

## بررسی انتقادی ظاهرگروی سلفیان در تفسیر متشابهات صفات

محمد اسعادی<sup>□</sup>

چکیده:

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

**وازگان کلیدی:** سلفیان، تفسیر، تأویل، تقویض، تشبیه، متشابهات، صفات الاهی، بررسی انتقاد.

□ استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

تاریخ تأیید: ۱۹/۱۱/۸۷

تاریخ دریافت: ۲۷/۸/۸۷

## طرح مسأله

مسأله متشابهات قرآن و تأویل آنها از دیرباز مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده و به نزاع درازدامن کلامی - تفسیری در میان آنان انجامیده است. از منظری می‌توان گبهه این نزاع را در دو رویکرد ظاهرگرا و عقلگرا خلاصه کرد که هر یک، پیشینه‌ای کهن دارد. در عصر اخیر با همه تأمل‌ها و گفتگوها هنوز دامنه این نزاع گستردۀ است و به طور خاص، اندیشه‌های جماعتی از مسلمانان بهنام سلفیان، شعله آن را افروخته‌تر ساخته است. از سلفیان، گروهی از مسلمانان را منظور داریم که با ادعای پیروی از اندیشه‌های و روش‌های «سلف صالح» و پیشینیان در صدر اسلام، اعم از صحابه و تابعیان (ر.ک: ابن حجر، بی‌تا: ۷، ۲؛ ذهبی، ۱۰: ۵۰۶) از بررسی‌ها و سنجهش‌های عقلانی در آموزه‌های دینی پرهیز کرده، ظواهر آیات را غیر قابل تأویل و توجیه می‌شمارند و با تعصب شدید، سایر گروه‌های مذهبی و کلامی را بدعت‌گذار می‌پنداشند. سلفیان در واقع پیروان نظام فکری و روشی خاصی هستند که ابن‌تیمیه (ف ۷۲۸ ق) آن را بر پایه‌های فکری حنبیان بنا نهاد و سپس با تلاش‌های ابن‌قیم (ف ۷۵۱ ق) و شمس‌الدین ذهبی (ف ۷۴۸ ق) توسعه یافت. این جریان در قرن دوازدهم با ظهور محمدبن عبدالوهاب و همکاری‌های سیاسی آل سعود بر منطقه حجاز سلطه یافت. (ر.ک: ابوزهراه، ۱۴۲۵: ۳۱۱؛ کثیری، ۱۴۱۸: ۲۱، ۷۰) نوشتار حاضر بر اندیشه‌های تفسیری کلامی آنان متمرکز است و به واکاوی و نقد اهم آرای آنها در تفسیر آیات صفات می‌پردازد.

### دیدگاه‌های سلفیان در تفسیر آیات صفات

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

### ۱. نفی رویکرد تأویلی از سلف

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

### ۲. نفی رویکرد تفویضی از سلف

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

### ۳. ظاهرگری در فهم قرآن و نفی استعمال مجاز در معانی آیات

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

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

(۳۶۵)

#### ۴. پشتونه روایی ظاهرگری در آیات صفات

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

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

اذا أراد الله أن يُخوّف عباده أبدى عن بعضه للأرض فعند ذلك تزلزلت و إذا أراد الله أن يُدمِّر على قومٍ تَجَلَّى لَهَا عزوجل؛ هرگاه خداوند اراده کند بندگانش را بترساند، بعضی و جزئی از خدا را برای زمین آشکار می‌سازد و در این هنگام

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

##### ۵. راهکارهای نفی تشبیه در عین تفسیر ظاهری

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

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

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

دو. گاه با نقکیک میان تفسیر و تأویل، هدف خود را دنبال می‌نماید و می‌نویسد: «آنچه مجهول است و ورود به شرح آن، مایه تشبیه می‌شود، تأویل اوصاف است نه تفسیر آنها.» (همان) به باور او «تأویل» حاکی از حقیقت خارجی و عینی اوصاف است که طبعاً درباره خدا برای ما قابل نیل نیست؛ اما تفسیر به معنای شرح دلالت مفاهیم آیات چه در آیات صفات و چه سایر آیات میسر است. (ر.ک: همو، ۱۴۲۷: ۱، ۱۷۰ و ۱۷۱؛ همو، ۱۴۲۶: ۱، ۲۴۱)

سه. از جمله روش‌های مهم او فاصله گرفتن از تشبیه، تجزیه و تحلیل مفاهیم مشترک میان خدا و انسان است. وی روش تأویلی عقل‌گرایان و فیلسوفان را حاکی از نظریه اشتراک لفظی مفاهیم مزبور شمرده، می‌نویسد:

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

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

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

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

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

نیز در آیه «أَمْتَمْ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ...» اگر کسی تصور کند خدا داخل آسمان هاست، جاهل و گمراه است؛ چون حرف «فی» به قبل و بعد خود مربوط است و به حسب مضاف الیه معنا می شود؛ مانند وقتی می گوییم: چیزی در مکان خاصی است یا جسمی در حیز و موقعیت خاصی است یا صورت در آینه است یا کلام در ورق آمده است، در هر موردی معنایی اراده شده است. حال وقتی در دل و جان مخاطب ثابت شود که خدا، علیّ اعلیٰ و فوق همه چیز است، وقتی بشنوید که او در آسمان است، چنین می فهمد که در «علو» است و فوق هر چیز است؛ نه اینکه داخل آسمان قرار دارد و ظرف وجودی خاصی محیط به او باشد. (همان: ۲۴۰ و ۲۴۱)

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

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

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

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

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

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

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

(ابن‌ابی‌العز، بی‌تا: ۲۵۶؛ ذهبي، ۱۴۱۰: ۱۹، ۴۴۹)

### بررسی و نقد

اینک به واکاری عقاید ایشان می‌پردازیم:

#### نقد یکم

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

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

- نمونه‌هایی حاکی از نگرش تأویلی سلف یاد می‌کنیم: (نیز ر.ک: شهرستانی، بی‌تا: ۱۲۶ - ۱۲۴؛ ابوذر، ۱۴۲۵: ۱۹۰؛ حسام صرصور، ۲۰۰۴: ۱۸۳)
- در مفهوم «کرسی» در آیه «...وَسَعَ كُرْسِيُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...» (بقره، ۲۵۵) طبری ضمن گزارش سخن ابن عباس حاکی از تأویل آن به علم، آن را با ظاهر قرآن هم قابل تصحیح و تأیید دانسته، مؤیدات عرفی و لغوی نیز می‌آورد.<sup>۱</sup> ابن عطیه نیز به این روایت ابن عباس اشاره می‌کند و تأویل آن را به عظمت قدرت الاهی می‌پذیرد. (۳۳۴، ۱: ۲۰۰۷)
- در وصف «العلی» در همان آیه «وَهُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ» نیز طبری در کنار تفسیر ظاهری، از تفاسیر تأویلی و غیر ظاهری سلف یاد کرده است که آن را ناظر به علو قدر و منزلت دانسته‌اند. (۱۴۱۲: ۳، ۹) ابن عطیه نیز می‌نویسد: «چون خدا منزه از تحیّز است، مراد علو قدر و منزلت است، نه علو مکانی.» وی تفسیر علو را به علو از خلق به ارتفاع مکانی که طبری حکایت کرده است، سخن مجسمه جاہل می‌شمرد که ذکر آن موجه نیست. (ابن عطیه، همان)
- وصف فوقیت در آیه «وَهُوَ الْفَالِحُ فَوْقَ عِبَادِهِ...» (انعام، ۶۱) را طبری به معنای فوقیت قهر و سیطره و تدبیر و قدرت می‌داند. (۲۱۴، ۷: ۱۴۱۲) ابن عطیه نیز تفسیر آن را به جهت خاص جایز ندانسته، آن را به علو قدر و شأن تفسیر می‌کند. (۲۰۰۷، ۲: ۲۸۴)
- مفهوم «کشف ساق» در آیه «يَوْمَ يَكْشَفُ عَنِ سَاقِ» (قلم، ۴۲) را طبری به شدت امر در قیامت تأویل می‌کند و تفسیر ظاهری آن به آشکار شدن ساق پای خدا را نمی‌پذیرد. (۱۴۱۲: ۱۲، ۱۹۷ - ۲۰۰)

۱. البته سلفیان معاصر، طبری را در اینجا به تناقض گویی متهم کرده و رویکرد وی را نپذیرفته‌اند. (ر.ک: مغراوی، ۲، ۵۴۴)

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

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

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

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

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

## نقد دوم

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

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

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

أَيْ سماء تظلّنِي وَأَيْ أَرْضَ تَقْلِنِي إِذَا قلتْ فِي كِتابِ اللَّهِ مَا لَا عِلْمَ لِي بِهِ؛ چه آسمانی  
بر من سایه خواهد افکند یا چه زمینی مرا در بر خواهد گرفت اگر درباره کتاب الاهی  
چیزی بگوییم که بدان آگاهی ندارم! (ابن عبدالبر، ۱۴۲۴: ۱۱۱؛ قرطبی، ۱۴۰۸: ۱۹،  
(۲۲۷: ۱۴۲۷؛ ابوالسعود، بی‌تا: ۹؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۹۴؛ ابن سلام، ۱۴۲۷: ۲۲۳)

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

البته قاسم بن سلام، جهل ابوبکر را نسبت به کیفیت این مفهوم شمرده است، نه معنای ظاهربی آن. (همان)  
از عمر نیز چنین گزارش شده است که وی بر فراز منبر از تفسیر مفهوم «أب» بازماند و گفت:

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

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

از گزارش‌های راویان چنین برمی‌آید که او سؤالاتی تفسیری از مشابهات قرآنی  
یا مشکلات قرآنی می‌کرده که مورد غضب خلیفه قرار گرفته است.<sup>۱</sup> (متقی‌هندي،

۱. البته در روایات آمده است که ابن‌کوا از امام علی(ع) نیز راجع به مقاومت مجبور سؤال کرد. حضرت

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

### نقد سوم

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

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

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

پس از دعوت او به پرسشگری دانشجویانه و نه فتنه‌گرانه، به تفسیر درست آن مفاهیم پرداختند.  
(ر.ک: طبری، همان: ۲۶، ۴۳۹؛ زرندی‌حنفی، ۱۳۷۷: ۱۲۶؛ صناعی، ۱۴۱۱: ۳، ۲۴۱؛ ابن‌عطیه، ۲۰۰۷: ۵، ۱۷۱)

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

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

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

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

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

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

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

(ر.ک: المطعنی، بی‌تا: ۲، ۸۸۱)

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

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

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

#### نقد چهارم

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

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

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

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

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

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

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

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

ابورزین عقیلی از پیامبر(ص) سؤال می‌کند: «أَيْنَ كَانَ رَبِّنَا قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و از پیامبر(ص) می‌فرماید: «كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا فُوقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ». (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۱۲؛ ابن‌ماجه، بی‌تا: ۱، ح ۶۵؛ ترمذی، ۳: ۱۴۰۳؛ ح ۳۵۱، ۹: ۵۱)

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

---

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

سخنان اهل بیت(ع) آمده است که: «أَيْنَ» پرسش از مکان است و خداوند همواره بوده است، حتی قبل از حدوث مکان. (ابن‌بابویه قمی، همان: ۱۷۵، ح۴) اما در عین حال، متن حدیث فوق را برخی اهل حدیث، کنایه از این دانسته‌اند که هیچ چیزی با خدا نبوده است. (ترمذی، همان: ۳۵۱، ۴) ابن حبان مراد از این حدیث را آن می‌داند که خدا از شناخت مردم مخفی است. (۱۴۱۴: ۹، ۱۴) برخی دیگر اصولاً حدیث را به لحاظ سندی ضعیف و مشتمل بر راوی مجھول (وکیع بن حدس) شمرده‌اند. (ابن‌أبی‌عاصم، ۱۴۱۳: ۲۷۳؛ ابن‌قتبیه، بی‌تا: ۲۰۷)

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

#### نقد پنجم.

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

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

همچنین سخن عبدالعظيم زرقانی در نقد سخنان مفصل سلفیان متأخر در

حوزه صفات خواندنی است؛ از جمله وی می‌نویسد:

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

(زرقانی، ۱۴۱۶: ۲)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سومین نکته آن است که به‌ رغم مناقشات گذشته، از برخی عبارات ابن‌تیمیه می‌توان استظهار کرد که نظریه او به‌طور جوهری و اساسی از دیدگاه دیگران بیگانه نیست و می‌توان به تقریب فکری میان آرای سلفیان و دیگر رویکردها اندیشید. (ر.ک: ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶: ۱، ۲۳۵، ۲۳۶ و ۲۴۲ - ۲۴۴)

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

به‌نظر می‌رسد تأکید علامه طباطبایی (۱۳۹۰: ۱، ۱۰، ۳؛ ۷۹) و امام خمینی (۱۳۸۰: ۲۴۹ - ۲۵۱؛ ۱۳۸۱: ۳۸ و ۳۹) و پیش از ایشان ملاصدرا (۱۳۶۳: ۹۲) و دیگران (ر.ک: غزالی، بی‌تا: ۲۰؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۹: ۲، ۱؛ ۷۶۵) بر ارائه مفهومی ایجابی و تفسیری اثباتی و ارائه تحلیلی از معنای حقیقی مفاهیم صفات بر پایه وضع لفظ برای روح معنا در راستای همان دغدغه ابن‌تیمیه است، با این تفاوت که آنها با تکیه بر آموزه‌های ناب اهل‌بیت(ع) از یکسو و نگرش عقلی و برهانی خود از سوی دیگر، از رویکرد شبهمانگیز و ابهاماً فکن ابن‌تیمیه مصون مانده‌اند. (ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۵: ۴۲ - ۴۵)

### نتیجه

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

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

### منابع و مأخذ

۱. ابن تیمیه، محمد، ۱۴۲۷، درء تعارض العقل و النقل، ریاض، الناشرون.
۲. ———، ۱۴۲۶، مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیه، بیروت، مکتبه الرشد.
۳. ———، ۱۹۸۳، مجموعه الرسائل والمسائل، بیروت، دار الكتب العلمیه.
۴. ———، ۱۹۸۰، مجموعه الرسائل الکبری، دار الفکر للطبعاء و النشر.
۵. ———، ۱۴۲۰، التسعینیة، ریاض، المعارف.
۶. ———، ۲۰۰۵، شرح العقیدة الاصفهانیة، بیروت، العصریه.
۷. ابن حبان، ۱۴۱۴، صحیح ابن حبان، تحقیق شعیب الأرنؤوط، بیروت، الرساله.
۸. ابن خزیمه، بی تا، کتاب التوحید، تحقیق الهراس، مصر، الازھریه.
۹. ابن عبد البر، ۱۴۲۴، جامع بیان العلم، بیروت، الريان.
۱۰. ابن عطیه، ۲۰۰۷، المحرر الوجیز، بیروت، دار الكتب العلمیه.
۱۱. الجوزیه، ابن قیم، ۱۴۱۷الف، مختصر الصواعق المرسلة، تحقیق رضوان جامع رضوان، بیروت، دار الفکر.
۱۲. ———، ۱۴۱۷ب، اعلام الموقعين، بیروت، دار الكتب العلمیه.
۱۳. ———، ۱۴۱۷ج، مختصر الصواعق المحرقة، بیروت، دار الفکر.
۱۴. ———، ۱۴۱۸، الصواعق المرسلة، ریاض، دار العاصمه.
۱۵. ابن أبيالحدید، ۱۳۸۷، شرح نهج البلاعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. ابن ابیالعز، بی تا، شرح الطحاویه، بیروت، دار السودانیه للكتب.

۱۷. ابن بابویه قمی، محمد، ۱۴۱۵، التوحید، قم، جماعت المدرسین.
۱۸. ابن باز، عبدالعزیز، ۱۴۱۱، فتاویٰ ابن باز، ریاض، الاداره العامه للطبع و الترجمه.
۱۹. ابن جوزی، محمد، ۱۹۷۶، دفع شبه التشییه، قاهره، التوفیقیه.
۲۰. ابن حجر، بی‌تا، فتح الباری، بیروت، دار المعرفة.
۲۱. ابن حزم، ۱۴۲۶، الفصل فی الملل و الأهواء والنحل، قاهره، دار ابن هیشم.
۲۲. ابن حنبل، عبد الله بن احمد، ۱۴۱۶، السنہ، رمادی للنشر.
۲۳. ابن حنبل، احمد، بی‌تا، مسنند احمد، بیروت، دارصادر.
۲۴. ابن خلدون، محمد، ۱۴۱۰، مقدمه ابن خلدون، تهران، استقلال.
۲۵. ابن سلام، ابو عبید قاسم، ۱۴۲۷، فضائل القرآن، بیروت، العصریه.
۲۶. ابن قتیبه، بی‌تا، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۷. ابن ماجه، بی‌تا، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، دارالفکر للطباعۃ والنشر.
۲۸. أبوالسعود، بی‌تا، ارشاد العقل السليم، دار احیاء التراث العربي، بیروت.
۲۹. ابو زهره، ۱۴۲۵، تاریخ المذاہب الاسلامیة، قاهره، دار الفکر العربي.
۳۰. اسعدی، محمد، ۱۳۸۵، سایه‌ها و لا یه‌های معنایی، قم، بوستان کتاب.
۳۱. البانی، بی‌تا، فتاویٰ الشیخ الالبانی، قاهره، مکتبه التراث الاسلامی.
۳۲. بخاری، محمد، ۱۴۰۱، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر.
۳۳. ترمذی، ۱۴۰۳، سنن الترمذی، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دار الفکر.
۳۴. خضیری، ۱۴۲۰، تفسیر التابعین، ریاض، دار الوطن.
۳۵. ذہبی، محمد بن عثمان، ۱۴۱۷، المتنقی من منهاج الاعتدال (مختصر منهاج

- الستة)، ریاض، دار عالم الکتب.
٣٦. ———، ١٤١٠، سیر اعلام النبلاء، بیروت، الرساله.
٣٧. زرقانی ، ١٤١٦ ، مناهل العرفان، بیروت، دارالکتب العلمیة.
٣٨. زرندی حنفی، ١٣٧٧، نظم درر السمطین.
٣٩. سعیدی روشن، محمدباقر، ١٣٨٣، تحلیل زبان قرآن، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
٤٠. السقاف، ١٤٢٧، شرح العقیدة الطحاویة، بیروت، دار الامام التوی.
٤١. سیوطی، جلال الدین، ١٤٠٤ ، الدر المنشور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
٤٢. ———، ١٤٢١، تاریخ الخلفاء، بیروت، دار المعرفه.
٤٣. صائب، عبدالحمید، ١٤٢٦ ، ابن تیمیه، حیاته و عقائده، قم، مرکز الغدیر.
٤٤. صدرالدین شیرازی، محمد، ١٣٦٣ ، تفسیر سوره واقعه، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، مولی.
٤٥. صرصور، حسام، ٢٠٠٤، آیات الصفات و منهج ابن جریر الطبری فی تفسیر معانیها، بیروت، دارالکتب العلمیة.
٤٦. صناعی، ١٤١١، تفسیر القرآن العزیز، بیروت، دار المعرفه.
٤٧. طباطبایی، محمدحسین، ١٣٩٠ ، المیزان، بیروت، الاعلمی.
٤٨. طبری، محمد، ١٤١٢ ، تفسیر الطبری، بیروت، دار المعرفه.
٤٩. فؤاد، عبدالمنعم، ١٤٢٤ ، قضیة التأویل، دار المنار.
٥٠. المطعنی، عبدالعظيم، المجاز فی اللغة والقرآن الکریم، قاهره، مکتبه و هبه.
٥١. موسوی خمینی، روح الله، ١٣٨٠ ، آداب الصلوہ، قم، مؤسسه نشر آثار امام.

۵۲. ————— ۱۳۸۱، مصباح‌الهدا/یه، قم، مؤسسه نشر آثار امام.