

بازتأملی در نظریه وهابیان در مسئله توحید اسماء و صفات

محمدحسین فاریاب*

چکیده

امروزه جریان وهابیت به یکی از خطروناک‌ترین جریان‌های درون اسلام تبدیل شده است. تمایز اصلی این جریان از دیگر جریان‌های فکری اسلامی، در نوع نگاه آنها به مسئله توحید بر می‌گردد. آنها توحید را به سه قسم تقسیم می‌کنند که یکی از مهم‌ترین انواع توحید، توحید اسماء و صفات است. مسئله تحقیق این مقاله، بررسی دقیق دیدگاه وهابیان در مسئله توحید اسماء و صفات است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به نقد و بررسی دیدگاه آنان خواهیم پرداخت. براساس یافته‌های این تحقیق، وهابیان هر آنچه در قرآن و سنت معتبر، به خدا نسبت داده شده را بدون هیچ گونه تأویلی پذیرفته و دیگران را به گمراهی در این مسیر متهم می‌کنند. غالب منتقدان جریان وهابیت، آنها را به سبب داشتن همین باور، فرقه‌ای تشیبیه و تجسيمی می‌دانند. علاوه بر این با مراجعه به متون اصیل وهابیت و تحلیل سخنان آنها، می‌توان با توجه به اصول و قواعد بنیادین معرفت‌شناسی، نظریه آنها را نامعقول و متناقض با مبانی خودشان نشان داد.

واژگان کلیدی

وهابیان، توحید، اسماء و صفات، تأویل، تشیبیه و تجسيم.

۱. طرح مسئله

جريدة‌های سلفی امروزه در نقاط مختلفی از جهان - مانند سوریه، پاکستان، افغانستان، مصر، شبہ قاره هند و عربستان سعودی - به فعالیت مشغول هستند که هر کدام از آنها دارای مبانی و اندیشه‌های خاص به خود هستند. (ر.ک: گروهی از نویسندهان، ۱۳۹۳: سرتاسر کتاب) در این میان، وهابیت که از عمرش بیشتر از دو قرن نمی‌گذرد، توانسته به یکی از مؤثرترین جریان‌های فکری - تبلیغی در دنیای اسلام تبدیل شود. بنیانگذار این فرقه محمدبن عبدالوهاب و مرکز آن، کشور عربستان سعودی است. در عین حال، حضور اجتماعی آنها به جهت حمایت از گروههای تکفیری در دنیای اسلام بسیار چشم‌گیر بوده است. در این میان، بررسی مبانی فکری این جریان از اهمیت به سزاپی برخوردار است، از این‌رو، عالمان شیعه و حتی سنی از دیرباز خود را عهده‌دار نقد این جریان دانسته‌اند.

متمايزترین و مهم‌ترین مبنای فکری وهابیان به اندیشه‌های خاص توحیدی آنها بر می‌گردد که براساس آن، وهابیان راه خود را از اغلب مسلمانان جدا کردن.

آنها در این راستا خود را بر حق دانسته و دیگر گروههای اسلامی اعم از شیعه، معتزله و اشعره را گمراه تلقی کرده‌اند. اندیشه آنها بارها از سوی دیگران به نقد کشیده شده است. در این باره مقالاتی به رشته تحریر در آمده است که برخی از آنها عبارت اند از: مقاله «بررسی و نقد آراء سلفیه در معناشناسی صفات الهی» منتشرشده در نشریه اندیشه نوین دینی، مقاله «بررسی تطبیقی تشیبه و تنزیه خداوند نزد مسلمانان و وهابیت، منتشرشده در نشریه سلفی پژوهی؛ و مقاله «وهوایت آیین تشیبه و تجسیم» منتشرشده در نشریه کلام اسلامی.

ویژگی مشترک مقالات یادشده تشیبه و تجسیمی دانستن وهابیان و تضعیف دیدگاه آنها از همین زاویه است. اما به نظر می‌رسد، برخی از این نقدها در خور تأمل بوده و قابلیت پاسخ‌گویی از سوی وهابیان را دارد. به نظر صاحب این قلم، اندیشه آنها از زاویه دیگری قابل نقد است که در این نوشتار به آن خواهیم پرداخت.

۲. انواع توحید در اندیشه وهابیان

آنها توحید را به سه نوع تقسیم می‌کنند: توحید ربوبی، توحید الوهی و توحید اسماء و صفات. این تقسیم‌بندی در سخنان محمدبن عبدالوهاب تا عالمان معاصر به چشم می‌آید. (ابن عبدالوهاب، الرساله المفیده، بی‌تا (ب): ۴۰ - ۴۲؛ ابن فوزان، ۱۴۲۳ / ۱: ۲۴؛ العثیمین، ۱۴۲۴: ۱۴) به باور ایشان، توحید ربوبی همان اعتقاد به یکتابودن خداوند در خلق، رزق و انواع تدبیر است. (ابن جبرین، ۱۴۳۰: ۳۱؛ العثیمین، ۱۴۲۴: ۹؛ العلوان، ۱۴۱۳: ۱۵)

توحید الوهی یا عبادی به معنای اعتقاد به این که تنها خداوند است که شایستگی پرستش و عبادت را دارد. در اندیشه وهابیان، مهم‌ترین نوع از انواع توحید، همین توحید در الوهیت است. (ابن جبرین، ١٤٣٠: ٥٥؛ گروهی از نویسنده‌گان، ١٤٢١: ٢٥) محمدبن عبدالوهاب نیز توحید الوهی را دین رسمل می‌داند؛ چراکه رسولان الهی برای همین اصل به سوی مردم فرستاده شدند. او معتقد است که مشرکان با وجود آنکه به توحید ربوبی اذعان داشتند، ولی چنین باوری موجب ورود در اسلام نمی‌شود. (ابن عبدالوهاب، ١٤١٨: ٧) لازمه روشن این سخن آن است که حد نصاب توحید از منظر آنها، باور به توحید الوهی است. نوع سوم از توحید، توحید در اسماء و صفات است. این قسم از توحید برای وهابیان اهمیت فراوانی دارد و کتاب‌هایی مستقل در این باره نگاشته اند؛ چنان که تمیمی از عالمان وهابی، کتابی با عنوان *معتقد اهل السنة والجماعة فی توحید الاسماء والصفات* به رشتہ تحریر در آورده است. بن باز و العثیمین بر این باورند که این قسم از توحید همان است که بسیاری از اهل اسلام درباره آن گمراه شده‌اند. (بن باز و العثیمین، ١٤١٣: ١٠)

۳. تعریف توحید در اسماء و صفات

وهاستان عموماً در تعریف این قسم از توحید، چنین بیان می‌کنند:

إِفْرَادُ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى بَا سَمِيُّ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ وَوَصْفُهُ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ أَوْ عَلَيْ لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ؛ يَكْتَأِيْ دَانِسْتَنْ خَدَائِيْ مَتَعَالِيْ فِي آنِجَهُ أَوْ خَوْدَ رَبِّهِ آنَ نَامِيَدَهُ وَدرِ قَرَآنِ وَسَنَتِ نَبَوَى تَوصِيفَ كَرَدَهُ اسْتَ. (هَمَانْ؛ الْحَكْمَى، ١٤٢٢: ٦٢؛ گروهی از نویسنده‌گان، ١٤٢١: ٩٨؛ تمیمی، ١٤١٩: ٢٩)

به باور ایشان هر اسمی از اسماء الله دارای سه دلالت است:
یکم: دلالت مطابقی بر ذات خدا.

دوم: دلالت تضمنی بر اثبات صفتی که از آن اسم مشتق می‌شود. مثلاً: رحمان به دلالت تضمنی بر رحمت دلالت دارد و علیم به دلالت تضمنی بر علم دلالت دارد.
سوم: دلالت التزامی بر سایر صفات الله. مثلاً وقتی رحمت را اثبات کردیم، لازمه رحمت، غنی و علیم بودن و ... است. (ابن جبرین، ١٤٣٠: ٦٢ - ٦١)

٤. اصول سلفیه در توحید اسماء و صفات

وهاستان عموماً به هنگام تعریف توحید در اسماء و صفات از یک عبارت واحد استفاده می‌کنند که نشانه

نوعی اجماع بر این باور است:

و من الایمان بالله ایضاً الایمان بأسماه الحسني و صفاته العلا الواردة في كتابه العزيز و الثابتة عن رسوله الامين من غير تحريف و لاعطيل و لاتكليف و لاتقليل، از موارد ايمان به خدا، همچنین ايمان به اسماء حسنا و صفات علیا او - بدون تحریف، تعطیل، تکییف[تعیین چگونگی] و تمثیل [مثل قراردادن برای آن از مخلوقات] - است که در کتاب قرآن و نیز در سنت رسول گرامی اسلام آمده است. (بن باز، ۱۴۲۱: ۸؛ ابن جبرین، ۱۴۲۰: ۳۸؛ گروهی از نویسندها، ۱۴۲۱: ۹۸)

این باور عمومی میان وهابیان البته ریشه در سخنان ابن‌تیمیه نیز دارد. وی که شدیداً از مرکب انگاری ذات الهی دوری می‌جوید، به صراحت می‌نویسد:

مذهب سلف آن است که آنها خدا را به آنچه که خودش و رسولش توصیف کرده، توصیف می‌کنند بدون آنکه در آن صفات تحریفی ایجاد کنند یا آنکه آنها را نادیده بگیرند یا درباره چگونگی آن سخنی بگویند یا آنکه آنها را مانند صفات انسانی بدانند.
(ابن‌تیمیه حرانی، ۱۴۲۱: ۳ / ۱۶)

از این باور وهابیان می‌توان چند اصل را به دست آورد:

۱- اصل اول: اثبات همه اسماء و صفات
وهابیان تمام اسماء و صفاتی را که در قرآن و سنت نبوی برای خداوند متعال بیان شده است، به همان معنای ظاهری آنها می‌پذیرند حتی صفاتی که موهم جسم انگاری خداوند متعال و تشییه خداوند به مخلوقات است، مانند دست، پا، چشم، صورت و ... تا آنجا که برای نمونه، صالح بن فوزان تصریح می‌کند که خدا پنج انگشت دارد (ابن‌فوزان، ۱۴۲۳: ۲ / ۳۲۱) همچنین قفاری یکی از مواضع اختلاف شیعه با دیگران را انکار نزول خداوند متعال به دنیا می‌داند، حال آنکه نظریه صحیح، همان نزول خداوند متعال به دنیاست. (قفاری، ۱۴۱۴: ۲ / ۵۵۲ - ۵۵۳) بن باز تصریح می‌کند که خداوند متعال در آسمان و فوق عرش است و از این رو است که دست‌ها را به سوی او بالا می‌بریم. (بن باز، بی‌تا: ۲ / ۱۰۶ - ۱۰۵) همو خداوند را دارای دو دست می‌داند که با دست راستش طومار آسمان‌ها را در هم می‌بیچد. (همان: ۲۴ / ۲۷۶) در همین راستا محمدبن عبدالوهاب در کتاب «صور الایمان» بابی با عنوان «قبض الله سبحانه الأرض و طي السماء بيمنه» گشوده و روایاتی را نقل می‌کند. (ابن عبدالوهاب، ۱۴۲۰: ۶۳؛ الجدیع، ۱۴۱۶: ۱۱۰) وی این روایت را نیز نقل می‌کند که وقتی خداوند متعال آسمان‌ها و زمین را با دستانش می‌گیرد، می‌فرماید: «انا الملک»

سپس انگشتانش را باز و بسته می‌کند و می‌فرماید: «انا الملک». (ابن عبدالوهاب، ١٤٢٠: ٦٤) صالح بن فوزان در این باره به این نکته اشاره می‌کند که روش اهل سنت و جماعت در مسئله صفات همان روش قرآن و سنت است. بدین طریق که در جانب نفی، اجمال و در جانب اثبات، تفصیل را در پیش می‌گیرند. برای نمونه، قرآن کریم می‌فرماید:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بیناست! (شوری / ١١)

در جانب نفی، به طور اجمالی فرمود: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و در جانب اثبات، به نحو تفصیلی فرمود: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

همچنین این گونه نیست که قرآن کریم، صفتی را از خدا نفی کند، اما از دل چنین نفی‌ای، صفتی کمالی برای او اثبات نشود، زیرا نفی صرف، مধحی برای خدای سیحان به شمار بهشمار نمی‌رود، بلکه هر کجا که صفتی از خدای سیحان نفی می‌شود، متضمن اثبات یک صفت کمالی است. برای نمونه، وقتی که می‌فرماید: «وَلَا يَظْلِمُ رِبُّكَ أَحَدًا؛ وَ پُروردگارت به هیچ کس ستم نمی‌کند.» (کهف / ٤٩) متضمن کمال عدل خداوند متعال است. یا آنگاه که می‌فرماید: «وَلَا يَؤُوده حفظهم؛ وَ نَگَاهداری آن دو [آسمان و زمین]، او را خسته نمی‌کند.» (بقره / ٢٥٥) متضمن کمال قدرت الهی است. و نیز آنگاه که می‌فرماید: «لَا تَأْخُذْ سَيْئَةً وَ لَا تَنْوِمْ؛ هیچ‌گاه خواب سبک و سنجینی او را فرامی‌گیرد.» (بقره / ٢٥٥) متضمن کمال حیات و قیومیت اوست. (ابن فوزان، ١٤٢٠: ١٤٢)

آنها با این اصل، تأکید دارند که راه خود را از گروهی مانند اشاعره که تنها برخی صفات را پذیرفته‌اند (جامی علی، ١٤١٨ - ٢٠٤) و نیز معتزله و جهانیه که منکر صفات هستند، جدا می‌کنند. (همان: ١٤٣ - ١٤)

صالح بن فوزان بر این باور است که پیروان مذهب تعطیل از شاگردان یهود و نصارا و صابئان هستند. او معتقد است نخستین کسی که بر اندیشه تعطیل تأکید کرد، جعدبن درهم در اوایل قرن دوم هجری بوده و او نیز این مذهب را از جهنم بن صفوان گرفته که فرقه جهانیه به او منسوب است، و آنگاه این تفکر به معتزله و اشاعره منتقل شده است. (ابن فوزان، ١٤٢٠: ١٥٠ - ١٤٨)

حافظ بن احمد الحكمی نیز به شدت تعطیل در صفات را رد می‌کند و آن را مساوی با الحاد می‌داند.

(الحكمی، ١٤٢٢: ٤٠)

۲-۴. اصل دوم: نفی تأویل و تحریف

آنگاه که بر اثبات همه اسماء و صفات تأکید ورزیده شد، با مجموعه‌ای از اسماء و صفات مواجه خواهیم شد

که برای فرار از ورود در ورطه تشبیه و تجسیم، گزینه تأویل را پیش روی ما می‌نمهد، ولی با وجود این، وهابیان مخالف تأویل هستند.

فیصل بن عبدالعزیز آل مبارک بر این سخن معروف از سفیان بن عیینه مهر تأیید می‌زند:

كل ما وصف الله نفسه في كتابه فتفسيره قراءته، والسكوت عليه، ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورسوله.

تفسیر هر آنچه که خداوند در کتابش، خود را به آن توصیف کرده، همانا قرائت آن و سکوت بر آن است. کسی جز خدا و رسولش حق تفسیر آن را ندارد. (آل مبارک، ۱۴۲۷: ۱۹)

به گفته عبدالرحمن بن ناصر السعدی کسی که گمان کند به وسیله عقل می‌توان صفات را بر خلاف معنای معروف شان تأویل کرد، در گمراهی آشکاری قرار دارد. (ابن جبرین، ۹۳۰: ۹۶)

ابن جبرین می‌گوید: تأویل کنندگان فراوان شده‌اند. اشاعره باب تأویل را گشوده و جز صفات هفت‌گانه، سایر صفات را تأویل کردن. معتزله نیز به آنها گفتند: وقتی که شما صفت مکر، رحمت، غضب، رضی، حب، بغض و کراهیت را تأویل می‌کنید، ما نیز سایر صفات مانند وجه، اراده، عین، قدم، استواء، نزول، سمع و بصر را تأویل می‌کنیم. در این باره صوفیه نیز گفتند: وقتی که شما آیات صفات را تأویل می‌کنید، ما نیز آیات عبادات را تأویل می‌کنیم مانند نماز، زکات، صوم، حج و نیز آیات اراده، قدرت، وجه، ید، سمع، بصر و کلام را تأویل می‌بریم. اما ما سلفیه می‌گوییم که کلام خدا را بدون هیچ تأویل و تحریفی می‌پذیریم. چنان‌که صحابه نیز چنین بودند. (همان: ۴۷ - ۴۶)

گفتنی است برخی از نویسندهای وهابی تأویل را بر دو قسم می‌دانند:

یکم. تأویل مذموم: اینکه به بهانه تشبیه خدا به مخلوقات یا مخالفت با عقل، یک لفظ را از معنای ظاهری آن که بر صفتی دارد، بازگردانده و آن را چنان معنا کنیم که به نفی آن صفت منجر شود.

دوم. تأویل غیرمذموم: اینکه نصی را با نصی دیگر یا ظاهری را با ظاهری دیگر تفسیر کنیم، به گونه‌ای که حاصل آن، خلاف ظاهر نص تفسیر شده باشد. این در حقیقت چیزی جز همان تفسیر قرآن به قرآن نیست. البته در همین جا نیز تفسیر به رأی بدون استناد به برهانی از سنت و قرآن مذموم است.

مثالاً آیه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ؛ وَ مَا بِهِ أَوْ ازْ رَغْ قَلْبِشِ نَزِدِيَّكُمْ». (ق / ۱۶) به معنای آن است که خداوند به واسطه علمش به ما نزدیک است. چراکه براساس ادله قرآنی، خداوند بر عرش خود بوده و فوق هر چیزی است.

البته چنین مواردی در قرآن بسیار نادر است و بیشتر در حدیث به چشم می‌آید. (العلی، بی‌ت: ۴۴ - ۴۳؛

ابن سعیدان، بی‌ت: ۲۰ / ۱۷)

به تصریح ایشان تأویل - به معنای برگرداندن معنای آیه از ظاهر آن - جایی قابل پذیرش است که دلیل و نصی خاص برای برگرداندن از ظاهر آیه وجود داشته باشد. اما اگر معنای تأویل، چیزی جز حدس و گمان و هوا و هوس نباشد، مردود است. در اینجا هرچند فرد، مدعی تأویل است، در حقیقت تحریف معناست. اصل بر بقای بر ظاهر است و عدول از آن جایز نیست، مگر با قرینه‌ای روشن و صادق. در محاورات عقلاً نیز همین اصل پاپر جاست. شریعت نیز برای بیان و هدایت آمده، چگونه است که شارع بدون آنکه سخنی گفته باشد، از ما بخواهد از ظاهر بیانش دست برداریم. دیدگاه تأویل متفضمن آن است که این آیات از مقصود اصولیشان که همان هدایت است، خارج شوند. (ابن سعیدان، همان)

شنقیطی از متفکران متاخر وهابی نیز تأویل (برگرداندن لفظ از ظاهر آن) را بر سه نوع می‌داند. نوع اول که برگرداندن لفظ از ظاهر آن به دلیل وجود نصی از قرآن و سنت باشد، چنین تأویلی درست است. نوع دوم آنکه برگرداندن لفظ از ظاهر آن مستند به دلیل باشد که درواقع دلیل نیست. چنین تأویلی نادرست است. سوم آنکه برگرداندن لفظ از ظاهرش، بدون دلیل باشد. این کار در حقیقت تأویل نیست، بلکه بازی با کتاب و سنت است. (الشنقیطی، ۱۳۹۳: ۲۱ - ۲۰)

۳-۴. اصل سوم: نفی تشییه، تمثیل و تجسیم

پایبندی به معنای ظاهری اسماء و صفات و عدم پذیرش تأویل آنها، در نگاه نخست، تجسیم و تشییه ذات الهی به مخلوقات را در پی دارد؛ ولی وهابیان شدیداً بر نفی تشییه و تمثیل اسماء و صفات خدا تأکید دارند. (ابن عبدالوهاب، بی‌تا: ۵؛ آل مبارک، ۱۴۲۷: ۴؛ السعدی، ۱۴۲۶: ۷۹ - ۷۸؛ ابن جبرین، ۱۴۳۰: ۸۱ - ۷۳)

حافظ بن احمد الحكمی در این باره چنین تصریح می‌کند:

الحاد مشبهه‌ای که برای صفات خداوند متعال کیفیت در نظر می‌گیرند و آن را به صفات مخلوق تشییه می‌کنند، در برابر الحاد مشرکان است. مشبهه مخلوق را با رب العالمین مساوی قرار می‌دهند، مشرکان نیز خداوند را به منزله اجسام مخلوق قرار داده و خداوند را به آن اجسام تشییه می‌کرند. (الحكمی، ۱۴۲۲: ۴۰)

و در این باره به آیاتی همچون «يَسْ كَمِيلٌ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ هِيجْ چیز همانند او نیست و او شنوا و بیناست». (شوری / ۱۱) و «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَنْمَالَ، پس، برای خدا امثال (و شیشه‌ها) قائل نشوید.» (نحل / ۷۴) استناد می‌کنند. (گروهی از نویسنده‌گان، ۱۴۲۱: ۱۰۵ - ۹۹)

آنها آن قدر بر نفی تشییه تأکید دارند که بن باز، از مفتیان معروف وهابیان، به استناد کلام بزرگان معتقد است که هر کسی خدا را تشییه کند، کافر است. (بن باز، ۱۴۲۱: ۷) صالح بن فوزان نیز چنین

افرادی را بتپرست – نه خدایپرست – بهشمار آورده است.(ابن‌فوزان، ۱۴۲۱: ۱۴۷)

ابن‌جبرین بر دیگران خرد می‌گیرد که اهل‌سنت را به تشییه متهم می‌کنند، چون اهل‌سنت صفات را اثبات می‌کنند. این در حالی است که اهل‌سنت بارها گفته‌اند:

هیچ چیزی شبیه خدا نیست، نه در ذات و نه در صفات چیزی مثل خدا وجود ندارد.
پس ما درباره «الرحمن علی العرش استوی» معتقدیم که مقصود از «استواء» چیزی است که لائق به شأن خداوند است و نه همچون استوای آفریدگان. (ابن‌جبرین،
۱۴۳۰ ق: ۴۵ – ۴۴)

و در موضعی دیگر بر نفی تشییه تصریح می‌کند. وی تأکید می‌کند صفاتی که در نصوص آمده را می‌پذیرد و متعرض صفاتی همچون صماخ‌های گوش، گوش‌ها، حدقه‌های چشم، پلک‌های چشم، لب‌ها و زبان نمی‌شود.(همو، بی‌تا: ۳ – ۲)

محمدبن عبدالوهاب آنگاه که به تعریف توحید می‌پردازد، خداوند را از هر نقص و تشییه‌ی به مخلوقات مبرا می‌داند:

توحید به معنای یگانگی خدا در عبادت و اثبات صفات او ... و تنزیه او از نقایص و حدوث و مشابهت آن صفات به مخلوقات است. (ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا: ۵)

شایان ذکر است که وهابیان درباره جسمانیت خداوند بر این باورند که اولاً از آنجا که لفظ جسم در قرآن و سنت برای خداوند به کار نرفته، از این رو، نه می‌توان لفظ جسم را برای خدا به کار برد و نه این تعبیر را از او نفی کرد. (ابن‌سحمان نجدی، بی‌تا: ۱۳۲ – ۱۳۳)

ثانیاً جسمانیت به گونه‌ای که مستلزم ترکیب در ذات الهی و در نتیجه نیازمندی و نقص شود، مردود است. (ابن‌سعیدان، بی‌تا: ۱ / ۲۳۱)

ثالثاً اثبات صفات خبریه به معنای پذیرش تجسیم به معنایی که گذشت، نیست. (ابن‌سحمان نجدی،
بی‌تا: ۱۳۲ – ۱۳۱؛ همو، ۱۴۱۴: ۲۶۶)

ابن‌سحمان می‌نویسد:

قرآن دلالت بر این معنا دارد که خدا جسم نیست، چراکه او احد است و احد آن چیزی است که قابل تقسیم نیست و او واحد است و واحد تقسیم نمی‌شود ... و همانا وقتی این صفات مستلزم تجسیم است که کسی بگوید: خدا صورتی دارد مانند صورت من و دستانی دارد مانند دستان من (همو، ۱۴۱۴: ۳۱۲)

همچنین در موضوعی دیگر می‌نویسد:

جسمانیت از ساحت خداوند متعال منتفی است و وهابیت عبادت نمی‌کند مگر خدای
یگانه و یکتا را (همان)

بنابراین وهابیان هرچند تمام صفاتی را که در آیات و روایات آمده و موهم جسمانگاری خداوند متعال
است، بدون تأویل پذیرفته‌اند، با وجود این، هیچ اعتقادی به تجسيم خداوند متعال ندارند.

۴-۴. اصل چهارم: محکم بودن معنای صفات

یکی از مسائل مهم در بحث اسماء و صفات الهی محکم یا متشابه بودن معنای آنهاست. به اعتقاد برخی
وهابیان، معنای آیاتی که دربردارنده این صفاتند، محکم و روشن است: «أن نصوص الصفات محكمة في
معناها، متشابهة في الحقيقة والكيف». (الخميس، ۱۴۲۵: ۲۷۵؛ البراك، ۱۴۳۱: ۱۰۴؛ ابن جبرين، بی‌تا: ۱۰؛
الجديع، ۱۴۱۶: ۷۴؛ الراجحي، بی‌تا: ۴۰)

برخی از ایشان معتقدند که آیات صفات - مطلقاً خواه از صفات خبریه و غیر خبریه - را نمی‌توان
به طور مطلق، محکم یا متشابه دانست. زیرا مقصود از محکم، آن چیزی است که معنایش روشن است.
متشابه نیز آن چیزی است که معنایش خفى و ناشناخته است. بنابراین آیات صفات به لحاظ معنایشان
محکم بلکه از بالاترین مراتب محکمات هستند. زیرا ما معنایشان را می‌دانیم. بله از این جهت که کیفیت
آنها را نمی‌دانیم، متشابه هستند. (ابن سعیدان، بی‌تا: ۲ / ۱۲)

۵-۴. اصل پنجم: نرسیدن به حقیقت معنای اسماء و صفات

از نظر وهابیان، حقیقت و کیفیت معنای اسماء و صفات الهی برای ما روشن نیست. دلیل این مدعای نیز آیه
شریفه قرآن کریم است که می‌فرماید:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا؛ آنچه را پیش رو دارند، و آنچه را (در
دنیا) پشت سر گذاشته‌اند می‌داند ولی آنها به (علم) او احاطه ندارند. (طه / ۱۱۰)

به باور ایشان عقل تا حدی توان شناخت دارد و از آن بیشتر ره به جایی نمی‌برد. (گروهی از
نویسندگان، ۱۴۲۱: ۱۰۵ - ۹۹)

از نظر برخی نویسندگان وهابی، برخی اسماء و صفات میان خدا و انسان مشترک است، چنان‌که
برخی اسماء و صفات - مانند صورت، دست، سر و چشم - هم به انسان نسبت داده می‌شود و هم به حیوان،
اما این امر موجب نمی‌شود تا انسان را مماثل با حیوان بهشمار آوریم. بله چون حیوان و انسان را می‌بینیم

می‌توانیم کیفیت این صفات را نیز بشناسیم، اما کیفیت این صفات درباره خداوند بر ما مجهول است.

(همان؛ نیز، ر.ک: الحکمی، ۱۴۰۱ / ۱؛ بن باز، بی‌تا: ۲ / ۱۰۱؛ آلوسی، ۱۴۰۱: ۴۶۱)

با توجه به ناشناخته بودن کیفیت صفات الهی، به باور ایشان، سؤال از کیفیت صفات حرام است و فرد سؤال کننده شایسته است که توبه نصوح و استغفار فراوان داشته باشد. حرمت این کار از چند راه قابل تبیین است: نخست آنکه سؤال از کیفیت صفات، مسلک هالکین از بدععتگزاران و نیز از ابواب شری است که اگر گشوده شود، موجب فساد عقیده مردم درباره خداوند می‌شود. دوم آنکه، سؤال از کیفیت صفات بدین دلیل حرام است که مخالف منهج سلف است. سوم آنکه، کیفیت صفات از امور غیبی است که خارج از چارچوب عقل است و اگر عقل در این موارد به کار انداخته شود، موجب تحریر و شک و شبهه می‌شود. چون که کیفیت چیزی، آنگاه دانسته می‌شود که دیده شود یا آنکه نظری آن دیده شود یا آنکه خبر صحیحی درباره آن وجود داشته باشد که همگی در اینجا متفق هستند. (بن‌سعیدان، بی‌تا: ۲ / ۱۵)

۴-۶. اصل ششم: توقيفی بودن صفات

به باور وهابیان، صفات ثبوتی و سلبی خداوند متعال توقيفی هستند. (بن‌فوزان، ۱۴۲۰: ۱۴۰) یعنی باید در قرآن و سنت نبوی آمده باشد و عقل نمی‌تواند در این وادی گام بردارد. (الحکمی، ۱۴۲۲: ۳۴؛ العشیمین، ۱۴۲۶: ۱ / ۱۱۲؛ گروهی از نویسندهان، ۱۴۲۱: ۱۱۶)

در این باره چند صفت خاص مورد توجه آنها بوده است. یکی از آن صفات، صفت جسم است. بن‌سعیدان به شدت با اینکه به خدا صفت جسم را اطلاق کنیم، یا آن را از او نفی کنیم، مخالفت می‌کند، اما در نهایت می‌پذیرد که بنا به برخی اعتبارات می‌توان خدا را جسم دانست، ولی چون در آیات و روایات خدا به این اسم نامیده نشده، نمی‌توانیم بگوییم: الله جسم. (بن‌سعیدان، بی‌تا: ۱ / ۲۳۱)

یکی دیگر از صفات مورد بحث، صفت تغییر است. این صفت نیز در قرآن و سنت نه اثبات شده و نه رد. با وجود این، باید درباره این مسئله چنین گفت: اگر مقصود از تغییر، نقص پس از کمال و کمال پس از نقص باشد، چنین چیزی در حق خدای سبحان محل است، چراکه خداوند منزه از نقص است. اما اگر مقصود از تغییر، تغییر در افعال الهی به تبع مشیت و حکمت خدا باشد – مانند آنکه او غضبانک و خوشحال می‌شود – چنین چیزی در حق خداوند محل نیست بلکه از کمال اوست. (البراک، بی‌تا: ۴۵)

۵. بررسی دیدگاه وهابیان درباره توحید اسماء و صفات

از آنچه گذشت روشن می‌شود که اولاً وهابیان ابایی از به کارگیری اسماء و صفاتی که در نگاه اول موهم تشبيه خداوند به بندگان می‌شود، ندارند. ثانياً شدیداً از اعتقاد به تشبيه پرهیز کرده و باورمندان به تشبيه و

تجسمیم - به معنایی که مستلزم ترکیب در ذات شود - را بر صراط باطل بهشمار می‌آورند. ثالثاً از نظر آنها کیفیت این صفات نامعلوم است و خداوند آن گونه که شایسته ذاتش است، واجد این صفات است. در عین حال، تأکید می‌شود که کیفیت این صفات درباره خداوند متعال مانند کیفیت آن در حق هیچ‌یک از مخلوقات نیست.

پیش از بررسی دیدگاه وهابیان، یادکرد این نکته ضروری است که مذاهب اسلامی در باب صفات رویکردهای مختلفی دارند:

یک. اثبات صفات بدون معنا: اهل حدیث و علمای سلف، چنین اعتقادی دارند. چنان‌که مالک بن انس در پاسخ از پرسش درباره «الرجم علی العرش استوی»، گفت: «استوی معلوم است، کیفیت آن مجھول و سؤال از آن بදعت است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۹۵)

دو. اثبات صفات و معنا؛ ولی کیفیت مجھول: ابوالحسن اشعری، برای معقول نشان دادن نظریه اهل حدیث به جای بදعت دانستن پرسش از معنای صفات، به تبیین و اثبات معنای صفات می‌پردازد و برای پرهیز از تشییه، هرگونه کیفیت خاص را از صفات الهی نفی می‌نماید. اشعری تنها تفاوت میان صفات خدا و آفریدگان را در تعبیر «بلاکیف» می‌داند و صفات خداوند را بدون کیفیت معرفی می‌کند. (اسعری، ۱۴۲۶: ۱ / ۱۶۸)

سه. اثبات صفات و تأویل: این اندیشه از برخی معتزله و فلاسفه مسلمان گزارش شده است. بر پایه این دیدگاه، صفات خبری از صفات حقیقی خدا شمرده نشده‌اند و واژه‌های مربوط به آنها، مانند وجه، عین، ید و غیره در معنای مجازی به کار رفته‌اند. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۵۷) اغلب عالمان امامیه نیز با اثبات صفات و بیان معنای آنها، درباره صفات خبری، قادر به تأویل هستند. (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳: ۵۷)

چهار. نظریه سلبی صفات: بدین معنا که به لحاظ هستی‌شناسی اساساً یا خدا صفتی ندارد (ر.ک: مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳ / ۳۲۶) یا اگر دارد، از نظر معناشناسی باید به سلب مقابل آن معنا شود. چنان‌که به جای آنکه گفته شود، خدا عالم است، باید چنین بیان گردد: خدا جاہل نیست. شیخ صدوق از جمله کسانی است که چنین دیدگاهی دارد. (صدقوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸)

اینک در بررسی دیدگاه وهابیان باید دو مسئله را از یکدیگر جدا کرد: نخست آنکه آیا اصول شش گانه مبنی بر باورمندی یا عدم‌باورمندی وهابیان نسبت به تشییه و تجسمیم خداوند، پذیرفتنی هستند یا خیر؟ دوم آنکه، در نهایت آیا ایشان معتقد به تشییه و تجسمیم خداوند متعال به مخلوقات هستند یا خیر؟

پیش از پاسخ به این دو پرسش، بیان دیدگاه آنها درباره «کامل مطلق بودن» خداوند متعال ضرورت دارد.

۱-۵. کامل مطلق بودن خدا

خداوندی که وهابیان اثباتش می‌کنند، کمال مطلق دارد. آنها دقیقاً همین تعبیر – «إثبات الكمال المطلق لله» را برای خداوند متعال به کار بردند. (الخمیس، ۱۴۲۵: ۸۵؛ نیز، ر.ک: ابن‌فوزان، ۱۴۲۳: ۱ / ۱۰۵؛ آل‌شیخ، ۱۴۲۴: ۱۹۶) بسیاری از بزرگان وهابی، به صراحت خداوند متعال را از هر نقصی به طور مطلق منزه و مبرا دانسته‌اند. در این باره، العثیمین می‌نویسد: «صفات نقص هرگز در صفات خدا جایی ندارد.» (العثیمین، ۱۴۲۶: ۱۶۰؛ نیز، ر.ک: ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا (الف): ۵؛ البراک، ۱۴۲۹: ۵۴؛ تمیمی، ۱۴۲۲: ۱۲۵) بنابراین در اندیشه وهابیان خداوند متعال موجودی بی‌نیاز و بی‌نقص است و دارای جزء نیست. در این میان، آنچه باید بررسی شود، سازگاری این مدعای اعتقاد آنها به صفات خبریه است که در ظاهر موهم جسم انگاری در شأن خدای سبحان است. این مسئله را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

۱-۱-۵. بررسی اصول شش گانه

اصول شش گانه وهابیان در خصوص توحید در اسماء و صفات را شناختیم. اینک نوبت به بررسی آنها رسیده است.

۱-۱-۱. بررسی اصل اول

اصل اول – یعنی پذیرش همه اسماء و صفات الهی – را می‌توان پذیرفت، آنچه در قرآن آمده قابل انکار نیست و آنچه در روایات آمده نیز پذیرفتی است. گرچه هم شیعه و هم سنی هر دو بر این متفقند که هر روایتی را نمی‌توان معتبر دانست. وهابیان نیز شرایطی برای اعتبار حدیث در نظر گرفته‌اند. برای نمونه، آلبانی از حدیث شناسان نامی وهابیت نبود روایان غیر ثقه در سلسله احادیث را یکی از شرایط اعتبار حدیث می‌داند. (آل‌بانی، ۱۴۱۷: ۳ / ۶) همچنین مخالفت با قرآن و نیز احادیث صحیحه موجب عدم پذیرش حدیث می‌گردد. (همان: ۷۶۲ / ۶) رکاکت الفاظ و فاسدی‌بودن معنای حدیث نیز از مواردی است که موجب حکم به جعلی بودن حدیث می‌شود. (همو، ۱۴۱۲: ۳ / ۳)

۱-۱-۲. بررسی اصل دوم

حق آن است که اصل دوم – یعنی نفی تأویل و تحریف – قابل قبول نیست. نفی تأویل در حقیقت به معنای جمود بر معنای ظاهری – در هر حالتی – است. البته چنان که گذشت، برخی وهابیان مطلق تأویل را رد نمی‌کنند، بلکه تأویلی که بر پایه نتایج عقلی باشد از نظر ایشان مردود است، ولی اگر تأویل براساس تفسیر قرآن به قرآن یا همان نص به نص باشد، مانع برای آن نیست.

برای دقیق‌تر شدن مسئله می‌توان نظریه انکار تأویل را در دو قسم جداگانه بررسی کرد:

۱-۱-۳. بررسی نظریه انکار مطلق تأویل

ممکن است برخی وهابیان بر این باور باشند که تأویل، مطلقاً و به هیچ روی و با هیچ منطقی روا نیست.

در پاسخ باید گفت که چنان که گذشت تأویل در حقیقت موجب دست برداشتن از معنای ظاهری و روی آوردن به خلاف ظاهر خواهد بود که همان قول به مجاز است. قرآن کریم به زبان عربی است و خداوند سبحان با اصول و قواعد زبان عربی با مردم سخن گفته است. زبان عربی نیز مانند هر زبان دیگری آکنده از حقیقت و مجاز است که در صورت مجاز، معنای ظاهری هرگز مقصود متکلم نیست. قرآن کریم، یک دستگاه واژگانی مخصوص ندارد تا بتوان وقوع مجاز در قرآن را انکار کرد؛ این در حالی است که لازمه آشکار سخن وهابیان در بیزاری جستن از تأویل، چیزی جز انکار مجاز در قرآن نیست.

جالب آنکه وهابیان خود نیز گاه از ظاهر آیات دست برداشته و آیات را بر معنای دیگری حمل کرده‌اند. برای نمونه، در تفسیر آیه «اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يُغْفَرَ اللَّهُ لَهُمْ» چه برای آنها استغفار کنی، و چه نکنی، (حتی) اگر هفتاد بار برای آنها استغفار کنی، هرگز خدا آنها را نمی‌آمرزد!» (توبه / ٨٠) «سبعين» را بر مبالغه حمل کرده‌اند. (السعدي، ١٤٢٠، ٣٤٦)

از سوی دیگر، اندک توجهی به قواعد معرفت‌شناسی ما را به اتخاذ این دیدگاه سوق می‌دهد که تأویل و دست برداشتن از ظواهر برخی آیات براساس اصول معرفت‌شناسانه، نه تنها جایز بلکه لازم است. توضیح آنکه، این پرسش جدی رو به روی ماست که آیا می‌توان به دلیل پیش‌فرض‌های قطعی از ظاهر آیات دست شست؟

به نظر می‌رسد پاسخ مثبت باشد، زیرا اگر ظاهر آیات را حفظ کنیم، به این معناست که معرفت قطعی خود را انکار کرده‌ایم و این با قطعی دانستش تعارض دارد.

بنابراین انکار یکسره تأویل هیچ دلیل موجہی نمی‌تواند داشته باشد خصوصاً اینکه مستلزم انکار مجازگویی خداوند متعال در قرآن کریم است و نیز مستلزم تناقض است؛ یعنی معرفت قطعی تبدیل به معرفت غیرقطعی می‌شود.

برای نمونه، عدم نقص در خدای سبحان آموزه‌ای قطعی است که از عقل و نقل قابل استفاده است. اینک اگر ظاهر آیه یا روایتی مستلزم انتساب نقص به خداوند متعال باشد، این آیه یا روایت باید تأویل شود؛ چراکه در غیر این صورت، معرفتی که آن را قطعی دانسته‌ایم، دیگر قطعی نیست که این چیزی جز تناقض نیست.

بنابراین اگر قرآن به لسان قوم نازل شده و در لسان قوم نیز مجازگویی پذیرفته شده، پس مانع ندارد که بگوییم خداوند متعال نیز گاهی مجاز گفته و از واژگان، مقصود دیگری، غیر از ظاهر آنها، داشته است؛ از این‌رو، دست شستن از ظاهر آیات بر مبنای تأویل امری پذیرفته شده می‌نماید.

وهابیان نیز در عمل گاه به همین قبیل تأویل‌ها روی آورده‌اند، چنان که وقتی از بن باز درباره حدیث

«آن‌الله خلق آدم علی صورته» پرسیده شد، وی با اذعان به اینکه این حدیث از رسول گرامی اسلام ﷺ صادر شده، تصریح کرد که این حدیث مستلزم تشییه و تمثیل نیست. بلکه معناش نزد اهل علم آن است که خداوند متعال انسان را سمیع، بصیر و متکلم آفرید. این اوصاف، اوصاف خداوند نیز هستند. البته صورت خداوند غیر از صورت انسانی است؛ از این رو خداوند سمیع و بصیر و متکلم است، ولی نه آن‌گونه که انسان‌ها هستند. (بن‌باز، بی‌تا: ۳۷)

لازم سخن بن باز جز این نیست که اولاً در ظاهر کلام احتمال مجازگویی وجود دارد؛ ثانیاً حفظ ظاهر تا جایی لازم است که با دلیل قطعی دیگر مخالفتی نداشته باشد. بنابراین اگر ظاهر کلام با دلیل قطعی دیگری مخالفت داشته باشد، باید از ظاهر دست شست و آن را تأویل کرد. اگرچه وی این سخن را رسماً اعلام نکرده، ولی در عمل - چنان‌که در حدیث اخیر دیدیم - آن را به کار بسته است.

۱-۱-۵. بررسی نظریه پذیرش مشروط تأویل
 پس از فاصله گرفتن از نظریه انکار مطلق تأویل، باید به بررسی نظریه پذیرش مشروط تأویل پرداخت. ممکن است کسی بگوید که اصل تأویل پذیرفتی است، ولی همچون برخی وهابیان - چنان‌که گفته شد - بر این باور باشد که این تأویل تنها بر پایه نص قرآن باید انجام گیرد و نه بر پایه آموزه‌های عقلی. البته پیداست که در خصوص صفات خبریه، اگر وهابیان به جواز تأویل بر پایه نص پاییند باشند، باید از ظاهر آیاتی که موهم جسم انگاری خداوند متعال است، دست بردارند.

درباره این مطلب که «تأویل فقط بر پایه نص قرآن - و نه عقل - قابل قبول است»، می‌توان گفت، تأویل ظواهر قرآن کریم - آنگاه که با معرفت یقینی تعارض دارد - امری لازم است. معرفت قطعی هم از راه عقل حاصل می‌شود و هم از راه نص قطعی. بنابراین مخالفت وهابیان با تأویل بر مبنای آموزه‌های عقلی یقینی، که می‌تند بر مقدماتی بدیهی یقینی است، ناشی از ضعف مبانی معرفت‌شناختی آنهاست ضمن اینکه با دیدگاه‌های خودشان درباره حجت عقل ناسازگار است؛ چراکه وهابیان نیز عقل را حجت الهی و یک منبع مستقل در اثبات پاره‌ای از عقاید بهشمار آورده‌اند. برای نمونه، عبدالعزیز بن محمد عبداللطیف در این باره تصریح می‌کند که عقل و نقل هر دو از جانب خداوند متعال هستند و محال است که میان آن دو تعارضی پیش آید و اگر تعارضی پیش آمد، ممکن است ناشی از خطا در فهم نصوص دینی باشد. او می‌نویسد:

صحیح نیست که گفته شود: عقل بعضی از مسائل شرع را نمی‌پذیرد، زیرا عقل و نقل هر دو از خدا هستند. اختلاف میان این دو منبع الهی محال است و اگر چنین شود ناشی از عدم دقت در فهم نصوص شرعی است. (عبداللطیف، بی‌تا: ۱۱؛ نیز، ر.ک: ابن سعیدان، بی‌تا: ۲ / ۷۵)

همچنین وهابیان گاه با حصر عقلی، به بیان موارد تعارض میان دلیل عقلی و نقلی پرداخته‌اند. برای نمونه، الخراشی بر این باور است که دلیل عقلی و نقلی یا هر دو قطعی هستند یا هر دو ظنی یا آنکه یکی از آنها قطعی و دیگری ظنی.

اگر یکی از آن دو قطعی و دیگری ظنی باشد، همان که قطعی است مقدم می‌شود، خواه عقلی باشد و خواه نقلی. اگر هر دو ظنی باشند، آنکه مرجحات بیشتری دارد، مقدم می‌شود، خواه عقلی باشد و خواه نقلی. اما اینکه دو دلیل عقلی و نقلی هر دو قطعی باشند، چنین چیزی ممتنع است. (الخراشی، بی‌تا: ۴ / ۳)

پیداست آن عقلی که حجت خدا و منبعی مستقل در عرض قرآن و سنت است، عقلی است که ما را به نتایج بدیهی و قطعی رسانده باشد، مانند آنچه که عقل با مقدمات یقینی و بدیهی به اثبات وجود خدا و صفات او می‌پردازد و حاصل آن، آموزه‌ای عقلی و یقینی است. جالب آنچاست که وهابیان خود نیز با اتكاء به همین عقل به اثبات وجود خدا و صفات او و برخی دیگر از عقاید پرداخته‌اند. برای نمونه، عبدالرحمن ناصر السعدی براهین عقلی فراوانی بر اثبات وجود خدا و یگانگی او می‌آورد. (ر.ک: السعدی، ۱۴۲۱: ۲۱۳) محمد بن عبدالله بن صالح السجیم نیز همین رویه را در پیش گرفته است. (السجیم، ۱۴۲۱: ۲۱)

ابن سعیدان از دیگر نویسنده‌گان وهابی معاصر است که او نیز برای اثبات وجود خدا به براهین عقلی استناد کرده است. (ابن سعیدان، بی‌تا: ۱۰۹ / ۱ - ۱۰۸)

اینک باید پرسید اگر عقل - به معنایی که منجر به نتایج یقینی می‌شود - مانند نص، حجت الهی است، چگونه است که همچون نص، نمی‌تواند مبنای تأویل قرار گیرد؟ به دیگر سخن، انکار تأویل بر مبنای عقل قطعی با حجت الهی دانستن آن ناسازگار است؛ از همین‌رو است که نمی‌توان رؤیت خداوند با چشم سر را از سوی باورمندان آن پذیرفت؛ چراکه رؤیت خداوند با چشم سر، لوازم جدایی‌ناپذیر و روش غیرقابل قبولی دارد؛ مثل اینکه در این صورت خداوند دارای جهت، ناقص، مرکب از اجزاء، محدود و نیازمند می‌شود که ممتنع و محال است. این معرفت عقلی قطعی است؛ چنان‌که به همین سان، نمی‌توان صفاتی مانند دست، انگشتان، چشم و صورت را برای خدا پذیرفت.

به دیگر سخن، منطقاً دو راه بیشتر در پیش نداریم:

- از ظاهر آیات و روایاتی که دربردارنده صفات خبریه هستند، دست برداریم.
- یا آنکه معرفت قطعی خودمان را انکار کنیم و بگوییم جهتدار، ناقص و محدود بودن خداوند و نیز دست، انگشتان، چشم و صورت داشتن خدا محال نیست.

عقل در اینجا حکم می‌کند که از ظاهر این آیات دست برداریم، چراکه ظاهر، می‌تواند معنایی دیگر نیز داشته باشد، ولی هیچ مجوزی برای دست شستن از آن معرفت قطعی نداریم.

ممکن است از سوی وهابیان پاسخ داده شود که چه مانعی دارد که از ظاهر دست برنداریم، ولی درباره کیفیت آن توقف کنیم؟ بدین بیان که بگوییم - برای نمونه - دست، انگشتان، چشم و صورت به همان معنای ظاهری است، ولی چگونگی آن را مجھول بدانیم؛ همانسان که علم، قدرت و حیات الهی را به معنای ظاهری آن در نظر می‌گیریم، اما درباره مصداق آنها توقف می‌کنیم.

در پاسخ باید گفت میان این دو نوع از صفات به لحاظ معنایی تفاوت وجود دارد، صفاتی مانند علم، قدرت و حیات به هیچ وجه مستلزم تجسیم و تشییه‌انگاری خدا به ممکنات نیستند؛ حال آنکه معنای ظاهری صفاتی همچون دست، انگشتان، چشم و صورت چیزی جز تشییه‌انگاری خدا به ممکنات نیست؛ افزون بر آن، آنگاه که خداوند را موجودی دارای دست و پنج انگشت دانستیم، جز این نیست که او را دارای اجزاء و در نتیجه مرکب و غیربسیط به شمار آورده‌ایم؛ آنگاه چگونه می‌توان از کامل مطلق بودن و غیرمرکب بودن خدا سخن به میان آورد؟

این در حالی است که - چنان‌که گفته شد - وهابیان هرگز از معرفت قطعی، عدم ترکب در خداوند، دست بر نمی‌دارند، ولی به جای آنکه تأویل را بپذیرند، به سخنی نامعقول روی می‌آورند: خداوند دست دارد، پنج انگشت دارد و ... اما به گونه‌ای که مستلزم نقص، ترکب و محدودیت نشود! چگونه؟ کیفیتش را بدون تغییر خودمان هم نمی‌دانیم! این سخن به غایت نامعقول و تناقص آمیز است. به دیگر سخن، نمی‌توان از سویی از عدم ترکب خدا سخن به میان آورد، و از سوی دیگر قائل به وجود اجزایی مانند دست، انگشتان، چشم و ... برای خدا شد.

با این همه، گاه از اردوان وهابیان صدای مخالف نیز شنیده می‌شود. برای نمونه، العثیمین در مواردی به نصوصی اشاره می‌کند که تحفظ بر معنای ظاهری کار را بر محققان مشکل می‌سازد. او می‌نویسد:

«و گفتار خداوند: هر کسی به سوی من راه بباید هروله کنان به سوی او خواهم آمد.»
انسان نمی‌تواند قطع پیدا کند که خداوند واقعاً هروله کنان راه می‌رود، پس در ذهن این ایراد می‌آید که مقصود از این سخن، شتاب در پاسخ خداوند است و اینکه خداوند متعال در پاسخ و دادن ثواب سریع‌تر از انسان در عمل است. (العثیمین، ۱۴۲۶: ۳۰۸)

ممکن است بتوان گفت که العثیمین بر پایه آموزه‌های عقلی از ظاهر این حدیث دست شسته است؛ هرچند ممکن است او بر پایه نصوص به تأویل روی آورده باشد که در این صورت، نیز نظریه لزوم تأویل ظاهر بر پایه دلیل قطعی را تأیید کرده است.

۵-۱-۱-۵. بررسی اصل سوم تا ششم

درباره اصل سوم تا ششم نیز باید گفت که در اصل سوم بر نفی تشییه، تمثیل و تجسیم تأکید شد. این

اصل هم مفاد ادله عقلی است و هم قرآن کریم آشکارا بر آن تأکید دارد. (شوری / ۱۱)

همچنین درباره اصل چهارم که همان «رسیدن به حقیقت معنای اسماء و صفات» است، باید گفت که درباره صفات خبریه، بر تأویل این صفات اصرار داریم، ولی درباره دیگر صفات مانند علم، قدرت، حیات و ... به اشتراک معنوی این صفات در خدا و مخلوقات تأکید داریم، گرچه مصدق این صفات با مصدق آنها در مخلوقات یکی نیست و اساساً نمی‌توان مصدق صفات خدا یا همان که آنها را شناخت.

اصل پنجم بر روشن بودن معنای صفات و مجھول بودن کیفیت آنها تأکید می‌کرد. درباره صفات خبریه، اساساً معنای ظاهری آنها نمی‌تواند مدنظر باشد، چراکه معنای ظاهری آنها، مستلزم ترکیب در ذات است. خدایی که دارای دست، پا، چشم و ... باشد، نمی‌تواند بسیط انگاشته شود. اما درباره صفات غیر خبریه، این اصل صادق است؛ چراکه معنای علم، قدرت، حیات و ... همگی روشن است، ولی چگونگی آنها در خداوند برای ما ناشناخته است.

درباره اصل ششم یعنی توقیفیت صفات الهی باید گفت که این مسئله از مسائل مورد اختلاف در میان عالمان مسلمان است. برای نمونه، مرحوم کلینی با گشودن بابی با عنوان «بابُ الْهَيٰ عَن الصَّفَةِ بَعْدِ مَا وَصَفَ يَهُوَ نَفْسُهُ تَعَالَى» تمایل خود را به توقیفیت صفات نشان داده است. (کلینی، ۱۴۰۷ / ۱۰۰) از سوی دیگر، علامه طباطبائی تصريح می‌کند که دلیلی بر توقیفی بودن صفات الهی وجود ندارد، هرچند به لحاظ فقهی احتیاط در آن است که انسان از پیش خود برای خداوند متعال اسمی نگذارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷ / ۳۵۹)

اگرچه تفصیل این مسئله با رسالت این مقاله ناسازگار است، در عین حال، نگارنده بر این باور است که اولاً روایات فریقین در این باره، هیچ‌کدام دلالتی بر توقیفی بودن اسماء و صفات الهی ندارد، بلکه تنها بر این نکته تأکید دارند که صفات مخلوقات - به گونه‌ای که به آنها نسبت داده می‌شود - نباید به خداوند نسبت داده شود. ثانیاً التزام به اینکه عقل می‌تواند صفات الهی را قبل از آمدن دین، برای خدا ثابت کند، بالاترین دلیل بر آن است که صفات الهی توقیفی نیست، در عین حال، این صفات نباید به گونه‌ای باشد که موجب محدودیت در ذات الهی شود.

۵-۲- وهابیان باورمندان به تشییه و تجسیم یا منکران

اینک پرسشی اساسی روبه‌روی ماست: با توجه به اصول شش‌گانه وهابیان، آیا می‌توان آنها را از باورمندان به تشییه و تجسیم بهشمار آورد یا خیر؟

به نظر می‌رسد در این باره، می‌توان سه گونه داوری داشت:

یکم: فریادهای آنها را که دال بر عدم اعتقاد به تشییه و تجسیم است، نشنیده گرفت، و تنها به صرف

آنکه آنها بر معنای ظاهری صفات پایبندند و حاضر به تأویل نیستند، آنها را باورمند به تشییه و تجسیم از نوع انسانی بدانیم، اگر چه خود بارها گفته‌اند کیفیت این اسماء و صفات غیر از آن چیزی است که در ممکنات است.

دوم: فریدهایشان را شنید، و به جای معتقد دانستن آنها به تشییه و تجسیم، بگوییم که هرچند لازمه سخنان آنها نوعی باور به تجسیم است، ولی چون خود به صراحت از تجسیم اعلام برایت کرده‌اند، آنها را از این اتهام مبرأً بدانیم.

سوم: نظریه آنها را متناقض به‌شمار آوریم. بدین معنا که آنها از سویی خداوند را کامل مطلق و عاری از هر گونه نقص و ترکب و محدودیتی می‌دانند، از سوی دیگر، امور جسمانی آن هم به گونه متعدد را به خداوند نسبت می‌دهند که لازمه جدایی‌ناپذیر آن، همان ترکب و نقص است. چراکه وقتی خداوند پا دارد، صورت، دارد، دست چپ و راست دارد، دستانش نیز پنج انگشت دارد، آیا می‌توان او را بسیط دانست؟ بنابراین، حق آن است که لازمه دیدگاه آنها چیزی جز ترکب در ذات الهی نیست، اما از سویی نیز خود را مبرا از تشییه و تجسیم می‌دانند و بر بطلان تشییه و تجسیم تأکید دارند تا آنجا که گاه شیعیان را به داشتن اندیشه‌های تجسیمی متهم کرده‌اند. (تمیمی، ۱۴۱۹: ۱۱۸)

بنابراین، باید در نهایت بگوییم که دیدگاه آنها در این باره نامفهوم و متناقض است. به نظر می‌رسد که گزینه نخست اساساً باطل است؛ چراکه وهابیان خود اعلام می‌کنند چنین اعتقادی ندارند. اما از میان گزینه دوم و سوم کدام را باید برگزید؟ به نظر می‌رسد، گزینه سوم به انصاف و حقیقت نزدیکتر است؛ چراکه اسماء و صفات یادشده از ویژگی‌های انفکاک ناپذیر اجسام است؛ ولی چون وهابیان خداوند را کامل مطلق می‌دانند و هرگز زیربار لوازم جسم‌انگاری به نحو انسانی نمی‌روند و بارها بر عدم اعتقاد به تجسیم و تشییه خدا به مخلوقات تصریح کرده‌اند؛ از این‌رو، دیدگاه آنها بی‌معنا و متناقض به‌شمار می‌رود.

نتیجه

وهابیان توحید را بر سه نوع می‌دانند: توحید ربوی، توحید الوهی و توحید در اسماء و صفات. آنچه در این نوشتار، محل بحث است، توحید در اسماء و صفات می‌باشد که به معنای یکتایی خدای متعال در آنچه او خود را به آن نامیده و توصیف کرده که این اسماء و صفات در قرآن و سنت نبوی بیان شده است. وهابیان درباره توحید در اسماء و صفات معتقد‌ند که صفات الهی توقیفی بوده و تمام صفات موجود در قرآن و سنت معتبر را می‌توان به خدا نسبت داد. آنها بر معنای ظاهری این صفات تأکید داشته و مخالف

هر گونه تأویلی هستند. در عین حال، باید توجه داشت که وهابیان شدیداً با شبیه انگاری خداوند به مخلوقات مخالفند و هر گونه جسمانیتی که به نقص و محدودیت خداوند بینجامد را باطل می‌دانند. عالمان وهابی، تأکید دارند که معنای حقیقی صفات بر ما پوشیده است و صفات خبریه را می‌توان به خدا نسبت داد، هرچند کیفیت آن بر ما روشن نیست.

درباره اینکه آیا می‌توان وهابیان را طرفدار و باورمند به تشییه و تجسیم خداوند متعال دانست، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است، در عین حال، به نظر می‌رسد نمی‌توان آنها را باورمند به تشییه و تجسیم خداوند بهشمار آورد، بلکه باید نظریه آنها را متناقض و نامعقول دانست که خود به لوازم روشن این نظریه آگاه یا ملتزم نیستند.

منابع و مأخذ

١. آل شیخ، صالح بن عبدالعزیز، ١٤٢٤ ق، *التمهید لشرح كتاب التوحيد*، بی‌جا، دار التوحید.
٢. آل مبارک، فیصل بن عبدالعزیز، ١٤٢٧ ق، *التعليقات السننية على العقيدة الواسطية*، تحقيق: عبدالله بن عثمان الشاعر، عربستان سعودی، دار الصمیعی للنشر والتوزیع.
٣. آلبانی، محمد ناصرالدین، ١٤١٥ ق، *سلسلة الاحاديث الصحيحة*، ریاض، مکتبه المعرف.
٤. آلبانی، محمد ناصرالدین، ١٤١٢ ق، *سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة*، ریاض، دار المعرف.
٥. آلوسی، نعمان بن محمود، ١٤٠١ ق، *جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین*، قاهره، مطبعه المدنی.
٦. ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحليم، ١٤٢١ ق، *مجموع الفتاوى*، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
٧. ابن جبرین، عبدالله بن عبدالرحمن، ١٤٣٠ ق، *شرح اصول العقاید الدینیة*، ریاض، دار کنوز اشیلیا.
٨. ابن جبرین، عبدالله بن عبدالرحمن، بی‌تا، *الجواب الفائق فی الرد علی مبدی الحقائق*، بی‌جا، بی‌نا.
٩. ابن سحمان نجدی، سلیمان، ١٤١٤ ق، *الضیاء الشارق فی رد الشیجات الماذق المارق*، تحقيق: عبد السلام بن برجس، ریاض، رئاسه إداره البحوث العلمیه والإفتاء.
١٠. ابن سحمان نجدی، سلیمان، بی‌تا، *کشف غیاھب الظلام عن أوھام جلاء الأوھام*، ریاض، اضواء السلف.
١١. ابن سعیدان، ولید بن راشد، بی‌تا، *اتحاف اهل الالباب*، بی‌جا، بی‌نا.
١٢. ابن عبدالوهاب، محمد، (الف) بی‌تا، *اصول الدین الاسلامی مع قواعد الاربع*، مکه، دار الحديث الخیریه.

١٣. ابن عبدالوهاب، محمد، ۱۴۲۰ ق، *أصول الأيمان*، تحقيق: فيصل باسم الجوابر، عربستان سعودي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
١٤. ابن عبدالوهاب، محمد، (ب) بي تا، *الرسالة المفيضة*، تحقيق: محمد بن عبد العزيز المانع، رياض، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
١٥. ابن عبدالوهاب، محمد، ۱۴۱۸ ق، *كشف الشبهات*، عربستان سعودي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
١٦. ابن فوزان، صالح، ۱۴۲۰ ق، *الارشاد إلى صحيح الاعتقاد*، رياض، دار ابن جوزي.
١٧. ابن فوزان، صالح بن عبدالله، ۱۴۲۳ ق، *إعانة المستفید بشرح كتاب التوحيد*، عربستان سعودي، مؤسسه الرساله.
١٨. اشعرى، على بن اسماعيل، ۱۴۲۶ ق، *مقالات المسلمين واختلاف المسلمين*، بي جا، المكتبه العصرية.
١٩. البراک، عبدالرحمن بن ناصر، بي تا، *تعليقات الشيخ البراک على المخالفات العقدية في فتح البارى*، تحقيق: عبدالرحمن بن صالح السديس، مكه، دار طيبة.
٢٠. البراک، عبدالرحمن بن ناصر، ۱۴۲۹ ق، *شرح العقيدة الطحاوية*، عربستان سعودي، دار التدمرية.
٢١. البراک، عبدالرحمن بن ناصر، ۱۴۳۱ ق، *التعليق على القواعد المثلثى*، عربستان سعودي، دار التدمرية.
٢٢. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله و محمد بن صالح العثيمين، ۱۴۱۳ ق، *فتاوی مهمة لعموم الامة*، تحقيق: ابراهيم الفارس، رياض، دار العاصمه.
٢٣. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، ۱۴۲۱ ق، *العقيدة الصحيحة وما يضادها و رسالة المعية*، رياض، رئاسة ادارة البحوث العلميه و الافتاء.
٢٤. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، بي تا، *فتاوی نور على الدرب*، تحقيق: عبدالله بن محمد الطيار - محمد بن موسى الموسى، بي جا، بي نا.
٢٥. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، بي تا، *مجموع فتاوى*، تحقيق: محمد بن سعد الشوير، بي جا، بي نا.
٢٦. التميمي، محمد بن خليفه تميمي، ۱۴۱۹ ق، *معتقد اهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات*، رياض، اصوات السلف.
٢٧. التميمي، محمد بن خليفه، ۱۴۲۲ ق، *مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات*، رياض، اصوات السلف.

٢٨. جامی علی، محمد امان بن علی، ١٤٠٨ ق، **الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتغزير**، عربستان سعودی، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية.
٢٩. الجدیع، عبدالله بن يوسف، ١٤١٦ ق، **العقيدة السلفية في كلام رب البرية**، عربستان سعودی، دار الإمام مالک، دار الصمیعی للنشر والتوزیع.
٣٠. الحكمی، حافظ بن احمد، ١٤٢٢ ق، **أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة**، تحقيق: حازم القاضی، عربستان سعودی، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
٣١. الحكمی، حافظ بن احمد، ١٤١٠ ق، **معارج القبول بشرح سلم الوصول**، دمام، دار ابن قیم.
٣٢. الخراشی، سليمان بن صالح، بی تا، **تفضیل اصول العقاید**، بی جا، دار علوم السنہ.
٣٣. الخميس، محمدبن عبدالرحمن، ١٤٢٥ ق، **شرح الرسالة التدمیریة**، بی جا، دار أطلس الخضراء.
٣٤. الراجحی، عبدالعزيزبن عبدالله، بی تا، **تعليقات على شرح لمحة الاعتقاد**، بی جا، بی نا.
٣٥. السحیم، محمدبن عبدالله بن صالح، ١٤٢١ ق، **الاسلام اصوله و مبادئه**، عربستان سعودی، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
٣٦. السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، ١٤٢٦ ق، **التنبيهات اللطيفة**، بيروت، عالم الكتب.
٣٧. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، ١٤٢٠ ق، **تيسير الكریم الرحمن في تفسیر کلام المنان**، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللویحق، مؤسسہ الرسالہ.
٣٨. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، ١٤١٤ ق، **الریاض الناضرة و الحدائق النیيرة الزاهرة في العقائد و الفنون المتنوعة الفاخرة**، بيروت، عالم الكتب.
٣٩. الشنقطی، محمدامین، ١٣٩٣ ق، **الاسماء و الصفات نقلاً و عقلاً**، مدینه، الجامعة الاسلامیة.
٤٠. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ١٣٦٤، **الممل والنحل**، قم، الشریف الرضی.
٤١. صدقوق، محمدبن علی بن بابویه، ١٣٩٨ ق، **علل الشرایع**، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٤٢. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ١٤١٧ ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
٤٣. عبداللطیف، عبدالعزیزبن محمد، بی تا، **ابحاث فی الاعتقاد**، بی جا، بی نا.
٤٤. العثیمین، محمدبن صالح، ١٤٢٦ ق، **شرح العقيدة السفارینیة**، ریاض، مدار الوطن للنشر.
٤٥. العثیمین، محمدبن صالح، ١٤٢٤ ق، **شرح کشف الشبهات**، بيروت، دار الكتب العلمیه.
٤٦. العثیمین، محمدبن صالح، ١٤٢١ ق، **القواعد المثلی فی صفاته الاعلی و اسماء الحسنی**، مدینه، الجامعة الاسلامیة.

۴۷. العثيمين، محمدبن صالح، ۱۴۲۴ ق، *منهج أهل السنّة والجماعّة في العقيدة والعمل*، بی جا، دار الشریعه.
۴۸. العلوان، سليمان بن ناصر بن عبدالله، ۱۴۱۳ ق، *القول الرشید فی اہم انواع التوحید*، بی جا، بی نا.
۴۹. العلي، حامدبن عبدالله، بی تا، *ام البراهین القاطعة لشبهات المعتلین والمؤولین والمفوضین لصفات رب العالمین*، بی جا، بی نا.
۵۰. قفاری، ناصربن عبدالله، ۱۴۱۶ ق، *اصول مذهب الشیعۃ الائٹی عشریۃ - عرض و نقد*، عربستان سعودی، دار النشر.
۵۱. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تهران، دار الكتب الاسلامیه.
۵۲. گروهی از نویسندها، ۱۴۲۱ ق، *اصول الإیمان فی ضوء الكتاب والسنة*، عربستان سعودی، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
۵۳. گروهی از نویسندها، ۱۳۹۳ ش، *ماهیت و جایگاه جریان‌های سلفی در کشورهای اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات اندیشه - سازمان نور.
۵۴. مازندرانی، محمدصالح، ۱۳۸۲ ق، *شرح الكافی*، تهران، المکتبه الاسلامیه.
۵۵. مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ ق، *اوائل المقالات*، قم، کنگره شیخ مفید.