



درآمدی بر مسئله تأویل متشابهات صفات و رویکردها

محمد اسعدی
استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۹/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۱۱/۷

چکیده

فهم آیات صفات الهی به مثابه بخش مهمی از متشابهات قرآنی در باور بیشتر اندیشمندان، از عرصه‌های پرچالش مذاهب اسلامی است. در این نوشتار در راستای بررسی دقیق‌تر این موضوع، ضمن نقد تقسیم رایج، از دو رویکرد کلی با عنوان ظاهرگرا و عقل‌گرا یاد شده و رویکردهای تنزیه‌ی - تفویض‌ی و تشبیه‌ی - تجسیم‌ی در ذیل رویکرد کلی ظاهرگرا و سه رویکرد اعتزالی، اشعری و امامی در ذیل رویکرد کلی عقل‌گرا معرفی شده است.

کلید واژه‌ها: متشابهات، صفات الهی، رویکرد ظاهرگرا و عقل‌گرا، تنزیه، تفویض، تشبیه، تجسیم.

۱- مقدمه

اندیشمندان دینی با این پرسش مواجه بوده‌اند که با چه قاعده‌ی زبان‌شناختی و معناشناختی می‌توان به فهم درست آن‌ها رسید؟ مشکل اصلی آن است که زبان انسانی که برای تفهیم و تفاهم در

یکی از حوزه‌های قابل توجه در متشابهات قرآن، حوزه آیات صفات و مسئله تنزیه الهی است. آیاتی که درباره‌ی خداوند سخن می‌گویند، همواره در میان

محدوده روابط انسانی و واقعیات مانوس در این عالم به کار می‌رود، چگونه می‌تواند در خدمت شناخت حقایق و معارفی باشد که فراتر از این عالم است؟ این مسئله به حوزه اسلامی اختصاص نداشته و از گذشته نیز در میان متکلمان و فیلسوفان سایر ادیان مطرح بوده است.^۱

در حوزه اسلامی نیز از عصر نخست به نوعی این مسئله مطرح بوده و مذاهب مختلفی پیرامون آن شکل گرفته است. آیات صفات قلمرو عامی دارد، اما نزاع اصلی بر سر صفاتی است که بعدها در میان اشاعره به صفات خبری مشهور شده است. صفات خبری به صفاتی گفته شده که در نصوص دینی از آنها خبر داده شده و عقل به طور مستقل راهی به اثبات آنها ندارد؛ مثل یدالله، وجهالله، عینالله و... در مقابل، صفات غیر خبری بر صفاتی اطلاق شده است که اثبات آنها برای عقل هم میسر است؛ مثل علم، قدرت، حیات و...^۲

جدای از مناقشاتی که بر این تقسیم و

۱. بنگرید به: علی زمانی، سخن گفتن از خدا، ص ۴۸-۸۷.

۲. بنگرید به: جعفر سبحانی، فرهنگ عقلیه و مذاهب اسلامی، ج ۱، ص ۲۶۷، ج ۲، ص ۵۷.

نامگذاری وارد است، موضوع بررسی ما همان دسته از آیاتی است که در اصطلاح به صفات خبری مربوط‌اند. در این باب، رویکردهای متنوعی در میان مذاهب اسلامی قابل جست‌وجوست که ساماندهی آنها به بررسی عالمانه‌تر آنها کمک می‌کند.

۲- تقسیم رویکردها

در بسیاری از گزارش‌های جریان‌شناختی کلمه تأویل به معنای تفسیر مخالف ظاهر، مورد نظر قرار گرفته و پیرو آن از سه رویکرد جداگانه چنین یاد شده است.

- الف - مشبّهه، که ظاهر تعابیر را گرفته و از هر تفسیر مخالف آن پرهیز کرده‌اند.
- ب - سلفیه (اهل حدیث) که مدعی تنزیه ساحت الهی از دو جنبه تشبیه و تعطیل بوده و با ادعای اثبات صفات، از گرایش تأویلی خودداری نموده‌اند.
- ج - مؤولّه، که ظاهر تعابیر دینی را تأویل و توجیه کرده‌اند.

به نظر می‌رسد با توجه به این که در مباحث متأخر این حوزه به ویژه در میان سلفیان از تأویل در جریبان مؤولّه و کلامی نگرشی کاملاً منفی و مطرود به

دست داده شده و از سوی دیگر رویکرد تشبیهی مشبّه با رویکرد سلف آمیخته شده، مناسب است رویکردهای مختلف را از زاویه‌های دیگر تقسیم کنیم و دو رویکرد کلی ظاهرگرا و عقل‌گرا را محور این تقسیم بدانیم. از این منظر در واقع هر دو رویکرد به نوعی به تأویل آیات پرداخته‌اند که قابل مطالعه و بررسی است. تأویل در این‌جا به همان معنای کهن از مقوله تفسیر ناظر است، طبعاً همان‌طور که بر رویکرد انحرافی در برخی تأویل‌های غیر ظاهری قابل تطبیق است، بر رویکرد ظاهرگرای مشبّه نیز اطلاق می‌شود.

بر این اساس، تفسیر این رویکردها به دو گروه عقل‌گرا و ظاهرگرا منطقی‌تر به نظر می‌رسد. گروه نخست دغدغه تعارض ظاهر آیات با ملاک‌ها و ادله عقلی نداشته و اساساً معیارهای عقلی را در نقد و بررسی ظهور آیات به اصطلاح متشابه قاصر می‌دانند؛ هر چند در تبیین، توضیح و تثبیت مفاد ظهورات قرآنی از آن معیارها مدد می‌گیرند. اما گروه دوم به امکان تعارض عقل و ظهورات قرآنی اندیشیده و به تقدیم معیارهای عقلی در

تفسیر آیات متشابه قائلند. در رویکرد نخست بیشتر بر اثبات صفات و نفی تعطیل تأکید می‌شود و در رویکرد دوم بیشتر از نفی تشبیه یاد می‌شود؛ هر چند هر دو رویکرد به نوعی مدعی نفی تشبیه و تعطیل هستند.

۲-۱. رویکرد ظاهرگرا

رویکرد کلی ظاهرگرا را در میان پیشینیان به دو گونه تنزیهی - تفویضی و تجسیم - تشبیهی می‌یابیم. در رویکرد نخست به رغم ادعای اثبات صفات با حمل بر ظاهر، سعی بر تورع و تنزیه ساحت الهی از توصیف‌های انسانی است. اثبات صفات و ظاهرگروی در این رویکرد در حد باور و ایمان کلی باقی مانده و به مرحله تفسیر و تشریح معنایی نمی‌رسد و اساساً ورود به این عرصه بدعت و ناروا و مایه تفسیر به رأی تلقی می‌شود. اما در رویکرد دوم به رغم ادعای نفی تشبیه و تکلیف^۱، بر تفسیر و

۱. نفی تکلیف ناظر به این است که کیفیت صفات خدا را بیان نکرده و چگونگی آن را شرح ندهیم، بلکه همیشه پس از ذکر صفات عبارت «بلاکیف» یعنی کیفیت آن را نمی‌دانیم، افزوده شود.

شرح معنایی متکی به ظاهر الفاظ صفات تأکید شده و عملاً تشبیه تنها در این حد است که صفات خدا به همان معنای ذهن انسانی متها در حد و اندازه‌ای بزرگ‌تر که شایسته خدا باشد و از نقص و ضعف پیراسته باشد اطلاق می‌شود.

الف - رویکرد تنزیهی - تفویضی

شهرستانی از این رویکرد چنین یاد می‌کند:

«برخی از سلف درباره صفات خبری گفته‌اند: ما به مقتضای عقل می‌دانیم که خدا ماندی ندارد. پس مشابهتی با هیچ مخلوقی ندارد. اما معنای لفظی را که درباره صفات او آمده نمی‌دانیم؛ مثل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿خَلَقْتُ بِيَدِي﴾، ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾، و اساساً به شناخت تفسیر و تأویل آن‌ها هم مکتلف نیستیم، بلکه صرفاً به نفی شریک و مثل از خدا باید باور داشته باشیم^۱. وی مالک ابن انس، احمد بن حنبل، سفیان ثوری و داود بن علی اصفهانی را در این شمار می‌داند و سخن مشهور مالک را در پاسخ

—

۱. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۸۴ و ۹۵.

سؤالی از لیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ در همین راستا می‌شمارد. مالک در این خبر گفته است: «الاستواء معلوم و کیفیة مجهول و الإیمان به واجب و السؤال عنه بدعة^۲».

شهرستانی موضع تشبیه‌گریزانه سلف را تا این حد شمرده که آنان گفته‌اند: کسی که موقع قرائت آیه ﴿خَلَقْتُ بِيَدِي﴾ دستانش را حرکت دهد، یا موقع خواندن حدیث «قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمان» به انگشت خود اشاره کند، بلید دستش قطع و انگشتانش بریده شود^۳.

همچنین نووی می‌نویسد: «شیوه اکثر سلف بلکه تمام آنان این بوده که در معانی آیات و روایات درباره صفات حق تعالی لب به سخن نگشایند و بگویند بر ماست که ایمان آورده، باور کنیم که این معانی به صورتی است که سزاوار جلال خداوند است^۴».

۲. این پاسخ از ام سلمه و دیگران هم نقل شده است؛ بنگرید: زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۹-۹۰.

۳. الملل و النحل، ج ۱، ص ۸۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۹۵.

۵. نووی، شرح صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۹ و ج ۱۷، ص ۱۸۲؛ نیز بنگرید به: ابن قیم، اعلام الموقعین، ج ۴، ص ۲۴۶؛ شمس الدین محمد

طبعاً با این تصریح به نفی کیفیت و سکوت از شرح صفات به گونه‌ای که لوازم عرفی و مادی این مفاهیم نیز بار شود، نمی‌توان دیدگاه یاد شده را با دیدگاه تجسمی - تشبیهی همسان دید، بلکه احاطه شرح کیفی این صفات به علم الهی در واقع همان موضع تفویضی آن‌ها را برای رعایت اصل تنزیه می‌رساند.

نفی کیفیت و اکتفا به ظاهر مفاهیم آیات صفات را در سخنان ابوالحسن اشعری می‌توان یافت که خود را در میانه راه تأوید اعترالی و تشبیه مجسمه می‌داند.^۱

ب - رویکرد تجسمی - تشبیهی

پیشینه این رویکرد در حوزه صفات در مرحله نخست به یهودیانی می‌رسد که به اسلام گرویده بودند. طبری نقل می‌کند: «شخصی نزد کعب‌الاحبار آمد و پرسید: خدای ما کجاست؟»

ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۴، ص ۳۷۴؛ زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۲، ص ۸۹ و ۹۰.

۱. بنگرید به: اشعری، *مقالات الاشعریین*، ج ۱، ص ۲۱۸؛ همو، *الایاتة*، ص ۲۲؛ درباره برخی اهل حدیث نیز بنگرید به: علی کورانی، *الوهابیة والتوحید*، ص ۷۰-۷۲.

مردم به او گفتند: این چه سؤالی است که می‌کنی؟! خدا بالاتر از این‌هاست.

کعب در پاسخ گفت: خدا بر عرش تکیه داده و یک پایش را روی پای دیگر انداخته... و آسمان‌ها از سنگینی او در حال شکافته شدن است. سپس وی به آیه ۵ شوری اشاره کرد: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ...﴾.^۲

نمونه دیگر را از کعب در تأوید لایه خلقت آدم با داستان خدا^۳ چنین نقل کرده است: «خداوند تنها سه چیز را مستقیماً به دست خود انجام داده است: خلقت آدم، کاشت باغ‌های بهشتی و نگارش تورات».^۴

خاطر نشان می‌شود لاین نگرش یهودیان بنا به گزارش اهل حدیث، در عصر پیامبر و گاه با تصدیق و تأیید ایشان مطرح شده است؛ چنان که ذیل آیه

۲. طبری، *تفسیر الطبری*، ص ۶۲.

۳. ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي...﴾ (ص / ۷۵).

۴. ابن حنبل، *المسند*، ص ۲۰۹؛ گزارشی از پیشینه لاین رویکرد را بنگرید در: ابوحاتم رازی، *گرایش‌ها و مذاهب اسلامی*، ترجمه علی آقانوری، ص ۸۲؛ *الملل والنحل*، ج ۱، ص ۹۵-۹۹؛ ابن خلدون، *مقدمه*، ص ۴۶۲؛ *الوهابیة والتوحید*، ص ۴۶.

۶۷ زمر ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...﴾ چنین نقل شده است:

«یکی از عالمان یهود نزد پیامبر آمد و گفت: خداوند آسمان‌ها را بر یک انگشت و زمین‌ها را بر یک انگشت و درختان را بر یک انگشت و سایر مخلوقات را بر یک انگشت دیگر نگاه داشته و می‌گوید: من پادشاه عالم هستم. پیامبر هم در برابر این سخن خندیدند!»

این روایت را با اختلاف اندکی در متن احمد بن حنبل، بخاری و مسلم گزارش کرده‌اند^۱ و ترمذی آن را به طریقی که ذکر کرده از سنخ احادیث حسن و صحیح شمرده است.^۲

گفتنی است برخی شارحان حدیث، از تأویل مفهوم «أصبع» (انگشت) در این حدیث به قدرت الهی یا مخلوقی از مخلوقات الهی نیز سخن گفته‌اند.^۳ همچنین ابن خزیمه از پیشوایان حدیث

سلفیه نیز مفهوم تشبیهی آن را نپذیرفته است؛^۴ اما محمد بن عبدالوهاب سخن یهودی را مورد تصدیق پیامبر شمرده است.^۵ رویکرد فوق در سال‌های بعد توسط اشاعر^۶ نخبستین و در رأس آنان ابوالحسن اشعری البته با آمیزه‌ای از توجیحات و دفاعیات عقلانی ادامه یافت. اما در قرون بعد در جریان نزاع‌های کلامی اشاعره با معتزله، توسط متکلمان اشعری مانند باقلانی، جوینی، غزالی و فخر رازی تا حدود زیادی به تعدیل گروید و باب تأویل عقلی در بسیاری از آیات صفات گشوده شد.^۷

۲-۲. رویکردهای عقل‌گرا

طیفی از دیدگاه‌هایی که تأویل را به معنای نوعی تفسیر و شرح دلالتی در جوهری عمیق‌تر از مفهوم ظاهری آیات متشابه با استدلال‌های عقلی سراغ می‌گیرند، در این دسته قرار دارند. به طور

۱. مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۴۵۷؛ صحیح بخاری، ج ۶، ص ۳۳؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۲۵.

۲. سنن ترمذی، ج ۵، ص ۴۹.

۳. ابن حجر، فتح الباری، ج ۸، ص ۴۲۳؛ شرح صحیح مسلم، ج ۱۷، ص ۱۲۹.

۴. بنگرید به: ابن خزیمه، کتاب التوحید، ص ۷۶ و ۷۷.

۵. بنگرید به: محمد بن عبدالوهاب، کتاب التوحید، ص ۲۱۴.

۶. ما در بخش رویکردهای عقل‌گرا از آنان یاد می‌کنیم.

خاص در تأویل عقل‌گرایانه صفات خبری، سه رویکرد قابل توجه است: رویکرد امامی، رویکرد اشعری و رویکرد اعتزالی.

۲-۲-۱. رویکرد امامی

رویکرد امامی را که به دیدگاه‌های مذهب شیعه اختصاص دارد در وهله نخست بلید در احادیث اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و به طور خاص امیر مؤمنان حضرت علی رضی الله عنه سراغ گرفت که در حجم و عمق نسبت به اخبار و روایات سایر صحابه و تابعان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

دوران امامان اهل بیت علیهم السلام از عصر نخست تا نیمه نخست قرن سوم هجری شاهد جریان‌های متنوع فکری و کلامی بود که هر یک به نوعی داعیه تفسیر قرآن و تبیین سنت نبوی داشتند. از این رو، رویکرد امامان شامل دو بُعد سلبی و ایجابی بوده است.

در بُعد سلبی می‌توان رویکرد آنان را معطوف به سه نکته زیر دانست:

- نقد آرای کلامی معاصران و به طور خاص مشبهه و مجسمه و اهل حدیث.

- نقد روایات منقول از پیامبر که

مستند مشبهه و مجسمه واقع شده است. - تأکید بر اصل تنزیه الهی و ضرورت پرهیز از تعمق و غور در ژرفای صفات یا توصیف‌های غیر و حیانی خداوند.

در بُعد ایجابی نیز سه نکته زیر در رویکرد آنان قابل توجه است:

تفسیر استوار آیات صفات به گونه‌ای سازگار با محکّمات و اصول معرفتی قرآن.

تأکید بر اصول عقلی پشتوانه معارف توحیدی قرآن.

- اشارات ادبی و لغوی در تحلیل ل درست آیات صفات و افعال الهی.

امام علی رضی الله عنه در خطبه‌ای که از حارث اعور نقل شده در وصف خداوند و تبیین اوصاف الهی مورد اشاره قرآن چنین می‌فرماید:

«لم يقع عليه الأوهام فتقدّره شبحاً مائلاً و لم تدركه الأبصار فيكون بعد انتقالها حائلاً ... الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسّد والمرتدى بالجلال بلا تمثّل والمستوى على العرش بلا زوال والمتعالى عن الخلق بلا تباعد منهم، القريب منهم بلا ملامسة منه لهم...»^۱.

۱. شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۱.

او در وهم و تصور آدمیان ننگجیده است تا او را شبیحی شبیه دیگران بینگارند و دیدگان او را دریافته‌اند تا با چرخش دیده‌ها در حجاب افتد... ستوده است خدایی که بدون آن که در قالب تن باشد، لباس کبریایی و عظمت پوشیده و بدون آن که تمثّل یابد و به صورت آید، جامه جلال و برتری به خود گرفته است. همواره بر عرش ایستاده و بدون آن که دور باشد از خلق بالاتر است و بدون آن که خلایق او را لمس کنند و به او پیوسته باشند به آن‌ها نزدیک است.

شیخ صدوق به سند خود از احمد بن اسحاق نقل می‌کند که امام هادی علیه السلام در پاسخ سؤال وی درباره رأی عامه راجع به رؤیت الهی چنین نوشته‌اند:

«رؤیت ممکن نیست مگر آن که بین بیننده و شیء، هوایی باشد که دیده در آن نفوذ کرده و از آن بگذرد. اما با فقدان هوا و نور، رؤیت ممکن نیست و اساساً لاین رأی مایه مشابهت رائی (انسان) با مرئی (خداوند) است»^۱.

در روایت دیگر شیخ صدوق نقل می‌کند که ابوقره محدث از امام رضا علیه السلام

راجع به روایات عامه به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله در باب رؤیت می‌پرسد. امام پاسخ می‌دهد: «پس چه کسی این آیات را برای مردم آورده است؟! ﴿ لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار ﴾، ﴿ لا یحیطون به علماً ﴾، ﴿ لیس کمثله شیء ﴾. آیا ادعای رؤیت توسط پیامبر صلی الله علیه و آله آن گونه که آنان می‌گویند، تکذیب این آیات نیست؟

ابوقره آیه ۱۳ سوره نجم را مطرح می‌کند: ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴾ امام پاسخ می‌دهد: از آیات بعد آن معلوم می‌شود پیامبر چه دیده است: ﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾ (نجم / ۱۱)؛ یعنی قلب پیامبر آن چه را به چشم دیده بود تکذیب نکرد. بعد فرمود: ﴿ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴾ (نجم / ۱۸)، او آیات و نشانه‌های بزرگ الهی را دیده است نه ذات خدا را در آیه دیگر هم فرموده است: ﴿ لا یحیطون به علماً ﴾ (طه / ۱۱۱)، حال اگر دیدگان او را بینند به او احاطه علمی پیدا کرده و او را شناخته‌اند. ابوقره می‌گوید: پس روایات منقول را

تکذیب می‌کنید؟!!

امام پاسخ می‌دهد: روایات را وقتی مخالف قرآن باشد، تکذیب می‌کنم؛ چنان

۱. همان، ص ۱۰۹.

که با اتفاق نظر مسلمانان بر عدم احاطه علمی به خدا و عدم مماثلت و همگونی خدا با اشیاء هم مخالف است.^۱

شیخ صدوق در روایتی از امام کاظم علیه السلام راجع به روایت مشهور در میان عامه که حاکی از نزول خدا در هر شبانگاه به آسمان دنیاست می فرماید: «خداوند فرود نمی آید و نیازمند فرود آمدن هم نیست. دیدگان او نسبت به دور و نزدیک فرق ندارد. نه هیچ شیء نزدیکی از او دور می شود و نه شیء دوری به او نزدیک می شود. اما سخن کسانی که از نزول خدا گفته اند ملیه نسبت نقص یا زیادت به خداست؛ چون هر متحرکی نیازمند عامل محرکی است یا محتاج زمینه و ابزاری که به مدد آن حرکت کند»^۲.

پیرو روایات اهل بیت علیهم السلام عالمان امامیه نیز بر ضرورت تنزیه ساحت الهی از تشبیه و تجسیم و توصیف های بشری و نفی تفاسیر ظاهرگرایانه تأکید دارند. در قرن اخیر علامه طباطبایی با تأکید بر

تمایز رویکرد امامی از سایر رویکردها تحلیل قابل توجهی از متشابهات صفات عرضه کرده است که به عنوان نمونه بیان ایشان در دو مسئله مهم استوای خدا بر عرش و رؤیت الهی خواندنی است.^۳

۲-۲-۲. رویکرد اعتزالی

گرایش عقلی معتزله بر روش تقدیم عقل و ابزارهای عقلی بر نقل و تفسیر ظواهر بسیاری از آیات بر اساس مبانی و تأویلات عقلی استوار است.^۴

از مهم ترین موضوعات مورد توجه آنان صفات الهی است که به باور آنان، توحید الهی با نفی صفات ملازم است. از این رو آیات حاکی از صفات خبری را نیازمند تأویل همگون با ادله عقلی شمرده، در این راستا از ادله نقلی و ادبی هم مدد می گیرند.

درباره پیشینه اندیشه های اعتزالی و نسبت آن با دیدگاه های زیدیه و امامیه و به طور خاص تبیینات روایات اهل

۳. علامه طباطبایی، *المیزان*، ج ۸، ص ۱۵۳-۱۵۹، ص ۲۳۷-۲۴۱، ص ۲۵۶-۲۵۸ و ص ۲۶۲-۲۶۸ و ج ۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۳.

۴. بنگرید به: محمد عماره، *رسائل فی العدل و التوحید*، ص ۶۰.

۱. همان، ص ۱۱۱ و ۱۱۲؛ کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۱۵۰.
۲. شیخ صدوق، *التوحید*، ص ۱۸۳.

بیت عليه السلام بحث و تأمل‌های زیادی مطرح است. دکتر محمد عماره در *رسائل فی العدل والتوحید* رساله‌های کهن منسوب به پیشوایان معتزلی را در کنار آثار پیشوایان زیدیه و امامیه از جمله سید مرتضی گردآوری کرده و آن‌ها را همگون شمرده است. پیش‌تر ابن المرتضی از عالمان زیدیه طبقات معتزله را مشتمل بر ائمه شیعه و پیشوایان زیدیه بر شمرده است.^۱ شیخ مفید از پیشوایان کلام امامی با اشاره به وجوه اشتراک اندیشه‌های کلامی معتزله با امامیه می‌نویسد: «ما رأیت أعجب منکم یا معاشر المعتزلة؛ تتکلمون فیما شارککم الناس فیہ من التوحید أحسن کلام حتی اذا صرتم الی الکلام فی الإمامة والإرجاء صرتم فیها عامة حشویة تخبطون خبط عذ واء ولا تدرون ما تأتون و ما تذرون».^۲ قاضی عبدالجبار نیز از پیشوایان معتزله نقل می‌کند که ابوعلی جبائی تصمیم داشته معتزله و شیعه را در صف واحدی جمع کند؛ به دلیل آن‌که در

توحید و عدل اشتراک دارند، اما محمد ابن عمر صیمری مانع او شده است.^۳

۲-۲-۳. رویکرد اشعری

پیش‌تر از رویکردی در میان اشاعره نخستین یاد کردیم که در جریان ظاهرگرا قابل ارزیابی است. اما رویکرد متأخر اشاعره را در بسیاری از مسائل کلامی می‌توان در طیف رویکردهای عقل‌گرا ملاحظه کرد؛ چنان‌که حتی خود ابوالحسن اشعری به رغم آن‌که در آغاز بازگشت از مذهب معتزله، در *الایبانه* گرایش شدید ظاهرگرایانه دارد، اما در آثار دیگر با تکیه بر اصل تنزیه و استدلال‌های عقلی، نسبت به تأویل غیر ظاهری برخی آیات صفات‌نگاهی مثبت یافته است؛ رویکردی که با ظهور محققان متأخر کلام اشعری مانند باقلانی، جوینی، غزالی و فخر رازی فاصله بیش‌تری از رویکرد ظاهرگرا گرفت.^۴

۳. قاضی عبدالجبار، *متشابه القرآن*، ص ۳۰۸ و ۳۰۹؛ نیز بنگرید به: رسول جعفریان، *مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه*، ص ۲۰۷.

۴. در این باره بنگرید به: احمد محمود صبیحی، *دراسة فلسفیه لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین*، ج ۲؛ عبدالرحمان بدوی،

۱. احمد بن یحیی بن المرتضی، *طبقات المعتزله*، ص ۹-۱۷.
۲. شیخ مفید، *الفصول المختارة*، ص ۴۸.

ابوالحسن اشعری در نقد رویکرد
مشبّه از ادله کلامی عقلی و نیز آیاتی از
قرآن چون آیه ۱۱ سوره شوری ﴿لَيْسَ
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و آیه ۴ سوره توحید ﴿وَلَمْ
يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ یاد می‌کند.^۱

اساساً بر خلاف دیدگاه ظاهرگرایانه
سلفیان که آیات صفات خبری را
تأویل‌ناپذیر شمرده، به عنوان محکّمات
بر معنای ظاهری آنها صحه می‌گذارند،
محققان اشعری بر این باورند که
دانشمندان (راسخان در علم) می‌توانند به
واسطه قراین، معنای صحیحی از آن
آیات دریافت کنند. شهرستانی قول به
جواز تأویل را از اشعری نقل کرده
است.^۲ جرجانی نیز یکی از دو رأی
اشعری را در آیات صفات خبری رأی
تأویلی غیر ظاهری شمرده است.^۳

باقلائی از دیگر محققان اشعری نیز
مفهوم وجه الهی را در آیات ۲۷ سوره
رحمن و ۸۸ سوره قصص به ذات الهی

تأویل کرده^۴ و اوصافی که به ظاهر حاکی
از انفعالات و عواطف انسانی نسبت به
خداست؛ مثل رضا و غضب، حب و
بغض، ولایت و عداوت، همگی را به
وصف اراده الهی تأویل برده تا تنزیه
ساحت الهی را از تغییر و سکون رعایت
کرده باشد.^۵ وی همچنین بر عدم تفسیر
ظاهری یاد و عین در آیات ۶۴ سوره
مائده ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ
وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ
وَمَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ
وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ و ۱۴ سوره
قمر ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرًا﴾
تأکید داشته می‌گوید مقصود از دو دست
در آیه نخست، عضو جوارحی نیست،
همچنان که مقصود از عین در دو آیه
آخر نیز عین باصره و چشم حسّی
نیست، و شبیه آن نیز نمی‌باشد.^۶

امام الحرمین جوینی نیز با صراحت
بیشتری همین مسیر را پیموده است.^۷ اما
تحلیل گسترده و علمی مسئله تأویل

مذاهب الاسلامیین، ج ۱؛ فؤاد عبدالمنعم،

قضية التأویل، ص ۳۷۳-۳۸۵.

۱. اشعری، اللمع فی الردّ علی اهل الزيغ والبدع،
ص ۱۹ و ۲۰.

۲. الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۲.

۳. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۱۰-۱۱۲؛
نیز بنگرید به: بغدادی، اصول الدین، ص ۲۲۳.

۴. باقلائی، الانصاف، ص ۳۷ و ۳۸؛ همو، التمهید،
ص ۴۸.

۵. الانصاف، ص ۲۴.

۶. همان، ص ۲۴ و ۲۵.

۷. جوینی، الارشاد، ص ۴۲.

متشابه در رویکرد اشعری را بلیه در سخنان غزالی و فخر رازی مطالعه کرد.^۱ با وجود این نباید فراموش کرد که این محققان در نهلیت، ترک تأویل و اکتفا به ظواهر آیات را به ویژه در مواجهه با توده مردم با حفظ شرط تنزیه ساحت الهی از اوصاف جسمانی بهتر و شایسته تر شمرده اند.^۲ فخر رازی به رغم آن که با وجود دلیل قاطع عقلی بر ضرورت پرهیز از تفسیر ظاهری آیات متشابه تأکید می کند، اما به صراحت می گوید: در تعیین مراد الهی از میان احتمالات آیه متشابه نیازمند دلیل قطعی هستیم که نه از ظاهر لفظی آن برمی آید و نه از ادله عقلی. چون اولاً ظاهر، دلیل ظنی است و فقط در فقه احکام کارآیی دارد، ثانیاً دلیل قطعی عقلی هم در تفسیر

-
۱. گستره و ضوابط تأویل متشابهات در دیدگاه غزالی را بنگرید در: غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۶۷، ۹۸ و ۹۹؛ همو، *قانون التأویل*، ص ۴۳، ۴۹ و ۵۰؛ همو، *فیصل التفرقة*، ص ۶۸۸؛ همو، *الجام العوام*، ص ۳-۴۰؛ نیز بنگرید به: فخر رازی، *المطالب العالیة*، ص ۳۰۹ و ۳۱۰؛ همو، *اساس التقدیس*، ص ۱۷۲.
 ۲. بنگرید به: جوینی، *العقیده النظامیة*، ص ۲۳ و ۲۴؛ غزالی، *الجام العوام*، ص ۲۴۰ و ۲۷۰؛ فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، ص ۱۴.

آیات، صرفاً جنبه سلبی داشته و استحاله معنای ظاهری را حکم می کند و نمی تواند در تعیین مراد قطعی خدا نقش ایفا کند. لذا تعیین معنا در حد احتمال و ظن باقی می ماند و در این صورت، حمل بر همان معنای ظنی حاصل از ظهور کلام و پرهیز از تأویل مقدم خواهد بود.^۳ پوشیده نیست که سخن اخیر، دیدگاه او را عملاً با رویکرد ظاهرگرا پیوند می زند.

این نکته نیز در رویکرد اشاعره گفتنی است که به رغم تأکید بر ضرورت تأویل ظهورات مخالف ادله قطعی عقلی، در مسئله رؤیت الهی و تفسیر آیات حاکی از رؤیت، ادله نقلی را ملاک تحلیل قرار داده و ادله عقلی عدم امکان رؤیت خداوند و لوازم محال آن را توجیه کرده و کافی ندانسته اند و در جمع ادله، به نفی رؤیت در دنیا و اثبات آن در آخرت نظر داده اند. مسئله رؤیت الهی نقطه مشترک رویکرد اشاعره با سلفیه است که نشان

-
۳. *مفاتیح الغیب*، ج ۷، ص ۱۷۰ و ۱۷۵؛ نیز بنگرید به: همان، ج ۱۳، ص ۱۳۱ و ۱۳۲. دیدگاه فخر رازی را در ظنی بودن ادله نقلی و عدم تکیه بر آنها در مسائل نظری بنگرید به: همو، *المحصل فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۵۴۷.

می‌دهد عقل‌گروی آن‌ها در محدوده نتایج ادله نقلی است.^۱

رویکرد عقل‌گرای متکلمان، از قرن هفتم و هشتم هجری با ظهور ابن تیمیه و سپس ابن قیم و شمس‌الدین ذهبی با نگرش ظاهرگرایانه به چالش کشیده شد. نگرش ظاهرگرایانه ابن تیمیه به مثابه پیشوای سلفیان به‌رغم توجیحات عقلی و نقلی گسترده، در طول حیات او و سال‌های پس از آن با واکنش انتقادی شدیدی از سوی بسیاری از محققان چون ابن جوزی، قاضی ابویعلی و ابن زاغونی از عالمان حنبلی و نیز ابن حجر عسقلانی، سبکی و دیگران مواجه شد.^۲

اندیشه‌های او هر چند به‌طور پراکنده تا چند قرن در میان طیفی از عالمان عمدتاً حنبلی مورد توجه بود، اما ظهور مجدد آن را بلیه مرهون محمد بن عبدالوهاب و تلاش‌های علمی سیاسی او با همکاری خاندان سعود در سرزمین حجاز در قرن دوازدهم هجری دانست که به سامان یافتن فرقه وهابیت در یمن

۱. *مفاتیح الغیب*، ج ۱۳، ص ۱۲۴-۱۳۲.

۲. ابن حجر، *فتح الباری*، ج ۳، ص ۲۳؛ سبکی، *طبقات الشافعیة الكبرى*، ج ۹، ص ۳۴.

سرزمین انجامید. وهابیان به ابن تیمیه به عنوان پیشوا، امام و مصلح بزرگ می‌نگرند و بر آرای او به مثابه اندیشه‌های اصیل سلف تکیه می‌کنند. از آثار محمد ابن عبدالوهاب می‌توان به *کتاب التوحید*، *کشف الشهاب* و *تسع رسائل* اشاره کرد. در قرن اخیر، عبدالله بن باز و ناصرالدین البانی به‌طور جدی آرای ظاهرگرایانه یمن مکتب را عرضه داشته‌اند.^۳

منابع

۱. ابن خزیمه، ابوبکر محمد، *کتاب التوحید*، تحقیق الهراس، مصر، مکتبه الازهریه.
۲. ابن قیم الجوزیه، *اعلام الموقعین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

—

۳. دیدگاه‌های ظاهرگرایانه وهابیان را بنگرید به: عبدالعزیز بن باز، *فتاوی بن باز*، ج ۲، ص ۹۴-۱۰۷ و ج ۴، ص ۱۳۰ و ۱۳۱، ۲۲۶ و ۳۶۸ و ج ۵، ص ۷۱ و ۱۷۱، ۳۷۱؛ البانی، *فتاوی الشیخ الالبانی*، ص ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۱۸ و ۵۲۲-۵۲۳؛ نیز بنگرید به: عبدالمنعم فؤاد، *قصة التاویب*، ص ۳۸۷؛ فیصد بن قزاز الجاسم، *الاشاعرة فی میزان اهل السنة*، ص ۷۵۹؛ قوسی مفرح، *الموقف المعاصر من المنهج السلفی*، ص ۱۲۹. همچنین برای نقد و بررسی آرای وهابیان بنگرید به: الکورانی، *الوهابیة والتوحید*؛ عمر عبدالسلام، *مخالفة الوهابیة للقرآن والسنة*، محمد ابوزهره، *تاریخ المذاهب الاسلامیة*.

٣. ابن حجر، احمد بن علي، **فتح الباري**، بيروت، دارالكتب العلمية ١٤١٨ق.
٤. ابن خلدون، عبدالرحمان، **مقدمه**، تهران، استقلال، ١٤١٠ق.
٥. ابن حنبل، احمد، **مسند**، بيروت، دار صادر.
٦. احمد بن يحيى بن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، بيروت، دارالمنظر، ١٤٠٩ق.
٧. اشعري، ابوالحسن، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، غرابه، مكتبة الخانجي، ١٩٩٥م.
٨. _____، **الابانة**، بيروت، دارالقادري، ١٤١٢ق.
٩. _____، **مقالات الاشعرين**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٩ق.
١٠. ألباني، ناصرالدين، **فتاوى الشيخ الألباني**، قاهره، مكتبة التراث الاسلامي.
١١. باقلاني، محمد، **الانصاف**، قاهره، مؤسسة الخانجي، ١٣٨١ق.
١٢. _____، **التمهيد**، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م.
١٣. بخاري، ابو عبدالله، **صحيح**، دارالفكر، ١٤٠١ق.
١٤. بدوي، عبدالرحمان، **مذاهب الاسلاميين**، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٩٨٣م.
١٥. بغداداي، عبدالقاهر، **اصول الدين**، دمشق، دار ناصيف.
١٦. ترمذي، محمد، **سنن**، دارالفكر، ١٤٠٣ق.
١٧. جرجاني، عبدالقاهر، **شرح المواقف**، قم، شريف الرضي، ١٣٧٠.
١٨. جعفریان، رسول، **مناسبات فرهنگي معتزله**
- و **شيعه**، تهران، سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٧٢ش.
١٩. جويني، ابراهيم، **الارشاد**، مصر، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩ق.
٢٠. _____، **العقيدة النظامية**، مصر، مطبعة الانوار، ١٩٤٨م.
٢١. ذهبي، شمس الدين محمد، **سير اعلام النبلاء**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٠ق.
٢٢. رازي، فخرالدين، **المطالب العلية**، طبعة الحلبي، ١٣٥٤ق.
٢٣. _____، **المحصول في علم الاصول**، الرياض، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٩٧٩م.
٢٤. _____، **اساس التقديس**، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، ١٤٠٦ق.
٢٥. _____، **مفاتيح الغيب** (التفسير الكبير)، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٢٦. رازي ابوحاتم، **غرايشها و مذاهب اسلامي**، ترجمه علي آقانوري، ترجمه بخشى از كتاب الزينة، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان، ١٣٨٢.
٢٧. زرکشي، **البرهان في علوم القرآن**، بيروت، دارالمعرفة، ١٣٩١ق.
٢٨. سبحاني، جعفر، **فرهنگ عقايد و مذاهب اسلامي**، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٣٧٨ش.
٢٩. سبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٣٠. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، **الملل والنحل**، قاهره، مكتبة الانجلو المصرية.
٣١. صبحي، احمد محمود، **في علم الكلام**

٤٣. _____، *قانون التأويل*، قاهره، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٤٠م.
٤٤. _____، *الاقتصاد في الاعتقاد*، قاهره، المكتبة المحمودية التجارية.
٤٥. فيصل بن قزار الجاسم، *الأشاعرة في ميزان أهل السنة*، قادسيه، المبره الخيرييه، ١٤٢٨ق.
٤٦. قوسى مفرح، *الموقف المعاصر من المنهج السلفى*، الرياض، دارالفضيلة، ١٤٢٣ق.
٤٧. كلينى، محمد بن يعقوب، *الكافى*، بيروت، دارالاضواء، ١٤١٣ق.
٤٨. كورانى، على، *الوهابية والتوحيد*، بيروت، دارالسيره، ١٤١٨ق.
٤٩. محمد بن محمد بن نعمان (شيخ مفيد)، *الفصول المختارة*، بيروت، دارالاضواء، ١٤٠٥ق.
٥٠. محمد بن عبد الوهاب، *كتاب التوحيد*، دمشق، منشورات المكتب الاسلاميه، ١٣٨١ق.
٥١. مسلم، نيشابورى، *صحيح*، بيروت، دارالفكر.
٥٢. نوى، نيشابورى، *شرح مسلم*، بيروت، دارالكتب العربيه، ١٤٠٧ق.

- دراسة فلسفية لأراء الفرق الاسلاميه فى اصول الدين*، بيروت، دارالنهضة العربيه، ١٤٠٥ق.
٣٢. صدوق، محمد بن على، *التوحيد*، قم، جماعة المدرسين، ١٤١٥ق.
٣٣. طبرى، محمد بن جريد ر، *تفسير الطبرى*، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١٢ق.
٣٤. عبدالجبار الهمدانى، *متشابه القرآن*، قاهره، دارالثراث، ١٣٩٣ق.
٣٥. ابن باز، عبدالعزيز، *فتاوى ابن باز*، رياض، الادارة العامة للطبع والترجمة، ١٤١١ق.
٣٦. عبدالله بن احمد بن حنبل، *السنة*، رمادى للنشر، ١٤١٦ق.
٣٧. عبدالمنعم، فؤاد، *قضية التأويل*، دارالمنار، ١٤٢٤ق.
٣٨. عبدالجليل بن عبدالكريم سالم، *التأويل لى عند الغزالي*، قاهره، مكتبة الثقافة الدينيه.
٣٩. عليزمانى، اميرعباس، *سخن گفتن از خدا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ١٣٨٦ش.
٤٠. عماره، محمد، *رسائل فى العدل والتوحيد*، بيروت، قاهره، دارالمشرق، ١٤٠٨ق.
٤١. غزلاى، ابوحامد، *الجامع العوام*، تحقيق محمد على الكنبى، ١٣٥٠ق.
٤٢. _____، *فيصل التفرقه*، قاهره، دار احياء الكتب العربيه، ١٣٨١ق.