِيِّ فِي كِتَابِهِ الَّذِي صَنَفَهُ فِي "جَزَا الْقُرْآنِ"».

۳. مجموع الفتاوی، ابن تیمیه، ج ۱۲، ص ۱۱۹: «وَجَهْمٌ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَتَكَلَّمُ. أَوْ يَقُولُ: إِنَّهُ يَتَكَلَّمُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ». و ص ۳۱۱: «وَكَذَلِكَ جَهْمٌ كَانَ يَنْكُرُ أَشْيَاءَ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يَسْمِيهِ شَيْئًا وَلَا حَيًّا وَلَا غَيْرَ ذَلِكَ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ». ص ۳۵۲: «كَانَ الْجَهْمُ يَقُولُ أَوَّلًا: إِنَّ اللَّهَ لَا كَلَامَ لَهُ ثُمَّ أَحْتَاجَ أَنْ يُطَبِّقَ أَنْ لَهُ كَلَامًا لِأَجْلِ الْمُسْلِمِينَ يَقُولُ: هُوَ جَزَاٌ؛ ج ۲۰، ص ۴۴۱: «فَمِنْ النَّاسِ مَنْ قَالَ: إِنَّ كُلَّ اسْمٍ تَسْمَى بِهِ الْمَخْلُوقَ لَا يُسَمَّى بِهِ الْخَالِقُ إِلَّا مَجَازًا حَتَّى لَفْظَ الشَّيْءِ وَهُوَ قَوْلُ جَهْمٍ».

۴. مجموع فتاوی، ج ۲۰، ص ۴۵۲: «وَأَيْتًا وَجَدَ فِي كَلَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ لَكِنْ بِمَعْنَى آخَرَ».

(ب) کاربرد مجاز در کلام علمای اهل سنت

کاربرد مجاز از بسیاری از ائمه معروف اهل سنت اعم از محدثان، مفسران و لغویین گزارش شده است.

- ابن حجر عسقلانی در شرح این عبارت صحیح بخاری (م. ۱۹۴. ه. ق.) که می‌گوید: «ثم غسل جسده»، گفته است: «به نظر من بخاری این کلام را بر مجاز حمل کرده است؛ یعنی شستن بخشی از بدن، نه غسل اصطلاحی که تمام بدن را در بر می‌گیرد؛ زیرا...»^۱ بنابراین بخاری که امام محدثان به شمار می‌رود، به تشخیص ابن حجر که شارح کتاب او و آشناتر از هر کس به مبانی و عقاید اوست به مجاز اصطلاحی معتقد است.^۲

- امام نووی (م. ۶۷۶. ه. ق.)، از محدثان معروف اهل سنت، پس از بیان کلام رافعی در مورد صیغه‌هایی که طلاق با آن واقع می‌شود، به صراحت گفته است که جمهور متقدمان اهل سنت، معتقد به اراده شدن حقیقت و مجاز از لفظ واحدند.^۳

- حارث بن اسد محاسبی (م. ۲۴۳. ه. ق.)، از مفسران بنام اهل سنت، به مجاز معتقد، و از آن به اضممار تعبیر کرده است. او در آیه «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ»^۴، قبل از کلمه «العجل»، کلمه «حب» و در آیه «وَسَتَلَّ الْقَرْيَةَ»^۵، قبل از کلمه القرية، کلمه «اهل» و قبل از کلمه «العیر» کلمه «اصحاب» و در آیه «ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ»^۶، قبل از کلمه «ذوقوا»،

۱. فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱، ص ۳۸۳.

۲. منهج ابن تیمیه فی التوحید، صص ۲۰۶ و ۲۰۷.

۳. روضة الطالبین وعمدة المفتین، النووی، ج ۱۱، ص ۴۸.

۴. بقره: ۹۳.

۵. یوسف: ۸۲.

۶. آل عمران: ۱۸۱.

کلمه «نقول» را در تقدیر گرفته و گفته است همه اینها، از باب اضممار است.^۱

- ابن جریر طبری (م. ۳۱۰ ه. ق.)، از مفسران معروف اهل سنت که ابن تیمیه از او به اکابر علما و لسان صدق اسلام تعبیر کرده و کتاب او را مُعْتَمَد مفسران دانسته^۲ نیز به مجاز در قرآن معتقد است. البته اگرچه او در کتاب خود به جای کاربرد کلمه مجاز، از کلمه تأویل استفاده می‌کند، اما بدیهی است این تفاوت تعبیر، در اصل مسئله تفاوتی ایجاد نمی‌کند. از جمله او در تفسیر آیه ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾^۳ دیدگاه قتاده، ابی العالیة و ربیع را یادآور شده است که همه آنان قبل از کلمه «العجل»، کلمه «حب» را در تقدیر گرفته‌اند، و افزوده است این یکی از دو تأویل در آیه شریفه است. وی سپس در تأیید نظر خود، به آیه ﴿وَسَلَّى الْقُرْبَى﴾^۴ که کلمه «اهل» در آن در تقدیر گرفته شده است و به ابیاتی از شعر شاعران تمسک نموده است.^۵

ابن جریر علاوه بر موارد یادشده، همچنین در ذیل آیه ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾^۶ با این عبارت که «بعضی از اهل عرب بصره گفته‌اند، آیه حمل بر مجاز شده است»، می‌بینیم که به صراحت کلمه مجاز را به کار برده است. چنان‌که در ذیل آیه ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾^۷ نیز به صراحت گفته است که آیه بر مجاز حمل شده است.^۸

۱. فهم القرآن ومعانیه، ص ۲۵۹.

۲. منهاج السنة، ج ۷، صص ۱۷۸ و ۱۷۹.

۳. بقره: ۹۳.

۴. یوسف: ۸۲.

۵. جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۲، ص ۲۶۴.

۶. نوح: ۱۶.

۷. نوح: ۱۷.

۸. همان، ج ۲۳، ص ۳۰۰.

- نحاص (م. ۳۲۸ ه. ق.)^۱ و جصاص (م. ۳۷۱ ه. ق.)، از دیگر مفسران متقدم نیز برخی از آیات را بر مجاز حمل کرده‌اند.^۲

- لغویون نیز بر خلاف آنچه ابن تیمیه مدعی است، قائل به مجاز بوده‌اند. چنان‌که سیبویه (م. ۱۸۰ ه. ق.) در کتاب خود به صراحت متعرض مجاز شده است؛ هرچند از آن به «توسّع» و «سبعه» تعبیر نموده است.^۳ زیرا این دو اصطلاح، اصطلاح‌هایی است که بین بیشتر علمای لغت و تفسیر آن عصر رایج بوده^۴ و در اصل مسئله تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

- اخفش (م. ۲۱۵ ه. ق.)، از ائمه معروف علم لغت نیز کلمه «السماء» در آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ...﴾^۵ و کلمه «مس» در آیه ﴿ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾^۶ را حمل بر مجاز کرده و در آیات متعددی به تقدیر کلمه قائل شده و همه آنها را از قبیل آیه ﴿وَسُئِلَ الْفَرِيَّةَ﴾ دانسته است.^۷

- استعمال کلمه مجاز به جاحظ (م. ۲۵۵ ه. ق.)، از علمای بزرگ لغت نیز نسبت داده شده است. جاحظ از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده است: «نعمت العمة لكم النخلة خلقت من فضلة طينة آدم»؛ آن‌گاه گفته است این حدیث معنای صحیحی دارد که جز ناآشنایان

۱. معانی القرآن، أبو جعفر النحاس، ج ۲، صص ۲۷ و ۴۲۳ و ج ۳، ص ۳۴۳ و ج ۴، ص ۲۷۳.

۲. احکام القرآن، ابوبکر، الجصاص، صص ۳۰، ۳۱، ۹۶، ۱۰۱، ۲۸۴ و ۳۹۸.

۳. الکتاب، سیبویه، ج ۱، ص ۲۱۲: «ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى جده: «واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها» إنما يريد: أهل القرية، فاختصر، ومثله: «بل مكر الليل والنهار»، وإنما المعنى: بل مكرهم في الليل والنهار. وقال عز وجل: «ولكن البر من آمن بالله»، وإنما هو: ولكن البرُّ من آمن بالله واليوم الآخر.

و مثله في الاتساع قوله عز وجل: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَّقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءَ وَنداء»، وإنما المعنى: مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ النَّائِقِ وَالْمَنْعُوقِ بِهِ الَّذِي لَا يَسْمَعُ. ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى».

۴. منهج ابن تیمیه فی التوحید، ص ۲۱۰.

۵. معانی القرآن، ابوالحسن مجاشعی اخفش، ج ۱، ص ۶۱.

۶. همان، ج ۲، ص ۵۲۹.

۷. همان، ج ۱، صص ۵۳، ۹۷، ۱۶۷، ۱۸۴، ۲۹۰، ۳۷۴ و ۳۳۶ و ۳۹۴، ج ۲، صص ۴۳۱ و ۴۷۷.

با مجاز در سخن، آن را عیب نمی‌کنند.^۱ وی همچنین در کتاب خود، بابی به نام «باب فی المجاز و التشبیه فی الاکل» و «باب آخر فی مجاز الذوق» گشوده و در آن، به آیات متعددی از قرآن نیز استشهاد کرده است.^۲

- ابوالحسن احمد بن فارس (م. ۳۹۰ ه. ق.)، از ائمه معروف لغت و ادب در کتاب خود، بابی به نام «باب سنن العرب فی حقایق الکلام و المجاز» گشوده و در آنجا به تفصیل در مورد حقیقت و مجاز، به معنای مصطلح سخن گفته و برای اثبات آن به آیات، اشعار و لغت عرب نیز استشهاد نموده است.^۳

- ائمه مذاهب چهارگانه اهل سنت نیز از جمله کسانی هستند که به استفاده از مجاز مبادرت ورزیده‌اند. بعضی از صاحب نظران - بر خلاف نظر بسیاری از اهل ادب که جاحظ را اولین کاربر اصطلاح مجاز می‌دانند - معتقدند ابوحنیفه (م. ۱۵۰ ه. ق.)، اولین کسی است که به مجاز اقرار کرده است.^۴

آنان به گفته سرخسی (م. ۴۸۳ ه. ق.) در المبسوط^۵ و ابوبکر کاشانی (م. ۵۸۷ ه. ق.) در بدایع الصنائع^۶ استدلال کرده‌اند که به صراحت استعمال مجاز را به ابوحنیفه استناد داده‌اند.

- ابن عبدالبر (م. ۴۶۳ ه. ق.) در کتاب التمهید آورده است که از مالک بن انس (م. ۱۷۹ ه. ق.) راجع به معنای حدیث «ان الله ينزل في الليل الى سماء الدنيا» سؤال شد؛ او گفت که منظور حضرت ﷺ، فرود آمدن امر خدای متعال است.^۷

۱. الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، ج ۱، ص ۱۳۹.

۲. همان، ج ۵، صص ۱۱-۱۴.

۳. الصحاحی فی فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب فی کلامها، صص ۱۴۹-۲۱۷.

۴. منهج ابن تیمیة فی التوحید، ص ۲۲۱.

۵. المبسوط، احمد بن محمد السرخسی، ج ۷، ص ۶۷.

۶. بدائع الصنائع، ج ۳، ص ۵۱.

۷. التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، ج ۷، ص ۱۴۳.

- شافعی (م. ۲۰۴ ه. ق) می‌گوید:

خطابات قرآنی برای مردم عرب زبان، بدین منظور آمده است که بین فطرت و زبان آنان، هماهنگی برقرار نماید. زبان عرب به جهت کثرت معانی، زبانی غنی، مُتَّسِع و انعطاف‌پذیر است... لذا در لغت عرب، ظواهری وجود دارد که گاهی آن را بر معنای متبادر حمل نمی‌کنیم، بلکه آن ظواهر بر معنای دیگری که هماهنگ با فطرت است، حمل می‌شود.^۱

آن‌گاه شافعی در مقام شاهد، آیه‌های ۸۱ و ۸۲ سوره یوسف را یادآور می‌شود که قبل از کلمه «القریة» و کلمه «العیر»، کلمه «اهل» در تقدیر گرفته شده است.^۲

- احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ ه. ق) چنان‌که پیش‌تر گذشت، از جمله کسانی است که ابن تیمیه نیز اقرار می‌کند که قائل به مجاز بوده است؛ ولی ابن تیمیه قول احمد را به مجاز لغوی حمل کرده است، نه مجاز در مقابل حقیقت.^۳

این در حالی است که توجیه به مجاز لغوی، تفسیری خودسرانه است که معلوم نیست ابن حنبل به آن راضی باشد؛ زیرا احمد در مقابل قول جهمیه که گفته‌اند در قرآن، ضمائر «انا» و «نحن» آمده است، تنها گفته است «هذا مجاز فی اللغة». این عبارت تنها این را ثابت می‌کند که او باور داشته در لغت و زبان عرب، مجاز هست؛ اما او در مورد اینکه مجاز در مقابل حقیقت است یا مجاز لغوی، ساکت است.^۴

از گفته ابن کثیر می‌توان استنباط کرد که مراد احمد از عبارت پیش‌گفته، مجاز در برابر حقیقت است، نه مجاز لغوی؛ زیرا ابن کثیر از بی‌هقی نقل کرده است که احمد بن

۱. الرسالة، الشافعی، ص ۵۰.

۲. همان، ص ۶۴.

۳. مجموع الفتاوی، ج ۷، صص ۸۸ و ۸۹.

۴. منهج ابن تیمیه فی التوحید، ص ۲۲۳.

حنبل آیه ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ را به «جاء ثواب ربك» تأویل برده است؛ یعنی قائل به مجاز حذف شده است. ابن کثیر در ادامه، سخن بیهقی را نیز آورده است که در تأکید مطلب، این گونه یادآور شده است: «هذا اسناد لا غبار عليه».^۱

بنابراین با توجه به گستردگی و شیوع کاربرد مجاز بین متقدمان اهل سنت، اعم از لغویان، مفسران، محدثان و ائمه مذاهب، تردیدی باقی نمی ماند که کاربرد مجاز، هم به معنای مصطلح و هم به معنای غیرمصطلح، در قرن دوم و سوم رایج بوده و صحیح نیست که گفته شود، سلف از آن بی اطلاع بوده اند.^۲

ج) رایج نبودن مجاز، دلیل بدعت نیست

علاوه بر این، بر فرض که اصطلاح حقیقت و مجاز در سخن صحابه و تابعان و کسانی که ابن تیمیه از آنها نام می برد، کاربرد نداشته و در قرون بعد رواج یافته باشد، اما این نه دلیل بدعت است و نه دلیل ناروایی چنین جعل اصطلاحی. آنان که این اصطلاحات را جعل کرده اند، نه مدعی اند که این مصطلحات کلید واژه های دینی اند و نه آنها را به خدا و رسول ﷺ نسبت داده اند و نه آنها را موضوع ایمان و اعتقاد دینی دانسته اند که بدعت گذار خوانده شوند؛ چه آنکه بدعت «ادخال ما لیس من الدین فی الدین»^۳ است و حال آنکه هیچ یک از این مصطلحات چنین نیست.

حتی می توان گفت جعل اصطلاح در هر دانشی برای رساندن مفاهیم مبسوط، کاری است خردپسند و رایج و روایی آن هرگز محتاج سابقه اش در لسان صحابه و تابعین

۱. البداية والنهاية، ج ۱۰، ص ۳۶۱.

۲. سلفیان و انکار مجاز در قرآن، صص ۲۹-۵۲.

۳. بحوث فی الملل و النحل، ج ۴، ص ۱۶۷.

نیست. کسانی مانند مالک، ابوحنیفه، شافعی، خلیل و سیبویه، هر یک در علومی نظیر فقه، حدیث و نحو، مصطلحات فراوان جعل کرده‌اند و عموم دانشمندان، از جمله ابن تیمیه و ابن قیم نیز این مصطلحات را به کار بسته‌اند و چون آن را به دین نسبت نداده‌اند، بدیهی است که بدعت‌گذار شمرده نشده‌اند.^۱

۲. ابن تیمیه و توقیفی پنداشتن الفاظ

علت دیگری که ابن تیمیه را بر انکار مجاز در قرآن واداشته است، توقیفی پنداشتن الفاظ است. به اعتقاد او منشأ لغت، وضع واضح نیست، بلکه الهام است. خدای متعال به بشر الهام کرده است که آنچه را اراده و تصور می‌کند، با لفظ ویژه آن به زبان آورد. او تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز را در صورتی صحیح می‌داند که قبلاً توافقی جمعی برای کاربرد الفاظی در معانی خاصی صورت گرفته باشد و آن‌گاه آن الفاظ در غیر معنای موضوع له خود به کار روند؛ در حالی که اثبات چنین توافقی به نظر او ناممکن بوده و تنها امری که ثابت شده است، استعمال این الفاظ، در آن معناهایی است که اهل هر زبانی از آن قصد می‌کنند. وی برای اثبات دیدگاه خود، نطق حیوانات و کودکان را شاهد آورده و به آیات ۱۶ و ۱۸ نمل، ۱۰ سبأ، ۱-۴ رحمن و ۲۱ فصلت نیز تمسک جسته است.^۲

پاسخ: ابن تیمیه، نقض‌کننده کلام خود

این دلیل ابن تیمیه نیز نارسا و ناقص خود است؛ زیرا وی نیز برای استعمال لغات در معانی - چنان‌که از عبارات او پیداست - وجود واضح را ناخودآگاه لازم دانسته است؛

۱. ابن تیمیه و انکار مجاز در قرآن، صص ۱۶۴-۱۸۶.

۲. ر.ک: کتاب الایمان، صص ۷۵-۷۷.

تنها تفاوت در این است که او واضع را خدای متعال می‌داند و نه انسان.^۱ بر اساس دیدگاه ابن تیمیه، خداوند متعال نخست الفاظی را برای معانی وضع کرده، سپس از راه الهام، به آدمی آموخته است که هر لفظی را برابر چه معنایی استعمال کند. اما بدیهی است اینکه در واقع خدای متعال واضع لغت باشد یا انسان، در اصل مسئله تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز، بدین گونه صحیح است که لفظ در معنای مابعد حقیقت بوده و آن‌گاه که معنای حقیقی، رهگذری شود برای عبور به معنای دیگر، مجاز خواهد بود.^۲

گفتنی است که منکران مجاز در قرآن، به ویژه ابن تیمیه و ابن قیم، به منظور اثبات نظر خود به وجوه دیگری نیز تمسک کرده و در مقابل از صاحب نظران، پاسخ‌های متقنی دریافت کرده‌اند؛ ولی از آنجا که بررسی و نقد آنها از حوصله این نوشتار بیرون است، به همین مقدار اکتفا شده و تنها به یکی از استدلال‌های شنیعی، نظر به اهمیت آن اشاره و پاسخ داده می‌شود.^۳

۱. توضیح اینکه دلالت الفاظ بر معانی، نه مانند دلالت اثر بر مؤثر است که عقلی است و نه مانند آخ گفتن هنگام درد است که طبعی است؛ بلکه دلالتی وضعی است و وضع به هر حال، نیازمند واضع است: اصول الفقه، مظفر، ج ۱، ص ۹.
۲. ابن تیمیه و انکار مجاز در قرآن، صص ۱۶۴ - ۱۸۶.
۳. دلایلی که بر انکار مجاز عموماً در لغت و خصوصاً در قرآن ارائه شده، از این قبیل است: ۱. پناه بردن به مجاز، نشانه عجز از به کار بستن حقیقت است و نسبت عجز به خداوند محال است؛ ۲. مجاز گویی نوعی دروغ‌گویی است و نسبت دادن دروغ به خدای سبحان محال است؛ ۳. علایمی که برای تمییز حقیقت از مجاز ذکر شده است، اعتباری ندارد. بی‌اعتباری آنها نیز دلیل بر نادرستی تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز است؛ ۴. اختلاف نظر قائلان به مجاز؛ ۵. دلالت نداشتن تقسیم کلام به حقیقت و مجاز بر امکان یا وجود خارجی هر یک از اقسام آن؛ ۶. لزوم تناقض و دور بنا بر قول به مجاز؛ ۷. لزوم جداسازی دو چیز متمائل بنا بر قول به مجاز؛ ۸. ضابطه‌مند نبودن تقسیم به حقیقت و مجاز؛ ۹. دوری صحت نفی و عدم آن. که علامت مجاز و حقیقت شمرده شده است (صحت نفی و عدم صحت نفی متوقف بر شناخت مجاز و حقیقت است و شناخت حقیقت و مجاز نیز بر عدم صحت نفی و صحت آن مبتنی شده است)؛ ۱۰. لزوم مجاز بودن همه اسمای حسنی خداوند؛ ۱۱. لزوم مجاز بودن صفات

۳. استدلال شنقیطی بر نفی مجاز در قرآن

مهم‌ترین دلیل شنقیطی بر نفی کاربرد مجاز در قرآن این است که قائلان مجاز، اتفاق نظر دارند بر اینکه هر مجازی را می‌توان نفی کرد.^۱ در این صورت اگر بپذیریم در قرآن مجاز به کار رفته است، لازمه این قول آن است که در قرآن، حقایقی باشد که بتوان آن را نفی کرد؛ در حالی که نفی هیچ حقیقتی از قرآن جایز نیست. به زعم او اینکه تعطیل‌گرایان، تعداد فراوانی از صفات کمال خداوند را در قرآن نفی کرده‌اند، به همین دلیل است. وی در اینجا برهانی از نوع قیاس شکل دوم نیز تشکیل داده و به طور سالبه کلیه، نتیجه گرفته که هیچ مجازی در قرآن به کار نرفته است. استدلال وی چنین است:

الف) هیچ چیز از قرآن را نمی‌توان نفی کرد؛

⇨ مشترک میان خالق و مخلوق در یکی از دو طرف (یعنی یا در طرف خالق یا در طرف مخلوق)؛ ۱۲. لزوم ادعای باطل و کذب و تحکم بنا بر قول به مجاز؛ ۱۳. سرایت حکم از کلام تقدیری و فرضی به کلام مستعمل؛ ۱۴. لزوم غلبه مجاز در همه لغات و زبان‌های بشر؛ ۱۵. لزوم مجاز بودن همه لغات در صورت اثبات مجاز؛ ۱۶. لزوم نفی مجاز به طور کلی بنا بر قول به اینکه عام مخصوص حقیقت باشد؛ ۱۷. لزوم اصل بودن مجاز و اصل نبودن حقیقت بنا بر قول به کثرت و غلبه مجاز؛ ۱۸. بطلان سخن ابن‌جنی مبنی بر اکثر بودن مجاز در لغت؛ ۱۹. نبودن شهادی برای قائلان به مجاز جز استعمال؛ ۲۰. در نهایت اینکه مجاز گویی در قرآن، موجب تحیر مردم، و از میان رفتن، اعتبار کتاب الهی می‌شود و به افراد منحرف فرصت خواهد داد که مطابق رأی باطل خود، از آیات قرآن استفاده کنند. علاوه بر این، بخش مهم کلمات خداوند متعال نامفهوم و استفاده ناشدنی می‌شود. ر.ک: ابن‌تیمیه و انکار مجاز در قرآن، مرتضی نادری؛ سلفیان و انکار مجاز در قرآن، محمدحسن محمدی مظفر؛ مجاز گویی قرآن از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، سید محمد علی ایازی؛ معانی مجازی در قرآن مجید، یعقوب جعفری؛ التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء، صص ۱۲۱-۱۵۲؛ سمهودی، نقد الخطاب السلفی ابن‌تیمیه نمودجا، صص ۲۰۷-۲۳۰.

پاسخ همه این شبهات این است که به تعبیر فلاسفه: بهترین دلیل بر امکان شیء، وقوع آن است. با ارائه شواهد و مدارک فراوان از بزرگان اهل سنت معلوم شد که استعمال مجاز در بین مردم از صدر اسلام رایج بوده است؛ موارد کاربرد آن در قرآن مجید و روایات نیز فراوان است.

۱. مثلاً وقتی کسی بگوید: «شیری را دیدم که تیر می‌انداخت»، بی‌درنگ می‌توانی بگویی: «او شیر نبود، بلکه او مردی شجاع بود».

ب) هر مجازی را می‌توان نفی کرد؛

نتیجه: پس هیچ چیز از قرآن مجاز نیست.^۱

پاسخ: خلط در کاربرد واژه «حقیقت»

اگرچه استدلال شنقیطی در ابتدا مقبول به نظر می‌رسد، ولی با کمی دقت معلوم می‌شود که این استدلال، فقط شبهه‌ای است که از اشتراک و ایهام موجود در واژه «نفی» ناشی شده است. توضیح آنکه حقیقت دو کاربرد دارد؛ یکی کاربرد فلسفی که در آن، حقیقت به معنای موجود خارجی است و دیگری کاربرد بلاغی که در آن، حقیقت یعنی معنای موضوع له لفظ که در برابر معنای مجازی است. نفی حقیقت در فلسفه، به معنای نفی وجود خارجی یک پدیده است؛ در حالی که نفی حقیقت در علم بلاغت، به معنای نفی معنای موضوع له لفظ است، نه نفی حقیقت و وجود خارجی آن.

در اصطلاح بلاغت وقتی گفته می‌شود: «کلّ مجاز یجوز نفیه»، یعنی در هر کاربرد مجازی، می‌توان معنای حقیقی را نفی کرد؛ ولی وقتی گفته می‌شود: «لا شيء من القرآن یجوز نفیه»، اگر مراد از این سالبه کلیه، نفی حقیقت به معنای فلسفی باشد، ما هم می‌پذیریم که هیچ حقیقتی از قرآن را نمی‌توان نفی کرد. در حالی که نفی حقیقت به معنای بلاغی، از قرآن محذور ندارد؛ زیرا قائلان به مجاز، نمی‌خواهند اصل مجازهای قرآنی را از قرآن حذف کنند، بلکه صرفاً مدعی‌اند که در این موارد، معنای دیگری غیر از معنای حقیقی اراده شده است. برای نمونه در «یدالله»، نمی‌گویند که این تعبیر در قرآن وجود ندارد یا اینکه باید آن را از قرآن حذف کرد؛ بلکه می‌گویند: «ید» در اینجا، نه به معنای دست، بلکه به معنای قدرت است؛ چون اثبات ید به معنای دست برای خداوند، نقص بوده و به معنای قدرت صفت کمال است.^۲

۱. منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد والإعجاز، محمد امین الشنقیطی، ص ۷.

۲. سلفیان و انکار مجاز در قرآن، صص ۲۹-۵۲.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد مهم‌ترین انگیزه ظاهرگرایانی که وجود مجاز در قرآن را انکار کرده‌اند، دفاع جانانه (به زعم خود) از اسما و صفات الهی است. آنان به غلط پنداشته‌اند که اعتقاد به مجاز در قرآن، موجب انکار بسیاری از صفات کمال و جلال الهی خواهد شد. مثلاً آنان اعتقاد به وجود مجاز را موجب تعطیل ذات الهی از صفاتی چون رؤیت، استواء، نزول، مجیء، استیلا و... می‌پندارند.^۱

این مطلب را از عنوانی که ابن‌قیم جوزیه برای فصل دوم کتاب خود^۲ انتخاب کرده است نیز می‌توان به خوبی فهمید. وی عنوان «فی کسر الطاغوت الثالث الذی وضعته الجهمیة لتعطیل حقایق الأسماء و الصفات، و هو طاغوت المجاز»^۳ را برای آن فصل از کتاب انتخاب کرده است. چنان‌که پیداست، ابن‌قیم، مجاز را طاغوتی معرفی کرده که به زعم او، جهمیه آن را برای تعطیلی صفات الهی وضع کرده‌اند.

اما این ادعا که آنان در صدد صیانت از اسما و صفات الهی‌اند، در حالی مطرح می‌شود که در فصل‌های پیشین، معلوم شد تفسیر و هابیت از آیات اسما و صفات، بر پایه تشبیه و تجسیم استوار بوده و خدایی که معرفی می‌کنند، خدایی مجسم است. دیدگاهی که از منظر عالمان بزرگ مسلمان، در بطلان آن هیچ‌گونه تردیدی نیست.

۱. ر.ک: المجاز عند الإمام ابن تیمیة وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، عبد العظيم إبراهيم محمد المطعنی، ص: ۷: «دخول المجاز في هذا المجال الخطير. مجال العقيدة والتوحيد. هو الذي أسعّر نار الثورة على المجاز عند الإمام؛ لأنه رأي في مثل تأويل «يد الله» بالقدرة تعطيلاً لصفة من صفات الله».

۲. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية المعطلة.

۳. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية المعطلة، ج ۲، صص ۳۸۱-۶۸۴.

فصل پنجم: تقدیرگاه و بایان در تأویل آیات صفات

مقدمه

در فصل‌های پیشین، خاطر نشان شد که وهابیت در معرفت اسما و صفات الهی، روش عقلی را بی اعتبار دانسته^۱ و تنها به روش نقلی بسنده کرده و در روش نقلی نیز به ظاهرگرایی در فهم کتاب و سنت اکتفا نموده است.^۲ همچنین گفته شد که ظاهرگرایی در دو بُعد، مدّ نظر وهابیان است: معنای حقیقی در برابر معنای مجازی و معنای ظاهری در برابر معنای مؤول (تأویل شده).^۳

وهابیان در مورد بُعد دوم، تأویل آیات و احادیث صفات را تحریف قرآن، الحاد در آیات و اساس هر بدعت نامیده، مرتکبین آن را جانیستکار شمرده، تأویل‌گرایی را عامل

۱. أقاویل الثقات فی تأویل الأسماء والصفات، مرعی الکرمی، ج ۱، ص ۵۵: «فإنّه ظنّ وَالظَّنّ مِخْطَىءٌ وَيَصِيبُ فَيَكُونُ مِنْ بَابِ

الْقَوْلِ عَلَى اللَّهِ بِلَا عِلْمٍ وَهُوَ مَحْظُورٌ».

۲. مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۶: «فَمَذْهَبُ السَّلَفِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ إِبْتِثَاتُ الصِّفَاتِ وَإِجْرَاؤُهَا عَلَى ظَاهِرِهَا».

۳. سلفی‌گری و وهابیت، ج ۱، ص ۶۰.

اصلی تمام مصیبت‌های وارده در جهان اسلام (از قتل خلفا تا ۷۳ فرقه شدن امت اسلام) دانسته و تأویل‌گرایان کنونی را از مصادیق مشرکان در اسما و صفات الهی قلمداد نموده‌اند.^۱

در فصل سوم کتاب، در بحثی که با عنوان ظاهرگرایی و انکار تأویل، به عنوان یکی از مبانی نظری وهابیت در معناشناسی صفات خبری آمده بود، دیدگاه‌های بنیانگذاران و نظریه‌پردازان وهابیت در انکار هرگونه تأویل اسما و صفات تبیین گردید و نمونه‌ای از گفته‌های آنان بیان شد.

در آنجا نشان داده شد که ابن تیمیه و شاگردان مکتب او، به صراحت و تأکید فراوان، ادعا می‌کنند که سیره سلف (صحابه، تابعین، تابع تابعین و شخصیت‌های برجسته صدر اسلام) بر پرهیز از هرگونه تأویل در آیات صفات استوار است.^۲

۱. شرح القصيدة النونية، ابن قیم الجوزية، ج ۱، صص ۲۸۵-۲۸۷؛ الشرح بالشک بالله، ص ۶۲۲.

| | |
|--|---|
| هَذَا وَ أَوَّلُ بَلِيَّةِ الْإِسْلَامِ مِنْ | تَأْوِيلِ ذِي التَّحْرِيفِ وَ الْبَطْلَانِ |
| وَ هُوَ الَّذِي قَدْ فَرَّقَ السَّبْعِينَ بَلِ | زَادَتْ ثَلَاثًا قَوْلِ ذِي الْبِرْهَانِ |
| وَ هُوَ الَّذِي قَتَلَ الْخَلِيفَةَ جَامِعَ | الْقُرْآنِ ذَا النُّورَيْنِ وَ الْإِحْسَانَ |
| وَ هُوَ الَّذِي قَتَلَ الْخَلِيفَةَ بَعْدَهُ | أَعْنَى عَلِيًّا قَاتِلَ الْأَقْرَانَ |
| وَ هُوَ الَّذِي قَتَلَ الْحُسَيْنَ وَ أَهْلَهُ | فَعَدُوا عَلَيْهِ مِمَّزَقَى اللَّحْمَانَ |

۲. ابن تیمیه و شاگردان مکتب او مدعی‌اند صحابه و تابعین جز در آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ»، در هیچ یک از آیات صفات اختلاف نداشته و مرتکب تأویل نشده‌اند: «ولم يتنازع الصحابة والتابعون في ما يذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية». (بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۵، ص ۴۷۲). او در جای دیگر ادعا کرده است، گذشته از آیات صفات، هیچ یک از صحابه در احادیث صفات نیز اختلاف نظر نداشته و مرتکب تأویل نشده‌اند: «قلتم أجد إلى سَاعَتِي هَذِهِ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُ أَوَّلُ شَيْئًا مِنْ آيَاتِ الصُّفَاتِ أَوْ أَحَادِيثِ الصُّفَاتِ». (دقائق التفسیر الجامع لتفسیر ابن تیمیة، ج ۲، ص ۴۸۱).

اما در ادامه برای اثبات نادرستی ادعای وهابیان تنها به چند مورد از موارد فراوانی که صحابه و سلف، به ویژه ائمه اهل سنت، آیات صفات را تأویل برده‌اند اشاره می‌شود.

از این رو در این فصل، در ابتدا ادعای وهابیان مبنی بر اینکه تمامی سلف، بر پرهیز از تأویل، هم عقیده بوده‌اند، ارزیابی می‌شود؛ سپس دلایل موافقان تأویل، بررسی و در پایان، دلایل منکران تأویل پاسخ داده خواهد شد. لازم است قبل از ورود به مباحث مذکور، نگاهی دوباره به معانی لغوی و اصطلاحی تأویل و تعیین محل نزاع داشته باشیم.

تأویل در لغت

راغب اصفهانی، تأویل را از «أول» دانسته و آن را بازگشت هر چیز به اصل و غایت خود معنا کرده است.^۱ ابن منظور نیز تأویل را از «أول» و به معنای رجوع گرفته و از ابن اثیر نقل کرده است: «مراد از تأویل، تغییر یافتن لفظ از معنای موضوع له به معنایی دیگر، به شرط وجود دلیل و قرینه است».^۲ اما طبری، تأویل را به تفسیر، مرجع و مصیر معنا کرده است که البته با معنای پیش گفته، تفاوت چندانی ندارد. او کلمه «تأویل» در آیه شریفه ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^۳ را به جزا و پاداش تفسیر کرده و در توجیه آن گفته است: «جزا، همان چیزی است که عاقب و سرنوشت هر قومی به آن بازگشت می‌کند».^۴

در واقع گاهی این لفظ در معنای مصدری، به معنای ارجاع دادن و گاهی در معنای اسم مفعولی، یعنی همان چیزی که بازگشت شیء به آن است، به کار می‌رود.^۵ بنابراین تأویل در لغت به معنای بازگشت است و بدیهی است بازگشت هر چیز به

۱. المفردات فی غریب القرآن، ص ۹۹: «التأویل من الأول، أي: الرجوع إلى الأصل... وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه».

۲. لسان العرب، ج ۱۱، صص ۳۲ و ۳۳.

۳. «و سرانجامش نیکوتر است». (نساء: ۵۹)

۴. جامع البیان، ج ۶، ص ۲۰۵.

۵. مکتب اسلام، ش ۵، صص ۱۲-۶.

حسب خود آن است؛ بازگشت قول به اصل و غایت خود، به نحوی و بازگشت فعل، به نحو دیگر است.

تأویل در اصطلاح

تأویل در اصطلاح، عبارت است از حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر به شرط وجود قرائن تعیین کننده معنای مراد.^۱ چنان که جرجانی نیز در تعاریفات گفته است: «تأویل در اصطلاح شرع، عبارت است از صرف لفظ از معنای ظاهر به معنای محتمل، در صورتی که معنای محتمل، موافق کتاب و سنت باشد». وی سپس آیه ﴿يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾^۲ را مثال آورده و در توضیح آن گفته است: «اگر از آیه، بیرون آوردن پرنده از تخم اراده شده باشد، تفسیر است و اگر بیرون آوردن مؤمن از کافر یا عالم از جاهل اراده شده باشد، تأویل است».^۳

گفتنی است آنچه در اینجا از تأویل مراد است، همین معنای اصطلاحی است و نه آن معنایی که در قرآن کریم از خصوص واژه «تأویل» اراده شده است؛ زیرا در اینجا، بحث درباره الفاظی است که معنای موضوع له آنها اراده نشده است؛ بلکه آنچه مراد است، معنایی خلاف ظاهر است که به کمک قرائن فهمیده می شود و موارد این چنینی که از یک لفظ، خلاف ظاهر اراده شده باشد، در قرآن کریم فراوان است؛ بر خلاف خود واژه «تأویل» که تنها هفده بار در قرآن به کار رفته و حقیقت آن عبارت است از امری که در ظرف خارج تحقق می یابد.

۱. التفسیر والمفسرون، محمد حسین الذهبی، ج ۱، ص ۱۵؛ البرهان فی علوم القرآن، زرکشی، ج ۲، ص ۱۴۸؛ منهج ابن تیمیة فی التوحید، ص ۲۳۰، به نقل از شرح جوهرة التوحید، ص ۱۰۴.
 ۲. «او زنده را از مرده، مرده را از زنده بیرون می آورد». (روم: ۱۹)
 ۳. التعریفات، صص ۵۱ و ۵۰: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يَحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة».

علامه طباطبائی رحمته الله درباره حقیقت این واژه می‌گوید: «معنای حقیقی واژه تأویل که در آیات قرآن به کار رفته است، امور خارجی مخصوصی است که نسبت آنها به کلام الهی، نسبت ممثّل به مثل و باطن به ظاهر است».^۱

چنان‌که ابن تیمیه نیز از سه تعریفی که از این واژه ارائه داده است، تعریف سوم او، به تعریف علامه رحمته الله نزدیک است.^۲ تعاریف یادشده عبارت‌اند از:

۱. تأویل، صرف لفظ از معنای راجح به معنای مرجوح است؛ مانند آیه ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾^۳ و آیه ﴿وَقِيلَ الْيَوْمَ نُنَسَاكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾^۴ و سایر آیات که به خدای متعال نسبت نسیان داده شده است.^۵

۲. تأویل، تفسیر، تبیین و ایضاح آیات قرآن است. همان کاری که مفسران به عهده دارند؛ مثلاً وقتی طبری می‌گوید: «علمای تأویل، در این آیه اختلاف کرده‌اند»، منظور او مفسران است.^۶

۳. تأویل، همان حقیقتی است که محل رجوع کلام است و به بیان دیگر، تأویل عین

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، صص ۲۷، ۴۵، ۴۹ و ۵۵.

۲. التدمریة، ابن تیمیه، ص ۹۳؛ شرح الرسالة التدمریة، محمد بن عبد الرحمن الخمیس، ص ۲۹۴.

۳. «اینها خدا را فراموش کردند، خدا هم آنها را از یاد برد». (توبه: ۶۷)

۴. «و به آنها گفته می‌شود: امروز شما را فراموش می‌کنیم، همان‌گونه که شما دیدار امروز را فراموش کردید».

(جاثیه: ۳۴)

۵. التدمریة، ص ۹۳؛ شرح الرسالة التدمریة، ص ۲۹۴.

۶. از بررسی منابع تفسیری گذشتگان مانند تفسیر محمد بن جریر طبری، تفسیر حقایق التاویل سید رضی، الغرر والدرر سید مرتضی، و دیگر آثاری که در این اعصار یا حوالی آنها نگارش یافته است، استفاده می‌شود که در نظر آنان، لفظ تفسیر، مترادف لفظ تأویل بوده و هر دو در یک معنا به کار می‌رفته است. آنان به این دلیل، در مقام تعبیر از تفسیر آیه، لفظ تأویل آیه به کار می‌برده‌اند. ر.ک: «تنزیل، تأویل و تفسیر قرآن از منظر قرآن (۱)»، آیت‌الله سبحانی، منبع: سایت راسخون.

آن چیزی است که در خارج موجود است؛ مثلاً در آیه ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾، منظور از تأویل شدن رؤیا، تحقق یافتن آن در خارج است.^۲

دلایل موافقان تأویل

۱. همخوانی با سایر معارف دین

همه کسانی که به تأویل معتقدند، به این امر نیز ملتزمند که مبنای اولیه در فهم قرآن کریم، حقیقت و واقعیت‌گویی آیات است و نه مجاز و مثال‌گویی، لکن در برخی موارد، به آیاتی برخورد می‌شود که اگر بر ظاهر آن جمود شود، با دیگر بخش‌های معارف دین، اعم از معارف عقلی یا نقلی، ناهمخوانی پیدا می‌شود و به این دلیل نمی‌توان به ظاهر آن آیات اخذ کرد؛ بلکه به ناچار در این موارد استثنایی، باید دنبال به دست آوردن معنایی گشت که قرائن بسیار محکم، آن را تأیید کند.^۳

مثلاً اگر بخواهیم به ظاهر آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^۴ استناد کنیم، با اشکال اساسی مواجه می‌شویم و آن در نظر گرفتن اعضا و جوارح برای خدای سبحان است؛ چنان‌که برخی مفسران در معنای آیه گفته‌اند: «در روز قیامت، پای راست خدا پیدا می‌شود و نور آن، زمین را روشن می‌کند».^۵ در حالی که بر اساس آیات محکم قرآنی، تصریحات روایی و

۱. «گفت پدر جان! این تعبیر رؤیای پیشین من است که پروردگرم آن را محقق کرد». (یوسف: ۱۰۰)

۲. التدمرية، صص ۹۲ و ۹۳: «الثالث. من معاني التأويل. هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ كَسَبُوا مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رَبَّنَا بِالْحَقِّ﴾. فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله تعالى به فيه، مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا».

۳. حقایق آسمانی در الفاظ زمینی، سیدمحمدحسین موسوی‌زاده، سه‌شنبه، ۱۸ آبان ۱۳۸۹، سایت راسخون.

۴. «روزی که ساق‌ها برهنه می‌گردد». (قلم: ۴۲)

۵. تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۵، ص ۱۰۹.

بدیهیات عقلی، محال است خداوند متعال، اعضا و جوارح داشته باشد. از این رو مفسران «کشف ساق» را تأویل برده و گفته‌اند مراد آیه، هولناک بودن واقعه قیامت است.^۱

۲. هماهنگ بودن قرآن با زبان قوم

از آنجا که خدای متعال هر پیامبری را به منظور آسان‌سازی طریق گفت‌وگو و مفاهمه او با قوم خود، به زبان همان قوم فرستاده است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^۲ و از آنجا که مخاطبان مستقیم پیامبر گرامی اسلام ﷺ در هنگام نزول قرآن، مردم عرب جزیره بودند، بنابراین این کتاب آسمانی، به زبان آن قوم نازل شده است: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^۳ و با توجه به اینکه منظور از آمدن پیامبران به زبان قوم خود، رعایت شدن تمام قواعد ادبی زبان آن قوم، اعم از قواعد صرفی، نحوی، بلاغی و غیره در پیام‌های وحیانی و سخنان عادی آن پیامبر است (به غیر از مواردی که خود پیامبر اطلاع دهد که قاعده جدیدی وضع کرده است؛ مانند وضع اصطلاحات شرعی صلاة، حج، زکات و مانند آن)، بنابراین می‌توان ادعا کرد قرآن کریم، تمام ویژگی‌های زبان عربی را در عالی‌ترین سطح خود لحاظ کرده است که از آن جمله، به کارگیری قواعد معانی، بیان، بدیع و امثال آن است. به همین دلیل، وقتی از ابن عباس درباره معنای آیه شریفه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^۴ سؤال می‌کنند، او به عنوان یک دستورالعمل کلی و راهکار اساسی، این‌گونه جواب می‌دهد: «هرگاه معنای آیه‌ای از قرآن برای شما ناشناخته بود، آن را در شعر شاعران عرب بجوید؛ زیرا آن دیوان عرب است».^۵

۱. تفسیر عبد الرزاق الصنعانی، ج ۳، ص ۳۲۴؛ تفسیر نمونه، ج ۲۴، ص ۴۱۳.

۲. «ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم تا [حقایق را] برای آنها آشکار سازد». (ابراهیم: ۴)

۳. «آن را به زبان عربی آشکار [نازل کرد]». (شعراء: ۱۹۵)

۴. «روزی که ساق‌ها برهنه می‌گردد». (قلم: ۴۲)

۵. تفسیر القرآن العظیم، ابن ابی حاتم، ج ۱۰، ص ۳۳۶؛ الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، الواحدی، ج ۴، ص ۳۳۹:

﴿إِذَا خَفَىٰ عَلَيْكُمْ سَيِّئٌ مِّنَ الْقُرْآنِ فَأَبْغَوْهُ فِي السَّعْرِ فَإِنَّهُ دِيْوَانُ الْعَرَبِ﴾.

۳. تأیید و تجویز پیامبر اکرم ﷺ

احادیث فراوانی از پیامبرگرامی اسلام ﷺ در متون روایی معتبر اهل سنت از جمله صحیح بخاری و صحیح مسلم^۱ و غیر آن نقل شده است که حاکی از مُجاز نبودن جمود بر معنای ظاهر آیات است.

الف) احادیثی که ذیل باب نزول قرآن بر هفت حرف (علی سبعة احرف) در منابع روایی اهل سنت آمده است^۲ و با همین عنوان، آثاری نیز تدوین شده است.^۳ این احادیث به روشنی بر ذو وجوه بودن قرآن کریم دلالت دارد. هرچند عامه این احادیث را نوعاً به گونه‌ای معنا کرده‌اند که تنها اختلاف قرائات را از آن فهمیده‌اند^۴، اما با ملاحظه این احادیث به صورت مجموعی و توجه به نکات تکمیلی که ذیل برخی از این دست احادیث آمده است، بطلان این ادعا ثابت می‌شود. در ادامه به برخی از این نکات اشاره می‌کنیم:

اول - در برخی از این دست احادیث، این نکته اضافه شده است که: «هر یک از آیات قرآن، دارای ظاهر و باطنی است و برای هر حرفی، حدی است و برای هر حدی، شخص آگاهی است».^۵ ابن مبارک (۱۸۱ هـ.ق) در توضیح این حدیث گفته است:

۱. در منابع معتبر شیعه نیز احادیث در این موضوع از پیامبر خدا ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام فراوان است که باید در جای خود به آن پرداخته شود.

۲. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۱۳، ج ۶، ص ۱۸۴؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۶۰: «أَقْرَأَنِي جَبْرِيلُ عَلَيَّ حَرْفٍ، فَرَأَجَعْتُهُ، فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَرِيدُهُ وَيَزِيدُنِي، حَتَّى أَنْتَهَى إِلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ» و «بَابُ أَنْزَلِ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ».

۳. ر.ک: الأحراف السبعة للقرآن. أبو عمرو الداني.

۴. ر.ک: تاریخ القرآن الکریم، محمد طاهر الکردی، ص ۸۳؛ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۰: «فاختلاف هذه الاحرف انها هو اختلاف ألفاظ وتلاوة». صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۸۴؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۶۰.

۵. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۲: «شرح مشکل الآثار، أبو جعفر، الطحاوی، ج ۸، ص ۸۷: «عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أَنْزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مُطْلَعٌ»؛

بسیاری حدیث را این گونه معنا کرده‌اند که برای هر یک از آیات، تفسیر آشکار و تفسیر پنهانی است؛ قومی بر تفسیری از آن دست می‌یابند و بر طبق آن عمل می‌کنند تا آنکه منقرض شوند؛ سپس نسل دیگری می‌آیند و بر معنای دیگری دست می‌یابند تا اینکه آنان نیز منقرض شوند، و همین طور نسلی نو و تفسیری نو... و این تا برپایی قیامت ادامه دارد.^۱

طحاوی نیز در شرح حدیث گفته است:

این حدیث می‌فهماند که مردم باید همان گونه که در طلب معنای ظاهری آیات هستند، در صدد فهم معنای باطنی آیات نیز باشند تا به آن وظیفه‌ای که خدای متعال ما را به آن موظف کرده است، مطلع شوند.^۲

دوم - در برخی دیگر از این گروه احادیث، قید دیگری آمده است و آن اینکه «هر یک از این هفت معنا و بطن، برای خود معنایی کامل و مستقل است».^۳

سوم - در برخی از این گروه احادیث، مصادیق هفت حرف نیز مشخص شده است^۴ که با دقت در این گونه احادیث، چنان گفته شد، بطلان دیدگاه اهل سنت که «عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» بودن آیات قرآن را تنها بر اختلاف قرائت‌ها معنا کرده‌اند، ثابت می‌شود.

ب) احادیثی که پیامبر گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به صراحت به مسلمانان می‌فرماید: «جاهلانہ در

⇨ معالم التنزيل، أبو محمد، البغوی، ج ۳، ص ۱۶: «عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثَةٌ حَمَّتْ الْعَرْشَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْقُرْآنُ بِحَاجِّ الْعِبَادَةِ، لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ...».

۱. الزهد والرفائق، ابن المبارک، ج ۲، ص ۲۳.

۲. شرح مشکل الآثار، ج ۸، ص ۸۷.

۳. مسند احمد، ج ۳۵، ص ۷۰: «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَافٍ كَافٍ».

۴. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۶۸: «نزل القرآن من سبعة أبواب وعلى سبعة أحرف: زاجرٌ وأمرٌ وحلالٌ وحرامٌ، ومحکم ومنتشابه، وأمثال، فأجلوا حلاله وحرّموا حرامه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نُهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعمّلوا بمحكمه، وأمنوا بمنتشابهه، وقولوا: آمنا به كلٌّ من عند ربنا».

قرآن وارد نشوید، به مراء و جدال نپردازید و علم قرآن را به اهلش واگذار نمایید.^۱ در یکی از این احادیث آمده است:

عده‌ای از صحابه با یکدیگر درباره معنای آیه‌ای جدال می‌کردند. فریاد آنان به گوش پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسید؛ حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با چهره برافروخته بیرون آمد، خاک به آنان پاشید و فرمود: «ای قوم چه می‌کنید! هلاکت اقوام قبل از شما به دلیل همین اختلافات بود... آنچه را از قرآن فهمیدید، به آن عمل کنید و آنچه نفهمیدید، علم آن را به اهلش واگذارید.»^۲

از این گروه احادیث، به روشنی به دست می‌آید که اولاً و رای معنای ظاهری آیات، معانی دیگری نهفته است که طبقه متوسط جامعه به آن دسترسی ندارند. ثانیاً برای فهم آن معانی پنهان، افرادی در نظر گرفته شده‌اند که باید علم آن معانی پنهان را به آنان واگذاشت و در تفسیر قرآن به آنان مراجعه کرد.

ج) حدیثی که در متون روایی و تفسیری اهل سنت آمده است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای ابن عباس، این‌گونه دعا فرمود: «خدایا او را علم تأویل بیاموز، در دین فقیه نما و او را از اهل ایمان بگردان.»^۳ از اختصاص یافتن ابن عباس به این دعا، استفاده می‌شود که تفسیر و برداشت عالمانه از آیات، نه کاملاً ممنوع است و نه برای هر کسی مجاز؛ بلکه تنها برای

۱. مسند البزار، البحر الزخار، ج ۱۵، ص ۱۹۳: «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَمَا عَرَفْتُمْ فَاعْمَلُوا بِهِ وَمَا جَهِلْتُمْ فَارُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ». مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۸، ص ۱۰۷: «نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، الْمَرَاءُ فِي الْقُرْآنِ كَفْرٌ، ثَلَاثُ مَرَاتٍ، فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوا، وَمَا جَهِلْتُمْ مِنْهُ فَارُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ».

۲. مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۶، ص ۲۵۲: «إِذْ ذَكَرُوا آيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، فَتَمَارَوْا فِيهَا، حَتَّى ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمْ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. مُغَضَّبًا، قَدِ احْمَرَّ وَجْهُهُ، يَمِيهِمُ بِالْتَّرَابِ، وَيَقُولُ: «مَهْلًا يَا قَوْمَ، بَهَذَا أَهْلَكَتِ الْأُمَمُ مِنْ قَبْلِكُمْ، بَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، وَضَرَبِهِمُ الْكُتُبَ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، إِنْ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزَلْ يَكْذِبُ بَعْضُهُ بَعْضًا، بَلْ يَصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوا بِهِ، وَمَا جَهِلْتُمْ مِنْهُ فَارُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ».

۳. المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۶۱۷؛ بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ابن تیمیہ، ج ۶، ص ۴۰۲:

برخی که واجد صلاحیت آن هستند، جایز است. همچنین از این دعای حضرت ﷺ استفاده می‌شود که تأویل، چیزی فراتر از استماع آیات و احادیث است، و گرنه ثمری بر این دعا مترتب نبود؛ چون دیگران نیز در استماع آیات و احادیث، با ابن عباس مساوی بودند.^۱ این پاسخی به ابن تیمیه نیز است؛ زیرا وی هرگاه راه انکار تأویل را به روی خود بسته می‌بیند، مدعی می‌شود تأویل صحابه به این دلیل مقبول است که آنان تنها دیدگاه پیامبر ﷺ را منتقل کرده‌اند، نه اینکه از خود چیزی گفته باشند.

۴. دلالت قرآن بر جواز تأویل

بنا بر آیه هفتم آل عمران: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ... وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ﴾؛ آیات قرآن به دو بخش تقسیم شده است؛ بخش اول، «آیات محکم» که از آنها به ام الكتاب تعبیر می‌شود و بخش دوم، «آیات متشابه» که آیات محکم و وظیفه تبیین و تفصیل آنها را به عهده دارد. در اینکه مقصود از آیات محکم و متشابه چیست، احتمالات مختلفی مطرح بوده و برخی از بزرگان به تفصیل، به بررسی و نقد این احتمالات پرداخته‌اند؛^۲ اما از آنجا که هدف از این نوشتار، رد شبهه ظاهرگرایانی است که منکر تأویل آیات قرآن شده‌اند، تنها از این منظر به آن نگریسته می‌شود.

علامه طباطبائی رحمته الله در توضیح کلمه محکمات فرموده است:

منظور از احکام محکمات، صراحت و اتقان این آیات است، آیات محکم مانند آیات متشابه، هیچ تشابهی در آنها نیست و خواننده بدون تردید و اشتباه، به معنایش پی می‌برد.^۳

ایشان در توضیح کلمه «ام الكتاب» نیز می‌فرماید:

۱. «تفسیر و تأویل»، عباس همائی، مجله پژوهش دینی، ش ۲.

۲. البحر المحیط فی أصول الفقه، ج ۲، صص ۱۸۸-۱۹۱.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۰.

کلمه «ام» به حسب اصل لغت، به معنای مرجعی است که چیزی یا چیزهایی بدان رجوع می‌کنند و آیات محکم را نیز از همین جهت «ام الکتاب» خوانده که مرجع آیات متشابه است؛ پس معلوم می‌شود بعضی از آیات قرآن، یعنی متشابهات آن، به بعضی دیگر، یعنی آیات محکم، رجوع دارند.^۱

علامه طباطبائی رحمته الله، کلمه متشابه را نیز این‌گونه توضیح می‌دهند:

منظور از آیات متشابه [به دلیل اینکه در مقابل محکم قرار گرفته است (مترجم)] این است که مقصود از آن برای فهم شونده روشن نیست و چنان نیست که شونده به مجرد شنیدن آن، مراد از آن را درک کند؛ بلکه در اینکه منظور، فلان معناست یا آن معنای دیگر، تردید می‌کند و تردیدش برطرف نمی‌شود تا آنکه به آیات محکم رجوع نموده و به کمک آنها، معنای آیات متشابه را مشخص کند.^۲

برخی از علمای اهل سنت نیز درباره معنای محکم و متشابه گفته‌اند:

محکمات آیاتی هستند که دلالت آنها واضح بوده و مرجع برای آیات متشابه‌اند. اما آیات متشابه، آیاتی هستند که دارای معانی احتمالی متعددی بوده و باز شناخت معنای حقیقی از بین آنها، تنها از طریق آیات محکم امکان‌پذیر است و به همین دلیل، خدای متعال از محکمات به ام الکتاب تعبیر فرمود؛ زیرا هر فرزندی به مادر خود که اصل و ریشه اوست، رجوع می‌کند.^۳

ابن تیمیه نیز در کلامی که در نقد نصارا بیان کرده است، همین معنا (صریح بودن محکمات و چند وجهی بودن متشابهات) را تصریح کرده است. او به منظور تطبیق دادن آیه هفت آل عمران بر نصارای عصر رسالت می‌گوید:

لکن این نصارا همان شیوه‌ای که در تورات و انجیل پیش گرفتند، همان شیوه را نیز در مورد

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۱.

۲. همان، ص ۲۲.

۳. التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، مجموعه من المؤلفین، ج ۱، ص ۵۱۶.

قرآن در پیش گرفتند. آنان نصوص محکم، صریح، بَیِّن و واضحی را که جز بر یک معنا دلالت ندارند، رها کرده و به سراغ آیات متشابهی رفتند که حامل معانی محتمل‌اند. ... مصداق آیه یادشده، نصارا هستند که برای فتنه‌گری، به آیات متشابه تمسک می‌کردند.^۱

گفتنی است به دو دلیل، در اینجا به تفصیل وارد معنای محکم و متشابه شدیم: اولاً اثبات بطلان دیدگاه ظاهرگرایان، از جمله وهابیت که مخالف تأویل آیات بوده و معتقدند همه آیات را باید بر معنای ظاهری آنها حمل کرد؛ ثانیاً اثبات تناقض در گفتار ابن تیمیه که از طرفی طرفدار ظاهرگرایی در آیات قرآن است و از طرف دیگر، در رد ادعای نصارا به دو بخشی بودن آیات قرآن (محکّمات و متشابهات و رجوع متشابهات به محکّمات، طبق آیه هفت آل عمران) استناد می‌کند؛ زیرا اگر ظاهر همه آیات حجت باشد، - چنان‌که ظاهرگرایان مدعی آن هستند - دیگر ارجاع متشابهات به محکّمات امری بی‌معناست.

به هر حال با توجه به تعریفی که از محکّمات و متشابهات ارائه شد، معلوم گردید که آیه هفت آل عمران، صراحت دارد که معانی بخشی از آیات قرآن، دوپهلو بلکه چندپهلوست و تشخیص معنای حقیقی آنها، بر آیات دیگری که معنای صریح، شفاف و یقینی دارند، متوقف است؛ مثلاً آیاتی که ظاهر آنها موهم این است که خدای متعال دست و پا دارد یا رؤیت می‌شود یا حرکت می‌کند و مانند آن، به کمک آیات دیگر معنا می‌شوند؛ مثل آیات: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^۲، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ

۱. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۳، ص ۱۲۵: «وَلَكِنَّ هُوَ لَأَنَّ النَّصَارَى سَلَكُوا فِي الْقُرْآنِ مَا سَلَكُوهُ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ، يَدْعُونَ النَّصُوصَ الْمُحْكَمَةَ الصَّرِيحَةَ الْبَيِّنَةَ الْوَاضِحَةَ الَّتِي لَا تَحْتَمِلُ إِلَّا مَعْنَى وَاحِدًا، وَيَمَسْكُونَ بِالْمُتَشَابِهِ الْمُحْتَمَلِ، وَإِنْ كَانَ فِيهِ مَا

بَدُلٌ عَلَى خِلَافٍ مُرَادِهِمْ، كَمَا قَالَ تَعَالَى فِيهِمْ وَفِي أَمْثَلِهِمْ».

۲. «هیچ چیزی مثل او نیست؛ او شنوا و بیناست». (شوری: ۱۱)

الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ^۱، «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^۲، «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا»^۳ و امثال آن.

افزون بر این، آیاتی که مسلمانان را به تدبیر در قرآن فرمان می‌دهد^۴ نیز دلیلی دیگر بر نفی ظاهرگرایی است؛ زیرا مکلف بودن مسلمانان به تدبیر در قرآن، این پیام را به همراه دارد که برای دریافت معارف بلند آن، نمی‌توان تنها به معنای ظاهری آیات بسنده کرد؛ چراکه درک معنای ظاهری، نیازی به تدبیر و تعقل ندارد، بلکه باید با به کار انداختن قوه استنباط، از معنای ظاهری آیات عبور کرد و به لایه‌های درونی آن رسید.^۵

۵. لوازم و پیامدهای منفی ظاهرگرایی

جمود بر ظواهر الفاظ کتاب و سنت و نفی هرگونه تأویل، پیامدهایی بسیار منفی به دنبال داشته است که بعید است هیچ صاحب‌نظری به آن گردن نهد. یکی از آن پیامدها، گرایش به رویکردی تشبیهی- تجسیمی در باب اسما و صفات خدای متعال است. جمود بر ظواهر، سلفیان را به این عقیده کشانیده است که خدای متعال، دست و پا دارد و نزول و صعودی می‌کند که کیفیت آن برای بشر مجهول است (تفویض کیفیت)؛

۱. «دیدگان او را درک نمی‌کند، ولی او دیدگان را درک می‌کند و او لطیف و داناست». (انعام: ۱۰۳)

۲. «و هیچ کس همتای او نیست». (اخلاص: ۴)

۳. «و خدا به همه چیز احاطه دارد». (نساء: ۱۲۶)

۴. نساء: ۸۲، محمد: ۲۴، عنکبوت: ۴۳ و ...

۵. من هدی القرآن، سید محمدتقی مدرسی، ج ۶، ص ۳۳۸.

تفسیرالمیزان، ج ۵، ص ۱۹: «تدبیر، یعنی گرفتن چیزی بعد از چیز دیگر؛ در مورد آیات قرآن به معنای تأمل در آیه پس از آیه دیگر یا تأمل در آیه بعد از تأمل دیگر است». تفسیر الامثل، ج ۳، ص ۳۴۵: «تدبیر از ماده دبر (بروزن ابر) به معنی بررسی نتایج و عواقب چیزی است؛ به عکس تفکر که بیشتر به بررسی علل و اسباب چیزی گفته می‌شود».

دیدگاهی که اندیشمندان اسلام، به صراحت آن را باطل دانسته و محکوم کرده‌اند.^۱ از دیگر پیامدهای منفی ظاهرگرایی که گریبان‌گیر وهابیان شده است، تسلیم بی‌چون و چرا در برابر دیدگاه تشبیهی خودساخته و بدعت دانستن سؤال در مورد صفات خبری است. آنان معتقدند هر آنچه پیامبر ﷺ از جانب خداوند برای هدایت انسان‌ها آورده است، اعم از اینکه معنایش فهم‌پذیر باشد یا نه، باید به ظاهر آن بسنده کرد و از سؤال در مورد آن خودداری نمود.^۲ آنان به گفته مالک بن انس استناد می‌کنند که هر نوع سؤال در مورد آموزه‌های دین را بدعت می‌دانست.^۳

با اینکه - همان‌گونه که قبلاً گفته شد -^۴ کلام مالک به دو عبارت متفاوت نقل شده است و نسبت به هر یک از دو عبارت نیز تفسیرهای متفاوتی ارائه گردیده است، در عین حال در هیچ کدام از آن تفاسیر، سخنی از «تفویض کیفیت»، که وهابیان به آن قائل‌اند، نیامده است؛^۵ زیرا دیدگاه واقعی سلف - چنان‌که در فصل سوم گذشت - تفویض اصل معنای صفات است و نه تفویض کیفیت صفات. نقل قول‌های مجمل و مبهمی نیز که به سلف منسوب است و وهابیان به آن تمسک جسته‌اند، نه تنها با دیدگاه وهابیان بیگانه است، در معرض اختلاف نظر اندیشمندان نیز هست.

از دیگر پیامدهای این قاعده این است که واژه «ایمان»، در بین وهابیان بیشتر به

۱. در فصل چهارم کتاب به بررسی تفویض کیفیت وهابیان پرداخته شد.

۲. مجموع الفتاوی، ج ۳، ص ۲۵: «فَالذَّاتُ مُتَّصِفَةٌ بِصِفَاتٍ حَقِيقَةٍ... وَالسُّؤَالُ عَنِ الْكَيْفِيَّةِ بَدْعٌ لِأَنَّهُ سَوْأَلٌ عَمَّا لَا يَعْلَمُهُ الْبَشَرُ وَلَا يُمَكِّنُهُمُ الْإِجَابَةُ عَنْهُ... إِذِ الْعِلْمُ بِكَيْفِيَّةِ الصِّفَةِ يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ بِكَيْفِيَّةِ الْمُصَوِّفِ وَهُوَ فَرَعٌ لَهُ وَتَابِعٌ لَهُ».

۳. الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۳؛ طبقات الشافعية، ج ۳، ص ۱۲۶: «الاستواء معلوم و الكيفية مجهولة و الإیمان به واجب و السؤال عنه بدعة».

۴. ر.ک: فصل دوم، دیدگاه تشبیه و تجسم، پاورقی.

۵. ر.ک: همان.

تسلیم و متابعت کورکورانه معنا شده است تا تعریفی که متکلمان از ایمان ارائه داده‌اند؛ زیرا متکلمان، ایمان را به معرفت و تصدیق قلبی معنا کرده‌اند، نه تعبد کورکورانه. چنان‌که اهمیت دادن بیش از حد به تقلید و دوری گزیدن از مباحث علمی و عقلی و باطل دانستن حجیت عقل و شهود، از دیگر پیامدهای ظاهرگرایی و هابیان است.^۱

به هر حال این قبیل پیامدهای منفی، دلیل دیگری بر بطلان ظاهرگرایی در مسئله اسما و صفات الهی است؛ زیرا از طرفی در باطل بودن هیچ یک از این پیامدها از دیدگاه صاحب نظران، تردیدی نیست و از طرف دیگر، در جای خود ثابت شده است که بطلان یکی از دو طرف متلازمین، بطلان طرف دیگر را نیز به دنبال خواهد داشت.

تأویل آیات صفات در کلام صحابه و تابعین

بر خلاف دیدگاه ابن تیمیه و شاگردان مکتب او که معتقدند هیچ یک از سلف به تأویل آیات مبادرت نکرده‌اند، ما در اینجا از بین موارد بسیار، به تناسب، تنها به چند مورد از تأویل‌های صحابه و تابعین که بیشتر مربوط به آیات صفات است، اشاره می‌کنیم.

۱. تأویل کلمه «ساق» در آیه ۴۲ سوره قلم به شدت و وخامت امر

به گفته ابن الجوزی، (م. ۵۹۷ ه. ق.) و ابن حجر عسقلانی (م. ۸۵۲ ه. ق.)، به روایت از عکرمه، ابن عباس کلمه «ساق» در آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^۲ را به وخامت و شدت امر کفار در روز قیامت معنا کرده است.^۳ ابن حجر و نووی (م. ۶۷۶ ه. ق.) برای بیان شاهد

۱. تأویل در نزد سلفیان، مهدی فرمانیان، پایگاه پژوهشی، تخصصی وهابیت‌شناسی.

۲. «روزی که ساق پاهای برهنه می‌گردد». (قلم: ۴۲)

۳. زاد المسیر، ج ۴، ص ۳۲۵؛ فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴۲۸.

صدق بر روایی تأویل ابن عباس، مثل‌های معروف عرب را یادآور شده‌اند؛ مانند: «قامت الحرب علی ساق»؛ «جنگ بر پا ایستاد» و «قامت الحرب بنا علی ساق»؛ «جنگ ما را بر ساق پا نگه داشت» که کنایه از شدت گرفتن بحران جنگ است.^۱

ابن جریر طبری (م. ۳۱۰ ه. ق.)، اقدام خود بر تأویل کلمه «ساق» به «آشکار شدن امر دشوار» در آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^۲ را به عمل صحابه و تابعین استناد داده و تأویل آنان را دلیل بر صحت کار خود گرفته است. وی تأویل یادشده را از طرق متعدد از ابن عباس و از دیگر صحابه و تابعین مانند ضحاک، سعید بن جبیر، مجاهد، ابن جریح، سلمة بن کهیل، قتاده، ابراهیم، معاویه بن صالح و عکرمه نقل کرده است.^۳

۲. تأویل کلمه «أید» در آیه ۴۷ ذاریات به قوت و نیرو

کلمه «أید» در اصل، جمع ید است. معنای حقیقی ید در کتب لغت، عضو معروف بدن (دست) است؛^۴ اما طبری «أید» در آیه ﴿وَالسَّمَاءَ بَنِينَاهَا بَأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾^۵ را به قوت و نیرو تأویل برده است. وی سپس این قول را از طریق معاویه بن صالح و او از

۱. فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴۲۸؛ المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ج ۳، صص ۲۷ و ۲۸.

۲. «روزی که ساق پاها برهنه می‌گردد». (قلم: ۴۲)

۳. جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۲۳، صص ۵۵۴ - ۵۵۹.

۴. کلمه «ساق» در دیگر تفاسیر سده‌های اول اهل سنت نیز به همین معنا یا مانند آن تأویل برده شده است؛ مانند تفسیر مقاتل بن سلیمان، صص ۴۰۸ و ۴۰۹؛ تفسیر صنعانی، عبدالرزاق بن همام، ج ۳، صص ۳۳۴ و ۳۳۵؛ تفسیر بحر العلوم، نصر بن محمد سمرقندی، ج ۳، ص ۴۸۵؛ تفسیر الکشف و البیان، احمد بن محمد ثعلبی، ج ۱۰، صص ۱۹ و ۱۸ و ...

۵. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۱۹؛ تاج العروس، ج ۱، ص ۵۱، زبیدی می‌گوید: «ایادی جمع آید است و آید جمع ید. معنای اصلی ید، همان عضو مخصوص بدن «دست» است و بر قوت اطلاق می‌شود؛ زیرا دست سبب قوت است. در نعمت

نیز استعمال می‌شود؛ زیرا دست ابزار دریافت نعمت است».

۶. «و آسمان را با دست‌هایی [توانا] بنا نهادیم و همواره آن را وسعت می‌بخشیم». (الذاریات: ۴۷)

علی بن ابی طلحه از ابن عباس نقل کرده است و همچنین به قول دیگر بزرگان سلف از قبیل مجاهد، قتاده، منصور، خارجه بن زید و سفیان ثوری نیز استناد کرده است؛ زیرا آنان همگی «أید» را به قوت و نیرو معنا کرده‌اند.^۱

۳. تأویل «نسیان» در آیه ۵۱ اعراف، به رها نمودن و به حال خود واگذاریدن

طبری (م. ۳۱۰ ه. ق.)، ابن ابی حاتم (م. ۳۲۷ ه. ق.)، واحدی (م. ۴۶۸ ه. ق.) و دیگران از ابن عباس روایت کرده‌اند که «نسیان» در آیه ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ﴾^۲، به معنای محروم ماندن کافران از رحمت الهی و رها شدن آنان در آتش جهنم است:

- عن ابن عباس ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ...﴾، قَالَ نَزَّكُهُمْ فِي النَّارِ كَمَا تَرَكَوْا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا.^۳

ما آنان را در آتش رها می‌کنیم، چنان‌که آنان در لقای چنین روزی کوتاهی کردند.

- و نتركهم من الرحمة، كما تركوا أن يعملوا للقاء يومهم هذا.^۴

ما آنان را از رحمت خود محروم می‌کنیم، همان‌گونه که آنان از انجام اعمال صالح جهت آمادگی ملاقات امروز، کوتاهی کردند.

طبری همچنین از طریق علی بن ابی طلحه و او از ابن عباس و از طریق حجاج و او از ابن جریح آورده است که کلمه «نسیان» در آیه ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ﴾^۵، به معنای بی‌اعتنایی و ترک اوامر الهی است.^۶

۱. جامع البیان، ج ۲۲، ص ۴۳۸. در سایر تفاسیر سده‌های نخستین نیز «أید» به قوت و نیرو تأویل برده شده است. مانند

تفسیر مجاهد، تفسیر مقاتل، تفسیر ترمذی، تفسیر ابن ابی حاتم، تفسیر سمرقندی، تفسیر ثعلبی، تفسیر واحدی و....

۲. «امروز ما آنها را فراموش می‌کنیم، همان‌گونه که لقای چنین روزی را فراموش کردند». (اعراف: ۵۱)

۳. تفسیر القرآن العظیم، ابن ابی حاتم، ج ۵، ص ۱۴۹۲؛ الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، ج ۲، ص ۳۷۴.

۴. تفسیر طبری، ج ۱۲، ص ۴۷۶.

۵. «هنگامی که [اندرزها سودی نبخشید و] آنچه را به آنها یادآوری شده بود، فراموش کردند». (انعام: ۴۴)

۶. تفسیر طبری، ج ۱۲، ص ۴۷۶. «عن ابن عباس قوله: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ﴾؛ یعنی: ترک‌و ما ذکر و ابه». چنان‌که دیگر

۴. تأویل کلمه «معکم» در آیه چهار حدید به معیت علم و قدرت

به گفته سمعانی، ابن عباس کلمه «معکم» در آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾^۱ را به معیت علم و قدرت خداوند متعال معنا کرده است، نه معیت ذات الهی.^۲

۵. تأویل کلمه «اتیان» در آیه ۲۱۰ بقره به وعده و وعید

قاضی ابویعلی بن فراء (م. ۴۵۸ ه. ق.) از ابن عباس روایت کرده است که «یأتیهم» در آیه ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ﴾^۳، به معنای آمدن وعده و وعید خدای متعال است.^۴

۶. تأویل کلمه «طغیان» در آیه پانزده بقره به کفر و ضلالت

طبری از طرق متعدد از جمله از طریق ضحاک و او از ابن عباس، از طریق سُدی و او از ابی مالک و ابی صالح و آنها از ابن عباس، از طریق مُرّة و او از ابن مسعود و جمعیتی از صحابه و از تابعینی چون قتاده، ربیع و ابن زید نقل کرده است که همه آنان کلمه «طغیان» در آیه ﴿يَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^۵ را به کفر و ضلالت تأویل برده‌اند.^۶ وی همچنین از طرق متعدد مانند طریق سُدی و او از ابی مالک و ابی صالح و آنها از ابن عباس و از طریق مُرّة و او از ابن مسعود و جمعیتی از صحابه و از طریق علی بن

⇨ مفسران مشهور اهل سنت از قرن‌های اول اسلام نیز کلمه «نساهم» را به همین معنا تأویل برده‌اند؛ مانند تفسیر مجاهد بن جبر، ج ۱، ص ۳۳۷؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۲، ص ۴۰؛ بحر العلوم، ابوليث سمرقندی، ج ۱، ص ۱۵؛ لطائف الاشارات، عبدالکریم قشیری، ج ۱، ص ۵۳۹؛ تفسیر قرآن، سمعانی، ج ۲، ص ۱۸۷؛ معالم التنزیل، بغوی، ج ۲، ص ۱۹۶.

۱. «و هر جا باشید او با شماست». (حدید: ۴)

۲. تفسیر القرآن، سمعانی، ج ۵، ص ۳۶۵.

۳. «آیا انتظار این را دارند که خدا و ملائکه بر ابرها سوار شده، نزد آنان بیایند؟». (بقره: ۲۱۰)

۴. إبطال التأویلات لأخبار الصفات، ص ۱۳۱.

۵. «آنها را در طغیانشان نگه می‌دارد تا سرگردان شوند». (بقره: ۱۵)

۶. جامع البیان، ج ۱، صص ۳۰۸ و ۳۰۹: «في كفرهم يترددون، أي في ضلالتهم يعمهُون».

ابی طلحه و او از ابن عباس نقل کرده است که آنان کلمه «یعمهون» در آیه ۲۱۰ بقره را به یتماذون (استمرار و دوام) تأویل برده‌اند.^۱ این در حالی است که معنای اصلی یعمهون در کتب لغت، حیرت و سرگردانی است.^۲

۷. تأویل کلمه «ذلک» به «هذا» در آیه دو بقره

طبری در ذیل آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ»^۳ گفته است: «عموم مفسرین، کلمه ذلک را به «هذا» معنا کرده‌اند»^۴ و در ادامه از طرق مختلف این قول را به مجاهد، عکرمه، سُدّی، ابن جریج و ابن عباس استناد داده است. وی در ادامه می‌گوید:

اگر کسی اشکال کند که چگونه ممکن است کلمه ذلک به معنای هذا باشد، در حالی که کاربرد هذا برای شخص حاضر و ذلک برای اشاره به غایب است، پاسخ می‌دهد: هرگاه حادثه‌ای در زمان نزدیک به مخاطب اتفاق افتاده باشد، گویا در حضور مخاطب واقع شده است؛ لذا این گونه معنا کردن، سبب حسن کلام است.^۵

۸. تأویل کلمه نور و ظلمت به ایمان و ضلالت در آیه هفده بقره

طبری در ذیل آیه «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ»^۶، از طرق مختلف مانند

۱. جامع البیان، ج ۱، ص ۳۱۰: «یتماذون فی کفرهم».

۲. الصحاح تاج اللغة، ج ۶، ص ۲۴۲: «العمّة: التحیر والتردّد». تاج العروس، ج ۳۶، ص ۴۴۸: «العمّة: التّحیر والتّردّد؛ ومَعْنَى يعمهون: يتحيرون. قال ابن الأثير: رجل عمه عامية أي يتردد متحيراً».

۳. بقره: ۲.

۴. جامع البیان، ج ۱، ص ۲۲۵: «قال عاتمة المفسرين: تأویل قول الله تعالى «ذَلِكَ الْكِتَابُ»: هذا الكتاب».

۵. همان، ج ۱، صص ۲۲۵ و ۲۲۶: «فإن قال قائل: وكيف يجوز أن يكون «ذلک» بمعنى «هذا»؟ و«هذا» لا شكّ إشارة إلى حاضر مُعاین، و«ذلک» إشارة إلى غائب غير حاضر ولا مُعاین؟ قيل: جاز ذلك، لأن كل ما تقصّي، بقرب تقصّيه من الإخبار فهو. وإن صار بمعنى غير الحاضر. فالحاضر عند المخاطب... ولذلك حسن وضع «ذلک» في مكان «هذا».

۶. «خدا نورشان بگرفت و در ظلمت‌هایی رهاتان کرد کرد دیدن نتواند». (بقره: ۱۷)

طریق سعید بن جبیر، علی بن ابی طلحة، و ابی صالح و آنها همه از ابن عباس و از طریق مَرّة و او از ابن مسعود و از جماعتی از صحابه آورده است که مقصود از نوری که خدای متعال آن را از منافقان سلب می‌کند، ایمان به خدای متعال است و مقصود از ظلمت‌هایی که منافقان در آنها به حال خود واگذاشته می‌شوند، ضلالت، کفر، ظلم و نفاق است.^۱

اکنون واقعیت‌های پیش گفته را خلاصه می‌کنیم: اولاً اصحاب معروفی چون ابن عباس و ابن مسعود و تابعین مشهوری چون مجاهد، قتاده، سُدی، ضحاک، سعید بن جبیر، ابن جریح، سلمة بن کهیل، قتاده، ابراهیم، معاویة بن صالح، عکرمه، منصور، خارجه بن زید، سفیان ثوری، علی بن ابی طلحة، حجاج، ابی مالک، ابی صالح، مَرّة، ربیع و...، ساق را به شدت، آید را به قوت، نسیان را به ترک، معیت را به احاطه علمی، اتیان را به وعد و وعید، طغیان را به کفر و ضلالت، ذلک را به هدا، نور را به ایمان، و ظلمت را به نفاق و کفر و ضلالت تأویل برده‌اند. ثانیاً موارد پیش گفته، تنها نمونه‌ای اندک از این دست تأویلات است. ثالثاً موارد مذکور، نوعاً از مصادیق مجاز و تأویل اصطلاحی است، نه لغوی. رابعاً روایات مطرح شده، نوعاً از منابعی چون تفسیر ابن جریر طبری، ابن ابی حاتم رازی، قاضی ابویعلی و... که مورد تأیید و اعتماد ابن تیمیه هستند، نقل شده است. بنابراین با توجه به واقعیت‌های پیش گفته، جا دارد در این سخن ابن تیمیه و پیروان او که مدعی‌اند، هیچ یک از صحابه، تابعین و... مرتکب تأویل و مجاز نشده‌اند، تأمل و اندیشه کرد.

تأویل آیات صفات در کلمات سلف و ائمه مذاهب

در ادامه به تأویلات برخی از ائمه و علمای بزرگ اهل سنت چون سفیان ثوری (م. ۱۶۱ ه.ق)، مالک بن انس (م. ۱۷۹ ه.ق)، عبدالله بن مبارک (م. ۱۸۱ ه.ق)، محمد بن ادریس

شافعی (م. ۲۰۴ ه. ق.)، احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ ه. ق.)، محمد بن ادریس بخاری (م. ۲۵۶ ه. ق.)، حافظ ترمذی (م. ۲۷۹ ه. ق.) و ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ ه. ق.) اشاره می‌کنیم تا در ادعای دیگر ابن تیمیه مبنی بر اینکه در سه قرن اول اسلام، تأویلی رخ نداده است^۱ نیز، تأمل شود.

۱. سفیان ثوری و تأویل معیت پروردگار

سفیان ثوری (م. ۱۶۱ ه. ق.)، کلمه «مَعِيت» خدای متعال با بندگان در آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ را به احاطه علمی او بر بندگان^۲ و «وجه» در آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۳ را به قصد کردن او تأویل برده است.^۴

۲. مالک بن انس و تأویل نزول پروردگار

مالک بن انس (م. ۱۷۹ ه. ق.)، امام مذهب معروف اهل سنت، بنا بر آنچه جوهری^۵، نووی^۶ و ذهبی^۷ از او نقل کرده‌اند، نزول پروردگار در حدیث معروف «يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا...»^۸ را به نزول «امر، رحمت و ملائکه پروردگار» تأویل برده است.

۳. عبدالله بن مبارک و تأویل کلمه «اتیان»

عبدالله بن مبارک (م. ۱۸۱ ه. ق.)، کلمه «اتیان» در آیه شریفه ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ

۱. الایمان، صص ۷۳ و ۷۴؛ مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۶: «فَمَذْهَبُ السَّلَفِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ إِبْتِثَاتُ الصِّفَاتِ وَإِجْرَاؤُهَا عَلَى ظَاهِرِهَا».

۲. سیر أعلام النبلاء، ج ۶، ص ۶۴۸.

۳. «آیا انتظار این را دارند که خدا و ملائکه بر ابرها سوار شده، نزد آنان بیایند؟». (بقره: ۲۱۰)

۴. تفسیر الثوری، ص ۲۳۴.

۵. مسند الموطأ لجوهری، ص ۱۵۲: «قَالَ مَالِكٌ: يَنْزِلُ أَمْرُهُ فِي كُلِّ سَحَرٍ، فَأَمَّا تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَهُوَ دَائِمٌ لَا يَزُولُ وَهُوَ بِكُلِّ مَكَانٍ».

۶. المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ج ۶، ص ۳۷: «تَأْوِيلُ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ وَعَبْرُهُ مَعْنَاهُ نَزُولُ رَحْمَتِهِ وَأَمْرُهُ وَمَلَائِكَتُهُ».

۷. سیر أعلام النبلاء، ج ۷، ص ۱۸۳: «حَدَّثَنِي مَالِكٌ قَالَ: يَنْزِلُ رَبُّنَا . تَبَارَكَ وَتَعَالَى . أَمْرُهُ، فَأَمَّا هُوَ، فَدَائِمٌ لَا يَزُولُ».

۸. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۲۱.

اللَّهُ فِي ظُلْمٍ مِنَ الْعَمَامِ^۱ را به قدرت، رأفت، بذل توجه، آمرزش الهی و استعجابت دعای بندگان معنا کرده است.^۲

۴. محمد بن ادريس شافعی و تأویل کلمه «وجه»

محمد بن ادريس شافعی (م. ۲۰۴ هـ. ق.)، امام مذهب معروف اهل سنت، کلمه «وجه» را در آیه ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ﴾^۳ به «قبله» تأویل برده است: «فَتَمَّ الْوُجْهَ الَّذِي وَجَّهَكُمْ اللّٰهُ إِلَيْهِ»^۴؛ «پس آنجا قبله‌ای است که خدا، روی شما را به سمت آن گردانید».

۵. احمد بن حنبل و تأویل کلمه «جاء»

احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ هـ. ق.)، امام حنابله، کلمه «جاء» در آیه ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^۵ را بنا به نقل قاضی ابویعلی، به قدرت خدای متعال تأویل برده^۶ و به نقل بیهقی، به آمدن ثواب الهی و تعلق آن به مؤمنان تأویل برده است.^۷ از وی همچنین نقل شده است که محتمل است منظور از محدث بودن قرآن در آیه ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾^۸ محدث بودن نزول آن است، نه خود قرآن.^۹

۱. «آیا انتظار این را دارند که خدا و ملائکه بر ابرها سوار شده، نزد آنان بیایند؟». (بقره: ۲۱۰)

۲. الأسماء والصفات، لبیهقی، ج ۲، ص ۳۷۸.

۳. «پس هر جا روی گردانید، همانجا روی خداست». (بقره: ۱۱۵)

۴. تفسیر الإمام الشافعی، ج ۱، ص ۲۲۰.

۵. «و پروردگار تو بیاید». (فجر: ۲۲)

۶. ابطال التأویلات، ص ۱۳۲.

۷. البداية والنهاية، ج ۱۰، ص ۳۶۱. ابن کثیر این مطلب را از کتاب «مناقب الامام احمد»، بیهقی روایت کرده و تأکید نموده است که هیچ مشکل سندی ندارد.

۸. «هیچ یادآوری تازه‌ای از طرف پروردگارشان برای آنها نمی‌آید، مگر آنکه با بازی [و شوخی] به آن گوش می‌دهند!». (انبیاء: ۲)

۹. البداية والنهاية، ج ۱۰، ص ۳۶۱.

۶. محمد بن اسماعیل بخاری و تأویل کلمات وجه، استوا و ضحک

محمد بن اسماعیل بخاری (م. ۲۵۶ ه. ق.)، صاحب کتاب معروف «صحیح بخاری»، کلمه «وجه» در آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۱ را به «مُلک» تأویل برده^۲ و یادآور شده است که کلمه «استوی» در آیه ﴿اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ بنا به نظر ابوالعالیه، به «ارتفع» و بنا به نظر مجاهد، به «علا» تأویل برده می‌شود.^۳ او همچنین کلمه «ضحک» در حدیث منسوب به پیامبر ﷺ «لَقَدْ ضَحِكَ اللَّهُ اللَّيْلَةَ مِنْ فَعَالِكُمْ»^۴ را به «رحمت» تأویل برده است.

۷. حافظ ترمذی و تأویل کلمه «يعرفهم»

حافظ ترمذی (م. ۲۷۹ ه. ق.)، کلمه «يعرفهم» در حدیث رؤیت^۵ را به تجلی پروردگار برای بهشتیان تأویل برده است.^۶

۸. ابوالحسن اشعری و تأویل کلمه «استوی»، «رضی» و «غضب»

ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ ه. ق.)، بنیان‌گذار مکتب اشاعره، درباره کلمه «استوی» در آیه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾^۷ گفته است:

استوای خداوند بر عرش، به معنای استقرار، حلول، انتقال و مانند آن نیست. این نیست که عرش، خدای متعال را در بر گرفته باشد؛ بلکه این عرش و حاملان عرش اند که مقهور لطف و

۱. «همه چیز هلاک‌پذیر است، مگر ذات پاک او». (قصص: ۸۸)

۲. صحیح البخاری، ج ۶، ص ۱۱۲.

۳. همان، ج ۹، ص ۱۲۴.

۴. الاسماء و الصفات، بیهقی، ج ۲، صص ۷۲ و ۴۰۲: «قَالَ الْبُخَارِيُّ: مَعْنَى الضَّحِكِ، الرَّحْمَةُ».

۵. الجامع الكبير، ج ۴، ص ۶۹۱: «قَالُوا: وَهَلْ تَرَاهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «وَهَلْ تَضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟» قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «فَإِنَّكُمْ لَا تَضَارُونَ فِي رُؤْيِيهِ تِلْكَ السَّاعَةَ، ثُمَّ يَتَوَارَىٰ ثُمَّ يَطَّلِعُ فَيَعْرِفُهُمْ نَفْسَهُ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّبِعُونِي».

۶. همان، ج ۴، ص ۲۷۳.

۷. «سپس بر عرش [و مقام تدبیر امر اشیا] بر آمد». (یونس: ۳)

قدرت الهی اند. او نسبت به عرش و غیر عرش رفیع الدرجات است و در عین حال، به هر موجودی نزدیک و بر هر چیزی شهید است.^۱

وی همچنین رضایت الهی از بندگان مطیع خود در آیه ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾^۲ را به اراده اعطای نعمت و غضب بر منافقان و کافران در آیه ﴿عَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾^۳ را به اراده عذاب بر آنها تأویل برده است. او حتی این قول را به اجماع سلف نیز نسبت داده است.^۴

به گفته ابوبکر بیهقی، اشعری کلمه «اتیان» در آیه ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ﴾^۵ را نیز به ایجاد فعل تأویل برده است.

بیهقی از قول اشعری آورده است:

منظور از اتیان و محییء خداوند در روز قیامت، اقدام ویژه‌ای است که خدای متعال درباره بندگان روا می‌دارد، نه آمدن ظاهری؛ زیرا ذات الهی، حرکت، سکون، انتقال و استقرار ندارد، چون این اوصاف، ویژه اجسام است.^۶

۱. الإبانة عن أصول الديانة، ص ۲۱.

ممکن است چنین اشکال گرفته شود: عبارت اشعری هر چند در نفی تشبیه و جسمانیت از خدای متعال صریح است، در عین حال، تأویلی نیز مرتکب نشده است؛ بلکه این عبارت همان تفویض در معنا را می‌رساند. ولی پاسخ این است که از عبارت آخر ایشان که تصریح کرده «او از طرفی رفیع الدرجات به عرش و غیر عرش و در عین حال به هر موجودی نزدیک و بر هر چیزی شهید است» چه بسا اعتقاد به احاطه قیومی خدای متعال استفاده شود.

۲. «خدا از آنان خشنود شد». (مأئده: ۱۱۹)

۳. «خدا بر آنان غضب کرد». (فتح: ۶)

۴. رسالة إلی أهل الثغر باب الأبواب، ص ۱۳۰.

گفتنی است محقق کتاب (عبدالله شاکر محمد الجنیدی) انتساب دیدگاه تأویل را به سلف از سوی اشعری خلاف واقع دانسته و گفته این سخن اشعری، بر خلاف دیدگاهی است که در آخر عمر به آن رجوع کرده است. رسالة إلی أهل الثغر باب الأبواب، ص ۱۳۰: «هو تأویل باطل یأباه منهج السلف الذي رجع إليه فی آخر حیاته».

۵. «آیا انتظار این را دارند که خدا و ملائکه بر ابرها سوار شده، نزد آنان بیایند؟». (بقره: ۲۱۰)

۶. الأسماء والصفات، لبیهقی، ج ۲، ص ۳۷۰.

بنابراین با توجه به مطالب ارائه شده از سلف، به‌ویژه از ائمه معروف آنان که مستند به منابع معتبر اهل سنت است، به روشنی معلوم می‌شود که سلف نیز همچون صحابه و تابعین، به تأویل آیات صفات مبادرت کرده و آن را در غیر معنای ظاهری به کار برده‌اند.

گفتنی است همان‌گونه که سلف در آیات صفات، مرتکب تأویل شده‌اند، در احادیث نیز به تأویل گراییده‌اند؛ حتی تأویل‌های آنان در احادیث صفات، بسیار فراوان‌تر از آیات است.^۱

نمونه‌هایی از تأویلات و هابیان

با اینکه و هابیان اصرار عجیبی دارند که هرگونه تأویل در آیات صفات را انکار کنند، اما در مواردی، خود مجبور به تأویل آیات و احادیث صفات شده‌اند. بیان این موارد می‌تواند نقض ادعای آنان را ثابت کند.

۱. تأویل کلمه «مع» در آیات چهار حدید، هفت مجادله و ۴۶ طه

کلمه «مع» در آیاتی نظیر ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ و ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ و ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ و مانند آن، به احاطه علمی خداوند تأویل برده شده است.

ابن تیمیه از جمله کسانی است که کلمه «مع» را در این‌گونه آیات از معنای اصلی تأویل برده و به احاطه علمی خدای متعال به موجودات معنا کرده است و در عین حال تلاش کرده آن را معنای موضوع له کلمه معرفی کند. وی بدین منظور به توجیهی دست

۱. برای آگاهی از تأویلات سلف در احادیث اسما و صفات ر.ک: الاسماء و الصفات، بیهقی، ج ۱ و ۲. بیهقی در این کتاب که در دو مجلد به چاپ رسیده است، موارد فراوانی از احادیث نبوی را که از سوی بزرگان و ائمه اهل سنت تأویل شده، جمع‌آوری کرده است.

زده است که به همان سخن قائلین تأویل و مجاز بازگشت می‌کند. او می‌گوید:

بین معنای معیت و مقتضای معیت فرق است. از این رو گاهی مقتضای معیت با معنای آن یکی و گاهی بین آن دو اختلاف است و این یکی شدن یا متفاوت شدن، به اختلاف موارد استعمال این کلمه بستگی دارد.^۱

وی آیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَمَا كُنْتُمْ» را مثال آورده و می‌گوید: «مقتضای آیه این است که معیت در اینجا به معنای مطلع بودن، شهید بودن و مهیمن بودن خدای متعال بر بندگان باشد». او همچنین درباره آیه «لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» گفته است: «دلالت حال بر این است که حکم این معیت، در اینجا معیت اطلاع، نصرت و تأیید باشد».^۲

وی برای سایر آیات نیز به همین ترتیب معانی دیگری قائل می‌شود.^۳ ابن تیمیه در جای دیگر، علت عدول از معنای حقیقی معیت به احاطه علمی در آیات مذکور را این‌گونه توجیه می‌کند:

اگر بخواهد ذات خدای متعال در هر مکانی حاضر باشد، مستلزم این است که بین آن دسته از آیات و احادیثی که بیانگر معیت عامه خدای متعال است، با آن دسته آیات و احادیثی که معیت خاصه او را بیان می‌کنند، تناقض وجود داشته باشد.^۴

۱. الفتوی الحمویة الکبری، صص ۵۲۱-۵۲۳: «ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَمَا كُنْتُمْ» دل ظاهر الخطاب علی أن حکم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع علیکم، شهید علیکم ومهیمن عالم بکم. وهذا معنی قول السلف: «إنه معهم بعلمه»، وهذا ظاهر الخطاب وحقیقته. ففرق بین معنی المعية وبين مقتضاها، وربما صار مقتضاها من معناها، فيختلف باختلاف المواضع. فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع يقتضي في كل موضع أمورا لا يقتضيها في المواضع الآخر».

۲. همان: «دَلَّتْ الْحَالُ عَلَى أَنَّ حُكْمَ هَذِهِ الْمَعِيَةِ هُنَا مَعِيَةُ الْإِطْلَاعِ وَالنَّصْرِ وَالتَّأْيِيدِ».

۳. همان.

۴. الفرقان بین اولیاء الرحمن وأولیاء الشیطان، ص ۱۲۳: «فلو كان معنی المعية أنه بذاته في كل مكان، تناقض الخبر الخاص والخبر العام».

۲. تأویل کلمه «الله» و تقدیر کلمه «مَنْ» در برخی از آیات

آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾^۱ و آیه ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾^۲ از جمله آیاتی است که ابن تیمیه و دیگر سلفیان به تأویل آن مبادرت کرده‌اند. ابن تیمیه در آیه اول، کلمه «مَنْ» را در تقدیر گرفته و آن را این گونه معنا کرده است: «هُوَ إِلَهٌ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَإِلَهٌ مِنْ فِي الْأَرْضِ»؛ «او معبود است برای کسانی که در آسمان‌ها و زمین‌اند». در آیه دوم نیز به تبعیت از احمد بن حنبل، کلمه «الله» را به کلمه معبود تأویل برده است: «أَنَّهُ الْمَعْبُودُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۳.

۳. تأویل ضمائر جمع به ضمیر مفرد در مورد خدای متعال

ابن تیمیه کارهایی را که خدای متعال در قرآن با ضمیر جمع به خود نسبت داده، به ضمیر مفرد تأویل برده و گفته همه کارها را خدای متعال، خود به تنهایی انجام می‌دهد؛ اما اینکه در برخی آیات، ضمیر جمع به کار رفته و فرموده ما این چنین کردیم، برای این است که می‌خواهد با این تعبیر، خودش را تعظیم کرده و بزرگ بدارد. وی در این باره به آیات ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾^۴ و ﴿لَمَّا قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^۵ نیز اشاره می‌کند.^۶

۱. «و او کسی است که هم در آسمان معبود است و هم در زمین». (زخرف: ۸۴)

۲. «و اوست خداوند در آسمان‌ها و در زمین». (انعام: ۳)

۳. الفرقان بین أولیاء الرحمن وأولیاء الشیطان، ص ۱۲۳.

۴. «به درستی که ما برایت فتوحی نمایان کردیم». (فتح: ۱)

۵. «این ما مییم که معیشت انسان‌ها در زندگی دنیا را تقسیم می‌کنیم». (زخرف: ۳۲)

۶. بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۵، ص ۴۷۶: «ومثل هذا کثیر فی القرآن یسمى الرب نفسه من الأسماء المضمرة بصیغة الجمع علی سبیل التعظیم لنفسه کقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾، وقوله: ﴿لَمَّا قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾».

۴. تأویل کلمه «فی» در آیات و احادیث به فوقیت

ابن تیمیه به آیات و احادیث متعددی اشاره می‌کند که در آنها حرف «فی»، ظرفیه به کار رفته و ظهور این حرف در این است که خدای متعال در آسمان مستقر است؛ اما با وجود این، او از این ظهور اعراض کرده و در آسمان بودن خدای متعال را به معنای فوقیت خدای متعال بر آسمان‌ها تأویل برده است؛ مانند آیه ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنِ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾^۱ و آیه ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنِ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾^۲، و مانند حدیث «فَلَا يَزَالُ يُقَالُ لَهَا (روح المؤمن) حَتَّى يَنْتَهَى بِهَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»^۳ و حدیث: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِجَارِيَةٍ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحُكَمِ: فَقَالَ: أَيْنَ اللَّهُ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ»^۴. وی در توضیح این گونه آیات و احادیث می‌گوید:

منظور این نیست که آسمان، خدای متعال را در خود گرفته و او را در محاصره خود قرار داده، به همان گونه که خورشید و ماه را احاطه کرده است؛ بلکه منظور این است که پروردگار، فوق آسمان‌ها بر عرش مستقر است.^۵

وی دلیل این تأویل را آیه ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (بقره: ۲۵۰) و حدیثی که از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است، بیان می‌کند.^۶ منابع روایی از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین روایت کرده‌اند: نسبت آسمان‌ها به عرش، به لحاظ وسعت، مانند حلقه انگشتری می‌ماند که در وسط بیابانی

۱. «آیا از آن که در آسمان است ایمنید که شما را در زمین فرو برد». (ملک: ۱۶)

۲. «یا از آن که در آسمان است، ایمنید که بر شما بادی از شن بفرستد». (ملک: ۱۷)

۳. مسند احمد، ج ۱۴، ص ۳۷۸.

۴. همان، ج ۳۹، ص ۱۸۴.

۵. مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۲۷۱: «وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِذَلِكَ أَنَّ السَّمَاءَ تَحْضُرُ الرَّبَّ وَتَحْوِيهِ كَمَا تَحْوِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ وَعَبْرَهُمَا ... وَ الرَّبُّ سُبْحَانَهُ فَوْقَ سَمَوَاتِهِ عَلَى عَرْشِهِ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ».

۶. مجموع الفتاوی، ج ۴، ص ۲۷۱.

وسیع افتاده است و نسبت عرش به کرسی نیز مانند حلقه انگشتی است که در چنین بیابانی افتاده است.^۱

۵. تأویل کلمه «وجه» به قبله

کلمه وجه در آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۲، از سوی ابن تیمیه به قبله و جهت تأویل برده شده است. ابن تیمیه قول نصارا را رد می‌کند که مدعی‌اند، مسلمانان معتقدند خدای متعال آن‌چنان وجهی دارد که به هر سمت اراده کند، آن را به همان سمت می‌گرداند؛ وی می‌گوید: این‌گونه سخنی در قرآن نیست؛ آنچه در قرآن آمده، این آیات است: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^۳ و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۴ و ﴿فَأَيُّمَّا تُولُوهُمَا فَمَن نَّوْجَاهُ اللَّهُ﴾^۵.

وی بعد از بیان این آیات، قول برخی از سلف را یادآور می‌شود که وجه را به «قبله» معنا کرده‌اند و در تأیید آن می‌افزاید:

منظور از «وجه الله» و «جهة الله»، آن جهت و وجهه‌ای است که در نماز به آن متوجه می‌شوند؛ به دلیل اینکه خدای متعال قبل از ﴿فَأَيُّمَّا تُولُوهُمَا فَمَن نَّوْجَاهُ اللَّهُ﴾ فرموده است ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾^۶ پس معنای آیه این است که به هر قبله‌ای که رو کنید، به سمت خدا رو کرده‌اید.^۷

ابن کثیر، مفسر معروف اهل سنت که پای درس ابن تیمیه نشسته^۸ و از سوی وهابیان

۱. همان؛ صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، ج ۲، ص ۷۶.

۲. «همه چیز هلاک‌پذیر است مگر ذات پاک او». (قصص: ۱۸)

۳. «همه کسانی که روی آن [زمین] هستند، فانی می‌شوند و تنها ذات ذوالجلال و گرامی پروردگارت باقی می‌ماند». (رحمن: ۲۶).

۴. قصص: ۸۸.

۵. «و به هر سو رو کنید، خدا آنجاست». (بقره: ۱۱۵)

۶. «مشرق و مغرب، از آن خداست». (بقره: ۱۱۵)

۷. الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، ج ۴، صص ۴۱۴ و ۴۱۵.

۸. ر.ک: البداية و النهاية. ابن کثیر در این کتاب، بارها از ابن تیمیه به عنوان شیخ و استاد خود نقل قول می‌کند. ح

بسیار احترام می‌شود، کلمه «وجه» در آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ را به ذات الهی تأویل برده است. به گفته او، این آیه اخبار به این است که ذات الهی دائم، باقی، زنده و قیوم است؛^۱ چنان‌که ناصرالدین البانی نیز که از مخالفان سرسخت هر نوع تأویل به شمار می‌رود، نتوانسته در مقابل تأویل ابن کثیر موضع مخالف بگیرد.^۲

۶. تأویل کلمه «جَنب» به حق و جهت

کلمه «جنب» در آیه ﴿يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾^۳، به حق و جهت تأویل برده شده است. ابن تیمیه درباره کلمه «جنب» که در آیه ۵۶ سوره زمر آمده است، تصریح نموده است که منظور از آیه فوق، کوتاهی و تفریط انسان در حق خدای متعال و نسبت به ذات اوست؛ زیرا از هیچ عالم مشهور و طائفه معروفی از مسلمانان، شنیده نشده است که برای خدای متعال، جنب و پهلویی مانند آنچه در انسان است، معتقد باشند؛ چراکه مجرد اضافه شدن کلمه‌ای به «الله»، به معنای آن نیست که آن مضاف، صفتی از صفات خدا باشد؛ همچنان‌که به اتفاق همه مسلمانان، اضافه شدن کلماتی نظیر بیت، ناقه، عباد و روح به «الله»، به این معنا نیست که آنها صفات خدای متعال هستند.^۴ این معنایی که ابن تیمیه از جنب ارائه می‌دهد، در حالی است که کتب لغت تصریح کرده‌اند که معنای اصلی کلمه «جنب»، همان جانب و پهلوی انسان و غیر انسان است.^۵

۳ ر.ک: البداية و النهاية، ج ۲، ۱۷۸، ج ۵، ص ۳۶۹، ج ۶، ص ۷۸، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۲۸۰، ج ۷، ص ۲۸۱ و ج ۹، ص ۳۵.

۱. تفسیر القرآن العظیم، ج ۶، ص ۲۶۱: «إِخْبَارٌ بِأَنَّهُ الدَّائِمُ الْبَاقِي الْحَيُّ الْقَيُّومُ... فَعِبْرٌ بِالْوَجْهِ عَنِ الذَّاتِ».

۲. موسوعة الابناني في العقيدة، ج ۶، ص ۳۲۳.

۳. افسوس بر من از کوتاهی‌هایی که در اطاعت فرمان خدا کردم». (زمر: ۵۶)

۴. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۴، ص ۴۱۵ و ۴۱۶: «وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: (وَجَنْبٌ) فَإِنَّهُ لَا يُعْرَفُ عَالِمٌ مَشْهُورٌ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ، وَلَا طَائِفَةٌ مَشْهُورَةٌ مِنْ طَوَائِفِ الْمُسْلِمِينَ، أَتَّبَعُوا اللَّهَ جَنْبًا نَظِيرَ جَنْبِ الْإِنْسَانِ... فليس في مجرد الإضافة ما يستلزم أن يكون المضاف إلى الله صفة له... بل يُريدُ به أَنَّهُ فَرَطٌ فِي جِهَتِهِ وَفِي حَقِّهِ».

۵. المصباح المنير، ج ۱، ص ۱۱۰: «(ج ن ب): جَنْبُ الْإِنْسَانِ مَا تَحْتِ إِنْطِلَإِهِ إِلَى كُنْحِهِ وَالْجَمْعُ جُنُوبٌ». القاموس، ج ۱، ص ۶۹، ۶۸

۷. تأویل کلمه «ید» به بخل و بخشش

کلمه «ید» در آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^۱، به بخل یا جود و بخشش تأویل برده شده است. ابن تیمیه دوباره در رد کسانی از مسیحیت که ادعا کرده‌اند مسلمانان معتقدند، خدای متعال دو دست مانند دست‌های انسان دارد، به شدت برخورد کرده و گفته است:

یهود از اینکه گفتند دست خدا بسته است، منظورشان بخیل بودن خدای متعال بود (پناه بر خدا) و خداوند نیز آنان را تکذیب کرده و فرمود: بر خلاف ادعای ناروای یهود، او جواد و بخشنده است. بنابراین مبسوط الید بودن خدای متعال، کنایه از جواد و بخشنده بودن اوست، نه آن معنای ظاهری که مسیحیت توهم کرده‌اند. و این (معنای کنایی) بدین جهت است که چون عطا و بخشش، اگر بخواهد به وسیله دست انجام شود، با باز کردن دست امکان‌پذیر است، از این رو در لغت، از عطاء و بخشش به بسط الید بودن تعبیر شده است.^۲

گفتنی است هر چند از ظاهر عبارت ابن تیمیه چنین برداشت می‌شود که او جود و بخشش را معنای لغوی بسط الید گرفته است^۳، اما در کتب لغت، تصریح شده است که تعبیر «بسط الید»، تعبیر کنایه‌ای و تمثیلی از جود و بخشش است و نه معنای لغوی آن.^۴

۱ تاج العروس، ج ۲، ص ۱۸۳؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۲۷۵: «الْجَنَبُ، وَالْجَانِبُ وَالْجَنْبَةُ مَحْرَكَةٌ: شِقُّ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ».

۲ «و یهود گفتند: دست خدا [با زنجیر] بسته است. دست‌هایشان بسته باد! و به خاطر این سخن، از رحمت [الهی] دور شوند! بلکه هر دو دست [قدرت] او گشاده است؛ هرگونه بخواهد، می‌بخشد». (مائده: ۶۴)

۳ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۴، ص ۴۱۲: «وَالْيَهُودُ أَرَادُوا بِقَوْلِهِمْ: (يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ) أَنَّهُ بَحِيلٌ، فَكَذَّبَهُمُ اللَّهُ فِي ذَلِكَ، وَيَبِّنُ أَنَّهُ جَوَادٌ لَا يُبْخَلُ، فَأَخْبَرَ أَنْ يَدَيْهِ مَبْسُوطَتَانِ... فَبَسَطَ الْيَدَيْنِ الْمَرَادُ بِهِ الْجَوَادُ وَالْعَطَاءُ، لَيْسَ الْمَرَادُ مَا تَوَهَّمُوهُ مِنْ بَسْطِ مُجَرَّدِ».

۴ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۴، ص ۴۱۲: «وَلَمَّا كَانَ الْعَطَاءُ بِالْيَدِ يَكُونُ بِسْطِهَا، صَارَ مِنَ الْمَعْرُوفِ فِي اللَّغَةِ التَّعْبِيرُ بِسْطِ الْيَدِ عَنِ الْعَطَاءِ».

۵ تاج العروس، ج ۹، ص ۱۵۰؛ لسان العرب، ج ۷، ص ۲۵۹: الفائق في غريب الحديث، ج ۱، ص ۱۰۸: النهاية في غريب

۸. تأویل کلمه «حبل» به قرآن، طاعت، عهد، امر و جماعت مسلمین

ابن تیمیه کلمه «حبل» در آیه ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ را به طاعت، عهده

امر و جماعت مسلمین تأویل برده و گفته، همه اینها حق و درست است.^۱

نکته

هدف از ذکر موارد پیش گفته که تنها گوشه‌ای از تأویل وهابیان بود، دو مطلب است؛ یکی طرح این سؤال که چرا عمل کردن بر خلاف ظاهر و تأویل بردن آیات صفات برای گروهی جایز است، ولی برای دیگران جایز نیست؟ و دیگری نشان دادن برخی از موارد نقض که در آثار آنان موجود است.

بررسی و نقد دلایل مخالفان

مخالفان تأویل، برای اثبات دیدگاه خود، به دلایل متعددی تمسک کرده‌اند، اما دلایل

مزبور نتوانسته است دیدگاه آنان را اثبات کند. در اینجا به اختصار به نقد و بررسی اهم این دلایل می‌پردازیم.

۱. تأثیرگذاری در نفوس

ظاهرگرایان معتقدند اگر صفات خبری، تأویل برده نشود و بر معنای ظاهری حمل شود، تأثیر آنها در نفوس بیشتر، و هیمنه و صولت این صفات در ذهن بشر محفوظ‌تر خواهد ماند. آنان این مطلب را از زبان ابن‌رشد اندلسی نقل می‌کنند تا مؤیدی بر دیدگاه ظاهرگرایی خود ارائه داده باشند.^۲

⇨ الحدیث و الاثر، ج ۱، ص ۱۲۸: «حَبْلٌ بَسَطَ الْبِدْ كِنَايَةٌ عَنِ الْجُودِ وَتَمَثُّلًا، وَلَا يَدْنَمُ وَلَا بَسَطَ، تَعَالَى اللَّهُ وَتَقَدَّسَ عَنِ ذَلِكَ».

۱. مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۴۰: «قِيلَ: حَبْلُ اللَّهِ هُوَ دِينُ الْإِسْلَامِ وَقِيلَ: الْقُرْآنُ وَقِيلَ: عَهْدُهُ وَقِيلَ: طَاعَتُهُ وَأَمْرُهُ وَقِيلَ جَمَاعَةُ الْمُسْلِمِينَ؛ وَكُلُّ هَذَا حَقٌّ».

۲. بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۱، ص ۲۴۰: الکلام فی التوحید، الحیب عیاد، ص ۵۴۷، به نقل از ⇨

این استدلال سلف‌گرایان، شبیه درخواست گوساله پرستان سامری از حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌ماند که می‌گفتند: ﴿يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾؛^۱ زیرا گوساله پرستان سامری به دنبال معبودی بودند که شبیه معبودان مشرکان، محسوس و ملموس باشد. گویا این گروه از ظاهرگرایان نیز در صدد معرفی خدایی هستند که صفات او، متخیل و محسوس بشر باشد؛ آن هم به این دلیل که مردم عوام، فقط چیزهایی را موجود می‌دانند که متخیل و محسوس آنان است از این رو اگر به آنان گفته شود که خدای متعال وجودی است بدون جسم، این باعث می‌شود که آن ذهنیتی را که از خدا دارند، از دست بدهند و با او معامله امر معدوم نمایند.^۲

به این قبیل افراد باید یادآوری کرد که اگرچه محسوس طلبی و مشهودگرایی، مقتضای طبیعت و بُعد مادی بشر است، ولی پیامبران مبعوث شده‌اند که انسان‌ها را به بُعد معنوی و روحی‌اش نیز توجه دهند و او را با خدایی که ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^۳ و ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾^۴، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^۵ و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۶ است، آشنا کنند و به پرستش او دعوت نمایند.

﴿مناهج الادلة، ص ۱۷۴: «فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها، وأما إذا أولت فإنها يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين».

۱. اعراف: ۱۳۸.

۲. همان، ص ۲۳۸: «أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخیل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخیل ولا محسوس فهو عدم. فإذا قيل لهم: إن هاهنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخیل فصار عندهم من قبیل المعدوم، ولا سيما إذا قيل: إنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا أسفل».

۳. «دیدگان، او را درک نمی‌کند». (انعام: ۱۰۳)

۴. «و خدا به همه چیز احاطه دارد». (نساء: ۱۲۶)

۵. «و هیچ کس همتای او نیست». (اخلاص: ۴)

۶. «هیچ چیزی مثل او نیست». (شوری: ۱۱)

۲. تمسک به سیره سلف

ظاهرگرایان، مخالفت خود با تأویل صفات را نوعاً به سیره سلف مستند کرده‌اند. آنان می‌گویند: «سلف یک مذهب بیشتر نداشته‌اند و آن مذهب اهل سنت و جماعت و همان مذهب صحابه است».^۱ مذهب سلف این است که خدای متعال را توصیف کنند، همان‌گونه که خودش توصیف کرده است، بدون تحریف، تعطیل، تکییف و تمثیل.^۲ مخالفان تأویل، ادعا کرده‌اند صحابه اگرچه در احکام شرعی، اختلاف نظر داشته‌اند، اما هرگز در هیچ مسئله‌ای از مسائل مربوط به اسما و صفات، اختلاف نکرده، هیچ آیه یا حدیثی را تأویل نبرده و حمل بر مجاز نکرده‌اند.^۳ ابن قدامه مقدسی (۶۲۰ ه.ق) نه تنها اجماع صحابه بر ترک تأویل را ادعا کرده، بلکه مدعی شده است که در تمامی دوران بعد از صحابه نیز، علما بر ترک تأویل اجماع داشته و هیچ تأویلی، مگر از اهل بدعت، گزارش نشده است.^۴

آنان در نفی تأویل، به گفته سفیان ثوری^۵، مالک بن انس^۶، احمد بن حنبل^۷ یا به

۱. مجموع فتاوی العلامة عبد العزیز بن باز، ج ۳، ص ۶۳.

۲. جهود الشیخ محمد الامین الشنقیتی فی تقریر عقیده السلف، عبد العزیز بن صالح بن ابراهیم الطویان، ج ۱، ص ۲۴۱.

۳. إعلام الموقعین عن رب العالمین، ابن قیم الجوزیة، ج ۱، ص ۳۹؛ التوحید، ابن مندہ، ص ۹: «... لَمْ يَتَّزَعُوا فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ مَسَائِلِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ، بَلْ كُلُّهُمْ عَلَىٰ إِبْتِاطٍ مَا نَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ كَلِمَةً وَاحِدَةً، مِنْ أَوْلِهِمْ إِلَىٰ آخِرِهِمْ، لَمْ يَسُوِّمُوهَا تَأْوِيلًا».

۴. ذم التأویل، ابن قدامه المقدسی، ص ۴۰: «فَإِنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعُوا عَلَىٰ تَرْكِ التَّأْوِيلِ وَكَذَلِكَ أَهْلُ كُلِّ عَصْرِ بَعْدَهُمْ وَلَمْ يَنْقُلِ التَّأْوِيلَ إِلَّا عَنْ مُبْتَدِعٍ أَوْ مَنْسُوبٍ إِلَىٰ بَدْعَةٍ».

۵. التوحید، ج ۳، ص ۳۰۷: «هیچ کس حق ندارد صفات خدای متعال را که در قرآن آمده است، تفسیر کند».

۶. العقیده اولاً لو کانوا یعلمون، البانی، ص ۱۸۷: «الکفیف مجهول، ... والسؤال عنه بدعة».

۷. فتاوی الشبکه الإسلامية، لجنة الفتوی بالشبکه الإسلامية، ص ۷۹۴: «... قلت: نزوله بعلمه أم بأذا؟ فقال لي: اسكت عن

انکار ابوالحسن اشعری^۱ نیز استناد کرده‌اند.

اولاً این ادعای مخالفان که هیچ یک از صحابه و غیر صحابه، آیات و احادیث صفات را تأویل نبرده‌اند، جای تعجب است. آنان چگونه می‌توانند این همه تأویلات سلف و خلف را انکار کنند؟ در فصل دوم این کتاب، دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان درباره تأویل صفات خبری به تفصیل بیان شد. در آنجا معلوم شد که هیچ‌گاه بین سلف در مسئله تأویل صفات، دیدگاه واحدی وجود نداشته است. بلکه از صدر اسلام تاکنون، دیدگاه‌های مختلفی در بین مسلمانان در این باره مطرح بوده است؛ مانند دیدگاه تفویض معنا، دیدگاه تأویل، دیدگاه تعطیل، دیدگاه تشبیه و تجسیم، دیدگاه اثبات بلاکیف (تفویض کیفیت)، دیدگاه اهل بیت (جمع بین نفی و اثبات) و غیره؛ چنان‌که در این فصل نیز به موارد فراوانی از تأویلات سلف، به ویژه تأویلاتی از صحابه و تابعین، اشاره شد. علاوه بر این به موارد فراوانی از تأویلات همین کسانی که به ظاهر مخالف تأویل هستند نیز اشاره شد.^۲

۱. الشریک بالله، ص ۶۲۲.

۲. علاوه بر تأویلات مورد اشاره در متن از وهابیان، این موارد نیز تأمل برانگیز است: البانی در «مختصر العلو للعلی» از ابن عباس نقل کرده است که کلمه «استوی» در آیه: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ» به معنای «صعد» است. وی سپس روایت را از نظر سند تأیید، و به لحاظ دلالت نیز توجیه کرده است. (مختصر العلو للعلی العظیم، ج ۱، ص ۱۷۱). او همچنین کار ابن جریر طبری که «استوی» در این آیه را به «ارتفع» تأویل برده، تأیید کرده است. (همان، ص ۲۲۴). چنان‌که اقدام ابوالعباس ثعلب بر تأویل کلمه «استوی» در آیه شریفه به «اقبل علیه» را ستوده و گفته است که ثعلب از لغت‌شناسان زبان عرب و دارای تصانیف متعدد است. (همان، ص ۲۳۰).

آنان همچنین آیاتی را که بر معیت خداوند با اشیا و انسان‌ها دلالت دارد، تأویل برده و آن را بر احاطه علمی و تدبیری معنا کرده‌اند، نه احاطه قیومی. (رک: مختصر العلو للعلی العظیم للذهبی، ج ۱، ص ۱۳۸؛ موسوعه الالبانی، ج ۶، ص ۵۰۰؛ الفتوی الحمویة الکبری، ج ۱، ص ۵۲۱). با اینکه مرجع ضمیر «هو» در آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» بی‌گمان ذات باری تعالی است و نه صفات (دفع شبه التشبیه بأكف التنزیه، ص ۱۹).

تعجب بیشتر از ابن قدامه است که بی‌مهابا مدعی شده تأویلی اگر هست، از اهل بدعت است. از ایشان سؤال می‌کنیم آیا این همه صحابه، تابعین، تابع تابعین و عالمان فرهیخته دین، از سلف تا خلف که تأویلات آیات و احادیث صفات را یا گزارش کرده یا خود اجتهاد نموده‌اند - که اگر از آنان و آثارشان فقط نام برده شود، حجم وسیعی از کتاب را به خود اختصاص می‌دهد - آیا این همه شخصیت‌های برجسته، بدعت‌گذار در دین هستند؟

ثانیاً درست است که اکثر سلف، قائل به تفویض بوده‌اند، اما باید بین تفویضی که سلف به آن معتقدند، با تفویضی که وهابیان آن را تبلیغ می‌کنند، فرق گذاشت؛ زیرا آنچه سلف به آن معتقد بوده است، تفویض معنای صفات است؛ اما آنچه وهابیت از آن تبلیغ می‌کند، تفویض کیفیت معناست و نه اصل معنا و بی‌گمان بین این دو چنان‌که در فصل سوم اشاره شد تفاوت بسیار است.^۱

ثالثاً استناد به گفته برخی از سلف در رد نظریه تأویل، مانند سفیان، مالک، احمد، اشعری و امثال آن، برای دیگران هیچ حجت شرعی درست نمی‌کند؛ زیرا بر فرض

۱. پیروان نظریه اول به همه صفات خبریه که در قرآن و روایات آمده است ایمان دارند؛ اما اینکه حقیقت این صفات به چه معناست؛ یعنی اینکه صفات باید تأویل برده شود یا همان معنای ظاهری و لغوی مراد است، علم آن را به خدای متعال تفویض می‌کنند. در حالی که در نظریه تفویض کیفیت که وهابیان به پیروی از ابن تیمیه آن را مطرح کرده‌اند، همان معنای ظاهری و لغوی صفات خبریه را برای خدای متعال ثابت می‌دانند و معتقدند که باری تعالی واقعاً مکیف به کیفیات صفات خبریه است. آنان علم به کیفیت صفات، مثل اینکه «دست خدا چگونه است»، را به خدای متعال تفویض می‌کنند؛ یعنی می‌گویند: فقط خدا خودش می‌داند که چگونه است؛ چنان‌که عثیمین این مطلب را در صفحه ۹۹ به صراحت بیان کرده است: «إن معنى قولنا: «بدون تكليف»: ليس معناه ألا نعتقد لها كيفية، بل نعتقد لها كيفية لكن المنفي علمنا بالكيفية لأن استواء الله على العرش لا شك أن له كيفية، لكن لا تعلم، نزوله إلى السماء الدنيا له كيفية، لكن لا تعلم، لأن ما من موجود إلا وله كيفية، لكنها قد تكون معلومة، وقد تكون مجهولة».

صحت انتساب، نهایت این است که این گفته‌ها، چون به دلیل نقلی یا عقلی معتبر مستند نیست، تنها بیانگر دیدگاه‌های شخصی این افراد است و نه بیشتر؛ چون بدیهی است که استنباط غیر معصوم، نمی‌تواند برای دیگری حجت باشد؛ مگر برای مقلد. در حالی که در مسائل اعتقادی، جایی برای تقلید نیست.

افزون بر این در عبارت‌هایی که از آنان گزارش شده است، در برخی از آنها، هم اختلاف نقل وجود دارد و هم ابهام در معنا، چنان‌که درباره مالک به این نکته اشاره شد. در حالی که هر یک از این دو، به تنهایی می‌تواند کلام را از اعتبار ساقط کند.

۳. تمسک به ظاهر آیات و روایات

برخی از ظاهرگرایان برای نفی تأویل، به بعضی از آیات و احادیث نیز استناد کرده‌اند؛ آیاتی مانند ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾^۱، ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾^۲، ﴿يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ زِكْرَكَ وَارْتَقِ الْوُجُوهَ﴾^۳ و ﴿أَأْمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾^۴ و احادیثی مانند «فَقَالَ لَهَا: أَيْنَ اللَّهُ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ»^۵، «رَبُّنَا اللَّهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ»^۶، «أَنَا أَمِينٌ مَنْ فِي السَّمَاءِ»^۷ و مانند آن.

آنان می‌گویند چون همیشه صعود از مکان اسفل به اعلا اتفاق می‌افتد و همچنین حرف «فی» در لغت عرب در معنای ظرفیت یا در معنای «علی» به کار می‌رود، بنابراین از آیات و احادیث پیش گفته و امثال آن، اثبات می‌شود که خداوند سبحان در آسمان و

۱. «کلمه طیب به سوی او بالا می‌رود». (فاطر: ۱۰)

۲. «و اوست خداوند در آسمان‌ها و در زمین». (انعام: ۳)

۳. «ای عیسی! من تو را خواهم گرفت و به سوی خود بالا خواهم برد». (آل عمران: ۵۵)

۴. «آیا از کسی که در آسمان است، ایمنید؟». (ملک: ۱۶)

۵. صحیح مسلم: ج ۱، ص ۳۸۱.

۶. المستدرک، ج ۱، ص ۴۹۴.

۷. صحیح بخاری، ج ۵، ص ۱۶۳.

بر عرش مستقر است.^۱

در حالی که این استدلال، مصادره به مطلوب است؛ زیرا آنچه محل نزاع است، معنای ظاهری این گونه آیات و احادیث متشابه است. تأویل گرایان معتقدند بر اساس براهین عقلی و ادله نقلی، به ویژه آیه هفتم سوره آل عمران^۲، برای فهم حقیقی آیات و احادیث متشابه، به خصوص آیات و احادیث صفات، راهی جز رجوع به آیات محکم نیست که به تعبیر قرآن کریم، «ام الكتاب» هستند.^۳ چنان که فخر رازی آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» را مستند متکلمان در منزله دانستن باری تعالی از جسم و لوازم آن دانسته است. او می گوید: علمای توحید از متقدمان گرفته تا متأخران، همگی در نفی جسمیت خدای متعال و اینکه مرکب از اعضا و جوارح نبوده و در مکان و جهت معین واقع نشده است، به این آیه استدلال کرده اند. آنان گفته اند اگر او جسم می بود، می بایست مثل سایر اجسام باشد و لازمه آن، مثلثت سایر اجسام با اوست و حال آنکه مثلثت، به صریح آیه باطل است.^۴

۴. مفسده خیز بودن تأویل

دلیل دیگر ظاهر گرایان بر منع تأویل، مفسده خیز بودن تأویل است. آنان می گویند تمام بدعت ها و مصیبت هایی که بر جهان اسلام وارد شده است، از قبیل ۷۳ فرقه شدن مسلمانان، کشته شدن عثمان، شهادت امیر مؤمنان علی علیه السلام، امام حسین علیه السلام، اهل بیت علیهم السلام و یاران آنان، همه نتیجه تأویلاتی است که در صدر اسلام واقع شده است.^۵

۱. العقیده اولاً لو كانوا يعلمون، ج ۱، صص ۱۹۰ و ۱۹۱؛ الفتوی الحمویة، ص ۳۵۸.

۲. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ».

۳. پیش از این به این مطلب اشاره شد.

۴. مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، ج ۲۷، ص ۵۸۲.

۵. شرح القصیده النونیة، ج ۱، صص ۲۸۵-۲۸۷؛ الشریک بالله، ص ۶۲۲.

اگر این سخن پذیرفته باشد، دو اشکال مهم بر آنان وارد است. اشکال اول گرفتار شدن در تناقض آشکار است. آنان از طرفی دامن سلف را از ارتکاب هرگونه تأویل پیراسته و ادعا کرده‌اند که هیچ یک از صحابه، تابعین، سلف و نسل‌های بعد، مرتکب تأویل نشده‌اند و از طرف دیگر، تمام بدعت‌ها و مصیبت‌های وارد شده بر دین و مسلمانان را ریشه در تأویلات واقع شده در صدر اسلام می‌دانند.

مشکل دوم، لزوم پاسخ‌گویی سلفیان به این سؤال است که تأویلات مورد اشاره را چه کسانی مرتکب شدند؟ آیا آنان غیر از طبقه خواص از صحابه بودند؟ آیا اولین تأویلات، تفرقه‌ها و بدعت‌ها در ماجرای سقیفه بنی ساعده روی نداد؟ آنجا که در مسئله خلافت، انصار در مقابل مهاجرین و اوس در مقابل خزرج قرار گرفت و همه آنان در مقابل بنی هاشم و بلکه در مقابل آیات و احادیثی قرار گرفتند که رهبر واقعی مسلمانان را معرفی می‌کرد؟ آیا خلیفه دوم نبود که با تأویلات خود، بدعت‌های فراوان در دین گذاشت و آن‌گاه آن بدعت‌ها را «بدعت‌های خوب» معرفی کرد؟ بنابراین چگونه می‌توان مدعی شد که صحابه و تابعین و دیگران، هیچ‌گاه اهل تأویل نبوده‌اند؟^۱

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| هذا و أصل بلیة الإسلام من | تأویل ذی التحریف و البطلان |
| و هو الذی فدرق السبعین بل | زادت ثلاثا قول ذی البرهان |
| و هو الذی قتل الخلیفة جامع | القرآن ذا النورین و الاحسان |
| و هو الذی قتل الخلیفة بعده | أعنی علیا قاتل الأقران |
| و هو الذی قتل الحسین و أهله | فغدوا علیه ممزقی اللحمان |

۱. بنا بر گزارش صحیح بخاری، ج ۳، ص ۴۵، عبدالرحمان عبدالقاری می‌گوید: به همراه عمر بن خطاب در یکی از شب‌های ماه رمضان به مسجد رفتیم؛ مردم به صورت پراکنده نماز مستحبی می‌خواندند. عمر گفت: «به نظرم اگر مردم این نماز را به جماعت می‌خواندند، بهتر بود»؛ بلافاصله نظر خود را عملی کرده و ابی بن کعب را به امامت آنان برگزید. پس از آن شبی دیگر نیز به مسجد رفتیم. وقتی عمر دید که مردم نماز را به جماعت می‌خوانند گفت:

«نعمَ البدعة هَذِهِ»؛ «چه خوب بدعتی بود این بدعت!» ❦

۵. بی‌ضابطه دانستن تأویل

سلف‌گرایان مدعی‌اند که اهل تأویل، دچار تناقض‌گویی بوده و ضابطه مشخصی در تأویل ندارند. دلیل آنان این است که می‌گویند اگر از تأویل‌گرایان سؤال شود بین عبارتی که به زعم شما ظاهر آن تأویل‌پذیر است، با عبارتی که تأویل‌پذیر نیست، چه تفاوتی وجود دارد، پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارند یا می‌گویند هر ظاهری که در تعارض با عقل قطعی باشد، تأویل برده می‌شود و هر ظاهری که با عقل قطعی در تعارض نیست، تأویل برده نمی‌شود یا می‌گویند همه ظواهر تأویل برده می‌شوند، مگر اینکه علم

⇨ اگرچه هر سه خلیفه بر اساس تأویلات یا اجتهادات خود بدعت‌هایی در دین ایجاد کرده‌اند، اما بیشترین بدعت‌های گزارش شده مربوط به خلیفه دوم است. در اینجا به بخشی از بدعت‌های عمر بن خطاب اشاره می‌شود:

عمر دست به سینه ایستادن در نماز را واجب کرد؛ بسم الله را از آن حذف کرد؛ آمین را بر آن اضافه کرد و در تشهد اول نماز، یک سلام گفتن را واجب کرد. (الصراط المستقیم، نباطی).

مسح بر چکمه را جایز کرد. (تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۹۵).

الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ را در اذان وضع کرد. (سنن ترمذی، ج ۲، ص ۵۹).

گریه بر مرده را حرام کرد. (عمدة القاری، ج ۹، ص ۸۰؛ الاستیعاب ابن‌عبدالبر، شرح حال حمزه و شرح حال زید؛ شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۳۸۰).

زکات اسب را واجب کرد. (صحیح بخاری، ابواب زکات).

به عوض کردن اسم‌هایی که به نام پیامبران بود اقدام کرد. (طبقات ابن‌سعد، ج ۲، ص ۵۹ و ج ۵، ص ۵۲ و ۵۳؛ عمدة القاری).

روزه گرفتن ماه رجب را منع کرد. (کنز العمال، ج ۹، ص ۳۹۲؛ مجمع الزوائد هینمی، ج ۳، ص ۲۳۲).

به محدود کردن مهر زنان اقدام نمود. (به نقل از صاحبان سنن و ابن‌حَبَّان و حاکم و احمد و دارمی و ابن ابی شیبۀ و طبرانی، همگی از محمد بن سیرین از ابی العجفاء نقل کرده‌اند).

متععه را حرام کرد. (تاریخ خلفای سیوطی، ص ۲۳۰؛ تاریخ طبری، ج ۹، ص ۲۲۵).

شارب خمر را هشتاد ضربه شلاق زد. (السنن الکبری بیهقی، ص ۳۲۵؛ الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۰۳).

سهم مؤلفه قلوبهم را قطع کرد و گفت: «اسلام دیگر هراسی از آنان ندارد». (کنز العمال، ج ۹، ص ۳۹۲؛ مجمع الزوائد هینمی، ج ۳، ص ۲۳۲). حی علی خیر العمل را از اذان حذف کرد. (همان، ص ۸۳).

سنت گذاشت که نافله رمضان به جماعت گزارده شود و آن را به شهرها اعلان کرد. (شرح ابن ابی‌الحدید، ج ۲۲).

منبع: سایت پاسخ‌گویی به سؤالات دینی، ویرایش شده در ۲۰/۴/۹۱.

ضروری موجود باشد که متکلم، ظاهر آن را اراده کرده است. اما ظاهر گرایان می‌گویند، هر دو مبنا باطل است؛ زیرا بر اساس مبنای اول، هیچ لفظی خالی از تأویل نخواهد ماند، از جهت اینکه هیچ لفظی نیست که برخی از مؤوله، ظاهر آن را مخالف با عقل قطعی نپندارند. بر اساس مبنای دوم نیز درباره هر لفظی می‌توانند بگویند، علم ضروری بر مراد بودن ظاهر لفظ وجود ندارد.^۱

پاسخ

الف) بی‌ضابطگی، ادعایی خلاف واقع است

در پاسخ باید گفت، اینکه ابن تیمیه و امثال او ادعا کرده‌اند که اهل تأویل، اهل ضابطه نیستند، امری خلاف واقع است. بلکه آنان برای تأویل، شرایط فراوانی را لازم می‌دانند که بدون آن، هرگونه تأویلی را باطل دانسته و آن را نوعی اجتهاد به رأی مذموم تلقی کرده‌اند.^۲

تأویل‌گرایان معتقدند، خطر تأویل بردن نصوص و ظواهر آیات صفات و غیر آن، بدون دلیل و حجت شرعی، اگر بیشتر از خطر جمود بر ظواهر نباشد، کمتر هم نیست؛ زیرا سرانجام تأویل بدون دلیل معتبر، انکار شریعت است. آنان این ادعا را که اهل تأویل، تعارض آیات با عقل قطعی را علت تأویل می‌دانند، به شدت نفی کرده و تصریح کرده‌اند که ظاهر کتاب عزیز و سنت صحیح، منزه از آن است که مخالف با عقل قطعی باشند و بعید دانسته‌اند که هیچ مسلمان آگاهی به چنین سخنی لب بگشاید.^۳

۱. در «تعارض العقل و النقل»، ج ۵، صص ۳۴۳ و ۳۴۴؛ الشرح بالله، ص ۱۵۶.

۲. ضوابط و شرایط تأویل صحیح به تفصیل در فصل سوم تبیین شد.

۳. بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۱۲.

به عقیده اهل تأویل، در قرآن حتی یک آیه هم نیست که ظاهر آن با عقل صریح در تعارض باشد؛ آنچه منشأ اختلاف شده است، اشتباه بعضی در تشخیص ظاهر است؛ یعنی اینکه برخی غیرظاهر را ظاهر پنداشته و بین ظاهر حرفی با ظاهر جملی، فرق نگذاشته‌اند؛ برای مثال کلمه «ید»، اگر مفرد و خارج از جمله لحاظ شود، ظهور آن در عضو مخصوص است، اما اگر در جمله واقع شود، چه بسا به خاطر قرائنی که آن را احاطه کرده است، در معنای دیگری ظهور داشته باشد. چنان‌که وقتی در مدح کسی گفته می‌شود فلانی «دست باز» یا در مذمت کسی گفته می‌شود فلانی «دست بسته» است، کلمه «دست» در این دو عبارت، در معنای کنایه‌ای خود ظهور دارد؛ یعنی در جود و بخشش یا امساک و بخل و نه در معنای لغوی آن؛ از این رو چه بسا این عبارت درباره انسانی که دست‌هایش قطع شده است نیز به کار می‌رود، اما کسی به آن اعتراض نمی‌کند.^۱

بنابراین در واقع باید تأویل‌گرایانی را که بر اساس این قاعده (تمییز ظاهر جملی از ظاهر افرادی) عمل می‌کنند، پیروی کننده از ظاهر کتاب و سنت نامید، نه مؤوله اصطلاحی؛ زیرا تفسیر قرآن در پرتو قرائن موجود، تأویل نیست؛ بلکه متابعت از نصوص و ظواهر است. در مقابل کسانی که پایبندی به اصول عقاید در پرتو ظواهر کتاب و سنت را گمراهی می‌پندارند، همان مؤوله اصطلاحی‌اند که مطرود علمای فرهیخته‌اند.^۲

ب) محکوم بودن تأویل‌گرایان بی ضابطه

اشکالاتی هم که ظاهر‌گرایان مطرح کرده‌اند، احتمالاً متوجه تأویل‌گرایانی از باطنیه و

۱. الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۳۲۷.

۲. همان.

امثال آنان است که گفته‌اند: قرآن ظاهری دارد و باطنی و آنچه مقصود اصلی است، باطن آن است و نه ظاهر که مستفاد از لغت است. آن‌گاه ادعای خود را این‌گونه توجیه کرده‌اند که نسبت باطن به ظاهر، بسان مغز میوه به پوست آن است؛ همچنان‌که اصل در میوه مغز آن است، اصل در قرآن نیز باطن آن است؛ بنابراین با رسیدن به باطن، از ظاهر بی‌نیازی حاصل می‌شود.^۱

دلیل بر بطلان این دیدگاه آن است که اگر ضابطه پیش‌گفته در فهم دین و عمل به قرآن اجرا شود، در این صورت شریعت، هدف تیر هر تیرانداز و شکار هر شکارچی قرار می‌گیرد و آن‌گاه چیزی از دین باقی نخواهد ماند؛ زیرا در این وضعیت، هر مؤولی مدعی می‌شود که حق همان است که او گفته و مراد صاحب شریعت، همان است که او تأویل برده است.^۲ چنان‌که ادعا می‌کردند مراد از نماز، انسانی ناطق است که منظور رسول خدا ﷺ است؛ به دلیل آیه ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾.^۳ همچنین مراد از احتلام، افشای اسرار الهی است، مراد از غسل، تجدید عهد کسی است که سری از اسرار باطنیه را افشا کرده، زکات، پیراستن نفس به وسیله معرفت دین است، بهشت، راحتی ابدان از تکالیف و آتش جهنم، به مشقت افتادن ابدان به خاطر انجام تکالیف است.^۴ یا ادعا می‌کردند که مراد از نماز، موالات امام است؛ مراد از حج، زیارت و استمرار خدمت او، مراد از روزه، خودداری از افشای سرّ امام است، نه خودداری از خوردن طعام و مراد از زنا، افشای اسرار یکدیگر، بدون

۱. الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية، ص ۲۸۸.

۲. مفاهیم القرآن، ج ۵، ص ۲۷.

۳. «نماز از فحشا و منکر جلوگیری می‌کند». (عنکبوت: ۴۵)

۴. شرح المواقف، جرجانی، ج ۸، ص ۳۹۰.

در بین بودن عهد و میثاق است.^۱

برخی از متصوفه نیز مانند باطنیه، مرتکب تأویلات باطلی شدند که مستند به هیچ دلیل و قرینه‌ای نبود. چنان‌که ابن عربی، شیخ این طایفه گفته است: «مراد از جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ عقل فعال است و مراد از میکائیل، روح فلک ششم و مراد از اسرافیل، روح فلک چهارم و عزرائیل، روح فلک هفتم است».^۲ چنان‌که در تفسیر آیه ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾^۳ می‌گوید:

منظور از «مرج البحرين»، هیولای جسمانی است که ملح اجاج است و منظور از «البحر»، روح مجرد است که عذب فرات است. این دو در وجود انسانی با یکدیگر تلاقی می‌کنند و بین این دو، برزخی است که عبارت از نفس حیوانیه است.^۴

در حقیقت همان‌گونه که دین اسلام از قرن نخست تا عصر حاضر، به بلای اصحاب جمود گرفتار بوده است، از قرن سوم به بعد، به بلای صاحبان تأویلات باطل از باطنیه، صوفیه، اسماعیلیه و مانند آن گرفتار بوده است. حتی تأویل‌گرایی باطنیه در عصر جدید نیز با رنگ و لعاب تازه و با عنوان پرزرق و برق «تفسیر علمی قرآن» ظاهر شده است.^۵

صاحب‌نظرانی چون صدرالمألهین، سید محمود آلوسی و علامه طباطبائی رحمته‌م‌الله، بر این مطلب تأکید ورزیده‌اند که در تفسیر آیات صفات، نمی‌توان تنها با ادعای سود جستن از معنای مجازی، به مشکل اعتقادی مهمی پاسخ گفت. گذشته از این، معنای مجازی را در

۱. الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه، ص ۲۸۰.

۲. تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۴۶.

۳. «دو دریا را به هم متصل کرد؛ بین آن دو فاصله‌ای قرار داد تا به یکدیگر تجاوز نکنند». (الرحمن: ۱۹ و ۲۰)

۴. تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۳۰۳.

۵. مفاهیم القرآن، ج ۵، صص ۲۹-۳۵.

صورتی می‌توان بر معنای حقیقی و موضوع‌له اصلی لفظ ترجیح داد که دلیل محکم و استواری، بر آن ترجیح دلالت کند. از دیدگاه آنان ارجاع آیات متشابه به محکومات، بهترین راه تفسیر این‌گونه آیات است و البته این‌گونه تفسیر، خود همان تأویل آیات است.^۱

ج) ضوابط تأویل صحیح

در رابطه با ضوابط و شرایط تفسیر صحیح، زرکشی در «البرهان» از ابن عباس آورده است که تفسیر چهار قسم است: قسمی که هیچ کس در ندانستن آن معذور نیست و آن علم به حلال‌ها و حرام‌های الهی است که متبادر از آیات قرآن است، قسمی که بر اساس لغت و زبان عرب تفسیر می‌شود، قسمی که در تخصص علماست و قسمی که جز خدای متعال، کسی به آن عالم نیست. وی سپس ضمن صحیح دانستن تقسیم ابن عباس، به شرح آن نیز پرداخته است.^۲

زُرْقَانِي در «مناهل العرفان» از نگاهی دیگر، تفسیر را سه قسم می‌داند: تفسیر به مآثور، تفسیر به رأی (اجتهادی) و تفسیر بالاشاره (اشاره‌ای). وی آن‌گاه به تفصیل، هر سه قسم را توضیح داده و در ادامه، شرایطی برای تفسیر صحیح یادآور شده است که به مناسبت، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. وی معتقد است اگر مفسر به معنای آیه در کتاب و سنت و مآثورات صحابه دست نیافت، واجب است به روش ذیل اقدام کند:

۱. از آنچه با مفردات مرتبط است (اعم از لغت، صرف و اشتقاق) آغاز کند و در عین حال، معانی الفاظ را به هنگام نزول قرآن در نظر بگیرد؛

۲. معنای حقیقی را بر مجازی مقدم دارد، مگر در مواردی که حمل بر معنای حقیقی

نادرست باشد؛

۱. سیر تاریخی ظاهرنگری در آیات صفات، ص ۱۷۶.

۲. البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۶۴.

۳. بررسی و نگرش به شأن و سبب نزول آیه؛
۴. توجه به تناسب بخش‌های یک آیه با هم و نیز آیات با یکدیگر؛
۵. توجه به مقصود از سیاق کلام؛
۶. کم و زیاد نبودن تفسیر نسبت به تفسیر شده (از خود نیفزودن و نکاستن)؛
۷. مطابقت تفسیر با علوم هستی، اجتماعی، تاریخ عام بشری و تاریخ خاص عرب در زمان نزول قرآن؛

۸. مطابقت تفسیر با سنت پیامبر ﷺ؛

۹. رعایت قانون ترجیح به هنگام احتمال.^۱

گفتنی است در مورد لزوم مطابقت تفسیر با علوم هستی و...، اگر منظور این است که تفسیر باید با علوم قطعی مغایرت نداشته باشد، کلامی بجاست، ولی اینکه تا چه اندازه می‌توان به نظریات به‌ظاهر قطعی در علوم مختلف اعتماد داشت، جای تأمل است.^۲

به هر حال هدف از بیان شرایط پیش‌گفته این است که نشان داده شود، تأویل آیات صفات که در واقع، تفسیر آیات صفات محسوب می‌شود، باید همچون سایر آیات قرآن، شرایط تفسیر صحیح را داشته باشد؛ وگرنه از منظر تأویل‌گرایان، چنین تأویلی از درجه اعتبار ساقط بوده و تأویل به رأی مذموم تلقی می‌شود. بنابراین معلوم شد ادعای ظاهرگرایانی که می‌گفتند تأویل آیات صفات، فاقد ضابطه و قانون مشخص است، مردود و خلاف واقع است.

۱. مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۲، صص ۱۰-۶۰.

۲. تفسیر و تأویل، صص ۹۹-۱۱۸.

نقد دیدگاه ابن تیمیه در تأویل صفات خبری

از آنجا که دیدگاه‌های ابن تیمیه، چنان‌که پیش از این اشاره شد، اصل و اساس ساختار تفکر وهابیت را تشکیل می‌دهد و علمای وهابی، نوعاً ریزه‌خوار تفکرات ابن تیمیه، بلکه مقلد او هستند، سزاوار است در بررسی و نقد دیدگاه وهابیت در مسئله تأویل صفات، به آرای ابن تیمیه توجه بیشتری شود. از این رو بخشی از این فصل، به بررسی و نقد دیدگاه وی اختصاص می‌یابد.

۱. انکار یا توجیه تأویلات

ابن تیمیه تلاش بسیاری دارد تا آنجا که می‌تواند، تأویلات سلف را انکار کند. وی مدعی است که صحابه و تابعین، جز در آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ»^۱، در هیچ یک از آیات صفات، اختلاف نداشته و مرتکب تأویل نشده‌اند.^۲ او حتی در جای دیگر ادعا کرده است که تاکنون ندیده احدی از صحابه، در احادیث صفات نیز اختلاف نظر داشته یا مرتکب تأویل شده باشند.^۳ در حالی که در صفحات پیشین، به موارد بسیاری اشاره کردیم که تنها گوشه‌ای از تأویلات صحابه و تابعین در مورد آیات صفات بود. این صرف نظر از تأویلات آنان در مورد احادیث صفات است که حجم آنها به اندازه‌ای است که در این مختصر نمی‌گنجد.

ابن تیمیه همچنین در مواردی که راهی برای انکار نمی‌یابد، سعی می‌کند به گونه‌ای

۱. «روزی که ساق پاها برهنه می‌گردد». (قلم: ۴۲)

۲. بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه، ج ۵، ص ۴۷۲: «ولم ینتازع الصحابة والتابعون في ما يذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية».

۳. دقائق التفسیر الجامع لتفسیر ابن تیمیه، ج ۲، ص ۴۸۱: «فلم أجد إلى سَاعَتِي هَذِهِ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُ أَوْلَ شَيْئًا مِنْ آيَاتِ الصِّفَاتِ أَوْ أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ».

تأویلات سلف را توجیه کند. از جمله می‌توان به عبارت نسبتاً مفصلی اشاره کرد که از کتاب «الفصول فی الأصول عن الأئمة الفحول»، اثر محمد بن عبدالملک کرّجی شافعی در تأیید دیدگاه خود نقل کرده است. کرّجی در ضمن بیان شرح حال سفیان بن سعید ثوری، در صدد توجیه تأویلی برمی‌آید که سفیان در مورد آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^۱ مرتکب شده است و در این راه تلاش بسیاری به خرج می‌دهد. سفیان کلمه «معکم» در آیه مزبور را معیت علمی خداوند با مخلوقات معنا کرده است؛ اما کرّجی در توجیه آن می‌گوید:

اگر کسی اشکال کند که قبلاً شما از تأویل آیات منع می‌کردید و آن را از اباطیل می‌شمردید، در این صورت تأویل سلف را چگونه توجیه می‌کنید، پاسخ می‌دهد اگر سلف از صحابه باشد، تأویل او را می‌پذیریم و اگر از غیر صحابه باشد، تأویل او به شرطی پذیرفته است که با قول ائمه و ثقات اهل سنت، موافق باشد.^۲

وی سپس در خصوص کلمه «معکم» که سفیان آن را به معیت علمی خداوند تأویل برده است، مدعی می‌شود که اصلاً در اینجا تأویلی صورت نگرفته، بلکه آنچه سفیان گفته، معنای لغوی کلمه «مع» است و در توجیه این ادعا می‌گوید:

کلمه «مع» اگر خطاب از جانب شخص اعلا به ادنا و از سید به عبد باشد، از آن معنایی جز هدایت و استعانت فهمیده نمی‌شود؛ اما اگر از جانب عبد به مولا باشد، از آن مصاحبت و خدمت فهمیده می‌شود.^۳

۱. «و او با شماست، هر جا که باشید». (حدید: ۴)

۲. بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۶، صص ۴۰۱-۴۰۹: «... إن كان السلف صحابيا فتأويله مقبول متبع ... فأما إذا لم يكن السلف صحابيا نظرا في تأويله فإن تابعه عليه الأئمة المشهورون من نقله الحديث والسنة وواقفه الثقات الأئمة تابعناه وقبلناه ووافقناه».

۳. بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۶، صص ۴۰۷ و ۴۰۸: «فاعلم أن هذا في الحقيقة ليس بتأويل بل هو المفهوم من خطاب الأعلى مع الأدنى فإن في وضع اللغة إذا صدر مثل هذه اللفظة من السادة مع العبيد لا يفهم إلا التقريب والهداية والإعانة والرعاية كما قال تعالى لموسى وهارون: ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾، كما قال صلى الله عليه وسلم لسعد: ﴿

درباره توجیه کرجی که ابن تیمیه نیز آن را تلقی به قبول کرده است، دو سؤال مطرح می‌شود: الف) کرجی گفته است، از استعمال کلمه «مع»، اگر خطاب از اعلا به ادنا باشد، هدایت و استعانت و اگر از عبد به مولا باشد، مصاحبت و خدمت فهمیده می‌شود. سؤال این است که در کدام یک از منابع لغت، کلمه «مع» را این گونه معنا کرده‌اند؟ کتب لغت، از قبیل معجم مقاییس اللغة، مصباح المنیر، القاموس المحیط، مختار الصحاح، لسان العرب و مانند آن^۱، این کلمه را مطلقاً به مصاحبت و همراهی معنا کرده‌اند، بدون هیچ قید یا شرط اضافه‌ای. در این صورت این قید از کجا به معنای کلمه اضافه شده است؟

ب) آیا دخیل کردن شخصیت متکلم و مخاطب (مثلاً مولا یا عبد بودن آنان) در تعیین معنای کلمه و عبارت، همان چیزی نیست که قائلان به تأویل معتقدند؟ آنان نیز می‌گویند، هنگامی که می‌خواهیم کلمه‌ای را در عبارتی معنا کنیم، باید تمام قرائن داخلی و خارجی آن را لحاظ کنیم و با توجه به آنها، عبارت را معنا نماییم. اکنون شما نیز همان کار را کرده‌اید، ولی با این تفاوت که معنایی را که به کمک قرائن از کلمه مستفاد شده است، به عنوان معنای حقیقی مطرح کرده‌اید؛ در حالی که اهل لغت، آن را به عنوان معنای حقیقی قبول ندارند. بنابراین اگر در معنا کردن کلمات و عبارات، لازم است قرائن لحاظ شود، پس چرا این لزوم را در سایر آیات صفات، مثلاً آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ و آیه ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ رعایت نمی‌کنید؟ آیا نباید در معنا کردن کلماتی

﴿إِرم وأنا معك، نعم إذا صدر الخطاب من الأدنى مع الأعلى نحو العبد إذا قال لسيدة إني معك بفهم الصحبة والخدمة ولا يفهم الإعانة والرعاية﴾.

۱. ابن فارس، ج ۵، ص ۲۷۴: «(ع) هي كَلِمَةٌ مُصَاحَبَةٌ، يُقَالُ: هَذَا مَعَ ذَلِكَ؛ معجم مقاییس اللغة، زین الدین الرازی، ج ۱، ص ۲۹۶: «كَلِمَةٌ تُدْعَى عَلَى الْمُصَاحَبَةِ، مختار الصحاح»؛ لسان العرب، ج ۸، ص ۳۴۰: «هي اسمُ مَعْنَاهُ الصُّحْبَةُ»؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۷۶: «مَعَ ظَرْفٌ عَلَى الْمُخْتَارِ بِمَعْنَى لَدُنْ»؛ القاموس المحیط؛ الفیروزآبادی، ج ۱، ص ۷۶۴: «هي لِلْمُصَاحَبَةِ».

چون عرش، استوا و مجیء در رابطه با خدای متعال، به بساطت و تجرد تام ذات الهی و منزّه بودن او از لوازم ماده و از هر مثل و ماندنی توجه کرد؟

۲. گزینشی عمل کردن در پذیرش تأویلات

ابن تیمیه در پذیرش تأویلات سلف نیز گزینشی عمل می‌کند. وی از طرفی تأویل «استوا» به استقرار^۱ و «معکم» به معیت علمی خدای متعال^۲ را از ابن عباس می‌پذیرد و از طرفی نسبت به پذیرش سایر تأویلات او امتناع می‌کند. با وجود آنکه ابن عباس از نظر شخصیتی، آن‌چنان در بین اهل سنت معروف است که خود ابن تیمیه نیز از او به بزرگی و عظمت یاد کرده و او را حبر الأمة و اعلم صحابه و افقه اهل زمان خود نامیده است.^۳ علاوه بر اینکه تأویلات مذکور، در تفاسیر معتبری که وی نیز آنها را قبول دارد، از قبیل تفسیر طبری، آمده است. سؤال این است که چگونه ابن تیمیه تأویل کلماتی مانند ساق، آید، نسیان، اتیان و مانند آن را که همه از ابن عباس و همه مربوط به آیات صفات است انکار می‌کند؟

وی گذشته از تأویلات ابن عباس، با تأویلات سایر صحابه و تابعین نیز همین گونه برخورد می‌کند؛ کسانی چون ابن مسعود، مجاهد، قتاده، سُدّی، ضحاک، سعید بن جبیر، ابن جریج، سلمة بن کهیل، قتاده، ابراهیم، معاویه بن صالح، عکرمه، منصور، خارجه بن زید، سفیان بن سعید ثوری، علی بن ابی طلحه، حجاج، ابی مالک، ابی صالح، مُرّة، ربیع،

۱. بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۶، ص ۴۰۳: «فتأویل ابن عباس أولى بالاتباع والقبول فإنه البحر العباب وبالتالي أعلم الأصحاب فإذا صح عنه تأویل الاستواء بالاستقرار وضعنا له الحد بالإیمان والتصدیق».

۲. بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۶، ص ۴۰۸: «ثم إن قلنا إن قول سفیان فی الآیة تأویل فهو تأویل بروی عن ابن عباس وتأویل الصحابة مقبول».

۳. الفتاوی الکبری، ابن تیمیة، ج ۴، ص ۴۳۱: «وَأَبْنُ عَبَّاسٍ حَبْرُ الْأُمَّةِ وَأَعْلَمُ الصَّحَابَةِ وَأَفْقَهُهُمْ فِي زَمَانِهِ».

مالک بن انس، عبدالله بن مبارک، محمد بن ادريس شافعی، احمد بن حنبل، محمد بن اسماعیل بخاری، حافظ ترمذی، ابوالحسن اشعری و بزرگانی که برخی از آنان، خود رئیس مذاهب چهارگانه یا ائمه بزرگ اهل حدیث‌اند.

۳. اختصاصی دانستن حق تأویل صفات

ابن تیمیه ادعا کرده است که فقط سلف، حق تأویل صفات را دارند و تأویل سلف نیز در صورتی پذیرفته است که یا خودشان صحابی باشند یا اینکه ائمه مشهور اهل سنت، آنان را تأیید کرده باشند.^۱ این در حالی است که دلیل موجهی برای این ادعا وجود ندارد؛ زیرا اگر دلیل، صرف شنیدن صحابی از شخص پیامبر ﷺ است و نه قوه اجتهاد او، این دلیل با چند اشکال مواجه است:

الف) اگر صحابه تنها ناقل تأویل پیامبرند و نه اجتهاد کننده از نزد خود، پس چرا بین آنان، اختلاف در تأویل آیات بسیار است؟ آیه‌ای را یک صحابی به گونه‌ای معنا می‌کند، صحابی دیگری به گونه‌ای دیگر و سومی به گونه سوم و... در حالی که بسیار بعید است پیامبر اکرم ﷺ، یک آیه را برای اصحاب، به طور متفاوت و گاه متناقض معنا کرده باشد. برای صحت این ادعا، کافی است به تفسیر طبری و امثال آن مراجعه شود.

ب) اگر صحابی گران قدری چون ابن عباس، تنها ناقل تأویل پیامبر ﷺ است و نه مجتهد در تأویل و تفسیر قرآن، پس معنای این دعای حضرت ﷺ که در حق ابن عباس فرمود: «خدایا او را علم تأویل بیاموز...»^۲ چیست؟ چراکه علم تأویل، باید امری غیر از

۱. بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ج ۶، صص ۴۰۹-۴۰۱: «...إن كان السلف صحابيا فتأويله مقبول متبع ... فأما إذا لم يكن السلف صحابيا نظرنا في تأويله فإن تابعه عليه الأئمة المشهورون من نقله الحديث والسنة و وافقه الثقات الأئمة تابعناه و قبلناه و وافقناه».

۲. المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۷؛ بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، ابن تیمیه، ج ۶، ص ۴۰۲: «اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ وَفَقَّهُهُ فِي الدِّينِ وَاجْعَلْهُ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ».

استماع تأویل باشد، وگرنه بین ابن عباس و سایر صحابه، به لحاظ استماع تأویل، امتیازی نیست.

ح) اگر جواز تأویل صحابه، نه به لحاظ استماع از پیامبر ﷺ که به لحاظ قدرت اجتهاد رأی آنان است، پس چرا این قدرت اجتهاد، مخصوص صحابه بوده و دیگر اندیشمندان اسلام، اجازه یا قدرت چنین اجتهادی را ندارند؟ آیا خدای متعال همه مسلمانان را به تدبیر، تفکر و تأمل در قرآن دعوت نکرده است؟ اگر دعوت کرده، آیا می شود برای نتیجه تفکرات آنان ارزشی قائل نباشد؟

۴. تناقضات ابن تیمیه در تأویل صفات

نکته تأمل برانگیز در دیدگاه ابن تیمیه، وجود تناقضاتی است که در موضع گیری های او درباره تأویل صفات خبری است.

الف) تناقض در جواز و رد تأویل آیات

ابن تیمیه از طرفی مدعی است که اگر مراد از تأویل، معنایی است که از برخی آیات قرآن مانند آیه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^۱ استفاده می شود، در این صورت علم آن، مخصوص خداوند متعال است و هیچ کس جز او، به آن آگاهی ندارد؛ ولی اگر مراد از تأویل، صرف لفظ از معنای ظاهر به معنایی مخالف آن به جهت دلیل و قرینه موجود در کلام است، این تأویل نه مقصود سلف است و نه تأویل مورد نظر قرآن.^۲ از طرف دیگر تأویل آیات و احادیث صفات به همان معنای دوم، یعنی صرف لفظ از ظاهر به

۱. «در حالی که تاویل آن را نمی دانند، مگر خدا». (آل عمران: ۷)

۲. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۴، صص ۷۲ و ۷۳: «وَقَدْ بَعَثَ بِالْأَوَّلِ مَا اشْتَأَرَ اللَّهُ بِعَلْمِهِ... فَهَذَا التَّأْوِيلُ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ، وَأَمَّا لَفْظُ التَّأْوِيلِ إِذَا أُرِيدَ بِهِ صَرْفُ اللَّفْظِ عَنْ ظَاهِرِهِ إِلَى مَا يَخَالِفُ ذَلِكَ لِذَلِيلٍ يَقْتَرِنُ بِهِ، فَلَمْ يَكُنِ السَّلْفُ يَرِيدُونَ بِلَفْظِ التَّأْوِيلِ هَذَا وَلَا هُوَ مَعْنَى التَّأْوِيلِ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».

معنای مخالف را در صورت وجود شرایطی روا می‌داند که از آن جمله، لزوم اطلاع رسانی صریح نسبت به قرینه موجود در کلام است. وی می‌گوید:

پیامبر خدا ﷺ اگر مطلبی بیان فرماید که از آن، خلاف ظاهر را اراده نموده است، می‌بایست آن را به هر نحو به مردم اطلاع دهد؛ یعنی به آنها بگوید که از این کلام، معنای مجاز اراده کرده است و نه حقیقت. به خصوص در مواردی که آن حضرت، مطالب علمی و اعتقادی را بیان می‌فرماید، این اطلاع‌رسانی لازم‌تر است.^۱

وی سپس هشدار می‌دهد که دلایل و قرائن موجود، باید به اندازه‌ای شفاف باشد که هر عالم و جاهلی آن را بفهمد؛ وگرنه اگر قرائن به گونه‌ای است که فقط خواص آن را می‌فهمند، این گونه سخن گفتن، نوعی تدلیس، تلبیس، نقض غرض و معماگویی است.^۲ پاسخ ابن تیمیه این است که به نظر می‌رسد تعبیر خدای متعال از آیات محکم قرآن به «ام الکتاب»، با توجه به بار معنایی ویژه کلمه «ام»،^۳ برای بیان قاعده‌ای کلی در تمام آیات متشابه است و آن، لزوم عرضه این گونه آیات بر محکومات در وقت معنا کردن آنهاست و تأکید بر این مطلب است که برای معانی آیات متشابه، در صورتی که فارغ از محکومات بیان شوند، اعتباری نیست.

۱. این سخن را کسان دیگری مانند ابن‌منده نیز مدعی شده‌اند. او می‌گوید: چون پیامبر ﷺ نفرموده است که ظواهر این الفاظ آیات صفات، حجت نیست، پس معلوم می‌شود که حضرت ﷺ، همین ظواهر را اراده کرده‌اند. کتاب التوحید، ج ۲، ص ۱۱.

۲. مجموع الفتاوی، ج ۶، صص ۳۶۰-۳۶۲: «الرَّابِعُ: أَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ وَأَرَادَ بِهِ خِلَافَ ظَاهِرِهِ وَضَدَّ حَقِيقَتِهِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَبَيِّنَ لِلأُمَّةِ أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ حَقِيقَتَهُ وَأَنَّهُ أَرَادَ مَجَازَهُ... وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَحِيلَهُمْ عَلَى دَلِيلٍ خَفِيٍّ لَا يَسْتَنبِطُهُ إِلَّا أَفْرَادُ النَّاسِ... لِأَنَّ... هَذَا تَدْلِيْسًا وَتَلْبِيْسًا وَكَانَ تَقْيِضَ البَيَانِ وَضَدَّ اهلْدَى وَهُوَ بِالْأَلْفَاظِ وَالْأَحَاجِي أَشْبَهَ مِنْهُ بِالْهَدَى وَالبَيَانِ».

۳. کلمه «ام» در کتب لغت به اصل و ریشه و مرجع شیء، هر چیزی که ما سوای آن به او ضمیمه می‌شود، معنا شده است: الصحاح، ج ۵، ص ۱۸۶۳: «(أُمُّ) التَّيِّءِ أَصْلُهُ»؛ ابن فارس، ج ۱، ص ۲۱: «هي الأصلُ والمُرْجِعُ وَالجَمَاعَةُ وَالدِّينُ؛ هذِهِ الأَرْبَعَةُ مُتَقَارِبَةٌ»؛ همان، ص ۲۲: «كُلُّ شَيْءٍ يَضُمُّ إِلَيْهِ مَا سِوَاهُ بِمَاءٍ بِلِيهِ».

در صورتی که قاعده مزبور به خوبی رعایت شود، می توان ادعا کرد که دیگر هیچ آیه ای در قرآن، مجمل و متشابه باقی نخواهد ماند؛ بلکه هر کدام از آیات، یا بنفسه محکم خواهد بود یا به کمک آیات محکم، به استحکام می رسد. از این رو این ادعای ابن تیمیه پذیرفته نیست که در آیات و احادیث صفات و آیات و احادیث قیامت، الفاظ متشابه وجود دارد.^۱ چنان که بدعت شمردن پرشش در مورد این آیات و احادیث نیز از او پذیرفته نیست؛^۲ زیرا خدای متعال از یک سو فرمان داده است که اگر چیزی را نمی دانیم، از اهلش بپرسیم^۳ و از سوی دیگر دلیلی بر این مسئله وجود ندارد که آیات اسما و صفات و مانند آن، از عموم آیه مزبور استثنا شده باشد. بنابراین پرشش از متخصصان قرآن درباره این آیات، نه تنها بدعت نخواهد بود، که پسندیده نیز است.

افزون بر مطالب پیش گفته، از هم ردیف قرار گرفتن «اهل بیت» و «قرآن» در حدیث ثقلین (حدیثی که مشهور و متفق علیه فریقین است)،^۴ می توان این نکته را نیز فهمید که به حکم اینکه «اهل البیت ادری بما فی البیت»، ضروری است، هر کس می خواهد حقیقت قرآن را بفهمد، باید آن را از اهل قرآن که همان اهل بیت پیامبرند سؤال کند، نه

۱. التدمریة، صص ۹۶ و ۹۷: «ما جاء فی القرآن أو الحدیث نعمل بمحکمه ونؤمن بمتشابهه، لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فیه ألفاظ متشابهة».

۲. ابن تیمیه علاوه بر اینکه به متشابه بودن مطلق (حتی پس از عرضه بر آیات محکم) برخی از آیات قائل است، به پیروی از مالک و امثال وی، سؤال در مورد این آیات را نیز بدعت می داند: «ولهذا لما سئل مالک وغیره من السلف عن قوله تعالی: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، قالوا: الاستواء معلوم، والکیف مجهول، والإیمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال ربیعة شیخ مالک قبله: ..» (التدمریة، ص ۹۸)

۳. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾: «پیش از تو نیز جز مردانی را که به آنها وحی می کردیم، نفرستادیم؛ پس از اهل ذکر (متخصصان دینی عصرتان) بپرسید، اگر نمی دانید». (نحل: ۴۳)

۴. صحیح مسلم، ج ۴، صص ۱۸۷۳ و ۱۸۷۴؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، صص ۱۱۳، ۱۶۰ و ۱۶۳.

از دیگران. چنان که ملاعلی قاری با دلایل عقلی و نقلی، به خوبی لزوم رجوع به عالمان اهل بیت علیهم السلام را اثبات کرده است.^۱

ب) تناقض در فهم‌پذیری و فهم‌ناپذیری آیات متشابه

ابن تیمیه در تناقضی آشکار از سوی مدعی متشابه بودن آیات صفات و فهم‌ناپذیری آنها برای بشر شده و علم به تأویل آن را مختص خدای متعال دانسته^۲ و وظیفه بشر در برابر این آیات را تنها ایمان اجمالی به آنها می‌داند^۳ و از سوی در رد مسیحیان مخالف می‌گوید:

اگر آنان شبهه‌پراکنی کنند که ما منظور پیامبر صلی الله علیه و آله در آیات متشابه را نمی‌فهمیم، پاسخ می‌دهیم که این اشکال شما جز بهانه‌جویی نیست؛ زیرا آیات متشابه، بخشی از نصوص قرآن است که خداوند، علم تأویل آن را به راسخین داده است.^۴

وی همچنین در جای دیگر به منظور اثبات نظر خود، کلام ابو عبید و غیر او را نقل کرده است که گفته‌اند: «الفقهاء أعلم بالتأویل من أهل اللغة»؛^۵ «فقهها در علم تأویل قرآن، از اهل لغت عالم‌ترند». این عبارت نشان می‌دهد که وی تأویل را به همان معنایی که از

۱. مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، الملا علی القاری، ج ۹، ص ۳۹۷۵. «الْأَطْهَرُ هُوَ أَنَّ أَهْلَ الْبَيْتِ عَلَيَا يَكُونُونَ أَعْرَفَ بِصَاحِبِ الْبَيْتِ وَأَحْوَالِهِ، فَالْمُرَادُ بِهِمْ أَهْلُ الْعِلْمِ مِنْهُمْ الْمُطَّلِعُونَ عَلَى سِرِّهِ، الْوَاقِفُونَ عَلَى طَرِيقَتِهِ، الْعَارِفُونَ بِحُكْمِهِ وَجُكْمَتِهِ، وَهَذَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونُوا مُقَابِلًا لِكِتَابِ اللَّهِ شَيْخَانَهُ كَمَا قَالَ: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ۱۲۹] وَيُؤَيِّدُهُ مَا أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ فِي الْمُنَاقِبِ...»

۲. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۴، صص ۷۲ و ۷۳. «فَهَذَا التَّأْوِيلُ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ».

۳. التدمرية، ص ۹۶: «ما جاء في القرآن أو الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمشابهه... لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة».

۴. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۴، ص ۲۶۶: «فَإِذَا قَالُوا فِي الْأَلْفَافِ الْمُتَشَابِهَةِ: لَا تَعْلَمُ مُرَادَ الرَّسُولِ بِهَا، كَانَ هَذَا مِمَّا قُدَّ يَغْتَدَّرُونَ بِهِ، فَإِنَّ الْمُتَشَابِهَ مِنَ التَّصْوِصِ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ. فَإِذَا قَالُوا: لَسْنَا مِنَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ الَّذِينَ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ، كَانُوا شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بَعْدَمِ الْعِلْمِ، وَشَهَادَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى نَفْسِهِ مَقْبُولَةٌ».

۵. التدمرية، ص ۹۴.

غیرخدا نفی کرده است، برای فقها قائل می‌شود؛ زیرا اگر منظور او از تأویل صرف لفظ از معنای ظاهر به معنای مرجوح بود، بدیهی است که متخصصان آن، اهل لغت‌اند و نه اهل فقه.

ج) تناقض در مجمل و واضح دانستن آیات صفات

ابن تیمیه برای اینکه اثبات کند پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از آیات و احادیث صفات، معنای خلاف ظاهر اراده نکرده است، چنین ادعا می‌کند: «اگر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سخنی بفرماید و از آن سخن، معنایی خلاف ظاهر اراده نماید، بر او لازم است که آن را به اطلاع مردم برساند». وی علاوه بر این، شرط کرده قرینه‌ای که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر معنای خلاف ظاهر نصب می‌کند، باید به گونه‌ای باشد که هر کس اعم از عالم و جاهل، آن را بفهمد؛ در غیر این صورت، این گونه سخن گفتن، نوعی تلبیس شمرده می‌شود.^۱ این استدلال ابن تیمیه به چند دلیل باطل است:

دلیل اول: در کلمات ابن تیمیه تناقض وجود دارد؛^۲ زیرا از طرفی با استدلال پیش گفته، در صدد است که اثبات کند، همه معانی آیات و احادیث صفات، واضح بوده و خلاف ظاهری در آن نیست و از طرف دیگر مدعی مجمل بودن آیات صفات شده و تنها راهکار در برابر این آیات را ایمان اجمالی به آن و صرف نظر کرده از حقیقت و معنای آن می‌داند.^۳

دلیل دوم: پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، از نظر لزوم رعایت قواعد سخن در وقت بیان

۱. مجموع الفتاوی، ج ۶، صص ۳۶۰-۳۶۲.

۲. چنان که قبلاً نیز به آن اشاره شد.

۳. التدمریة، ص ۹۶: «ما جاء في القرآن أو الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه... لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر

معارف و احکام دین، به همان اموری متعهد هستند که دیگر خطیبان و گویندگان باید آنها را رعایت کنند؛ نه کمتر و نه بیشتر. تنها تفاوت در این است که حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به لحاظ احاطه و تسلط کاملی که در پرتو مقام عصمت به این قواعد دارند، آنها را از هر خطیب دیگری بهتر رعایت کرده و به کار می‌گیرند. بنابراین در مسئله لزوم نصب قرینه بر مجاز نیز، چیزی فراتر از آنچه در عرف عقلا متعارف است، بر حضرت ثابت نیست. در عرف عقلا و در قواعد گفتاری و نوشتاری آنان، چنین تعهدی نیست که هرگاه از لفظ، اراده مجاز و خلاف ظاهر کردند، اعلان کنند که من از این کلام، خلاف ظاهر اراده کرده‌ام؛ زیرا اگر بخواهد به آن اشاره شود، لطافت، زیبایی و سایر اغراض مجازگویی از بین می‌رود.

دلیل سوم: درست است که هر گوینده‌ای در صورتی که بخواهد در کلام خود از مجاز استفاده کند، باید قرائن حالیه و مقالیه‌ای که مقصود او را بیان می‌کند، مد نظر قرار دهد، اما این بدان معنا نیست که برای هر شنونده‌ای، در هر سطح از درک و فهم، میسر باشد که تمام مقصود متکلم را درک کند؛ به ویژه اگر گوینده، مطالب عمیق و دقیق علمی و نظری را بیان کرده باشد.

توضیح اینکه اهل ادب، استعمال لفظ در معنای مجازی را مشروط به دو شرط کرده‌اند: یکی علاقه و دیگری قرینه. علاقه عبارت است از وجود ارتباط و مناسبت بین معنای حقیقی و معنای مجازی و قرینه عبارت است از به کار بردن نشانه‌ای که ذهن شنونده را از معنای حقیقی، به معنای مجازی منصرف سازد و از این‌رو، به آن قرینه صارفه نیز می‌گویند.^۱ به عبارتی قرینه، سرنخ یا علامتی است که گوینده به دست

می دهد تا مقصود او از لفظ فهمیده شود.

بنابراین اگرچه وجود قرینه، شرط ضروری برای مجازگویی است، اما به چند علت این گونه نیست که هر شنونده‌ای با هر سطح علمی و توان معرفتی، قادر باشد قرینه موجود در کلام را که موقعیت آن در حد سر نخ‌ی بیشتر نیست، تشخیص داده و از آن در کشف مقصود متکلم بهره برد:

علت اول: اگر بر اساس ادعای ابن تیمیه، نصب قرینه در کلام، به آن وضوح و شفافیتی باشد که عامی و عالم، همه به یک اندازه آن را بفهمند و معنای کلام را تشخیص دهند، پس دیگرچه نیازی به مفسران و این همه کتب تفسیری خواهد بود؟ این در حالی است که از آغاز تاکنون، همه مردم برای فهم معانی آیات، به مفسران و کتب آنان مراجعه کرده و می کنند.

علت دوم: اختلاف نظر مفسران و متکلمان و دیگر صاحب نظران رشته‌های علوم دین در برداشت‌های متفاوت از آیات و روایات، به عنوان دو منبع اساسی فهم دین؛ توضیح آنکه این دو منبع منبع، به اعتراف همه، از جمله ابن تیمیه^۱ و سایر وهابیان، در اوج فصاحت و بلاغت، بلکه الگوی سایر فصیحان و بلیغان عالم است. اقتضای چنین موقعیتی برای قرآن و روایات، این است که تمام قرائن لازم برای کشف معنای مقصود در آنها لحاظ شده باشد و لازمه این ویژگی، آن است که، به زعم ابن تیمیه، همه مردم از آیات و روایات، یک معنا را بفهمند؛ در حالی که چنین نیست؛ برای مثال می توان از اختلاف نظر مفسران درباره حروف مقطعه قرآن نام برد؛ از جمله اختلافی که درباره

۱. مجموع الفتاوی، ج ۶، ص ۳۶۱. «فَإِنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الْقُرْآنَ نُورًا وَهُدًى وَبَيِّنَاتٍ لِّلنَّاسِ وَشَفَاءً لِّمَا فِي الصُّدُورِ... ثُمَّ هَذَا»

اولین آیه سوره بقره: ﴿الم﴾ مطرح است.^۱ همچنین می‌توان از اختلاف اقوال در محل وقف در آیه هفتم آل عمران نام برد که آیا وقف بر کلمه «الله» است (که در این صورت علم به تأویل، مختص خدای متعال است) یا بر کلمه «العلم» (که در این صورت راسخون در علم نیز عالم به تأویل‌اند)؟ چنان‌که خود ابن تیمیه نیز به وجود اختلاف نظر علماء درباره محل وقف در آیه مذکور اعتراف کرده و با بیان وجه جمع بین اقوال، درصدد توجیه آن برآمده است.^۲

علت سوم: اینکه خدای متعال بین افراد جامعه، نسبت به فهم آیات قرآن، تفاوت قائل است؛ چنان‌که در آیه ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^۳، به صراحت امکان فهم آیات را تنها به عالمان منحصر فرموده است، نه عموم مردم.

علامه طباطبائی رحمته الله در تفسیر آیه مزبور یادآور شده‌اند:

این آیه به مثل‌هایی که در قرآن زده شده، اشاره می‌کند و می‌فرماید که هرچند آنها را همه مردم می‌شنوند و لیکن حقیقت معانی آن و لب مقاصدش را تنها اهل دانش درک می‌کنند؛ آن کسانی که حقایق امور را می‌فهمند و بر ظواهر هر چیزی جمود نمی‌کنند. پس درک مثل‌هایی که در کلام خدا زده شده، نسبت به فهم و شعور مردم مختلف است. بعضی از شنوندگان هستند که به جز شنیدن الفاظ آن و تصور معانی ساده‌اش، هیچ بهره‌ای از آن نمی‌برند؛ بعضی دیگر هستند که علاوه بر آنچه که دسته اول می‌شنوند و می‌فهمند، در مقاصد آن تعمق هم

۱. چنان‌که تفسیر طبری و تفسیر ابن کثیر که مورد قبول ابن تیمیه و سایر وهابیان‌اند نیز به تفصیل، این اختلاف دیدگاه‌ها را مطرح کرده‌اند. ر.ک: جامع البيان فی تأویل القرآن، طبری، ج ۱، صص ۲۰۵-۲۲۴؛ تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، ج ۱، صص ۱۵۶-۱۶۱.

۲. التدمرية، ص ۹۰: «وجهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وهذا هو المأثور عن أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم، ... وقد روي عن مجاهد وطائفة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله».

۳. «و اینها مثال‌هایی است که ما برای مردم می‌زنیم؛ و جز دانایان آن را درک نمی‌کنند». (عنکبوت: ۴۳)

می‌کنند و حقایق باریک و دقیقش را درک می‌نمایند. دلیل بر این معنا، جمله «ما يَعْقُلُهَا» است؛ برای اینکه ممکن بود بفرماید: «و لا یؤمن بها» و یا تعبیری نظیر آن بیاورد.^۱

حقیقت امر وقتی روشن تر می‌شود که همراه با آیه ۴۳ سوره عنکبوت، آیات دیگری مانند: «قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ»^۲، «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»^۳، «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ»^۴، «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَدَّكَّرُونَ»^۵، «نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^۶ نیز ملاحظه شود. آیاتی که بر عالمان، فقیهان، متفکران و اهل ذکر و تعقل و یقین منت نهاده و فرموده است، فلسفه اصلی تبیین، تشریح و جداسازی آیات قرآن از یکدیگر، بهره‌برداری آنهاست.

د) تناقض در محرومیت و بهره‌مندی راسخین از علم تأویل

تناقض دیگری که در کلمات ابن تیمیه به چشم می‌خورد، این است که وی از یک سو درباره تأویل اسما و صفات (به همان معنایی که در قرآن به کار رفته است) می‌گوید: «تأویل اخبار صفات که خدای متعال از طریق آن، از ذات مقدسه‌اش خیر داده است، همان ذات مقدسه اوست که مشتمل بر حقایق اسما و صفات است»^۸ و «علم به این تأویل نیز مختص

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۱۳۲؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۱۹۶.

۲. «البته ما آیات خدایی را برای اهل یقین بیان کردیم». (بقره: ۱۱۸)

۳. «ما این آیات را برای آنان که اهل علم و آگاهی‌اند تشریح نموده‌ایم». (انعام: ۹۷)

۴. «ما آیات خود را برای کسانی که می‌فهمند، تشریح نمودیم». (انعام: ۹۸)

۵. «ما آیات خود را برای کسانی که پند می‌گیرند، بیان کردیم». (انعام: ۱۲۶)

۶. «ما آیات خود را برای گروهی که می‌اندیشند، شرح می‌دهیم». (یونس: ۲۴)

۷. «ما آیات را برای مردمی که تعقل کنند، توضیح می‌دهیم». (روم: ۲۸)

۸. التدمرية، ص ۹۶: «فتأویل ما أخبر الله به عن نفسه المقدسة الغنية بها لها من حقایق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدسة

خدای متعال است»؛^۱ زیرا «حقیقت خدای متعال، متفاوت با حقایق سایر مخلوقات است».^۲ در نتیجه از دیدگاه ابن تیمیه، دسترسی به آن حقیقت، برای دیگران محال است. اما وی از سوی دیگر با اعتراف به اینکه علم تأویل آیات متشابه را خدای متعال در اختیار راسخان قرار داده است،^۳ مجبور به اعتراف در مورد معرفت راسخان به حقایق اسما و صفات خدای متعال است. در حالی که اگر علم تأویل آیات صفات، مختص خدای متعال بود، معرفت حقیقت اسما و صفات او برای بشر ناممکن بود.

البته قول حق همین است که نفی علم بشر به حقایق اسما و صفات الهی به صورت مطلق صحیح نیست؛ زیرا از طریق اخبار آسمانی (آیات و روایات) و حجت درونی (عقل)، معرفت انسان به حقایق اسما و صفات الهی، البته در محدوده ظرفیت بشری، امکان پذیر است. چنان که خدای متعال در آیاتی وجود این علم را برای بندگان مُخْلِص خود تایید فرموده است: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾^۴ و در آیاتی نیز هدف از بعثت پیامبر رحمت ﷺ و نزول قرآن با عظمت را تعلیم کتاب و حکمت بیان نموده است: ﴿... يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^۵؛ چراکه فعل «يُعَلِّمُهُم» به تمام کتاب و حکمت تعلق گرفته است، نه بخشی از آن^۶ و «الف و لام» در

۱. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۴، صص ۷۲ و ۷۳: «فَهَذَا التَّوْبِيلُ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ».

۲. التدمرية، ص ۹۷: «فَأَسَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَ صِفَاتُهُ أَوْلَى وَ إِن كَانَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ أَسَاءَةِ الْعِبَادِ وَ صِفَاتِهِمْ تَشَابَهٌ. أَنْ لَا يَكُونَ لِأَجْلِهَا الْخَالِقِ مِثْلَ الْمَخْلُوقِ؛ لَا حَقِيقَتَهُ كَحَقِيقَتِهِ».

۳. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۴، ص ۲۶۶.

۴. «منزه است خدا از این وصف‌ها که برایش می‌تراشند، مگر اوصافی که بندگان مخلص او برای او قائل‌اند». (صافات:

۱۶۰ و ۱۵۹)

۵. «آیاتش را بر آنها می‌خواند و آنها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت می‌آموزد». (جمعه: ۲)

۶. نفرمود: «يُعَلِّمُهُمُ مِنَ الْكِتَابِ»، یعنی حرف «من» که برای بیان جزئیت است بر سر «الکتاب» در نیامده است، برخلاف آیه ۴۱ نمل: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ﴾؛ «آن کسی که مقداری از علم کتاب نزد او بود گفت...».

«الكتاب» و «الحكمة» نیز برای استغراق است؛ یعنی آموختن همه حقایقی که در قرآن نهفته است؛ و از جمله حقایق قرآن، اسما و صفات مقدس اوست.

در آیه ۲۱ بقره: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ نیز تصریح فرمود که ذات مقدسش، حضرت آدم عليه السلام را به حقایق تمامی اسماء، آگاه کرد که حقایق اسما و صفات مبارک خود او نیز از آن جمله است.

البته تأکید می‌شود که این علم به اسما و صفات در محدوده ظرفیت بشری است و نه مطلق؛ زیرا احاطه علمی به خدای متعال، برای بشر محال است. چنان‌که فرمود: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^۱، یعنی ذات اقدس الهی، هیچ عقلی را اجازه نداد که به کنه او برسد و او را محدود کند و او معروف شود و عقل انسان عارف گردد؛ چون هر معلومی در حیطه عالم است؛ پس اگر کنه ذات، برای کسی معلوم بشود، ذات عالم، بر او محیط است.^۲

ه) تمسک به آیاتی که خود، محل خلاف است

ابن تیمیه برای اثبات این ادعا که اگر آیه‌ای از قرآن محفوف به قرینه باشد، بی‌گمان مردم عادی و علما، آن قرینه را خواهند فهمید و در نتیجه همه، برداشت یکسانی از آن آیه خواهند داشت، به چند آیه از قرآن استناد کرده است؛ در حالی که این استدلال او باطل است؛ زیرا همان آیاتی که وی به آن استناد کرده نیز مورد اختلاف نظر مفسران است؛ برای نمونه آیه ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۳، که مدعی است تنها یک معنا از آن فهمیده می‌شود^۴، در معرض دیدگاه‌های متفاوت است. چنان‌که مقاتل بن سلیمان گفته است:

۱. «و مردم بر او احاطه علمی ندارند». (طه: ۱۱۰)

۲. تفسیر آیات ۱۶۲-۱۶۵ نساء، آیت‌الله جوادی آملی.

۳. «به راستی من زنی (بلقیس) را یافتم که بر آنان پادشاهی می‌کرد و از هر چیزی برخوردار بود و تختی بزرگ داشت». (نمل: ۲۳)

۴. مجموع الفتاوی، ج ۶، ص ۳۶۱: «فَإِنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَعْلَمُ بِعَقْلِهِ أَنَّ الْمُرَادَ أُوتِيَتْ مِنْ جِنْسِ مَا يُؤْتَاهُ مِنْهَا».

«مراد از کلمه کل شیء، هر موجود ذی روح است».^۱ یحیی بن سلام، کل شیء را عام گرفته^۲، اخفش مراد از آن را هر چیزی که در زمان خودش عنوان شیء بر او صادق است، معنا کرده^۳، طبری از حسن نقل کرده که منظور، هر امری از امور دنیاست^۴؛ زجاج گفته، منظور هر آن چیزی است که به امثال او از سلاطین داده می شود^۵؛ ثعلبی آن را ابزار و آلات جنگی و قوای رزمنده معنا کرده و گفته اینها چیزهایی است که معمولاً مورد نیاز پادشاهان است^۶ و مکی آن را شامل اسلحه، قوای نظامی، اموال عادی و خدم و حشم سلاطین می داند.^۷

نتیجه اینکه بر خلاف تصور وهابیان، تأویل آیات و احادیث صفات، در صورتی که بر اساس شرایط و ضوابط تعیین شده باشد، هیچ گونه محذوری ندارد و مطابق براهین عقلی و دلایل نقلی و اتفاق نظر علمای فریقین نیز هست. این در حالی است که لازمه نفی تأویل، گرفتار آمدن در دام تشبیه و تجسیم مفرط و دور شدن از حقایق ناب آیات و روایات است.

۱. تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۵، ص ۸۹.

۲. تفسیر یحیی بن سلام، ج ۲، ص ۵۳۹.

۳. معانی القرآن، الأخفش الأوسط، ج ۲، ص ۴۰۸.

۴. جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۹، ص ۴۴۷.

۵. معانی القرآن وإعرابه، الزجاج، ج ۴، ص ۱۱۱.

۶. الكشف والبیان عن تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۰۳.

۷. الهدایة إلى بلوغ النهایة، مکی ابن ابی طالب، ج ۸، ص ۵۳۹۵.

خاتمه

از مجموع مباحث مطرح شده در مورد صفات خبری، نکاتی به دست آمد که در خاتمه به آن اشاره می‌کنیم:

۱. اصل توحید از اساسی‌ترین اصول دعوت پیامبران، به ویژه خاتم الانبیاء، محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، است و در میان همه اقسام توحید، توحید اسما و صفات، از مهم‌ترین اقسام توحید، به لحاظ تأثیرگذاری در زندگی بشری است.

۲. اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که یکی از دو ثقل دین به شمار می‌روند، در پاسداری از این اصل بنیادین و پرهیز دادن شیعیان از گرایش‌های انحرافی در حوزه صفات خبری، بهترین نقش را ایفا کرده و آنان را همواره از افراط و تفریط در این زمینه پرهیز داده‌اند.

۳. بحث در مورد صفات خبری، از داغ‌ترین مسائلی است که از صدر اسلام تا عصر حاضر، ذهن اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول کرده است و باز خورد آن، به دلیل فاصله گرفتن آنان از مکتب اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام، پیامدهای ناگواری بوده است که مسلمانان را با آسیب‌هایی جدی مواجه کرده است.

۴. صفات خبری، آن دسته از صفات باری تعالی است که مستندی جز نقل ندارد و اثبات آن تنها از طریق کتاب و سنت امکان‌پذیر است و در صورتی که به ظاهر عرفی آنها اخذ شود، به تجسیم و تشبیه، مانند قائل شدن به دست، پا، وجه و... برای خدای متعال، منجر می‌شود.

۵. در قرآن کریم و روایات، مصادیق فراوانی برای صفات خبری ذکر شده است که درک صحیح از این صفات، به کمک دلایل عقلی و نقلی معتبر، میسر است.

۶. نگاه‌ها و تحلیل‌های مسلمانان در طول تاریخ اسلام در مورد این صفات، مختلف بوده است که در این کتاب به نوع این دیدگاه‌ها اشاره شد. تعطیل‌گرایی، تشبیه‌گرایی، تجسّد‌گرایی، تأویل‌گرایی، ظاهرگرایی معاصر (تفویض کیفیت)، اشتراک معنوی، اشتراک لفظی، نظریه تجلی و نظریه جسم‌گرایی پنهان، غالب نگاه‌ها و دیدگاه‌های مطرح در مورد صفات خبری است.

۷. یکی از دیدگاه‌های مطرح در مسئله صفات خبری، دیدگاه تفویض است. تفویض صفات به دو معناست: یکی تفویض اصل معنای صفات و دیگری تفویض کیفیت معنا.

برخی از شخصیت‌های صدر اسلام که غالباً از آنان به سلف تعبیر می‌شود، به تفویض معنای صفات معتقد شدند. آنان گفتند، ما به همه صفات خبری که در آیات و روایات آمده است، ایمان داریم؛ اما در مورد اینکه حقیقت این صفات چیست یا اینکه آیا این صفات تأویل برده می‌شوند یا همان معنای ظاهری و لغوی آنها مراد است، نظری نداریم و علم آن را به خدای متعال وا می‌گذاریم.

اما به تازگی وهابیان به پیروی از ابن تیمیّه، در مقابل دیدگاه فوق دیدگاه تفویض کیفیت را مطرح کردند. آنان همان معنای لغوی صفات خبری را برای خدای متعال ثابت می‌دانند و به مکیف بودن خدای متعال به کیفیات صفات خبری معتقدند و تنها علم به کیفیت آن صفات را مختص خدای متعال می‌دانند. آنان می‌گویند، خدای متعال واقعاً دست، پا، چشم و سایر اعضا را داراست، اما اینکه کیفیت این اعضا چگونه است، ما نمی‌دانیم و علم آن را به خدا وا می‌گذاریم.

۸. طرفداران این دیدگاه، خواسته یا ناخواسته در گرداب تشبیه و تجسیم فرو غلتیده‌اند؛ از این رو سخنانی از آنان منتشر می‌شود که یادآور تشبیه‌گرایی افراطی حشویه و پیروان داوود جورابی و مقاتل بن سلیمان است.

۹. وهابیت در معناشناسی صفات خبری، مبانی نظری خاصی دارد. برخی از مبانی آنان از این قبیل است: ظاهرگرایی و انکار تأویل، ممنوعیت تفکر در صفات الهی، قائل بودن به اشتراک لفظی مفاهیم، صفات خبری را صفت کمال خدای متعال دانستن و انکار مجاز در قرآن.

۱۰. وهابیت در معناشناسی صفات خبری نیز اصول کلی خاص خود را داراست؛ مانند اثبات صفات خبری بدون تکلیف، تمثیل، تحریف و تعطیل، تفصیلی بودن اثبات و اجمالی بودن نفی، حکم واحد برای همه صفات، حکم واحد برای ذات و صفات، متضمن کمال بودن صفات ثبوتیه و سلبیه، وجوب عمل به محکومات آیات و ایمان به متشابهات آن، بدعت دانستن کاربرد کلمه جسم و مانند آن، اثبات‌پذیری عقلی برخی از صفات خبری و فهم‌ناپذیری آیات و احادیث صفات.

۱۱. مظاهر تشبیه و تجسیم در گفته‌ها و نوشته‌های وهابیت فراوان است که در فصل سوم کتاب به نمونه‌هایی از آن اشاره شده است.

۱۲. یکی از مباحث چالشی در علوم قرآن، به کار رفتن یا به کار نرفتن مجاز در قرآن است. با آنکه بیشتر صاحب‌نظران، قرآن را بسان سایر کلام‌های فصیح و بلیغ، برخوردار از مجاز دانسته‌اند، اما وهابیان از جمله کسانی هستند که وجود مجاز در قرآن را به شدت انکار کرده و همین انکار، زمینه‌گرفتار آمدن آنان در دام تشبیه و تجسیم را فراهم کرده است.

۱۳. بدیهی است که اصل اولیه در هر لفظی، حمل آن بر معنای حقیقی است و

حمل آن بر مجاز در مواردی جایز است که توجیه‌پذیر باشد. برای موجه بودن استعمال مجاز، باید اموری رعایت شود؛ از جمله وجود علاقه بین معنای حقیقی و مجازی، وجود قرینه و نشانه در کلام و اینکه استعمال بر واقع بنا شده باشد و نه بر خلاف واقع. ۱۴ در انگیزه عدول از حقیقت به مجاز، گفته‌اند عدول یا به خاطر لفظ است یا به

خاطر معنا یا برای هر دو. اگر به خاطر لفظ باشد که یا به خاطر جوهر لفظ است یا برای عوارض و احوال آن و اگر مربوط به معنای لفظ باشد، گاهی به انگیزه آن است که در مجاز، تعظیمی یافت می‌شود که در حقیقت نیست یا برای تحقیر مندرج در مجاز است یا برای توضیح بیشتر است که خود بر دو گونه است: یا برای تقویت حال مذکور است و یا برای تقویت حال ذکر که برای تأکید یا تلطیف کلام استعمال می‌شود.

۱۵. آثار فراوانی که از قرن‌های گذشته تا هم‌اکنون درباره مجازات قرآن با عناوین مختلفی از قبیل «مجاز القرآن»، «اعراب القرآن»، «غرایب القرآن»، «معانی القرآن»، «متشابه القرآن»، «مشکل القرآن» و «تأویل القرآن» نگارش یافته است، گویای این حقیقت است که اندیشمندان فریقین، بر وجود مجاز در قرآن اتفاق نظر داشته‌اند.

۱۶. در مقابل فائلان به وجود مجاز در قرآن، گروه‌هایی از ظاهرگرایان از جمله سلفیان و وهابیان هستند که وجود هرگونه مجاز در قرآن را منکرند. دو چهره برجسته و رهبر فکری آنان، یعنی ابن تیمیه و ابن قیم، بیشترین تلاش را در تثبیت این مبنا داشته‌اند. محمد امین شنقیطی، از مفسران وهابی معاصر نیز رساله‌ای در انکار مجاز نوشته است؛ چنان‌که این دیدگاه به برخی از چهره‌های عصر حاضر وهابیت نظیر ابن سعدی، ابن باز و البانی نیز نسبت داده شده است.

۱۷. ادعای آنان بر نفی مجاز این است که مجاز در برابر حقیقت، اصطلاحی است که پس از سلف، یعنی پس از سه قرن نخست، متأخران آن را به کار گرفته‌اند. علاوه

بر این هیچ یک از ائمه معروف حدیث، تفسیر و لغت از این اصطلاح استفاده نکرده اند؛ در حالی که هر دو ادعا خلاف واقع است.

۱۸. به نظر می‌رسد مهم‌ترین انگیزه ظاهرگرایانی که وجود مجاز در قرآن را انکار کرده‌اند، دفاع از اسما و صفات الهی است. آنان به غلط پنداشته‌اند که اعتقاد به مجاز در قرآن، موجب تعطیل ذات الهی از صفاتی چون رؤیت، استواء، نزول، مجیء، استیلا و... است.

۱۹. این ادعا که آنان در صدد صیانت از اسما و صفات الهی‌اند، در حالی مطرح می‌شود که تفسیر وهابیت از آیات اسما و صفات، بر پایه تشبیه و تجسیم استوار بوده و خدایی که معرفی می‌کنند، خدایی مجسم است.

۲۰. وهابیان علاوه بر انکار مجاز در قرآن، تأویل آیات صفات را تحریف قرآن، الحاد در آیات و اساس هر بدعت نامیده، مرتکبین آن را جنایتکار شمرده‌اند و تأویل‌گرایی را عامل اصلی تمام مصیبت‌های وارده در جهان اسلام، از قتل خلفا تا ۷۳ فرقه شدن امت اسلام، دانسته‌اند و تأویل‌گرایان کنونی را از مصادیق مشرکان در اسما و صفات الهی می‌دانند.

۲۱. اگرچه معنای حقیقی تأویل که در قرآن به کار رفته است، امور خارجی مخصوصی است که نسبت آنها به کلام الهی، نسبت ممثّل به مثل و باطن به ظاهر است، اما آن معنایی که از تأویل در اینجا مدّ نظر است، عبارت است از حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر، به شرط وجود قرائن تعیین‌کننده معنای مراد؛ به عبارت دیگر تأویل، عبارت است از صرف لفظ از معنای ظاهر به معنای محتمل، در صورتی که معنای محتمل، موافق کتاب و سنت باشد.

۲۲. کسانی که به جواز تأویل در قرآن قائل‌اند، برای اعتقاد خود دلایلی ذکر کرده‌اند؛ از جمله همخوانی آیات صفات با سایر معارف دین، هماهنگی قرآن با زبان

قوم، تأیید و تجویز پیامبر اکرم ﷺ، دلالت قرآن بر جواز تأویل، لوازم و پیامدهای ظاهرگرایی، تأویل آیات صفات در کلام صحابه، تابعین، سلف و ائمه مذاهب و وجود تأویلات در گفته‌ها و نوشته‌های وهابیان.

۲۳. مخالفان تأویل نیز دلایلی بر ادعای خود آورده‌اند که پاسخ آنها داده شده است؛ مانند تأثیرگذاری در نفوس، تمسک به سیره سلف، تمسک به ظاهر آیات و روایات، منشأ مفسده دانستن تأویل و بی‌ضابط دانستن آن.

۲۴. از آنجا که دیدگاه‌های ابن تیمیه، اصل و اساس ساختار تفکر وهابیت را تشکیل می‌دهد و علمای وهابی، نوعاً ریزه‌خوار تفکرات ابن تیمیه، بلکه مقلد اویند؛ از این رو در نقد و بررسی دیدگاه وهابیت در مسئله تأویل صفات، به آرای ابن تیمیه توجه بیشتری شده است.

۲۵. نقدهای متعددی بر ابن تیمیه در موضع‌گیری او درباره آیات صفات مطرح است؛ از آن جمله تلاش بسیار او بر انکار تأویل و درنهایت توجیه تأویلات سلف، گزینشی عمل کردن در پذیرش تأویلات، اختصاصی دانستن حق تأویل صفات برای سلف، تناقضات او در موضع‌گیری در مورد تأویل صفات (تناقض در جواز و رد تأویل آیات، تناقض در فهم‌پذیری و فهم‌ناپذیری آیات متشابه، تناقض در مجمل و واضح دانستن آیات صفات، تناقض در محرومیت و بهره‌مندی راسخان از علم تأویل و تمسک به آیاتی که خود محل خلاف است).

الحمد لله، نحمده ونستعینه، ونؤمن به، ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، الذي لا هادي لمن أضلّ ولا مضلّ لمن هدي، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً عبده ورسوله.

كتابنامه

الف) كتب

* قرآن كريم.

* نهج البلاغه.

١. الإبانة الكبرى لابن بطة، ابو عبدالله عبيدالله بن محمد المعروف بابن بَطَّة العكبرى، الرياض، دار الراهية للنشر والتوزيع، بى تا.
٢. الإبانة عن أصول الديانة، ابوالحسن على بن إسماعيل بن أبى موسى الأشعري القاهره، دار الأنصار، ١٣٩٧ هـ.ق.
٣. إبطال التأويلات لأخبار الصفات، القاضى ابويعلى محمد بن الحسين ابن الفراء، الكويت، دار إيلاف الدولية، بى تا.
٤. أبعاد الأفكار فى أصول الدين، سيف الدين آمدى، قاهره، دار الكتب، ١٤٢٣ هـ.ق.
٥. الإتيقان فى علوم القرآن، عبدالرحمن بن أبى بكر، جلال الدين السيوطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤ هـ.ق.
٦. الإحتجاج، شيخ طبرسى، مشهد، نشر المرتضى، ١٤٠٣ هـ.ق.
٧. أحكام القرآن، أحمد بن على ابوبكر الرازى الجصاص، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٥ هـ.ق.
٨. إحياء علوم الدين، ابو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى، بيروت، دار المعرفة، بى تا.
٩. الإختصاص، محمد بن محمد مفيد، قم، المؤتمر العالمى لآلغية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.ق.

۱۰. إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، فاضل مقداد، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی رحمته الله، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۱۱. إرشاد القلوب إلى الصواب، حسن بن محمد دیلمی، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۱۲. أسرار البلاغة، ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجانی الدار، دار المدنی بجدة، بی تا.
۱۳. أسرار الحكم، محقق سبزواری، بی جا، مطبوعات دینی، بی تا.
۱۴. الأسماء الثلاث، آیت الله سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، بی تا.
۱۵. الأسماء والصفات، ابوبکر بیهقی، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۱۶. الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ابواسحاق شیرازی، قم، دار الکتب العلمیة، ۱۳۸۳ هـ.ش.
۱۷. اصول الفقه، محمدرضا مظفر، نجف، دار النعمان، ۱۳۸۶ هـ.ق.
۱۸. اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ط - دار الحدیث، چاپ اول، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ هـ.ق.
۱۹. أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية، ناصر بن عبدالله بن علی القفاری، دار النشر، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۲۰. الأصول من علم الأصول، محمد بن صالح بن محمد العثیمین، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۶ هـ.ق.
۲۱. الاعتقادات، شیخ صدوق، چاپ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۲۲. الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، مناهج جامعة المدينة العالمية، بی تا.
۲۳. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبی بکر ابن قییم الجوزیة، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ هـ.ق.
۲۴. الاقتصاد في الاعتقاد، ابوحامد غزالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۲۵. الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، آیت الله سبحانی، چاپ سوم، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۲۶. الانتصار لأصحاب الحديث، ابوالمظفر منصور بن محمد المروزی السمعانی، السعودیة، مكتبة أضواء المنار، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۲۷. الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، آیت الله سبحانی، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۱ هـ.ش.
۲۸. أنوار الحكمة، فیض کاشانی، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۲۵ هـ.ق.
۲۹. آیات ولایت در قرآن، آیت الله مکارم شیرازی، چاپ سوم، قم، انتشارات نسل جوان، ۱۳۸۶ هـ.ش.

۳۰. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ابو عبدالله محمد بن إبراهيم بدرالدين، مصر، دار السلام للطباعة والنشر، ۱۴۱۰هـ.ق.
۳۱. الإيمان، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحرانى، الخامسة، عمان، الأردن، المكتب الإسلامى، ۱۴۱۶هـ.ق.
۳۲. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقى مجلسى، چاپ دوم، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ۱۴۰۳هـ.ق.
۳۳. البحر المحيط فى أصول الفقه، ابو عبدالله بدرالدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشى، دار الكتبى، ۱۴۱۴هـ.ق.
۳۴. بداية المعارف الإلهية فى شرح عقايد الإمامية، سيد محسن خرازى، چاپ چهارم، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ۱۴۱۷هـ.ق.
۳۵. البدايه والنهائيه، ابوالفداء إسماعيل بن عمر بن كثيرالدمشقى، دار إحياء التراث العربى، ۱۴۰۸هـ.ق.
۳۶. بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، علاء الدين ابوبكر بن مسعود الكاسانى، چاپ دوم، دار الكتب العلميه، ۱۴۰۶هـ.ق.
۳۷. برگزيده تفسير نمونه، احمدعلى بابايى، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۸۲ هـ.ش.
۳۸. البرهان فى علوم القرآن، ابو عبد الله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشى، دار إحياء الكتب العربيه عيسى البابى الحلبي وشركائه، ۱۳۷۶هـ.ق.
۳۹. بيان تلبيس الجهميه فى تأسيس بدعهم الكلاميه، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحرانى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ۱۴۲۶هـ.ق.
۴۰. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد الزبيدى، دار الهدايه، بى تا.
۴۱. تاريخ الطبرى، محمد بن جرير ابوجعفر الطبرى، الثانية، بيروت، دار التراث، ۱۳۸۷هـ.ق.
۴۲. تاريخ القرآن الكريم، محمد طاهر بن عبدالقادر الكردى الخطاط، بى جا، بى تا.
۴۳. تاريخ بغداد وذيوله، ابوبكر أحمد بن على الخطيب البغدادي، بيروت، دار الكتب العلميه، ۱۴۱۷هـ.ق.
۴۴. تاريخ دمشق، ابوالقاسم على بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، دار الفكر للطباعة

والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ.ق.

٤٥. تأويل مشكل القرآن، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، بي تا.

٤٦. تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، سيد مرتضى بن داعي حسنى رازى، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطير، ١٣٦٤ هـ.ش.

٤٧. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ابوالمظفر طاهر بن محمد الأسفراينى، الأولى، لبنان، عالم الكتب، ١٤٠٣ هـ.ق.

٤٨. التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحرانى، السادسة، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢١ هـ.ق.

٤٩. تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد بن احمد قايماز الذهبى، الأولى، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ.ق.

٥٠. ترجمه تفسير الميزان، سيد محمد باقر موسوى همدانى، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه، ١٣٧٤ هـ.ش.

٥١. التعرف لمذهب أهل التصوف، ابوبكر محمد بن أبى إسحاق الكلاباذى البخارى، بيروت، دار الكتب العلمية، بي تا.

٥٢. التعليقة على الفوائد الرضوية، امام خمينى رحمته الله، چاپ دوم، مؤسسة نشر آثار الإمام الخمينى، ١٣٧٨ هـ.ش.

٥٣. تفسير الإمام الشافعى، ابو عبدالله محمد بن إدريس الشافعى، القرشى المكى، المملكة العربية السعودية، دار التدمرية، ١٤٢٧ هـ.ق.

٥٤. تفسير الثورى، ابو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى الكوفى، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ.ق.

٥٥. تفسير القرآن العظيم لابن أبى حاتم، ابومحمد عبدالرحمن بن محمد، الرازى (ابن أبى حاتم)، المملكة العربية السعودية، الثالثة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ هـ.ق.

٥٦. تفسير القرآن العظيم، ابوالفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى، الثانية، دار طيبة للنشر

والتوزيع، ۱۴۲۰هـ.ق.

۵۷. تفسير القرآن، ابوالمظفر منصور بن محمد المروزی السمعانی، دار الوطن، الرياض، السعودية، ۱۴۱۸هـ.ق.

۵۸. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ۱۴۱۴هـ.ق.

۵۹. تفسير عبدالرزاق، ابوبكر عبدالرزاق بن همام، اليماني الصنعاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۹هـ.ق.

۶۰. تفسير مقاتل بن سليمان، ابوالحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي، بيروت، دار إحياء التراث، ۱۴۲۳هـ.ق.

۶۱. تفسير موضوعي قرآن كريم (توحيد در قرآن) آيت الله جوادى آملی، مركز نشر اسراء، ۱۳۸۳هـ.ش.
۶۲. التفسير والمفسرون، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة.

۶۳. تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة القيرواني، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۵هـ.ق.

۶۴. تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب، القاضي ابوبكر الباقلائي، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۰۷هـ.ق.

۶۵. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۱۳۸۷هـ.ق.

۶۶. التوحيد أولا يا دعاة الإسلام، محمد ناصر الدين الألباني، بي جا، بي تا.

۶۷. التوحيد عند الشيخ ابن تيمية، السيد كمال الحيدري، خليل العاملی، قم، دار مشعر، ۱۴۲۳هـ.ق.

۶۸. التوحيد عند مذهب اهل البيت عليهم السلام، علاء الحسنون، تهران، دار مشعر، ۱۴۳۳هـ.ق.

۶۹. التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ابوبكر محمد بن إسحاق بن خزيمه، الخامسة، الرياض، السعودية، مكتبة الرشد، ۱۴۱۴هـ.ق.

٧٠. التوحيد ومعرفة اسماء الله عز وجل وصفاته لابن منده، ابو عبد الله محمد بن إسحاق بن مُنْذَةَ العبدی، چاپ دوم، مكتبة الغرباء الاثرية، ١٤١٤ هـ.ق.
٧١. التوحيد، محمد بن علی بن بابويه (صدوق)، قم، جامعه مدرسین، ١٣٩٨ هـ.ق.
٧٢. التوحيد، محمد بن محمد ابومنصور الماتريدي، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، بی تا.
٧٣. التيسير في أحاديث التفسير، محمد المكي الناصري، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٥ هـ.ق.
٧٤. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن كثير ابوجعفر الطبري، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ.ق.
٧٥. الجامع الكبير (سنن الترمذی) محمد بن عيسى الترمذی، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م.
٧٦. الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاری)، محمد بن إسماعيل ابوعبدالله البخاری، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.ق.
٧٧. جامع بيان العلم وفضله، ابو عمر يوسف بن عبدالله القرطبي، المملكة العربية السعودية، ابن الجوزي، ١٤١٤ هـ.ق.
٧٨. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ابو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الثانية، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤ هـ.ق.
٧٩. الجدول في اعراب القرآن، صافي محمود بن عبدالرحيم، دمشق، بيروت، دار الرشيد، مؤسسة الإيمان، ١٤١٨ هـ.ق.
٨٠. جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف، عبدالعزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٩ هـ.ق.
٨١. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، الثانية، السعودية، دار العاصمة، ١٤١٩ هـ.ق.
٨٢. حاشية السندی علی سنن ابن ماجه (كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه)، محمد بن عبدالهادي التتوي، السندی، بيروت، دار الجيل، بی تا.
٨٣. حق اليقين في معرفة أصول الدين، سيد عبدالله شبر، چاپ دوم، قم، أنوار الهدی، ١٤٢٤ هـ.ق.
٨٤. الحوار مع الشيخ صالح بن عبدالله الدرويش حول الصحبة والصحابة، آيت الله سبحاني، بی جا، بی تا.

٨٥. الحيوان، عمرو بن بحر الشهير بالجاحظ، الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.ق.
٨٦. الخصائص، ابوالفتح عثمان بن جنى الموصلى، الرابعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بى.تا.
٨٧. الدر المنثور، عبدالرحمن بن أبى بكر جلال الدين السيوطى، دار الفكر، بيروت.
٨٨. درء تعارض العقل والنقل، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحرانى، الثانية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ.ق.
٨٩. دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، عبدالرحمن بن جوزى حنبلى، چاپ چهارم، عمان، دار الإمام النووى، ١٤٢١هـ.ق.
٩٠. دلائل الإعجاز فى علم المعانى، ابوبكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجانى، الثالثة، مطبعة المدنى بالقاهرة، دار المدنى بجدة، ١٤١٣هـ.ق.
٩١. الذخيرة، ابوالعباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الشهير بالقرافى، بيروت، دار الغرب الإسلامى، ١٩٩٤م.
٩٢. ذم التأويل، ابومحمد موفق الدين عبدالله بن أحمد الشهرير بابن قدامة المقدسى، الكويت، الدار السلفية، ١٤٠٦هـ.ق.
٩٣. رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، محمد بن عبدالله بن بطوطة، الرباط، أكاديمية المملكة المغربية، ١٤١٧هـ.ق.
٩٤. الرد على الجهمية، ابوسعيد عثمان بن سعيد الدارمى، الثانية، الكويت، دار ابن الأثير، ١٤١٦هـ.ق.
٩٥. الرد على المنطقيين، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحرانى، بيروت، لبنان، دار المعرفة، بى.تا.
٩٦. رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ابوالحسن على بن إسماعيل بن أبى موسى الأشعرى، المدينة المنورة، عمادة البحث العلمى بالجامعة الإسلامية، ١٤١٣هـ.ق.
٩٧. الرسالة، الشافعى ابوعبدالله محمد بن إدريس المطلبى القرشى المكى، مكتبة الحلبي، مصر، ١٣٥٨هـ.ق.
٩٨. رسائل و مقالات، آيت الله سبحانى، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، چاپ دوم، قم، ١٤٢٥هـ.ق.
٩٩. رسائل و فتاوى، عبدالله بن عبدالرحمن أبى بطين، الملقب بـ"أببطين"، دار العاصمة، چاپ سوم،

الرياض، ۱۴۱۲ هـ.ق.

۱۰۰. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، شهاب الدین محمود بن عبدالله الحسینی الألوسی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ هـ.ق.

۱۰۱. الروح، ابن قیم جوزیه، دار الفکر العربی، بیروت، ۱۹۹۶ م.

۱۰۲. روشی نو و صحیح در گفتگوی اعتقادی با وهابیت، عصام العماد، مؤسسة الکوثر للمعارف الإسلامیة، قم، ربیع الاول ۱۴۲۳ هـ.ق.

۱۰۳. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ابوالفتوح رازی حسین بن علی، دکتر محمد جعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ هـ.ق.

۱۰۴. روضة الطالبین وعمدة المفتین، ابوزکریا محیی الدین یحیی بن شرف النووی، المكتب الإسلامی، چاپ سوم، بیروت، دمشق، عمان، ۱۴۱۲ هـ.ق.

۱۰۵. زاد المسیر فی علم التفسیر، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد الجوزی، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ هـ.ق.

۱۰۶. الزهد والرقائق لابن المبارك، ابوعبد الرحمن عبدالله بن المبارك، دار الکتب العلمیة، بیروت.

۱۰۷. سلسله الأحادیث الصحیحة وشیء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدین، الألبانی، مكتبة المعارف للنشر والتوزیع، الرياض، ۱۴۲۲ هـ.ق.

۱۰۸. السنة، ابوبکر بن أبی عاصم، المكتب الإسلامی، بیروت، ۱۴۰۰ هـ.ق.

۱۰۹. سنن أبی داود، ابوداود سلیمان بن الأشعث الأزدی المكتبة العصرية، صیدا، بیروت، بی تا.

۱۱۰. سیر أعلام النبلاء، شمس الدین ابوعبد الله محمد بن أحمد بن قایماز الذهبی، دار الحدیث، القاهرة، ۱۴۲۷ هـ.ق.

۱۱۱. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ابوالقاسم هبة الله بن الحسن، اللالكایبی، دار طيبة، السعودیة، الثامنة، ۱۴۲۳ هـ.ق.

۱۱۲. شرح أصول الكافي، صدر المتألهین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶ هـ.ش.

۱۱۳. شرح الرسالة التدمریة، محمد بن عبدالرحمن الخمیس، دار أطلس الخضراء، بی جا،

١١٤. شرح العقيدة الأصفهانية، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٥ هـ. ق.
١١٥. شرح العقيدة السفارينية (الدرة المضوية فى عقد أهل الفرقة المرضية) محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤٢٦ هـ. ق.
١١٦. شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين، ابن أبى العز الحنفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، العاشرة، ١٤١٧ هـ. ق.
١١٧. شرح العقيدة الواسطية، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار ابن الجوزى، الرياض، چاپ پنجم، ١٤١٩ هـ. ق.
١١٨. شرح القصيدة النونية، ابن قيم جوزيه، دكتور محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، چاپ دوم، ١٤١٥ هـ. ق.
١١٩. شرح المقاصد، سعد الدين تفتازانى، الشريف الرضى، افست قم، ١٤٠٩ هـ. ق.
١٢٠. شرح الموافق، مير سيد شريف جرجانى، الشريف الرضى، افست قم، ١٣٢٥ هـ. ق.
١٢١. شرح مشكل الآثار، ابوجعفر أحمد بن محمد بن سلامة، المعروف بالطحاوى، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥ هـ. ق. / ١٤٩٤ م.
١٢٢. شرح مصطلحات الكلامية، جمعى از نويسندگان، مشهد، بى تا.
١٢٣. الشرك بالله، انواعه و اقسامه، ماجد محمد على احمد شباله، دار الايمان، مصر، اسكندريه، ٢٠٠٥ م.
١٢٤. الشريعة، ابوبكر محمد بن الحسين بن عبدالله الأجرى البغدادى، دار الوطن، الرياض، الثانية، ١٤٢٠ هـ. ق.
١٢٥. شفاء العليل فى مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل، ابن قيم جوزيه، دار الجميل، بيروت، ١٤١٧ هـ. ق.
١٢٦. شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، فياض لاهيجى، انتشارات مهدوى، بى جا، بى تا.
١٢٧. الصحاحى فى فقه اللغة العربية، أحمد بن فارس بن زكرياء، محمد على بيضون، ١٤١٨ هـ. ق.

١٢٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ابونصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، دار العلم للملايين، بيروت، چاپ چهارم، ١٤٠٧ هـ.ق.
١٢٩. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان، الدارمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية، ١٤١٤ هـ.ق.
١٣٠. الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، أبو أحمد محمد أمان ابن على جامي على، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٠٨ هـ.ق.
١٣١. الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٨ هـ.ق.
١٣٢. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقايق الإعجاز، يحيى بن حمزة الطالبي الملقب بالمؤيد بالله، المكتبة العنصرية، بيروت، ١٤٢٣ هـ.ق.
١٣٣. العرش، شمس الدين محمد بن أحمد، قايماز الذهبي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الثانية، ١٤٢٤ هـ.ق/٢٠٠٣ م.
١٣٤. عقايد استدلالی، على رباني گلپایگانی، دارالشفاء، قم، مركز مديريت حوزة های علمیه خواران.
١٣٥. عقايد اسلام در قرآن كريم، آيت الله سيد مرتضى عسكري، ترجمه محمد جواد، مجمع علمي اسلامي، ١٣٧٨ هـ.ش.
١٣٦. العقيدة السلفية بين الامام ابن حنبل و الامام ابن التيمية، دكتور عبدالعزيز السيلي، دار المنار، چاپ دوم، بيروت، ١٤١٦ هـ.ق.
١٣٧. العقيدة الصحيحة وما يضادها، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٣٩٥ هـ.ق.
١٣٨. العقيدة الواسطية (اعتقاد الفرقة الناجية)، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، أضواء السلف، الرياض، الثانية، ١٤٢٠ هـ.ق.
١٣٩. العقيدة رواية أبي بكر الخلال، ابو عبد الله أحمد بن محمد بن أسد الشيباني، دار قتيبة، دمشق، ١٤٠٨ هـ.ق.

١٤٠. العقيدة اولو لو كانوا يعلمون، محمد ناصر الدين البانى ناشر: مكتبة الغرباء، اردن، عمان، چاپ دوم، ١٤٣١هـ.ق.
١٤١. عمدة القارى شرح صحيح البخارى، ابو محمد محمود بن أحمد، بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بى تا.
١٤٢. عمل اليوم والليلة، ابو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، النسايى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية، ١٤٠٦هـ.ق.
١٤٣. عيون الرسائل والأجوبة على المسائل، عبداللطيف بن عبدالرحمن بن عبد الوهاب آل الشيخ، مكتبة الرشد، الرياض، بى تا.
١٤٤. الفائق فى غريب الحديث والأثر، ابو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله، دار المعرفة، لبنان، بى تا.
١٤٥. فتاوى أركان الإسلام، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار الثريا للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٤هـ.ق.
١٤٦. فتاوى إسلامية، محمد بن عبدالعزيز بن عبدالله المسند، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤١٥هـ.ق.
١٤٧. الفتاوى الحديثية، أحمد بن محمد بن حجر الهيتمى، دار الفكر، بى جا، بى تا.
١٤٨. فتاوى الشبكة الإسلامية، لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية، بى جا، بى تا.
١٤٩. الفتاوى الكبرى لابن تيمية، تقى الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية الحرانى، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.ق.
١٥٠. فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، الإدارة العامة للطبع، الرياض، بى تا.
١٥١. فتاوى نور على الدرب، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، بى جا، بى تا.
١٥٢. فتح البارى شرح صحيح البخارى، أحمد بن على بن حجر العسقلانى الشافعى، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.ش.
١٥٣. فتح رب البرية بتلخيص الحموية، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار الوطن للنشر، الرياض، بى تا.

١٥٤. الفتوى الحموية الكبرى، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحرانى، دار الصمىعى، الرياض، الثانية، ١٤٢٥ هـ.ق.
١٥٥. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبدالقاهر بن طاهر البغدادى، ابومنصور، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الثانية، ١٩٧٧ م.
١٥٦. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحرانى الحنبلى، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤٠٥ هـ.ق.
١٥٧. الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ابومحمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى، مكتبة الخانجى، القاهرة، بى تا.
١٥٨. فصول فى العقيدة بين السلف و الخلف (آيات و احاديث الصفات ...)، يوسف القرضاوى، مكتبة وهبة، قاهرة، ١٤٢٦ هـ.ق.
١٥٩. الفقه الأكبر، ينسب لأبى حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماهر، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، ١٤١٩ هـ.ق.
١٦٠. فهم القرآن ومعانيه، الحارث بن أسد المحاسبى، ابو عبدالله، دار الكندى، دار الفكر، بيروت، الثانية، ١٣٩٨ هـ.ق.
١٦١. الفوائد، محمد بن أبى بكر، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، ١٣٩٣ هـ.ق.
١٦٢. القاموس المحيط، مجد الدين ابوطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الثامنة، ١٤٢٦ هـ.ق.
١٦٣. قواعد العقائد، ابوحامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى، عالم الكتب، لبنان، الثانية، ١٤٠٥ هـ.ق / ١٩٨٥ م.
١٦٤. الكامل فى التاريخ، ابوالحسن على بن أبى الكرم الجزرى، ابن الأثير، دار الكتاب العربى، بيروت، لبنان، ١٤١٧ هـ.ق.
١٦٥. كتاب التعريفات، على بن محمد بن على الزين الشريف الجرجانى، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ.ق.
١٦٦. كتاب العين، ابو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدى، دار و مكتبة الهلال.

۱۶۷. کتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثی بالولاء، ابوبشر، الملقب سیویه، عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الثالثة، ۱۴۰۸ هـ. ق/ ۱۹۸۸م.
۱۶۸. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ابوالقاسم محمود بن عمرو، الزمخشري جارالله، دار الكتاب العربي، بيروت، الثالثة، ۱۴۰۷ هـ. ق.
۱۶۹. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد قسم الالهيات، علامه حلي - آيت الله سبحاني، مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۲ هـ. ش.
۱۷۰. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، ابواسحاق، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ۱۴۲۲ هـ. ق.
۱۷۱. كلام تطبيقي، استاد رباني گلپايگانی، دوم، جامعة المصطفى، قم، ۱۳۸۷ هـ. ش.
۱۷۲. الكلام في التوحيد، الحبيب عياد، دار المدار الاسلامي، بي جا، ۲۰۰۹م.
۱۷۳. گفتگوی بی ستیز (گامی به سوی تفاهم)، دکتر «عصام يحيى العماد، مرتضى اسكندري، دار الغدير، ۱۳۸۲ هـ. ش.
۱۷۴. گوهر مراد، فياض لاهيجي، تهران، نشر سايه، ۱۳۸۳ هـ. ش.
۱۷۵. لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين على بن محمد، الخازن، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۵ هـ. ق.
۱۷۶. لسان العرب، محمد بن مكرم، جمال الدين ابن منظور، دار صادر، بيروت، الثالثة، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۱۷۷. لمعة الاعتقاد، ابو محمد موفق الدين، ابن قدامة المقدسي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة العربية السعودية، الثانية، ۱۴۲۰ هـ. ق.
۱۷۸. المبسوط، محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۱۷۹. مجاز القرآن، ابو عبيدة معمر بن المثنى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ۱۳۸۱ هـ. ق.
۱۸۰. المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، عبدالعظيم إبراهيم محمد المطعنى، مكتبة وهبة، ۱۴۱۶ هـ. ق.
۱۸۱. المجازات النبوية، شريف الرضى، محمد بن حسين، دار الحديث، قم، ۱۳۸۰ هـ. ش.
۱۸۲. مجمع البيان، طبرسى فضل بن حسن، سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ هـ. ش.

١٨٣. مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحرانى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦ هـ.ق.
١٨٤. مجموع فتاوى العلامة عبدالعزيز بن باز رحمه الله، بى جا، بى نا.
١٨٥. مجموع فتاوى و رسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، دار الثريا، الأخيرة، ١٤١٣ هـ.ق.
١٨٦. مجموعة رسائل، الامام الغزالي ابوحامد محمدبن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٦ هـ.ق / ١٩٨٦ م.
١٨٧. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبى بكر، شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٢ هـ.ق.
١٨٨. مختصر العلو للعلی العظيم للذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، قایماز الذهبی، المكتب الإسلامی، الثانية ١٤١٢ هـ.ق / ١٩٩١ م.
١٨٩. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، على بن (سلطان) محمد، ابوالحسن، الملا الهروى القارى، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٢٢ هـ.ق.
١٩٠. المستدرک على الصحيحين، ابو عبد الله الحاكم محمد بن عبدالله النيسابورى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ هـ.ق.
١٩١. مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيبانى، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٦ هـ.ق.
١٩٢. مسند البزار (البحر الزخار)، ابوبكر أحمد بن عمرو، المعروف بالبزار، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ٢٠٠٩ م.
١٩٣. المسند الصحيح المختصر، مسلم بن الحجاج ابوالحسن القشيري النيسابورى، دار إحياء التراث العربی، بيروت.
١٩٤. مسند الموطأ للجوهري، ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله، الجوهري، دار الغرب الإسلامی، بيروت، ١٩٩٧ م.
١٩٥. مصطلحات فى كتب العقائد، محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، دار ابن خزيمة، بى جا، بى تا.

۱۹۶. معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی) ابو محمد الحسین بن مسعود بن الفراء البغوی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ هـ.ق.
۱۹۷. معانی القرآن للأخفش [معتزلی]، ابوالحسن المجاشعی بالولاء، المعروف بالأخفش الأوسط، مكتبة الخانجي، القاهرة، ۱۴۱۱ هـ.ق.
۱۹۸. معانی القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، ابواسحاق الزجاج، عالم الكتب، بیروت، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۱۹۹. معانی القرآن، ابوجعفر النحاس أحمد بن محمد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۲۰۰. معجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبدالقادر / محمد النجار)، دار الدعوة، بی جا، بی تا.
۲۰۱. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، ابوالحسين، دار الفكر، ۱۳۹۹ هـ.ق.
۲۰۲. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ابو عبد الله محمد بن عمر، الملقب بفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربی، بیروت، الثالثة، ۱۴۲۰ هـ.ق.
۲۰۳. مفاهيم القرآن، آيت الله جعفر سبحاني، بی جا، بی تا.
۲۰۴. مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي ابو يعقوب، دار الكتب العلمية، بیروت، لبنان، الثانية، ۱۴۰۷ هـ.ق / ۱۹۸۷ م.
۲۰۵. المفردات فی غريب القرآن، ابوالقاسم الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بیروت، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۲۰۶. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ابوالحسن علي بن أبي موسى الأشعري، دار فرانز شتاير، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، الثالثة، ۱۴۰۰ هـ.ق.
۲۰۷. مقدمة فی أصول التفسیر، تقی الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، دار مكتبة الحياة، بیروت، لبنان، ۱۴۹۰ هـ.ق.
۲۰۸. الملل والنحل، ابوالفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، مؤسسة الحلبي.
۲۰۹. من هدى القرآن، مدرسی سيد محمد تقی، دار محبی الحسين، تهران، ۱۴۱۹ هـ.ق.

٢١٠. مناهل العرفان فى علوم القرآن، محمد عبدالعظیم الزرقانى، مطبعة عيسى البابى الحلبي وشركاه، الثالثة، بی تا.
٢١١. منشور جاوید، آیه الله جعفر سبحانى، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، زمستان ١٣٨٣ هـ. ش.
٢١٢. منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين بن محمد، الجكنى الشنقىطى، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، بی جا، بی تا.
٢١٣. منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحرانى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦ هـ. ق.
٢١٤. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ابوزكريا محيى الدين يحيى بن شرف النووى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الثانية، ١٣٩٢ هـ. ش.
٢١٥. منهج ابن تيمية فى التوحيد قراءة نقدية مقارنة، يحيى عبدالحسين الدوخى، دار مشعر، ١٤٣٣ هـ. ق.
٢١٦. موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامى، سميح دغيم، معاصر، مكتبة لبنان ناشرون، چاپ اول، بيروت، ١٩٩٨ م.
٢١٧. موسوعة ناصر الدين الألبانى، محمد ناصر الدين الألبانى، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، صنعاء، اليمن، ١٤٣١ هـ. ق.
٢١٨. الموطأ، مالك بن أنس الأصبهى المدنى، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ابوظبى، الإمارات، ١٤٢٥ هـ. ق.
٢١٩. الميزان فى تفسير القرآن، طباطبائى سيد محمد حسين، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسین حوزة علمیه قم، چاپ پنجم، ١٤١٧ هـ. ق.
٢٢٠. نقض الإمام أبى سعيد عثمان بن سعيد على المرىسى الجهمى، ابوسعيد عثمان بن سعيد الدارمى السجستانى، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٤١٨ هـ. ق.
٢٢١. النهاية فى غريب الحديث والأثر، مجدالدين ابوالسعادات، الجزرى ابن الأثير، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩ هـ. ق.
٢٢٢. نهج البلاغة، للصبغى صالح، شريف الرضى، محمد بن حسين، هجرت، قم، چاپ اول، ١٤١٤ هـ. ق.

۲۲۳. نهج الذکر، محمد محمدی ری شهری، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۸۷ ه. ش.
۲۲۴. الهدایة إلى بلوغ النهاية فی علم معانی القرآن، ابو محمد مکی بن أبی طالب الأندلسی القرطبی، جامعة الشارقة، ۱۴۲۹ ه. ق.
۲۲۵. الوافی، فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ ه. ق.
۲۲۶. الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، ابو الحسن علی بن أحمد الواحدی، النیسابوری، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ۱۴۱۵ ه. ق.
۲۲۷. وهابی کیست و چه میگوید؟، مرتضی فهیم کرمانی، چاپ دوم، مشعر، تهران، بهار ۱۳۸۸ ه. ش.

ب: مقالات

۲۲۸. ابن تیمیه و انکار مجاز در قرآن، مرتضی نادری، فصلنامه سفینه، سال هشتم، شماره ۲۹، زمستان ۸۹.
۲۲۹. اشاعره و صفات خبری، آیت الله سبحانی، درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۳۰، شماره ۷، آبان ۱۳۶۹.
۲۳۰. بررسی و نقد آراء سلفیه در معنا شناسی صفات الهی، علی الله بداشتی، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۶، شماره ۲۲، پاییز ۸۹.
۲۳۱. تشبیه و تجسیم در عقاید ابن تیمیه پیشوای وهابیان، آیت الله سبحانی، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، مسلسل ۷۴، سال نوزدهم.
۲۳۲. تفسیر و تأویل، عباس همای، نشریه: پژوهش دینی، شماره ۳، زمستان ۱۳۸۰.
۲۳۳. جستاری در معناشناسی معنا، الفاظ و گزاره‌های دینی، عبدالحسین خسرو پناه، رواق اندیشه، شماره ۷.
۲۳۴. چگونه ذات بسیط است، آیت الله سبحانی، ماهنامه: درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۳۵، شماره ۵، مرداد ۱۳۷۴.
۲۳۵. دو نظریه دیگر درباره صفات خبری، آیت الله سبحانی، ماهنامه: درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۳۰، شماره ۸، آذر ۱۳۶۹.

۲۳۶. زبان دین، با رویکرد نقد نمادین بودن بیانات قرآن کریم، محمد اسحاق ذاکری، کوثر معارف، پیش شماره اول، پاییز ۱۳۸۴.
۲۳۷. سلفیان و انکار مجاز در قرآن، محمد حسن محمدی مظفر، قرآن شناخت، سال ۵، شماره ۸، بهار و تابستان ۹۱.
۲۳۸. سیر تاریخی ظاهرنگری در آیات صفات، سید محمد حسین موسوی مبلغ، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۹-۴۰، سال ۸۶.
۲۳۹. معانی مجازی در قرآن مجید (بخش اول)، یعقوب جعفری، پایگاه ام‌الکتاب، کد مقاله: ۵۶۳۶، تاریخ درج: ۸۹/۶/۲۴.
۲۴۰. معناداری گزاره‌های دینی، پایگاه اندیشه قم، مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات.
۲۴۱. نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر آیت‌الله صادقی دریافت از پایگاه تخصصی علوم و معارف قرآن کریم.
۲۴۲. وهابیان و توحید در اسما و صفات، استاد ربانی گلپایگانی، فصلنامه سراج منیر، سال دوم، شماره ۶، تابستان ۱۳۹۱.
۲۴۳. وهابیت، آئین تشبیه و تجسیم، سید مهدی علیزاده موسوی، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، شماره ۸۲.

ج: منابع الکترونیک

۲۴۴. وبلاگ نادر قایمی، مقاله: اصول فقه ۱، یکشنبه، ۶ / ۱۱ / ۹۲.
<http://lawjozve.blogfa.com/post.aspx>
۲۴۵. سایت خبرگزاری فارس، ۹۲/۱۲/۵، شماره ۱۳۹۲۱۲۰۲۰۰۷۹۵. [/farsnews.com/newstext](http://farsnews.com/newstext)